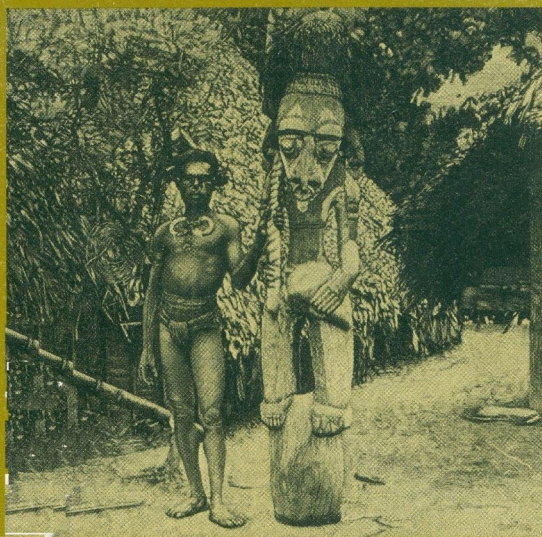


LAS RELIGIONES EN LOS PUEBLOS SIN TRADICION ESCRITA



Historia de las Religiones
Siglo XXI



El estudio científico de los hechos religiosos en sí y por sí, simplemente como hechos humanos accesibles a la observación humana, rechazando prejuicios y absteniéndose de juicios de valor, inevitablemente pone en juego y en definitiva termina por poner en cuestión a la religión en sí misma. Esta es sin duda la explicación última de la carrera azarosa y amenazada que ha seguido hasta aquí la historia de las religiones. Institucionalizadas hace mucho a todos los niveles y en todos los países las historias del arte, la literatura, la filosofía, la historia de las religiones ha vivido en precario. Y hoy, cuando parece como si el recelo o el declarado temor que inspiró en otro tiempo ese saber innecesario se hubiera superado ya, otro obstáculo mayor se alza en su camino: el escepticismo ante la viabilidad teórica, ante la autonomía de la historia de las religiones.

La conciencia permanente de esa precariedad de su autonomía no es el menor de los méritos de la *Historia de las Religiones* que hoy presenta Siglo XXI. Tiene otros señalados. Es completa y fiel: examina una a una todas las religiones pasadas y presentes en su plena complejidad y singularidad. Llega más al fondo y al detalle de lo que han llegado hasta ahora las obras de su género: junto a las informaciones probadas y seguras, incorpora los más recientes descubrimientos, discute las opiniones actuales, avanza hipótesis nuevas. A la vez, ofrece un panorámico panorama de las tendencias ahora vigentes en el ámbito de los estudios histórico-religiosos. No es un *naïf* de escuela: cada uno de los autores que *contribuyen* a esta obra sigue su propio método, formula opiniones que le ha inspirado la práctica realidad. Mas en una cosa todos coinciden: *trabajan* la religión que estudian en las condiciones materiales y sociales de su tiempo. Dicho de otro modo, se esfuerzan por reconstruir la historia de las religiones en el marco de la historia general.

Primera edición en castellano, enero de 1982.

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.

Plaza, 5. Madrid-33

En coedición con
© SIGLO XXI EDITORES, S. A.

Avda. Cerro del Agua, 248. México-20, D. F.

Primera edición en francés, 1976.

© EDITIONS GALLIMARD

Título original: *Histoire des Religions 3. Encyclopédie de la Pléiade*

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

ISBN de la obra completa: 84-323-0253-8

ISBN del volumen: 84-323-0424-7

Depósito legal: M. 43.709- 1981

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Siglo Veintiuno

Volumen 11

LAS RELIGIONES
EN LOS PUEBLOS
SIN TRADICION ESCRITA

Bajo la dirección de Henri-Charles Puech

México
Argentina
España



**historia
de las
religiones**

Siglo XXI

LOS AUTORES

Este volumen de la HISTORIA DE LAS RELIGIONES (volumen 40 de la «Encyclopédie de la Pléiade») ha sido publicado bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Han colaborado en él los siguientes autores: Kenelm O. L. BURRIDGE, Áke HULTKRANTZ, André LEROI-GOURHAN, Eveline LOT-FALCK, Ivar PAULSON, Egon SCHADEN, Dominique ZAHAN.

TRADUCTORES

Milagros Barruti
Margarita Boladeras
Cristina Gázquez
Amparo Guillén
Montserrat Puigdengolas
Inés Riviére
Juan M. Schrem

REVISION

Ramón Valdés del Toro

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Santiago Monforte

NOTA EDITORIAL

El lector encontrará, al final de cada capítulo, una bibliografía sumaria.

Podrá consultar igualmente al final del volumen:

1. Un índice de nombres.
2. Un índice de dioses, personajes míticos o legendarios, profetas, religiones, sectas, escuelas filosóficas.
3. Un índice geográfico.
4. Un índice de obras.
5. Un índice analítico detallado de cada capítulo.
6. Un índice de figuras.

Indice

I. LAS HIPOTESIS DE LA PREHISTORIA	1
1. MATERIALES A DISPOSICION DE LAS HIPOTESIS.	3
2. HIPOTESIS.	7
La religión de los primeros antropoides, 7.— Naturaleza de los símbolos, 9.—El culto a las osamentas, 13.—Las sepulturas, 18.—Representación figurativa del pensamiento religioso, 22. El panteón paleolítico, 25.	
BIBLIOGRAFIA	33
II. LA RELIGION DEL AFRICA NEGRA	34
1. EL HOMBRE Y DIOS.	38
2. EL MATERIAL LITURGICO, LOS OFICIANTES Y LAS OFRENDAS.	48
3. LA VIDA Y LA MUERTE.	65
4. EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO.	70
5. EL HOMBRE Y EL MUNDO.	83
6. EL ABSOLUTO AL DESCUBIERTO.	100
7. HECHICEROS Y MAGOS	108
8. RELIGION, ETICA Y VIDA MISTICA.	124
BIBLIOGRAFIA	131
III. LAS RELIGIONES DE OCEANIA	135
1. TIPO AUSTRALIANO.	142
2. TIPO POLINESIO.	156
3. TIPO MELANESIO.	175

4.	RASGOS COMUNES COMPARADOS	192
5.	EFFECTOS DE LA PENETRACION EUROPEA	201
	BIBLIOGRAFIA	202
IV. LAS RELIGIONES DE LOS INDIOS DE AMERICA 204		
1.	EL MUNDO SOBRENATURAL	205
	Los poderes, 205;—Rasgos esenciales de los dioses supremos, 219.—El mundo estelar, 221. Fenómenos meteorológicos y atmosféricos, 225. Diosa de la tierra y diosa de la vegetación, 228.—Los espíritus vegetales y los señores de los animales, 233.—La creencia en los espíritus, 235.—Los lugares sagrados, 236.—El agua, 238.	
2.	LA MITOLOGIA	240
	El héroe civilizador, 244.—El mito de los gemelos, 249.	
3.	LA VIDA SAGRADA	253
	El totemismo y el hombre sagrado, 253.—El genio tutelar, 253.—El totemismo, 264.—El hechicero, 270.—El hombre en el otro mundo, 286.	
4.	LA ACCION SAGRADA	295
	BIBLIOGRAFIA	311
V. LAS RELIGIONES DE LAS GRANDES CIVILIZACIONES PRECOLOMBINAS. 315		
1.	LA RELIGION DE LOS INCAS	318
	Los orígenes, 319.—La religión de Estado. Los dioses, 320.—El culto, 323.	
2.	LA RELIGION DE LOS MAYAS	326
	El panteón, 329.—Mitos, cultos y creencias religiosas, 333.	
3.	LA RELIGION DE LOS AZTECAS	338
	La civilización de Teotihuacán, 338.—Las conquistas aztecas, 339;—Organización civil y mi-	

litar, 340.—Las fuentes, 342.—El panteón, 342.
El clero, 347.—Escatología, 350.

BIBLIOGRAFIA 352

VI. LAS RELIGIONES INDIGENAS DE AMERICA
DEL SUR.....355

1. SERES SUPREMOS Y DIVINIDADES ASTRALES	358
Los dioses supremos, 358.—La madre común, 364.	
2. SERES SUPREMOS Y RELIGIONES ASTRALES	368
3. HERMANOS MITICOS Y HEROES CIVILIZADORES.	370
4. EL MUNDO DE LOS ESPIRITUS	377
5. EL CONCEPTO DEL ALMA HUMANA	385
6. EL ALMA DE LOS MUERTOS Y EL MUNDO DE LOS VIVOS	390
7. EL CHAMANISMO	393
8. FIESTAS RELIGIOSAS Y DANZAS DE MASCARAS ...	402
9. RELIGIONES ANDINAS	407
Los quechua, 407.—Los chibcha, 412.	
BIBLIOGRAFIA	414

VII. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS AR-
TICOS.....416

1. ESQUIMALES	417
2. SIBERIANOS	430
Los yukaghir, 431.—Los chukche, 436.—Los koriak, 441.—Los kamtchadal, 445.—Los ainu, 447.—Los ghiliak, 451.—Los tungús, 453.—Los yakuto, 461.—Los dolgan, 470.—Los ket, 471. Los samoyedo, 475.—Los ostiaco o jantis, 482. Los lapones, 487.	
BIBLIOGRAFIA	493

VIII. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ALTAICOS DE SIBERIA.	499
1. IMAGEN DEL MUNDO.	502
Comunicaciones entre los mundos, 505.—Direcciones del espacio, 507.	
2. MITOS DE CREACION.	510
Mito cosmogónico, 510.	
3. ORIGEN DE LA MUERTE Y DEL CHAMANISMO ...	513
4. RELACIONES ENTRE LOS MUNDOS.	515
5. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA	516
6. FUERZAS DIVINAS	519
El principio materno, 519.—Grandes figuras masculinas, 523.	
7. PANTEON CHAMANICO.	526
BIBLIOGRAFIA.	530
INDICE DE NOMBRES (532), DIOS, PERSONAJES MITICOS O LEGENDARIOS, PROFETAS, RELIGIONES, SECTAS, ESCUELAS FILOSOFICAS (537), GEOGRAFICO (545), OBRAS (557) ...	532
INDICE ANALITICO	558
INDICE DE FIGURAS.	591

I. Las hipótesis de la prehistoria

Antes de intentar hacer un balance de las hipótesis sobre la religión prehistórica, es indispensable presentar al lector el marco en el cual se desarrollan las investigaciones. Hablar de la «religión prehistórica» equivale a resumir lo que pudieron pensar de lo sobrenatural los hombres de toda la tierra, desde hace más de un millón de años, hasta el día en que los primeros escritos introdujeron a la humanidad en la historia: independientemente del hecho de que todavía se ignora casi todo del pasado lejano de la mayor parte de los habitantes de la tierra, un proyecto tal daría como resultado generalidades de una vacuidad casi total: el hombre parece haber «creído» en todas partes desde hace mucho tiempo, y haber poseído una ideología y unas prácticas que pueden incluirse dentro de los límites de la religión y de la magia. Esta afirmación, por otra parte, no conduce sino a verter sobre el pasado sin escritura el contenido de las opiniones que se han ido formando sobre el casi presente de la historia escrita.

La cronología prehistórica ha introducido en el desarrollo del pasado de las sociedades humanas un cierto número de cortes muy generales, basados en el hallazgo de restos humanos, vegetales y animales en los sucesivos estratos de la tierra, acompañados de pruebas de la actividad técnica, en particular útiles de piedra. Estos elementos permiten distinguir al Paleolítico inferior y medio (desde hace más de un millón de años hasta los alrededores del 35000 a. C.), del Paleolítico superior

(del 35000 a. C. al 8000 a. C.). Estos dos períodos de duración muy desigual se distinguen por la presencia, en el primero, de una larga sucesión de antropoides primitivos (hombres por su posición vertical y por sus útiles, pero con un cerebro todavía en estado de evolución, en volumen y en complejidad) y, en el segundo, de hombres sensiblemente idénticos a los hombres actuales. El Paleolítico se termina convencionalmente alrededor del 8000 a. C., en el momento en que climas próximos al clima actual suceden a los del último período glacial. El final del Paleolítico no se produce en todas partes en el mismo momento, pero en veinte o treinta siglos un cambio decisivo modifica las condiciones de existencia de los hombres: tanto en el Antiguo como en el Nuevo Mundo, ciertos grupos comienzan a practicar la ganadería y la agricultura, técnicas que conllevan la sedentarización, al menos parcial, y que se extienden progresivamente por la mayor parte del mundo habitado. El paso de la economía de depredación del Paleolítico a la economía de producción del período siguiente es un hecho de importancia primordial, cuyas consecuencias se prolongan en todos los terrenos de la actividad (metalurgia, escritura), que deja también una profunda huella en el comportamiento religioso.

La larguísima historia de la humanidad puede, en resumen, dividirse en dos tiempos: el tiempo de ascensión biológica, que presencia el paso de los australopitecos de África a los pitecántropos, y luego a los hombres de Neandertal, ya muy próximos a nosotros, y el tiempo de la ascensión técnico-económica, que se acelera desde la intervención del homo sapiens al final del Paleolítico, para dar como resultado la situación actual. El primer tiempo, el de los hombres «infra sapiens», duró alrededor de dos millones de años; el segundo tiempo, apenas cuarenta milenios.

Esta distinción que hacemos entre el tiempo biológico y el tiempo técnico no significa que la evolución biológica del homo sapiens haya terminado, ni que los hombres anteriores a nosotros no hayan conocido una evolución técnica considerable, sino que, a partir de un cierto umbral, la ascensión sapiente se ha realizado en un tiempo tan corto que no parece existir ningún lazo entre el progreso material y el del cuerpo del hombre.

1. MATERIALES A DISPOSICION DE LAS HIPOTESIS

Los materiales de los que dispone el prehistoriador para establecer los hechos de la actividad religiosa tanto en los antiguos antropoides como en el homo sapiens son de valor muy desigual y de difícil interpretación. Excepto las obras pintadas, grabadas o esculpidas en las cavernas o en el exterior, obras que sólo afectan al homo sapiens, el prehistoriador no dispone más que de testimonios conservados en el suelo de los antiguos hábitats. Estos testimonios son a menudo muy incompletos, ya que los materiales perecederos como la madera, las pieles y el mismo hueso han sido víctimas de la descomposición. En el mejor de los casos, dispone de los sílex tallados y de los desechos óseos del consumo alimentario: es fácil imaginar a qué conclusiones irrisorias llegaría un historiador que tuviera que construir sus hipótesis sobre el estado religioso de la sociedad actual con tales materiales. Para el Paleolítico inferior no hay otros recursos, a no ser, en ocasiones, algunos restos del propio obrero. Para el Paleolítico medio y superior, el arsenal es menos pobre, pues a dichos testimonios se añaden las obras figurativas.

El testimonio de los vestigios prehistóricos es casi siempre ambiguo. Si la intuición (legítima o no) no hu-

quiera planteado *a priori* el hecho religioso como algo ya sabido, no se habría sentido la necesidad de formular hipótesis; el testimonio religioso es siempre también otra cosa, como el báculo de nuestros obispos es también un cayado de pastor y la casulla un tipo de vestimenta de ceremonia: pues precisamente lo característico de los objetos o actos simbólicos es tomar prestada su forma de los objetos o actos concretos. El que ciertos grupos de cazadores del norte del océano Pacífico reúnan cuidadosamente los huesos de la caza muerta y consumida es a la vez una práctica mágica para asegurar la resurrección de la caza, y un acto técnico de limpieza de la morada. Ahora bien, en el Paleolítico superior y en el Neolítico se conocen similares colecciones de huesos de animales depositados en fosas; presentan la misma ambigüedad, pero, a diferencia de los documentos vivos, están desprovistas de explicación simbólica, explicación que el prehistoriador se ve obligado a forjar con una imaginación más o menos afortunada.

Las prácticas religiosas o mágicas se expresan por medio de palabras que desaparecen irremediablemente con aquellos que las han pronunciado y de gestos que por milagro pueden ser conservados, al menos parcialmente, en la disposición de los objetos abandonados en el suelo o en la de las figuras plasmadas en las paredes. Pero incluso en el caso más favorable, como por ejemplo el de un cuerpo inhumado en una fosa recubierta de polvo almagre, no captamos más que una parte mínima de los ritos que han marcado la inhumación, y por lo que respecta al mito que habría dado la clave de estos ritos el prehistoriador se ve reducido a algo menos que un fantasma de explicación: la simple verosimilitud de una ideología religiosa. Antes de abordar la descripción de lo que se ha podido descubrir en el terreno de la actividad religiosa de los hombres prehistóricos, es indis-

pensable entender bien que lo que se ve se reduce a poca cosa y que lo que se dice está en su mayor parte extraído de las ideas personales y de la cultura general del prehistoriador. La base concreta de su tesis está constituida por los objetos exhumados y por las estructuras en las que se insertan estos mismos objetos.

En relación con los objetos, son pocos los que están explícitamente destinados a un uso mágico o religioso. Nada es más comparable a un cuchillo de sacrificio que un cuchillo de uso doméstico, a no ser por una eventual decoración que podría también explicarse por la ceremonia. Las estructuras (es decir, las relaciones en el espacio entre los diferentes elementos constitutivos del yacimiento arqueológico) son más expresivas: la presencia y situación de los objetos que acompañan a un cuerpo inhumado, la situación de un cráneo aislado, la organización topográfica de un santuario, elevan considerablemente el nivel de las hipótesis. Desgraciadamente, tales documentos son todavía muy raros, pues las excavaciones en las que se han realizado registros planigráficos completos son, en especial para el Paleolítico, excesivamente pocas numerosas.

No es de extrañar que el hombre del Paleolítico superior, tan semejante a nosotros, haya tenido actividades mágico-religiosas. Lo interesante sería descubrir poco a poco la fuente de inquietudes de los antropoides, ya que no sorprender a los pitecántropos en sus impulsos místicos, o al menos situar, con el mínimo de error posible, la aparición del primer destello, el momento biológico en que al universo material se sumó un universo simbólico. Existe a este respecto un doble obstáculo difícil de salvar: los accidentes geológicos hacen que las estructuras *in situ* se hagan cada vez más escasas a medida que se profundiza en el tiempo y cada vez más inaccesibles a medida que se profundiza en el suelo.

A esto se añade el hecho de que el equipamiento material de los antropoides se simplifica en la misma dirección, de modo que para las primeras etapas se poseen escasos documentos, constituidos por unas herramientas poco variadas y una determinada cantidad de huesos triturados con fines alimenticios. A medida que transcurre el tiempo, los materiales se diversifican, los hábitats son más numerosos: el Paleolítico medio nos proporciona tumbas, almagre y algunas estructuras insólitas que pueden tener su explicación en el comportamiento religioso. Cuando en el Paleolítico superior aparece el arte figurativo, los materiales de información sobre la religión se hacen lo bastante abundantes como para permitir una investigación objetiva.

Es bastante difícil dar una definición del hecho religioso en las condiciones muy concretas en que se encuentra el prehistoriador. Se puede considerar que su definición está empíricamente fundada en lo insólito o en una manifestación cuyo carácter utilitario no resulta evidente. Insólita en el ambiente musteriense es la presencia de conchas fósiles cuyo empleo no corresponde a nada práctico, insólita la presencia de un cráneo colocado en posición invertida en medio de la sala de una caverna, insólita igualmente la presencia de bolas de arcilla mezclada con ocre y desechos de sílex descubiertas en un yacimiento de principios del Paleolítico superior. Es evidente que tales anomalías podrían tener un origen distinto de las prácticas religiosas, pero en último término comparten con éstas un ámbito diferente del de las técnicas de la supervivencia material: caza, pesca, recolección, etc. Existe, pues, una categoría de actos técnicos que se superponen a las técnicas de dominación material del medio natural, o que las bordean; actos relativos al juego, a la estética más oscura, al adorno, al arte y, finalmente, a la religión. Ligados unos a

otros en sus manifestaciones hasta en las civilizaciones actuales (no hay más que pensar en el halo de conceptos que en el mundo cristiano rodea a una cruz colgante, a la vez joya, insignia social y símbolo protector), los actos que van más allá de la supervivencia material no han debido de constituir en el pasado ámbitos psicológicos muy distintos. En este sentido, en el que lo religioso y lo mágico no se separan explícitamente de la estética y del arte, los materiales prehistóricos constituyen una aportación relativamente substancial, sobre todo a partir del Paleolítico medio. Es sobre éste fondo de hechos insólitos, que nada obliga a disociar, pues correrían el riesgo de perder toda su consistencia, sobre el que pueden asentarse las hipótesis.

2. HIPOTESIS

La religión de los primeros antropoides

Se ha propuesto antes considerar que el conjunto de la evolución de los antropoides se divide en dos tiempos, el de la ascensión biológica y el de la evolución tecnoc-económica. Esta división, basada en los elementos de la cultura material y en los de la paleontología, parece convenir también a las necesidades de la exploración religiosa. Si se tiene en cuenta la repartición de los testimonios arqueológicos en dos series⁵ una de vestigios de la vida puramente «práctica», como los instrumentos de piedra y los restos de caza, y la otra de vestigios de la vida «simbólica», como los testimonios del arte, del adorno y de la magia, la segunda serie no se insertará en la primera hasta el transcurso del Paleolítico medio (quizá hacia el año 100000 a. C.), para hacerse más evidente en el Paleolítico superior (hacia el 40000 a. C.).

La inmensa duración de los antropoides primitivos (de 1 a 2 millones de años) en curso de ascensión no nos ha dejado nada que pueda servir de testimonio indiscutible de una actividad más allá de lo material. ¿Quiere esto decir que no existía? No lo creo, pero en el estado actual de nuestros conocimientos, es indemostrable de manera directa. Se puede asimilar el comportamiento mágico y religioso a la técnica y al lenguaje, y suponer, como nosotros lo hemos hecho, que uno es inseparable de otro y que las palabras son instrumentos al igual que las piedras talladas, instrumentos que aseguran el contacto eficaz con el mundo exterior. La evolución de las técnicas muestra que el instrumental de los antropoides más antiguos, aunque muy elemental, suponía una verdadera previsión del instrumento perfecto, y por consecuencia el desarrollo de una compleja cadena de símbolos mentales que implican la existencia de un lenguaje. El nivel de este lenguaje entre los australopitecos africanos más antiguos podía ser excesivamente bajo, pero no por ello dejaba de distinguirse de los signos vocales de los animales más evolucionados, como los gorilas y los chimpancés. Aunque se admita que la técnica constituye una escala para medir el lenguaje, con ello no queda demostrada la aplicación de fórmulas y gestos para dominar lo incomprendible, pero se puede al menos entrever la existencia de un edificio mental coherente cuyo desarrollo a lo largo de cientos de milenios conduce a las cumbres de la técnica, del lenguaje y de las construcciones metafísicas, cumbres que se alcanzan en el transcurso del Paleolítico superior. Una suposición de ese estilo deja prácticamente vacío todo el Paleolítico inferior, a la espera de que las investigaciones futuras hagan aportaciones positivas o negativas a la hipótesis, pero hay que tener en cuenta que ésta se encuentra reforzada por el hecho de que en el Paleolítico medio los testimonios

empiezan a manifestarse claramente, por lo que se puede suponer una larga maduración en tiempos anteriores. La más importante de esas manifestaciones es la aparición, en el cruce entre el gesto y la palabra, de la creación figurativa que exterioriza manualmente los símbolos del lenguaje y aporta la posibilidad de transmitir al futuro las pruebas directas de preocupaciones extramateriales.

Naturaleza de los símbolos

No siempre es fácil separar la religión de la magia en civilizaciones históricas concretas; al nivel de la prehistoria, esta distinción es todavía más ilusoria. En otro plano, es relativamente cómodo establecer en el presente el armazón de un mito y seguir su proyección en los ritos y el comportamiento de los sujetos que lo viven. Pero en el caso del Paleolítico no resulta posible el mismo método, puesto que no se poseen más que fragmentos de verdad, cuyo ensamblaje es en gran medida arbitrario. De esto se deduce que, muy a menudo, el contenido esencial escapa a la demostración y que sólo el continente de los hechos nos da el hilo de la interpretación; en otras palabras, el prehistoriador se ve obligado, más que a partir de un ritual o de un mito, que constituyen lo esencial de lo religioso, a partir de lo accesorio y a recomponer lo principal por hipótesis. Las grandes categorías que se distinguen en los restos materiales son las «incisiones y cúpulas», las osamentas «privilegiadas», el «ocre», las «sepulturas» y el «arte». El orden propuesto aquí responde a la simple comodidad, de lo más simple a lo más complejo, pero responde también someramente al orden cronológico: incisiones y cúpulas, osamentas, ocre y sepulturas abarcan a la vez

el Paleolítico medio y el Paleolítico superior, mientras que objetos simbólicos y arte parietal sólo se manifiestan en el Paleolítico superior.

Las «incisiones» aparecen en el Paleolítico medio, grabadas sobre los huesos o piedra. Ninguna organización figurativa parece caracterizar a estas manifestaciones, todavía muy poco frecuentes, que se multiplican al comienzo del Paleolítico superior (alrededor del 35000 a. C.), momento en que toman generalmente la forma de incisiones cortas, paralelas y repetidas en serie, sobre la arista de un bloque o el borde de un fragmento óseo. Se han formulado varias hipótesis sobre la significación de estas incisiones en serie; unas las han asimilado a una contabilidad de cazadores (marcas de caza), otras han visto en ellas un dispositivo mnemotécnico o una especie de calendario. Las incisiones paralelas son una excelente ilustración de la distancia que existe entre el hecho y la hipótesis que suscita; el único hecho materialmente probado es el de la expresión de un ritmo, lo cual es ya en sí importante. La presencia muy frecuente de incisiones paralelas o de líneas de puntuación próximas a figuras de animales en las grutas decoradas permite considerar que pueden haber sido trazadas en el curso de un proceso de encantamiento, pero también es razonable pensar que, según las épocas y los lugares, hayan sido móviles diferentes los que hayan conducido a la ejecución de figuras tan simples. Esto es tanto más visible cuanto que las incisiones paralelas, largas o cortas, reaparecen en los tiempos posglaciares en Europa occidental, grabadas en los abrigos bajo las rocas, en un contexto que puede considerarse como religioso, sin que aquí su explicación sea más fácil que en el caso de las incisiones del Paleolítico. Los símbolos más simples pueden haber contenido los conceptos más variados.

Las «cúpulas» pertenecen al mismo tipo de documento, cuya ejecución está ciertamente ligada a móviles extramateriales, pero cuyo carácter elemental dificulta la interpretación. Se conocen algunas en el Paleolítico medio (La Ferrassie, Dordogne), simples pequeños cráteres de dos o tres centímetros de diámetro impresos en tablillas de caliza en bruto mediante la rotación alternativa de un instrumento de sílex. Ninguna disposición particular orienta su interpretación. Durante el Paleolítico superior están prácticamente ausentes; por el contrario, del Neolítico a la edad del hierro (del 7000 a. C. a los tiempos históricos) aparecen en gran número sobre las rocas o los pilares de menhires o dólmenes. Algunos autores, dado que en ocasiones las cúpulas se esparcen por una misma superficie, las interpretan como una representación de constelaciones, lo cual puede ser defendido, pero está muy lejos de haber sido demostrado. Incisiones y cúpulas constituyen el ámbito más pobre de los materiales que se pueden asociar al comportamiento religioso; ni las unas ni las otras aportan más testimonio que la repetición de gestos con un determinado ritmo que han podido servir de soporte a un proceso oral cuyo destino seguirá siendo desconocido.

El «ocre rojo» o almagre constituye por el contrario una buena prueba de preocupaciones extramateriales (teniendo en cuenta que no siempre se puede separar la estética de la religión). Aparece en forma de polvo o de piedras más o menos blandas, aplastadas o ralladas según su consistencia, desde el Paleolítico medio pero sobre todo en el Paleolítico superior. El almagre es el principal colorante utilizado en las pinturas parietales y aparece en otras dos circunstancias: en las habitaciones y en las sepulturas. La presencia del ocre en las sepulturas es un hecho que, desde finales del siglo xix, ha llevado a los prehistoriadores a pensar en el carácter

religioso del empleo del color rojo, color de la sangre y por consecuencia símbolo de la vida. El simbolismo del rojo está atestiguado con suficiente profusión en el mundo histórico y se deriva lo bastante lógicamente del propio color como para que se pueda admitir sin demasiadas reservas que los hombres paleolíticos le asignaban el mismo valor y lo introducían en la fosa de inhumación como un símbolo vital. Sin embargo, ello no circunscribe de manera precisa la significación del símbolo. En efecto, el suelo de las habitaciones del Paleolítico superior está frecuentemente teñido con almagre, y a veces incluso la masa sedimentaria está impregnada de él en quince o veinte centímetros de espesor, cuando la ocupación se prolongó durante varias generaciones. Es, pues, evidente que el ocre no desempeñaba exclusivamente un papel de símbolo mortuario o de colorante para las pinturas rupestres, sino que también tenía usos domésticos, religiosos o profanos. Es muy difícil deslindar las dos eventualidades; hay que contentarse con un rosario de hipótesis escogidas entre las más verosímiles. Es posible que el ocre doméstico fuera esparcido por el suelo de la habitación como una especie de decoración mágica, acto a la vez de sacralización y de humanización del espacio interior. Pero es igualmente posible que el ocre proviniera de las pinturas corporales de los habitantes, lo cual conduce también a una estética de significación religiosa o social. Podemos imaginar también que los hombres del Paleolítico superior pintaban de rojo sus armas y diversos objetos, o las pieles de sus tiendas y los pilares de sus chozas. En Mezine (Ucrania), en medio de las osamentas y los colmillos de mamut que constituían el armazón de las chozas circulares, se han encontrado omoplatos o mandíbulas del enorme proboscidio, pintadas de rojo, con una decoración geométrica. Múltiples explicaciones pueden darse a la utili-

zación del ocre rojo; todas ellas hacen referencia al menos a la estética y sin duda en un mismo grado a las prácticas mágico-religiosas. Pero es imposible saber en qué grado se compensaban lo decorativo y lo religioso, qué prescripciones o qué prohibiciones regulaban el uso del colorante. Cuando se piensa en ello, la posesión de documentos perfectamente inteligibles sobre el empleo decorativo o sagrado del ocre sólo resulta satisfactoria para un lugar determinado y un tiempo preciso, pues los eventuales vecinos o sucesores pudieron tener sobre el mismo tema ideas muy diferentes. No tener en cuenta las dimensiones mentales del tiempo y del espacio paleolíticos equivaldría prácticamente a tratar de llevar a un denominador común mágico-religioso la púrpura de los emperadores romanos, la de los cardenales de la Iglesia y la bandera roja de la revolución, sin tener en cuenta el tiempo, el espacio y la diversidad de las culturas. También aquí el mismo continente ha podido albergar contenidos muy diferentes.

El culto a las osamentas

Es uno de los temas más invocados por los prehistoriadores, por la sencilla razón de que, exceptuando el instrumental de piedra tallada, los restos óseos son prácticamente los únicos materiales descubiertos por las excavaciones. Es normal, por consiguiente, que se haya intentado sacar partido de estos documentos, tanto más cuanto que en la etnografía de los pueblos actuales o recientes abundan los casos en que los cráneos, los dientes y las osamentas más variadas desempeñan un papel en los confines de la estética y la magia. Pero una vez establecida la verosimilitud, queda por realizar la demostración, y ésta no es fácil si se intenta apoyar la

imaginaria tesis sobre una base que ofrezca un mínimo de seguridad.

En el Paleolítico inferior no hay, hasta el presente, ninguna demostración accesible; lo que se ha dicho del grupo de cráneos de sinántropos en la gruta de Chu Ku-tien, en el norte de China, se basa en impresiones que nunca han sido objeto de una auténtica comprobación científica. Por el contrario, en el Paleolítico medio y reciente, hay algunos casos en que se han encontrado cráneos humanos enteros o fragmentarios en situaciones topográficas insólitas. Tal ocurre con el cráneo encontrado en una de las grutas del monte Circeo, en Italia: privado de su mandíbula, descansaba, invertido, en medio de una sala cuyo suelo pedregoso estaba cubierto de fragmentos óseos de animales, como es frecuente en las habitaciones del Paleolítico. Los móviles del depósito de este cráneo aislado seguirán siendo sin duda oscuros, pero parece lógico pensar que su presencia no es fortuita ni está dictada por consideraciones de carácter práctico; ahora bien, se trata de un neandertaloide, es decir, de un sujeto perteneciente a un tipo físico que no es aún el del homo sapiens. El descubrimiento en la gruta de Mas D'Azil, en Ariège, de un cráneo mucho más reciente, de tipo actual, desprovisto de mandíbula sobre un montón de vestigios magdalenenses (10000-12000 a. C.) es todavía más ilustrativo, ya que tiene dos redondeles recortados en hueso como ojos postizos. Aunque se tratase de simples trofeos, estos cráneos aislados demuestran la existencia, desde el Paleolítico medio, de prácticas que pueden adscribirse al objeto de este texto.

Ocurre lo mismo en el caso de los cráneos de animales deliberadamente colocados en una posición privilegiada dentro de una habitación. Así, se conocen varios ejemplos en que los restos de enormes matanzas de uros, que han sido hallados en el suelo de las cavernas, pare-

cen haber caído de las paredes de las cuales estaban colgados. Un hecho idéntico está atestiguado en Ucrania y en el valle del Don, donde respectivamente se han encontrado un cráneo de lobo y un cráneo de buey almizclero en tal posición que parecen haber decorado la entrada o el techo de cabañas construidas con hueso de mamut.

Por lo que se refiere a otras partes del esqueleto, son raros los elementos de prueba, excepto los dientes y las garras. En ocasiones se ha señalado el descubrimiento de huesos deliberadamente dispuestos en el transcurso de actos que podrían pasar por ser de carácter ritual. Tal es el caso de los esqueletos de renos en Stellmoor (10000-7000 a. C.), que fueron sumergidos a orillas de un lago, lastrados con grandes piedras. Se ha creído ver en ello algún tipo de ofrenda, aunque de hecho nada permite distinguirlo de un simple escondite provisional de alimentos. La misma reflexión resulta válida para los cinco o seis esqueletos de lobos agrupados no lejos de un grupo de cavernas de mediados del Paleolítico superior, en Pavlov (Moravia) (alrededor del 22000 a. C.). Mezclados en desorden con desechos de toda índole, no ofrecen a primera vista ningún motivo para una explicación de tipo ritual, lo cual no implica en modo alguno que los cazadores de Stellmoor y Pavlov no pudieran conceder una significación mágica o religiosa al reno y al lobo, ni tampoco las connotaciones rituales de los dos enclaves; los hechos son simplemente ambiguos, como es normal en estos casos en que el uso natural (por el consumo o la piel) puede ir asociado a un uso sobrenatural. Hay que citar de paso el «culto» al oso de las cavernas, que ha sido tema central durante medio siglo en la literatura prehistórica, ya que muestra claramente los riesgos que corren las hipótesis insuficientemente controladas. El oso de las cavernas

fue abundante durante el Paleolítico medio y una parte del Paleolítico superior en todas las regiones de Europa donde existen cavidades naturales en las que los animales podían invernar y en las que algunos de ellos terminaron su vida y dejaron su esqueleto. En la mayor parte de las cavidades, los osos transformaron notablemente las osamentas de sus predecesores al recorrer los pasadizos y cavar grandes nidales circulares en los que dormían. Estas transformaciones se tradujeron en cráneos y huesos largos amontonados a lo largo de las paredes de la caverna y alrededor de los nidales. Estos vestigios se encuentran además mezclados con las láminas calcáreas desprendidas de las bóvedas. En el curso de las excavaciones, tales conjuntos presentan estructuras bastante inquietantes: cráneos que parecen haber sido desplazados bajo los entrantes de las paredes y protegidos por losas; huesos largos aparentemente escogidos y agrupados paralelamente unos a otros. Estas estructuras de origen accidental han sido interpretadas como testigos de un culto en el que los cazadores prehistóricos, tras haber matado a los osos en su guarida, rendían atenciones religiosas a sus restos. Una vez más, no es descabellado atribuir a los hombres paleolíticos sentimientos de respeto, temor y hasta veneración hacia los grandes plantígrados, y se sabe con certeza que los hombres del Paleolítico no titubeaban en adentrarse muy lejos en el interior de las cavernas. Sin duda se encontrarían con los restos óseos de más de un oso, y quizá desplazarán un cráneo y arrancarán sus caninos, pero estamos muy lejos de tener pruebas de un culto ejercido en las oscuras profundidades.

Este inventario de pruebas, que en realidad no lo son, refleja dos lagunas en las investigaciones prehistóricas, lagunas que felizmente empiezan a llamar la atención de los investigadores. La primera reside en la insufi-

dente calidad de las excavaciones tal como demasiado a menudo se han practicado: inadecuadas para sacar a la luz la disposición real de los restos y deficientes en el registro de los hechos. La poca solidez del aparato de demostración, la escasez de documentos fotográficos, los planos limitados a menudo a vagos contornos, a veces dibujados de memoria después de haber transcurrido más o menos tiempo desde la excavación, contrastan con la amplitud de las hipótesis que, al pasar de autor en autor, van adquiriendo el valor de realidades irrefutables. La segunda laguna no se debe a las deficiencias del registro de los hechos, pero puede añadirse a ellas: es la insuficiencia del aparato crítico. Es imposible juzgar el carácter deliberado de la disposición de los vestigios de los osos sin comenzar por definir el propio comportamiento del animal, su responsabilidad en las estructuras halladas, las condiciones de la evolución sedimentaria del suelo, el papel de los agentes físico-químicos en la conservación diferencial de las osamentas. Lo que es válido para el culto del oso lo es también para todas las hipótesis que se han forjado acerca del tema de la conservación privilegiada de ciertas partes del esqueleto humano o animal. Si bien es cierto que la mandíbula es con mucho la porción del esqueleto humano más frecuentemente descubierta, ello no es sólo debido a que los paleolíticos conservaran este hueso como reliquia o como trofeo, sino también a que es un hueso de tejido particularmente compacto, que resiste mejor que otros los ataques químicos del suelo en el cual se halla hundido.

Quedan en definitiva muy pocos documentos verdaderamente probatorios: dos cráneos humanos (el del monte Circeo y el de Mas D'Azil, que afortunadamente cubren la totalidad del Paleolítico superior y el musteriense) y los cráneos de algunos uros, bueyes almiz-

cleros y lobos aparentemente colgados o colocados en las habitaciones. Conviene añadir el documento más curioso, el monumento que descubrió en 1940 el doctor Gruet en El Guettar, Túnez. Estaba constituido por un montón, de casi un metro de altura, de varios centenares de guijarros esferoides, entre los cuales aparecían más de tres mil fragmentos de sílex tallados, doscientos treinta y seis dientes de mamíferos y algunos fragmentos de hueso. Es difícil comprender la significación de esta estructura erigida por los hombres de la cultura ateriense, emparentada con nuestro musteriense, que parece remontarse al menos hasta el Paleolítico superior.

Las sepulturas

El hecho de inhumar a los muertos pasa por ser uno de los mejores criterios para demostrar la existencia de conceptos religiosos. A finales del siglo xix y principios del xx tuvieron lugar apasionadas controversias entre prehistoriadores cristianos y librepensadores sobre la existencia o no de sepulturas paleolíticas. Lo de que la sepultura es un criterio infalible es a la vez exacto e inexacto. Es exacto en la medida en que se comprueba que, desde el inicio de los tiempos históricos, de todos los pueblos conocidos no hay ninguno en el que la inhumación no haya ido acompañada de manifestaciones religiosas. En el mundo anterior a la escritura, remontándonos hasta finales del Paleolítico, tenemos la misma comprobación: la existencia de un ajuar funerario atestigua la existencia de prácticas relacionadas con lo sobrenatural. Que el ajuar funerario sea depositado en la tumba debido a la creencia en otro mundo en el que el difunto podrá hacer uso de sus bienes o que, por el contrario, se quiera desembarazar de objetos cargados

de un potencial nefasto importa poco, puesto que una y otra preocupación conducen hacia la solución de problemas ligados a lo sobrenatural. Sin embargo, la sepultura no es más que una de las formas que conocen las sociedades; el abandono del cadáver *in situ*, la exposición del cuerpo sobre una plataforma o en los árboles, el desmembramiento, el consumo por los animales rapaces, la incineración, la antropofagia familiar no tienen menos justificaciones religiosas. Se puede decir, pues, que si bien en el mundo pospaleolítico la inhumación demuestra razonablemente la existencia de conceptos religiosos, la ausencia de sepultura no prueba absolutamente nada. Se puede añadir que, salvo en el caso de la antropofagia, que puede hacer que aparezcan fragmentos humanos entre restos de cocina, los demás modos de eliminación del cadáver, exceptuando la sepultura, son hasta el presente indemostrables para el Paleolítico.

Las primeras sepulturas aparecen en el Paleolítico medio, entre los hombres de Neandertal o sus primos de Asia. Pocos detalles se conocen de estas primeras sepulturas, rara vez observadas con la suficiente precisión; en efecto, en el momento en que un esqueleto aparece en una excavación, generalmente es demasiado tarde para observar lo que se encontraba entre él y la superficie del suelo que ha sido necesario cavar para inhumarlo. Solamente si se ha venido haciendo desde el principio de manera continua un registro detallado se pueden reconstruir retrospectivamente las modalidades del enterramiento. Lo que en cualquier caso parece seguro es que los cuerpos eran colocados en una fosa, o bajo un montón de guijarros, sin un ajuar indiscutible. El caso más singular es el de uno de los neandertalenses de la gruta de Shanidar, en Irak, que fue depositado en una cavidad del suelo, encima o en medio de

una capa de elementos vegetales, cuyo análisis polínico ha demostrado la presencia de diversas flores. El cuerpo fue a continuación recubierto de piedras. Este caso en el que unas condiciones excepcionales han asegurado la conservación vegetal muestra a la vez el nivel mental ya elevado de los neandertalenses y todo lo que (salvo por milagro) le falta al prehistoriador para formular sus hipótesis.

En el Paleolítico superior, las sepulturas son relativamente más numerosas y ofrecen una variedad bastante grande en su disposición. El cuerpo puede estar estirado, moderadamente replegado sobre el costado o inhumado en flexión forzada, con las rodillas tocando el mentón. Esta última posición ha dado origen a la hipótesis de la inhumación «en posición fetal», lo que sugiere una metafísica del retorno a la madre tierra. Es una hipótesis indemostrable, ya que las razones que pueden conducir a atar un cuerpo para introducirlo en una cavidad exigua pueden ser estrictamente prácticas o inspirarse en la intención de hacer inofensivo al difunto tanto como en la idea de sumirlo en el mundo del más allá en la posición que tenía antes de entrar en éste.

No se conoce bien el aspecto exterior de las tumbas; excavaciones muy meticulosas, en las grutas particularmente, permitirían sin duda demostrar la existencia, sujeta a controversia, de restos de comida o de objetos, o la presencia eventual de signos distintivos, como una piedra plantada o un montículo en el emplazamiento del cuerpo. La fosa, a menudo poco profunda, fue someramente acondicionada, en un cierto número de casos, por algunas losas de piedra que protegían la cabeza. En el Este, en Moravia o en la URSS, las tumbas, al igual que las habitaciones, están apuntaladas y cubiertas por huesos de mamut. En más de la mitad de los casos, el ocre rojo o almagre está presente en las sepulturas del

Paleolítico superior; puede estar esparcido profusamente por el cuerpo o limitado a la zona de la cabeza. El ajuar funerario no siempre es fácil de determinar; algunos autores señalan la presencia de sílex tallados en las tumbas, pero sin precisión suficiente para sacarnos de dudas, puesto que en cualquier hábitat se encuentra sílex por doquier. Lo cierto, en cualquier caso, es que el muerto era inhumado con sus objetos de adorno: por ejemplo, en las sepulturas de Grimaldi o, más recientemente, en las sepulturas de Sungir (Rusia) se han hallado numerosos elementos de adorno, conchas marinas agujereadas o arandelas de marfil de mamut.

El testimonio del ocre y de los vestigios óseos, animales o humanos, nos deja un balance modesto pero positivo: por lo que se refiere al Paleolítico inferior (1 ó 2 millones de años a. C.), no hay nada que evoque preocupaciones religiosas entre los más antiguos antropoides, pero desde el Paleolítico medio (100000 a. C.) el hombre de Neandertal, que es nuestro pariente más próximo, usa el ocre rojo y entierra a sus muertos. Estos hechos pertenecen a un haz de actividades simbólicas en las que la religión y los conceptos sobre el mundo sobrenatural se codean con las técnicas y la estética. Sería inútil, por otra parte, exigir del hombre de Neandertal una separación entre la religión, la magia, la estética y el arte que sólo se ha consumado, y aún de forma incompleta, en las sociedades actualmente vivas. Lo esencial es comprobar, a través de los documentos controlables, la existencia de una pequeña franja de hechos que desbordan la simple vida material: alimento y hábitat. En el Paleolítico superior, entre el 35000 y el 8000 a. C., los restos óseos pasan a segundo plano, el ocre se hace más abundante en las habitaciones y aparece también en las sepulturas, pero estas manifestaciones elementales quedan literalmente ahogadas por

el desarrollo de los símbolos figurativos. Siguen siendo de todos modos de la mayor importancia los testimonios no figurativos descubiertos en las excavaciones, como las bolas de arcilla roja rellenas de fragmentos de sílex que yacían sobre un suelo anterior al 30000 a. C. en la gruta del Reno, en Arcy-sur-Cure, o como las lámparas de caliza ahuecada en forma de copa que reposaban casi todas sobre el suelo vueltas del revés en Saint Marcel, en Indre. Si bien es posible postular la existencia de ritos mágicos, sólo a base de acumular hechos precisos se podrá llegar a definir su sentido. Pero está claro que a partir del Paleolítico superior, a falta de escritura, lo más íntimo del pensamiento debe haber dejado huellas en el arte figurativo, que aparece como el campo de investigación más prometedor.

Representación figurativa del pensamiento religioso

A partir del momento en que aparecen los primeros documentos figurativos, es decir, entre el 30000 y el 35000 a. C., el hombre prehistórico es capaz de transmitir la imagen del mundo en que está inserto. Durante veinte mil años, esta imagen se expresa en toda Europa por el mismo grupo de símbolos: representaciones de animales bien determinados, de personajes masculinos o femeninos, signos variados, la mayor parte de las veces geométricos. Estas figuras decoran cuatro categorías de documentos: objetos de carácter utilitario o no, estatuillas esculpidas o modeladas, láminas de piedra o hueso y paredes de refugios bajo las rocas o de cavernas. Las tres primeras categorías constituyen el arte mobiliario, la última es el arte parietal. Puede ser útil preguntarse si el arte paleolítico es religioso, y en consecuencia susceptible de aportar elementos al tema que

aquí nos preocupa, o si las obras sólo tenían un carácter artístico, un papel de ornamentación de cavidades y objetos. *A priori*, en favor del carácter religioso del arte prehistórico habla el hecho de que en la inmensa mayoría de las sociedades conocidas, ya se trate de santuarios, altares domésticos, objetos de adorno o utensilios de uso cotidiano, decorado en que se desarrollan los ritos o imagen protectora, el arte figurativo refleja los conceptos religiosos o las actitudes mágicas de los grupos humanos de los que proviene. Hay pocas razones para negar al arte primitivo las mismas propiedades, siempre en el bien entendido de que, como en el arte más reciente, son ciertamente ambiguas las fronteras entre el decorado y aquello que lo anima, sin excluir la satisfacción profana, puramente estética, del artista y de sus contemporáneos ante las obras.

El arte figurativo aparece, pues, muy temprano en el Paleolítico superior, preparado desde hace milenios, como se ha visto más arriba, por los hombres del Paleolítico medio. Desde el auriñaciense (hacia el 30000 a. C.) se conocen figuras de animales y signos de la misma naturaleza y en la misma disposición que los que se observan hasta finales del magdaleniense (hacia el 9000 a. C.). Esta constancia en veinte milenios se caracteriza por la evolución regional y por las variaciones de los temas representados, pero el marco general, del Atlántico al Ural, es el mismo. La aparente anarquía de las representaciones de animales corresponde a una concepción del espacio figurativo diferente de la nuestra, pero no menos exigente. Los centenares de figuras amontonadas en las paredes, como las que decoran los objetos, constituyen un acervo de documentos en los que la investigación del pensamiento religioso se ha centrado, con especial predilección, desde hace casi un siglo. Se han seguido diferentes vías para acercarse a lo

que los hombres del Paleolítico pudieron creer; la mayoría de esas vías pasan por la comparación de rasgos aislados con los pueblos primitivos del mundo vivo, más que por la interpretación del conjunto de los materiales prehistóricos en sí. La búsqueda de un sistema de pensamiento presupone la existencia de una red de relaciones entre los elementos que lo constituyen. Los animales, los personajes, los signos más o menos abstractos del arte mobiliario, aparecen sobre objetos o sobre fragmentos de objetos que han perdido definitivamente el contexto que habría podido guiar la interpretación, por causas naturales o por la insuficiente precisión de las excavaciones. No obstante se pueden establecer, para las diferentes categorías de objetos (puntas de azagaya, espátulas, propulsores, colgantes, estatuillas, etc.), el carácter específico o no de su decoración y también la presencia o ausencia de un simbolismo propio; pero las relaciones entre este simbolismo y el conjunto ideológico siguen siendo imprecisas. Por el contrario, el arte parietal, en las cavernas donde se ha conservado íntegramente, nos proporciona conjuntos de imágenes fijas para siempre en sus relaciones mutuas y por su inserción en el medio que las ha acogido. Si las cavernas son, como siempre se ha pensado, verdaderos santuarios, su estudio profundo debe conducir a la comprensión de lo que justificó *su decoración*.

Las cavernas ornamentadas están en su mayoría localizadas en el sudoeste de Francia y el noroeste de España, pero dispersas se encuentran también en la cuenca de París, en el valle del Ródano y en el sur de Italia y España. Finalmente, la gruta Kapova, aislada al oeste del Ural, marca el límite oriental de este amplio conjunto. Las grutas y los abrigos bajo las rocas constituyen islotes geográficos entre los cuales se extienden vastas regiones donde los hombres del Paleolítico dejaron

numerosos testimonios de su instalación al aire libre. No hay ninguna razón para suponer que los habitantes de esas extensas zonas ignoraran o no practicaran la figuración simbólica; las estatuillas descubiertas en la URSS y Moravia en emplazamientos de hábitats lo demuestran elocuentemente. En las regiones donde no se practicó el arte del modelado ni la escultura, existen plaquetas grabadas o pintadas que atestiguan que las representaciones de las cavernas no son un fenómeno local.

El panteón paleolítico

Para abordar la investigación de lo que todavía se puede vislumbrar del pensamiento religioso, al menos a grandes rasgos, sólo disponemos, en principio, de la lista de los temas representados, su número y su posición. Esta lista incluye numerosas figuras de animales, un número mucho más restringido de figuras humanas, completas o reducidas a los símbolos del sexo, y figuras geométricas directamente inspiradas en los mismos símbolos. Por razones que son a la vez de orden numérico y de orden topográfico, los diferentes temas, animales o humanos, pueden dividirse en cuatro grupos:

- A: el caballo, que está prácticamente siempre presente en los conjuntos parietales (26 %),
- B: el bisonte o uro (buey salvaje), cuyo total responde más o menos al de los caballos (28 %),
- C: el mamut, la cabra montés y el ciervo (26 %),
- D: el hombre, el oso, el rinoceronte y los grandes felinos, mucho menos numerosos (7 %).

Las demás figuras de seres vivos (la mujer, el reno, el lobo, el pez, el pájaro, etc.) se reparten el resto del porcentaje: el más abundante, el reno, no sobrepasa el 3,5 por ciento.

A primera vista parece que la elección de las figuras está netamente orientada, pues más de la mitad de ellas corresponden al caballo y a los dos bóvidos (bisonte y uro). La tercera cuarta parte la ocupan los animales complementarios (grupo c: mamut, cabra montés, ciervo), que parecen variables según las regiones y las cavidades.

La situación de las figuras en el espacio parietal es interesante. Esquemáticamente, una caverna ofrece una entrada, pasadizos más estrechos, salas, divertículos y un fondo que corresponde al punto más alejado al que llegaron los hombres del Paleolítico: no todas estas regiones han sido ocupadas indistintamente por las obras artísticas. Si, conforme a este esquema, se suman los temas representados, se comprueba que están organizados en dos sistemas, uno lineal y otro radial, cuya combinación explica la aparente incoherencia de la decoración. El sistema lineal es aquel en que las figuras se suceden, desde la entrada hasta el fondo, en el orden C-AB-CD. Es decir, por ejemplo, ciervo a la entrada, caballo-bisonte en el centro, ciervo y después felino al fondo: el grupo principal, caballo-bisonte, está de alguna manera enmarcado por representaciones de un animal complementario. El mismo proceso puede repetirse varias veces a lo largo de las paredes, como en Lascaux, donde los grandes paneles caballo-uro, de fórmula A-B, van precedidos y seguidos cada vez por animales del grupo c (ciervo, cabra montés). El sistema radial se aplica a las grandes composiciones de animales múltiples, donde las figuras se desarrollan en las dos dimensiones, como las de Niaux, Altamira o Rouffignac. Los animales aparecen en el orden siguiente: A-B en la parte central y de aquí hasta los bordes de la composición, c en la periferia o entre los animales principales y D en el borde. Esta disposición se combina con la disposición lineal en una parte de las cavidades, como en Niaux,

donde los cuatro grandes paneles que decoran el contorno de la sala del Salón negro están establecidas según la fórmula A-B-C (siendo c la cabra montés), con un panel final A-C-D (siendo c el ciervo y D el felino). La infinita variedad de formas de las cavernas y el empleo de este doble sistema de representación convierten su desciframiento en una tarea bastante ardua, sobre todo en las cavernas en donde los artistas de diferentes épocas han ido llenando poco a poco todos los espacios disponibles.

A las figuras animales y humanas se añaden otras figuras simbólicas. Desde el comienzo del Paleolítico superior, los animales muy sumariamente pintados o grabados van acompañados de imágenes vulvares y series de puntos o guiones alineados, y a veces también de representaciones fálicas. Desde el auriñaciense (entre el 30000 y el 25000 a. C.), para las figuras masculinas y un poco más tarde para las femeninas, estos símbolos se desarrollan en dos series de signos esquemáticos, óvalos, triángulos y cuadriláteros cruzados por líneas en la serie de figuras «gruesas» y por líneas de puntos, palotes y rayas ramificadas para la serie de figuras «finas». A estas dos series se añaden, en ciertas grutas de Francia y España, quizá por influencia de los grupos de animales, una tercera serie de signos constituidos por enjambres de puntuaciones. La repartición topográfica de las diferentes categorías de signos corresponde a la de los animales, es decir, que los signos finos (*a*) se asocian a los signos gruesos (*b*) en las mismas condiciones que los animales de los grupos A y B y que los signos *a* y *c* se encuentran en la misma situación que los animales de los grupos c y D, sin que pueda decirse con certeza cuáles eran las relaciones existentes entre las figuras animales y los símbolos de los sexos. El divertículo axial de Lascaux, pintado en las dos paredes,

es un buen ejemplo de la complejidad de las composiciones de animales y signos. Desde la entrada hasta el fondo encontramos las siguientes figuras:

	A-B	A-B	
c			
ciervo	caballos-vacas	caballos-vacas-toro	
<i>c</i>	<i>a-b</i>	<i>a-b</i>	
línea de	palote - signo	signos - signos	
puntos	cuadrangular	ramificados cuadrangulares	
	A-C	A-B	
	caballos-cabras monteses	caballo-bisonte	
	<i>a-b</i>	<i>c</i>	
	signos - signos	línea de puntos	
	ramificados cuadrangulares		

Como puede verse, los animales y los signos se corresponden en la fórmula $\frac{C-A-B-C}{c-a-b-c}$ de un extremo a otro de la galería, que por otra parte ofrece una peculiaridad observada en otras grutas, como la de Niaux, esto es, una última combinación A-B al fondo, consagrada no al uro, sino al bisonte.

Conviene añadir que la caverna en sí misma interviene en la composición simbólica, ya que los artistas pueden aprovechar el reborde de una roca para hacer la espalda de un animal, una colgadura de estalactita para representar las patas y la cola de un caballo, o una columna estalagmítica para simular el sexo de un personaje humano (gruta de Portel, Ariège). A este respecto, se observa en numerosos casos que las cavidades con apertura oval, los divertículos y los puntos de estrechamiento están decorados con signos del grupo *a* o *c*, como si la propia caverna fuera percibida como el ele-

mento complementario del grupo *b*. Confirma esta impresión el hecho de que varias de estas cavidades, por ejemplo en Gargas (Altos Pirineos), están recubiertas de almagre. Las relaciones entre signos y animales varían según normas que todavía no están claramente definidas: unas veces los signos y los animales se combinan en los mismos paneles, como en Lascaux, y otras los signos se separan de los animales para agruparse en divertículos cercanos, como en Niaux (Ariège), Cougnac (Lot), El Castillo o La Pasiega (Santander). A través de la diversidad de formas de las cavidades y de las particularidades étnicas, el sistema se fue desarrollando a partir de un mismo marco conceptual y resulta sorprendente observar que en la gruta Kapova, en los confines del Ural, se presentan también los triángulos y palotes con el grupo caballo-bisonte-mamut.

Tal disposición demuestra la existencia de tradiciones simbólicas que no pueden provenir más que de la religión. Dado que la disposición de las figuras en las paredes es inmutable, las cavidades ofrecen un medio de comprensión inexistente, en gran parte, en el arte mobiliario, en el que encontramos los mismos animales representados sobre plaquetas de materia ósea o piedra y sobre objetos cuya función utilitaria o decorativa está por definir. Si las obras parietales simbolizan, como se podría esperar, el conjunto de la imagen cósmica de los hombres de aquel tiempo, es de suponer *a priori* que los objetos mobiliarios comporten un resumen de la misma imagen o, por su forma o su función, la representación de algún elemento concreto; es lo que efectivamente parece deducirse de algunos objetos, como el bastón agujereado de asta de reno, que contiene a la vez temas de los grupos A, c, D (caballos, cérvidos, cabra montés-felino) y temas del grupo B. Otros objetos, como

los propulsores, no exhiben más que un solo tema. Los objetos de adorno, constituidos por colgantes de piedra o materia ósea (hueso o marfil), ofrecen, en numerosos casos, representaciones más o menos realistas de los dos sexos o figurillas femeninas muy estilizadas.

Las plaquetas y estatuillas constituyen un grupo importante por su número y significación. Las plaquetas pueden llevar o bien la representación única de un animal correspondiente a la lista de los del arte parietal (caballo, bisonte, etc.) o bien imágenes separadas o superpuestas de animales pertenecientes al grupo A-B (caballo-bóvido), o bien, otras veces, figuras amalgamadas de toda la fórmula (caballo, bóvido, cabra montés o cérvido, e incluso oso y felino). En ocasiones estas plaquetas han sido encontradas muy cerca las unas de las otras, sin que desgraciadamente haya sido anotada su posición exacta; es probable que su agrupamiento correspondiera al mismo esquema de estructura que las representaciones parietales. Las estatuillas más interesantes son las de Europa central y oriental; provienen de habitáculos al aire libre, en regiones donde las cavernas no parecen tener decoración alguna o simplemente no existen. En Checoslovaquia y en la URSS, varios centenares de figurillas esculpidas en piedra blanda o en hueso o modeladas en arcilla muestran el mismo tipo de selección, por lo que se refiere a los animales representados, que en el arte de Europa occidental. Al igual que en el caso de las plaquetas, cabe pensar que pudieran constituir grupos estructurados. Así, el arte mobiliario aporta un complemento a los datos del arte parietal, pero éste sigue siendo la mejor fuente de información.

Entre las grutas y abrigos paleolíticos decorados descubiertos en Europa hasta el presente, un centenar muestra el mismo esquema de estructura, con algunas variantes,

lo cual es normal en un ámbito tan vasto y una duración de quince a veinte milenios. Este conjunto considerable se caracteriza por una gran uniformidad de concepción: concentración de figuras en las paredes cuyo estilo evoluciona a lo largo del tiempo, pero cuya naturaleza y cuya constitución permanecen inmutables. La originalidad del arte paleolítico es particularmente sorprendente cuando se compara con el arte parietal de posteriores milenios. El arte del Levante español, el Sahara o Africa del Sur, el Próximo Oriente o la India responden a una estructuración totalmente diferente de los temas. Ya no existe la yuxtaposición de figuras animales dispuestas como si cada una de ellas tuviera vida propia (las figuras paleolíticas están asociadas en el espacio, pero raramente en la acción), sino, al contrario, la construcción de verdaderas escenas: cazadores armados de arcos o lanzas que persiguen animales, manadas de bueyes conducidos por sus pastores, representaciones de casas con escenas familiares, etc. La aparición de grupos narrativos del arte posglaciar contrasta vivamente con el sistema de representación del Paleolítico superior. Este cambio en los temas figurativos no indica tanto la evolución climática como las profundas transformaciones que debieron de afectar a la ideología religiosa durante el largo paso de la economía de depredación a la economía de producción. Las grutas de Italia del sur (Levano y Addaura, cerca de Palermo) ofrecen tal vez el punto de unión entre los dos universos figurativos: encontramos, en una misma composición, el conjunto simbólico típicamente paleolítico del uro, el caballo y un cérvido asociados a personajes que participan animadamente en algún tipo de danza circular (Addaura). Estas obras, fechadas por el carbono radioactivo en los alrededores del 9000 a. C., se sitúan en la zona geográfica en que comienzan a darse

ios primeros signos del desarrollo de las civilizaciones del Mediterráneo.

El bloque paleolítico europeo constituye un conjunto homogéneo y diferente en su contenido ideológico del que le sucede. Este contenido ideológico no puede analizarse antes del Paleolítico superior más que en fórmulas muy generales. Lo importante, de todos modos, es que el hombre de Neandertal, con un grado de evolución anterior a nuestra humanidad, muestra ya la presencia de un comportamiento mágico-religioso. La aparición del arte permite ampliar un poco los datos sobre la vida espiritual en el curso de la primera fase del desarrollo del homo sapiens. Lo que revelan los documentos del arte mobiliario es similar a lo que podrían mostrar los objetos decorados de cualquier sociedad «primitiva» aún viva sobre la que no tuviéramos detalles de los conceptos religiosos y de las prácticas, a saber, la certeza de un comportamiento mágico-religioso y la probabilidad de su carácter complejo. El arte parietal supone un cauce mucho más seguro hacia el conocimiento del pensamiento paleolítico. No revela los detalles de una metafísica, pero ofrece sus rasgos generales: carácter dominante de la asociación entre dos especies animales, de las cuales una es el caballo y otra un bóvido, intervención de un tercer elemento asociado de manera variable a la pareja fundamental (mamut, cabra montés, ciervo) y presencia eventual de felinos y rinocerontes. Sobre este armazón animalístico, integrado en el marco natural de la caverna, se extiende una segunda línea simbólica, tomada del hombre, línea que se expresa en las mismas relaciones de posición que en el caso de los animales y se traduce en representaciones completas del hombre o de la mujer o, más a menudo, en símbolos geométricos. Esta decoración que habría que animar con unos ritos y encantamientos desaparecidos para siempre, no

permite penetrar muy lejos en el contenido ideológico (que por otra parte debió de variar en el tiempo y en el espacio), pero aporta con seguridad, acerca de los hombres del Paleolítico superior, el testimonio de un pensamiento religioso tan rico y elaborado como lo fueron sus técnicas y su arte.

André LEROI-GOURHAN

BIBLIOGRAFIA

- H. BEGOUEN, «Les bases magiques de l'art préhistorique», *Scientia*, París, 1939.
- H. BREUIL, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952.
- C. CLEMEN, *Ugeschichliche Religion*, Bonn, 1932.
- G. GOURY, *Origine et évolution de l'homme*, París, 1948.
- A. LAMING-EMPERAIRE, *La signification de l'art rupestre paléolithique*, París, 1962.
- A. LEROI-GOURHAN, *L'interprétation des vestiges osseux*, Congrès Préhistorique de France, 'xiv' session, Estrasburgo, 1953, S. P. F., París, 1955.
- *Les religions de la préhistoire*, P. U. F., París, 1964 (colección «Mythes et religions»).
- *Le geste et la parole, i. Technique et langage, n. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, París, 1964-1965.
- *Préhistoire de l'art occidental*, Mazenod, París, 1965 [*Prehistoria del arte occidental*, Barcelona, Gustavo Gili, 1968].
- *Réflexions de méthode sur l'art paléolithique*, B. S. P. F., tomo 63, fase, i, París, pp. 35-49.
- *Les signes pariétaux du Paléolithique supérieur franco-cantabrique*, Simposio internacional de arte rupestre, Barcelona, 1968, pp. 67-77.
- G. H. LUQUET, *L'art et la religion des hommes fossiles*, París, 1926.
- Th. MAINAGE, *Les religions de la préhistoire*, París, 1921.
- J. MARINGER, *L'homme préhistorique et ses dieux*, París, 1958.
- E. PATTE, *Les hommes préhistoriques et la religion*, París, 1960.
- S. REINACH, *Cuites, mythes et religions*, t. i, París, 1905-1923.
- P. WERNERT, *Religions de la préhistoire*, dans *Histoire des Religions*, t. i, Blond et Gay, París, 1953.

II. La religión del Africa negra

El intento de estudiar la religión africana tradicional es una tarea ingrata. Nuestros conocimientos en este campo son en efecto escasos, a pesar de la considerable cantidad de documentos que hay sobre el tema. Da incluso la impresión de que, si bien el material existente es una fuente indispensable de información, no deja de ser, al mismo tiempo, una pantalla que impide la exacta comprensión de los hechos.

El concepto de «religión» es de los más confusos cuando se trata del Africa negra. Al utilizarlo, pensamos fácilmente en un *corpus* de doctrinas y prácticas, expresión de las relaciones entre el hombre y lo invisible. Y, al dar a la palabra este contenido, establecemos desde el principio una distinción básica entre el hombre y las potencias divinas. Pero ¿cómo conciben los africanos este aspecto de la cultura? ¿Se distancian lo suficientemente del Otro como para que la religiosidad sea entendida en términos de oposición, o bien, de alguna manera, se confunden con el mundo, el universo y Dios para ver en la religión, sobre todo, una serie de preocupaciones por la armonía y el ajuste del ser humano en el conjunto del mundo visible e invisible?

Dada la inmensa heterogeneidad aparente de los pueblos africanos, así como la multiplicidad de las prácticas religiosas, ¿hay que hablar de religión o de religiones? Según se emplee esta palabra en singular o en plural, la faz espiritual de Africa se transforma ante los ojos de quien la considera.

Diversos eruditos intentaron modelar esta faz con el fin de imprimirle una expresión única. Así nacieron el fetichismo y el animismo. Sin embargo, se trataba menos de tentativas reales de comprensión del fenómeno religioso que de una satisfacción intelectual del racionalismo occidental.

A este respecto, pensamos que sólo nuestro desconocimiento de la espiritualidad del hombre negro podría inducirnos a hablar aún de una multiplicidad de religiones en el Africa negra. Desde este punto de vista, el africano no está más dividido que el musulmán o el cristiano.

En realidad, parece que la esencia de la religión africana consiste en la sensación que tiene el ser humano de considerarse a la vez como imagen, modelo y parte integrante del mundo, en cuya vida cíclica se siente profunda y necesariamente comprometido.

En la religiosidad del negro todo se deriva de la visión que tiene el hombre de su condición y de su papel. No hay, en el pensamiento africano, la idea de una finalidad fuera del ser humano.

¿Se puede entonces hablar verdaderamente de religión? ¿No se trata, en definitiva, de una filosofía o de una metafísica, o más bien de una especie de humanismo que, partiendo del hombre para retornar a él, capta en su trayecto todo lo que no es él mismo, todo lo que constituye su superación?

Ya se trate de una religión o de un humanismo, hay un hecho cierto: en el Africa negra existe una espiritualidad verdadera y profunda, base de una ética individual y social cuyo desarrollo normal culmina en la vida mística.

A pesar de una superficial diversidad de creencias, el pensamiento y la religión africanos presentan una notable unidad. La diversidad procede menos de una dife-

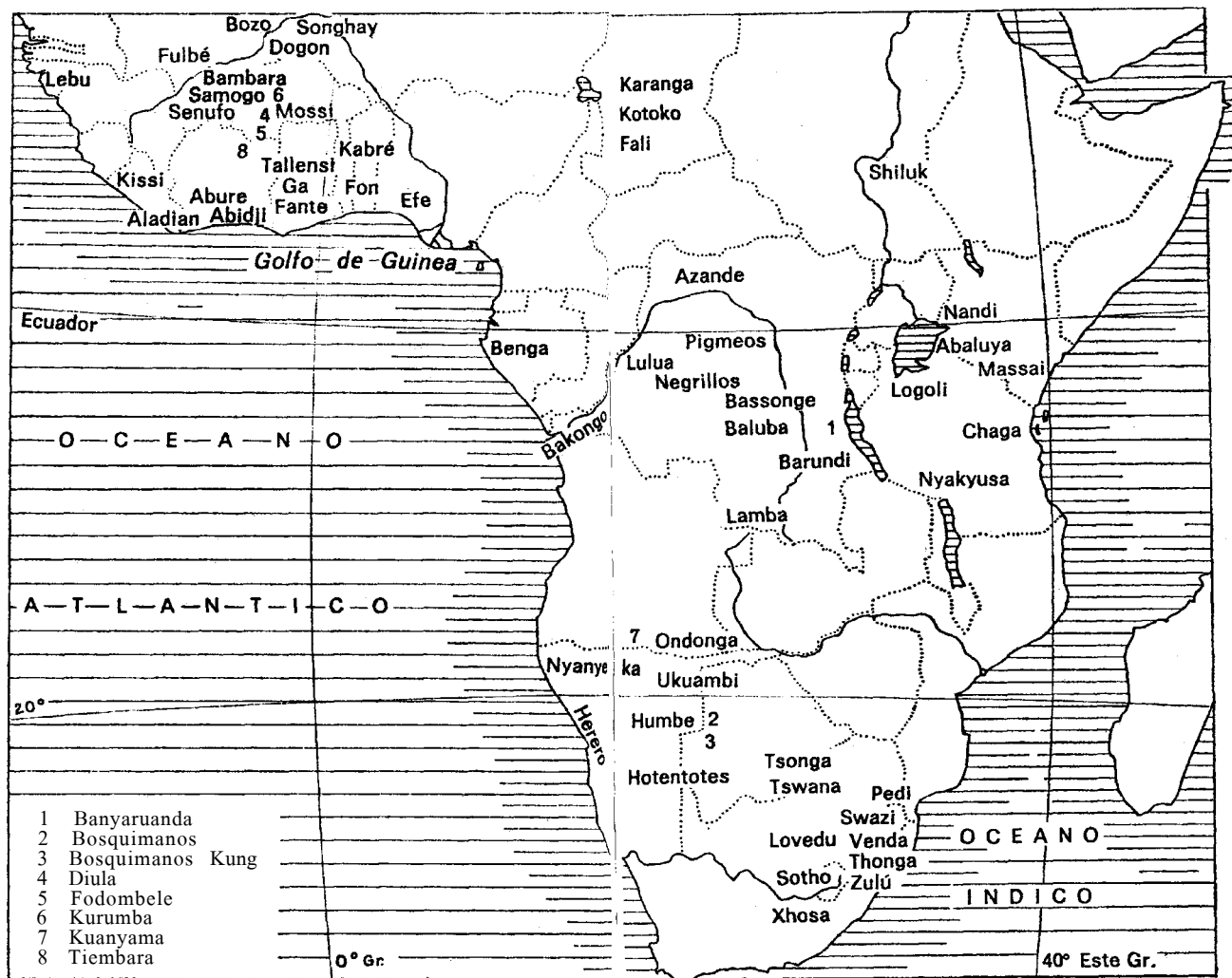


Fig. 1. El Africa negra.

renciación de las ideas que de su expresión a través de elementos dispares, relacionados con las ocupaciones, la fauna y la flora. Como en todas partes, también aquí el hombre traduce parcialmente sus concepciones en función de la latitud geográfica y del medio en el que vive. Así, por ejemplo, es inevitable establecer una relación entre la cosmogonía «geométrica» de los dogon y su espacio saturado de los volúmenes rocosos más variados. Resulta igualmente difícil no pensar en las marismas de las costas de Natal, tan llenas de cañas, cuando los thonga afirman que el primer hombre «salió» de este vegetal.

En cada pueblo africano el hombre traduce la trama constante de su concepción de sí mismo y de sus relaciones con lo invisible de una manera característica. El cañamazo permanente del espíritu humano se reviste unas veces de los aderezos más ricos, otras se presenta en un estado tosco. Aunque conviene decir, a renglón seguido de esta afirmación, que no existe en el Africa negra una sola etnia de la que podamos enorgullecemos de conocer todos los engranajes culturales. Ahora bien, la religión es un tipo de lenguaje en el que la perfecta comprensión de cada elemento necesita no sólo el conocimiento de los diversos significados que encierra, sino también el conocimiento de todo el patrimonio espiritual de la sociedad que lo emplea.

1. EL HOMBRE Y DIOS

De un extremo a otro del continente africano, el negro afirma su convicción de la superioridad del ser humano frente a todo *lo* que existe. El hombre es la realidad suprema e irreductible. Es un microcosmos en el que terminan los hilos innumerables e invisibles que consti-

tuyen la trama de las cosas y los seres, en virtud de las reglas de correspondencia suministradas por las categorías y las clasificaciones. No se trata de un «rey» de la creación, sino más bien de un elemento que imprime al sistema, del que constituye el núcleo, una orientación centrípeta.

Unas veces ha sido «hecho» directamente por la divinidad (negrillos del Gabón, fon, dogon, kotoko), otras «sale» de una caña (thonga y zulú) o de un árbol (herero, bambara). Surge también de la tierra (kurumba, tswana, tallensi), o desciende del cielo (kurumba, tallensi, dogon). La «creación» del ser humano se distingue siempre por detalles particulares, tales como las huellas de sus pasos en la tierra blanda (tema que se encuentra en los kabré, entre otros), o un relato más adornado (existen numerosos ejemplos a este respecto; véase en particular la narración de los negrillos).

La «creación» del ser humano constituye, según los africanos, el trámite por excelencia del espíritu para situar al hombre en función de ciertas coordenadas: mundo inorgánico, mundo vegetal, mundo animal, universo espiritual, y afirmar así, al mismo tiempo, su pertenencia a todos estos medios y su posición transcendente con relación a ellos.

Sin embargo, el ámbito específicamente humano continúa siendo, por supuesto, la tierra, que predomina en los mitos, los cuentos y las leyendas. No obstante, el africano no piensa nunca en la tierra como en un elemento que se baste a sí mismo. La tierra es constantemente conceptualizada como término de referencia, y en este sentido se halla en oposición ya sea con el cielo, ya sea con el agua. Tierra, cielo y agua *sotv*, de *laecko*, las nociones que han presidido la constitución de una filosofía y de una religión de la materia en África.

Los prejuicios y la superficialidad de nuestra forma

de considerar a los otros nos han llevado a minimizar, e incluso a ridiculizar, a los «empíricos» y «traumaturgos» negros, mientras que ellos se dedican, con una seriedad rayana en el drama, a una verdadera alquimia de lo concreto. Esto obedece a que tienen la sensación de ser los amos de la naturaleza y de mandar sobre la materia.

Tales prácticas de manipulación de la materia requieren «técnicos» poco comunes. Exigen, en particular, que la persona humana no sea indisolublemente una y que, además, goce de cierta plasticidad que la sitúe más bien bajo el signo del devenir. De este modo, la idea de lo concreto maleable está tan universalmente extendida por Africa como la noción de la dualidad de los principios espirituales y el proceso de evolución del ser humano. Es cierto que la idea de un amplio conjunto de conductas humanas, en las llamadas sociedades arcaicas, resulta impenetrable al mundo occidental a causa de la filosofía que matiza nuestro pensamiento. Si Parménides o Heráclito hubieran tenido sobre nuestra mente el ascendiente que ha tenido Aristóteles, la distancia entre los «primitivos» y nosotros sería, sin duda, menor.

Según los negros, el hombre no posee la unidad que nosotros le reconocemos. Entre los principios que lo constituyen, existe un elemento que permite al ser humano «desdoblarse» en ciertos momentos de su vida.

El yo posee normal y naturalmente un punto de fisión situado, según parece, en la frontera entre el consciente y el inconsciente, y esta propiedad «asegura» al hombre una vasta gama de posibilidades parahumanas: bilocación, clarividencia, metamorfosis, etc.

El ser psíquico del negro no se limita a su propia personalidad, nunca y en ningún lugar. El africano lleva en él, fisiológica y psíquicamente, a sus propios genitores y a las familias respectivas de las que proceden. Su

yo es más «social» que «individual»; se define, precisamente, por lo que recibe de los demás en todo momento.

Estas características del alma relativas a la unidad e identidad de la personalidad afectan, sin duda, a la visión que el hombre tiene de su propia situación en el seno del universo. La persona humana, desde esta óptica, no constituye un sistema que se oponga al mundo exterior para adquirir mejor su consistencia y sus límites. Antes al contrario, se introduce en el medio ambiente y éste penetra en ella. Entre las dos realidades existe una comunicación constante, una especie de intercambio osmótico que hace que el ser humano se encuentre de una manera permanente a la escucha de las pulsaciones del mundo.

Esta fluidez de la persona humana va acompañada de una plasticidad que no se manifiesta en nada al ojo inexperto. La concepción africana del hombre afirma, en efecto, que éste sólo es definible en función del devenir. El hombre no existe antes de ciertas transformaciones físicas o antes de la celebración de los ritos destinados a introducirlo como nuevo miembro en la sociedad de los adultos. Antiguamente en Madagascar, la introducción del individuo en la sociedad exigía, previamente, la correspondencia entre su fecha de nacimiento y los días fastos del calendario religioso. Todo nacimiento que tuviera lugar un día o un mes *fady* era considerado peligroso para la sociedad y, generalmente, se daba muerte al recién nacido. Entre los vendeda, el recién nacido no tienen ninguna significación social hasta que le salen los dientes; el niño es «agua» y no una persona. Así pues, durante este período no es ningún crimen desembarazarse de los niños que presenten incompatibilidades con las ideas religiosas de esta población (gemelos, malformaciones congénitas, crecimiento de los

primeros dientes en el maxilar superior en lugar del inferior). Ideas similares, si no idénticas, se encuentran en el país de los thonga, entre todos los bantú del sudeste de Africa y entre los pueblos matrilineales de Niasalandia. Más o menos atenuadas, estas nociones se extienden por todo el continente negro. El estatuto de hombre se adquiere progresivamente, y acaso no se logra plenamente hasta la vejez, durante la última fase de la existencia.

Paralelamente a esta concepción, pero procedente más bien del espacio, existe otra perspectiva relacionada con el tiempo, que revela al hombre en la continuidad.

El celibato no goza de ningún favor; para el negro constituye incluso un desarreglo incomprensible del orden social y religioso. A excepción de los solitarios rituales, o de los individuos marginados, hombres y mujeres escogen el matrimonio como la fórmula por excelencia del ideal humano en este mundo.

Los individuos infecundos no son menos despreciados que los célibes. Se les compara a la tierra improductiva, sin ningún valor para aquel que espera de ella un acrecentamiento de fuerzas y la prolongación de la vida.

La poligamia se sitúa en las antípodas del celibato y actúa como medio de defensa, como «remedio» preventivo. Igualmente, es un dispositivo contra los perjuicios de la infecundidad de las mujeres.

Es importante señalar que el africano asigna al ser humano tiempos desiguales, según su estado. El célibe se sitúa en una falsa perspectiva humana; inscribe su vida en un tiempo lineal y sigue un camino rectilíneo sin posibilidad de retorno. En esto se parece al niño, cuya eventual desaparición sólo provoca en los padres y en la sociedad la pena por su inconclusión humana. El hombre casado, por el contrario, sigue una línea curva, pues inscribe su vida en un tiempo cíclico. Por eso

se sitúa en la verdadera perspectiva humana. En efecto, gracias al matrimonio el hombre entra, con la paternidad, en la rueda de las generaciones.

Para ciertas poblaciones, particularmente en el oeste africano, la unión del hombre y la mujer es doblemente simbólica, y por ello ofrece al ser humano la posibilidad de una nueva superación. En primer lugar, es la imagen de la unión del sol y la tierra. En segundo lugar, representa la fórmula «primitiva» del ser humano: la androginia, de la que diferentes pueblos africanos parecen haber conservado «reminiscencias» religiosas. La idea del hombre andrógino, expresión ideal del ser humano, traduce la preocupación por el equilibrio perfecto entre el macho y la hembra, su total reciprocidad en la igualdad. Según los bambara, cuyo credo afirma (como en el caso de los dogon) que el ser humano pierde la androginia en la circuncisión y la excisión, la humanidad adopta el matrimonio, caracterizado fundamentalmente por la idea de complementariedad, y satisface así lo social. Esta idea se diferencia globalmente en virtud de las exigencias del equilibrio que existe entre los sexos. Atribuida al matrimonio, se convierte en fuente de oposiciones, pero respetando una rigurosa simetría: el hombre proviene de la derecha, la mujer de la izquierda; el hombre está «delante», la mujer está «detrás»; según el eje alto-bajo, el primero se sitúa en la verticalidad, la segunda en la horizontalidad; el hombre está ligado al «exterior», la mujer al «interior». Desde un punto de vista muy general, las simetrías de las que hablamos en este párrafo están muy extendidas por Africa. Sin embargo, sus motivaciones varían según las diferentes culturas y, a menudo, según diversas circunstancias en el seno de la misma cultura. De tal modo que, si bien entre los bantú del sudeste de Africa la izquierda es femenina y la derecha masculina, entre los zulú hay.

mujeres de la mano derecha y mujeres de la mano izquierda. El negro se esfuerza por definir al ser humano según todas sus valencias.

Aunque es bien sabido que el africano no sólo desea tener hijos, sino que además muestra hacia ellos una bondad y una ternura incomparables, un hecho resulta sorprendente en este ámbito: el trato que se da a los gemelos. Efectivamente, éstos son venerados en numerosas poblaciones, mientras que en otras su aparición provoca una verdadera desgracia.

A primera vista, podría parecer que existe, simplemente, una estrecha relación entre la concepción que las diferentes poblaciones africanas tienen de la persona humana y el trato que imponen a los gemelos. En realidad, el problema es mucho más complejo. En efecto, dos ideas parecen enfrentarse en África a propósito de los nacimientos de *gemelos*: el rango social de los niños y la fecundidad de la mujer.

El papel que desempeña la jerarquía social en el continente negro es inmenso. Todos los seres humanos tienen su lugar determinado en la sociedad; cada uno de ellos tiene una función o un papel que cumplir y todos se ordenan, de alguna manera, en capas estratificadas, en función del orden seguido en su venida al mundo (esto es válido incluso para las sociedades que no conocen las clases de edad). Por otra parte, la fecundidad de la mujer constituye el capital más precioso. Ahora bien, algunas sociedades africanas valoran ante todo el papel y el rango del niño. Se comprende así hasta qué punto los gemelos perturban el orden tal como lo conciben estas culturas. Se explica también la importancia que en estas sociedades se da al intervalo intergenésico.

Otras sociedades valoran ante todo la idea de fecundidad. Evidentemente, esta actitud conduce a la valoración de los nacimientos de gemelos y a la veneración

de los gemelos, en tanto que se difumina el respeto por el intervalo intergenésico y se atenúa la regulación de las relaciones sexuales entre los esposos después de un parto. Algunos pueblos, como los dogon, por ejemplo, llegan incluso a extender la situación gemelar al considerar que un niño concebido antes de que la madre haya vuelto a tener la regla después del último parto es gemelo del que le ha precedido en este mundo.

Todas estas ideas conllevan tratamientos específicos del ser humano. Pero, frente a esta imagen del hombre, *¿cómo se perfila su interlocutor celeste?*

Dios aparece en la cultura africana como la gran incógnita para los occidentales. *¿Qué piensan los negros de la divinidad? ¿Es única, o se trata de «divinidades» que pueblan ricos panteones? ¿Cuál es la relación entre Dios y todas esas potencias intermedias que reciben el nombre de «espíritus» o «divinidades secundarias»? ¿Cuál es el papel de los antepasados en la teología negra?*

Ciertamente, los hechos religiosos africanos son «amorfos e indefinidos», como dice E. E. Evans-Pritchard, cuando se les aborda directa y frontalmente.

En realidad, la teología africana, que está aún por hacer, debe ser abordada a través del análisis minucioso de los ritos y, al mismo tiempo, a través de las narraciones y tradiciones orales. Efectivamente, desde que se llega a traspasar el umbral de las creencias superficiales, desde el momento en que se atraviesa el «caparazón» de los elementos religiosos redundantes de una población dada, aparece el hombre con su convicción absoluta de la eficacia de sus acciones de orden espiritual.

El africano no tiene «sumas» teológicas; sus ideas sobre Dios surgen en torno a los ritos más anodinos a veces, y es ahí donde conviene recogerlas si se desea

conocer su sabiduría en la materia. El cazador tenderá a simbolizar a la divinidad como «recolectara» de vidas humanas, y hará del elefante su representación bajo el atributo de la inmensidad; el león simbolizará su carácter real y su justicia. Algunos ritos, «obscenos» desde nuestro punto de vista, podrán traducir la alegría del hombre por el contacto con Dios. El africano puede utilizar todos los «materiales» que le ofrece su medio para expresar sus ideas sobre Dios. Para él, todo lo que le rodea goza de una especie de transparencia que le permite comunicarse directamente con el cielo. Las cosas y los seres no son para el negro un obstáculo en el conocimiento de Dios, sino que constituyen significantes, indicios reveladores de lo divino. Así se establece una especie de tránsito entre «lo de arriba» y «lo de abajo» gracias a ciertos intermediarios.

Resulta sorprendente que en muchos mitos africanos acerca de la creación se encuentre la idea de que el cielo estaba pegado a la tierra en los primeros tiempos. La proximidad de los dos mundos es tan molesta que las mujeres no pueden moler su grano sin dar golpes inconvenientes al cielo. Estas relaciones de vecindad se terminan, finalmente, a causa del enojo del cielo que, molesto por los mazazos de las mujeres, decide alejarse de la tierra.

Un tema similar se encuentra a propósito de las relaciones entre Dios y los hombres. Su frecuencia es semejante a la del tema anterior. Según este tema, antaño Dios vivía con los hombres (o bien los hombres vivían cerca de Dios, en el cielo, como cuentan por ejemplo los banyaruanda y los barundi). Después, a consecuencia de los incidentes que se produjeron entre los dos vecinos, Dios tomó la determinación de alejarse de los humanos.

La separación del cielo y la tierra, la de Dios y los hombres, constituyen el término mediador que permite al pensamiento establecer una comunicación entre las dos realidades.

Para que pueda efectuarse un diálogo entre ambas realidades, resulta indispensable la «distancia». El pensamiento, en efecto, sólo puede justificar la existencia de los intermediarios a partir del momento en que una solución de continuidad separa a las dos partes.

Todas las prácticas rituales africanas concernientes al arco iris, las nubes y la lluvia están basadas en la «distancia» que separa al cielo de la tierra; igualmente, las relaciones entre la divinidad y los hombres sólo pueden existir lógicamente a condición de admitir el intervalo entre el creador y la criatura. (No deja de ser interesante señalar que los dos temas aquí mencionados se encuentran extendidos por todo el mundo.) Lejos, pues, de marcar una acción que se desarrolle en dos tiempos (vida paradisíaca-caída), estos temas contienen el elemento que fundamenta la posibilidad de la religión en cuanto comunicación: la distancia, el intervalo. Para comprender la significación de estas narraciones míticas conviene, por consiguiente, verlas como lo contrario de lo que parecen sugerir a primera vista. La época de la «religiosidad» del hombre no es en absoluto el tiempo «paradisíaco», cuando Dios vivía en el «poblado» de los terrestres, sino el tiempo siguiente, cuando Dios perdió sus caracteres terrenales y humanos para vivir alejado de las criaturas. La intensidad de la emoción religiosa es directamente proporcional, por así decir, al sentimiento de Dios en el alma humana. Este dios «empequeñecido» por la perspectiva no constituye una «debilidad» de la religión africana; por el contrario, es un elemento dinámico, alrededor del cual giran todos los demás ele-

mentos religiosos, elemento que procura al hombre la verdadera ataraxia.

La actitud del africano frente al Ser supremo es infinitamente más humilde que la del cristiano. Ciertamente, también él aspira a «convertirse» en Dios y algunos de sus ritos le conducen a ello. Sin embargo, no abandona nunca su condición humana; no sube al cielo para gozar allí en paz de la visión beatífica. Más bien obliga a Dios a volver a la tierra, a acercársele nuevamente, a descender sobre él para divinizarlo. De esta forma, el lugar favorito de la «visión beatífica» del negro es la tierra. Esto resulta muy elocuente por lo que respecta a las prácticas africanas relacionadas con los trances y a las danzas de posesión, así como a las costumbres relacionadas con la ingestión de sustancias alucinógenas con fines sacros.

2. EL MATERIAL LITURGICO, LOS OFICIANTES Y LAS OFRENDAS

En el plano del culto, la religión africana tradicional se caracteriza por una ausencia casi completa de templos en los que puedan penetrar oficiantes y fieles para expresar su piedad. Las razones son múltiples. Para empezar, hay que decir que en Africa las técnicas y los materiales de construcción son difícilmente conciliables con la edificación de amplios monumentos, aunque el continente negro no se encuentre desprovisto de restos arqueológicos importantes en el ámbito arquitectónico. También el clima ha contribuido ciertamente a relegar a un segundo plano la construcción de edificios de carácter religioso. A esto se añade la preocupación por conservar el carácter secreto y misterioso del acto religioso, lo que conlleva la prohibición de toda participa-

ción pública en los «oficios» religiosos. Estos son llevados a cabo por un número muy restringido de oficiantes y se desarrollan únicamente en presencia de los adeptos iniciados en las creencias.

Pero, sobre todo, hay que señalar que la tendencia natural, por así decir, de la religión africana consiste en mantener un contacto estrecho con el cosmos. El «fiel» africano no gusta de aislarse de la naturaleza. Esta debe actuar sin intermediarios y sin obstáculos en los oficiantes y en aquellos que participan en los misterios. El sol, la luna, las estrellas, la tierra, la fauna y la flora, como elementos reguladores de los ciclos litúrgicos, ejercen directamente su influencia sobre los humanos que «rezan». Además, conviene destacar que el carácter mismo de la vida litúrgica, en la religión tradicional, es incompatible con el templo. En Africa negra, tanto el calendario sagrado como, de forma no menos importante, el ciclo hierático de la vida espiritual, no están basados en modo alguno en una sucesión de fenómenos relacionados con la evolución de un ser humano o divino. Se fundamentan, más bien, en el ritmo procesional de los astros y las estaciones, en el movimiento y el ciclo del año, en sucesiones y metamorfosis de los hechos naturales, independientes de la vida y de la voluntad humanas. De ahí la existencia en numerosos lugares del continente negro de puntos de observación, naturales o no, para seguir la «marcha» del sol y de los astros; de ahí también la utilización de los ciclos biológicos de la fauna y, sobre todo, de la flora para determinar las fases del tiempo. El ser humano permanece así en estrecho contacto con el universo; vive en simbiosis con él y no se aparta de él en ningún momento de su existencia.

Al tratar de sistematizar estos «templos» naturales, la imaginación tiende fácilmente a considerar su clasificación según los cuatro elementos: el agua, la tierra, el

fuego y el aire. Esto no tiene nada de artificial, dadas las alusiones rituales, unas veces explícitas y otras implícitas, que se encuentran a menudo en Africa.

Considerados en este sentido, un primer grupo de «templos» está constituido por los lugares de culto que tienen relación con el agua. Allí donde la presencia de este elemento es reducida o inexistente, el hombre procura convertir en santuario los lugares en donde aparece o puede manifestarse; allí donde el agua es abundante, hasta el punto de ser preponderante con relación al resto del medio geográfico, el hombre continúa considerándola con respeto y veneración. Todo ello tiene que ver con el hecho de que el agua es considerada por el hombre como fuente de vida y, en consecuencia, se encuentra tan indisociablemente unida a la existencia humana como los propios medios de subsistencia.

Entre los zande la fuente es el símbolo del renacimiento y de la resurrección. Por ello, está especialmente indicada para acoger, en la ceremonia llamada *maziga*, los ritos de obtención de lluvia, de igual manera que acoge a las almas de los muertos, cuyo retorno a este mundo está prefigurado por el agua que surge de las profundidades. Las descripciones del rito *maziga* dadas por E. E. Evans-Pritchard imponen con evidencia este simbolismo; los relatos concernientes a la vocación de las mujeres adivinas que llevan a cabo el rito tienen como tema la muerte y la resurrección. En cuanto a los ríos y arroyos, se dice que son la morada de los genios del agua. En realidad, estos ríos poseen significados relacionados con la fecundidad y numerosos pueblos africanos realizan ritos a su orilla con el fin de asegurar la fertilidad de los seres humanos, así como la riqueza y la abundancia material. Junod observa, con razón, que la palabra que designa el agua entre los thonga, igual que muchos nombres de ríos entre los bantú, del

sudeste africano, llevan el sufijo femenino *ti* (o, en ciertos pueblos, el prefijo femenino *mi*), «que parece mostrar que antaño el agua fue considerada como un principio femenino». La conexión entre la feminidad y el agua que fluye se encuentra en otras partes de África. La parte del Níger que atraviesa el territorio bambara, por ejemplo, reviste el mismo significado. Esta parte del río es considerada como el cuerpo de Faro, que se relaciona con la multiplicación y la proliferación de los seres.

El culto que se practica a la orilla de los ríos y arroyos no tiene siempre un carácter público. A menudo es individual y personal, en particular si se trata de pedir la fecundidad de las mujeres, como se ve en el oeste africano.

El agua estancada de las charcas y los lagos se aleja un poco del simbolismo anterior-, se relaciona más bien con el origen y la creación del hombre y del mundo. Por ello, entre los venda, el lago Fundudzi representa el lugar mismo de la creación, la matriz primordial. Interviene en los ritos anuales de obtención de lluvia, momento en el que una joven debería ser ritualmente ofrecida a sus aguas a fin de abrir las puertas del cielo para alejar la sequía. Este mismo lago es asimilado al patio de la morada real, lugar donde se desarrollan las últimas ceremonias de iniciación (*domba*). Pues bien, estos ritos aluden precisamente a la muerte y a la resurrección de los iniciados que, con este motivo, viven «todas las nociones relativas a los orígenes».

En Madagascar, muchos lagos son considerados sagrados y en los ribazos de algunos de ellos tienen lugar ritos importantes. En el lago de Ampijoroa está absolutamente prohibido bañarse y abrevar el ganado. Periódicamente se llevan a cabo ritos en sus orillas. No lejos de allí, el lago Komokoma también es muy venerado

por los sakalava, que antiguamente arrojaban a él las entrañas de sus reyes difuntos, así como las parihuelas que habían servido para el transporte mortuorio de los despojos reales. La pequeña capa de agua de Ambohimanjaka, cerca de Andramasina, cumplía la misma función sagrada en relación con la realeza. Estos hechos muestran con claridad que, en el Africa negra y en la gran isla, se encuentran ideas similares en lo que concierne a la correlación existente entre ciertas extensiones de agua continentales, el rey y el reino.

Es importante señalar que en todos los casos mencionados hasta ahora se trataba únicamente de agua dulce. Este tipo de agua parece acaparar la mayoría de las representaciones religiosas de los africanos. Como ya se ha dicho, el africano es un ser profundamente apegado a la tierra. El suelo firme constituye para él la mejor garantía de existencia y es el elemento más explotado desde el punto de vista material y espiritual. El agua dulce, que nutre a la vez a la tierra y al ser humano, está *asociada* de una manera conjunta e indisoluble al culto y a la plegaria. El agua dulce es un agua humana, mientras que el agua de mar, como dice Bachelard, es un agua inhumana, ya que no sirve directamente a los hombres.

Sin embargo, esto no quiere decir que el mar esté totalmente ausente del culto entre los negros. Existen también «templos» marinos, lugares donde se hacen sacrificios y se reza frente al mar, como ocurre en las costas africanas de pescadores marinos, en particular en el litoral atlántico, desde la desembocadura del Senegal hasta la del Congo. Los lebu, los ga, los fante y los benga de la península del cabo Esterías, por citar sólo algunos, se encuentran en este caso. No obstante, cuando se observan con atención las tradiciones de muchas de estas poblaciones, se comprueba que su relación con el mar

es, a fin de cuentas, tardía y, por así decir, accidental. Los «templos» relacionados con la tierra son igualmente muy variados. El mismo suelo, las piedras, los parajes, las encrucijadas, las hondonadas, las grutas y las montañas presentan una amplia gama de lugares de culto.

Casi en toda el Africa negra la tierra es el equivalente simétrico del cielo y, por ello, está muy indicada para constituir, donde quiera que sea. un lugar de «oración». Su carácter sagrado proviene, sin duda, de su doble valoración por parte del hombre; la tierra es potencia nutricia y lugar de enterramiento; hace crecer y consume; reúne en sí los dos aspectos opuestos de la existencia: la vida y la muerte.

De manera general, la tierra habitada y cultivada posee una significación y una importancia religiosas mucho mayores que el campo estéril o inculto. Sin embargo, éste se prefiere a aquélla en ciertas «plegarias», particularmente cuando se trata de ritos relacionados con la caza.

Entre los dogon la tierra es una «construcción» escalonada en siete niveles, de los cuales sólo el superior está habitado por los humanos. Entre los fali existen dos tierras primordiales distintas que, al acercarse la una a la otra y girar sobre sí mismas, se soldaron y dieron lugar al mundo actual, repartido en dos zonas: el mundo conocido al este y el mundo desconocido al oeste. Entre los kabré de Togo existe una roca con huellas de pasos «humanos». Piensan que la primera pareja humana, creada por Esso, habitó en aquel lugar. La roca no sólo se ha convertido en un «santuario», sino que encarna la unidad del pueblo kabré e incluso la identidad del género humano, a los ojos de los autóctonos. Se le ofrecen sacrificios, especialmente para pedir la lluvia. Las rocas y las piedras «sagradas» se encuentran de una punta a otra de Africa, así como en Madagascar.

La valoración parece corresponder a las ideas de fuerza, estabilidad y perennidad. Por ello, estos lugares de culto se encuentran a menudo en estrecha relación con la jefatura. Los mossi del Alto Volta confieren a sus reyes la investidura sobre una losa circular situada en Gourcy. Entre los merina, la entronización de los reyes tenía lugar sobre una piedra sagrada que se encontraba en el centro de la plaza de Andohalo. La piedra erigida en Mahamasina servía igualmente para la consagración de los soberanos malgaches.

Las rocas redondeadas y las fálicas evocan, en la imaginación de los fieles, los poderes fecundantes de la tierra. Tales piedras ocupan un lugar en las plegarias y los ritos que conciernen a la fecundidad de las mujeres. Los ejemplos africanos en este sentido son innumerables. En la «gran isla», las «piedras barrigudas» y «las piedras machos» a las que invocan las mujeres que desean tener hijos son bien conocidas por todos los que se ocupan de la religión de los malgaches. A algunos kilómetros al sur de Tananarive se encuentra la «piedra» llamada Ambatobevohoka, a cuya cúspide tiran un pequeño guijarro las mujeres que quieren progenie; si el guijarro se queda allí, se cumplirá su deseo. Otra roca no menos célebre, la Ambatomaronono, situada al borde de la carretera de Mahazoarivo, es la «piedra de los numerosos pechos». Las protuberancias que la cubren semejan pechos; las mujeres estériles los embadurnan de grasa y luego frotan contra ellos su propio pecho con la esperanza de tener hijos.

Las colinas, las montañas y las cimas constituyen otra categoría de lugares de culto ligados a la tierra. Expresan el carácter sólido e inquebrantable de las cosas y de los seres, su fuerza. «Una montaña, dicen los bambara, no se hunde nunca.» Los malgaches invocan frecuentemente en sus plegarias a las «doce montañas» que ro-

dean Tananarive (el número doce es aquí simbólico, ya que las montañas en cuestión no alcanzan esta cifra).

A menudo las elevaciones del terreno adoptan, además, la significación de lugares relacionados con el «cielo» y están por ello especialmente indicados para convertirse en «templos» en los que las peticiones de lluvia son susceptibles de ser tomadas en consideración por la divinidad.

Opuestas pero íntimamente ligadas a estos lugares de culto se encuentran las hondonadas, las grutas y las cavernas. A veces la entrada de éstas no está situada al pie o en el flanco de la montaña, sino en la cima, lo que les confiere un carácter sagrado aún más acentuado. Las hondonadas, las grutas y las cavernas revelan en su simbolismo el carácter profundamente femenino de la tierra. Estos lugares ofrecen a los seres humanos la posibilidad de un contacto más profundo y más íntimo con el suelo nutricio. Gracias a ellos, el hombre y sus ofrendas realizan un retorno al seno de la tierra, a fin de renovarse y renacer de nuevo. Con esta significación se encuentran, entre otros, entre los dogon, los mossi y los bambara. Entre estos últimos incluso, cuando se trata de representar la muerte simbólica de los adeptos del *koré*, la gruta o la caverna son reemplazadas por una excavación artificial en el suelo.

Sin embargo, el «renacimiento» del iniciado puede compararse con el renacimiento de la vegetación durante el retorno de las lluvias que fecundan el suelo. Por eso se encuentran pueblos en los que el sacrificio en la gruta está destinado a solicitar el retorno de las lluvias y el crecimiento de las plantas útiles.

A todos estos lugares de culto relacionados con la tierra hay que añadir las encrucijadas y los parajes. No es exagerado afirmar que, en el África negra, cada aglomeración humana posee una o varias encrucijadas sagra-

das, donde se llevan a cabo ritos en numerosas ocasiones. Normalmente, la encrucijada más importante es la formada por el cruce de dos caminos. Las bifurcaciones y las trifurcaciones de los caminos también se llaman por lo general «encrucijadas»; sin embargo, el valor semántico de estos distintos lugares es diferente.

El cruce de dos caminos es, entre los bambara, la imagen de la «encrucijada» original. Representa al Dios-punto, fase de la creación en la que la propia divinidad no era aún más que un ser sin dimensión en el seno de un universo privado de coordenadas.

La bifurcación de un camino es, también entre los bambara, símbolo de la duda, mientras que entre los pigmeos de la selva ecuatorial es el «templo» indicado para recibir el cordón umbilical de los gemelos.

La trifurcación de un camino, que entre los bambara se llama «encrucijada de pata de gallo», es asimilada por este pueblo a la pata anisodáctila del gallo. Ahora bien, este ave constituye el símbolo del movimiento (aparente) del sol alrededor de la tierra. De ahí la relación, según la propia imagen del gallo, entre este tipo de encrucijada y el mundo en su movimiento de rotación. Las «plegarias» y los sacrificios más adecuados a la «encrucijada de pata de gallo» son los que se inscriben en los ritos del nuevo año.

Los parajes delimitan determinadas partes del espacio con una significación especial. Su valoración religiosa se debe, la mayor parte de las veces, a un acontecimiento mítico que se supone ocurrió en ellos. A menudo también los parajes adquieren el valor de «santuarios», a causa de su forma o de la vegetación que crece en ellos: a causa, en definitiva, de algún elemento que modifica la estructura original, de la que, por así decir, forman parte de un modo natural y por la que conectan

con otra estructura relacionada con el pensamiento religioso.

De todos los «templos» religiosos africanos, los que están en relación con el aire parecen ser no sólo los más numerosos, sino también los más próximos a las disposiciones afectivas de los fieles. Vamos a hablar de los árboles y los bosques sagrados.

El árbol, vinculado a los cambios de las estaciones o, por lo menos, a las épocas marcadas por el ciclo de su evolución biológica, se relaciona directamente con la duración. Según parece, por intermedio del tiempo, el árbol es considerado como un ser en conexión con el aire. Aquí no se trata del tiempo abstracto, sino del tiempo concreto: el que viene dado por los cambios atmosféricos, el «aire» de lluvia y el «aire» de sol, el «aire» de la estación húmeda y el «aire» de la estación seca. El árbol sigue el «movimiento» del aire, dicen los bambara sin referirse directamente al balanceo de las copas con el viento.

Por todas estas razones, que dejan entrever un estrecho paralelismo entre la cinética del cosmos y la del vegetal, el árbol es, entre todos los «santuarios» negros, el lugar cultural más directa y universalmente relacionado con la divinidad. La selva de Kipatso, en los alrededores de Bekodoka (Madagascar), tiene fama de estar habitada por numerosos «genios», a los que los sakalava rodean del mayor respeto.

Por la diversidad de sus cualidades y virtudes, los árboles están especialmente indicados para representar sobre todo los atributos de la divinidad hacia la que levantan sus ramas. De este modo, el hombre que convierte a estas esencias vegetales en los «lugares» favoritos del culto, no se dirige al árbol en sí, sino a lo que representa: a la fuerza, a la riqueza, a la derecho, a la

perennidad de lo invisible. Tanto en Africa como en Madagascar está prohibido utilizar la leña de estos árboles «sagrados» o cortarles las ramas, de no ser con una finalidad ritual.

Situado en el camino de las relaciones entre el ser humano y las potencias espirituales, el árbol adquiere una valoración aún mayor cuando forma parte de las espesuras y bosquecillos a los que acude el hombre para celebrar sus asambleas religiosas resguardándose de la vista de los profanos.

De hecho, los bosquecillos constituyen los lugares de culto preferidos por la religión africana. En nuestra opinión, no se trata de sitios preparados artificialmente por el hombre. Este puede, a veces, retocar un poco la obra de la naturaleza, pero la implantación de los vegetales y la variedad de sus esencias vienen dadas por el azar.

El bosquecillo sagrado está formado, generalmente, por un cerco de espinos del género acacia, entrecruzados en todos los sentidos, en un enmarañamiento inextricable. Una o varias aberturas practicadas en esta muralla viva dan acceso a un espacio central más o menos grande, desprovisto de espinos. En el «patio» interior del bosque puede haber árboles «sagrados»; a veces hay charcas en las que viven cocodrilos y peces que nunca nadie caza ni pesca. Igualmente pueden existir altares permanentes en el interior de estos claros. Entre los bambara, estos «templos» representan el misterio, todo aquello que resulta impenetrable en un primer intento y que sólo puede ser atravesado con grandes dificultades. Las espesuras, cuyo uso más frecuente es el iniciático, son el símbolo del conocimiento. El calvero en su interior significa el final al que llega el camino del saber: el cielo, el espacio «santo» por excelencia. Este es el motivo por el que, de forma general, está prohibido entrar calzado: ¿cómo se va a permitir que se mancille el cielo

con todas las impurezas que el calzado recoge de la tierra?

Con esto se puede comprender la enorme desolación que se abatió sobre el alma de los africanos cuando, por necesidades urbanísticas, los bosquecillos sagrados fueron talados por la administración, con el fin de construir en su emplazamiento edificios encalados.

Otra categoría de lugares de culto está constituida por los «templos» relacionados con el fuego. A través de este elemento se llega a lo más profundo de los tesoros de la cultura africana y, también, a lo más oculto. Ningún rito se encuentra tan rodeado de secreto como aquellos que tienen que ver con el fuego. Robado, según muchos mitos sobre su origen, se diría que el fuego conserva, incluso en el culto, algo de su carácter de objeto hurtado, al que todavía y siempre es preciso mantener oculto, casi esconder. Los celos que despierta sólo tienen parangón con los celos que siente el hombre por su mujer. Los «templos» relacionados con el fuego son más numerosos de lo que se podría suponer, pues, bien pensado, todo hogar donde la mujer africana prepara los alimentos cotidianos es un sitio sagrado, un lugar de culto. Y no lo es tanto a causa de la sacralidad del alimento como de la «santidad» del fuego. Pero los hogares no forman más que una parte de los «santuarios» ígneos; está, además, la forja y, donde los hay, los volcanes.

El fuego del hogar constituye para la mayor parte de los pueblos africanos el lazo de unión entre los vivos y los muertos.

La forja no es tan sólo el taller en el que el herrero, personaje que en el Africa negra suele pertenecer a una casta, se entrega al delicado trabajo del hierro con el fin de suministrar instrumentos para el laboreo de los campos o armas para la guerra y la caza. A menudo es

también un lugar de culto; su suelo es sagrado; en la forja no se entra calzado, para no comunicar al «templo» la impureza del exterior. La forja es considerada, asimismo, como un lugar de paz; en ella no se tolera ninguna disputa y no a causa de los «genios» que pudieran vivir allí, sino porque representa una parte del cielo. Unida a las nociones de fecundidad, vida y libertad, la forja constituye el santuario más típico de la religión africana, el santuario más extendido, después del hogar. Está íntimamente ligada al territorio y, con relación al culto de los manes familiares, constituye una superación en favor de la colectividad. Si la comparación no fuera demasiado brutal, se podría casi decir que la forja es como la iglesia de la aldea africana.

Sin embargo, las manifestaciones más impresionantes del fuego para el ser humano no se encuentran en el interior de las aglomeraciones humanas: son los volcanes. Estos «templos» del fuego tienen una distribución geográfica muy limitada en Africa y parece ser que aún se conocen mal.

La gran variedad de los lugares de culto de que acabamos de hablar no llega aún a constituir una lista exhaustiva, ya que en Africa —como en otras partes del mundo llamado arcaico— cualquier lugar es susceptible de convertirse en «lugar de culto». Esto proviene, por un lado, del hecho de que cualquier porción del espacio puede presentarse al ser humano, de manera más o menos duradera, como soporte de sus representaciones religiosas. Dicho de otra manera, el hombre no visualiza el espacio como un dato homogéneo, sino como una multiplicidad de elementos significativos que puede utilizar a su gusto para expresar su «fe». La vocación cultural de las diferentes partes del espacio proviene, por otro lado, de la propia naturaleza del rito tal y como

se concibe en la religión africana. No sería exagerado decir que el rito abarca toda la acción humana, ya que, por lo menos en sus preliminares, ésta es siempre significativa y exige la «sacralidad» del espacio en el que se ejerce de manera reiterativa.

Ello no significa que, en Africa, cualquier hombre sea «ministro» del culto. La «plegaria» pública exige, allí también, oficiantes particulares, personas que por vocación o elección y nombramiento por parte de la sociedad están destinadas a este papel, siguiendo reglas precisas.

De forma general, todo grupo humano que represente un «sistema» social autosuficiente, sobre todo en lo que respecta al control de las «entradas» y las «salidas» de las mujeres con vistas al matrimonio, posee su «sacerdocio». Así parece que existe cierta relación entre una unidad religiosa cualquiera y su poder de disponer del movimiento de su capital humano más precioso: las mujeres. De hecho, si en Africa la religión es principalmente cosa de hombres, encuentra su razón de ser, por así decir, en la mujer, poseedora de la vida y elemento de unión entre los vivos y los muertos, entre el pasado y el porvenir. La facultad del grupo de disponer de su propia «vida» corre parejas con la autonomía de la vida religiosa.

Esta se halla casi siempre situada bajo la égida del jefe del grupo humano, el mayor o el patriarca de la familia, que es el último elemento vivo, en el límite entre este mundo y el mundo de los difuntos. Por este hecho, es el más indicado para asegurar la conexión entre los vivos y los muertos. Su papel, en el plano religioso, es simétrico al de la mujer en el plano biológico. Uno y otra constituyen intermediarios entre dos mundos. Pero, mientras que la mujer es en este contexto el elemento móvil, colocado bajo la autoridad del jefe de la

comunidad, este último es soberano. Distribuye y acepta a las mujeres para sellar las uniones entre los humanos, del mismo modo que imparte las «plegarias» y recibe los beneficios de lo invisible para mantener la homogeneidad entre el hombre y Dios. Se mantiene al margen del ir y venir incesante que se opera en su grupo y que él rige: es permanente.

La religión africana tiende a multiplicar las funciones y los agentes encargados de la vida espiritual del grupo humano. El «despotismo» religioso, la autoridad espiritual concentrada en manos de una sola persona, son características que difícilmente se dan en el Africa negra.

El elemento «litúrgico» oral reviste una importancia primordial entre los africanos. La palabra, en su expresión de fórmula sagrada, está presente en todos los actos de la vida religiosa y, naturalmente, de un modo especial en las «plegarias». Pero también va unida a las ofrendas y a los sacrificios: la palabra les da vida. Pues el verbo posee a la vez las características del agua y del calor: es potencia fecundante.

El africano es particularmente sensible en su «devoción» a las ofrendas y los sacrificios. Con las primeras intenta provocar una toma de contacto con los poderes espirituales, ya sea induciéndolos a la distensión, a la calma y a la tranquilidad, ya sea invitándolos a la animación, a la excitación y a la emoción. En cuanto al sacrificio sangriento, es, de alguna manera, la piedra angular de la religión y constituye la «plegaria» por excelencia, a la que no se podría renunciar sin comprometer gravemente las relaciones entre el hombre y lo invisible.

Aunque no se ha llegado a formular aún una perfecta teoría del sacrificio en la religión de los negros, sin embargo se pueden deducir un cierto número de constantes a través de los ritos. El bestiario predilecto en los me-

nesteres religiosos está constituido por los animales domésticos. Es un poco como si el hombre, al hacer el sacrificio, pretendiera ofrecer a los poderes invisibles algo de sí mismo. La gallina, que parece ser un animal de sacrificio universal, ocupa el lugar preponderante entre las víctimas posibles; esto sucede entre los nómadas y entre los sedentarios, entre los agricultores y entre los pastores, en las regiones de sabana y en la selva. Varias razones parecen haber contribuido a su valoración en el plano religioso. El pollo cuesta poco; incluso el pobre puede procurárselo fácilmente. La mayoría de las veces se cría en libertad, sin que nadie se preocupe ni de su comida, ni de su multiplicación. Como víctima de sacrificios, ningún otro animal ofrece tanta variedad individual. Además, su anatomía es relativamente simple y su cuerpo se divide de manera natural, por así decirlo, en un número determinado de partes que no admiten equívoco. También por su tamaño, este ave está hecha a la medida de los grupos religiosos restringidos. En el plano de la comunión, se adapta a las unidades religiosas africanas, aunque puede también ser consumido por el «sacerdote» o el sacrificador solo. En fin, la razón capital que convierte a la gallina en víctima preferida del sacrificio parece consistir en la relación que se establece entre este animal y el tiempo.

El gallo, el primer ser de la casa que anuncia la llegada del día (hecho tanto más importante cuanto que, en los trópicos, la aurora dura poco, estando la noche mucho más separada del día que en nuestras latitudes), es considerado como poseedor de la «ciencia» del tiempo; con su canto indica el ritmo de la duración, lo que le convierte en el equivalente del movimiento de sucesión de los días y las noches en muchos pueblos africanos. De esta forma el gallo, y el pollo en general, adquieren una dimensión que los coloca en la categoría

de los valores cósmicos, portadores de un destino del que el ser humano se siente dependiente.

De esta forma, el sacrificio se convierte para el africano en el acto por el cual el hombre se inserta en el corazón mismo del universo.

La sangre es el vehículo de la vida del cuerpo; contiene la fuerza activa de los seres que la llevan y constituye un elemento vital temible, cuyo derramamiento imprudente no carece de importancia. Todos los guerreros y los cazadores africanos lo saben. Pero la sangre, al igual que la ofrenda del sacrificio de la que acabamos de hablar, se encuentra íntimamente ligada al ritmo: es el soporte del movimiento de la vida en el cuerpo, refleja la distribución del tiempo de los seres, un poco como la música de los tambores que, en una sucesión de intervalos, devuelve al oído el tiempo, enriquecido por una nueva dimensión.

Pero la sangre es también el «buen olor» ofrecido a Dios, mientras que éste es, como afirman los malgaches en uno de los nombres de la divinidad, el Andriamanitra, el «Señor perfumado».

Así, la divinidad recibe de la víctima del sacrificio la parte que participa de su propia incorruptibilidad.

Fuera de la sangre, el hombre no habría podido encontrar medio más apropiado para inscribir su «plegaria» en la vida del mundo.

Para lograr tal objetivo no se necesitan templos imponentes, ni ceremonias que llamen la atención. Pequeños montones de arena o de tierra, conos de adobe que apenas se distinguen de los otros elementos del decorado, constituyen los altares sobre los que han expirado miles de víctimas durante generaciones y generaciones, imprimiendo con su sangre, en un último sobresalto de vida, el ritmo que abre al fiel la puerta de lo invisible.

3. LA VIDA Y LA MUERTE

Para el africano la muerte no constituye el final de la vida presente; se trata simplemente de un episodio más, la prenda que debe pagar por el retorno y la renovación del hombre. Para el negro, la existencia no conlleva un principio de ruptura, es algo dado de una forma entera, indivisible, marcada por una serie de acontecimientos que jalonan un trazado en perpetuo devenir.

Sin embargo, el tiempo no se concibe sin el soporte de las generaciones. La sucesión de los humanos, salidos unos de otros, ofrece al pensamiento negro la base ideal de los tres momentos correlativos y fundamentales de la duración: el presente, el pasado y el porvenir. No obstante, contrariamente a lo que sería de esperar, una sucesión de individuos unidos entre sí por lazos genésicos no se presenta con relación al eje ideal del tiempo de cara al porvenir, sino de cara al pasado. El ser humano, por así decirlo, remonta el tiempo: sus pasos se encaminan hacia el mundo de los antepasados, hacia los que ya no forman parte del mundo de los vivos, dando la espalda a lo que va a ocurrir en el porvenir. Porvenir y pasado están así determinados respectivamente con relación a las dos caras principales del cuerpo humano: la espalda y la delantera. Entre ambas, los flancos provistos de costillas ofrecen la imagen del presente que une a los dos extremos.

En concreto, el pasado y el porvenir están representados por el patriarca, cabeza de familia, y por su hijo, respectivamente. Entre ambos, la madre que lleva al retoño a la espalda está al margen de las generaciones. En cuanto presente, tiene que ver a la vez con uno y con otro. Sobre todo, es mediadora, pues el niño encaramado sobre sus riñones no es sino un antepasado que

ha vuelto a la tierra de los humanos gracias a su mediación.

De este modo, parece como si la mujer constituyera la encrucijada en la que se dan cita el porvenir y el pasado, la vida y la muerte.

Realmente, los límites entre la vida y la muerte son inexistentes. La vida nace de la muerte y ésta, a su vez, es la prolongación de la vida.

Multitud de costumbres llamadas bárbaras y salvajes se explican a la luz de esta observación; por ejemplo, la supuesta indiferencia, e incluso crueldad, para con los ancianos, a los que se abandona a su suerte. Ciertas tribus bosquimanas, en sus penosas marchas por el desierto, no cargan con los ancianos sin fuerzas o difícilmente transportables. Les construyen un pequeño cercado de malezas y les dejan allí con una provisión de madera, alimentos y agua, a ser posible. Si el resto de la comunidad encuentra pronto caza y agua, les envía nuevas provisiones. De lo contrario, evita incluso volver a visitar a los abandonados, porque sabe bien que no podrían prolongar su existencia por largo tiempo y que pronto las hienas darán cuenta de ellos.

Los hotentotes reservan un trato similar a los ancianos de sus comunidades. Según Kolb, cuando una persona llega a una decrepitud física extrema, su hijo mayor o un pariente cercano solicita autorización para deshacerse de tal carga y librar al anciano de su miseria. Este permiso no se deniega nunca. Se mata un buey o varios corderos para consumirlos; luego, el día convenido, el anciano, sobre un buey de carga, es conducido con escolta hasta una cabaña construida a este efecto, a cierta distancia del kraal. Allí es abandonado con sólo una pequeña cantidad de alimentos. No tarda en morir de inanición o en ser devorado por los animales salvajes.

Antaño, en casi toda el Africa negra, las ceremonias de enterramiento de los reyes iban acompañadas de numerosos sacrificios humanos, muchos de los cuales eran voluntarios.

Este continente ha sido, sin duda alguna, una tierra enrojecida por la sangre humana. Todos estos hechos denotan una confusión religiosa entre la vida y la muerte por parte de los negros, o, más bien, un sorprendente sentido de la vida que, a sus ojos, sólo parece realizarse plenamente a condición de ir entrecortada por paradas momentáneas. En lugar de disminuirla y debilitarla, estos momentos de tregua le confieren cada vez un nuevo vigor, hasta tal punto que, después de cada prueba, la vida sale fortalecida y renovada. Esta concepción de la vida y la muerte, e implícitamente del tiempo, tiene resonancias en otros ámbitos.

Orientado hacia el pasado, el africano no encuentra la justificación y el sentido de su acción en el futuro, sino en el tiempo ya transcurrido. Su razonamiento, desde este punto de vista, es de tipo regresivo. «Hago esto porque mis padres lo hicieron. Y ellos lo hicieron porque nuestro antepasado lo hizo.» Así se revela el lazo profundo y necesario entre el pasado y la actividad actual. El objetivo es calcar, justificándolo, el presente del pasado. Este proceso mental pone de manifiesto, por una parte, el papel que desempeña la tradición en esta cultura y, por otra, la significación que en ella se atribuye a la acción.

La tradición es para los africanos, en primer lugar, la experiencia del grupo humano. Constituye el conjunto de adquisiciones que las sucesivas generaciones han acumulado desde el alborear de los tiempos, en los ámbitos del espíritu y de la vida práctica. Es la suma de sabiduría poseída por una sociedad en un momento dado de su existencia. Y, si se admite que el grupo de los

antepasados no forma una comunidad cerrada, sino que se presenta más bien como una asamblea en perpetuo crecimiento y en incesante evolución, forzoso será reconocer que la tradición tampoco tiene nada de estático. De la misma manera que el pasado aumenta los «efectivos» de los que retiene, los vivos enriquecen sus adquisiciones espirituales gracias a las experiencias realizadas por los difuntos. Así, la tradición es comparable a una interminable gemación que se produce al nivel de las escamas protectoras del extremo de la rama reverdecida.

En segundo lugar, la tradición es un medio de comunicación entre los difuntos y los vivos, ya que representa la «palabra» de los antepasados. Incluso forma parte de una amplia red de comunicaciones entre los dos mundos, que engloba la «plegaria», las ofrendas, los sacrificios y los mitos.

Sin embargo, cualquiera que sea el tipo de comunicación del que se trate, la tradición, en cuanto «verbo» de los difuntos, sigue siendo el medio más eficaz para asegurar la conexión de estos últimos con el mundo de los mortales. Gracias a esta «palabra» que se transmite silenciosamente a través de las épocas, la presencia de los antepasados entre los humanos está asegurada en todo instante.

La noción de antepasado se elabora en cada sociedad en función de ciertas ideas fundamentales y según una dialéctica del pensamiento que pone en juego la ley de las oposiciones y los contrastes.

El antepasado es, en principio, un hombre que ha llegado a una edad avanzada, habiendo acumulado con la longevidad una profunda experiencia de los hombres y de las cosas. Por ello, se contraponen a las personas de corta edad, a las que por su credulidad e inexperiencia de la vida se clasifica en la categoría de niños o jóvenes,

los cuales habitualmente en caso de muerte no son objeto de funerales excepcionales, ni pueden pretender recibir un «culto». En segundo lugar, el antepasado digno de este nombre es un individuo cuya vida no ha sido cortada por una enfermedad «infamante». Así, por ejemplo, que sepamos, nunca puede convertirse en antepasado un hombre que haya muerto de lepra.

Por otra parte, la cualidad primordial de los que aspiran a pasar al rango de los antepasados es su integridad física y psíquica. Todos los anormales, todos los que, en una sociedad, se apartan del tipo del ser humano habitual, son excluidos de la categoría de muertos «ilustres». Finalmente, el antepasado es siempre y en cualquier parte del continente negro un miembro «orgánico» de la comunidad de los vivos; es uno de sus eslabones. El extranjero, aunque haya sido adoptado e integrado por una sociedad, no puede aspirar al título de antepasado en ella, ya que siempre hace el papel de elemento yuxtapuesto: le falta la participación y la comunión en la vida del grupo en su continuidad espacial y temporal.

Considerado de cerca, el conjunto de normas que presiden la elaboración y la conservación de la noción de antepasado parece descansar, en realidad, en dos ideas rectoras: la pureza de un tipo de hombre, concebido por el grupo humano como el modelo social y religioso al que los individuos deben asemejarse, y la preocupación por la continuidad y la identidad del grupo humano consigo mismo a través de los tiempos y a pesar de las vicisitudes de la existencia. Si se prolonga este conjunto de cualidades hasta alcanzar su más alto grado, se llega al ideal por excelencia, a la perfección extrahumana, a la divinidad.

De este breve análisis de la noción de antepasado se deduce que los humanos están doblemente en deuda con sus antepasados «gloriosos»: por una parte, les de-

ben el saber y la sabiduría adquiridos, así como la garantía de autenticidad respecto de la tradición; por otra parte, están en deuda con ellos por su intervención y su mediación en el plano de la vida espiritual propiamente dicha. Así se explica la influencia considerable del llamado «culto de los antepasados» en el alma africana.

Pero la relación entre pasado, presente y porvenir es también generadora del sentido que el negro da a su acción. Como ya se ha podido observar, ésta se encuentra enraizada, no en el porvenir, sino en el pasado. También es sinónimo de realización, por lo que se opone a la palabra que no tiene ni forma ni medida. Por el contrario, la acción es lo que el hombre hace, aquello en lo que se apoya para tomar un nuevo impulso. No obstante, la una no se puede comprender sin la otra. Palabra y acción son como las dos caras de una misma realidad que, a los ojos de los africanos, es el hombre mismo considerado en cuanto ser que se realiza plenamente. La dosificación equilibrada de palabra y acto expresa la perfección y la culminación del ser humano.

4. EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO

A pesar de su exuberancia, el negro se exterioriza poco. No sólo no descubre fácilmente el fondo de su pensamiento, sino que incluso se complace en dejar en el error al interlocutor que no llegue a penetrar en el mecanismo y la significación de un hecho o de una institución. Más que ningún otro, el ámbito religioso se encuentra afectado por esta actitud, ya que los hechos son, por definición, de naturaleza velada y sutil. Además, el «pudor» que rodea a lo sagrado hace que el *homo religiosus* se esfume, de hecho, ante el hombre sin más. Lo

«profano» adquiere así mayor dimensión; oculta lo «sagrado», cuya carencia de signos exteriores contribuye, además, a darle una minusvalía desconcertante.

Y, sin embargo, en Africa, lo oculto es más profundo y más verdadero que lo visible. El hombre interior es más estimado que el hombre exterior; el pensamiento se afirma como un valor superior al acto; la intención prevalece sobre lo que se hace. Para convencerse de ello basta con considerar, a este respecto, la práctica corriente y universalmente atestiguada en Africa de la sustitución de las víctimas del sacrificio. Esta práctica da pie a todo un juego, pueril, en apariencia, con la divinidad: tal sacrificio reclama una víctima que materialmente esté a la altura del acto; si ésta falta, otra víctima de menos importancia puede sustituirla; si, a su vez, ésta es imposible de encontrar, otra aún más «insignificante» puede tomar su lugar. Así se llega, por una serie de saltos, a sustituir un buey por un puñado de cenizas del hogar doméstico, después de haber pasado sucesivamente por la cabra y el pollo. Sin embargo, en el pensamiento de los oficiantes, las cenizas «son» el buey y el valor del sacrificio no queda en ninguna medida disminuido por esta inesperada «víctima». Aquí encontramos una prueba más de la importancia que el negro concede al campo de la interioridad, a lo que permanece oculto, a todo lo que escapa al extranjero y, más simplemente, a la mirada de los demás.

De este modo, la religión se convierte en una superación del hombre en la medida en que el ser humano adquiere una nueva visión de sí mismo.

En Africa resulta difícil definir la iniciación sólo en función de ciertos criterios fuertemente socializados, tales como la integración del individuo en el seno de una o varias sociedades de iniciación, la sumisión a los ritos de la pubertad marcados por la circuncisión o la exci-

sión, la evulsión de ciertos dientes, las mutilaciones de falanges, etc. Pues, en realidad, estos criterios que comportan significados ocultos no son más que aspectos vistosos de la iniciación, pero no constituyen sus elementos verdaderamente esenciales. La iniciación debe ser considerada más bien como una transformación lenta del individuo, un tránsito progresivo del hombre de lo externo a lo interno o, mejor dicho, como la toma de conciencia que el ser humano realiza de su humanidad. El proceso puede ir jalonado por actos solemnes revestidos de tal importancia en el plano social que, a veces, constituyen de alguna manera la razón de ser de la sociedad; pero puede también desarrollarse apaciblemente, como una meditación, durante toda la vida del individuo.

La iniciación constituye, ante todo, una enseñanza progresiva destinada a familiarizar al ser humano con las significaciones de su propio cuerpo, así como con el sentido del universo que le rodea. Por lo demás, lo uno está en alguna medida en función de lo otro: el cuerpo del hombre y el mundo constituyen dos entidades inseparables, pensadas en relación la una con la otra.

Entre los bantú del sudeste africano (venda, love-du, pedi, karanga, sotho, swazi, thonga, zulú, xhosa) la formación religiosa, intelectual y moral pasa por tres estadios que, relacionados los unos con los otros, muestran un desarrollo gradual de los conocimientos impartidos a los neófitos. A estos conocimientos corresponde, por otra parte, una conquista creciente del medio. Durante la primera iniciación, *khomba*, la joven aprende en el marco de su poblado familiar las leyes del cuerpo, sede de las funciones sociales y generadoras, las leyes del fuego, en relación con la distinción de las categorías de personas evocadas por el simbolismo de los tres colores —el blanco (el hombre), el rojo (la mujer) y el negro (la anciana)—, las leyes del hogar, que represen-

tan la unión del hombre y la mujer, y las leyes de la cocción, que evocan la concepción y el nacimiento del ser humano. En la segunda iniciación, *tshikanda*, que reúne a muchachos y muchachas dentro de un marco regional, los novicios se familiarizan con las leyes de la choza, destinadas a aclarar el simbolismo de cada parte de la vivienda familiar en relación con la persona y la procreación. Al mismo tiempo, aprenden la lógica de las «cosas que van juntas», es decir, la ciencia de las categorías del universo bantú. Finalmente, la *domba*, tercera fase de la iniciación, situada en un plano nacional, se propone instruir a los muchachos y a las muchachas en las leyes de la corte. Como esta última es, en realidad, la contrapartida del espacio mítico de la creación, la enseñanza dispensada a los candidatos a la iniciación, así como los ritos llevados a cabo por ellos, se refieren a su acceso al estatuto de personas cabales, dispuestas a cumplir plenamente su papel en la sociedad a través del matrimonio. La enseñanza de la *domba*, centrada en el papel procreador de los hombres y las mujeres, va acompañada del aprendizaje de las leyes del tambor, inculcadas al mismo tiempo a los novicios. En efecto, en el simbolismo bantú el tambor no es ni más ni menos que la «voz creadora de Dios».

Es conveniente relacionar este aspecto de la iniciación con datos similares entre los pueblos bantú del sudoeste africano (kuanyama, nyanyeka, humbe, ondonga, ukuambi). En estos lugares nos encontramos también ante tres fases de iniciación que corresponden, en el caso de las muchachas, a la primera menstruación; después, para los muchachos y las muchachas, a un período de vida en común (llamado *oijuno* en kuanyama); y por último, para los dos sexos igualmente, a un imponente ritual, *efendula*, que termina con la reclusión de las muchachas y su preparación para el próximo matrimonio.

Aunque los detalles que conocemos sobre estos ritos sean poco numerosos, al parecer se puede afirmar que existe aquí el mismo esquema de iniciación que entre los bantú del sudeste. Efectivamente, se observa entre los bantú del sudoeste africano un dominio de la persona sobre sí misma que corre parejas con la conquista del espacio. Durante los ritos del *oijuno*, muchachos y muchachas se reúnen y «juegan» a las parejas de casados. En ningún caso la cohabitación debe incluir relaciones sexuales entre los iniciados; esta cohabitación constituye, más bien, una escuela de fortalecimiento para el aprendizaje del dominio del cuerpo del individuo. Paralelamente a esta disciplina, la persona toma posesión del espacio físico. Los ritos de la primera menstruación tienen un carácter individual y su escenario es el pueblo familiar; los del *oijuno* se desarrollan ante la entrada del palacio real; los de la *efendula* están tan íntimamente unidos a *k* vida del reino que, antiguamente, la prosperidad del rey y la del Estado dependían de la realización de la *efundula*, ya que si una muchacha daba a luz a un niño sin haber llevado a cabo este ritual, esto se consideraba como un mal presagio que anunciaba la muerte del monarca. Aún hoy en día, un nacimiento de este tipo es considerado como un mal presagio para todos los *kuanyama* y, por ello, es muy temido.

Este mismo esquema de iniciación se encuentra en otros pueblos africanos, aparentemente bastante alejados culturalmente de los bantú del sur de Africa. Entre los fulbé del oeste africano, el candidato a la iniciación empieza por ejercitarse en la paciencia y la perseverancia y luego en la discreción; por último y hasta el final de la iniciación, practica la obediencia para con su maestro, la modestia y el sentido de la disciplina. De alguna manera, estas virtudes forman la base física y moral de la enseñanza que recibe. Esta es progresiva, como lo es

también la lenta adquisición de las cualidades a las que acabamos de referirnos, ya que antes de tener acceso al conocimiento del ganado y del bosque (que, en el plano religioso, constituye la más importante adquisición desde el punto de vista significativo) el aspirante es sometido al aprendizaje de las técnicas: agricultura, trabajo de la madera, el cuero. Como estas técnicas dejan de practicarse cuando se decide la admisión del neófito en el círculo de los pastores, deben ser consideradas, con toda la razón, como un «espacio» reducido y menor en comparación con la inmensidad del bosque, cuyos equivalentes más adecuados son encarnados por el universo y la divinidad.

Del sucinto análisis de estos tipos de acceso al conocimiento se desprende que una notable identidad de puntos de vista caracteriza al esquema de la iniciación (considerada bajo el aspecto de introducción del hombre en sus propios misterios y en los del universo) tanto entre las poblaciones del sur de Africa como entre las de las estepas del oeste, que aparentemente son muy diferentes de las primeras en lo que a la cultura se refiere.

Estos ejemplos no se aplican tan sólo a casos aislados. Para convencerse de ello basta con estudiar atentamente, entre otras, la documentación de las ceremonias de iniciación de ciertos pueblos del Gabón (André Raponda-Walker y Roger Sillans), así como la de los pueblos comprendidos entre el Congo, su afluente, el Kwilu, y las fronteras de Angola (De Jonghe y J. van Wing); o con investigar cuidadosamente los ritos de admisión en el culto de Ryangombe-Kiranga, vigentes entre los banyaruanda y los barundi (R. P. Arnoux y R. P. Zuurere); o con analizar las complejas ceremonias de los chaga (B. Gutmann), de los massai y de los nandi (A. C. Hollis).

En todas partes la conquista de sí mismo por parte del iniciado africano adquiere cada vez mayor extensión a medida que el hombre se adentra en el camino del conocimiento, así como (en este mismo camino) la toma de posesión del espacio y del tiempo conduce al individuo a expansionarse místicamente en su creador.

Pero la iniciación conlleva otro aspecto, no menos importante que éste que acabamos de analizar. Pretende ser una especie de «sacramento» que, tras la muerte simbólica del novicio, es susceptible de otorgarle resurrección y vida nueva. Este aspecto del proceso de conocimiento, de naturaleza aún más sobresaliente que el primero, se afirma con una evidencia aún mayor. Por esta razón es también más fácilmente perceptible a través de los ritos de iniciación. Sin embargo, conviene no restringir su alcance significativo al ámbito de la iniciación.

Habitualmente se admite que la muerte y la resurrección del neófito corresponden a la idea de renovación del ser humano que, gracias a este traumatismo simbólico, abandona al «hombre viejo» que era y se convierte en un «hombre nuevo» según corresponde a su estado espiritual de iniciado. Esto es exacto si los ritos de iniciación son contemplados a través de un objetivo que suministre las imágenes en «primer plano». Pero en la medida en que estas ceremonias son observadas con cierta perspectiva, tomando en consideración los detalles más ínfimos, se percibe que, en realidad, implican la noción de un estado fetal situado entre la «muerte» y la «resurrección» del neófito, de tal modo que éstas se convierten entonces, respectivamente, en «retorno» al vientre «materno» y renacimiento. El tiempo que separa los dos momentos de la existencia iniciática no es un tiempo «muerto», sino un tiempo «activo». Puede ser más o menos largo, según la amplitud dada a los ritos por las dife-

rentes etnias: puede escalonarse en varios años o venir tan sólo indicado por un rito pasajero con el valor de un corto intervalo. En todo caso, la verdadera formación del aspirante tiene lugar durante su estado de «feto»; este momento marca ese otro paso hacia el conocimiento caracterizado por la «pasividad» del candidato, la aceptación resignada de las pruebas a las que se le somete, su profunda transformación espiritual.

En los pueblos senufo del oeste de Africa, la iniciación en el *poro* se descompone en tres fases, cada una de las cuales dura siete años. El último de estos períodos, llamado *tyologo*, es el de la madurez y plenitud de los iniciados; comprende las grandes ceremonias destinadas a los adultos. Durante el desarrollo de éstas tienen lugar los ritos y las pruebas del «retorno» de los aspirantes al vientre de la divinidad, Katieleo, y su renacimiento. Entre los dioli, desde el principio de la fase de iniciación, en el momento en que el neófito se dispone a entrar en el bosque sagrado, se le pone ante

un dispositivo compuesto de dos cuerdas verticales, muy juntas, atadas por arriba a la rama de un árbol y por abajo a una estaca. El joven duda y, por lo general, rodea el obstáculo, lo que es un error susceptible de ser castigado con «multa» o «flagelación». Luego se enseña a los jóvenes la manera correcta de pasar el obstáculo. Hay que ponerse de espaldas, con la cara vuelta hacia la entrada del bosque, separar las dos cuerdas con las manos puestas a la espalda e introducirse andando hacia atrás en el hueco así practicado. Esta prueba tiene un aspecto de «acertijo» que es común a muchas pruebas del *poro*, pero también tiene un aspecto simbólico. En efecto, parece que este momento corresponde, de forma sucinta, al de la entrada en el *katiul* de los tiembara. El *katiul* es una empalizada situada en el interior del espacio sagrado, en la que penetran los neófitos a través de una especie de subterráneo húmedo. Los tiembara, cuyo *poro* es muy explícito, indican que los jóvenes vuelven al vientre de Katieleo pasando por su vagina. Entre los fodombele, la fase

tiologo se inicia con una ceremonia similar: los jóvenes se deslizan arrastrándose por una zanja húmeda hasta el centro de un bosquecillo sagrado anejo que desempeña el papel de *katiul*. Aunque no se haya ofrecido ninguna explicación clara (entre los dioli), es muy probable que se trate aquí del mismo proceso de retorno (G. Bochet).

Este proceso regresivo marca para el aspirante el inicio de una serie de «pruebas» cuya compleja trama sólo ha podido ser esclarecida de una forma imperfecta por los autores citados, por falta de informaciones detalladas y por falta, también, de investigaciones más profundas. En cualquier caso, considerando la institución global del *poro* se puede observar que:

El objetivo final de esta instrucción es el de llevar al hombre de su estado primitivo de animalidad al de unidad *social* perfecta, o, en otros términos, crear, «realizar al hombre»... De hecho, asistimos aquí a una metamorfosis laboriosa y a largo plazo, con una especie de divinización del mortal al final, de forma que éste llega a ocupar un lugar central en el sistema fenomenológico.

En realidad, como testimonia la institución similar del *koré* entre los bambara, emparentados culturalmente con los senufo, el período «fetal» del iniciado refleja la preocupación de la comunidad espiritual por asegurar a este último una gestación divina con vistas a su nacimiento a la vida de Dios. Las pruebas a las que se le somete durante este período están destinadas a hacer de él un ser de una «esencia» particular, superior al común de los mortales: otro dios.

Al cabo de su período fetal tiene lugar el «renacimiento» del iniciado. Sin embargo, éste no «nace» como un ser frágil. Partícipe ahora de la vida de Dios, adquiere su poder y su majestad. Los senufo ven en el gato salvaje, cuyo paso pletórico de agilidad y flexibilidad traduce bien, sin duda, la soltura y el talento del

hombre convertido en dios, el símbolo del neófito en este nuevo estado.

Los jóvenes son finalmente colocados ante un dispositivo hecho con dos arcos de madera flexible, de tamaño desigual, que deben franquear uno a uno, deslizándose a rastras. Esta operación se denomina *Katieleo dwo*, que puede traducirse por el «felino de Katieleo», porque, según dicen los ancianos, «el joven que se desliza bajo los arcos se mueve como un gato, y su carácter, formado por las pruebas, es tan flexible como el espinazo de este animal». Como ocurre a menudo, la denominación alude al aspecto material del comportamiento simbólico, a las correspondencias que evoca, y luego a su aspecto formador en el campo de las relaciones sociales, pero deja en la oscuridad su significación esotérica. En este caso concreto, por ejemplo, es evidente que el paso bajo los arcos, teniendo en cuenta que en todos los *poro* existe en algún momento una prueba de reptación, es una prueba paralela a la de las cuerdas verticales con que se abre el ciclo. Los jóvenes han retornado al seno de Katieleo, donde han sido transformados: ahora son «paridos de nuevo», pero con una gran discreción, en el símbolo, que no busca el realismo fisiológico y tiende más bien a la abstracción (G. Bochet).

Entre los bambara de la actual República de Malí, los ritos relativos al «aniquilamiento» del «hombre viejo» y los que marcan la reaparición del mismo ser, divinizado, son de lo más elocuente. El tema «en sobreimpresión» de la involución-muerte (y del renacimiento-resurrección) se encuentra aquí afirmado con una claridad notable.

A los candidatos a la sociedad secreta del *koré* se les «mata» desde el primer día de su vida iniciática, por medio de un gesto simbólico que consiste en tocarles la garganta con dos cuchillos, uno de hierro y otro de madera. Pero esta acción sólo se lleva a cabo después de haber «introducido» a los neófitos en la «matriz» de la divinidad cubriéndoles con una inmensa piel que simboliza el cielo. En el plano fisiológico, la operación

está destinada a provocar en ellos un embotamiento de las facultades intelectuales, a fin de poner de relieve su «retorno» a la vida vegetativa, característica del estado fetal. En efecto, la piel-cielo es espolvoreada previamente con diversos productos irritantes y luego sacudida por los ya iniciados, de manera que los aspirantes se encuentran recubiertos de estas sustancias sofocantes que se les adhieren a la garganta y los sumergen en un verdadero estado letárgico.

A partir de este ritual y durante quince días, los neófitos no vuelven a sus casas. Duermen en el bosque sagrado, en el suelo o sobre una litera de hojas verdes. A excepción de los ya iniciados, nadie tiene derecho a verlos durante este período. La comida que les llevan regularmente sus familias respectivas les es suministrada por los ancianos. La reclusión recuerda la «vida» del cadáver en la tumba y, también, la espera del feto en el seno materno.

Sin embargo, esta vida es un período de formación y transformación, durante el cual los aspirantes deben adquirir el gusto por el conocimiento y por la sabiduría que les permitirá deshacerse de las cosas terrenas y orientarse hacia la vida de Dios. Entre las pruebas que tienen que sufrir en este estadio de su existencia, algunas están destinadas a purificarles de las manchas contraídas durante su vida anterior, terrenal; otras tienden a hacerles sentir su debilidad y su impotencia ante la ciencia divina. Hay incluso algo más: algunos de estos «tests» representan la realización definitiva del hombre que se deja modelar por las prácticas de iniciación y se convierte así en un alimento digno y sabroso para la «boca» de la divinidad.

La divinidad «consume» a los aspirantes a su modo. A través de los ritos apropiados tritura supuestamente el espíritu de éstos, dotándole de cualidades particula-

res, tales como la receptividad, la vivacidad, la docilidad y la estabilidad.

En suma, el tiempo de gestación espiritual de los neófitos, su vida en la «tumba», corresponde a una mutación: se alejan de la humanidad, adquiriendo una especie de naturaleza divina, y, al término de su reclusión espiritual, «renacen» o «resucitan» provistos de este «capital».

La ceremonia del «retorno» está calcada de la que tiene lugar en el caso de un nacimiento ordinario, cuyos principales momentos son los siguientes: colocación del niño en el suelo, lavado con agua, degustación de esta agua por parte del recién nacido, insuflaciones, ablución con cerveza de mijo, movimientos de los miembros, vestido. En la parte central del bosquecillo sagrado, los aspirantes se sientan en corro, por el suelo, con las piernas abiertas. El jefe de la sociedad del *koré* se llena la boca de agua, tomada de uno de los altares de la cofradía, y la proyecta a modo de lluvia sobre los iniciados. Luego, del mismo altar, toma cieno y colocándose entre las piernas de cada neófito, con su índice derecho les unta a todos con este barro en los sitios siguientes: entre los dos primeros dedos del pie derecho, en el plexo solar, en la frente y entre la primera vértebra cervical y la primera vértebra dorsal.

Después de este ritual los neófitos son lavados individualmente por un iniciado de la clase de los *koré dugaw* («bufones» del *koré*) con agua de la charca sagrada de la aldea. El oficiante les sopla igualmente en las orejas y en el rostro. Cuando todos están así lavados e insuflados, el jefe del *koré* les rocía de nuevo como lo hiciera antes. Esta nueva aspersion corresponde, en los ritos del nacimiento, a la ablución con cerveza de mijo. Después, el mismo oficiante llama a los candidatos para que se acerquen a él de dos en dos y, mien-

tras que los antiguos les colocan sobre la cabeza un trozo de rama de *sambe*, otros dos candidatos se sitúan detrás de ellos provistos de látigos. Estos últimos azotan el cuerpo de sus compañeros con un golpe seco. Los fustigadores toman entonces el lugar de los fustigados y son a su vez golpeados por éstos. De este modo, todos los candidatos son llamados por parejas para sufrir el mismo tratamiento. El rito evoca los movimientos dados a los miembros de los recién nacidos y las palmadas que las matronas dan a éstos en la espalda.

Por último, los neófitos van todos al pozo sagrado de la aldea, en el que son lavados, para dirigirse luego al vestíbulo de la habitación del jefe del *koré*, donde se quitan su antiguo taparrabo para sustituirlo por uno nuevo con flecos. Esto corresponde al «vestido» del niño cuando viene al mundo.

El renacimiento-resurrección de los iniciados bambara está lleno de alusiones a los ritos practicados con ocasión de los nacimientos ordinarios. Y es que, para los bambara, el paso al conocimiento espiritual está fundamentalmente ligado a la noción compleja de la adquisición de la personalidad.

Tanto en los ritos iniciáticos senufo como en los bambara, un elemento idéntico caracteriza a todas las ceremonias: el esfuerzo del hombre por superarse a sí mismo. No es, pues, extraño que sea de rigor una cierta ascesis en este movimiento de conquista espiritual. Lo que, por el contrario, puede sorprender a nuestra mentalidad occidental es comprobar que la búsqueda de la transcendencia del hombre por sí mismo sigue el mismo camino aquí que en Africa, ya que también el africano es consciente de que sólo el conocimiento libera al ser humano de las estrecheces de la materia y le permite alzarse por encima de las condiciones ordinarias de la existencia.

Anteriormente se ha visto que, para el africano, el paso hacia el conocimiento no se da sino a través de una cierta conquista del espacio. Esta última constituye de alguna manera un movimiento espiritual del alma, paralelo a la empresa conducente al dominio de sí mismo. Esto quiere decir que en la mentalidad africana existe una estricta correspondencia entre el hombre y el mundo; estas dos entidades son como dos espejos que se transmiten recíprocamente la imagen que reciben. El hombre es un microcosmos que refleja el macrocosmos y éste, a su vez, refleja al hombre.

Dos ideas rectoras parecen desprenderse de esta aparente confusión de las nociones relativas a las relaciones entre el hombre y el mundo: el africano se comporta como un organizador del espacio en su actitud frente al cosmos, e intenta también actuar sobre el universo para someterlo a una reconstrucción periódica, a fin de lograr, piensa, su constante «rejuvenecimiento».

Ciertos elementos del medio en el que vive el ser humano destacan hasta el punto de constituir el blanco de sus especulaciones más audaces: la vivienda familiar y la aldea se encuentran entre ellos. Más allá de la aglomeración que encierra una sociedad compleja desde todos los puntos de vista, la región, en cuanto unidad geográfica y social, reclama aún la atención del hombre. Pero el espacio más lejano se diluye, confundiéndose con el «mundo». El africano pasa sin solución de continuidad del territorio que posee ciertos caracteres concretos al universo. Su visión del mundo continúa siendo «egocéntrica»: sólo piensa en el medio que le rodea en la medida en que puede pensarse en él.

Desde el punto de vista de su significación global, el espacio se valora y organiza, la mayoría de las veces,

en función de su eje este-oeste. Entre los bantú del Kavirondo, en la provincia del Nyanza, el norte y el sur son considerados con indiferencia, mientras que los otros dos puntos cardinales se encuentran implicados en todo un conjunto de correspondencias de orden emocional, ritual y social. El este se identifica con la vida, la salud, el bienestar y la prosperidad; el oeste con la enfermedad, el mal, el infortunio y la muerte. Los abaluya se vuelven hacia el este cada mañana para solicitar la ayuda de la divinidad durante la jornada que comienza. Los logoli hacen lo mismo con ocasión del primer sacrificio ofrecido en honor del recién nacido. Entre los lamba del norte de Rodesia, el camino recorrido por el héroe mítico Luchyele para organizar la zona dotándola de ríos, montes y hormigueros, árboles y praderas sigue la misma orientación este-oeste. Actualmente, ésta sigue siendo de rigor durante la celebración de los ritos importantes, y en particular las ceremonias fúnebres. En la misma estima tienen a estos dos puntos cardinales los pueblos de las lagunas de Costa de Marfil. Los aburé, los aladian y los abidji atribuyen al este todo lo benéfico y relacionan al oeste con la enfermedad, el desorden y el mal.

Esta fórmula de organización del espacio es sustituida a veces por otra que centra la atención en otros dos puntos cardinales: el de arriba y el de abajo y, por concomitancia, el norte y el sur. Un ejemplo que puede ser considerado como característico a este respecto es el de los shiluk. En este pueblo el cielo y la tierra constituyen las principales divisiones del mundo. Entre ellas se sitúa el río. Estos tres elementos poseen referencias muy numerosas en la religión, la cosmogonía e incluso la economía de este pueblo nilótico. Paralelamente, el norte y el sur inciden en la organización social de los hombres. El agua no sólo separa lo que está arriba de lo

que está abajo, sino también lo boreal de lo austral y, por tanto, las tribus del norte de las tribus del sur. También entre los kotoko del norte del Camerún se da importancia al norte y al sur.

Nos podemos preguntar si estos ordenamientos del cosmos están condicionados por el entorno geográfico, así como por la posición del hábitat, teniendo en cuenta su situación en el espacio. Por ejemplo, a propósito de la división del espacio entre los shiluk, se ha señalado que corresponde en realidad a categorías bien definidas de su realidad geográfica. La zona habitada por este pueblo se presenta como una región de sabana desprovista de prominencias, depresiones y bosques; ningún elemento natural introduce variaciones susceptibles de atraer la mirada y la imaginación obligándolas a superar la homogeneidad del relieve. Los únicos elementos oponibles en una región semejante son las nubes y el sol, es decir, el cielo y la tierra con el río como rasgo distintivo que los separa y, a la vez, los refleja.

Observaciones parecidas han sido hechas a propósito de la organización del espacio entre los bantú del Kavirondo.

Parece posible ir más lejos en el análisis de los motivos que permiten captar de forma ordenada el espacio, afirmando que en Africa tal vez sea la propia posición de la parte del continente habitada por los negros, en relación con sus coordenadas siderales, la que ha dictado al hombre tal o cual disposición de la extensión. Conviene, en efecto, tener en cuenta que la mayor parte de este continente está situado entre los dos trópicos y que esta región pone, por decirlo así, de una forma natural al alcance del ser humano una disposición del espacio susceptible de llamar su atención. El movimiento diurno (aparente) del sol en la bóveda celeste, por su repetición y por la amplitud que posee en estas latitudes,

imprime una significación fundamental al espacio orientado en el mismo plano. Lo que nosotros llamamos este y oeste se convierten para los africanos en partes del espacio captadas en términos de oposición antagónica e incluidas en las mismas categorías conceptuales que todas aquellas que pueden ser concebidas según el mismo esquema de oposición.

Por otra parte, la variabilidad de la declinación del astro diurno, con sus límites extremos en los dos trópicos, proporciona al hombre que vive en el espacio intertropical las otras dos categorías relativas a lo de arriba y lo de abajo, captadas también en términos de oposición. Pero así como las dos primeras direcciones connotan el plano del ser y de la existencia cotidiana, lo de arriba y lo de abajo se relacionan con la actividad estacional y con la existencia cíclica. A este respecto, resulta significativo que entre numerosos pueblos africanos las fiestas periódicas de la jefatura se celebren en los solsticios, mientras que los ritos relativos a las epifanías tengan lugar de cara al este.

Pero, a menudo, los dos ejes espaciales no se conciben como independientes el uno del otro. Lo de arriba y lo de abajo son, en efecto, categorías comunes a los dos planos. De ahí la asimilación entre los bambara y los dogon, por ejemplo, de lo de arriba (el norte) con el «este» y de lo de abajo (el sur) con el «oeste».

En realidad, en cada pueblo intervienen otros factores en su manera de formular esta conceptualización de la extensión para situarse en el mundo. Elementos siderales como las Pléyades han llamado la atención de casi todos los pueblos africanos, sin duda porque su posición, próxima al trópico del norte, señala en los dos hemisferios, a semejanza del sol que ha llegado al límite de su declinación, el cambio cualitativo de la naturaleza. Otras constelaciones gozan de la misma atención: Orión,

la Osa Mayor, la Vía Láctea y, en el hemisferio sur, la Cruz del Sur y Canopo. Con la ayuda de estos elementos, el africano conjuga la caracterización del espacio y del tiempo y se sitúa a sí mismo, de forma válida, en el interior de la extensión y la duración. Sin embargo, el sol, con sus dos movimientos, puede constituir para él un sistema de referencia absoluto, presentándose por sí solo como generador de determinaciones pertinentes del espacio.

En el universo así definido, la habitación constituye la porción más pequeña del cosmos, y también la más noble, enteramente sometida a la organización y al control ininterrumpido del ser humano. La habitación es, por excelencia, la parte del espacio en la que el hombre imprime ante todo su concepción del mundo. Por eso no es de extrañar que en ella todo esté dictado por referencias cósmicas.

Según una regla generalizada, la vivienda está concebida en función de la pareja: sólo ésta puede aspirar a disponer de una casa, ya que sólo ella realiza la plenitud del ser humano. Como la pareja, la casa es un «ser» completo, autosuficiente, por así decirlo.

Entre los fali del Camerún septentrional, la vivienda está concebida y realizada sobre la base de un simbolismo a la vez cósmico, antropomórfico, zoomórfico y dendromórfico. El esquema mental que preside su erección es dualista y estático. Por ello, la elección y la organización de los materiales que la componen se refieren a oposiciones de tipo binario, la más fundamental de las cuales se reduce a la distinción establecida entre las sustancias masculinas y las sustancias femeninas.

Los mossi del norte del Alto Volta no son menos ricos en representaciones concernientes a su vivienda. Esta es el centro de un simbolismo complejo en el que la divinidad, el mundo y la persona humana desempeñan pa-

peles paralelos y concomitantes. La base de las representaciones referentes a la vivienda mossi es, también aquí, el ser humano considerado a la vez en su masculinidad y en su feminidad. La vivienda mossi también está organizada en función de la doble sexualidad de los principios subyacentes.

Los dogon albergan ideas análogas con respecto a la gran casa familiar o *ginna* en la que reside el patriarca del grupo.

De hecho, estos ejemplos no constituyen casos excepcionales en Africa. Entre los bosquimanos kung, la choza se encuentra dividida por el hogar en dos partes complementarias, atribuidas al hombre y a la mujer respectivamente. Esta dicotomía inicial del hábitat, relativa al fuego y al hogar, parece ser más universal que cualquier otra.

Generalmente, la casa malgache, de forma rectangular, está orientada con su eje mayor en sentido nortesur; su puerta da al oeste. Esta disposición se debe, sin duda, al clima y a la dirección de los vientos dominantes (el alisio que sopla desde el sudeste): la vivienda da la espalda (en la que no hay aberturas) al frío y a la humedad. Pero la orientación en cuestión es sobre todo ritual y religiosa, pues está en correlación con las constelaciones del Zodíaco, cuya proyección sobre el suelo doméstico impone obligatoriamente la distribución del mobiliario de la casa en función de los doce signos. Con relación al Zodíaco, el eje de la casa pasa por los ángulos nordeste y sudoeste, que comportan, respectivamente, el «rincón de los antepasados» y el silo de arroz; el primero de éstos se relaciona con la constelación de Aries, y el segundo con la de la espiga (Virgo). La presencia de parámetros astrológicos en la organización de la vivienda malgache permite captar la gran importancia que el hombre concede a las relaciones que establece entre

el mundo y la porción de espacio íntimamente ligada a su existencia.

Por encima de la «distribución» de la casa, en un orden creciente de complejidad conceptual, se encuentra la organización del poblado. Sin embargo, por su naturaleza, esta «unidad social», que frecuentem'ente reúne elementos diferentes, resulta menos fácil de comprender, desde este punto de vista, que la vivienda familiar. Con todo, entre los pueblos bantú del sudeste africano la ordenación de los poblados resulta de una nitidez notoria.

Entre los zulú, pueblo de pastores y agricultores entre los que la ganadería es más importante que el trabajo de la tierra, el poblado se construye alrededor de un espacio central constituido por el cercado para el ganado. Diametralmente opuestas, en un círculo más amplio que el cercado, se sitúan la entrada principal de la aglomeración y la choza de la mujer del cabeza de familia. Este eje es importante, ya que determina la derecha y la izquierda del pueblo. Cada uno de estos dos lados es atribuido a una mujer del patriarca que tiene allí su choza y mantiene bajo su autoridad a una o varias viviendas que dependen de su sección. Frente a estas construcciones y situadas simétricamente a ambos lados de la entrada principal del poblado se encuentran las chozas de los hijos, de las personas relacionadas con el patriarca y de los extranjeros adoptados por el poblado. La derecha y la izquierda tienen cada una su salida privada; asimismo, cada grupo de viviendas está provisto de graneros y chozas destinadas a la preparación de la cerveza.

Esta organización del poblado zulú muestra de manera evidente el dualismo que acusa la estructura familiar en este pueblo. Entre los zulú, en efecto, la herencia del cabeza de familia sólo se transmite al grupo de

personas dependientes de la mujer principal, que en el orden cronológico es la primera esposa y ocupa en el poblado la posición situada a la derecha. La derecha y la izquierda se convierten así, en el plano espacial, en las partes respectivamente relacionadas con la continuidad y la no continuidad de la familia. Por otra parte, la posición central del cercado para el ganado marca el emplazamiento en el que se ejercen las fuerzas espirituales de la familia, puesto que este espacio representa el cielo y constituye un lugar propicio para la invocación de los antepasados.

Ideas análogas se encuentran entre los thonga, quienes recurren a la misma disposición circular del poblado, ocupando el centro el corral para el ganado. De todos modos, aquí la oposición fundamental parece ser la establecida entre el espacio habitado y la maleza no habitada. El poblado es concebido como un dato ordenado frente a la entidad maleza, desprovista de ordenación y sujeta al trastorno y a la confusión. Estas nociones hacen que, tras la muerte del cabeza de familia o tras la defunción de su mujer principal, el poblado sea abandonado por considerársele como «maleza», es decir, partícipe del caos primordial.

La disposición de las aglomeraciones tswana se inscribe dentro de esta misma preocupación por la ordenación del espacio habitado.

Entre los venda, cuya ocupación principal es de tipo agrícola, la plaza central del poblado está ocupada por morteros empotrados en la tierra en los que las mujeres muelen el grano destinado a la alimentación. El lugar es llamado «la vía láctea», pues, entre los venda, el grano está directamente relacionado con las estrellas. Alrededor de la «plaza» de los morteros se construye la aglomeración, generalmente sobre una colina o en el flanco de una montaña. La choza del patriarca ocupa la cima

de la elevación, mientras que las demás viviendas se alinean a su lado según un orden de preferencia que viene dictado por el parentesco o el rango.

En algunos de estos pueblos la entrada principal del poblado, construido en círculo, se halla orientada hacia el este y el fuego sagrado se encuentra situado en la prolongación del eje este-oeste. Este fuego, supuesto sustituto del sol, es mantenido noche y día por la primera mujer del cabeza de familia o por su hija, si bien ninguna mujer en período de menstruación debe acercarse a él.

Las aglomeraciones de los pueblos que acabamos de considerar ilustran de una manera típica la preocupación del ser humano por inscribir su vida social en un marco ordenado según unas categorías que, a fin de cuentas, provienen de la estructura íntima de la propia humanidad.

Sin embargo, el poblado no constituye un punto final en las relaciones que unen al hombre con el mundo; por el contrario, se trata tan sólo de una etapa intermedia. Desde una perspectiva geográfica, la unidad del poblado forma parte de una unidad más vasta, que reúne las condiciones favorables para la vida y el desarrollo de los hombres que la componen. Ciertamente, cuando construyen su poblado, éstos tienen en cuenta cierto número de elementos esenciales para su existencia, tales como la proximidad del agua, la calidad de las tierras de labor, el valor de los pastos, la seguridad. Los factores religiosos ocupan también un lugar muy importante en la determinación de la región en la que se establecerá el poblado. La existencia de tal o cual vegetal, simbólicamente relacionado con las creencias del grupo humano, la presencia de tal o cual animal, asimismo vinculado a la vida espiritual de los hombres, o un acontecimiento importante pueden influir en la elección de

su hábitat por parte de los seres humanos. Por supuesto, estos elementos no son más que condiciones previas a la organización de una infraestructura espacial en la que se funda una comunidad humana. La verdadera ordenación del territorio, considerado a esta escala, aparece con la utilización de ciertos rasgos distintivos del medio en relación con su función significativa.

Conviene señalar que, en este nivel de la organización del medio, los límites entre el espacio restringido (como la región o el país) y el espacio cósmico no siempre son muy nítidos. Este subsume ampliamente a aquél y el hombre confunde en la misma perspectiva su propio país y el mundo. Entre los mossi, el reino reviste proporciones cósmicas y coincide con el mundo; por lo demás, el país mossi es llamado el «mundo» por sus habitantes. El mismo fenómeno se observa en Africa cada vez que la realeza se afirma como forma de organización social.

Los primeros elementos de la organización del mundo parecen ser las nociones de arriba y abajo; en casi todo el ámbito del Africa negra el universo se pliega fundamentalmente a la oposición cielo-tierra: el primero tiene que ver con la noción de arriba y la segunda con la de abajo. Pero esta correspondencia no es universal, ya que entre los efe existe un mito según el cual la tierra, en un principio, estaba arriba y el cielo abajo. No obstante, el relato añade que la relación posicional de los dos elementos se invirtió ulteriormente, a consecuencia de la petición de alimentos que los humanos hicieron a la divinidad Tore, Entonces la tierra descendió y ocupó el lugar de abajo, mientras que el cielo subió y se situó arriba. Parece, pues, que por lo menos en este pueblo pigmeo la organización del cosmos en un orden vertical se ordena según tres parejas de oposiciones: arriba-abajo, cielo-tierra, hambre-alimento. Otros pueblos establecen una cuarta relación: ligero-pesado, que se inscribe en el

mismo contexto. Entre los aburé, que antiguamente utilizaban un huevo de gallo de pagoda para determinar la hora, se dice

que el huevo de esta ave, lleno entre las seis y las siete, se va vaciando de su sustancia a medida que el sol asciende en el firmamento y está completamente vacío a mediodía. El huevo es entonces ligero. A esta hora hay que interrumpir el trabajo para comer. Durante la tarde, el huevo se llena de nuevo con el declinar del sol, hasta estar completamente lleno hacia las dieciocho horas. Entonces es la hora de dejar el trabajo del campo para regresar a casa (G. Niangoran-Bouah).

Así, mientras la separación entre el cielo y la tierra, relatada por numerosos mitos, se sitúa en la perspectiva de un pensamiento que divide y «aleja» para poder conceptualizar, la alimentación y el trabajo que hace falta para conseguirla parecen ser los postulados básicos de la distancia que debe separar lo de arriba de lo de abajo, el cielo de la tierra. Prueba de ello es que generalmente los mitos que atestiguan la «confusión» de estas dos realidades afirman paralelamente, con lógica inigualable, el manjar «celeste» de los hombres. En tiempos pasados, éstos se alimentaban de los trozos de nubes que cortaban del firmamento para hervirlos en sus ollas, mientras que las mujeres se veían obligadas a adoptar una postura incómoda para moler el grano en sus morteros (puesto que tenían que ponerse de rodillas).

El complejo cielo-tierra también se organiza según otros criterios. El cielo no se concibe como un dato homogéneo. En él se introducen delimitaciones en función de las supuestas relaciones que tal o cual sector de la bóveda celeste tiene con la tierra y con las actividades de los seres humanos. A numerosas poblaciones africanas, la Vía Láctea les sirve para dividir el cielo en dos mitades que poseen significaciones propias en

función del movimiento giratorio del límite que las separa. Las Pléyades, la Jirafa, Sirio, Canopo, la Cruz del Sur, la estrella Polar, ofrecen, según las culturas, otros tantos puntos de referencia significativos a los que se remiten otras estrellas y constelaciones. La configuración del cielo revela así la organización paralela que se da al nivel del mundo terrestre.

Pero, quizá más que cualquier otro elemento uranio, el sol y la luna han dado a los hombres la posibilidad de ordenar el mundo de manera más precisa, reduciéndolo a proporciones más próximas a la escala humana.

Con la combinación de los dos movimientos «aparentes» del sol (el recorrido diurno del astro y su «oscilación» anual entre los dos trópicos), los africanos de numerosas culturas han llegado a hacerse una imagen circunscrita de un mundo «intertropical» que es su propio universo. Unas veces atribuyen a este espacio una forma «cuadrada» y otras una forma «rectangular»; incluso lo visualizan como un cilindro, porque afirman que este aspecto fue el primero que tuvo la tierra en el momento de su creación. Por encima y por debajo de este espacio gira el sol, que en su ronda incesante durante el año describe alrededor de la tierra una doble espiral. La voluta se encuentra a menudo esquematizada por su proyección sobre una superficie plana, como una línea en zig-zag, que adorna los utensilios y los objetos más variados, así como las fachadas de las casas y de los santuarios. El espacio delimitado por el sol es por excelencia el mundo de los humanos.

La luna contribuye a su manera a la ordenación del universo así definido; en la mayor parte de las culturas, parece conferirle su valor cualitativo. La luna va unida a la vida del mundo. Con sus apariciones y desapariciones cíclicas refleja la vida y la muerte, mientras que con su crecimiento y mengua durante la época en que

se hace visible, traduce el proceso de transformación gradual de todo lo que existe. Si el sol se afirma como símbolo de permanencia y estabilidad, la luna constituye el signo más resplandeciente del cambio y la transformación.

En estas condiciones no es de extrañar que, en casi todas las culturas africanas, la organización del cosmos sea comprendida en término de parentesco, con la «pareja» sol-luna en el centro. Los dos astros se presentan unas veces como hermano y hermana, otras como marido y mujer, o incluso como tío materno y sobrino uterino. Entre los *lamba*, por ejemplo, las relaciones entre la luna y el sol (que, respectivamente, representan al sobrino y al tío materno) pueden comprenderse si se admite que esta relación «celeste» constituye el equivalente de la relación padre-hijo vista «en un espejo». En ambos casos se trata de un antagonismo característico que conduce a la hostilidad de la generación inferior hacia la generación ascendente, aunque la distancia que las separa no parece sobrepasar nunca la esfera del significante social mínimo (llamamos «significante social mínimo» al grupo de parientes limitado al padre, la madre, su hijo y el hermano de la madre). Las relaciones que unen al sol con la luna en este contexto revelan sin duda, en cada caso, la pareja de parientes que, socialmente hablando, soporta el peso de la estructura de las relaciones entre los miembros del grupo «familiar». De este modo, justifican la sexualidad atribuida a los dos astros y unen en estrecha comunión al cielo con la tierra.

El espacio así concebido no constituye un dato fijo. Por diversas razones, el valor cualitativo del espacio parece degradarse, lo que lleva a los hombres a «rehacerlo».

La muerte y la contaminación que supuestamente conlleva ésta son frecuentemente causas de reordenación de la vivienda y el poblado. Entre los *bantú* del sudes-

te africano, ésta se lleva a cabo en el momento de la muerte del jefe de la aglomeración. Su sucesor funda su propio poblado, dejando el antiguo en estado de ruina. El rayo que cae sobre la plaza central del pueblo constituye en estos mismos pueblos otra razón para mudarse y cambiar de residencia.

Pero la reconstrucción más característica del poblado bantú es la que se observa entre los tswana. En este pueblo se considera que la aglomeración que se ha realizado plenamente, al concluir el ciclo según el cual se ha desarrollado, ha llegado al final de su existencia y debe ser reconstruida en otra parte.

El criterio que preside las transformaciones y la renovación del espacio habitado es de orden cosmobiológico. Tanto la vivienda como el poblado poseen una vida propia, ligada a la vida del mundo. Las pulsaciones y el ritmo de este último repercuten en el mundo de los humanos y afectan a aquellas obras suyas más íntimamente relacionadas con las nociones de crecimiento, desarrollo y progresión.

La renovación del espacio tiene, sin embargo, un aspecto más grandioso cuando afecta a la renovación del mundo. Este también se encuentra sometido a la acción restauradora del ser humano, que pretende darle con ella un nuevo esplendor, una nueva vida de la que, en definitiva, el hombre será el primer beneficiario.

Entre los mossi, por ejemplo, las solemnidades de la *basga* en el reino de Uagadugu y las de la *filiga* en el reino de Uahiguya, constituyen unos ritos consagrados al advenimiento del nuevo año. Pero tienen lugar cerca del solsticio de invierno, en la época en la que el sol, que ha llegado al máximo de su declinación, se dispone a recorrer el hemisferio boreal. Es el momento propicio para la «apertura» del «camino» del sol, acción que, según piensan los mossi, se hace posible gracias a la lim-

pieza y a la apertura de los senderos que conducen al palacio real, los cuales, con este motivo, son despejados efectivamente de la vegetación que los obstruye. En esta misma época el rey abandona su palacio para regresar a él el día en que los «caminos» estén «desbrozados». De este modo, en un solo y mismo rito, este pueblo realiza la entrada en un nuevo período de tiempo, la renovación del reino y la «reconstrucción» del mundo.

Ritos semejantes tienen lugar entre los bantú del sudeste africano. Sin embargo, los distintos autores que han descrito el *luma* de los thonga-ronga, el *dya nwaka* de los nkuna, el *thevula* de los venda o el *incwda* de los swazi, han insistido sobre todo en el aspecto «primicial» de las ceremonias, cuando en realidad su significación global excede con seguridad este sentido y se refiere de hecho a la reorganización del mundo y del reino. En efecto, todos los llamados ritos de «primicias» van precedidos de la renovación de la gran medicina del país, a la que se añaden los primeros «frutos» de la tierra antes de la recolección. Pues bien, esta medicina constituye una especie de «resumen» del reino y del mundo.

Entre los swazi la recogida de las plantas que entran en la composición de esta medicina es realizada por emisarios enviados a todo el reino, mientras que el agua de la preparación se saca de los ríos acrecentados por sus afluentes. Las aguas del mundo, dicen los swazi, están destinadas a dar fuerza y pureza al rey.

Hilda Kuper observa también, a propósito del *incwala* de los swazi, que cuando se acerca esta fiesta nacional, la pregunta esencial que se hacen los interesados en sus conversaciones es en qué momento se pondrán de acuerdo el sol y la luna. Los consejeros reales escrutan el cielo día y noche a fin de determinar el «acuerdo» de los dos astros en función de sus posiciones respectivas, teniendo

en cuenta ciertos puntos de referencia terrestres por lo que respecta al sol y la aproximación de las estrellas por lo que respecta a la luna.

La importancia del sol y de la luna en la ceremonia del *incwala* se basa en la relación recíproca que les atribuyen los swazi. El sol es el más importante, ya que la fecha de la ceremonia se fija mediante la observación de los solsticios. Se considera que el 21 de diciembre el sol descansa en su «choza» del sur, donde se recupera para emprender un nuevo viaje; el *incwala* debe empezar al día siguiente de la fecha en que el sol llega a su choza para descansar, es decir, el día más largo. Pero los swazi combinan el año lunar con el año solar, aunque esto les lleve inevitablemente a una confusión de la que resulta la «pérdida de una lunación». La luna es considerada, al igual que en casi todas las mitologías, como una mujer que tiene que seguir a su señor, el sol; cuando «muere», es escondida por éste, y luego reaparece. El *incwala* debe empezar cuando la luna está «oscura», a pesar de que los swazi saben que es raro que coincida la declinación de la luna con el solsticio de diciembre. De todos modos, optan por la luna que precede al 22 de diciembre y terminan las ceremonias después de que el sol llegue al punto sur más apartado. El rey compite en velocidad con el sol (H. Kuper).

Entre los vanda, la recolección de las plantas medicinales es realizada por todos los hombres bajo la dirección del médico del país. Se dispersan por la totalidad del territorio

siguiendo el curso de cuatro ríos que representan los cuatro puntos cardinales; se reúnen todos en el este, en el lugar donde confluyen los cuatro ríos, y allí sacrifican un toro que luego comen, haciendo ofrendas de partes rituales dentro del agua... Acto seguido vuelven a la capital, llevando ramas recogidas en el camino, y a partir de este momento puede celebrarse el *thevula* (J. Roumeguère-Eberhardt).

Esta misma preocupación por asociar el reino, y por consiguiente el mundo, a la preparación de la medicina

del país (que puede considerarse como perteneciente al tesoro real, del que es la parte más importante) se ha observado también entre los thonga. En este pueblo, la dramatización de la época del solsticio (nuestro mes de diciembre) y su relación con la reorganización del cosmos parecen vislumbrarse en el viejo ritual del *rongué*, del que H. A. Junod recogió los últimos vestigios, aunque sin duda no llegó a sospechar toda su significación.

Los dogon tienen también un imponente rito de reconstrucción del mundo, el *sigi*, cuya fecha de celebración se calcula teniendo en cuenta consideraciones astronómicas relacionadas con la estrella Sirio. Toda la región dogon es recorrida por este «rito ambulante» que empieza en Yugo Dogoru (nordeste de las tierras dogon) y desciende hacia Ireli (sudoeste). En el pensamiento de este pueblo, la parte alta de los acantilados, el nordeste, representa al dios Amma, el cielo, mientras que la parte baja de los acantilados, el sudoeste, simboliza al Nommo, la tierra.

El *sigi* dura varios años, una parte de los cuales se consagra a la región alta y otra a la región baja, viéndose en el conjunto de la ceremonia una reconstrucción del cosmos y de sus puntos cardinales, porque «durante todo el tiempo que dura el *sigi*, dicen los informadores, la estrella no se levanta: es como si no hubiera Este en el mundo».

Actualmente resulta difícil medir la importancia concedida a la idea de reorganización del mundo dentro de las preocupaciones religiosas de los diferentes pueblos africanos. Muchas de estas tradiciones se han olvidado o perdido para siempre; muchas también han sido involuntariamente omitidas en sus informes por los investigadores. Sin embargo, por lo que ha sobrevivido y por lo que conocemos, se puede deducir que la noción de renovación cósmica se hallaba profundamente arraigada

en la religión tradicional africana. Quizá constituyera incluso uno de sus rasgos dominantes. En suma, parece como si, a través de estos ritos imponentes, el hombre se buscara a sí mismo y preconizara la renovación de su propia humanidad, esbozando una nueva génesis a su escala. Sólo a primera vista puede parecer simple la operación, puesto que el individuo y la sociedad de la que forma parte constituyen una cadena ininterrumpida de reajustes que conduce del eslabón visible a los confines del universo.

6. EL ABSOLUTO AL DESCUBIERTO

El cosmos, que el africano tiene en gran estima, tanto al menos como se tiene a sí mismo, no constituye para él un mundo fijo, frío y mudo. Cargado de significaciones, es portador de mensajes, «habla».

El adivino es, en este contexto, el poseedor del código que permite descifrar las diversas informaciones destinadas al hombre, a la sociedad en la que vive y a todo aquello que se encuentra relacionado con su suerte, mientras que los diversos sistemas de adivinación cumplen el papel de pautas de decodificación.

No sería exagerado decir que, ciertamente, el adivino es el hombre que mejor conoce a las personas y tendencias psicológicas y sociales del grupo humano en el que vive. Por esta razón se comprende que, a menudo, sea considerado por sus semejantes como el representante de la divinidad.

El oficio de adivino no tolera la improvisación. Muy al contrario, para llegar a ser «mago» es indispensable someterse a un largo y duro aprendizaje; frecuentemente, incluso es necesario pasar por una verdadera inicia-

ción, una transformación semejante a las que llevan al hombre a las fuentes de la vida religiosa: a Dios.

Entre los bantú del sudeste africano, cuando alguien tiene la sensación de poseer las cualidades requeridas para convertirse en adivino, emprende la tarea de reunir los astrágalos necesarios. Una vez ha reunido diez de estos huesecillos, empieza a practicar la adivinación para sí mismo y para sus compañeros. Se trata de una especie de procedimiento preliminar que le permite, por un lado, lograr la confirmación de las conjeturas respecto a sus propias aptitudes y, por otro, constituir un pequeño «capital» útil para sus futuros «estudios» que ha de llevar a cabo bajo la dirección de un maestro experimentado.

Algunas adivinas, entre los azande, llegan a la profesión que ejercen como mediadoras entre los espíritus y los humanos gracias a una especie de muerte y resurrección que describen como si hubieran sido testigos del fenómeno.

En el Kasai, entre los lulua, los bassonge y los baluba, el adivino es siempre un intermediario entre las almas de los muertos y sus clientes, los vivos, según J. A. Tiariko y H. Morlinghem. Entre los diferentes practicantes de este arte, los que utilizan el procedimiento llamado *tshilumbu* (literalmente: asunto a tratar) constituyen la clase más alta. Son numerosas las mujeres en esta categoría de «magos».

En el *tshilumbu* el adivino es más bien un médium, en tanto que la revelación del porvenir tiene en él un carácter de profecía. Da a conocer sus oráculos durante un trance, en el que se supone acude al lugar de residencia de las almas que toman posesión de él, habitan en él y le hacen hablar.

La iniciación en el *tshilumbu*, que dura tres días, es de una gran complejidad y comporta precisamente el tema de la muerte y la resurrección del neófito.

Tanto en el caso de la adivina azande como en el de la pitonisa baluba, el aprendizaje del oficio es prácticamente inexistente, ya que el adivino no se encuentra enfrentado al análisis de la situación que se crea entre un significante y su, o sus, significados. No es más que un cauce, el camino que toman las almas para manifestarse y «hablar»; es un instrumento en el sentido propio del término. Cuando regresa de su trance, resucitado de su muerte simbólica, el adivino del Kasai manifiesta y expone lo que le han comunicado las almas; ellas son en realidad el verdadero adivino. En esto se parecen al chamán de las culturas americanas y de otras, aunque las técnicas de iniciación sean distintas en uno y otro sitio.

Es posible distinguir dos grandes formas de adivinación en el continente negro: una basada en un proceso intelectual de captación de las relaciones entre las cosas y otra desprovista de la participación intelectual del adivino que, en la operación de adivinación, desempeña más bien un papel instrumental. Los adivinos que practican el primer tipo de adivinación son intérpretes: juzgan y determinan la conjunción de los significantes y de los significados en relación a un tema de adivinación. Los que utilizan el segundo tipo de augurios son «transmisores», no «tocan» prácticamente el mensaje, no extraen significaciones; para ellos la relación de los términos de la conjunción no es significativa. Los primeros establecen el oráculo, los segundos lo revelan (preferimos no hacer la distinción clásica entre «adivino» y «profeta»).

Los adivinos-intérpretes utilizan una materia divinadora, objetos que les permiten ejercitar su intuición y su clarividencia y con ayuda de los cuales establecen el tema del augurio según las necesidades de los consul-

tantes. La gama de estos materiales es extremadamente variada. Sin embargo, obedecen a algunas reglas que permiten entrever un cierto hilo conductor en medio de esta diversidad. En principio, la materia divinatoria está íntimamente ligada a la cultura en la que se usa. Así, no es posible comprender la utilización del chacal y de las matrices dibujadas por el adivino en la arena, entre los dogon, si no se tiene en cuenta el papel que desempeña este animal en el plano mítico y social. El empleo de cauris, en casi toda Africa, no está claro hasta que se captan las relaciones que establece el pensamiento negro entre estas «monedas», el hombre y el mundo. Así ocurre también con las nueces de cola, frutos y semillas diversos, huesecillos y dados, y con materiales de todo tipo, ya que prácticamente cualquier elemento cultural suficientemente significativo puede convertirse en materia divinatoria. En segundo lugar, ésta recibe de la ciencia del augurio un sentido específico en relación con los elementos significados. Se encuentra dotada de una significación convencional respecto de estos últimos y, a través de sus múltiples posibilidades de reajuste, debe agotar —en principio— todas las situaciones en las que puedan encontrarse. La materia divinatoria aparece así como el término medio o intermediario entre el adivino y la realidad. Aquella es una cierta expresión simbólica de esta última y, en calidad de tal, sólo puede ser utilizada por los especialistas que conocen su íntima significación.

Los adivinos-transmisores emplean poca materia divinatoria, si es que la emplean. Esta es de rigor, según parece, en las formas «menores» del arte de los «médiuims», en que el adivino aún no ha logrado o no está aún capacitado para servir de intermediario entre las almas y el mundo de los humanos. Pero, desde el momento en que se cumplen estas condiciones, los objetos

usados en los augurios dan paso a la propia persona del adivino. Así, en Kasai, en los pueblos antes citados, existe una forma de consulta de las almas llamada *lubuku* que utiliza elementos divinatorios muy variados: manos, estatuillas, frotador, espátula, ardilla, harnero, araña de agua, aguja, pollito, varillas, perinola, agua, espejo, calabaza, hipnotismo (*musangu*). Sin embargo, esta materia divinadora no desempeña el papel de significante. Se utiliza solamente como elemento de transmisión del «sí» o del «no» de las almas a las preguntas que les hace el adivino. En cuanto se aborda el otro procedimiento divinatorio, el *tshilumbu*, el adivino ocupa el lugar de la materia augural. Entra en trance y viaja a la morada de las almas, desde donde trae los mensajes esperados por los consultantes.

La distinción que se ha hecho entre los dos tipos de adivinos y, por tanto, entre las dos grandes formas divinatorias africanas, no debe sin embargo hacernos perder de vista que el presupuesto psicológico subyacente a todas estas prácticas es siempre el mismo: la concepción relativa a la constitución de la persona humana.

Las prácticas divinatorias tienen como postulado psicológico la existencia de un doble y la movilidad con respecto al alma, que por su parte sólo con la muerte abandona el cuerpo al que está unida.

El adivino no solamente es un ser dotado de poderes excepcionales de clarividencia, sino que, por las cualidades de su doble, es la movilidad misma. Penetra en las cosas y los seres, es el mundo. Vive a través de los que le consultan y a través de la sociedad que le acoge, y éstos viven en él. Esta compenetración va tan lejos que el uno no puede prescindir del otro; es como si se tratara de una consustancialidad.

No obstante, gracias a sus relaciones con el más allá, el adivino-transmisor se halla más cerca de la religión

y de la vida mística que el que se queda en el plano de la inteligencia humana. El «médium» muere y resucita intermitentemente.

A causa de su vocación y de su estado particular, el vidente africano no puede ejercer su arte sin tomar rigurosas precauciones. La abstinencia con respecto a ciertos alimentos y la continencia sexual son las más notables. De todos modos, conviene no confundir estas medidas previsoras con prohibiciones banales. Las prácticas negativas que se impone el adivino para ejercer su arte provienen sobre todo de la incompatibilidad entre el conocimiento del que debe dar pruebas en el momento del vaticinio y los actos que podrían aminorar su lucidez psíquica e intelectual. La abstinencia sexual, por ejemplo, se interpreta como la garantía de la integridad del saber del adivino. Pues se supone que el comercio carnal, incluso con la propia mujer, produce un vacío en el saber del mago y, al mismo tiempo, es una anticipación de la alegría de conocer, que disminuye el alcance del acto final de conocimiento en el que está en juego la adivinación.

Pero ¿se preocupa el africano realmente por el porvenir tal como nosotros lo entendemos?

Resulta bastante sorprendente observar que en muchas lenguas africanas el porvenir se encuentra poco diferenciado, mientras que existen términos diferentes para señalar el alejamiento en el pasado, desde el «ayer» hasta el «antaoño». El porvenir sólo se caracteriza en función de un futuro muy próximo, el «mañana». Es decir, lingüísticamente hablando, el porvenir parece menos conceptualizado que el pasado. La causa de esta falta de sensibilización del lenguaje hacia el tiempo futuro se debe, sin duda, a la deshumanización del porvenir. Contrariamente a lo que ocurre con el pasado, el porvenir

no tiene en sí nada que sugiera al africano la naturaleza y la marca del hombre. Y, sin embargo, en la vida cotidiana, el hombre recurre constantemente al saber del adivino, que a primera vista se inclina justamente por lo que debe o puede ocurrir en lo más hondo del futuro, en ese tiempo aún «desguarnecido» a nuestro juicio. Aquí también, el negro aplica su concepción de la vida y del tiempo con una lógica implacable. Sólo concibe una situación futura por referencia al pasado. El «mañana» está constituido por los elementos del «ayer» y del «antaño»: es la expresión de la voluntad de aquellos a los que el tiempo ha engullido, pero que siguen manifestando su presencia en las múltiples combinaciones del destino humano. De este modo se puede afirmar que, para el africano, lo que-será es lo-que-ya-fue, que el futuro es, en cierto sentido, el pasado, que el hombre sólo es y sólo será lo que fue. De ahí la profunda convicción del adivino en cuanto al carácter ineludible de sus «predicciones» y, también, la fe ilimitada de la sociedad en las palabras de sus «videntes».

Si bien esta inversión de la perspectiva temporal por la que el porvenir se hace tributario del pasado, al cual evoca y refleja, a primera vista parece excluir lo nuevo y lo insólito, esto es sólo mera apariencia. La novedad y lo inédito en el destino de un ser o de un objeto son el resultado de las múltiples posibilidades de combinación de los elementos «preexistentes». No obstante, estas combinaciones no son infinitas, dado que los elementos de los que parten son limitados. Desde este punto de vista, por ejemp¹©, el hombre está constituido por la aportación de los elementos paternos y maternos, por el medio geográfico, biológico y social en el que ha nacido y donde vive, por la historia que ha vivido, por todo lo que ha contribuido a hacer de él lo que es en la actualidad.

Por ello, aunque el negro esté ansioso por conocer el «porvenir», no lo teme, porque sabe que no puede ser «sustancialmente» diferente del pasado. Esta es la razón de ser del sentimiento de resignación que impregna profundamente su alma. Para confirmar que las cosas son así basta considerar la actitud del mismo africano ante las situaciones que cambian la estructura de base de los elementos del destino, introduciendo nuevos materiales.

Es conocida la aprensión y la inquietud de los negros con respecto a los viajes y a las empresas arriesgadas y peligrosas. Por supuesto, estas actividades enriquecen la experiencia del ser humano; pero también cambian el «capital» suministrado por el pasado y el hombre ya no es el mismo. De ahí las múltiples precauciones que toman los africanos cuando deciden partir a la «ventura»: interés por conocer su resultado por medio de la adivinación, baños y medicaciones diversas para salvaguardar la personalidad del que se va, así como su retorno, elección del momento de la partida y de la dirección a tomar, a fin de reducir al mínimo los riesgos del viaje. De ahí también los ritos especiales celebrados por la comunidad que se queda en favor de aquellos de sus miembros que se encuentran «en el extranjero».

En suma, así como la transformación de la personalidad de la pitonisa baluba está simbolizada por el «viaje», así también éste señala el cambio y la renovación del ser humano, hasta el punto de hacer de él un «resucitado». La distancia entre el que ha viajado y el que nunca ha salido de su tierra chica es, por así decir, inconmensurable. Este último forma siempre parte de las estructuras vigentes en su medio cultural y los elementos constitutivos de su destino siempre pueden ser descubiertos, a pesar de sus múltiples posibilidades de ordenación, mientras que el primero destruye el «orden de las cosas» que le ha visto nacer y modifica igualmente

el encadenamiento de las unidades constitutivas de su suerte. La sociedad y el adivino tienen un sólido ascendente sobre el primero: lo conocen o pueden conocerlo en todo momento. Sobre el segundo, esta acción es ineficaz, puesto que no es el mismo.

Las repercusiones sociales de esta concepción del hombre en lo que concierne a su porvenir son importantes. Los viejos africanos que nunca han «viajado», profundamente apegados a sus tradiciones, miran con aire perplejo y lleno de tristeza a las generaciones que desde hace tiempo se alienan. Estas generaciones se les escapan, y ellos se sienten muy solos, como seres vivos que velan el cuerpo de un difunto querido. Los adivinos africanos viven más que nadie el drama de este nuevo estado de cosas, puesto que su inteligencia y su ingenio chocan contra extrañas incógnitas que escapan a su sagacidad.

7. HECHICEROS Y MAGOS

En la misma, si no en mayor medida que el adivino, los hechiceros y los magos ocupan un lugar de primer orden en la cultura africana. Como descubridores del porvenir, estos personajes versados en la llamada ciencia oculta polarizan, en torno a ellos y en torno a las instituciones a las que sirven de soporte, tendencias y actitudes sociales importantes. La religión tradicional sólo adquiere su pleno sentido a condición de admitir, como una de sus constantes, la existencia de hechiceros y magos.

En las sociedades africanas se establece una cuidadosa distinción entre estos dos personajes que, en el plano lingüístico, responden la mayoría de las veces a vocablos diferentes. Así, los kissi conocen al *kuino*, hombre malé-

fico que se dedica a matar y devorar a sus víctimas, y al *wulumo*, dedicado a la caza y a la neutralización del *kuino*. Los ashanti poseen igualmente los nombres de *suman* (o *dunseni*) para designar a los *medicinemen* y de *bayfo* para designar al hechicero (*witch*). Entre los songhay el término *shantye* se refiere al mago-advino, mientras que el hechicero es denotado por la palabra *tyarkaw*.

En realidad, la distinción terminológica entre el mago y el hechicero responde a una diferenciación entre dos funciones, entre dos órdenes de fenómenos diametralmente opuestos. El hechicero y la realidad de la que forma parte se sitúan en el lado del mal, de la noche, de la destrucción, de lo antisocial, mientras que el mago pertenece al bien, a la luz y al día, a la construcción, a lo social. El mundo del primero es un universo de podredumbre y tinieblas, de descomposición y transformación, de insaciabilidad e inconclusión; por el contrario, el mundo del segundo da muestras de una considerable estabilidad, una profunda realización, y aparece siempre en un estado de frescor, nitidez y vigor, como corresponde a la vida en plena expansión.

Situando estos dos mundos en el plano del saber y de la sabiduría, se contraponen como el conocimiento tortuoso, oscuro y repleto de contradicciones y antinomias al conocimiento claro, impregnado de evidencia y conforme a la lógica de un pensamiento que quiere estar al servicio de la comunidad.

Bajo cualquier ángulo desde el que se mire, entre el hechicero y el mago puede descubrirse un cierto antagonismo que enfrenta a uno y otro. De todas formas, la rivalidad no es absoluta.

Entre los bambara, el hechicero es llamado *suba*, término que la etimología popular define, desde el punto de vista semántico, como equivalente de «gran noche»

{su, noche, y ha, grande). Entre los sudaneses del Níger medio se dice que el hechicero es la «gran noche», o la oscuridad más absoluta, pues sus actuaciones son el resultado de un conocimiento tan profundo que escapa a las indagaciones normales de la mente. Sólo de una manera indirecta, por analogía con el conocimiento ordinario, se obtiene lo que se sabe de esta «sabiduría». Algunos pretenden incluso que el saber hechiceresco supone el refinamiento supremo de la sabiduría. Pero el hechicero es la «gran noche» también en otro sentido. Nunca se manifiesta de día. De acuerdo con el carácter oscuro y refinado del conocimiento que posee, el hechicero actúa de noche, es decir, durante el período de tiempo propicio a las transformaciones y a los secretos.

Así, parece ser que las relaciones entre la hechicería y la noche se basan en la similitud entre este período de tiempo privado de claridad y luz y cierta forma de actividad de la mente que no se ajusta (porque los sobrepasa) a los principios y las leyes de la lógica y del conocimiento ordinario. Tal actividad de la mente podría con justicia ser denominada «sabiduría de la noche» o *noctosofía*, mientras que sus poseedores —los hechiceros— merecerían perfectamente el nombre de *noctósofos*.

Ahora bien, la mujer es, más que ninguna otra criatura, en opinión de los bambara, el ser que tiene una relación íntima con la oscuridad y la noche; es el ser más misterioso y más insondable. Por ello está estrechamente ligada a la hechicería.

Para empezar, el carácter enigmático e impenetrable de la mujer proviene de su constitución física, tan diferente de la del hombre.

La mujer desconcierta también por los rasgos psicológicos de su alma. Su intuición, así como las inesperadas soluciones que da a los problemas que se le presentan,

hacen que los hombres la clasifiquen inmediatamente entre los seres dotados de videncia.

De hecho, la impermeabilidad que opone la mujer a su propia comprensión es debida a la oscuridad misma de las nociones metafísicas que sirven de base a la feminidad en cuanto principio de la naturaleza. Estas nociones son: la materia, la fluidez, la inteligibilidad y el vacío, que los bambara traducen respectivamente por tierra, agua, tinieblas y cavidad. Como la tierra, la mujer es inercia y pasividad; como el agua, que toma la forma de todos los recipientes que la contienen, la mujer *no* tiene una sola «forma», desafía los obstáculos, es cambiante y no se deja dominar; de la misma manera que la noche y las tinieblas, la mujer es difícil, si no imposible, de sondear; por último, de la misma manera que la cavidad y el hueco, la mujer no se deja asir, es el «vacío» del que sólo es posible apropiarse llenándolo.

En estas condiciones no es extraño constatar el lugar inmenso que ocupa la mujer en el dominio de la noctosofía. Entre los bambara, la mujer es la hechicera por excelencia. Entre los lovedu, que distinguen a los hechiceros nocturnos de los hechiceros diurnos, la gran mayoría de los primeros, que son hechiceros de nacimiento, está constituida por mujeres. Entre los songhay, el antepasado de todos los hechiceros (*tyarkaw*) que se han expandido por el mundo entero es una mujer. Los ashanti dan muestras de la misma predilección por las hechiceras, que son más numerosas que los hechiceros. Los azande guardan un cierto equilibrio entre los sexos en lo concerniente a la hechicería: hombres y mujeres son hechiceros, pero mientras que un hombre puede ser hechizado por un individuo de uno u otro sexo, una mujer sólo puede serlo por otra mujer. Entre los thonga, el poder de los *baloyi* (hechiceros) se transmite a través de la madre y no del padre.

Sin embargo, los noctósofos poseen otra particularidad importante: son los destructores de los miembros de su propia familia, generalmente perjudican a sus propios parientes, aunque sin atacar en ningún caso a los que son hechiceros como ellos. La alteración de la que son autores reviste un aspecto particular. Va desde la destrucción de los bienes de la víctima y la provocación en su ser de ciertos defectos hasta su aniquilamiento a través de su deglución.

La teoría bambara acerca de este comportamiento típico de los noctósofos con su parentela está relacionada con la creencia de que el hechicero es un ser incompleto. Incluso es el único ser de la creación que no posee su *dya*, es decir, su doble. De ahí la búsqueda incesante, consciente o inconsciente, que lleva o cabo a fin de encontrar «su» *dya*. De ahí su persecución, en primer lugar, del doble de los humanos de su propia sangre y, acto seguido, del de los otros, para colmar el vacío de su imperfección.

La antropofagia de los noctósofos no debe entenderse como una deglución pura y simple. No es que se suponga que el hechicero come realmente la carne de sus víctimas. En su intento de apropiarse del doble, sólo toma de ellas el elemento que le hace falta. Tan sólo el *dya* corresponde a sus posibilidades de asimilación. Además, una operación de este tipo sólo es posible después de una transformación de este elemento de la persona en un animal, generalmente doméstico y comestible.

Fuera de estos actos «brillantes», la actividad hechiceresca se ejerce también en el campo extremadamente amplio de las imperfecciones humanas. Se piensa que los noctósofos son capaces de atacar al ser humano particularmente durante su vida fetal, e infligirle defectos que le harán inepto para desempeñar plenamente su papel en la sociedad. Las taras se materializan en objetos di-

versos, secretamente depositados en los poblados, aunque individuos especializados en detectarlos se esfuercen por descubrirlos y neutralizarlos. Estas imperfecciones no dejan de tener relación con el doble de sus eventuales poseedores, ya que constituyen verdaderas deficiencias del *dya*. Los hombres que sufren tales malformaciones psíquicas o físicas son atacados incluso en el doble de su personalidad y son considerados como seres defectuosos.

Con todo, hay un campo que escapa a la nocividad de los noctósofos: aquel del que forman parte. Un hechicero no puede dañar a otro hechicero de la manera en que daña al común de los mortales. Cuando surge un conflicto entre dos noctósofos, el vencido se ve obligado a entregar al vencedor una víctima de su parentela, para que éste la consuma del modo que ya conocemos. Esta particularidad del conflicto entre hechiceros se explica por la carencia de doble en la personalidad del noctósofo, la cual no puede, por tanto, ser desposeída de lo que no tiene.

Junod señala entre los thonga principios similares que rigen el mundo de los *baloyi*. Paralelamente, J. van Wing relata cosas análogas de los bakongo.

En general, cuando un noctósofo emprende una obra, sólo puede llevarla a buen término a costa de una metamorfosis que se impone a sí mismo. Habitualmente desprovisto de doble, el noctósofo escoge para esta ocasión uno al que deja en su lugar mientras él se va a cumplir la misión que se ha marcado.

De un análisis minucioso de las transformaciones hechicerescas que hemos llevado a cabo entre los bambara, se desprende que, en lo que se refiere a la hechicería, el pensamiento establece una clasificación particular de los seres y de las cosas que condiciona las mutaciones hechicerescas. Los noctósofos sólo encuentran objetos

y seres adecuados para sus metamorfosis entre aquellos que presentan ciertas características que los singularizan y destacan del conjunto del que forman parte.

Son el aislamiento y la unicidad los que atraen al noctósofo. Esta observación corrobora uno de los temas míticos bambara según el cual el mal entró en el mundo con la aparición de los seres únicos.

De esta forma, las transfiguraciones hechicerescas, lejos de ser rarezas emanadas de una imaginación desbordante, se integran, según una lógica implacable, dentro de una sistemática de lo real forjada por el pensamiento.

Además, tanto entre los bambara como en otras etnias africanas, existe todo un conjunto de cosas y seres hacia los cuales los noctósofos manifiestan una real repulsión. Y en ningún caso los toman como base de sus metamorfosis.

En este problema hay que prestar especial atención a las incompatibilidades que existen entre los hechiceros y sus «sosias». Nunca, dicen los bambara, se transformará un hechicero en camaleón, pues este animal es también hechicero y, por ello, considerado como el contratipo del primero. En otras palabras, se exige una cierta «distancia» entre el noctósofo y el objeto o ser que puede servir de base para sus metamorfosis, sin la cual no pueden tener lugar las transformaciones hechicerescas.

De alguna manera, el noctósofo se encuentra entre dos series de realidades de carácter hechiceresco: sus sosias, que son «hechiceros» naturales, y los únicos, que son «hechiceros» por defecto. Por eso se da, por un lado, casi una confusión de naturaleza entre el noctósofo y sus sosias (esta falta de distancia excluye la posibilidad de metamorfosis) y, por otro lado, una diferencia más o menos grande entre el noctósofo y sus eventuales elementos de base (esta distancia favorece el acercamiento y las encarnaciones).

Estas reglas pueden ir acompañadas de un corolario que hace referencia a las metamorfosis preferentes, así como a la exclusión de las metamorfosis. En efecto, se puede afirmar que las metamorfosis preferentes sólo se explican por la magnitud de la distancia entre el noctósofo y los únicos. Cuanto mayor es esta distancia, es decir, cuanto más se considera que un ser o una cosa son singulares y únicos, más atrae y suscita la metamorfosis hechiceresca. Por otra parte, cuanto más importante es la falta de distancia entre el hechicero y su sosia, más se excluyen. En este sentido, todos los incompatibles con la hechicería se comportan como homólogos en distinto grado.

Que la hechicería y el hechicero tienen una conexión íntima y profunda con lo social no ofrece duda ninguna. Sin embargo, parece que las motivaciones de su razón de ser son distintas de las que suelen admitirse comúnmente. La hechicería sólo existe en función de un modelo ideal relativo a las formas comunitarias de las sociedades africanas en las que no hay sitio para el individuo aislado. Paralelamente a este modelo que implica la multiplicidad y el bien que resulta de ella, el pensamiento posee otro patrón para lo insólito, lo singular, lo único. Este se opone a aquél como lo antisocial a lo social, como el mal al bien. El hechicero y la hechicería se encuentran asociados a lo singular y a lo único y toda manifestación de los seres y de las cosas en estas modalidades corresponden a iniciativas hechicerescas.

En consecuencia, no es de extrañar que la hechicería haga estragos precisamente en el interior de las unidades más significativas desde el punto de vista de la cohesión social: el clan, la familia, es decir, en el interior de la parentela. Una contraprueba de estas afirmaciones se encuentra en el hecho de que, para escapar a la hechicería, las diferentes sociedades africanas no

han encontrado mejor solución que el desmembramiento y la dispersión de la parentela tradicional, o dicho de otro modo la ruptura de la cohesión social ancestral, la modificación de los modelos de pensamiento concierne a lo social.

El hechicero y la hechicería son incomprensibles sin tener en cuenta la concepción particular que tienen las sociedades africanas de la persona humana. La movilidad y la fluidez de esta última, gracias a la noción de doble, constituyen las piezas clave para el análisis y el estudio de la noctosofía.

Sin embargo, la dualidad de la persona no interviene solamente en el campo de la hechicería. Aparece, de forma quizá menos nítida pero igualmente necesaria, en el de la magia. Porque si bien el hechicero se presenta como una desviación del ideal social y como la irrupción de lo individual y lo singular en el seno de la cohesión social, el mago, por su parte, es un constructor social. Su principal función es la de luchar contra los hechiceros y la hechicería y eliminarlos; ahora bien, la realización de este objetivo está también sujeta al empleo de unos medios que corresponden a la noción de doble, a la dualidad dinámica del ser del mago.

El mago africano es un personaje que a su ciencia médica, basada en el conocimiento de las enfermedades y sus remedios, une un don excepcional relativo a su capacidad de detectar a los hechiceros y sus maniobras. En la vida ordinaria se comporta como todo el mundo y, a excepción de algunos detalles de indumentaria (peinado, brazaletes, collares, que sin embargo no constituyen una norma general), nada le distingue del común de los mortales. No se singulariza por su comportamiento, no vive apartado de los demás; por así decirlo, se funde en la masa, forma parte integrante de la sociedad en la que vive.

Adquiere su ciencia médica a costa de un largo esfuerzo. Como candidato a su futura profesión, buscará primero un maestro calificado, cuyas enseñanzas seguirá durante varios años. Luego sufrirá una verdadera iniciación, al término de la cual será por fin admitido.

En lo que se refiere a su ciencia para combatir a los hechiceros, el mago tan sólo la adquiere mediante la iniciación, es decir, gracias a un descubrimiento progresivo de las cosas, que se realiza paralelamente a la apertura del espíritu y de la inteligencia. Muchas veces, este último proceso está integrado en ritos profundamente religiosos, relacionados con la vida mística.

A menudo, durante el tiempo de su aprendizaje, los magos desaparecen de la sociedad, retirándose a algún lugar secreto, a fin de perfeccionar su personalidad en los planos del saber, la moral y la vida mística. Por lo demás, esto acrecienta su prestigio ante sus futuros clientes.

El mago canaliza en una sola dirección lo que importa o lo que conviene a cada uno de sus semejantes. Por el conocimiento que tiene de éstos, es como una especie de órgano central hacia el que convergen todas las informaciones que les conciernen. El mago es el árbitro indiscutible de la escena pública con su trasfondo privado. «Tiene» en su mano a hombres y cosas, a semejanza del jefe. Por ello no es de extrañar que ciertos jefes políticos hayan ejercido también a veces la función de mago.

Una insignia que se encuentra casi siempre entre las marcas externas de la dignidad del mago consiste en una cola, en la que el mechón es la parte más importante y significativa. El que la lleva guarda en el interior del objeto algunas de sus «drogas». El uso que se hace del emblema es característico. El mago señala con él al «hechicero» que acaba de desenmascarar, lo pone

sobre su cabeza. Habitualmente, hunde la nariz entre las crines del objeto antes de acusar al culpable y antes de fustigarle.

Pero la cola también es una insignia del jefe y la jefatura. Todo jefe consciente de sus deberes y su autoridad lleva con él uno o varios «matamoscas» (como se les denomina en un vocabulario poco preocupado por los matices), es decir, colas. Son símbolo de sociedad y cohesión social. Entre los thonga, la cola de los bovinos constituye, además, el lazo entre los uterinos y sus aliados; a los primeros se les manda esta parte del buey sacrificado durante la celebración de una fiesta.

Se comprende así la importancia de esta insignia en manos del mago. Supone para él el símbolo eficaz de su influencia, de su poder y de su dominio respecto al grupo humano por el que vela. Provisto de su insignia, el mago es una especie de ser sagrado comparable a la divinidad que rige el mundo.

A veces la personalidad religiosa y social del mago se revela sobre todo a través de las preparaciones especiales que confecciona él mismo y que para él son medios de lucha contra el mal y los hechiceros.

Entre los bakongo, por ejemplo, la fabricación de «armas» contra los hechiceros implica la participación y la «comunidad» de todos los habitantes del poblado, que se sitúan así bajo la protección del objeto sagrado y se someten, de hecho, al control vigilante del mago.

A veces estas preparaciones más o menos complejas no parecen suficientes para destacar el papel social del mago. Se acompañan entonces de manifestaciones más espectaculares: los magos organizan danzas durante las cuales hacen alarde en público de su poder. J. Rouch señala a este respecto que, entre los songhay, «la danza del mago es uno de los más eficaces medios de protección y adquisición temporal de un poder extraordinario».

Efectivamente, estas danzas tienen lugar cada vez que se dan circunstancias excepcionales, como la purificación del poblado, la fiesta de iniciación de las jóvenes, el término de la circuncisión, la muerte de un mago, etc. Merece citarse la atmósfera en la que se desarrollan estas manifestaciones, ya que muestra con claridad el contacto profundo que se establece entre el mago y su público con este motivo. El autor antes citado, que ha sido testigo ocular, cuenta:

Yedyo (el mago) reanuda su danza. Cada vez es más lenta y majestuosa. El hijo de Yedyo, con los ojos desorbitados, comienza a danzar al lado de su padre. Pero, de repente, Yedyo se agacha, tiembla, y su boca vomita literalmente una cadenita muy fina, que me pareció de cobre, y que se balancea, como una serpiente minúscula, ante su rostro. Entonces ve las cosas aún mejor que de costumbre. Ve el mal en las cuatro direcciones y «pincha» a los *tyarkaw* (hechiceros) que sorprende. Durante estos pocos segundos, es el dueño peligroso de todo el bosque y de todos los poblados. Luego, retorciéndose a causa del hipo, vuelve a tragar penosamente la cadenita brillante. No pronuncia ninguna palabra, no hace ningún gesto, pero por el solo hecho de ver esta cadena, todos los asistentes se sienten embargados de una especie de emoción intensa. Tiemblan, levantan los brazos al cielo, se pasean despavoridos y lloran: muy cerca de mí, el jefe del poblado, convulsionado por los sollozos, se precipita sobre las rodillas de Surgya (el jefe del cantón de Yatakala) y, hundiendo la cabeza en los amplios *bubu*, llora largamente.

Las técnicas utilizadas por los magos en su caza de hechiceros tienen que ver a la vez con la búsqueda y la destrucción de lo perjudicial. Pero los pasos para llegar a estos dos objetivos son diferentes en uno y otro caso.

La búsqueda de los objetos tenidos por perjudiciales para los miembros de la comunidad se coloca frecuentemente bajo el signo de la rapidez. Estos objetos, se dice, son «fabricados» por los hechiceros que los esconden acto seguido en los lugares favorables a su acción malé-

fica: en un lugar de paso de aquellos a los que se quiere dañar, en una vivienda, en los alrededores del poblado, etc. El mago se afana por detectarlas a la vista de sus paisanos. Pero, para hacerlo, no camina, sino que corre y se desliza con extrema velocidad.

Sin embargo, nunca se insistirá bastante en el hecho de que, a pesar de las apariencias, esto no constituye ni una superchería ni un engaño. Se trata más bien de una técnica dirigida a afianzar profundamente en la mente de los hombres la certeza de que el mago vela por que vengan al mundo seres humanos sanos de cuerpo y de espíritu. Bajo la enseña de la carrera y la velocidad, su acción para alcanzar este fin es rápida y eficaz. Nada podría reflejar mejor su voluntad de resistir al mal, su intención de vencer la resistencia, que el esfuerzo que realiza para encontrar y confundir este mismo mal.

Procedimientos semejantes para descubrir las «preparaciones» hechicerescas se encuentran un poco por toda Africa. H. A. Junod las señala entre los thonga, D. Paulme entre los kissi. En este último pueblo, la caza de talismanes peligrosos escondidos por los hechiceros adquiere el carácter de una persecución de la muerte que encarna el hechicero por parte de la vida que representa el mago. Reducida a sus elementos esenciales, la posición de los dos antagonistas sociales en esta «carrera» se presenta como una oposición simétrica entre la derecha y la izquierda, entre lo individual y lo social. El hechicero lleva en su mano derecha el cuchillo que le sirve para abrir el pecho de los que duermen, a fin de arrancarles el corazón, órgano significativo del cuerpo humano, según los kissi, y objeto de la lucha entre hechiceros y magos, mientras que en la mano izquierda lleva su «altar» personal (el *sambio*) que contiene su propio corazón. El mago, por su parte, exhibe en su

mano derecha el atributo esencial de su profesión, el *gbindo*, representativo de lo social, mientras que en la izquierda transporta una vasija llena de medicinas, antidoto del *sambio*. La izquierda y la derecha del hechicero se sitúan bajo el signo de la destrucción y la muerte; la primera porque el *sambio* es sinónimo de ceguera y quemadura, la segunda porque el cuchillo siembra el cese de la vida y el aniquilamiento. Las mismas partes del cuerpo, en el mago, representan la vida. Su izquierda es portadora de humedad y frescor a causa del recipiente que contiene los «medicamentos»; su derecha, que sostiene el *gbindo*, mueve a la misma sociedad, es decir, a los «vivos». Así, la oposición y la lucha entre hechiceros y magos se inscribe en el mismo proceso que caracteriza a la dialéctica existente entre la vida y la muerte y que se salda con la consagración de la primera, gracias a la victoria del mago sobre el hechicero.

Se puede tener la tentación de ver en la oposición que caracteriza a la actitud recíproca del mago y el hechicero un antagonismo de tipo dualista, admitiendo la coexistencia en el plano social y religioso de dos principios irreductibles. Ahora bien, vistas más de cerca, las cosas no parecen tan tajantes. Como ocurre entre los bambara, donde el «cazador» de las trampas hechicerescas es al mismo tiempo su «fabricante», el *wulumo kissi* tiende a identificarse en la imaginación de los interesados con el *kuino*, cuya personalidad termina siendo, de alguna manera, irreal. Sólo cuenta el mago que polariza en él los dos aspectos del conocimiento sagrado: el que se refiere a la vida y el que concierne a la muerte.

La opinión pública no discute el papel benéfico del cazador de hechiceros: el *wulumo* lucha contra un peligro público, «el hechicero es el enemigo de todos». Pero la idea de una lucha semejante no deja de ser sospechosa: ¿cómo, se nos dice en varias ocasiones y con acentos de convicción, podría el cazador

de hechiceros conocer a los hechiceros y luchar contra ellos si él mismo no estuviera iniciado en sus secretos, si él mismo no fuera un *kuino*, un asesino devorador de carne humana?... El *gbindo* que le guía en su persecución no es de distinta naturaleza que el *sambio* buscado, es simplemente más fuerte: «si no, el *wulumo* caería»... Algunos dan a entender que el *wulumo* puede incluso desempeñar un papel provocador, hasta el punto de fabricar un *sambio*, que esconderá, con el único objetivo de suscitar un desorden cuya causa le pedirán luego que descubra... Incluso se cuenta que el mejor escondite para un *sambio* se encuentra «bajo» la vasija que contiene su antídoto (D. Paulme).

Hechos de este orden rebasan con mucho el marco de la etnia *kissi*, ya que pueden encontrarse, entre otros, en los *bambara*, los *zande*, los *nyakyusa*, los *thonga*, los *mossi* y los *samogo*. Para los interesados, existe una cierta ambigüedad con relación al papel exacto del hechicero y del mago. En efecto, para ellos la magia y la hechicería (como muchos otros hechos del culto) no requieren explicación. No son fenómenos deducibles de un sistema. Con excepción de algunos sabios, el conjunto de un grupo humano, incluyendo a veces a los propios magos y hechiceros, toma las cosas tal como se presentan en su sucesión inmediata.

Hay que señalar, acto seguido, que el antagonismo que caracteriza a los dos órdenes de fenómenos sólo se manifiesta como oposición en el nivel de lo discontinuo. Por el contrario, en el nivel de lo continuo, la proximidad entre los dos órdenes de fenómenos es tal que la oposición se transforma en participación: «...el *sambio* se encuentra a menudo escondido en la mano del *wulumo*», «... el mejor escondite para un *sambio* se encuentra bajo la vasija que contiene su antídoto...».

En realidad, pues, la ambigüedad que caracteriza a los hechos de hechicería y magia, así como al papel del mago, procede del hecho de que el ámbito complejo

de estos fenómenos es aprehendido ya como un todo, ya por intermedio de sus elementos.

Además, el pensamiento de los interesados realiza cómoda y espontáneamente una especie de deslizamiento de lo discontinuo a lo continuo para traducir su concepción de los hechos. Sin embargo, esto sólo es posible porque los hechos en cuestión provienen de dos aspectos complementarios de la misma realidad.

En suma, la existencia del individuo y de la sociedad es aprehendida, en el plano social, en términos de oposición y recibe el trato que conviene a los elementos de una serie lineal, en tanto que, en el plano profundo del ser, es percibida en términos de conjunción y recibe el trato que conviene a los elementos cíclicos. Tanto en un caso como en otro, se trata de la muerte y de la vida. Se encuentran enfrentadas la una a la otra cuando la sociedad reflexiona sobre sí misma y vela por su propia seguridad; siguen un mismo «ritmo» cuando la sociedad reflexiona sobre ellas pensando en la renovación incesante del ser. En esta última perspectiva, que ciertamente constituye en las sociedades africanas uno de los aspectos más profundos de la cultura, la muerte se oculta bajo la apariencia de la vida, de la misma manera que el «altar» del hechicero se ampara bajo su antidoto y que el propio hechicero desaparece bajo los rasgos del mago. En realidad, si se va al fondo de las cosas siguiendo el pensamiento africano, se puede afirmar indiscutiblemente que todo mago es un hechicero en potencia, a semejanza de la vida que no es más que un período de la muerte en estado latente.

La ética y la mística africana forman parte de un sector de la religión que los investigadores occidentales "han explorado muy poco hasta ahora. La razón fundamental de este vacío estriba en la misma sutileza de los fenómenos en cuestión, así como en la dificultad de comprender adecuadamente los materiales a través de los cuales se manifiestan. El silencio, tan característico de los africanos, no es a primera vista ni un indicio del autodomínio, ni una fortuna del hombre en la vida cotidiana. De igual forma, nada permite suponer que las danzas de posesión, las «mascaradas» y las «obscenidades» puedan hacer alusión a algo más de lo que se ha convenido en atribuirles, según nuestra manera de pensar.

La religión africana reserva un lugar muy importante a los valores éticos, entre los cuales el autodomínio constituye sin duda la norma fundamental para la orientación de la vida moral. La estima en que se tiene a los seres humanos está en función de sus aptitudes para controlar sus pasiones, sus emociones, su conducta.

El aprendizaje del autodomínio empieza muy pronto en la vida de todo africano; se orienta de entrada hacia el dominio del dolor y del sufrimiento. Desde su más tierna infancia, el niño aprende a contener sus reacciones ante las situaciones dolorosas que le impone el grupo durante su introducción progresiva en el seno de la sociedad. Sería un deshonor humillante, tanto para el hombrecito como para su familia, que no lograra reprimir sus gritos en el momento de las pruebas rituales colectivas.

Pero hay más aún. La preocupación constante, y por así decir obsesionante, por la inhibición de la voz en el enfrentamiento con el dolor se da también en el mo

mentó del parto. Una madre tendrá buen cuidado en no manifestar los sufrimientos del parto a través de quejas y gemidos excesivos, ya que el niño que diera a luz correría el riesgo de ser abúlico y sin carácter.

En ambos casos, el objetivo buscado está condicionado por el dominio de la voz, es decir, de la lengua. Así, el verdadero fundamento del control del ser humano sobre sus actos y su conducta está constituido por el poder y el control que se ejerce sobre su verbo.

De esta manera se puede medir la enorme importancia que el africano concede, en el plano ético, a la palabra y a su opuesto, el silencio. Ciertamente, la primera participa de la vida y la exuberancia del hombre. Es fuente de realizaciones y superaciones, aunque lleva en sí sus propios límites: no podría ir más allá de ciertas fronteras, tácitamente establecidas por la sociedad, sin comprometerse y sin exponer a su autor al juicio ajeno. El charlatán es quizá el único ser humano ante el cual el africano se arroga el derecho de alimentar sentimientos de odio. El segundo, el silencio, al que algunas poblaciones consideran como una «madre» engendrada por su «hijo» la palabra), no tiene nada en común con los otros valores morales, salvo que constituye su punto de partida y de llegada. Es la virtud por excelencia, define al hombre de carácter, subsume la integridad, el valor, la prudencia, la modestia, la templanza: el silencio es el patrimonio del sabio, es una sabiduría. El que sabe callarse posee la verdadera felicidad, que consiste en el desapego, la impassibilidad, la quietud, la paz interior.

Pocas cosas se han escrito sobre este aspecto de la ética africana, tan cercana a la moral estoica. Y, sin embargo, bajo este rostro se oculta la verdadera norma de la acción humana. Cuando se observa de cerca la vida de las comunidades tradicionales, se comprueba que

el oficio de hombre se enseña en ellas mediante el aprendizaje del silencio. La técnica consiste en la utilización de toda la gama negativa del verbo, que conduce de la discreción y la reticencia al secreto y al mutismo voluntario. Todos los ritos africanos inculcan a los participantes, implícita o expresamente, una actitud de rechazo respecto de la divulgación de las cosas vistas y vividas. Esta prescripción va tan lejos que, a veces, se mantiene a los hombres y mujeres separados unos de otros, en particular en los ritos de iniciación. Por eso, no se encuentra sanción lo bastante severa para castigar la violación de la ley del silencio. Antaño, las transgresiones más graves se castigaban con la muerte.

Podemos preguntarnos si una ética semejante asigna al hombre otra finalidad que no sea la que se fija a sí mismo a través de su voluntad. La ataraxia, para el sabio, no parece conducir al ser humano más allá de las fronteras de un ideal terrestre. El que posee el control de sí mismo no hace más que ajustarse a un absoluto humano; realiza en él su perfección.

Pero ver tan sólo este aspecto de la moral africana sería disminuir enormemente su alcance. De hecho, el fin de la conducta humana que acabamos de esbozar sirve de trampolín, permitiendo al individuo saltar hacia el más allá. Un más allá, sin embargo, que no está concebido para retener al hombre, sino para permitirle volver con el fin de emprender un nuevo ciclo de vida. (Se puede afirmar sin riesgo de error que la mayor parte de las sociedades africanas reconocen, de una u otra forma, la doctrina de la transmigración).

Precisamente en este punto coinciden ética y religión, o más bien este aspecto de la religión al que llamamos mística y que, para los africanos, es una experiencia de lo «divino».

Sería sin duda temerario generalizar la existencia del

misticismo al conjunto del continente negro. La experiencia de la que acabamos de hablar quizá no sea válida para todos los pueblos, aunque es necesario señalar a este respecto la insuficiencia de una documentación adecuada. En cualquier caso, aun si en algunos pueblos este carácter de la religión no se presentara en el plano «institucional», no sería menos cierto que el africano, considerado como individuo, es profundamente místico. Con ello queremos decir que aspira, más de lo que dejan entrever las apariencias, a una especie de intimidad y unión con su creador. Esta aspiración se traduce en la práctica por una gran libertad y una sorprendente familiaridad del hombre en sus relaciones con lo invisible. Quizá no se pueda hablar a este respecto de relaciones basadas en el amor, como ocurre en el cristianismo, ya que para el africano este sentimiento no es el principal agente de la unión, sino más bien de una especie de alianza basada en la confianza y el abandono.

Considerado en esta perspectiva, el misticismo africano se presenta como lo que los etnólogos llaman un «parentesco jocoso». El hombre y Dios aparecen como compañeros, unidos entre sí por el parentesco más sutil y más noble, el que rehúsa el comercio carnal al mismo tiempo que preconiza la fusión a través del gesto y la palabra, es decir, a través del espíritu. En ambos casos, la alianza se coloca bajo el signo de una emoción viva y agradable que lleva a la alegría y a la exaltación de todo el ser.

Por ello, como ocurre en el parentesco jocoso, el encuentro entre el hombre y lo invisible se transforma en una especie de «juego», en el que no hay sitio para la sanción y el miedo, en el que la propia muerte pierde su carácter inquietante para no ser más que el reverso de esa falta de algo que ganar que es la inmortalidad.

Pero el misticismo africano muestra, a veces, un ros-

tro colectivo. Se convierte entonces en el estado normal de todo un sector de la sociedad. Así ocurre entre los bambara, donde lo hemos estudiado particularmente. La sociedad secreta del *koré* posee toda una serie de técnicas iniciáticas, cuyo objetivo es la muerte y la resurrección del hombre, su unión con la divinidad y aun su «transformación» en Dios. En este pueblo, todos los individuos de sexo masculino estaban antaño obligados a pasar por ritos impresionantes (frecuentemente escalonados a lo largo de varios años), que tenían por objeto la transfiguración espiritual del ser humano. Se suponía que los iniciados en el *koré* volvían, en un primer momento, al «vientre» de la divinidad, la cual, en un segundo momento, los «paría» semejantes a ella.

El misticismo del *koré* se caracteriza fundamentalmente por una especie de sublimación del dolor y la muerte, preludio de la sensación que experimenta el hombre «deificado» de pertenecer a una categoría de seres noble y exenta de estreñimientos. Para los iniciados del *koré*, la mortificación y la ascesis desembocan en el placer y la alegría, ya que a través del sufrimiento el ser humano toma posesión de sionismo; adquiere la ataraxia. La propia muerte se ve privada de su contenido penoso y angustioso; a los ojos de los hombres del *koré*, la muerte se convierte en unión y maridaje; se transforma en deseo y espera; se hace llamada y ansia. Liberadora de la condición humana, sólo la muerte permite la fusión del hombre con Dios.

Esto explica la profusión de ritos que autores poco avisados han calificado de orgiásticos y obscenos en el *koré*. Las alusiones sexuales, expresadas por el gesto y la palabra, están precisamente destinadas a prefigurar la felicidad inefable del hombre que ha llegado a la cumbre de su perfección espiritual, la beatitud del espíritu unido a la divinidad.

Resulta lícito pensar que estos rasgos del misticismo africano no son solamente propios de los bambara. Muchas otras sociedades negras, a lo ancho del continente africano, podrían descubrir tesoros espirituales análogos a investigadores perspicaces y pacientes que se fijaran la tarea de profundizar en el conocimiento del hombre. Aun ahora, Africa es, sin duda alguna, una inmensa reserva de sentimientos religiosos profundos, un lugar en donde el retorno a uno mismo se convierte en una auténtica experiencia.

No hemos abordado la religión de ciertos pueblos poco conocidos, que se encuentran actualmente en vías de desaparición. Es el caso de los bosquimanos y los hotentotes.

Con relación a los primeros, las informaciones que poseemos en el plano religioso son tan dispersas y anticuadas, que todo intento de síntesis sigue siendo vano y azaroso. Entre las tribus de bosquimanos se suele distinguir a las del sur (bosquimanos del Cabo), la mayoría de las cuales se hallan extinguidas en el presente, de las del norte, que tiene aún una existencia precaria. La mitología de los bosquimanos del sur es más rica que la de los del norte y ofrece en muchos aspectos posibilidades de interpretación en cuanto a sus creencias y su culto, que algunos autores califican de «astrales» y relacionan con las fuerzas de la naturaleza. Los bosquimanos del norte parecen ser más precisos en sus conceptualizaciones del alma, la divinidad y el cielo. Unos y otros atribuyen a los animales y a la luna papeles importantes desde el punto de vista religioso. La *mantis religiosa*, en particular, goza de gran favor entre los bosquimanos del Cabo.

En cuanto a los hotentotes, su religión está igualmente centrada, según dicen los especialistas, en el culto «astral» (la luna y las estrellas, así como también los fenó-

menos de la naturaleza) y, en este sentido, ofrece grandes similitudes con la de los bosquimanos. Sin embargo, ni entre los unos ni entre los otros se ha observado la existencia de un culto organizado a los antepasados. Bajo la influencia del cristianismo, los hotentotes han abandonado prácticamente su religión y de sus creencias sólo tenemos fragmentos insuficientes para permitir una visión adecuada de lo que fue este aspecto cultural de la etnia.

Así, nuestro conocimiento de la espiritualidad de todo un conjunto de pueblos africanos continúa siendo fragmentario y conjetural. Decir actualmente que en tal o cual cultura del continente negro los «fieles» adoraron o adoran a la luna y al sol resulta una afirmación caduca. La religión de un pueblo es algo bien distinto de una arquitectura rápidamente construida a partir de algunos elementos rituales, cuya pobreza es más imputable a los fallos de los investigadores que a la ignorancia de los informadores.

En unas civilizaciones en las que el soporte expresivo está básicamente constituido por el gesto y la imagen verbal, no es posible comprender los valores culturales sí no se adopta un modo de pensamiento que se sitúa prácticamente en las antípodas de la lógica aristotélica.

Debido a las exigencias propias de nuestra cultura y a nuestra manera de pensar, hemos tenido que considerar las diferentes modalidades de la religión africana independientemente unas de otras. Sin embargo, para el negro, la religión constituye un todo. Para él resulta arbitrario separar, por ejemplo, el culto a los antepasados del culto rendido a la divinidad. Nuestro proceso analítico empobrece por lo tanto, de alguna manera, el hecho religioso en beneficio de la comprensión. Al separar y clasificar, nos alejamos de la visión de conjunto que sólo

nos podría ser ofrecida por una percepción simultánea de los diferentes elementos.

El africano no intenta comprender su religión de la misma manera que nosotros; ante todo, la vive a todos los niveles de la existencia. Por ello mismo, le resulta particularmente difícil explicarla y aún más penoso, si no imposible, traducirla a términos adecuados a nuestro entendimiento.

En suma, nuestro esfuerzo por comprender la religión africana constituye una empresa que va de lo exterior hacia lo interior y, como tal, es un acercamiento, un intento de penetración que no puede llegar a escrutar todos los meandros del alma negra.

Dominique ZAHAN

BIBLIOGRAFIA

- R. P. ARNOUX, «Le cuite de la société secrète des imandwa au Ruanda», *Anthropos*, 1912-1913.
- G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, José Corti, París, 1943.
- Gilbert BOCHET, «Le Poro des Diél», *Bulletin de l'IFAN*, tomo xxi, serie B, núms. 1-2, Dakar, 1959.
- R. BOURGEOIS, *Banyarwanda et Barundi*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Mémoire núm. 8, t. m, Bruselas, 1956.
- G. CALAME-GRIAULE, «Notes sur l'habitation du Plateau Central Nigérien», *Bulletin de l'IFAN*, t. xvii, núms. 3-4, Dakar, 1955.
- J. DAGET, «La pêche dans le delta central du Niger», *Journal de la Société des Africanistes*, t. xix, fase. I, París, 1949.
- R. DECARY, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Payot, París, 1951.
- G. DIETERLEN, «Mythe et organisation sociale au Soudan français», *Journal de la Société des Africanistes*, t. xxv, París, 1955, y t. xxix, París, 1959.
- Clement M. DOKE, *The Lambas of Northern Rhodesia*, George G. Harrap & Co., Londres, 1931.

- E. E. EVANS-PRITCHARD, *Essays in social anthropology*, Faber and Faber, Londres, 1962 [*Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1974].
- *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, The Clarendon Press, Oxford, 1963 [*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976],
- «Zande theology», *Sudan Notes and Records*, 1936 [«Teología zande», en *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1974].
- M. GRIAULE, *Masques dogons*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XXXIII, Paris, 1938.
- *Dieu d'Eau*, Éditions du Chêne, Paris, 1948.
- «L'image du monde au Soudan», *Journal de la Société des Africanistes*, t. xix, fase, n, Paris, 1949.
- B. GUIMANN, *Die Stammeslehren des Dschagga*, vols. I, n, III, Munich, 1932-1938.
- J. HENRY, *L'âme d'un peuple africain: les Bambara*, Bibliothèque Anthropos, Munster i. W., Picard, Paris, 1910.
- Fr. Wilhelm HOFMAYR, *Die Schilluk, Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes*, Mödling, 1925.
- B. HOLAS, «Fondements spirituels de la vie sociale sénoufo», *Journal de la Société des Africanistes*, t. xxvi, fases, i y n, Paris, 1956.
- A. C. HOLLIS, *The Masai*, Oxford, 1905.
- *The Nandi*, Oxford, 1909.
- E. JENSEN KRIGE, *The social system of the Zulus*, Shuter and Shooter, 2.^a ed., Londres, 1950.
- E. JENSEN KRIGE y J. D. KRIGE, *The realm of a rain-queen*, Oxford University Press, 3.^a ed., Londres, 1947.
- De JONGHE, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruselas, 1907.
- Henri A. JUNOD, *Mœurs et coutumes des Bantous*, Payot, t. I: «Vie sociale», t. ii: «Vie mentale», Paris, 1936.
- *Chants et contes des Ba-Ronga*.
- H. KUPER, *An African aristocracy*, International African Institute, Oxford University Press, reed., Londres, 1961.
- C. R. LAGAE, *Les Azande ou Niam-Niam*, Bibliothèque Congo, Bruselas, 1926.
- P. M. LARKEN, «Impressions of the Azande», *Sudan Notes and Records*, 1927.
- Jean-Paul LEBEUE, *L'habitation des Fali*, Librairie Hachette, Paris, 1961.
- Godfrey LIENHARDT, «The Shilluk of the Upper Nil», *African Worlds*, Oxford University Press, Londres, 1954.

- Édwin M. LOEB, *Ík feudal Africa*, Mouton & Co., París-La Haya, 1962.
- A. MASSON-DETOURBET, «Croyances relatives Á L'organisation politique du royaume Lagouane (Nord-Cameroun)», *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXIII, fases, i y n, París, 1953.
- G. NIANGORAN BOUAH, *La división du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, París, 1964.
- D. PAULME, *Les gens du riz*, Plon, París, 1954.
- André RAPONDA-WALKER y Roger SILLANS, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Présence Africaine, París, 1962.
- R. S. RATTRAY, *Religion and art in Ashanti*, Oxford University Press, Londres, 1927.
- J. ROUCH, *La religion et la magie songhay*, P. U. F., París, 1960.
- Jacqueline ROUMEGUÉRE-EBERHARDT, «La notion de vie: base de la structure sociale Venda», *Journal de la Société des Africanistes*, t. xxvii, fase, II, París, 1957.
- *Pensée et société africaines*, Cahiers de l'Homme, Mouton & Co., París-La Haya, 1963.
- I. Se H APERA, *The Khoisan peoples of South Africa*, Routledge and Kegan Ltd., reed., Londres, 1960.
- Paul SCHEBESTA, *Les pygmées du Congo belge*, «Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge», t. xxvi, fase, II, Bruselas, 1952.
- Edwin W. SMITH, comp., *African ideas of God*, House Press, 2.^a ed., Londres, Edimburgo, 1950.
- L. TAUXIER, «La religion Bambara», *Études Soudanaises*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1927.
- E. M. THOMAS, *The harmless people*, Nueva York, 1959.
- J. A. TIARKO FOURCHE y H. MORLIGHEM, *Les communications des indigènes du Kasái avec les âmes des morts*, Falk Fils, Bruselas, 1939.
- R. P. TRILLES, *Les pygmées de la forêt Équatoriale*, Bloud & Gay, París, 1932.
- G. WAGNER, «The Abaluyia of Kavirondo», *African Worlds*, Oxford University Press, Londres, 1954.
- J. van WING, S. J., *Études Bakongo, Sociologie-Religion et Magie*, Mémoire de l'I. R. C. E., Desclée de Brouwer, Lovaina, 1938.
- D. ZAHAN, «Aperçu sur la pensée théogonique des dogon», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. vi, París, 1949.
- «L'habitation Mossi», *Bulletin de l'IFAN*, t. XII, núm. 1, Dakar, 1950.

- *Sociétés d'imitation Bambara, le N'domo. le Koré*, Mouton & Co., Paris-La Haya, 1960.
- *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Mouton & Co., Paris-La Haya, 1963.
- «Note sur la gémellité et les jumeaux en Afrique noire», *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, Estrasburgo, marzo de 1964.

III. Las religiones de Oceanía

El término «Oceanía» se utiliza a veces para designar el conjunto de la región que se extiende al sur y al este de Asia, pero a menudo se omite incluir en él a Australia y las islas del sudeste asiático. No obstante, el uso más frecuente, que adoptaremos también aquí, consiste en designar como «Oceanía» al continente australiano y las numerosas islas y archipiélagos diseminados por el Pacífico, conocidos bajo los nombres colectivos de Micronesia, Melanesia y Polinesia.

Los pueblos indígenas de Australia, Polinesia y Micronesia muestran, cada uno por su lado, una imagen de notable homogeneidad cultural, y tan sólo al examinarlos más de cerca aparecen las diversidades locales. En cambio, en el caso de las poblaciones melanesias se observa generalmente lo contrario, puesto que en aquellas islas la gran variedad de culturas oculta un sustrato de uniformidades reveladoras. Y son estas uniformidades las que debemos examinar si queremos dar un resumen coherente de las religiones de Oceanía. Ahora bien, en lugar de generalizar a partir de diversos hechos etnográficos, o resumir las particularidades de algunos sistemas religiosos locales persuadiéndonos de que son «representativos», intentaremos, al contrario, diferenciar tres tipos generales de sistemas religiosos. Concretamente, el «tipo australiano», el «tipo polinesio» y el «tipo melanesio». Dejaremos de lado un eventual «tipo micronesio», primero porque los testimonios que a él se refieren son fragmentarios y segundo porque las in-

formaciones más serias que poseemos tienden a presentar el tipo micronesio como idéntico al polinesio en gran parte, aunque asociado a algunos elementos melanesios.

Nuestra primera tarea consistirá en dilucidar lo que entendemos por religión o sistema religioso.

Si definimos la religión refiriéndonos a la existencia de textos sagrados, sería preciso concluir que los pueblos que no han conocido o no conocen la escritura no tienen religión; lo cual sería absurdo. La definición clásica mínima de Sir Edward Tylor, que presenta la religión como la «creencia en seres espirituales», no responde tampoco al problema que se plantea. Las palabras «creencia» y «espiritual» requieren una elucidación. Hemos de encontrar un punto de partida más definido, una base más amplia y comprehensiva.

Entre los autores ya antiguos que han escrito sobre las religiones de los pueblos primitivos o sin escritura, Durkheim es el que ha subrayado con rigor que los objetivos de la religión son la cohesión, el mantenimiento de las reglas que rigen la vida de la comunidad y reúnen a hombres y mujeres para hacer con ellos una sociedad. Una dimensión suplementaria nos ha sido abierta por las obras de Sir James Frazer y Lucien Lévy-Bruhl. Aunque sus categorizaciones particulares —la distinción entre magia, ciencia y religión en el caso del primero y entre pensamiento lógico y prelógico en el del segundo— no sean ya aceptables a la luz de las experiencias hechas sobre el terreno entre los pueblos primitivos, podemos todavía hacer nuestros sus temas generales, a saber que la religión es lo que concierne a las ideas que el hombre tiene sobre su situación y su condición. De tal manera que las religiones, como ha indicado Godfrey Lienhardt, tienen finalmente como objetivo la búsqueda de una verdad, el descubrimiento y la sistematización de toda cla-

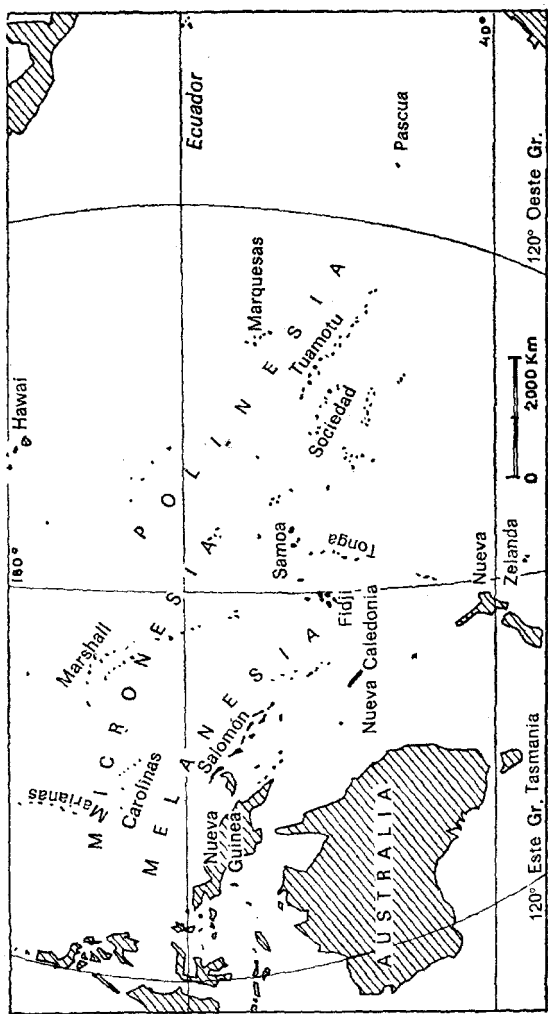


Fig. 2. Oceanía.

se de conjeturas relativas a la naturaleza del hombre y de su entorno, y la búsqueda de todo lo que pueda garantizar la veracidad de tales conjeturas. Las «religiones tribales», escribe Lienhardt,

comportan, por una parte, el sentimiento de la ignorancia y la debilidad humanas y, por otra, el medio de garantizar la veracidad de las conjeturas sobre las que se basa el único método accesible al hombre para hacer frente a la impotencia que se deriva de su ignorancia y su debilidad. Si no se estuviese seguro, por ejemplo, de que un adivino puede poseer el don de comprender las verdaderas causas de una enfermedad, no habría ningún medio para luchar contra esa enfermedad...; aquello que, en los pueblos primitivos, pasa por ser la verdad nos parece a menudo un error basado en la ignorancia. Pero es la preocupación por la verdad, tal como ellos la entienden, la que los lleva a menudo a desechar las conjeturas sobre las que se basa la verdad nuestra, del mismo modo que la preocupación por la verdad nos impide aceptar lo que consideramos como sus errores.

La religión, reconozcámoslo, garantiza la evidencia de la fe. Y tanto si hacemos derivar la palabra «religión» de *religare* (atar o retener) como de *relegere* (reunir, y por ende acordarse, examinar detenidamente, reflexionar intensamente), ambas etimologías evocan lo esencial, en el sentido más amplio, de toda religión: es decir, la existencia de reglas que rigen la vida de la comunidad; una serie de conjeturas que dan su autoridad a estas reglas relativas a la naturaleza del hombre, de la sociedad a la que pertenece y de su entorno; un pensamiento basado en la experiencia que se expresa de forma articulada en las reglas y las conjeturas y se configura en la acción.

Las reglas, las conjeturas y el pensamiento se confunden y hallan su fuente en la noción de potencia. El hombre puede ser considerado como el vehículo de la potencia y como aquel que la ejerce; y puede admitirse que

la religión tiene como objetivo la potencia, la identificación y la clasificación de diferentes clases de potencias. Implícitas en las conjeturas que nacen de los conceptos del hombre y de su experiencia, o que pueden serle reveladas, estas potencias están explicitadas en las reglas que las clasifican; es por medio de esas reglas como esas potencias son legitimadas; y las conjeturas son su garantía. Por su naturaleza animal, el hombre es presa de los instintos que están arraigados en esta naturaleza. Consciente de esta naturaleza animal, el hombre es también un ser moral; se somete a la obligación. Como tiene perfecta conciencia del poder que puede ejercer sobre sí mismo, sobre los demás y sobre el mundo natural que le rodea, el hombre es tanto más sensible a sus propias debilidades y a las potencias a las que se halla subordinado. Estas últimas, que en opinión de más de un observador corresponden o coinciden con los temores, los instintos o los deseos profundos del hombre, son generalmente presentadas como externas y ajenas a él, y se ordenan habitualmente en una jerarquía imprecisa. En ciertas ocasiones, algunas potencias menores pueden aparecer como imágenes modificadas o emanaciones de una potencia superior, y en otros parecen ser instigadores independientes. No obstante, cuando esas potencias menores evolucionan hacia una identificación más precisa, son siempre legitimadas o explicadas por potencias superiores más vagamente definidas. Si es cierto que la imagen interior de nuestro yo revela el carácter interno de todas las cosas, entonces la conciencia que poseemos de nuestras ideas y nuestra personalidad y la posibilidad de comunicarlas depende de su exteriorización, de la forma y de la expresión que les damos.

Si consideramos las potencias que introduce el hombre en forma de reglas como potencias morales, y las

potencias juzgadas externas al hombre como potencias divinas, las correlaciones de las potencias divinas y morales abarcarán todo el campo de la religión. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, poco importa que demos a estas potencias divinas los nombres de duendes, demonios, espíritus, dioses, divinidades mayores o menores o cualquier otro nombre. Basta que en un contexto cultural dado sean concebidas como potencias identificadas, o seres identificados a los cuales se atribuye el ejercicio de un poder de una especie particular. Mientras que las potencias morales están delimitadas y definidas por la obligación y la adhesión a las reglas, y se hallan necesariamente sujetas a las limitaciones impuestas por el espacio y el tiempo, las potencias divinas, aunque no enteramente liberadas de las esferas de influencia que se les atribuyen, no se hallan en cambio sujetas a ninguna obligación y no están limitadas necesariamente en el espacio ni en el tiempo.

Cuando el hombre actúa a su aire prescindiendo de las obligaciones y dejando a un lado la moral, usurpa la prerrogativa divina. Las manifestaciones más comunes y tangibles de la actuación de las potencias divinas pueden hallarse en los fenómenos meteorológicos, en los huracanes, el trueno, los relámpagos, los terremotos, la lluvia, las inundaciones y las erupciones volcánicas. Consideradas como particularmente inmanentes y dispuestas a intervenir en el curso de las metamorfosis sociales y biológicas tales como la procreación, el nacimiento, la pubertad, la enfermedad y la muerte, estas potencias divinas tienen fama de estar presentes cuando se producen cambios de estado decisivos o preliminares, como noviazgos, matrimonios, entrada en el estado de adulto o de cabeza de familia, o toma de posesión de un cargo. La explotación de los recursos propios del medio, como los productos alimenticios animales o vegeta-

les, el agua y los yacimientos minerales, evoca también su presencia; y lo mismo sucede con algunas actividades artesanales o comerciales. Al no estar sometida a ninguna obligación, aunque sí encerrada en marcos jerarquizados por la mente humana, la actuación de la potencia divina no se manifiesta únicamente en las situaciones críticas. Las fuentes de la potencia, o las propias potencias, se desplazan y pueden ser consideradas eficientes o creativas, agresivas, benéficas o crueles. En último término comprobamos que cada una de las múltiples potencias divinas identificadas desempeña su papel sancionando las tres reglas primordiales hacia las cuales convergen las potencias morales: el tabú del incesto, que gobierna los instintos sexuales, probablemente incontrolables de otra manera, en provecho del matrimonio reglamentado y de las relaciones económicas y políticas previsibles; las restricciones relacionadas con el asesinato, y toda una serie de restricciones impuestas al disfrute de diversas clases de bienes.

No obstante, la religión no se limita a identificar y relacionar las diversas potencias que conoce el hombre, ni se contenta con confeccionar la lista de los símbolos, mitos y actividades rituales que expresan la correlación entre estas potencias. Lo divino y lo moral se oponen entre sí. Si bien el contenido del orden moral tiene sus raíces en lo divino y tiende a derivarse de lo divino, las relaciones morales no pueden funcionar convenientemente si no se intenta excluir o mantener a raya lo divino, que es esencialmente arbitrario y ajeno a la obligación. Y el hombre se esfuerza por hallar la clave de sus determinaciones y de su condición en esta reconciliación entre lo divino y lo moral, que puede ser considerada *grosso modo* como el proceso de la redención, proceso en el curso del cual la libre voluntad personal (prerrogativa divina) y la coerción aceptada (que incumbe a

los humanos) se reconcilian entre sí. Las características de un proceso de redención pueden definirse y evaluarse, por una parte, mediante esa manifestación de voluntad personal y desprecio hacia las reglas que hace de una persona un criminal o un hechicero y, por otra parte, mediante esa negación de la voluntad personal que transforma a una persona en vehículo de lo divino (estados generalmente descritos bajo los nombres de trance o posesión, etc.).

Tres razones parecen justificar esta descripción algo amplia del campo de la religión. En primer lugar, así podemos evitar las preocupaciones puramente etnocéntricas en lo que concierne a lo que es o no es la religión o la «verdadera religión». En segundo lugar, confrontándolas con ese modelo, podemos evaluar más justamente las correspondencias o las divergencias de las religiones de Oceanía con otros sistemas religiosos más familiares. En tercer lugar, y ello se deriva del punto anterior, así podremos hablar de forma más coherente de los diferentes tipos de religión y sobre todo podremos evitar el famoso dilema: «¿Cómo puede haber una historia de las religiones?... O bien creemos en una religión, y todo lo que implica nos parece natural, o no creemos en ella, y todo lo que implica nos parece absurdo.»

1. TIPO AUSTRALIANO

Todas las tribus del continente australiano y de las islas próximas a sus costas septentrionales provienen, según se cree, del mismo tronco racial. Unidos por grandes afinidades culturales, aunque tengan idiomas diversos derivados de lo que fue quizá en otro tiempo una sola lengua, los australianos son, por tradición, recolec-

tores nómadas que viven de la caza y la recolección y realizan pequeños intercambios mercantiles y operaciones de trueque. El número de aborígenes que vivían en Australia en 1788 se elevaba a trescientos mil; actualmente hay diez veces menos. Casi todos los aborígenes australianos se hallan reunidos en centros de misiones o en reservas de protección. El presente que utilizamos en esta exposición es un presente etnográfico que expresa lo que podría ser considerado como una tradición clásica.

Los australianos han estado siempre organizados, según parece, a pequeña escala; las tribus más importantes o subtribus agrupan entre cien y mil quinientos individuos, siendo el promedio de quinientas personas. En todo el territorio, tanto en la selva tropical del Queensland septentrional como en los desiertos de Australia central o en las colinas templadas de Victoria o de Nueva Gales del Sur, los grupos regularmente organizados parecen no haber contado nunca con más de treinta o cuarenta personas. Esos grupos, a menudo descritos en las publicaciones especializadas bajo el nombre de «hordas», estaban compuestos por familias relacionadas entre sí por un sistema de descendencia bien conocido, y eran a su vez divisiones o secciones de tribus o subtribus.

Excepto el dingo, especie de perro salvaje, los aborígenes australianos no tenían animales domésticos. Aunque la lista de los accesorios materiales de su cultura sea corta, como cabe esperar de un pueblo nómada desprovisto de rebaños y medios de transporte, ejecutaban con gran habilidad objetos, trabajando la piedra y la obsidiana y sirviéndose de la madera, las fibras, el pelo de los animales, las pieles y los huesos. Donde quiera que viviesen, su ritmo de vida estaba, y hasta cierto punto está aún, caracterizado por una serie ininterrum-

pida de reuniones y dispersiones; las familias o los grupos de familias se iban a cazar, pescar o rastrear el suelo, se reagrupaban para satisfacer necesidades domésticas secundarias, se dispersaban otra vez y luego se reunían para celebrar las ceremonias llamadas *corroborees*, que congregaban no sólo a la horda, sino también a otras hordas, tribus y subtribus. Siempre desplazándose, los aborígenes australianos no construían, en general, viviendas permanentes, sino únicamente refugios transitorios y pantallas de ramas para protegerse del viento, y los ocupaban durante períodos que oscilaban entre algunos días y algunas semanas; no obstante, en el extremo sur y el extremo norte del continente, regiones sometidas a fuertes lluvias, construían sólidas cabañas con árboles jóvenes que recubrían de corteza, tierra, pieles u hojas. El escaso número y la poca variedad de los objetos fabricados por los aborígenes australianos y una cierta rigidez aparente de los rituales, las ceremonias y las creencias han llevado a ciertos especialistas a suponer que los australianos eran incapaces de progresar más. Pero los testimonios que apoyan esta afirmación no son en absoluto concluyentes. Vidriería y aislantes eléctricos importados han sido utilizados y trabajados por ellos según sus métodos tradicionales. En el norte, viajeros malayos enseñaron a los australianos la alfarería y éstos ejecutaron para los malayos excelentes objetos de barro cocido, pero no los emplearon para ellos mismos: las vasijas de barro no resultaban adecuadas para la vida nómada. Si nos preguntamos cuáles eran las características de la vida australiana que aseguraban prestigio e influencia dentro de la comunidad, la posesión de objetos fabricados no figura en la lista, y aún menos esas realizaciones tecnológicas de las que tan contentos y orgullosos están los europeos. Observamos, por el contrario, que el prestigio y la influencia dependían y dependen

aún de las manifestaciones de inteligencia e imaginación. La habilidad técnica y la destreza en la caza desempeñaron ciertamente un papel, y aún lo desempeñan hoy, en la formación de un hombre. Pero lo que era y sigue siendo más importante es el conocimiento riguroso de los mitos, los rituales y el ceremonial. Aunque los «círculos del trueque» o «ciclos ceremoniales de intercambio» están en vigor en el norte de Australia, no se ha demostrado que los participantes saquen, hayan sacado o puedan sacar un beneficio económico directo y concreto, a menos que por «economía» se entienda cualquier cosa. Por lo demás, quienes participaban en estos intercambios sacaban de ellos un prestigio proporcional al total de objetos de valor cambiados, conocidos con el nombre de *gerri*, que no eran convertibles en otro tipo de riquezas. Y esa proporción de objetos cambiados dependía, por una parte, del conocimiento y la idea que se pudiese tener de las situaciones y las relaciones sociales y, por otra parte, de la astucia, el arte de prever y la capacidad para sacar partido de la experiencia que se tenía de ciertos individuos, de su forma de vida, de las reglas que obedecían, y de la forma de explotar los recursos del entorno. Un zoquete no podía esperar alcanzar un porcentaje razonable de objetos cambiados; sólo los que eran rápidos y sagaces podían lograrlo. Aunque se haya afirmado que algunos aborígenes consideraban a sus mujeres como una forma de riqueza y como un medio de extender su influencia —lo cual es quizá un punto de vista universal en los asuntos humanos—, se desprende claramente de pruebas intrínsecas que, si desea estar en condiciones de ejercer una influencia cualquiera sobre una mujer o a través de ella, un hombre debe ante todo amoldarse a lo que los ancianos esperan de él: la demostración de dotes intelectuales aplicadas según las reglas y las costumbres.

La mayor parte de las comunidades australianas eran, y son, pequeñas gerontocracias. Están administradas por viejos que han adquirido saber y astucia y poseen los secretos de los rituales y las ceremonias; han obtenido su prestigio e influencia demostrando que conocen bien las ideas de su comunidad acerca de la naturaleza del hombre. Al establecer una relación entre las ideas inculcadas y su experiencia personal y pragmática de la vida, han sido capaces de aprovecharlas. Pero, aunque las facultades intelectuales sean ampliamente utilizadas en el terreno religioso, no se desprende de ello que el especialista de la religión haya de tener necesariamente y sin más el máximo de prestigio e influencia. Puede ser incapaz de hacer uso de lo que sabe, o sus conocimientos pueden ser demasiado reducidos y especializados. Además, como se le supone un conocimiento y un contacto mayores precisamente con esas potencias o esos seres acerca de los cuales el hombre sabe menos, el especialista está sujeto (o al menos se espera que lo esté) a estados de trance -o posesión. En su caso, las reglas de la sociedad se hallan, en cierto modo, momentáneamente en suspenso. A la inversa, el maestro consumado en la utilización de las dotes imaginativas e intelectuales que prescribe y desafía las reglas de la comunidad, es temido y evitado a la vez. Se convierte en una especie de hechicero o criminal y se le considera un malvado. Los hombres ordinarios intentan mantenerse entre esos dos polos.

Todos los aborígenes australianos observan el tabú del incesto, y las leyes que regulan el matrimonio son sumamente complejas. Con todo, esta complejidad puede ser expuesta muy simplemente. Las leyes delimitan la elección de esposas autorizadas al dividir a la comunidad en grupos y categorías de personas entre las cuales pueden entablarse relaciones rituales, sexuales y econó-

micas, repartiéndose las responsabilidades del cuidado y la educación de la generación siguiente. Se dice a veces que el aborígen australiano ignora el papel que desempeña el varón o el marido en la concepción y el nacimiento de un niño. Parece más bien que esta observación es sólo un aspecto de esa curiosa tradición que consiste en no buscar en la vida australiana más que lo que pueda parecer extraordinario a un europeo. Ciertamente que los australianos no niegan que una virgen pueda traer un hijo al mundo. La atenta observación de las costumbres de reproducción de los canguros y los ualabís, entre los cuales es frecuente la concepción *post partum*, puede haberles hecho creer que una virgen puede tener un hijo. Por otra parte, el ejemplo de varones impotentes, mujeres estériles o parejas incapaces de procrear difícilmente podía llevarles a ver una relación directa de causa a efecto entre la sexualidad, la fecundación y el nacimiento de un niño. Pero en vez de recurrir a los conceptos de casualidad, suerte o probabilidad estadística, los aborígenes australianos afirman que, si bien en la mayoría de los casos un hombre debe «abrir el camino» en el cuerpo de la mujer, la concepción en sí misma se debe a un tercer factor, potencia creadora que se identifica con una particularidad local (animal, planta o fenómeno meteorológico). De tal forma que cuando la madre siente por vez primera al niño moviéndose en su seno, se atribuye una paternidad causal o creadora a la potencia divina asociada al lugar donde el niño se ha manifestado así por vez primera, pero la paternidad social, la obligación de alimentarlo, cobijarlo y educarlo, incumbe al marido.

Los territorios de caza de una tribu o subtribu están divididos en un cierto número de emplazamientos y cada uno de ellos se halla asociado a una o varias potencias divinas, creadoras y destructoras, cuyas relacio-

nes y correlaciones se expresan en los mitos y en las ceremonias que actualizan los mitos. El lugar de nacimiento determina la potencia divina, los ciclos de mitos, las ceremonias y las reglas particulares que serán asignadas al individuo, y los que han de compartirlas con él se reunirán para formar una sociedad cultural o religiosa. A no ser, por ejemplo, que el padre y el hijo hayan nacido en el mismo lugar, o en sitios diferentes pero asociados a la misma constelación de potencias, cada uno de ellos pertenecerá a una sociedad religiosa distinta, en la cual se reunirá con otras personas pertenecientes a otras hordas o subtribus para celebrar los rituales o ceremonias propios de la sociedad. No obstante, el padre y el hijo pertenecerán ambos, dentro de la horda, la subtribu o la tribu, al mismo grupo socioeconómico o político. Las dos categorías de grupos son exógamas, y cada una de ellas está identificada con una especie, un fenómeno o un lugar topográfico natural. Descritas generalmente como grupos o categorías «totémicas», estas unidades imponen a sus miembros la adhesión a determinadas reglas, que incluyen un cierto número de tabúes alimentarios que deben ser observados en fechas concretas. Las mujeres y las jóvenes pertenecen también a dos tipos de grupos o categorías totémicas. Pero, aunque esté sometida a las reglas sobre el matrimonio y sobre todo lo que se refiere a la vida femenina, la pertenencia a la sociedad religiosa no obliga a la mujer a asistir a los rituales y ceremonias públicas. Estas últimas están reservadas principalmente a los hombres.

Los adolescentes de ambos sexos aprenden por la práctica y la experiencia a cazar, recolectar, desenterrar raíces, hilar, trabajar la piedra y fabricar objetos. Aprenden a conocer íntimamente todas las categorías de relaciones sociales y pronto se ponen al corriente de las actitudes especiales que hay que observar ante cada una

de esas categorías. A medida que van familiarizándose con las particularidades de las localidades que les rodean, llegan a saber qué potencias divinas están asociadas a ellas. En el curso de su crecimiento, su adquisición de nuevas capacidades está marcada por ceremonias iniciáticas que les confieren un conjunto mayor de derechos y obligaciones y van acompañadas de diversas marcas corporales, mutilaciones, circuncisión y subincisión, extracción de dientes, quemaduras, etc., así como pruebas y ordalías. La responsabilidad de las iniciaciones recae sobre los ancianos de la sociedad religiosa correspondiente, a quienes los padres deben confiar sus hijos. Estos ancianos hablan a los jóvenes del «tiempo de sueño» en el cual los hombres no existían aún y las potencias divinas, ahora desencarnadas, estaban dotadas de una forma tangible: ellas establecieron los contornos del país, crearon la flora, la fauna y por último al hombre antes de disolverse en las brumas del tiempo, lo cual no les impide estar siempre presentes y manifestarse de vez en cuando, de la misma forma que cuando estaban ocupadas en la creación del mundo. Para los aborígenes la creación es un proceso continuo y permanente, a la vez que un acontecimiento histórico. Creado de una vez para siempre, el mundo se renueva pese a todo, o se recrea. El desierto desecado reverdece tras la lluvia, los animales mueren o son matados, pero se reproducen y siguen siendo abundantes; con cada nueva generación sucesiva, la comunidad humana se recrea con sus riquezas, sus reglas y sus postulados.

Así como el recién nacido procede de las potencias creadoras asociadas a un lugar, esas mismas potencias derivan de una potencia superior o tienen en ella su razón de ser. Esta potencia, localizada en el cielo y generalmente asociada al trueno, al relámpago, a la lluvia, a las inundaciones y al arco iris —asociados, a su vez,

a la serpiente, al falo, a los vapores y al esperma—, es la fuente de todas las cosas. Así como el ser que nace procede, o se separa, de las potencias divinas del «tiempo de sueño» y hace su entrada en el dominio creciente del ser moral, así también el que muere abandona su ser moral y se reincorpora a las potencias del «tiempo de sueño». En el intervalo, la vida moral y sensible es considerada como el reflejo transitorio y deformado de esta forma de existencia de la cual ha surgido el hombre y a la cual debe finalmente volver. La enfermedad no es una simple molestia física, sino que está asociada con la muerte, y dado que el hombre es de esencial moral antes que de naturaleza animal, se tiende a considerar la enfermedad como una falta hacia la moral que hay que observar, en vez de considerarla como la consecuencia de un desarreglo de la condición animal. Tras la muerte, sobre todo si las obligaciones morales no han sido respetadas, esta parte incorpórea e inmortal, este componente del hombre que está destinado a reunirse con las potencias del tiempo de sueño, puede quedarse donde está y manifestarse a sus semejantes en forma de fantasma, hasta que una vez aplacado pueda continuar su viaje hacia el tiempo de sueño. El proceso de la redención consiste en intentar resolver la oposición dialéctica entre los dos modos de vida primordiales y reconciliar a las potencias creadoras totalmente libres que caracterizan al tiempo de sueño con los seres sometidos a las limitaciones y las obligaciones de la condición humana. El hombre ordinario intenta conseguirlo observando las reglas. El hechicero hace trampa. Usurpa los poderes divinos vulnerando las obligaciones; sin embargo, puede tratar de alcanzar su redención personal siguiendo las reglas que él mismo se ha fijado. El hombre o la mujer poseídos, al ser considerados habitados por la potencia divina, no pueden ser reconocidos como mo-

raímente responsables. Porque la redención, para aquel que está poseído, o bien es inaplicable, o bien se realiza temporalmente en el mismo momento en que entra en trance.

El conocimiento exterior y objetivo de las dos formas de vida, divina y moral, se revela a los hombres en los mitos. Aunque no podamos afirmar que la vida se halla representada en todos sus aspectos en el conjunto de los mitos propios de una comunidad, sí podemos estar seguros de que pocas cosas realmente importantes se omiten en ellos.

Todos... los talentos técnicos, el arte de cazar y cocer los alimentos, todos los dones de la naturaleza, la observancia de los rituales y las ceremonias, son explicitados y conservados intactos en la mente de la comunidad gracias a la recitación y a la representación dramática de las actividades creadoras e inventivas de los *pulwaiya* (los seres del tiempo de sueño, los personajes de los mitos), gracias a los cuales esos talentos y esas observancias continúan manteniéndose y funcionando (U. McConnell).

Los mitos de los aborígenes australianos formulados oralmente, con la intención de informar sin ser necesariamente didácticos, revelan la manera de llegar a la redención. Porque, aunque un mito sea capaz de enumerar en sus más ínfimos detalles las variedades de alimentos y los recursos naturales propios de determinadas localidades y pueda exponer las consecuencias de su empleo, sigue siendo discretamente ambiguo en lo que concierne a la forma concreta en que un hombre debe usarlos. No hay que olvidar que si bien los personajes de los mitos adoptan una apariencia humana, no por eso son hombres y por lo tanto no se hallan sometidos a ninguna obligación. Al oír el relato de un mito y tomar así conciencia de un mundo de entidades objetivas que existen

fuera de él pero son semejantes a él, un hombre se ve obligado a decidir su forma de actuación a la luz de su propia experiencia pragmática y del conocimiento que posee de sus semejantes y de las reglas de su comunidad. Al tomar parte en la representación dramática del mito, con ocasión de un ritual, en el transcurso de un *corroboree* o de las ceremonias iniciáticas, él mismo forma parte del mito, no sólo representando un ser del tiempo de sueño, sino también convirtiéndose, mientras dura el espectáculo, en ese mismo ser.

Son quizá esas representaciones rituales de los mitos, junto con la posibilidad de aprehenderlas directamente, las que han llevado a quienes han vivido entre los australianos a insistir en la unidad de sus creencias y sus comportamientos y en las relaciones que existen entre ellos y su entorno físico. No cabe duda de que los temas principales de la vida aborígen se encuentran en la búsqueda de la comunión con la naturaleza, con los otros hombres y con los seres del tiempo de sueño, trama del proceso de la redención. Pero es evidente que el camino de la redención no es fácil ni está perfectamente delimitado. Cuando se produce un robo, se castiga al ladrón. El adulterio y el homicidio son considerados crímenes graves, y hay criminales entre los australianos. Los hombres se envidian mutuamente, hacen trampas y mienten. La ambición política puede conducir al exceso. Los jóvenes tienden a ser agresivos, a rivalizar entre ellos, y deben ser reprimidos por sus mayores. Refiriéndose a las reglas, los australianos reconocen que al actuar a tontas y a locas y seguir los propios instintos no se puede estar en armonía con los caminos prescritos para la redención; reaccionan, pues, vigorosa y moralmente de manera pragmática de acuerdo con las circunstancias. Pero las propias reglas están legitimadas por los postulados enteramente incluidos en los mitos.

Cuando un aborigen australiano se dirige a un santuario (que puede ser simplemente un montículo o un afloramiento de rocas) para contemplar o incluso venerar objetos sagrados hechos de piedra o madera tallada y denominados *churinga*, no hace ni más ni menos que lo que un europeo que va a San Pedro de Roma, a Notre[^]Dame o a la abadía de Westminster. Igual que la visita a estos santuarios cristianos pone a los europeos en contacto íntimo y consciente con sus tradiciones religiosas y nacionales, la visita a los *churinga*, debidamente grabados y decorados con incisiones, recuerda al aborigen sus orígenes, sus tradiciones y las condiciones de su existencia. La serie de iniciaciones sufridas por un muchacho o una muchacha son, como la confirmación cristiana, actos religiosos y sacramentales que indican y legitiman su adquisición de capacidades y la conciencia que han adquirido de lo que les rodea y de sus responsabilidades. Por la noche, el mugido de los rombos durante una ceremonia ritual puede ser interpretado como un anuncio de la presencia o la inmanencia de un determinado ser del tiempo de sueño. La música de la misa indica análogamente la inmanencia o la presencia de Dios, como el redoble de los tambores expresa la realidad de Yavé. Entre los australianos la danza es todavía una cosa sagrada: las reglas ordinarias de la comunidad son abandonadas y unas nuevas reglas, más acordes con la naturaleza divina de las circunstancias, entran en vigor. Porque, en ese instante, los hombres ya no son simplemente hombres. Representan y se convierten en lo que es eterno.

Aunque todo el arte australiano sea esencialmente religioso, hay ciertos dibujos, pinturas, muescas, cincelados o esculturas que no son necesariamente sagrados y pertenecen a la vida profana. Dejando a un lado toda cuestión de estética, cuando contemplamos especímenes

del arte australiano sentimos instantáneamente su fuerza gráfica. Ya sea comunicada por el ritmo de la línea, el dibujo o el color, o por las tres cosas a la vez, el arte australiano nos cuenta una historia y parece más preocupado por describir y transmitir imágenes que reflejan los principios que rigen la condición del hombre australiano que por reproducir lo que los ojos pueden ver y aprehender directamente. Arte austero, apela más a la inteligencia que a los sentidos, impone la meditación y la contemplación.

Los aborígenes australianos no consideran su inteligencia, su memoria y su voluntad como cosas adquiridas de una vez ¡para siempre. Relativamente hábiles en la cirugía de la cabeza y del cerebro, capaces de practicar trepanaciones con instrumentos de sílex o vidrio, pretendidamente dotados de capacidades telepáticas con las cuales pueden comunicarse entre sí o matarse o perjudicarse mutuamente, los australianos se preocupan sobre todo por ejercitar su inteligencia, su memoria y su voluntad bajo el control de la vigilancia moral. Estos rasgos distinguen al indígena en cuanto ser humano y lo contraponen, por una parte, a las potencias sobrenaturales y, por otra parte, a la flora y la fauna de su entorno. La redención consiste en hacer inútil la distinción, en participar en la unicidad de todas las cosas de acuerdo con las reglas que rigen la vida de la comunidad. Esas mismas cualidades de inteligencia, memoria y voluntad, conveniente y fructíferamente ejercidas conforme a las reglas, confieren prestigio y exigen respeto. El hechicero, por su parte, tiene derecho a un respeto de un tipo bien distinto. Aunque muestre las mismas cualidades de inteligencia, memoria y voluntad, no las ejercita conforme a las reglas de la comunidad. El hombre capaz de ser poseído presenta a la vez el anverso y el reverso de la moneda: mientras en estado normal puede dar pruebas

de cualidades supremas de inteligencia y autodominio, cuando es poseído su inteligencia, su memoria y su voluntad ya no le pertenecen.

Nadie, salvo quizá el bosquimano del desierto de Kalahari, es más hostil que el aborigen australiano a cualquier cambio de su sistema social. A veces se doblega ante nuevas técnicas, utiliza objetos manufacturados diversos y prendas de vestir. Pero el cultivo de la tierra, la cría de corderos o reses exigiría tal elaboración de los derechos de propiedad, de los derechos de herencia y sucesión, de las instituciones políticas, que todo lo que han considerado siempre y siguen considerando esencial quedaría completamente invalidado. Como puede suponerse tratándose de un pueblo cuya forma de vida se adapta a la organización en grupos pequeños, las instituciones políticas son sencillas y poco numerosas. De hecho, es quizá esta falta de instituciones políticas y económicas complejas lo que permite a los aborígenes australianos vivir hoy esta vida personal intensa. Lo importante para ellos es el ordenamiento de las relaciones interpersonales, la elucidación de los postulados sobre la potencia en el mundo, que garantiza el ordenamiento de las relaciones. Para los australianos, los mitos son como una revelación. Revelan al hombre la naturaleza del hombre y del mundo en que vive, indican la manera de alcanzar la redención, proporcionan al australiano los límites en cuyo interior puede llegar a comprenderse a sí mismo y a comprender su condición. Las actividades humanas y los rasgos característicos del entorno físico no sólo se explican como hechos reales, sino que también, en la medida en que aparecen en los mitos, son medios de transmisión que permiten al hombre comprender, a la luz de su propia experiencia pragmática, las interrelaciones entre lo divino y lo moral.

Agudos psicólogos a su manera, más de un profesio-

nal europeo podría envidiar sus teorías y sus prácticas sobre el nacimiento, la educación de los niños, la prueba de la pubertad y los problemas de la mutua adaptación, ajustadas a un complicado sistema que regula el matrimonio y las relaciones matrimoniales. Encerrados en un sistema de relaciones personales que hallan en sí mismas su justificación y, por consiguiente, su razón de ser, los aborígenes australianos parecen tener conciencia de que de nada sirve ganar el mundo si se pierde el alma. Han evitado, en su mayor parte, la corrupción de las soluciones de recambio y han permanecido fieles a sus costumbres tradicionales.

2. TIPO POLINESIO

A consecuencia de la exigüidad de sus comunidades y del carácter rudimentario de sus instituciones políticas y económicas, los aborígenes australianos buscan la exteriorización, la identificación y la sistematización de las potencias o principios relacionados con los problemas planteados, sobre todo, por las relaciones mutuas de las personas. Al contrario, las comunidades polinesias, formadas por un número relativamente grande de individuos y dotadas de instituciones políticas y económicas muy variadas y complejas, necesitan una serie no menos compleja de garantías que les aseguren que los postulados en los cuales se basa su existencia son efectivamente el reflejo de la verdad. Los lugares y objetos sagrados, los ritos de paso que señalan la maduración de los adolescentes, muchachos y muchachas, la enfermedad considerada como una lesión moral antes que física, la revelación aportada por los mitos y, naturalmente, el tabú del incesto y la reglamentación del matrimonio: todos estos rasgos son comunes a las religiones australianas y

polinesias. Pero en los polinesios hallamos una distinción explícita entre lo religioso y lo profano (términos que no corresponden a lo divino y lo moral) que no existe entre los australianos. Unas instituciones políticas y económicas complicadas que exigen de hombres y mujeres una actuación distinta de la que se daría si sus relaciones fuesen puramente personales necesitan un criterio de autenticidad. Nos hallamos ante una proliferación de procedimientos, funciones y papeles rituales y ritos de paso que jalonan el aumento de potencia y responsabilidad que implica la designación para una nueva función. Señalemos también que la comida tomada en común puede ir acompañada del sacrificio formal de un animal (las más de las veces un cerdo) y que las actividades rituales van en general precedidas de libaciones de *kava* (bebida preparada con la raíz del *piper methysticum*). Mientras entre los australianos a un hombre se le juzga habitualmente por su capacidad de conocerse a sí mismo y conocer sus propias posibilidades frente a las características de su entorno y las potencias divinas asociadas a él, entre los polinesios, en cambio, las potencias divinas tienden a confundirse con el poder que el hombre ejerce sobre sus semejantes, y ese hombre es juzgado por ese poder tanto como por la jerarquía explícita de las potencias divinas a las que está subordinado.

Desde Nueva Zelanda, en el sur, pasando por las islas de Ticopia, Rennell, Sikiana, Ontong Java, Leuania y Nukumana, en el norte, y luego hasta Hawái, en el nordeste, y la isla de Pascua, en el sudeste, los polinesios ocupan una multitud de islas desparramadas por una vasta extensión del océano. Las islas Hawái están a dos mil millas (tres mil doscientos kilómetros) de su vecina más próxima; la isla de Pascua está a más de mil millas (mil seiscientos kilómetros) de cualquier otra

tierra. No obstante, aunque siempre haya habido diferencias locales individuales en el desarrollo cultural, la cultura polinesia, en conjunto, presenta una notable homogeneidad. En todo el territorio de Oceanía nos hallamos ante un lenguaje austronésico único que no comporta más que algunas variantes dialectales poco importantes. Un bretón en Provenza se sentiría más extraño y tendría más dificultad para adaptarse que un samoano en Hawái, un tongoa entre los maorí de Nueva Zelanda o un tahitiano en las islas del archipiélago de Cook o en las islas Marquesas. La horticultura, el cultivo del taro o raíz de helechos, la cría de cerdos, algo de caza, la pesca cerca de los arrecifes o en aguas más profundas, el cabotaje o, en algún caso, los largos viajes de isla a isla, todo eso les era común a todos ellos, así como un sistema social que tenía como base grupos fundados en la consanguinidad combinada con un sistema patrilineal de acceso a la herencia, a la función y a los poderes. La delegación de los poderes políticos, que se realizaba según una jerarquía de jefes asistidos por consejeros titulares y sostenidos o combatidos por una jerarquía de sacerdotes y expertos rituales más o menos análoga, era también típica. Las mujeres, como los hombres, podían llegar a las más altas dignidades.

Tradicionalmente, un jefe entraba en funciones por derecho de edad y en virtud de su pertenencia a una familia real o a una familia de jefes; cuando se presentaban varios pretendientes de entre los miembros de una misma familia, triunfaba aquel que era capaz de eliminar a sus rivales. Pese a esa transmisión de poderes jerárquica y piramidal, aceptada tanto entre familias como entre miembros de una misma familia, siempre era posible que un hombre inteligente superase la desventaja debida a su nacimiento si daba pruebas de unas dotes políticas excepcionales. Los jefes de rango inferior o los

personajes titulados (muy numerosos, aproximadamente uno de cada doce o casi todos los adultos) eran los subordinados de los grandes jefes; los jefes de familia estaban subordinados a los jefes de grupos familiares. Mientras que los poderes más extensos y a veces exclusivos eran atribuidos a los jefes situados más arriba, los que incumbían a los jefes de rango inferior, a las personas tituladas y a los jefes de familia se ejercían por orden decreciente de extensión, pero eran análogos. Cada jefe ejercía su autoridad por medio de un consejo o asamblea *ad hoc* formada por los jefes subalternos; entre estos últimos había sacerdotes o especialistas en rituales que organizaban las numerosas ceremonias relativas a los nacimientos, los ritos de paso, los matrimonios, las defunciones y las actividades guerreras y estacionales. Los jefes de familia podían recurrir a los sacerdotes que ejecutaban los ritos domésticos. Pero, así como la atribución de las funciones políticas o el ejercicio de los poderes políticos dependían, ante todo, del nacimiento y de otros requisitos de capacidades o circunstancias, el acceso al sacerdocio era, en cambio, una cuestión de vocación. El profeta o el visionario, sobre todo sí estaba sujeto al trance o a la posesión y podía usar esta particularidad con fines políticos, era siempre capaz de ejercer un poder, bien en virtud de su posición en el consejo, bien directamente influyendo en el jefe.

Aunque haya referencias, en la época de las primeras incursiones europeas, a varios jefes o reyes eminentes, es probable que por lo menos algunos de tales personajes debiesen esta supremacía a la ayuda europea o, por el contrario, al hecho de haber coaligado con los adversarios de la penetración europea. El rey Kamehameha de Hawai, por ejemplo, ascendió a la realeza y reunió a todos los demás jefes bajo su soberanía gracias al apo-

yo europeo. En Tahití, en cambio, la supremacía parece haber sido una respuesta a la colonización europea y una forma de contrarrestarla. No obstante, esos dos ejemplos no son más que desarrollos lógicos de los arreglos jerárquicos tradicionales para la transmisión de los poderes que encontramos por doquier en Polinesia. Aun admitiendo que la lucha por el título y el rango pueda hallar una solución por vías pacíficas, el último árbitro era siempre la guerra. La guerra era endémica, como lo era entre comunidades de importancia similar y jefes de un rango prácticamente equivalente.

Las potencias divinas o no encarnadas, representadas en general bajo nombres masculinos, estaban también dispuestas en una jerarquía que quizá antaño estuviera mejor definida que hoy. El promotor original estaba asociado a la dirección del este. De él emanaban dos potencias de menor importancia: una casi exclusivamente creadora, asociada al cielo (y en particular a la Vía Láctea que se extiende de este a oeste), al nacimiento, a las primicias y a la cosecha, y otra destructora y creadora al mismo tiempo, imaginariamente situada bajo la tierra o el mar, asociada a los terremotos, los maremotos y las actividades volcánicas. Y aunque los polinesios vieran en el cielo un principio masculino que cubría la tierra, principio femenino, esta imagen del acto creador sólo estaba muy vagamente conectada con las actividades del promotor original que había creado por sí mismo el cielo y la tierra y del cual procedían, de forma independiente, las dos potencias creadoras de menor importancia. Son sin duda estos tres creadores originales quienes, fundiéndose a menudo uno en otro y cambiando de nombres, atributos, grados de importancia y correlaciones al pasar de un archipiélago a otro, parecen haber dominado la vida polinesia.

Había también una multitud de potencias secundarias

que derivaban de uno o varios creadores originales o hallaban en ellos su justificación y tenían nombres, campos de actividad y misiones muy variadas. Eran potencias perjudiciales a las que era necesario propiciar con ofrendas, libaciones de kava y pequeños sacrificios; potencias que eran los familiares de los hechiceros y sobre las cuales éste podía actuar; potencias que podían tomar posesión de un hombre o una mujer y dar a conocer su voluntad a través de la persona poseída; potencias asociadas a las localidades y a los lugares del entorno, que se interesaban particularmente por las características, la flora, la fauna y las cosechas de la localidad considerada, que tomaban nota de las actividades y los acontecimientos que allí se producían, y a las que era necesario propiciar; potencias asociadas con el grupo familiar o con cada pareja dentro del grupo; potencias unidas a actividades concretas, relacionadas con el conjunto de la comunidad, como la horticultura, la pesca o el comercio, por ejemplo, o reservadas a especialistas, como la escultura sobre madera, el tatuaje, las danzas, las diversiones, la construcción de casas o piraguas, la fabricación de velas de barco y otros oficios; potencias relacionadas con el arte de la oratoria, los combates, la guerra.

Dioses dentro, dioses fuera,
Dioses arriba, dioses por debajo,
Dioses hacia el océano, dioses no encarnados,
Dioses que castigan los pecados, dioses que perdonan los
[pecados,
Dioses devoradores de hombres, dioses que matan a los
[guerreros,
Dioses que salvan a los guerreros,
Dioses de oscuridad, dioses de luz,
Dioses de los cielos,
¿Es posible contar a todos los dioses?
Los dioses son innumerables.

(Invocación tahitiana)

Había muchos dioses, muchas potencias divinas, y los poderes que ejercían eran en buena parte extensiones de los poderes humanos. Así, el familiar de un hechicero, al ejecutar la voluntad de éste, no hacía más que aumentar su poder, pero al mismo tiempo explicaba y garantizaba ese extraordinario poder. Para defenderse de él, era preciso invocar la ayuda de otra potencia protectora, lo que de nuevo explicaba y garantizaba el poder indiscutible que poseía el hechicero para hacer lo que un hombre ordinario no podía hacer.

Junto a esta multitud de potencias de origen no humano había otras que, actuando más o menos de la misma forma que aquéllas, pasaban por tener un origen humano. Así, todos los seres humanos —los hombres ciertamente más que las mujeres y los niños— eran supuestos depositarios de una cuota de inmortalidad; cuando el cuerpo moría, esta parte de ellos se iba hacia el oeste para vivir entre las potencias creadoras y divinas. No obstante, aun cuando a estas partes inmortales se les suponía un interés por los asuntos de los vivos, no se las consideraba obligadas a prestarles ayuda. Antes al contrario, aunque los poderes de estos fantasmas o espíritus ancestrales sólo podían afectar, en general, al grupo sobre el cual, cuando todavía eran hombres vivos, habían ejercido su autoridad, si no eran convenientemente aplacados (y eso sólo ellos podían juzgarlo), podían abrumar de infortunios a los vivos: mortinatos, malas cosechas, piraguas que naufragaban, aparejos defectuosos, etc.

Al igual que el jefe exigía de aquellos que dependían de su autoridad obediencia, tributo y apoyo, imponía el uso de ornamentos ceremoniales y no dudaba en llamar al orden al recalcitrante, las potencias divinas, fuese cual fuese su origen, humano o no humano, exigían que se les rindiese homenaje, se les hiciesen ofren-

das y se las aplacase. Los homenajes y los signos de conciliación no eran algo que se admitiese de una vez para siempre, sino que debían rendirse de forma ostensible, de lo que se deduce que en la vida polinesia abundaban los rituales y ceremonias, que tenían lugar, en general, cerca o dentro de un lugar sagrado —las más de las veces un cementerio— denominado *marae*. Otra forma de proceder, cuando se trataba de un asunto doméstico que no afectaba a toda la comunidad, consistía en celebrar tales rituales en cualquier lugar, pero preferentemente cerca o dentro de la casa. Las estatuas de las potencias divinas, de madera, piedra o bambú, eran muy numerosas; las había alrededor del *marae*, esculpidas en los pilotes que sostenían las casas o erigidas en el poblado o en ciertos lugares de la selva. Sin embargo, los primeros misioneros tuvieron tanto éxito y el entusiasmo de la primera ola de conversos fue tan grande que en pocos años fueron arrasados los *marae* y destruidas la mayoría de las estatuas.

Las dificultades y las complejidades de las religiones polinesias residen precisamente en el hecho de que ya se habían degradado en cuanto sistemas vivos y coherentes antes de que se pudiesen emprender investigaciones sistemáticas. Uno siente la tentación de decir que estaban ya en vías de destrucción al llegar los europeos y que éstos acabaron el trabajo. Los ciclos mitológicos relativos a los hechos y gestas y a las relaciones de las diversas potencias han llegado hasta nosotros. Pero, aunque no hayan sido alterados, no es posible enmarcarlos de nuevo en las actividades cotidianas. No obstante, algunos rasgos esenciales de las prácticas se conservan todavía, y dado que llamaron la atención de los primeros visitantes europeos, podemos ahora considerar el *mana*, el *tabú*, el *noa*, la guerra y la sociedad de diversiones rituales conocida con el nombre de *arioi*. Parece ser que

la esencia de la religión polinesia está contenida en estos elementos.

Desde monseñor Codrington, pasando por Sir James Frazer, Marett y otros, la palabra *mana* ha tenido una larga historia en la literatura etnológica, historia que va haciéndose cada vez más confusa a medida que la palabra es acogida en el vocabulario de esta literatura. Sin embargo, apoyándose principalmente en los trabajos de Raymond Firth, a quien debemos la explicación más clara y sucinta, podemos decir que el mana, entre los polinesios, representa una cualidad asociada a ciertas personas en virtud de su capacidad de realizar sus actividades con eficacia o éxito. Hay muy pocas indicaciones que respalden la opinión según la cual el mana consistía en algún tipo de fuerza difusa, latente, a la espera de ser captada por los seres dotados de una cierta forma de perspicacia o por aquellos que hubieran practicado el ritual prescrito. El mana no era definido más que ocasionalmente por el éxito o la eficacia; era una cualidad que se manifestaba de infinitas maneras. Evaluación pragmática y empírica de la potencia y la competencia, no era en modo alguno un principio de potencia *a priori*. Ciertamente es que, en última instancia, el mana era reconocido como una emanación de los primeros creadores: en último término, todo emanaba de ellos. Pero si bien el mana no parece haber sido evocado a menudo en relación con las potencias divinas, en cambio lo era habitualmente a propósito de los seres vivos, hombres y mujeres. El hecho de que el mana fuera considerado como una emanación de los creadores y de las potencias divinas, que fuera considerado como un don de estas últimas a los hombres, indica claramente que se trata de una concepción de naturaleza religiosa, al igual que cualquiera de esos postulados a la luz de los cuales se

revela una verdad. El mana evaluaba, explicaba y garantizaba el éxito y la eficacia.

Un jefe que poseyera autoridad sobre los demás tenía mana porque, al ejercer más poder que ellos, le estaban subordinados. Pero un jefe vecino, que gobernara con más autoridad, decisión y eficacia, o mandara sobre una comunidad mayor, tenía más mana, y el jefe más encumbrado era el que tenía más mana. Si un jefe reputado por sus aptitudes y su eficacia tenía mana, ese mismo mana contribuía a asegurar que sus subordinados siguieran creyendo que daría pruebas de aptitudes y eficacia en el futuro. Un hombre activo y trabajador que se mostrase generoso con los productos de su trabajo obtenía de ello prestigio en lugar de una acumulación de bienes materiales. Ese prestigio iba acompañado de una cierta atribución de mana. El mana era responsable no sólo de su capacidad de trabajar dura y eficazmente, sino también del resultado de esta aptitud. Un escultor hábil en sacar de la madera una estatua capaz de emocionar tenía mana. Un guerrero feroz y temible tenía mana, porque era más feroz y más temible que los demás, y si su pasado probaba que acostumbraba a vencer, era considerado como el favorito en los futuros combates. Pero quien le retaba y le vencía tenía, evidentemente, más mana. Igualmente, un buen danzarín, un visionario, tenían mana, y un pescador con fama de lograr buenas capturas cuando los demás cogían poco o nada tenía también mana.

Bonaparte prefería, según se dice, los generales afortunados a los buenos generales. Un polinesio lo habría comprendido inmediatamente. Aun admitiendo que el éxito y la eficacia dependen de la habilidad y la capacidad, es fácil darse cuenta de que los hombres famosos por su habilidad y su capacidad no son todos necesariamente eficaces y afortunados en sus empresas. Tienen

poco mana, o nada. Es precisamente la ausencia de una correlación directa entre la eficacia y el éxito, por un lado, y la habilidad y la competencia, por otro, lo que le quita al mana el carácter de simple medida empírica que a menudo parece tener, y le da un valor religioso, y por lo tanto explicativo. Hombres de igual habilidad no tienen necesariamente un mana igual. La competencia entre hombres iguales por el talento es una lucha entre mana de valor desigual y, allí donde nosotros preferiríamos invocar a la suerte, la casualidad o un ataque de hígado, el polinesio pensaría que el vencedor gana a su oponente por su cantidad de mana.

Aun admitiendo que el mana pueda relacionarse con la feliz prosecución de cualquier actividad, no cabe duda de que la idea de mana intervenía sobre todo en la política. Los que tenían autoridad sobre los demás poseían más mana. De hecho, la apoteosis de un jefe parece haber estado subordinada al mana que le había sido concedido a lo largo de su vida. El mana, don de los creadores originales, emanaba como ellos del poder de doblegar a su voluntad la materia, las acciones y los hombres; explicaba al mismo tiempo por qué seguía ejerciéndose este poder. Recíprocamente, la falta de mana explicaba por qué un hombre se veía obligado a renunciar al ejercicio de la autoridad.

Como el mana, y tan vital como él, el tabú denotaba ideas que afectaban al ámbito político-religioso. Significaba «sagrado», o «santo», o «prohibido», o «la cosa prohibida» y era a la vez el instrumento y la evaluación del mana. La palabra tabú era aplicada a todas aquellas actividades que podían, en cualquier momento, ir precedidas de un «no debes...». Sólo quienes tenían mana, autoridad, podían instituir un tabú, y quienes transgredían impunemente un tabú determinado tenían, evidentemente, mana. Arma legislativa y protectora en manos

de quienes ejercían la autoridad, el tabú era también aplicado a las reglas que regían la vida comunitaria. El incesto, el adulterio, el robo, las transgresiones eran, por tradición, tabú. Aun cuando un infractor no fuera descubierto, se suponía que el castigo debía seguir inevitablemente en forma de enfermedad, desgracia o incluso muerte. Si un hombre infringía impunemente el tabú, podía creer que tenía mana pero como para demostrar su mana ante la comunidad tenía que confesar su infracción, sus jefes y sus vecinos no tardaban en poner a prueba el valor real de este mana. Cuando un hombre deseaba reservarse un bien cualquiera para su uso personal, le aplicaba un tabú. El que lo infringía tenía que afrontar las consecuencias automáticas de su acto y, al mismo tiempo, las medidas punitivas o retributivas más prácticas que seguían al descubrimiento de la infracción.

Está claro que la violación o la transgresión de un tabú provocaba reacciones humanas tanto como divinas. No obstante, unas eran, y no podían dejar de ser, el corolario de las otras. Los miembros ordinarios de la comunidad, que obedecían las reglas y estaban exentos de responsabilidades políticas, normalmente no habrían puesto a prueba su mana violando un tabú, pero un hombre que tuviese ambición política podía empezar su carrera y mostrar su envergadura infringiendo los tabúes privados establecidos por cualquiera. Luego podía desafiar el mana de un personaje titulado o de un jefe. Pero para hacerlo necesitaba tener capacidades y recursos. Ningún jefe, por poderoso que fuese, podía permitirse instituir un tabú sin tomar las medidas prácticas para asegurarse de que sería observado. Sus partidarios y sus clientes reforzaban el tabú a punta de azagaya, y su eficacia probaba el mana del jefe. La intervención de un sacerdote apoyado por sus adeptos podía constituir un serio obstáculo para la autoridad de un jefe y, por esa misma

razón, dar la medida de su mana. Un tabú instituido *ad hoc* podía ser desafiado por un rival o un pretendiente que, seguido por una banda de partidarios bastante fuerte, se sentía capaz de vencer a aquel que había instituido el tabú. Pero, si bien es cierto que el conflicto era un conflicto entre el mana de los dos rivales, el árbitro final era, pese a todo, la guerra; el vencedor podía jactarse de poseer una autoridad y un derecho superiores, y eso demostraba que tenía más mana que aquel a quien había vencido.

La noción de tabú, es decir, lo sagrado o prohibido y también lo que se puede impedir hacer a los demás, estaba modificada por la idea de *noa* o *ñor*, término empleado a propósito de las esferas de actividad en las cuales no regía el tabú. La literatura sobre los polinesios lo considera como el opuesto del tabú, pero el *noa* parece relacionarse en primer lugar, más exactamente, con esas actividades comunes y cotidianas que no eran objeto de ninguna medida retributiva, humana o divina, y que no comportaban más que poca o ninguna posibilidad de aumento del mana; en segundo lugar, con aquellas ocasiones particulares en las que un tabú o una serie de tabúes eran momentáneamente levantados. Así, a las mujeres maorí les estaba prohibido comer carne humana; hacerlo podía acarrear la derrota en los futuros combates, se creía. Sin embargo, era también obligación de la mujer de más edad de la comunidad comer, al regreso de los hombres, la oreja del enemigo que primero hubiera muerto. Por tanto, cuando los hombres volvían de la guerra, la mujer de más edad comía una oreja, los guerreros se hacían *noa* y el tabú (cuya transgresión hubiese acarreado una futura derrota y, por eso mismo, una disminución del mana de la comunidad) quedaba levantado.

Noa, mana y tabú formaban, pues, una tríada orgá-

nica. Si obedeciendo un tabú un hombre podía protegerse de las acciones de las potencias superiores divinas y humanas, el mana, en cambio, no podía ser adquirido más que imponiendo o desafiando un tabú con éxito. Si bien el noa podía significar una liberación de las reglas, entraba también en juego en las ocasiones particulares en que no podía acumularse mana. Mientras que el mana era la medida de la eficacia y más particularmente de la autoridad y del poder de disponer de los demás, el noa resolvía las contradicciones que pudiesen producirse entre un tabú y otro y era el signo de una distensión entre el mana y el tabú. En situación de noa, la autoridad quedaba neutralizada.

Todos los polinesios ejercían autoridad sobre alguien —aunque fuesen tan sólo sobre su mujer o su hijo— y todos los polinesios estaban sujetos a su vez a todas las variedades de autoridad divina o humana. El proceso de redención podría resumirse como la disolución de la cadena de autoridades. Noa indica una especie de disolución: liberado de las restricciones del tabú, el mana de un hombre quedaba temporalmente sin efecto. Cuando las reglas estaban en suspenso, el hombre podía actuar sin estar inhibido, sin mandar ni ser mandado. La muerte era otra especie de disolución. Porque, en el momento de la muerte, la parte divina o inmortal de un hombre iba a reunirse con las potencias divinas o inmortales fundiéndose en ellas; inmediatamente después de la muerte, las reglas eran levantadas para ser reemplazadas por tabúes aún más rigurosos. La guerra, que era la demostración más clara, más dramática y más concluyente de la tensión entre el mana y el tabú, era una tercera forma de disolución.

La guerra provocaba por un lado la muerte y por otro la acumulación de mana. En la guerra, un hombre ejercía sin inhibición, respetando las reglas, un control sobre

el destino de los demás; al matar se acercaba a esta especie de poder decisivo ejercido sobre los humanos por las potencias divinas; si moría, obtenía la liberación final. Un jefe, en el apogeo de la jerarquía humana, era ya, en vida, en parte divino. Los poderes de un jefe se aproximaban a los que poseían las potencias divinas; su mana dependía de los tabúes que había conseguido imponer o desafiar, del número de destinos humanos que había tenido en sus manos. Si su mana era suficiente, tenía derecho a la apoteosis. El éxito en la guerra no se juzgaba solamente por el mana de un jefe, sino que, teniendo en cuenta a sus rivales, la apoteosis de un jefe parece haber dependido en buena parte de sus éxitos en la guerra. «Cuando un jefe era llorado —escribe Handy— el dolor concertado y provocado de todos sus súbditos les conducía a excesos inimaginables de exhibiciones frenéticas...» Tras haber descrito diversas prácticas, tales como los cortes especiales de cabello, las extirpaciones de dientes, etc., observados en una ocasión así en Hawái, Ellis describe el estado de anarquía social que reinaba entonces, cuando

... todos los alrededores ofrecían un espectáculo de desconcierto... La gente corría por doquier, de aquí para allá, sin ropa, más parecidos a demonios que a seres humanos y actuando en consecuencia. ..

Las casas eran incendiadas, las propiedades saqueadas; incluso a veces se cometían asesinatos...

Para los polinesios, la muerte tenía una enorme importancia, como todo lo que llevaba consigo. En los antiguos relatos de la vida polinesia abundan las descripciones de combates, asesinatos, sacrificios humanos y canibalismo. Tan pronto como los maorí de Nueva Zelanda entraron en posesión de fusiles, hubo una orgía de asesinatos y combates. Cortar una cabeza probaba

que uno había tomado en sus manos el destino de otro, el hombre que había muerto se hacía libre y pasaba a formar parte de las potencias divinas, dueño de ejercer su control sobre los vivos. Sin embargo, no es casual que los cuadros románticos de la vida polinesia en la literatura europea tengan como fuentes relatos sobre las islas de la Sociedad, y en particular Tahití, y las islas Marquesas. Porque era en estas islas (de forma quizá más atenuada en las Marquesas) donde existía la institución conocida bajo el nombre de sociedad *arioi*. Y era también en estas islas donde las guerras eran relativamente raras, aunque también eran más salvajes cuando se producían. De hecho, las actividades arioi eran poco propicias a las guerras frecuentes. Pueden ser consideradas como un sustituto de la guerra, una cuarta manera de suprimir la tensión entre el mana y el tabú.

Una asociación bien organizada de hombres y mujeres, miembros de la sociedad arioi, era importante en número y estaba dividida en varios centros o logias. Cada logia estaba presidida por un jefe arioi y el conjunto tenía a su cabeza a un gran maestro. Los miembros estaban jerarquizados en rangos o grados reconocibles por tatuajes: el nombre de la sociedad estaba tomado del nombre del dios de la guerra «con su azagaya en reposo». Era una institución que convenía a los tiempos de paz y dependía de ellos. Las divisiones o logias de la sociedad, acompañadas por una numerosa escolta de asistentes, portadores y servidores (que no eran miembros de la sociedad), daban regularmente, con gran aparato y ceremonia, la vuelta a las islas, ocupando en las localidades que visitaban casas especialmente edificadas para su uso, donde organizaban rituales y diversiones. La mayor parte de estos espectáculos eran sagrados, específicamente religiosos. Consistían en relatos y representaciones de mitos, en ritos sacrificiales y expiatorios

o de otro tipo. Pero *había también danzas, cantos, torneos oratorios, combates de boxeo, lucha, juegos, bufones, episodios satíricos (que no perdonaban a los jefes) y exhibición de posturas de coito.* Un grupo arioi podía ser contratado por jefes o personajes titulados para dirigir, para ellos o para sus partidarios, los ritos y las ceremonias de nacimiento, iniciación, noviazgo, matrimonio y defunción; el grupo podía también representar por sí mismo las diversiones apropiadas para el caso.

El requisito esencial para convertirse en miembro de la sociedad era estar poseído, de una forma u otra, o estar directamente inspirado por las potencias divinas. La vocación era indispensable. En el momento de la iniciación, el joven o la joven cambiaba de nombre, probando así que asumía una personalidad totalmente distinta. Si bien unos lazos muy estrechos de ayuda mutua y amistad parecen haber caracterizado a las relaciones entre los miembros del arioi, la pesada tarea de organizar las ceremonias incumbía principalmente a los miembros más jóvenes, y éstos obtenían ascensos en la jerarquía en función de sus méritos y de sus aptitudes particulares. Su recompensa era esa vida de bienestar y placer que caracterizaba los días y las noches de los miembros más antiguos de la sociedad. Aunque el matrimonio era admitido dentro de la sociedad, un miembro casado no podía continuar perteneciendo a ella más que a condición de practicar el infanticidio. Así, mientras que el matrimonio, para la comunidad en general, podía definirse como la adquisición de los derechos de propiedad, los derechos sexuales exclusivos y las responsabilidades en relación con los hijos, era justamente la ausencia de estos rasgos característicos lo que definía la forma de matrimonio dentro de la sociedad arioi. Sin responsabilidades familiares, pues, y gozando entre ellos de una completa libertad sexual, los miembros del arioi

se beneficiaban de la estima de los jefes, vivían de sus liberalidades y contaban con la seguridad de hallar alimento y manjares delicados suministrados y preparados por la cohorte de asistentes. Dado que el arioi se encargaba a menudo de garantizar el estado de paz, mantener el orden y velar por la observancia de los tabúes, ningún jefe podía permitirse su enemistad.

Los miembros de la sociedad estaban, pues, virtualmente exentos de las coerciones y restricciones que caracterizaban a la vida normal de la comunidad. Comparados con los demás, eran libres de actuar a su antojo. Sus acciones eran en cierta forma noa, libres de los tabúes observados por el conjunto de la comunidad. Dado que las promociones, dentro de la sociedad, dependían únicamente de la clasificación de las aptitudes y no estaban sujetas a competición, el mana tampoco tenía razón de ser. Mientras que el criterio decisivo de admisión, la inspiración divina, hacía de cada miembro del arioi un intermediario de las *potencias divinas*, los demás hombres, víctimas de las tensiones de un ambiente de rivalidades, consecuencia implícita del mana, del tabú y de la jerarquía de poderes divinos y humanos, se hallaban en una situación definida por la oposición entre los poderes divinos y morales, por una parte, y la oposición entre las autoridades superiores e inferiores, por otra. Al ofrecer representaciones dramáticas de los mitos sagrados, los arioi representaban a las potencias divinas; en virtud de su inspiración eran ciertamente sus intermediarios si es que no se confundían totalmente con ellas. Si quizá sería exagerado decir que los miembros de la sociedad arioi revelaban a los hombres y a las mujeres ordinarios el género de existencia que se atribuía a las potencias divinas, es sin embargo justo subrayar que la forma de vida de los arioi estaba en el polo opuesto del modo en que vivía la comunidad en general,

como lo está lo divino en relación con lo moral. Los poderes de los arioi eran prácticamente absolutos. Eran una carga para aquellos a quienes divertían: si querían, podían, aprovechando la buena acogida que habían recibido, prolongar su estancia y dejar a sus anfitriones empobrecidos al marchar. Y no había ningún medio real de evitarlo. La gente ordinaria no podía hacer más que soportarlos o quejarse, más o menos como aceptaban o rechazaban las intervenciones de las potencias divinas. Privilegiados, gracias al criterio decisivo que representaba la inspiración divina, los arioi constituían una ruptura de la cadena de autoridades. Por el contrario, el hechicero, que se arrogaba el mismo tipo de privilegios, hacía uso de su propia voluntad sin recurrir a las formas reconocidas de inspiración divina y al desprecio de las reglas.

Es imposible saber durante cuanto tiempo las religiones polinesias representaron sistemas estables y viables y desde cuando algunos de sus aspectos concretos se desarrollaron o deterioraron o reaparecieron. Es indudable que al llegar los misioneros cristianos, todo el edificio de las potencias divinas estaba en ruinas. Pese a los comentarios cáusticos de numerosos viajeros europeos modernos cuya experiencia de la vida polinesia tradicional parece basarse en gran parte en ideas románticas, no cabe duda de que el cristiano aportó a los polinesios la única solución de recambio que esperaban para reemplazar sus costumbres tradicionales, por lo menos en lo que se refiere a los postulados sobre la potencia en el mundo. El misionero más estrecho de miras y más intolerante puede jactarse de un número elevado de catecúmenos. Por otra parte, el estado de guerra casi permanente empezaba a resultar fastidioso y, por otra, los arioi abusaban de sus privilegios. No sólo los europeos disponían de poderes mucho mayores que cualquier jefe

polinesio, sino que, una vez dislocadas las relaciones íntimas entre las potencias divinas —jefe, sacerdote, tabú y mana—, el sistema tradicional estaba condenado a venirse abajo. Era necesario recurrir a nuevos postulados, identificar un nuevo tipo de potencia. Durante los primeros años de penetración europea se tendió a considerar al misionero como un jefe-sacerdote que ejercía a la vez funciones políticas y sacerdotales. Y el misionero, por su parte, se hallaba desbordado por las rutinas burocráticas y la administración europea, intentando hacer frente a las incursiones de balleneros, marinos y piratas. Con todo, incluso en el clima ampliamente cristiano e incluso agnóstico que reina hoy, la aristocracia y la jerarquía de clases y títulos y las nociones de mana, tabú y noa tienen aún mucho peso. Pueden fácilmente traducirse al lenguaje europeo y cristiano, ya que su funcionamiento no depende de una jerarquía particular de poderes divinos.

3. TIPO MELANESIO

Las religiones de los pueblos melanesios comportan numerosos aspectos o elementos que podrían ser etiquetados como «australianos» o «polinesios», pero que más bien se relacionan con todo lo que hay de universal en las representaciones religiosas de la humanidad. Sea cual sea su origen, los sistemas religiosos tienen muchas cosas en común. Si, pese a ello, se intenta definir un prototipo, las constantes diferenciales de cada cultura son mucho más importantes que las similitudes. Aunque todas las mitologías encarnan los postulados cruciales de los poseedores y narradores de mitos, y aunque algunos melanesios conciben los suyos de forma tan directa como los australianos, es más interesante señalar la manera

en que son utilizados los mitos en Melanesia con vistas a adaptarlos al hombre más bien que a la inversa. Señalemos también que si bien los hombres de edad tienen en general más poder e influencia que los jóvenes, la gerontocracia típica de las comunidades australianas ocupa poco lugar en la vida melanesia. Numerosas comunidades de la Melanesia oriental, los fidji en particular, tienen el mismo género de sistema político jerárquico que los polinesios, pero las relaciones de autoridad, la multiplicidad de poderes y la importancia otorgada a la muerte que caracterizan a los sistemas religiosos polinesios no son características de la vida religiosa melanesia. Al contrario, los melanesios son, en su mayoría, igualitarios. Representados a menudo como pragmáticos, los melanesios parecen más interesados por los problemas inmediatos de la vida social que los australianos o los polinesios. No proyectan su yo en un entorno ampliamente personalizado y cargado emocionalmente, como lo hacen los aborígenes australianos, y tampoco se someten a innumerables autoridades divinas y morales. Con todo, los más positivos de los pragmáticos basan sus actividades en postulados que, aceptados bajo palabra, los justifican a sus propios ojos y les revelan algunas verdades acerca de los problemas de la vida en comunidad.

Los melanesios, como los polinesios, estaban constantemente embarcados en guerras o conflictos. Aunque se haya sostenido que algunos grupos nómadas vivían en el interior de Nueva Guinea, todos los melanesios que han sido estudiados directamente eran, como los polinesios, horticultores. Pero, mientras que los polinesios no estaban en ningún caso lejos del mar, y tenían acceso a él y a sus productos, y utilizaban las piraguas para sus expediciones marítimas, las comunidades melanesias se dividían en dos grupos: los pueblos del interior y los

pueblos de la costa. Estos últimos, en general más refinados, tenían huertos relativamente pequeños y no eran más que mediocres cazadores y recolectores: su talento y su imaginación estaban orientados hacia el mar; su fauna, su flora, sus productos y sus caprichos; y su simbolismo religioso había sido extraído de su experiencia del mar. Entre los primeros, instalados en las regiones pantanosas del interior, en las altas mesetas o en los valles más fértiles de las montañas de Nueva Guinea, el trabajo de los huertos era lo más importante y sus facultades imaginativas y figurativas estaban centradas en las cosechas. Todos los melanesios, por otra parte, criaban cerdos domésticos, cazaban cerdos salvajes y casuarios, capturaban con trampas pequeños animales y recolectaban plantas silvestres. Ningún melanesio, sea cual fuere el lugar donde vive o su forma de vida, está desprovisto de un gran sentido comercial. El comercio, los intercambios y el trueque están en el centro de su vida y ocupan una gran parte de su tiempo; los ciclos ceremoniales de intercambio —como el célebre *kula* de las islas Trobriand— están muy extendidos por toda la región.

La vida cotidiana, horticultura, pesca, caza, artesanía, debe ser considerada a la luz de los tres principales complejos de actividades: los ciclos de intercambios, en los cuales el comercio y el trueque de productos alimenticios y de objetos manufacturados se efectúan bajo la égida de los intercambios ceremoniales de tesoros u objetos preciosos (el número de objetos recibidos y dados y su posesión momentánea son factores de prestigio); el hechicero, que tiene fama de poder atentar contra la vida y contra la complicada red de relaciones personales y familiares de la cual dependen el comercio, el trueque y los intercambios; y un bosque impenetrable de potencias divinas que tiene la posibilidad de destruir, obstaculizar, ayudar, irritar o fastidiar a los hom-

bres y mujeres en sus empresas. No cabe duda de que la hechicería y los ciclos de intercambios ceremoniales van a la par y son interdependientes. Porque los ciclos de intercambios, ritualizados y ejecutados en las formas prescritas, aparecen como medios para instaurar un estado de inmunidad o tregua que permite dedicarse a las actividades comerciales y a los intercambios propiamente dichos. En otras palabras, se puede considerar que los ciclos ceremoniales de intercambios tienen una función en un estado general de inestabilidad política cuyos principales factores eran y son aún las guerras frecuentes y la creencia en la hechicería. Como veremos, las relaciones con las potencias divinas están totalmente de acuerdo con esta situación básica que consiste en comerciar con los enemigos y en confiar en aquellos de quienes se espera la traición.

La hechicería melanesia comporta un factor territorial importante: un hechicero es considerado casi siempre como parte de otro grupo territorial, de otro grupo político. Los poblados con los cuales se entra en guerra pasan por tener hechiceros. Y aunque se declare que algunos poblados que nadie ha visto ni visitado están llenos de hechiceros, su número importa poco, puesto que esos poblados no se visitan nunca. Para el melanesio, el hechicero es siempre un hombre, nunca una mujer; es un ser humano al que se puede aporrear hasta dejar sin sentido, herir con el cuchillo, en otras palabras, mandar al otro mundo. Siempre sospechoso de hostilidad, de no obedecer más que a su propia voluntad, un hechicero, que puede servirse de un mazo o de venenos recogidos en la selva, o de técnicas enteramente místicas, provoca la muerte y un cierto número de enfermedades que deben ser diagnosticadas como procedentes de él. Como en toda Oceanía, la enfermedad es considerada generalmente como prueba de una falta de orden

moral más que como un accidente puramente físico. De tal manera que, pese al temor que inspira por sus posibilidades de acción, y aunque no dependa más que de su actuación, en el supuesto de que no se dé una provocación por parte de la víctima, el hecho de que un hechicero haga enfermar a un hombre y de que la enfermedad pueda ser atribuida a una transgresión moral o a un delito anterior lo muestra bajo un doble aspecto. A pesar de ser un hombre malvado que puede matar sin provocación, es también un hombre que puede provocar la muerte porque la víctima ha cometido un acto reprobable.

Esta dualidad o ambivalencia impregna las religiones melanesias. Como hombre, el hechicero es temido y detestado y está condenado a ser ejecutado si se le identifica. Tiene fama de ser malo, perverso o malintencionado. Sin embargo, se admite que impide que los hombres ordinarios hagan lo que no deben hacer. El hecho de que un brujo sea considerado como la potencia que se esconde tras numerosas enfermedades o que da origen al fracaso de ciertos proyectos, obliga a la gente a mostrarse prudente en sus relaciones con sus semejantes. Porque la enfermedad no es una cosa que pueda tomarse a la ligera. El prestigio y la influencia en la comunidad dependen de la capacidad de hacer rendir los huertos y dar fiestas, y también del número de objetos recibidos y dados en los ciclos de intercambios o del número de productos alimenticios y objetos fabricados vendidos o trocados. La enfermedad, al impedir al hombre trabajar en el huerto, o pescar, o fabricar objetos, o comerciar, acarrea una pérdida inmediata de prestigio. Impide al hombre participar activamente en esta red de intercambios y relaciones comerciales sobre las que descansa su influencia en la comunidad. Además, si su enfermedad se prolonga durante cierto tiempo, pro-

vocará una acumulación de deudas que deberán ser satisfechas antes de que pueda ganarse un nuevo prestigio. Por otro lado, la tentación de hacer trampa o de obtener secretamente una ventaja en la carrera del prestigio, ya sea recurriendo a los servicios de un hechicero, ya sea utilizando los métodos que le son propios, es atribuida más frecuentemente al hombre hábil capaz de emplear estos métodos con eficacia y precisión que al hombre incompetente cuyos esfuerzos corren el riesgo de resultar ineficaces.

En otras palabras, si se la concibe como una actitud hipercrítica de sospecha hacia los motivos y las actividades de los demás, la creencia melanesia en el hechicero sirve para mantener el igualitarismo y provoca en el hombre la aparición de una conciencia escrupulosa.

Un ejemplo característico del dilema melanesio viene dado por la historia del hombre que, en el curso de un viaje, llega a un poblado en el cual no tiene amigos, ni parientes, ni relaciones de negocios, y prefiere tomar un camino más largo antes que atravesar el poblado. «Si entro en este poblado —explica—, alguien me ofrecerá una semilla de betel. Probablemente estará envenenada. Si acepto la semilla, estaré obligado a masticarla. Más tarde quizá me pondré enfermo, puedo morirme. Pero si no acepto la semilla, el hombre que me la ha ofrecido sabrá que sospecho que tiene la intención de envenenarme. Llamará a los suyos y me pegarán o me matarán... Vale más dar un rodeo.»

El otro término del dilema puede ser expresado en un estilo directo: «No debería hacer eso... Si lo hago y no me descubren, caeré quizá enfermo, ¿quién sabe? Pero si lo hago y me descubren, me cubriré de vergüenza. Ya no podré volver a levantar la cabeza. Y, con todo, me gustaría hacerlo... ¿Quizá haciéndolo bien...?»

Volvemos a encontrar los puntos esenciales de este

dilema en las relaciones con las potencias divinas e incorpóreas que pueblan, según los melanesios, el mundo que los rodea. La más potente de todas, aquella contra la cual nada pueden, está representada por la tempestad, el trueno, el rayo, el terremoto y la inundación. Sin embargo, esta potencia no es considerada como algo puramente destructivo. Era y es también creadora. Si una tempestad es capaz de arrasar las cosechas, de hundir una piragua o de demoler las casas de un poblado, es sin embargo a través de este intermediario, cuya fuerza explosiva representa el papel del macho en el acto sexual, como los hombres y las mujeres, y el mundo en el cual viven, han llegado a ser lo que son.

Como la tempestad, las potencias divinas secundarias son concebidas en términos moralmente indiferenciados y consideradas como esencialmente ambivalentes, tanto si están adscritas a toda la comunidad, a un grupo familiar dentro de la comunidad o a ciertas regiones o localidades de la vecindad. Pueden ayudar, castigar, irritar, pero nadie puede prever exactamente cómo reaccionarán. Prácticamente desarmado ante ellas, el hombre no puede esperar más que atraer su benevolencia o evitar su malicia ejecutando ritos detallados, o quizá pasar, pura y simplemente, inadvertido. Se admite que otras potencias divinas se hallan presentes, a veces, en las cosas, en la flora y la fauna: su presencia se hace evidente cuando un hombre se hiere de alguna forma. Si cae de un árbol y se rompe una pierna, una potencia que mora en el árbol puede haber originado la caída. Si se da un golpe en un dedo del pie con una raíz o una piedra y le resulta difícil caminar, una potencia, en la raíz o la piedra, puede ser la causa. La palabra «puede» es esencial. Porque cabe también dentro de lo posible que el melanesio víctima del accidente se acuse a sí mismo de falta de atención o de negligencia.

Esta actitud paranoide hacia las potencias divinas parece formar un todo con las actitudes de los melanesios hacia sus semejantes o hacia el hechicero, tanto como con sus formas de igualitarismo. Se la vuelve a encontrar en su comportamiento en relación con estas potencias, ahora incorpóreas y consideradas como divinas, pero en otro tiempo encarnadas en forma humana. Para los hombres, y a veces para las mujeres, la parte inmortal o el espíritu de un padre o de un hermano mayor muerto tienen una importancia considerable. Simbolizado a menudo por el cráneo del muerto que el descendiente puede guardar en su cabaña o incluso transportar con él, este espíritu tiene fama de interesarse particularmente por las actividades de su descendiente. Pero este interés, que puede ser benéfico o compasivo, puede igualmente ser maléfico.

Los encuentros entre un ser vivo y un espíritu tienen lugar generalmente en los sueños o los estados de trance; y, aunque se piense que tales encuentros se producen cuando el ser vivo tiene alguna preocupación en la cabeza, pueden darse también cuando nada especial le atormenta. Según como suceda el encuentro, el vivo puede pedir consejo o ayuda al espíritu; puede también reprimirlo o amonestarle por haber permitido que ciertas desgracias caigan sobre él. Pero el espíritu no tiene la obligación ni de ayudarlo ni de darle un buen consejo. Aún más, el espíritu puede engañar o desorientar a su descendiente. Por lo tanto, sea cual fuere el contenido del encuentro, el descendiente se halla ante un dilema. ¿Cómo debe interpretar el encuentro? ¿Ha sido engañado o debe seguir los consejos del espíritu? Por eso, aun cuando puede decirse que un melanesio cree en el espíritu de su padre y confía en él, es difícil añadir que halle en él siempre un consuelo y una ayuda. Además,

dado que el encuentro con el espíritu le brinda una ocasión para dedicarse a examinar atentamente sus temores, sus motivos y las circunstancias de su vida, el melanesio se prepara así para comportarse de forma más prudente y adecuada con sus familiares y su entorno.

En sus relaciones con los espíritus, los hechiceros y otras potencias divinas, los melanesios se entregan a exámenes de conciencia y análisis de su situación. Y dado que estos análisis se desarrollan a partir de contextos determinados por los deseos, las ambiciones, los temores, las reglas de la comunidad, las relaciones sociales y las experiencias anteriores, se entregan, de hecho, a un combate entre la voluntad ciega y el dominio sobre sí mismos, a una lucha contra la propia conciencia. Sensible a las reacciones de sus semejantes, buscando al mismo tiempo la manera de evitar sus sospechas, el melanesio considera sus ideas de lo divino como algo real, objetivo y exterior a él, aun cuando a un europeo sólo le parezcan un medio apropiado para conocerse a sí mismo y conocer a sus semejantes. Al emplear el término «pragmático» para definir a los melanesios, queremos decir, en suma, que tienden a confiar en sí mismos y en una apreciación positivista y empírica de los datos, los acontecimientos y las relaciones en las cuales se basa su existencia. Esto no quiere decir, desde luego, que no necesiten, como los demás, apoyarse en postulados que les permitan descubrir la verdad de las cosas. Los hechiceros existen. Los hombres y las mujeres caen enfermos y mueren. Supongamos que un hombre sueña y que en su sueño habla a su padre muerto desde hace tiempo y recibe de él consejos; ¿cómo puede explicar y comunicar su experiencia, cómo puede hacerla inteligible y pertinente?

Para los melanesios, el sueño no es una experiencia que pueda realizarse de manera voluntaria; no depende

de la voluntad del hombre ni de sus intenciones: un hombre no se pone a soñar, es el sueño el que se presenta ante él, y sin duda es importante que sea así. Puesto que el sueño no se presenta sin razón, debe tener alguna importancia, indicar una verdad, impulsar a la acción. Pero ¿qué verdad indica? ¿Cómo interpretarla? ¿Qué acción emprender? Si, tras una transacción comercial, un hombre espera recibir un objeto y sueña con este objeto, el propio sueño será probablemente considerado como el testimonio del envío del objeto. Si, tras haber instalado una trampa para cerdos en el bosque, un hombre sueña con un cerdo, inmediatamente se pone en camino hacia el bosque, seguro de que ha de hallar al cerdo cogido en la trampa. Pero ¡ay! Un sueño puede ser mal interpretado, puede dar una falsa información, puede transformarse en superchería y decepción. Puede que no haya cerdo en la trampa, ni objeto destinado a satisfacer una deuda. Con todo, obstinadamente y como si de una proposición admitida sin discusión se tratase, los melanesios continúan buscando en sus sueños el indicio, si no la garantía absoluta de la verdad, porque pensar en un sueño, examinarlo bajo todos sus aspectos e intentar interpretarlo ayuda a menudo a un hombre a adquirir perspicacia para el presente y puntos de vista para el futuro en lo que se refiere a acontecimientos y relaciones sociales. En definitiva, no es culpa del sueño si el soñador no puede interpretarlo correctamente. Y la verdad no es tampoco necesariamente reconfortante.

Los melanesios tienden a considerar sus mitos de la misma forma que sus sueños. Como estos últimos, los mitos encierran verdades que merecen la pena entender, aun cuando, en algunos casos, no parecen ser ni útiles ni oportunas. A diferencia de los sueños, que son experiencias de tipo privado y personal, aunque comunica-

bles, los mitos son propiedad de todos, y toda la comunidad los conoce. Su contenido (hoy sobre todo) no es especialmente inmutable y depende del consenso de la comunidad. Los personajes de los mitos, muy distintos de las entidades que aparecen en los sueños, no son ni representan potencias a las que uno pueda atraerse o implorar. Tampoco se las venera necesariamente. En cambio, ya que no son ni han sido nunca humanas, no sufren las restricciones y las reglas que encadenan a los seres vivos. De tal manera que, cuando considera sus mitos, el melanesio se encuentra ante un dilema conocido. Si las circunstancias en que se halla parecen corresponder a las del mito, ¿deberá o no actuar como el héroe?

La respuesta a tal pregunta está condicionada por el hecho de que el héroe del mito, al no ser humano, no habría podido tener nunca las mismas preocupaciones que un hombre. Las circunstancias, por consiguiente, no pueden ser nunca idénticas. Además, el destino cambiante de los personajes de los mitos melanesios debería disuadir a cualquiera de considerar el mito directamente ejemplar. Evidentemente, la verdad está ahí, en espera de ser reconocida. Para descubrirla, un melanesio debe entablar un combate interior y esforzarse en utilizar el mito como medio para informarse o engañarse. La «vía interior» se exterioriza y diversifica de mil maneras. El melanesio puede escuchar los consejos y los comentarios de los demás, pero, dado que los puntos de vista y los intereses de éstos pueden ser opuestos a los suyos, debe en último término resolver él solo su problema.

Considerada en el plano tipológico, la religión melanesia se sitúa entre la religión polinesia, en la que los postulados, garantes de la verdad de las cosas y propiedad de un clero especializado, se relacionan con unas instituciones políticas relativamente complejas y desarrolladas, y la religión australiana, en la que, al ser rudi-

mentarías las instituciones políticas, los postulados se hallan centrados principalmente en la revelación de verdades concernientes a las relaciones personales entre individuos. Por lo demás, los sistemas económicos y comerciales de los melanesios siguen siendo mucho más complejos y sutiles que los de los polinesios o australianos. Al examinarlos en un contexto económico y social, los postulados melanesios parecen ser los más pertinentes. Se encargan de revelar verdades sobre las consecuencias y los caprichos del aprovisionamiento, la distribución y la demanda de productos alimenticios y objetos fabricados. Es preciso considerar las circunstancias particulares a la luz de los principios generales: puede suceder que los tubérculos se pudran en la tierra, si por descuido han sido plantados sobre una capa de arcilla, o que una persona caiga enferma, o que se pierda una piragua y su cargamento. Las perspectivas ideales o normativas no corresponden forzosamente a las experiencias y formas de actuar concretas. Los efectos de las calamidades naturales no están distribuidos por igual y no es posible prejuzgar los resultados de un juicio por el valor intrínseco de este juicio. Pero quienes dan pruebas de ser capaces (durante un largo período) de resolver de la mejor manera los problemas que se derivan de circunstancias de este tipo consiguen el máximo de prestigio e influencia. Que se suponga que estas soluciones son asunto de suerte o de habilidad, poco importa: la prueba de que se es capaz de hallarlas es algo concreto. Lo que tiene precio son los ñames, los taros, los cerdos, las fiestas. Los hombres que procuran esas cosas, testimonios concretos y tangibles de su capacidad, pueden ser considerados como «aventajados». No obstante, y sin perder de vista la naturaleza de las relaciones de los melanesios con las potencias divinas, los hombres que tienen éxito son, según la opinión unánime, aque-

líos que conocen bien sus posibilidades y al mismo tiempo son capaces de prever muy exactamente las reacciones de los demás y las condiciones que desempeñan un papel tan importante en la estimación de la oferta y la demanda. Según el mismo razonamiento, el desgraciado en dificultades que interpreta siempre mal sus sueños, que no puede reconocer el valor de un mito y se halla continuamente expuesto a la malignidad de su ancestro o de otras potencias es, evidentemente, un hombre que se conoce mal, que conoce peor a sus congéneres y peor aún las condiciones y circunstancias generales que pueden engendrar el éxito. Esto quiere decir que la naturaleza de las relaciones de los melanesios con lo divino explica por una parte el éxito y por otra el fracaso. Entretanto, las pruebas concretas del poder y de las aptitudes siguen siendo el único testimonio real de las aptitudes y el poder.

En Melanesia, el uso de los hechizos mágicos se deriva precisamente de la misma fuente. Aunque todos los pueblos de Oceanía los usan, los melanesios recurren a ellos más a menudo y de forma más notable. Los hechizos desempeñan un papel importante y significativo en sus vidas. Un hechizo tiene fama de obligar, y se supone que la potencia que le da la posibilidad de obligar emana de las palabras y las fórmulas del mismo hechizo. Por otra parte, se supone que todos los hechizos transmitidos o nuevos son de origen divino: son o fueron revelados en el curso de ceremonias o en estado de trance. Al mismo tiempo, el hechizo tiende a ser juzgado por su eficacia. Así, si un hechizo aparentemente eficaz en el pasado parece haber perdido su efecto desde hace algún tiempo, será abandonado temporal o definitivamente, o su fracaso será atribuido a otro más poderoso de un hechicero. Así se explica el fracaso del hechizo. En caso de éxito se hace también

evidente que el hechizo usado era un hechizo particularmente eficaz. Señalemos no obstante que en caso de fracaso hay diversos remedios: se puede actuar más enérgicamente, probar un nuevo hechizo, culpar al hechicero. Un hombre listo, que ha dado pruebas de experiencia en sus encuentros con lo divino y en las observaciones que ha hecho sobre los demás, sabrá sacar partido de estos tres remedios. El combate entablado con el hechicero, combate al cual se suma todo el mundo, hará olvidar el fracaso propio; un nuevo hechizo combinado con el antiguo tendrá quizá mayor efecto; en cualquier caso, las siembras serán efectuadas con más cuidado en la temporada venidera.

Al margen de la importancia que otorgan a las vicisitudes de la vida cotidiana de la comunidad, los melanesios intentan siempre afirmarse como seres humanos. Así como el polinesio tiende a aceptar su humanidad como una cosa establecida y centra su interés en las diversificaciones y el control de los poderes humanos en relación con las potencias divinas, y el australiano que sabe que su animalidad es parte integrante de la naturaleza que le rodea se halla aún fascinado por los poderes distintivos del espíritu y de la inteligencia humana, el melanesio hace hincapié en su humanidad en cuanto ser moral. Cultivador y fabricante de objetos y útiles, el melanesio difiere netamente de las demás criaturas de su entorno. Aun cuando se sabe sujeto a impulsos salvajes o animales, es consciente de que puede resistirlos, consciente de que vive en comunidad, de que se comunica con los demás, de su obligación de controlarse si quiere vivir en buenas relaciones con sus semejantes. Al observar el cerdo que domestica, se da cuenta de que existe un cierto paralelismo entre él, el cerdo salvaje y el cerdo doméstico. Entre las potencias divinas y el cerdo salvaje, el hombre ocupa un lugar

único. Mientras que la tempestad es totalmente incontrolable, el cerdo salvaje, aunque incontrolable, puede ser dominado, el cerdo doméstico ha sido dominado y el hombre es capaz de dominarse. Fuera del cerdo, el casuario y los otros animales salvajes que son domesticados a veces no dan al hombre una conciencia de la naturaleza humana como la que le dan por una parte el cerdo y por otra las potencias divinas. Y el cerdo, al igual que el hombre pero al contrario que las potencias divinas, está hecho de carne y hueso.

En toda Melanesia, el cerdo es el animal sacrificial por excelencia. Una cierta inteligencia atribuida al cerdo, que pese a ello no posee el elemento inmortal, le convierte en el análogo del hombre y en su sustituto; igualmente, un enemigo muerto, cuyo elemento inmortal ya no está cautivo del cuerpo, es considerado como un cerdo: carne para comer en caso de necesidad. Al sacrificar cerdos, los melanesios reafirman que saben que el hombre es un animal dotado de un elemento inmortal, pero capaz de dominarse y comunicarse con sus semejantes por medio del lenguaje articulado. El niño nacido fuera del matrimonio es considerado normalmente como una especie de animal, el resultado de una conducta de cerdo. En cambio, el niño nacido de una pareja casada es el resultado de pasiones animales unidas al autodomínio y a la conciencia moral. Estas últimas cualidades distinguen al ser moral. Aunque un recién nacido inconsciente sea, de cualquier forma, más divino o más animal que humano, siempre le será más fácil llegar a la conciencia y hacerse un hombre si es el resultado de un acto sexual conforme a la moral.

Los melanesios tienen fama de ser salvajes e impulsivos. Son perfectamente conscientes de ello y admiten que son víctimas de pasiones casi incontrolables, en particular por lo que concierne al acto sexual y al ase-

dnato. Estos rasgos tienen quizá una relación con el carácter paranoide de sus culturas; la paranoia generalizada podría explicarse de manera más satisfactoria al nivel de la educación de los niños. Lo indudable es que, a través de una serie variada de consentimientos y prohibiciones, el niño que crece tome conciencia por sí mismo (sin que nadie se lo dicte) de lo que puede hacer y lo que no puede hacer, Al alcanzar la pubertad, el adolescente es apartado de la comunidad y sometido a pruebas a veces crueles; se le enseña a comportarse como un hombre, y en general se le practica la circuncisión.

La circuncisión es la marca de la entrada en la edad adulta y se le atribuye el poder de transformar en hombre al joven; dotado de los rudimentos de la conciencia moral y del autodomínio, el joven está preparado para desempeñar su papel de hombre responsable. La circuncisión da lugar a una fiesta y al sacrificio de un cerdo: otra generación alcanza la edad adulta y se prepara para asumir la autoridad de un ser humano, para buscar la redención en la reconciliación entre la libre voluntad y la libre coerción durante toda una vida de introspección; no gracias a una contemplación quietista de sí mismo, sino más bien en sus relaciones, a veces teñidas de salvajismo y agresividad, hacia los demás hombres, los sueños, los mitos, el espíritu de un antepasado o las otras potencias divinas que pueblan el universo y que fatalmente habrán de reaccionar contra el universo moral.

Tras la muerte, se piensa que el elemento inmortal de un melanesio se demora alrededor de las viviendas, molestando a los seres vivos hasta que se transforma en un espíritu, potencia muy particularmente asociada con el descendiente vivo. Cuando este último muere, se supone que las relaciones del espíritu con los vivientes terminan; se reúne con la gran sociedad de los an-

cestros, colectividad que se concibe en general bajo una apariencia blaquescina y cuyo lugar de reunión se halla más allá de los mares, en el cielo o en la cima de las montañas, o bien en las entrañas rugientes y humeantes de los volcanes. Entre esos ancestros alejados y los seres vivos hay normalmente muy poca interacción; pasan por ser inofensivos antes que ambivalentes, agresivos o malvados, y el hecho de que sus descendientes continúen viviendo es una prueba de su benevolencia. Además, esta benevolencia es a menudo interpretada como una invitación a esperar que los ancestros vuelvan algún día para liberar a sus descendientes.

Cuando los europeos de piel blanca se aventuraron por las riberas melanesias, en sus bellos navios equipados con cañones y cargados con una enorme cantidad de artículos manufacturados y mercancías, fueron recibidos con los brazos abiertos. Se les tomó por divinidades o ancestros cuya llegada anunciaba una vida de bienestar y abundancia, una vida en la cual el trabajo, las obligaciones hacia los demás, la sospecha, la marrullería, la condena, la agresión y las luchas de conciencia ya no tendrían cabida. Pero cuando se dieron cuenta de que los europeos no eran más que seres humanos, las esperanzas volvieron a su lugar tradicional. Un día los ancestros vendrían de nuevo para liberar a sus descendientes. La llegada de los japoneses durante la última guerra pareció ser para algunos melanesios la realización de la misma esperanza; para otros lo fue la llegada de los norteamericanos con su formidable provisión de equipos y productos alimenticios. Decepcionados una vez más, numerosos melanesios conservaron las esperanzas. Un día, las obligaciones cesarán y los hombres y las mujeres se convertirán, como sus ancestros, en seres libres para actuar en la felicidad.

4. RASGOS COMUNES COMPARADOS

Al dividir las religiones de Oceanía en tres grupos coherentes, no hemos insistido suficientemente en los efectos de la penetración europea; hemos analizado los sistemas tradicionales —o lo que suponemos que son los sistemas tradicionales— de forma abstracta, y hemos intentado subrayar la coherencia interna y la adaptación de los caracteres originales. Esta forma de considerar las cosas conduce inevitablemente a exagerar las diferencias. No habría sin embargo que imaginar que un gran número de estos rasgos característicos no hayan sido o no sean comunes a todos los pueblos de Oceanía. Así, todos esos pueblos, incluidos los aborígenes australianos, conocen nociones que corresponden *grosso modo* al tabú y al mana, pero es entre los polinesios donde estas nociones destacan de manera explícita, clara y significativa. Por otra parte, aunque todos los pueblos de Oceanía tengan por sus antepasados esa consideración y ese respeto que a veces se conocen bajo el nombre de «culto a los antepasados», es a la luz del testimonio melanesio como llegamos a comprender el contenido ambivalente de las relaciones entre los vivos y sus ancestros. Para un melanesio, los encuentros con los «espíritus» o los «espectros» de los antepasados son de una importancia y de un alcance cotidiano, mientras que para los polinesios o los australianos son relativamente menos significativos. La potencia engendrada por la tempestad, el trueno, el relámpago, los terremotos o las erupciones volcánicas es de tal evidencia que no es de extrañar que estos fenómenos puedan reemplazar, indicar o simbolizar las más altas potencias imaginables. Pero a la tempestad, los polinesios pueden oponer la potencia de un jefe importante. Mientras que el poder de un jefe se ejerce de forma inmediata y continua, la tempestad o el

maremoto no son más que fenómenos espasmódicos. Así, los poderes de un jefe superan a los de la tempestad, aunque aquéllos se hallen prefigurados en éstos. Para el melanesio, igualitario, la potencia de la tempestad no se atenúa por la presencia de los poderes absolutos ejercidos por un hombre, mientras que para el australiano la potencia de la tormenta representa la mayor y más evidente de las potencias en una escala continua de poderes decrecientes que van desde los seres del «tiempo de sueño» hasta los niños, pasando por los ancianos, los jóvenes y las mujeres.

Todos los hombres, en ciertos momentos de su vida, se ven obligados a no contar más que consigo mismos, a dar pruebas de espíritu práctico y a entrar en pugna con su conciencia; pero para el melanesio, el combate entablado consigo mismo, en relación con los demás, ya sean divinos o humanos, tiene en general una significación sociológica y no es simplemente un acontecimiento particular que concierne a un individuo en unas circunstancias fortuitas. La oposición entre la libertad sin freno y el dominio de sí mismo es común a todos. Pero los polinesios se guían por una serie de reglas erigidas en sistema y obedecen a quienes les dominan, lo cual les impone un abanico de opciones restringido y pocas posibilidades de mostrar alguna iniciativa, mientras que los melanesios se hallan continuamente en situaciones que les imponen la elección y la iniciativa. Los australianos, que ajustan su vida a sus ritos, están encadenados por esos mismos ritos y por su código rígido de relaciones interpersonales, mientras que los melanesios están obligados a interpretar y escoger. La vergüenza —el estado de humillación avivado por el sentimiento de culpabilidad, de desfallecimiento, o por el de haberse (o haber sido) puesto en ridículo, o el de haber atentado contra las costumbres o contra las reglas

de la modestia y la decencia— es una sanción importante en todas las comunidades de Oceanía; pero posee especial importancia para los melanesios, cuya vida interior y deseos personales están en lucha perpetua con la conducta social adecuada. El hechicero polinesio es un hombre que, ayudándose de técnicas especiales y un auxiliar ~~incorpóreo~~ —que puede tomar la forma de un animal— se convierte en una fuente de inquietud y peligro para los demás; el hechicero australiano es un paria, de gran envergadura intelectual, que, al negarse a estar atado por las reglas de la vida comunitaria, es un peligro para los otros, en vez de representar una ventaja para la comunidad entera. El hechicero melanesio es todo eso a la vez, pero además es un chivo expiatorio y un criminal, sin dejar de representar aquello que cada hombre querría ser también: un ser sin límites y liberado de las trampas de la conciencia.

En Polinesia, la inspiración divina era considerada con gran respeto. En Melanesia, en particular durante los últimos años y como consecuencia de los movimientos milenaristas, las palabras del vidente, del visionario o del poseído pueden ser objeto de gran respeto, pero el vidente o la vidente en sí mismos no inspiran respeto más que en la medida en que lo inspirarían si no fuesen videntes. Además, tratándose de un hombre, la inspiración divina puede ser tomada por una tendencia a la hechicería. En Australia, la inspiración divina impone respeto; todos los ancianos, por su edad, son especialistas en religión. Están versados en el sentido de los mitos y son autoridad cuando se trata de representarlos, conocen las costumbres apropiadas, las decoraciones, las figuras y la música de las danzas y ceremonias; controlan el desarrollo del ritual o hacen sugerencias al respecto. En Polinesia, esta ciencia especial era la prerrogativa de la clase sacerdotal y de la sociedad arioi. En Melanesia,

se puede hallar a veces un especialista en horticultura mágica, pero en conjunto y dentro de los límites de un sistema generalizado y aprobado cada individuo tiende a escoger por sí mismo sus propios rituales.

Un jefe eminente, en Polinesia, ¿era, en todos los sentidos del término, un sacerdote-rey o un rey-divino? Rey-divino, ciertamente, en ciertas circunstancias; su derecho a la apoteosis, por sí solo, ya era la prueba de su naturaleza divina; pero sacerdote-rey, no. Porque era en calidad de rey o de jefe como ejercía, por derecho propio, una autoridad sobre los sacerdotes. La oposición que podría haber existido entre Estado e Iglesia parece haber sido resuelta al nivel de las personas interesadas. En principio, el jefe tenía una autoridad sobre los sacerdotes, el jefe era el vehículo del poder. No parece que los sacerdotes tuvieran derecho a la apoteosis. El principio, difundido por Europa, según el cual el rey está, y debe estar, más o menos subordinado a un poder o principio moral representado por el especialista religioso no parece haber existido en Polinesia. Un jefe tenía más mana que un sacerdote y la autoridad se juzgaba por el mana. En Melanesia, fuera de las islas Fidji, cuya cultura se ajusta, en muchos aspectos, al tipo polinesio, no hay sacerdotes-jefes ni jefes divinos. Los hombres influyentes deben su posición en la comunidad a lo que han conseguido en el ámbito de los intercambios, del trueque, del comercio y de la producción de productos alimenticios; y esos éxitos son atribuidos a la forma en que tales hombres han resuelto los problemas de sus contactos con sus semejantes o con las potencias divinas. En Australia, como en Melanesia, el que más se acerca al rey-divino o al sacerdote-rey es el hechicero, que, gracias al ejercicio coronado por el éxito de una voluntad personal extraordinaria, puede exigir la obediencia de toda una comunidad.

Los ritos de transición que marcan las fases críticas de la existencia —nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte— eran comunes a todos los pueblos de Oceanía. Pero el significado más o menos importante que se atribuía a estas ceremonias, según los diversos géneros de vida de estos pueblos, arroja nueva luz sobre la naturaleza de sus sistemas religiosos. Dado que lo moral y lo divino se hallan siempre en oposición, pero deben también ser reconciliados si se desea alcanzar la redención, las actividades rituales sirven para mantener a raya las actuaciones arbitrarias de las potencias divinas, por una parte, y para regular y legitimar el flujo de la potencia divina asimilándolo al orden moral, por otra. Para los australianos, el nacimiento y la muerte son cosas relativamente secundarias, pocos rituales los acompañan. En ambos casos, se supone que las potencias divinas actúan de forma absolutamente arbitraria y los seres humanos tienen, a este respecto, muy poco que decir. Pero las series inacabables de ritos de iniciación, que comienzan en el momento de la pubertad, o inmediatamente antes, conducen al matrimonio y, a través de él, a las diferentes fases del estado adulto a medida que el individuo afirma su dominio de los mitos, de los ritos y de los postulados en los cuales se basa la vida de la comunidad; esas iniciaciones revelan también el precio atribuido a la adquisición de las virtudes propias del ser humano y moral más bien que del animal o del ser divino. Es en esas fases del ciclo de la vida —durante las cuales se supone que el hombre y la mujer adquieren, realizan o afirman su dignidad como seres humanos— cuando los ritos cobran todo su sentido. En otras palabras, si bien los australianos se imponen la tarea de identificarse con la totalidad de su entorno, sólo pueden hacerlo en virtud de su humanidad distintiva y reivindicando esta humanidad.

En Melanesia, el nacimiento y el matrimonio son quizá lo menos importante y la muerte se sitúa tras las ceremonias de la pubertad que hacen del adolescente en crecimiento un ser responsable, a punto de iniciar un conflicto con su conciencia que durará toda su vida. Antes de la pubertad, un joven no es responsable, prácticamente no tiene conciencia; tras la pubertad se convierte en responsable de sus actos. Pero, en el momento de la pubertad, el hombre debe iniciar relaciones fructuosas con lo divino si desea expresarse como ser moral; debe ponerse al corriente de las reglas y al abrigo de esas crisis de voluntad personal que podrían llevarlo a despreciar las reglas. En Polinesia, dado que casi todas las actividades iban acompañadas de un ritual, que cualquier ascenso en la escala del poder estaba señalado por ritos y que lo arbitrario se hallaba siempre presente y se oponía a una multitud de reglas y rituales, el nacimiento y la muerte aparecían como ocasiones privilegiadas para las manifestaciones más evidentes y peligrosas de lo arbitrario. Considerado como apenas humano, el recién nacido estaba rodeado de numerosos y rigurosos tabúes. El bebé no era reconocido como ser humano hasta después de una ceremonia complicada, en el curso de la cual recibía un nombre que le introducía en el mundo de todas esas autoridades que caracterizaban, para el polinesio, a la condición humana. Una vez seguro en el seno de la comunidad humana, protegido por ritos del capricho incontrolable de las diversas autoridades —sin ser por ello invulnerable ante ellas— era entonces la muerte la que le señalaba de nuevo la presencia amenazadora del desorden y de lo arbitrario; actividades desordenadas y arbitrarias subrayaban la situación de la que se salía, a su término, gracias a una multiplicación de los ritos y los tabúes. Como en todos los ritos

de tránsito, las nuevas reglas iban precedidas de la abrogación de toda regla.

Todas las comunidades de Oceanía comparten con otras comunidades, diseminadas por el mundo, el interés por los lugares y las cosas sagradas; es una banalidad decir que los ideales colectivos se expresan en forma de construcciones materiales. No cabe la menor duda de que, a este respecto, los australianos pueden enorgullecerse de poseer gran cantidad de tales construcciones. Todas las localidades asociadas a los antepasados totémicos son consideradas sagradas, y todos los lugares sagrados están asociados a los antepasados totémicos. Para los australianos, el entorno físico es una proyección de las asociaciones totémicas; los mitos describen, prácticamente, la geografía de la región. Los lugares de nacimiento y muerte son sagrados (es ahí donde las potencias divinas han manifestado su arbitrariedad), los sitios reservados para las danzas y las iniciaciones también lo son (es ahí donde las potencias divinas han entrado en relaciones reglamentadas con lo moral). Los objetos sagrados y decorados con incisiones conocidos con el nombre de *churinga* se conservan en santuarios o lugares sagrados. El campo del *corroboree* está dividido en una zona sagrada y una zona no sagrada.

Los lugares y los objetos sagrados de los polinesios estaban más concentrados, y su ejecución era más complicada que la de los australianos. El templo o *marae* (en su origen, un cementerio y un lugar en el cual se honraba a los muertos) era también un lugar de celebración de los ritos de paso, los sacrificios, los rituales de guerra u otros rituales de la comunidad. Era una construcción de piedra, a menudo ornamentada y decorada con estatuas de piedra o madera que representaban a los antepasados y a otras divinidades. Se creía que el hogar y la casa tomaban, en ciertas épocas, un carácter sagra-

do, y los pilares que sostenían a ésta estaban esculpidos y decorados con imágenes de antepasados o divinidades. Muchos sitios en la selva eran considerados como lugares consagrados a potencias tutelares particulares y eran evitados o visitados con el objetivo especial de celebrar en ellos ritos menores u ofrecer libaciones. Las piraguas de guerra, los pertrechos y las posesiones de un jefe eran sagrados. Entre los melanesios, los «agujeros de emersión» (lugares en donde los primeros antepasados se convirtieron en hombres y mujeres) son en cierta forma sagrados. Pero las casas de los hombres que enseñan a los jóvenes a asumir sus responsabilidades, que les instruyen sobre el significado de los hechizos, los mitos, los espíritus y las demás potencias divinas, son mucho más importantes; asimismo lo son los bienes preciosos o los tesoros que se intercambian y sirven a menudo para comprar una novia o como regalos en el curso de las fiestas.

No hay arte o estética que no nazca de una creencia esencialmente religiosa o que no la exprese; de esos postulados, objetos de fe que tienen por función explicar la condición del hombre y las dificultades de su situación. Mientras que los aspectos de la vida del hombre y de su medio que apelan a su sentido religioso son habitualmente aquellos en los que florecen el arte y la estética, en cambio las características de que se nutre o puede nutrirse la imaginación son en general aquellas en las que se concentran el arte y el sentido religioso. Los polinesios han ejercitado sus talentos y su técnica en el trabajo de la madera, la piedra, las conchas, las plumas y la corteza, en la fabricación de vestidos de guerra, piraguas y casas *arioi*, en el esculpido de los pilares de las casas y las estatuas de antepasados o potencias divinas, en la confección de emblemas y accesorios para los jefes y tazas de *kaya* y en el dibujo de tatuajes. Su

interés estaba centrado en la naturaleza terrible del poder y en la relación de autoridad entre los hombres, por una parte, y entre los hombres y las potencias divinas, por otra. El interés estético indiferente al medio no parece haber existido. Los materiales naturales eran modelados a fin de expresar las relaciones de autoridad. Por el contrario, la estética de los australianos se interesa por los juegos de líneas y colores que el medio natural ofrece al hombre, por la fauna, por los fenómenos meteorológicos y por las particularidades topográficas que actúan sobre la vida de la comunidad y ocupan tanto sitio en sus mitos. A partir de ciertas premisas sobre la esencia de la realidad, los australianos intentan explorar la naturaleza y la estructura de determinadas cosas o relaciones; las pintan y, probablemente, las perciben. Los melanesios, por su parte, son aficionados a los motivos decorativos. Pintan, esculpen, tallan e incrustan con el entusiasmo y el ímpetu de un burgués de la época victoriana, desplegando su energía sobre las armas de guerra, las piraguas, los muebles, las máscaras, los cráneos, los objetos preciosos y los adornos personales. Si los polinesios tienden a reducir el mundo a la imagen de su orden social y de la ética que les es propia, parece que los australianos sienten que son tan sólo una parte de un todo, a cuya atenta observación han sido invitados, y que las formas de arte de los melanesios, geométricas y sumamente estilizadas, revelan el interés que sienten por las reglas y las convenciones exteriores, medios para un individuo de comunicarse con los demás y ofrecerles la imagen que él tiene de sí mismo.

5. EFECTOS DE LA PENETRACION EUROPEA

Tomando como punto central la idea del proceso de redención, definido a grandes rasgos, hemos descrito los tres tipos generales de sistemas que se hallan en Oceanía. El orden moral no puede soportar lo arbitrario, la voluntad ciega, el capricho, y debe siempre insistir en la especificidad y la regularidad de las obligaciones. Pero lo arbitrario existe, está ahí, cargado de poderes y poderoso, niega las reglas y las obligaciones. Hay que mantener lo arbitrario a raya, para que no trastorne las relaciones morales dentro de las cuales alberga el hombre su ser profundo, pero esta potencia innegable e inherente a lo arbitrario puede ser utilizada para alimentar el orden moral. A la luz de su experiencia práctica y con la ayuda de ciertos postulados a los cuales añade la fe, el hombre intenta conocer y ordenar lo arbitrario. De esta forma puede dirigir la corriente de la potencia divina e integrarla en el orden moral. Identifica toda una variedad de apariencias y las pone en correlación. Mientras que algunas características de lo divino o de lo arbitrario son, evidentemente, exteriores al hombre en sí mismo, otras parecen enterradas en su psiquismo. Con todo, tan pronto como el hombre toma conciencia de las características de lo arbitrario, o tan pronto como se le revelan, las ordena. Y exterioriza, diferencia y transforma en realidades objetivas aquellas que surgen de él mismo.

Cuando los europeos llegaron a Oceanía, trajeron consigo nuevas formas de potencia, nuevas variedades de arbitrariedad. Los aborígenes australianos, que sólo han sobrevivido en las zonas no ocupadas por los europeos, han considerado, en su mayoría, inútil reconocer estas nuevas manifestaciones de lo arbitrario, ajenas a la atmósfera moral y a los postulados a los cuales ya habían

otorgado su adhesión. Polinesios, micronesios y melanesios se han visto obligados a tomar en consideración la presencia de los europeos, sus ideas y sus costumbres. Y el contexto de la base de los numerosos movimientos mesiánicos nacidos en estas islas es una reformulación de sus postulados con vistas a hallar una justificación a las nuevas formas de arbitrariedad y a un medio moral y material en perpetuo devenir.

K. O. L. BURRIDGE

BIBLIOGRAFIA

- G. BATESON, *Naven*, Cambridge, 1936.
R. M. BERNDT, *Kunapipi*, Melbourne, 1951.
— *Excess and restraint*, Chicago, 1962.
R. M. y C. H. BERNDT, *The world of the first Australians*, Chicago, 1964.
— *Aboriginal man in Australia*, Londres, 1965.
E. BEST, *Maori religion and mythology*, Wellington, 1924.
E. CAILLOT, *Mythes, légendes et traditions des Polynésiens*, París, 1914.
R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford, 1891.
A. B. DEACON, *Malekula*, ed. Camilla H. Wedgwood, Londres, 1934.
E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912 [trad. castell., Buenos Aires, 1954].
A. P. ELKIN, *The Australian aborigines*, ed. revisada, Sydney, 1954; trad. francesa, París, 1968.
W. ELLIS, *Polynesian researches*, 2 vols., Londres, 1829.
R. FIRTH, *The work of the Gods in Tikopia*, 2 vols., Londres, 1940.
— «The analysis of mana», *Journal of the Polynesian Society*, número 49, 1940.
R. FORTUNE, «Manus Religión», *The American Philosophical Society*, Filadelfia, 1935.
J. G. FRAZER, *The golden bough*, ed. abreviada, Londres, 1922 [La rama dorada, México, FCE, 1944].

- E. W. GIFFORD, «Tongan society», *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, núm. 34, Honolulu, 1929.
- J. GUIART, *Société, rituels et mythes du Nord Ambrym*, Nuevas Hébridás.
- *Journal de la société des océanistes*, vol. 6, París, 1951.
- *Les religions de l'Océanie*, París, 1962.
- E. S. HANDY y CRAIGHILL, «Polynesian religion», *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, núm. 34, Honolulu, 1927.
- G. J. HELD, *The Papuas of Waropen*, La Haya, 1957.
- P. LAWRENCE y M. J. MEGGITT, *Gods, ghosts and men in Melanesia*, Melbourne, 1965.
- J. LAYARD, *Stone men of Malekula*, Londres, 1942.
- M. LEENHARDT, *DO Kamo*, París, 1947.
- *Gens de la Grande Terre*, París, 1937.
- L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1910.
- *L'âme primitive*, París, 1927 [El alma primitiva, Barcelona, 1974].
- A. METRAUX, *L'île de Pâques*, París, 1941.
- U. MCCONNELL, *Myths of the Munġan*, Melbourne, 1957.
- J. A. MOERENHOUT, *Voyages aux îles du Grand-Océan*, 2 vols., París, 1837.
- W. H. R. RIVERS, *The history of Melanesian society*, 2 vols., Cambridge, 1914.
- C. A. SCHMITZ, *Wantoot*, La Haya, 1963.
- H. SHIELS, *Australian aboriginal studies*, Melbourne, 1936.
- SPENCER, BALDWIN y F. J. GILLEN, *The Arunta*, 2 vols., Londres, 1927.
- F. STEINER, *Tabou*, Londres, 1956.
- T. G. H. STREHLOW, *Aranda traditions*, Melbourne, 1947.
- C. R. H. TAYLOR, *A Pacific bibliography*, 2.^a ed., Oxford, 1965.
- F. E. WILLIAMS, *Orokaiva magic*, Oxford, 1948.
- R. W. WILLIAMSON, *Religions and cosmic beliefs of central Polynesia*, 2 vols., Cambridge, 1933.
- *Religion and social organization in central Polynesia*, ed. R. Piddington, Cambridge, 1937.

IV. Las religiones de los indios de América

A diferencia del Viejo Mundo, donde, al iniciarse la época de las grandes exploraciones europeas, las civilizaciones superiores ya habían extendido su influencia hasta los confines de las tierras conocidas, el Nuevo Mundo, en el instante de su descubrimiento, aparecía en gran parte cubierto por civilizaciones a las que se puede calificar de primitivas, en el sentido de que no conocían la escritura ni el uso de los metales ni poseían estructuras urbanas ni estatales. Las religiones que correspondían a estas civilizaciones y a las que podemos también llamar primitivas subsisten en numerosos lugares y ofrecen un inmenso material —mitos, ritos, concepciones religiosas— que, en gran parte, todavía espera ser recogido o publicado. No siempre es fácil sistematizar la multitud de estos hechos religiosos, y aún menos por cuanto que el principio de coordinación histórica, cómodo para el estudio de las religiones, no es aquí de gran utilidad. En este capítulo nos hemos limitado a dar ejemplos representativos y a examinar aquellos rasgos que han dado pábulo a las discusiones de los historiadores de las religiones, los folkloristas, los etnólogos y los sociólogos, no procediendo más que excepcionalmente a reconstrucciones históricas. (Señalemos a este respecto que vamos a emplear constantemente el «presente histórico», salvo cuando se trate de sucesos precisos.)

1. EL MUNDO SOBRENATURAL

Los poderes

La división fundamental entre lo sagrado y lo profano, entre lo sobrenatural y lo natural es, para los indios, una realidad viva y vivida. En el curso continuo, previsible, de la realidad cotidiana se intercala la realidad sobrenatural, contrastando con la primera por el carácter discontinuo, imprevisible, pero sobre todo inexplicable, de sus esquemas de acontecimientos. A veces, los dos modos de realidad están muy alejados el uno del otro, como cuando los espíritus aparecidos en sueños se desvanecen al despertar y son reemplazados por los seres ordinarios de la casa o del mundo circundante. Pero, también muy a menudo, las dos redes se mezclan; la presencia de los espíritus entonces se deja adivinar en el paisaje circundante, en las variaciones atmosféricas, en el movimiento de los astros o incluso, de manera más concreta, se manifiesta en las danzas de máscaras de las asociaciones culturales. No se ajusta a los hechos pretender, como hacen algunos autores, que el hombre primitivo sólo conoce el milagro, lo maravilloso bajo su aspecto dinámico, repentino. No son necesariamente fenómenos excepcionales ni experiencias violentas, fulminantes, lo que los indios asocian a lo sobrenatural; algunos fenómenos, algunos encadenamientos de hechos de aspecto familiar, a menudo son considerados como manifestaciones de una realidad sobrenatural. Si se llega al fondo de las cosas se ve que la línea de demarcación entre lo natural y lo sobrenatural se traza en función de la tradición cultural de cada sociedad.

Los historiadores de las religiones y los etnólogos no han escatimado esfuerzos para estudiar las ideas que los pueblos primitivos, sobre todo en América del Nor-

te, tienen de lo sobrenatural y para clasificar sus rasgos característicos. En el curso de las primeras décadas de nuestro siglo, cuando los términos dinamismo, preanimismo y animismo estaban en boga, muchos sabios intentaron descubrir entre los indios de América del Norte lo que podía corresponder al célebre *mana* de los melanesios (que se interpreta bien como una potencia individual, bien como una fuerza total de rasgos panteístas). Se discutía entonces sobre el *manitú* de los algonquinos, el *orenda* de los iroqueses y el *ivakan* y el *wakanda* de los siux, representaciones de lo sobrenatural, de las que se admitía que coincidían más o menos. Al mismo tiempo, cada investigador las interpretaba en función de su teoría preferida. Así, Boas concluyó que se trataba esencialmente de una fuerza impersonal, mientras que Fletcher, Hewitt y Jones veían en ellas una «potencia total» que impregnaba el universo. Examinemos un poco más de cerca estas tres nociones. (Los indios de América del Sur también tienen concepciones que corresponden a la de *mana*, como el *tsaruma* de los jíbaro o el *nandé* de los nambúcuara, estudiados por C. Lévi-Strauss.)

El *manitú* de los algonquinos fue descrito en detalle por W. Jones, básicamente a partir de los hechos recogidos entre los fox. Aunque bajo la influencia de las teorías en boga entre sus contemporáneos Jones presentó esta concepción como una variante del *mana*, lo que cuenta contradice en gran parte su propia interpretación. Paul Radin, el conocido etnólogo, mantiene en su discusión con Jones que la noción de *manitú* se refiere al mundo de los espíritus, que la palabra puede incluso tener el sentido de «santo», pero que en cambio no implica en absoluto la idea de una «fuerza inherente». Sin duda alguna Radin tiene razón en su afirmación de que *manitú* designa de manera general a cualquier espíritu, ya se trate de los espíritus menores que se mani-

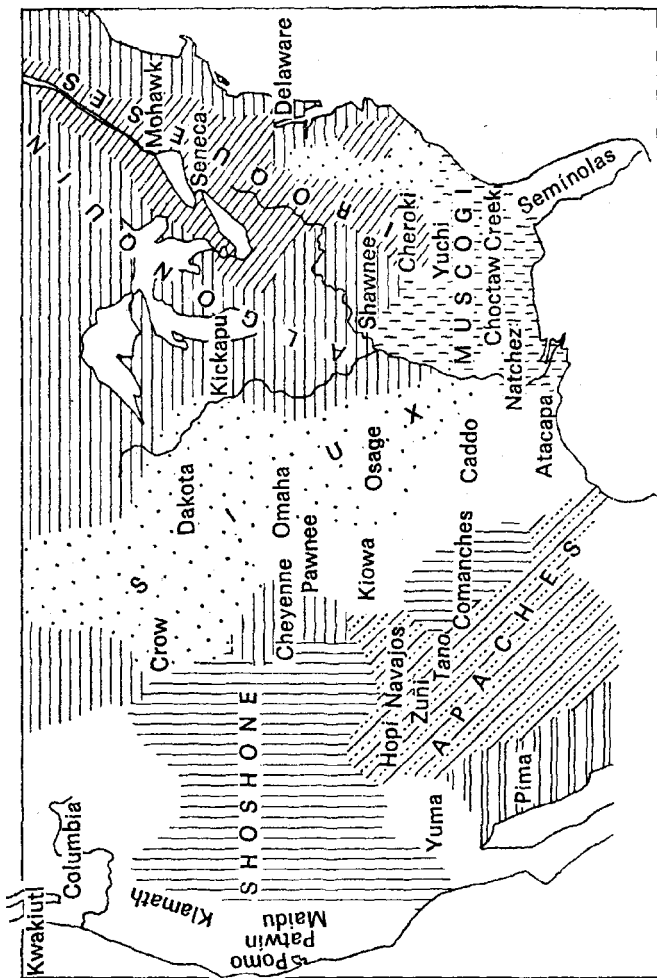


Fig. 3. Las principales tribus indias de América del Norte.

fiestan en los sueños, de las potencias superiores de la naturaleza o del mismo ser supremo. Mas a veces había hombres a los que se designaba con este término, como por ejemplo, según el padre Marquette, los travestís de los illinois. Dado que en este último caso no se trata de un hombre poseído por un espíritu, es necesario concluir, desechando la equivalencia «espíritu», que el manitú designa, de manera muy general, las manifestaciones del mundo sobrenatural y que la mejor traducción del término es «lo sobrenatural», el «misterio». La noción de un poder natural no forma necesariamente parte del manitú, aunque tal poder constituya de ordinario una propiedad importante de los seres manitú.

El orenda iroqués, que era concebido por J. N. B. Hewitt (iroqués de origen) como una fuerza total de rasgos panteístas, se presta aún menos que la idea anterior a ser así definido. Muy al contrario, el análisis minucioso que Hewitt realizó de esta noción nos lleva a pensar que nos hallamos ante la idea de una potencia sobrenatural no personificada, individual y localizada, y no ante una fuerza general que se manifestaría indistintamente en diferentes objetos. Esta potencia actúa místicamente. El mundo está lleno de seres que poseen orenda en diferentes grados. Poseer orenda es, según Hewitt, lo que caracteriza a los dioses. Sin embargo, como un fetiche dotado de potencia sobrenatural se llama *otkon*, término que designa igualmente a los demonios malévolos, parece que es necesario establecer una línea de demarcación clara entre la potencia y el ser que está dotado de ella, ya que éste al menos se presta a ser concebido como persona. Además, mientras que en otros pueblos la potencia sobrenatural se personifica fácilmente, esto no ocurre entre los iroqueses. Diferentes en esto de las otras tribus indias, los iroqueses establecen una distinción entre la potencia sobrenatural orenda y el

genio tutelar individual del hombre, al que llaman *oyaron*. Es evidente que el *orenda* representa, de manera muy adecuada para los teóricos, la creencia en una potencia sobrenatural y no personal. Esta fue la razón de que un investigador alemán introdujera, en la historia de las religiones, el término de «*orendismo*» para designar todos los fenómenos análogos y remplazara el término técnico de «*mana*» por el de «*orenda*».

Las palabras *wakanda*, *wakonda*, *wakan*, etc., de uso entre los siux, han dado lugar a las más diversas interpretaciones. Según Alice C. Fletcher, la palabra *wakonda*, que se encuentra entre los omaha, los osage y los ponca, connota, por un lado, la potencia total misteriosa concebida en parte de forma antropomórfica y, por otro lado, todo fenómeno dotado de una significación mística y sacra, todo fenómeno que participa de la naturaleza del misterioso *wakonda*, podría decirse. Un estudio un poco riguroso revela que la noción de una potencia total pan-teísta y misteriosa no puede identificarse con la noción de *wakonda*. Más bien se hace preciso distinguir entre un ser supremo concebido de forma imprecisa y esencialmente antropomorfo, el *Wakonda*, y el *wakonda*, noción que designa —como también ha señalado Radin— lo santo, o más bien lo sobrenatural. El *wakonda* caracteriza a las divinidades y constituye también una designación colectiva de las potencias divinas, es decir, de los seres que participan de la esencia *wakonda*. Pero los dioses no son los únicos que aparecen en este contexto; como señala Alice C. Fletcher, toda potencia (sobrenatural) es *wakonda* (ella escribe: «de *wakonda*»), ya se manifieste en el rayo, el huracán, los animales o los hombres.

Otra palabra afín, *wakan*, significa, según los especialistas más autorizados en las religiones de los dakota y de los winnebago, «santo, misterioso, maravilloso».

Más exacto sería quizá adoptar como Riggs, misionero entre los dakota, una definición más matizada: wakan tiene la doble significación de «sobrenatural por su origen» y de «sobrenatural a causa de una actividad milagrosa». El wakan coincide así con el wakonda en el sentido más amplio de la noción, mientras que el Wakonda deificado, personalizado, corresponde al Wakan Tanka o «gran wakan». Una buena traducción de la palabra sería «dotado de una acción y en particular de una potencia sobrenatural», ya que se considera que los hechiceros tienen mucho wakan. El término también tiene usos más profanos, probablemente secundarios; significa «notable», «maravilloso»: el caballo se llama perro wakanda, al alcohol («agua de fuego»), agua wakan.

De lo que precede se desprende que manitú, wakan y wakanda significan sobre todo «sobrenatural», mientras que el valor de la palabra orenda es más preciso: «potencia sobrenatural», significado que comporta igualmente, a título secundario, los conceptos mencionados primero. Si se examinan los términos correspondientes utilizados por otros pueblos de América del Norte se comprueba que la mayoría de ellos expresan el concepto de «sobrenatural» con el significado accesorio de «potencia sobrenatural». Existe sin embargo, en cierto número de casos, un vocablo particular para designar la potencia sobrenatural, sobre todo, al parecer, cuando esta potencia se identifica con el genio tutelar, cosa que sucede, como hemos dicho, entre los dakota. No hemos podido encontrar ningún término adecuado para traducir la palabra «santo», en el sentido de divino o perteneciente a los dioses; este concepto se expresa por la palabra que significa «sobrenatural». Los shoshone traducen el inglés *holy* por *nanasuigaint*, que literalmente quiere decir «maravilloso»; pero también son llamadas

así las personas que manifiestan poseer una potencia sobrenatural o que tienen genios tutelares eficaces.

En el centro de las preocupaciones religiosas de los indios se encuentra, pues, un mundo sobrenatural constituido por dioses y espíritus, pero también por seres humanos, animales, plantas y objetos inanimados, ya que el terreno de la experiencia familiar se halla todo él afectado por lo sobrenatural. Lo que caracteriza a este mundo sobrenatural es una potencia concebida a veces como «específica» y dotada de una denominación propia, a veces concebida solamente como una realidad psicológica que acompaña a los fenómenos sobrenaturales.

En este mundo, el lugar principal está reservado a una divinidad que desde lo alto de su firmamento casi inaccesible vigila el curso de los acontecimientos. Sus rasgos parecen a menudo un tanto desvaídos. La distancia a que se mantiene de los hombres y la poca intervención directa que tiene en sus asuntos hacen pensar en un *deus otiosus* creado por una especulación filosófica que no perteneciera esencialmente al dominio religioso. Ni el culto ni la mitología parecen hacerle mucho caso. Por otro lado, este representante de lo divino no aparece en todas partes: en algunas tribus de los trópicos desaparece totalmente; en otras sólo desempeña un papel menor y no es más que un dios entre otros. Si está fuera de duda que su imagen ha sido frecuentemente retocada en épocas modernas bajo la influencia de la predicación cristiana, no lo está menos que representa una antigua creencia, cuyo origen evidentemente puede discutirse.

El ser supremo no escapa a aquella teoría según la cual las condiciones del medio y la estructura económica y social contribuyen a configurar tanto el contenido como la forma de cualquier representación religiosa. Por

esto es difícil aislar los rasgos constitutivos de la noción propiamente dicha. Vamos, sin embargo, a intentar determinar sus características tras haber examinado previamente algunos ejemplos-tipo de dioses supremos americanos, ejemplos todos ellos que han suscitado vivas discusiones entre los investigadores.

La creencia religiosa que se encuentra entre las tres tribus primitivas de Tierra del Fuego y las regiones vecinas, los ona (o selkman), los yahgan (o yamana) y los alakaluf (o halakwulup), fue estudiada hacia 1920, sobre el terreno, por los etnólogos austríacos M. Gusinde y W. Koppers. Los resultados de sus investigaciones han sido discutidos por muchos investigadores.

Después de su estancia en Tierra del Fuego en 1832, Darwin sostuvo que los indios eran arreligiosos, o en otros términos, que no tenían religión en el sentido occidental, cristiano, de esta palabra. Esta opinión fue generalmente admitida, y las notas de los primeros misioneros cristianos, anglicanos, llegados al territorio de los yahgan en 1856 y al de los ona en 1889, no la alteraron sensiblemente. Según el misionero Thomas Bridges, que publicó una serie de artículos sobre la civilización y religión de los yahgan durante su estancia de cuarenta años entre ellos, su religión no incluía la creencia en un ser supremo, y otros misioneros afirmaron lo mismo. Por esto los informes proporcionados, medio siglo más tarde, por los etnólogos austríacos, que señalan por el contrario la existencia de una creencia distinta e incluso predominante en grandes dioses, parecen en principio sospechosos y se siente la tentación de creer que entre tanto han intervenido influencias cristianas. Sin embargo, no puede ser así. Por lo que se refiere a los yahgan, su dios supremo forma parte integrante de la vida de la tribu y tiene muy poca relación con el concepto cristiano (especialmente, no es creador); las ple-

garias que se le dirigen son en gran parte fórmulas arcaicas, de evidente origen precristiano; por último, en 1830, tres yaligan fueron conducidos a Londres y se pudo observar en dos de ellos (y, en menor grado, en el tercero), citando las actas en sus propios términos: *a strong feeling for a Supreme being*. De aquí no se sigue que las misiones cristianas no hayan podido actuar, de manera secundaria, sobre esta creencia, como muy bien ha dicho Métraux:

Gusinde y Koppers tienen innegablemente razón cuando insisten en el hecho de que la creencia en un dios supremo observada entre los habitantes de Tierra del Fuego es independiente de cualquier predicación cristiana; pero puede que muchos detalles y tradiciones ligadas a esta divinidad hayan caído en el olvido, y los hechos que se han espigado en el último momento quizá nos dan la ilusión de una divinidad más filosófica y más abstracta de lo que era en realidad.

Es evidente, en efecto, que es en esos aspectos donde más fácilmente han podido ejercerse las influencias cristianas.

Lo que caracteriza al tipo de religión de los habitantes de Tierra del Fuego es la posición central que ocupa en ella en multitud de aspectos el ser supremo. Entre los yahgan lleva el nombre de Watauniewa, es decir, «el antiguo, el eterno, el inalterable». Es un ser invisible, solitario, que reina sobre el mundo entero. Si no es creador, al menos dispensa la vida y la muerte y vela por la subsistencia de los hombres proporcionándoles el alimento y principalmente los animales. Si no figura en la mitología, en cambio tiene lazos con el culto: él ha dictado las reglas éticas de la tribu y, en consecuencia, vigila los ritos de iniciación por los cuales los muchachos y muchachas entran en la comunidad tribal. Como, por otra parte, reina sobre la existencia, acoge

las plegarias de los hombres. Algunas de estas plegarias tienen un carácter enteramente espontáneo, otras son antiguas fórmulas. A veces toman la forma de lamentos acusadores y la voz del que reza se levanta contra el hambre, la tempestad, la enfermedad y la muerte; a veces tratan de obtener, con humildes súplicas, buen tiempo, alimentos, caza abundante o buena salud; otras dan gracias a la divinidad que les ha concedido todos estos dones. Por el contrario, al Señor de la Vida no se le ofrecen sacrificios, porque él lo posee todo, incluso lo que los hombres podrían querer ofrecerle en sacrificio.

No ocurre lo mismo entre los *ona*, cuyo ser supremo, *Temaukel*, recibe las primicias de la caza y de la pesca. Esta divinidad reside más lejos de los hombres y también se le atribuye el papel de creador. En estos dos aspectos se asemeja al señor supremo y todopoderoso *Xolas* de los *alakaluf*, que es inaccesible a las plegarias de los hombres.

Entre las tribus indias del norte de la California central encontramos, como en Tierra del Fuego, nociones de dios «ser supremo» bastante evolucionadas en un medio cuya indigencia cultural es patente. El origen de estas nociones también ha dado lugar a controversias. El erudito austríaco W. Schmidt estimaba que los indígenas de la California central, como los de Tierra del Fuego, debían ser clasificados por razones etnológicas entre los pueblos «primitivos», de lo que resultaba que su concepción de dios podía ser incluida entre las más antiguas que había conocido la humanidad. Pero dado que toda vida cultural está en perpetuo devenir, es imposible decir con certeza que una «cultura primitiva» se haya conservado hasta nuestros días. Además, la civilización de la California central aparece como una especialización muy avanzada de la civilización de los recolectores adaptada a las condiciones geográficas (caracteri-

zada por la costumbre de recoger bellotas y nueces y acumular provisiones). Otros investigadores han objetado que la imagen que los californianos tenían de Dios refleja la influencia ejercida por las misiones, opinión ésta también ciertamente errónea, pues, como ha señalado correctamente Birket-Smith, la noción de dios supremo no existe entre los indios de California que viven en el sector de las misiones, sino que se observa por el contrario entre los que viven lejos de la zona de influencia misionera. Tampoco parece que la tesis sostenida por Loeb, según la cual la idea californiana de dios tiene orígenes mexicanos, resista al examen. Se trata indudablemente de una noción autóctona, pero que en California representa quizá una evolución tardía, producida en estrecha relación con el culto *kuksu* (véase *infra*).

El dios supremo californiano nos es conocido gracias a las notas de J. Curtin sobre los *wintun*. Lo que él dijo sobre el creador superior de los *wintun*, *Olelbis*, «el que reside allá arriba», «el que está en los cielos», suscitó un enorme interés entre los investigadores y los historiadores de las religiones. Sin embargo, los etnógrafos han podido comprobar más tarde que entre la realidad y las informaciones proporcionadas por Curtin sobre la existencia de un ser supremo noble y generoso hay un profundo abismo: Curtin obtuvo su documentación de un solo informante, particularmente dotado para las combinaciones mitológicas, cuyas palabras retocó para darles un tratamiento periodístico. Lo cierto es que, ateniéndonos a los testimonios de la mitología, *Olelbis* era un ser supremo antropomorfo, aunque no omnisciente ni omnipotente, ni legislador ni guardián de las leyes. En el plano de las creencias, sufrió en una época más reciente una fuerte influencia de las nociones religiosas cristianas y su carácter de creador se percibe en ellas más claramente que en la mitología. Parece que anti-

guamente se dirigían a Olelbis plegarias al salir el sol y que se le atribuía la vigilancia de las reglas éticas de la tribu, cosa que la mitología, sin embargo, está lejos de confirmar.

Algunos de los dioses superiores del norte de la California central son claramente seres creadores, cuya acción puede además calificarse de creación *ex nihilo*. Entre los maidu ese dios se llama K5'dōyanpé, «el que da nombre a la tierra»: meditando larga e intensamente, produce la canoa en la cual navegará, con su antagonista el Coyote, por el océano original, en los albores de los tiempos. De Dasan, extraño híbrido de dios supremo y padre de la humanidad, los pomo del norte dicen: «Salió del océano y fue transformado en hombre. Se propuso construir el mundo: habló y, en virtud de su verbo, surgió el mundo. Luego creó a los primeros hombres.» Esta concepción de la creación, casi bíblica, no era, por otra parte, general. Algunos pomo del este incluso reprochan a la predicación cristiana el ser menos razonable que su propia creencia, pues en aquélla la divinidad creó el mundo de la nada, mientras que los creadores aborígenes disponían de una materia preexistente.

Sin embargo, si existió en algunos lugares la idea de una creación *ex nihilo*, ciertamente no fue debido a una influencia del cristianismo, ya que éste jamás modificó los mitos sagrados ancestrales. La idea abstracta de una creación a partir de la nada, o más exactamente en virtud del verbo sagrado, debió formarse de manera natural ante el espectáculo del poder mágico, reconocido a los hechiceros, de evocar, atar y aniquilar por la palabra. Aquí, más que nunca, vale la pena recordar la tesis de Radin según la cual el hechicero, el hombre religiosamente dotado, cristalizó las formas más elevadas de las nociones religiosas entre los pueblos primitivos.

En principio, los dioses superiores californianos no son radicalmente diferentes de los demás seres divinos: están ligados a la naturaleza, como el dios del rayo de los yuki; coinciden con el héroe civilizador, como entre los maidu, o con el hombre original, como entre los pomo; y a veces, por ejemplo entre los patwin, el ser supremo o creador se identifica con el coyote, ese ser de moralidad dudosa que es por otra parte unas veces su antítesis y otras su colaborador imperfecto. Lo que ante todo caracteriza al dios supremo californiano es, sin embargo, la distancia, muy notable en la mayoría de los casos, que lo separa de las otras divinidades, o sea, por decirlo así, su carácter soberano.

La manera en que se concibe al dios supremo entre los algonquinos varía mucho de una tribu a otra. La imagen más primitiva parece hallarse en las regiones más septentrionales: el ser supremo se encuentra allí realmente muy cerca del señor de los animales. Los mascouten dirigen sus plegarias al gran espíritu antes y después de la caza y le consagran las primicias. Entre los montagnais el ser supremo, llamado Manitú, es el protector del caribú (el reno salvaje) y el señor del mundo; en cambio, como subraya particularmente Cooper, no es el señor de los muertos. (Observemos, sin embargo, al mismo tiempo que el caribú tiene igualmente otro señor, más específico.)

La situación es muy diferente en una tribu del sur, la de los lenapé (o delaware). El conservadurismo de la religión de los lenapé es discutible y no se pueden despreciar completamente las posibles influencias de civilizaciones «formadoras» llegadas del sur y del oeste. No obstante, esta religión parece haber conservado, en conjunto, su carácter original. Según el célebre mito de la creación, *Walam Olum*, recogido a principios del siglo xix, cuya autenticidad por otra parte ha sido discu-

tida por algunos expertos, el ser supremo es el creador de todo lo bueno. Se llama Gicelamúkaong, «el que nos ha creado por su pensamiento». Diferentes fuentes confirman que este dios supremo es un *deus otiosus* distante y que ha delegado algunos de sus poderes y distribuido sus tareas entre toda una serie de divinidades menores: el sol, la luna, los dioses del rayo, los cuatro vientos, la tierra, el señor de los animales. Su rol de guardián y observador supremo se concreta en la idea de que el poste central de la choza de culto se prolonga hasta el duodécimo cielo, donde reside el dios, que agarra su extremo.

Llegamos, con este ejemplo, a una noción que, entre otros indios americanos igualmente, está íntimamente unida a la de ser supremo: el «pilar del mundo», que muchas tribus imaginan como el «árbol del mundo» y cuyo símbolo de culto es un poste sagrado.

La idea de un poste o pilar del mundo que sostiene la bóveda celeste está muy difundida por las regiones circumpolares y, en lo que concierne a América, estamos particularmente bien informados sobre las formas que toma entre los indios de las mesetas y de la costa occidental del Canadá. Los bella-coola, por ejemplo, imaginan que existe en el oeste, en el límite del horizonte, un enorme poste que sostiene los cielos e impide que caiga el sol. Este poste, que ha sido plantado por el dios supremo, se halla coronado por un águila.

Según parece, la noción del árbol del mundo es más corriente que la del pilar. (Puede que el poste o pilar del mundo sea una interpretación ártica del árbol del mundo: al menos, eso es lo que sugiere el examen de las zonas de difusión en el Viejo y el Nuevo Mundo.) Se halla difundida por América del Norte y especialmente entre los pueblos agricultores. El árbol sagrado, esta vez como «árbol de la vida», es decir, más como

prototipo u origen de las plantas e incluso de los hombres que como sostén del cielo, se encuentra en la gran civilización de los mayas (recordemos el célebre relieve de la tumba de Palenque) y también está ampliamente atestiguado en América del Sur, especialmente en su extremo norte.

El poste o pilar del mundo o el árbol del mundo no es una noción mítica únicamente ligada a los acontecimientos de la prehistoria cosmogónica. También expresa la idea de que la divinidad continúa velando por los acontecimientos; es una especie de prenda dada al hombre, cuya existencia cotidiana se encuentra así asegurada. No es, pues, de extrañar que este pilar o este árbol sea representado en los ritos, sobre todo en las fiestas anuales, asociadas al ser supremo. En el culto, el poste o pilar del mundo puede simbolizar el cosmos e incluso al ser supremo en persona, como ocurre en la danza del sol de los indios de la pradera. Entre los lenapé es el poste o pilar del mundo lo que expresa sensiblemente la potencia inmanente del dios.

Rasgos esenciales de los dioses supremos

Después de haber presentado a algunos dioses supremos americanos, así como el símbolo de la omnipotencia, el poste o pilar del mundo, podemos intentar precisar algunos de los rasgos esenciales de estos dioses supremos.

El ser supremo domina desde lo alto a los demás seres, sin que por ello se le conciba necesariamente como el señor de los otros dioses. Sin embargo, en cuanto los indios analizan más de cerca su situación relativa, tienden a situarlo en la cima de la jerarquía de los dioses y los espíritus. En el aislamiento que le vale

su majestad permanece bastante alejado de los hombres, pero no obstante no es indiferente a sus destinos: supervisa el curso de los acontecimientos, se ocupa de su alimento y, a veces, controla las reglas éticas de la tribu o más exactamente las observancias rituales. Porque se mantiene apartado, porque es inalterable y porque sus intervenciones directas en los asuntos humanos no son frecuentes, es fácil considerarlo como un *deus otiosus*, pero sólo en apariencia merece este nombre. Es raro que se esté bien informado sobre su persona. La mayor parte del tiempo es invisible, pero algunos hombres han oído su voz, a menudo identificada con el trueno. Los observadores han prestado gran atención al hecho de que muchas veces es representado bajo la forma de un ser de una blancura deslumbrante. Pero se puede concebir así a otros seres sobrenaturales, por ejemplo a los que participan del cielo luminoso, del sol, de la luna y de las estrellas, o incluso del resplandor de las visiones. El dios supremo presenta siempre dos rasgos fundamentales: está asociado a los alimentos, lo que entre los pueblos cazadores hace que su papel sea comparable al del señor de los animales, y está asociado al cielo, lo que manifiesta su trascendencia y su autoridad, y quizá también su indiferencia frente a los pequeños hechos de la vida.

Desde el punto de vista del culto, no desempeña un gran papel, especialmente en las tribus más primitivas, que sólo le hacen ofrendas en ocasiones particularmente críticas. Las sociedades de cazadores poseen un aparato cultural bastante rudimentario y muchas tribus indias primitivas se dirigen sobre todo, en caso de necesidad, a divinidades de rango menos elevado, encargadas de los diversos sectores de la vida.

Sólo muy rara vez aparece el ser supremo como una entidad mitológica. Si se exceptúan algunos relatos sobre

la creación y algunos otros sobre el origen de los tiempos, se sitúa generalmente fuera del mundo y de las circunstancias por las que se interesa la mitología. En su lugar actúa el héroe civilizador, a menudo concebido como un *trickster*, o también los gemelos divinos. Por otra parte, la función del dios supremo no es, al parecer, ante todo la de creador, como tampoco es ante todo la de señor de los muertos. En efecto, es asombrosa la frecuencia con que se atribuye la creación a otros espíritus. E incluso allí donde figura como creador se encuentra asistido, entre varios, por otro creador.

El mundo estelar

No es raro que las relaciones entre el ser supremo y las fuerzas de la naturaleza resulten, por lo menos en apariencia, contradictorias. Sabemos, por ejemplo, que el dios supremo de los surara, en el norte del Brasil, se identifica con la luna (el sol no desempeña ningún papel) y que a la vez la luna es el lugar donde habitan los muertos y donde reside su señor, un viejo de larga barba. H. Becher, a quien se debe esta información, asegura que los indios no perciben ninguna incompatibilidad entre estas dos afirmaciones. En realidad, sin duda estamos ante dos ciclos de nociones distintos: por un lado, las ideas asociadas al dios supremo y a sus relaciones con el mundo; por el otro, las que se refieren a las fases de la luna y a su incidencia sobre la vida de los hombres.

Este género de conflicto entre varios conceptos religiosos se presenta a menudo cuando los grandes fenómenos de la naturaleza o del universo polarizan las tendencias de los conceptos. El sol, la luna, el cielo, el rayo, constituyen verdaderas divinidades personales y

son igualmente, independientemente de eso, las manifestaciones de un ser supremo. En la especulación chamánica, es decir, en el pensamiento esotérico que se encuentra allí donde los chamanes o los hechiceros están organizados en sociedades secretas, se adquiere conciencia de esta incoherencia y se intenta paliarla. Un ejemplo elocuente lo proporciona la teoría elaborada por los oglala dakota: los diferentes dioses, por ejemplo el sol, el dios-luna, el cielo y el trueno tienen su personalidad y su campo de acción propios, pero en conjunto forman una unidad, llamada Wakan Tanka, «el gran misterio, el gran ser sagrado». Entre los dakota orientales este mismo nombre designa a un ser personificado, que es el dios supremo. Numerosas informaciones sobre los oglala parecen por otra parte atestiguar que, en todo caso fuera de la especulación chamánica, también ellos conciben a Wakan Tanka como un ser supremo personal netamente definido.

La noción de un dios-sol —dios supremo, dios de la luz o dios de la vida— está bastante difundida por América del Norte, y particularmente arraigada en las regiones meridionales de los Estados Unidos, entre los representantes de la llamada tradición «del Golfo» del sudeste de los Estados Unidos, y entre los pueblos, tanto sedentarios como nómadas, de los Estados del sudoeste. La tradición del Golfo (que puede fecharse hacia el nacimiento de Cristo, aproximadamente) probablemente constituyó una parte de la civilización circuncaribe.

Entre los indios pueblo de Nuevo México y Arizona, el sol es una divinidad poderosa, aunque otras, como la del maíz por ejemplo, sean más importantes. Es significativo que sólo haya un grupo de indios pueblo, el de los hopi, que identifique al sol con el creador. Los hopi tienen ceremonias especiales en el solsticio de verano, para aminorar la marcha del sol hacia el invier-

no, y en el solsticio de invierno, para apresurar su regreso.

La tradición del Golfo sin duda alcanza su más clara expresión entre los natchez de la cuenca inferior del Misisipí, que fueron admirablemente descritos por observadores franceses a principios del siglo xviii: Le Page du Pratz, Charlevoix y Le Petit. (Los natchez fueron popularizados por el *Atala* de Chateaubriand.) Practican una acabada teocracia en la cual el jefe del clan solar es también el representante y el vicario divino del ser supremo: el sol. El símbolo del sol, la llama, brilla en el templo del jefe. Sin duda es preciso ver en este culto una forma elemental de la religión solar que, como es sabido, tuvo un extraordinario desarrollo en México entre los mayas, los aztecas y otros.

En América del Sur el dios-sol muy rara vez aparece fuera de las grandes civilizaciones, en las que ocupa una posición preeminente; aquí no tenemos en cuenta los numerosos casos de dioses-héroes asociados al sol a título secundario o en la mitología. Cierta número de tribus del este del Brasil, como por ejemplo los canela, y del extremo sur del Brasil y del Paraguay, como por ejemplo los guaraní, rinden sin embargo cierto culto al sol, representado bajo apariencia humana. Para los araucanos de Chile, el ser superior tiene su morada en el sol.

En comparación con el sol, la luna sólo desempeña un papel insignificante fuera de la mitología. No obstante algunas divinidades, tales como el primer padre, la tierra-madre, o incluso, cuando se aleja, el héroe civilizador, tienen rasgos lunares. A veces es una creadora, como la gran diosa de los shawnee, asociada al astro nocturno. Sin embargo, fuera de las grandes civilizaciones, los verdaderos cultos lunares son raros. En América del Norte existe un dios-luna entre los esquimales y en un

gran número de tribus de los indios pueblo de Nuevo México (aunque entre los zuñi es una diosa, la «madre-luna») y también entre los navajo, en la misma región, mientras que entre los apaches es, según parece, una diosa. Por otra parte, América del Norte conoce otras diosas-luna. Los fox la consideran una divinidad infinitamente más clemente que el dios-sol, que quema y produce insolaciones.

Como ocurre prácticamente en toda la superficie del globo, los eclipses de sol o de luna asustan a los indios americanos. El fenómeno suele explicarse corrientemente diciendo que un monstruo ha devorado al astro, por ejemplo el coyote en América del Norte o el jaguar en América del Sur. Se intenta ahuyentar al monstruo profiriendo aullidos o haciendo mucho ruido, tocando el tambor o golpeando una plancha o una canoa, e incluso disparando flechas contra el cielo. Según los bakairi del Brasil, las fases de la luna se deben a que un ser sobrenatural, de apariencia animal, muérde y termina por engullir el cuerpo del astro.

Las estrellas también constituyen, esencialmente, símbolos de dioses y sólo raramente se puede hablar de un culto estelar propiamente dicho. Por eso donde las estrellas y las constelaciones figuran como divinidades activas o seres heroicos es sobre todo en la mitología. A menudo se las representa bajo los rasgos de cazadores o animales cazados, lo que atestigua que los cuerpos celestes ya habían llamado la atención de los cazadores primitivos. En América del Sur es corriente que los seres sobrenaturales, al mismo tiempo que existen en la tierra, donde han de cumplir funciones importantes, sean identificados con estrellas. Tal es el caso de un cierto número de señores de los animales, sobre todo entre los arawak de la Guyana. Esta doble perspectiva parece que proviene de que el mito del primer ancestro de los

animales estuvo vinculado a la creencia religiosa en un señor de los animales. En el norte de América este género de asociación no es tan corriente, pero existe; el coyote de los shoshone aparece a la vez como una especie de señor de los animales y como una constelación. Los caddo practican un auténtico culto estelar. Aquí nos contentaremos con evocar la estrella matutina de los pawnee, que da «la vida, la fuerza y la fecundidad», según palabras de un sacerdote indígena; representa al principio masculino de la existencia, mientras que la estrella vespertina representa al principio femenino.

Numerosos mitos y, en gran medida, también la especulación religiosa se han ocupado de la Vía Láctea, que es imaginada habitualmente como un camino que atraviesa majestuosamente el cielo, «la vía de ceniza» de algunas tribus del sudoeste de América del Norte y del interior del Brasil, la vía que siguen las almas para llegar al reino de los muertos, de manera general en América del Norte y entre los indios bolivianos. Para algunos indios de las misiones, en California, la Vía Láctea es la misteriosa alma del mundo, un ser supremo del que participa el alma-aliento de cada ser humano; este alma del mundo es concebida al mismo tiempo como la morada de los muertos. Aún recibe la Vía Láctea muchas otras interpretaciones simbólicas.

Fenómenos meteorológicos y atmosféricos

Si dejamos el mundo estelar para centrar nuestra atención en los fenómenos meteorológicos y atmosféricos, comprobamos sin sorpresa que también ellos sirven para expresar la potencia divina. Ehrenreich señala, es cierto, que los seres divinos atmosféricos son raros en América del Sur y en todo caso es exacto que lo son más

que en América del Norte. Es difícil explicar el porqué. Sin duda influye algo el hecho de que la selva tropical lujuriente aisla de alguna manera al hombre del juego de las fuerzas atmosféricas. También es preciso tener en cuenta, ciertamente, tradiciones históricas que han contribuido a concentrar la especulación en divinidades de tipos muy diferentes: dioses supremos, diosas de la fecundidad, señores de los animales, genios silvestres.

A veces el dios supremo se presenta asociado a los fenómenos atmosféricos. Se revela en la fulguración del relámpago y en el fragor del trueno, que es entonces su voz. Esta creencia está difundida en California entre algunos yuki, que imaginan además que el arco iris es el vestido tornasolado del mismo dios. El *bull-roarer* es, según estos indios, el instrumento mediante el cual se puede reproducir, en el culto, la voz del dios, «el aliento del rayo». Dioses del rayo, más o menos idénticos al ser supremo, han sido asimismo señalados en algunas regiones de América del Sur. Los tupí tienen un dios-rayo llamado Tupan, en el cual los misioneros han reconocido siempre un dios supremo del mismo rango que el Dios cristiano. El dios-rayo de los araucanos, Pillán, que es probablemente un antiguo dios supremo, tiene su trono en el corazón de un volcán, detalle característico, ya que este pueblo habita la parte volcánica de la costa occidental de Chile.

Los indios de América del Norte atribuyen corrientemente el rayo a seres sobrenaturales con forma de pájaros, los pájaros-rayo; el trueno es el batir de sus alas; los guiños de sus ojos son los relámpagos. Muchos piensan que los pájaros-rayo son águilas, o en todo caso seres que han tomado la forma de águilas. Las numerosas imágenes de pájaros-rayo concebidos como águilas que decoran mantas y también rocas ilustran esta representación. En el este de América del Norte, los pájaros-rayo apa-

recen a menudo en grupos de cuatro, según los cuatro rincones del mundo. Aquí se manifiesta netamente el carácter sagrado de este número y el valor sagrado de los puntos cardinales que se han observado en esta parte de América del Norte. En esas mismas regiones se supone que los pájaros-rayo se enfrentan en un combate encarnizado y cruel a espíritus malignos acuáticos, panteras y serpientes cornudas. Es posible que este antagonismo proceda del dualismo cielo-tierra, que en el plano del culto se manifiesta en la repartición religiosa en «mitades» que se encuentra entre las tribus de agricultores. Quizá también se relacione con el antagonismo mitológico, conocido en el Viejo Mundo, entre el dios-rayo y el monstruo acuático (India) o entre el águila y el dragón (mito nórdico del árbol del mundo).

Ehrenreich pretende que el pájaro-rayo no existe en América del Sur. Es un error. Tanto en el Gran Chaco y en Ecuador como entre los caribe de la costa norte del continente se encuentra el águila-rayo. Las áreas de dispersión de esta creencia hacen pensar que en otro tiempo estuvo más difundida de lo que lo está hoy. Entre los arawak, los uitoto y algunas otras tribus de diferentes regiones sudamericanas se dice que una bandada de pájaros consiguió matar a la gran serpiente acuática, que se identifica también con el arco iris; evidentemente se trata de un rastro del dualismo del que acabamos de dar ejemplos en América del Norte.

Algunos investigadores piensan que el aspecto de pájaro procede de la íntima asociación que se establece entre el rayo y los vientos. Estos, en todo caso, aparecen a veces en forma de pájaros en América del Norte. El pájaro gigante de los algonquinos del este provoca los vientos con el batir de sus alas. En la región de los pueblo, sin embargo, se da a los diversos espíritus de los vientos —la vieja-viento, el viejo-viento, el hom-

bre de las plumas— una apariencia antropomorfa. En el panteón de los *patvnee*, los dioses-vientos ocupan junto con los dioses-estrellas una posición eminente y cumplen la función de mediadores entre los hombres y el ser supremo, cuya majestad es abrumadora. En vastas regiones de América del Norte la morada de los vientos está situada en los cuatro rincones del mundo; se encuentran así asociados al número sagrado cuatro (véanse los pájaros-rayo) y al simbolismo de los colores de las pinturas con arena del sudoeste de América del Norte. En América del Sur son más raros los dioses-vientos. El más conocido es sin duda el dios-tempestad de los taino, Hurakán, popularizado por nuestra palabra «huracán». Entre los *tukuna* del curso superior del Amazonas, el demonio de la tempestad está representado en el rito de la pubertad de las muchachas por un espíritu provisto de un enorme pene. Las tribus *tacana* del norte de Bolivia representan al dios-viento por imágenes de madera adornadas con mosaicos de plumas, etc.

Diosa de la tierra y diosa de la vegetación

La diosa de la tierra, o diosa-madre, es la más eminente representante de las fuerzas ctónicas y, en las civilizaciones donde el cultivo de la tierra es un elemento esencial de la vida económica y social, el culto que se le rinde es extremadamente importante. Su imperio es absoluto en numerosas sociedades y su papel es asumido en la vida cotidiana por la mujer, considerada como madre, que cultiva las plantas útiles y vigila su crecimiento y trae hijos al mundo como la tierra hace nacer y prosperar la vegetación. En América del Sur, fuera de la civilización evolucionada de los Andes, la gran diosa no está siempre representada claramente como diosa-

tierra, pero las funciones que cumple no dejan duda alguna sobre su origen. He aquí como la describen los kágaba del extremo norte de Colombia: «La mujer es la expresión *más* simple de la fecundidad y la divinidad más alta de la agricultura. Es la madre, la creadora. Es la que ha dado nacimiento a la raza humana, a la buena tierra negra, a las plantas comestibles, a los animales y a la naturaleza entera. Todos estos elementos son los "hijos de la madre" y están sometidos a su ley.» De manera análoga los paresti del Mato Grosso creen que todo lo que vive proviene de la diosa-tierra Maíso y que los mismos ríos han salido de sus entrañas. En América del Norte los fox afirman que «la tierra en la que vivimos es una mujer... Nos provee del alimento que comemos, nos permite vivir en ella y construir en ella nuestras viviendas». Los lenapé creen que la tierra, como tal, es una diosa, o que existe bajo tierra una diosa a la que en las fiestas anuales dan las gracias solemnemente por las bendiciones con las que colma a los hombres.

Es indiscutible que la noción de diosa-madre está más arraigada entre los agricultores, en particular en las civilizaciones evolucionadas de los Andes y México, donde el culto que se le rinde constituye uno de los rasgos más destacados de la religión. Pero puede que tenga su origen en la antigua civilización de cazadores que se extendió por toda América hasta comienzos del segundo milenio a. C. y que, a finales del siglo xix, todavía estaba representada por un gran número de tribus. Lejos de los pueblos de agricultores existía en el Estado de Washington un pueblo, los shahaptin, que hacia 1880 tenían por jefe al «soñador» Smohalla. Las autoridades militares enviaron a la región a un agente encargado de inducir a los indios a cultivar la tierra. Smohalla le respondió:

Me pides que trabaje la tierra. ¿Debo tomar un cuchillo y desgarrar las entrañas de mi madre? Entonces se negará a acogerme en su seno y no me permitirá reposar en él cuando muera. Me pides que desentierre las piedras. ¿Debo cavar bajo su piel para buscar sus huesos? Entonces, cuando muera, no podré entrar en su cuerpo para renacer. Me pides que corte la hierba y haga con ella heno, que lo venda y me enriquezca como los blancos. Pero ¿cómo osaría yo cortar la cabellera de mi madre?

Como en otros lugares, la diosa-madre está aquí representada de manera animista, forma una unidad con su sustrato y sin embargo es intensamente «sentida» como un ser personal. En un gran número de tribus de cazadores de América del Norte existe esa misma creencia primitiva en «nuestra madre», en la «madre tierra». Incluso la religión moderna del peyote reconoce esta «madre tierra», noción influenciada en parte por el culto de María, madre de Dios.

Entre los pueblos agrícolas, la diosa-madre, desde el punto de vista mitológico, no es más que uno de los dos seres primordiales de los que surgió la creación. Pero esta idea de la creación de la vida y del mundo por emanación, resultado de esponsales sagrados, parece que se atenúa en la creencia práctica, donde el papel de la diosa es a menudo subrayado a expensas del dios celeste: se dice, como hemos visto, que es ella sola la que da el ser a la tierra y a las plantas, la que las hace nacer de su propia sustancia. En algunos lugares esta creencia ha conducido a la idea de que el mundo fue sacado del cadáver de la diosa. Entre algunos pueblos las cualidades propiamente creadoras de la diosa-madre han sido transferidas al dios masculino, que ha podido así asumir enteramente el papel de divinidad agraria que generalmente desempeña ella. Nos contentaremos aquí con evocar al ser supremo de los uitoto que, según

el mito, sacó de su propio cuerpo las plantas y los animales.

En las regiones rurales del norte y del centro de América es donde al parecer la diosa de la vegetación, o a veces la diosa-madre, bajo su aspecto de diosa de la vegetación, está más arraigada. Aparece en calidad de madre del *maíz*, el cereal más difundido. Pero la madre del maíz también ejerce su imperio sobre las hierbas silvestres y cultivadas, sobre los matorrales y sobre los árboles, como testimonia un relato de los arikara de las riberas del Misuri. Entre los hopi de Arizona, y también entre los algonquinos del centro, más cazadores que agricultores, la madre del maíz ha sido reemplazada por un espíritu masculino, noción sin duda secundaria, adaptada a las necesidades de los cazadores patrilineales. Las funciones de la madre del maíz pueden estar repartidas entre varias diosas, como ocurre entre los indios pueblo. Entre los iroqueses se habla de las tres hermanas: la hermana-maíz, la hermana-habichuela y la hermana-calabaza, que encarnan la fuerza creadora de las plantas útiles cultivadas.

La relación entre la diosa de la vegetación y el maíz tiende en todas partes a convertirse en identificación, como es fácil comprobar tanto en los mitos como en los ritos. En el este de los Estados Unidos, diferentes tribus creen que la madre del maíz saca el maíz de su propio cuerpo. Un mito de los creek dice que la madre del maíz pide que la arrastren por un terreno recientemente desbrozado; cuando su hijo vuelve tres meses más tarde lo encuentra cubierto de maíz y habichuelas. Este mito de la inmolación es sustituido en el sudoeste y entre los iroqueses por el mito de la huida y el retorno de la diosa (terminología de G. Hatt). Es evidentemente un mito ritual. El rito correspondiente se entronca sin duda con el que a mediados del siglo pasado señaló

Schoolcraft entre los ojibwa del norte, alrededor del Lago Superior: para que la cosecha fuera buena, la mujer ojibwa salía una noche oscura completamente desnuda y arastraba su mejor vestido por toda la superficie del campo de maíz. Un mito hurón sobre la diosa de la vegetación puede ser clasificado entre los mitos que ilustran de forma muy clara la idea de una creación a partir del cuerpo de un ser primordial: la diosa Ataentsic fue arrojada por su esposo, el señor del cielo, a través de un orificio del cielo que había quedado abierto cuando el árbol del cielo, es decir, el árbol del mundo, fue arrancado con sus raíces. Cayó y se posó suavemente sobre el suelo de las regiones inferiores que constituyen actualmente nuestro mundo, y dio a luz a dos gemelos. Apenas nacido, el hijo malo la mató, pero el hijo bueno sacó de su rostro el sol, de sus pechos la luna y las estrellas y de su cuerpo salieron el maíz, las habichuelas y la calabaza. (El tema de la caída de la diosa por un orificio del cielo tiene quizá una relación directa con el ritmo vital del crecimiento de los vegetales: la aparición del mundo se compara con el germen que brota de la tierra, siendo la diosa la semilla o la planta a partir de la cual se forma el mundo. Un recuerdo de este tema se encuentra en uno de los cuentos indios más célebres, *Star husband*)

En el mito, la diosa del maíz adopta a veces la forma de una mazorca: entre los seminóla de Florida, por ejemplo, y entre los cochití de Nuevo México. Los cochiti utilizan la misma representación en los ritos: plantan solemnemente un hermoso ejemplar de maíz, que encarna evidentemente la fuerza del crecimiento vegetal, o a la misma diosa. Mencionaremos además, entre los ritos de que es objeto la mazorca de maíz, el sacrificio de carne que le ofrecen los arikara en algunas fiestas en

el curso de las cuales ruegan a la «madre» que les conceda una abundante cosecha.

En el Perú reencontramos a la mazorca considerada como símbolo de la diosa de la vegetación; envuelta en vestiduras, esta mazorca desempeña incluso un papel importante en los ritos de la cosecha. Las informaciones sobre la existencia de diosas del maíz en América del Sur no son numerosas, fuera de los Andes. Sin embargo se han recogido, en la región tropical, algunas informaciones sobre un espíritu del maíz que a veces, como entre los cashinawa de las riberas del Purús, puede ser propiciado por medio de danzas. A la vez que el espíritu del maíz, existe en estas regiones otro espíritu, el del cazabe, importante también en el culto, puesto que el cazabe —la mandioca— sirve para hacer el pan de tapioca. Por ello los mundurukú celebran cada año una ceremonia en el curso de la cual se rinde homenaje a las madres del maíz y de la mandioca, que se reconcilian. Se puede señalar que la diosa de la tierra de los jíbaro protege también la vegetación. En algunas ocasiones, en el momento de plantar la mandioca invocan a esta diosa, Nungui, quien en su calidad de alma de la mandioca está representada por una piedra de forma extraña. Las mujeres que plantan la mandioca se sientan sobre los tubérculos y una de ellas acaricia y mece un tubérculo pintado de rojo, ejemplo típico de un rito de fecundidad.

Los espíritus vegetales y los señores de los animales

No son únicamente las plantas comestibles y útiles las representadas por espíritus. Al este de los Andes los indios poseen una flora lujuriante de espíritus vegetales, todo un complejo de nociones, más característico quizá

que cualquier otro rasgo religioso de los habitantes primitivos de este continente.

Los «espíritus de los matorrales» de América del Sur son en parte genios silvestres y en parte espíritus de árboles particulares. En el grupo de los genios silvestres aparece, por ejemplo, la corupira de los tupí del este, que es el señor de toda la caza de la selva y por otra parte el espíritu protector de esta misma selva. Guarda los secretos de la selva y castiga, haciéndole extraviarse, a quien tala o maltrata inútilmente los árboles. A causa de estas funciones el genio silvestre está sometido a la diosa de la luna, madre de las plantas. La íntima relación que tiene con los árboles se manifiesta en el hecho de que habita en los troncos huecos. Según los caribe, cada árbol posee su espíritu, al que es preciso apaciguar cuando el árbol es abatido.

Estos pocos ejemplos demuestran claramente que los espíritus de los matorrales están estrechamente emparentados con los señores de los animales, cuando no asumen incluso enteramente sus funciones. Todo lleva a creer que se formaron a partir de ellos. El señor de los animales extiende su imperio sobre todos los animales o lo limita a una especie. Es su guardián y vela porque no se les dé muerte inútilmente, porque sean tratados con miramiento y porque, después de haber sido abatidos, sean extendidos en el suelo según los ritos que les son debidos. La creencia en estos genios, ampliamente extendida por América del Sur, lo está todavía más en América del Norte, a la inversa de lo que ocurre con la creencia en el espíritu de las plantas. El hecho fue señalado ya en el siglo xvii por los misioneros jesuítas. Los montagnais, señala un misionero, creen que los castores están protegidos por un castor poderoso, grande como una cabaña. Otro misionero cuenta que los ottawa veneran a un singular animal al que sólo en sue-

ños pueden ver y al que ofrecen sacrificios para que la pesca del esturión sea fructífera. En nuestros días existen todavía entre los indios de las dos Américas representaciones de este género, cuya relación con la antigua civilización de cazadores es evidente. Aunque se trate de nociones simples y muy uniformes, entroncan sin embargo, cualitativamente, con las formas de expresión relativamente dominantes de la vida religiosa de los pueblos cazadores.

La creencia en los espíritus

La religión de los indios sudamericanos de los trópicos se caracteriza especialmente por las abundantes ramificaciones de la creencia en los espíritus. Así, según los indios de la Guyana, innumerables espíritus zoomorfos pueblan los árboles y las piedras de aspecto singular, los saltos de agua y otros puntos notables de la selva. Al contrario de los que hemos mencionado hasta ahora, estos espíritus son seres claramente localizados. Constituyen un peligro en potencia para el paseante solitario, ya que son en su mayoría malévolos, aunque un hombre astuto pueda sortear sus estratagemas muy fácilmente. También son capaces de mostrar gratitud cuando se les ayuda de alguna manera, y no son raras las leyendas en que seres de esta especie se casan con humanos.

La mayoría de los espíritus adoptan una forma humana con rasgos un tanto monstruosos: son velludos, quizá, o tienen las cejas demasiado salientes, o dos cabezas; es posible que no tengan articulación en las rodillas o que estén adheridos uno a otro como hermanos siameses. A veces tienen la apariencia de esqueletos o calaveras (A. Métraux).

Este último caso se presenta en particular cuando se trata de espíritus identificados con los muertos.

En principio las mismas representaciones se encuentran en América del Norte, aunque allí no dominan la religión en el mismo grado que en las junglas tropicales de América del Sur.

Los lugares sagrados

Entre los lugares sagrados de las dos Américas, las montañas y las piedras ocupan una posición eminente. En América del Sur, es sobre todo en la gran civilización de los Andes donde este tipo de lugares (*huacas*) es venerado, a menudo en relación con el culto a la diosa de la tierra, la Pachamama del Perú. Hemos dicho antes que en Chile había un dios del rayo que residía en un volcán, y otros volcanes de América del Sur son venerados a causa de las fuerzas dinámicas que encierran. Los puruhá, una tribu de la montaña, hacían en otros tiempos sacrificios humanos en honor de la divinidad de su volcán. De una tribu vecina, los jíbaro, se cuenta que se callan y andan sigilosamente cuando rodean las altas montañas, para no excitar su furor. Según Karsten, los espíritus de las montañas son hechiceros difuntos. Igualmente, en muchas regiones de América del Norte se observa este temor a faltar al respeto a los espíritus de las montañas. Así, los shoshone no se atreven a señalar con el dedo el Gran Tetón, la magnífica cumbre que se eleva en la frontera entre Idaho y Wyoming. Una montaña sagrada, como es sin duda la Bear Butte de las Colinas Negras, desempeña un importante papel en el mito explicativo de la danza del sol entre los cheyenne: en sus entrañas reina el «Rayo de los Es-

truendos», que enseñó en otro tiempo a un joven hechicero y a su compañera el ritual de esta danza.

En la especulación chamánica de los dakota, Inyan, la roca, es la más antigua de todas las divinidades, el ancestro primordial de todas las cosas e incluso de todos los dioses. El fondo de esta creencia hay que buscarlo sin duda sobre todo en que la piedra representa el material menos alterable y en que el culto de la piedra se remonta a un pasado muy antiguo. Algunos grandes bloques de rocas se decoran con plumón de cisne coloreado y se pintan de rojo y verde; se les dirigen plegarias y se les sacrifican perros. Los crow conservan cuidadosamente guijarros con forma de animal que son talismanes poderosos. Los algonquinos de las orillas del lago Mistassini antes de aventurarse a navegar en el lago hacen sacrificios a un majestuoso bloque de granito que se alza sobre la orilla: esta piedra está habitada por un espíritu. Más al sur de los Estados Unidos, tanto los dioses personales como los grandes dioses pueden encarnarse también en piedras. Los natchez del Misisipi inferior representan con una piedra a su héroe civilizador; los kiowa de Texas conservan cuidadosamente como fetiche de la tribu una muñeca de piedra, *taimé*, a la que dirigen plegarias durante la danza del sol; los tao de Nuevo México adoran al pie de una montaña sagrada a los dos dioses de la guerra, los «hombres de piedra». Fetiches de piedra de curiosas formas pasan en toda la región de los indios pueblo por ser capaces de conceder una caza fructuosa. Entre los taino de las Indias Occidentales, toda la religión giraba en torno al culto de unos ídolos, los zemi, piedras antropomorfas que se conservaban en grutas. En América del Sur, el culto de las piedras está muy extendido a través de los Andes, pero en la región tropical que se extiende al este de los Andes se encuentran igualmente ejemplos de dio-

ses encarnados en piedras. Ya hemos visto que la diosa madre de los jíbaro está representada de esa forma. Los warrau de las riberas del Orinoco guardan en un templo una imagen de piedra que representa su ser supremo. Las piedras que se encuentran en los sonajeros de los hechiceros representan al ser supremo o a otros grandes dioses.

El agua

Como la tierra y todo lo que la tierra lleva sobre sí, el agua en todas sus formas, mar, lago, manantial o río, puede ser la residencia de una potencia o de seres sobrenaturales.

El monstruo marino de doble cabeza, el Sisiutl de los kwakiutl, una serpiente gigante con una cabeza en cada extremo y en medio una cabeza humana, es particularmente conocido en la costa noroeste. Los chamanes pretenden poseer partes de su cuerpo, remedios particularmente eficaces. Puede que este monstruo mítico esté relacionado con la serpiente acuática cornuda de que se habla en el este y el sur de los Estados Unidos. Ambos representan fuerzas ctónicas en lucha contra las divinidades del mundo superior, combate del que ya hemos hablado antes al mencionar a los pájaros-rayo. Entre los comox de la costa del noroeste, el monstruo de doble cabeza engulle al señor del cielo. Los dakota de Minnesota cuentan que los pájaros-rayo, los *tuakinyan*, sucumben de vez en cuando durante su combate con los espíritus de las aguas, los *unktehi*. Estos son búfalos gigantes cuyos cuernos y colas se extienden hasta el cielo. Viven especialmente bajo las cascadas de Saint Anthony en Minnesota, en las proximidades de las cuales se suspendían en otros tiempos pieles de búfalo a modo de sacrificios. Los algonquinos que viven alrededor de los

grandes lagos del oeste asocian esta lucha cósmica al mito del origen de la cabaña-medicina. Según este mito, las serpientes acuáticas cornudas ahogaron al hermano del héroe civilizador, el Pequeño Lobo, y para aplacar al héroe se vieron obligadas a revelarles su secreto, la gran cabaña-medicina. Estos seres acuáticos de los algonquinos tienen hijas hermosas y seductoras que, como las sirenas europeas, atraen a los hombres hasta las profundidades de las aguas. Los indios pueblo, en las regiones secas del sudoeste, también conocen una serpiente acuática cornuda, o más bien varias, pues a veces se las imaginan como toda una colectividad. Desde el manantial en el que habita, esta serpiente provoca inundaciones y terremotos. A veces está revestida de plumas y así es como se aparece también a los indios de dos tribus californianas, los pomo y los kato (entre estos últimos, además de ser cornuda está revestida de plumas). La representación de la serpiente de plumas pertenece ciertamente al mismo complejo de ideas que la del Quetzalcóatl de los aztecas, que se traduce como «la serpiente de plumas», y del Kukulcán de los mayas.

La serpiente acuática está además bastante extendida; se la encuentra incluso en América del Sur, entre los indios de la Amazonia. Allí se identifica con la peligrosa anaconda y los accidentes de canoa en el río se atribuyen a las actividades de esta temida «madre de las aguas». Los choroti del Gran Chaco le hablaron a Nordenskiöld de una serpiente lacustre gruesa como el espacio que cabe entre dos brazos extendidos; se dice que un día engulló a un indio, pero éste atravesó el corazón del monstruo y consiguió salir. Este relato es algo más que un relato de aventuras; ilustra al mismo tiempo un rasgo característico de América del Sur: la manera en que la luna, en el momento de los eclipses, es engullida por un animal misterioso.

2. LA MITOLOGIA

Del mismo modo que se puede establecer una frontera entre el mundo natural y el sobrenatural, se puede determinar la línea que separa la religión de la mitología. Incluso si la religión, en cuanto práctica religiosa, es decir, fe y rito, tiende a menudo a confundirse con la mitología fabuladora, como por ejemplo en los grandes dramas culturales, la primera está orientada hacia un presente continuamente vivido, mientras que la segunda quiere ser una reminiscencia, un retorno espiritual a acontecimientos que se desarrollaron en los albores indistintos de los tiempos. El mito indio vuelve siempre a esta época pasada en la que, por tomar prestada la misma expresión de los narradores de América del Norte, los animales eran hombres y hablaban una lengua humana; época en la que fue creado el mundo y fueron fijados todos los caracteres de los reinos naturales, fundadas todas las instituciones que regulan desde aquel momento la existencia de los hombres.

Hemos visto que el ser supremo es a veces concebido bajo los rasgos de un creador. Pero aunque aparezca alguna vez en la mitología, presentándose entonces con una personalidad más definida, más activa, más dramática que en la religión propiamente dicha, no constituye un personaje mitológico típico. Antes al contrario, en los mitos cede el paso a otros seres más ligados que él al primer despertar de la existencia: el héroe civilizador, los dioses gemelos, el ancestro. Estos seres se agrupan, en función de las contingencias históricas, para formar las más diversas combinaciones.

Comencemos por examinar algunos de los mitos de la creación, a fin de mostrar las funciones mitológicas del ser supremo. Mientras que en América del Norte son más abundantes los relatos sobre la creación del

mundo que los que narran el nacimiento del hombre, América del Sur presenta el panorama inverso. Los mitos de la creación pueden reducirse a varios tipos, que han sido cuidadosamente estudiados y clasificados en lo que concierne a América del Norte. Una de las tradiciones, muy extendida por América del Norte y conocida igualmente en Asia septentrional y en Europa, muestra cómo el creador envía un animal al fondo de los mares para buscarle la arena o el barro con el que creará la tierra. Este mito supone la preexistencia de un océano original, idea familiar a las grandes civilizaciones del Viejo Mundo. Digamos de paso que es necesario establecer una distinción entre este mito del océano original y el relato legendario, o el mito, del desbordamiento de las aguas, conocido en toda América, desde los esquimales y los haré en el extremo norte hasta los araucanos del sur. El mito del océano original es un verdadero mito de creación, mientras que la leyenda del desbordamiento de las aguas, aunque ciertamente se desarrolle en los tiempos más remotos, solamente relata cómo todos los hombres, salvo algunos pocos individuos, perecieron en un diluvio; aquellos que consiguieron salvarse se refugiaron en una balsa o en el tronco de una encina (variante corriente en América del Norte), o en la cima de una montaña, o incluso en la copa de una palmera (variante extendida en América del Sur). El océano original representa un caos primordial, el desbordamiento de las aguas es un caos posterior y temporal, provocado por el furor de una divinidad, por ejemplo, o resultado de la violación de un tabú. A veces, es verdad, los dos relatos se hacen préstamos; así, en el mito del diluvio que se conserva entre ciertos indios de la Guyana y entre los assiniboin de América del Norte, los animales reciben la orden de buscar la tierra, exactamente como en el relato bíblico. No obs-

tante, por regla general, las dos tradiciones, que coexisten, son distintas. Como veremos más adelante, hay ciertas razones, a decir verdad discutibles, para suponer que el mito del «buscador de tierra» está ligado a los dioses gemelos. Su adaptación a la creencia en un dios supremo ha llevado a veces a transferir al dios supremo el papel de héroe civilizador, incluida la zambullida en el fondo de los mares (como en el mito de los arapaho). Una concepción contraria de la evolución es expuesta por M. Eliade. Es incluso posible que debamos considerar el mito del diluvio y el del «transformador», que se relaciona con él, como supervivencia de un mito aún más antiguo sobre el agua primordial (lo que ya fue sostenido en parte por W. Anderson en un estudio sobre las tradiciones del diluvio en el norte de Asia).

Ningún mito creacional tiene una difusión tan grande en América del Norte como este del «buscador de tierra», que va a buscar barro al fondo de las aguas originales; sin embargo hay otros mitos, éstos locales, que deben ser mencionados. En el oeste de América del Norte se representa a veces al ser supremo, o a otra divinidad, en forma de una araña cuya tela constituye la base de la tierra (el nombre que los arapaho dan al ser supremo puede traducirse por «araña»). En el mito de los padres del mundo que es conocido en California meridional y que por otra parte recuerda mucho los mitos de creación polinesios, los espíritus, los hombres y la naturaleza entera nacen de la unión del padre celeste y la tierra. Un tercer tipo procede de lo que en otro lugar hemos llamado una especulación «emanatista»: un ser primordial saca de su propia sustancia aquello con lo que se hará el Universo: las partes de su propio cuerpo le sirven para formar la tierra, los bosques, los mares, etc. Todo lo creado aparece entonces como constituyente de las partes del dios. Finalmente, en el cono-

cido mito de «la emergencia», que es menos un mito en sentido propio que un relato, los hombres salen de las entrañas de la tierra por un orificio (identificado por los indios pueblo con la abertura simbólica de la sala de culto subterránea, el *sipapu*) y conquistan el mundo donde vivirán. Extendido por el sur de América del Norte y el norte de América del Sur, este mito responde a la ideología religiosa de las civilizaciones agrarias.

Los mitos de este tipo están ampliamente representados entre los indios sudamericanos, mientras que los verdaderos mitos de la creación del mundo son raros: lo que equivale a decir que el interés se encuentra concentrado en la forma en que han sido creados los diferentes elementos del Universo, el sol y la luna, por ejemplo, o los animales y los hombres. La creación del hombre es descrita casi siempre de una manera que recuerda el *Génesis* bíblico: el hombre es formado de barro o de madera, pero no es el ser supremo quien lo amasa o lo talla, sino el héroe civilizador. A pesar de esta semejanza, es poco probable que para explicarla haga falta aducir la influencia de las misiones cristianas.

Si analizamos más detenidamente los mitos americanos de la creación, en su conjunto, descubriremos que en un gran número de ellos el ser supremo tiene un papel sorprendentemente modesto. Bastante pasivo en algunos, en otros no aparece en absoluto. Esto significa verosímilmente que el dios supremo, como hemos advertido antes, no pertenece verdaderamente al mito. Los relatos cosmogónicos y etiológicos ponen más bien en escena a seres que se prestan de mayor grado a la afabulación a menudo poco respetuosa del narrador.

Tal es por excelencia el héroe civilizador; él sí pertenece casi exclusivamente a la mitología. Pero no se reduce por eso, como Radin y otros sostienen, a ser un mero producto de la imaginación literaria. Nos encontramos aquí más bien ante un ser marcado por el destino, nacido en los albores de los tiempos, una divinidad que, en las dos Américas, se ha degradado hasta el punto de transformarse, de ser sobre todo un personaje de cuento, ridículo y obsceno, símbolo degenerado del mal y de las distorsiones de la existencia. La mitología no obstante ha conservado algunos raros rasgos de su dignidad primera. Fue él quien, cuando la humanidad acababa de despertarse, dio a los hombres sus instituciones culturales y su patrimonio material y espiritual. Y fue él quien, en tiempos más remotos aún, transformó el mundo al día siguiente de la creación o quien secundó al dios supremo en el instante del acto creador. A veces llega incluso a suplantar totalmente al ser supremo en este papel.

No es improbable que el héroe civilizador, precisamente debido a esta rivalidad que lo une y lo opone a un ser supremo cuya elevación moral es a menudo muy grande, haya cambiado de carácter. Esforzándose vanamente, al lado del ser supremo, por usurpar el papel de creador, manifiesta su debilidad irrisoria y desde ese instante queda abierta la vía que le conducirá al papel de *tricksier*. La imperfección y la torpeza de que da muestras a la hora de la creación, en comparación con su gran compañero, atraen sobre los hombres grandes calamidades y a veces incluso, al parecer, intencionadamente. Más que ninguna otra figura mitológica, representa la naturaleza un poco caprichosa, peligrosa y a veces maléfica de lo sobrenatural. Estas tendencias

que caracterizan su evolución no deben sin embargo hacernos olvidar que allí donde el héroe civilizador ha usurpado totalmente el lugar del ser supremo (como en el caso de los klamath y los modoc, en California y Oregón), da muestras generalmente de un carácter más noble. Se podría comparar el doble papel del héroe civilizador —a la vez ordenador de las leyes y bufón— con los «esquemas de comportamiento inverso», practicados por los indios de las praderas y del sudoeste de América del Norte, que comportan especialmente bufonadas durante las ceremonias sagradas, probablemente con la intención de aligerar la atmósfera tensa que pesa sobre la celebración de la ceremonia (según J. H. Steward).

No nos vamos a ocupar aquí del problema que plantea el origen de la noción de héroe civilizador. Muchas cosas indican que tiene una doble fuente: por una parte, una mitología basada en los temas migratorios y, por otra, la noción de señor de los animales, lo que podría explicar el carácter teriomorfo que reviste en muchos lugares. Pero parece que el héroe civilizador sólo ha sido parcialmente configurado en América. Mencionaremos que existe también en Africa, a la vez como primer ancestro, creador, fundador de las instituciones, *trickster* y ser teriomorfo. Si, como supongo, existe un elemento común a los dos continentes, este personaje es con toda evidencia un dios muy antiguo.

Bajo su aspecto serio, el héroe civilizador es ante todo el autor de las condiciones naturales y culturales que existen actualmente, y del destino del hombre. Es, como hemos visto, un creador adjunto que, por ejemplo, después del gran desbordamiento de las aguas, reconstruye el mundo. Se habla con frecuencia de él como de un mago errante que modifica las formas del paisaje y divide a los seres vivos en animales y hombres; la época que le ha precedido es a menudo presentada como

un tiempo en el que los animales se comportaban como hombres y podían hablar. (Este tema del héroe civilizador errante, que tal vez se derive de una mitología astral, se vuelve a encontrar en los relatos en donde también el *trickster* es un ser errante.) Numerosos mitos, que subsisten en la costa occidental de América del Norte y en algunos puntos de América del Sur, relatan cómo el héroe civilizador roba en el «otro mundo» el fuego, la luz del día (o el sol) y el agua, cómo hace que fluyan las aguas (recuérdese el mito del exterminador de dragones del Viejo Mundo) y cómo libera a los animales salvajes que habían sido encerrados en una gruta inaccesible a los hombres. En muchos mitos es el gran exterminador de monstruos y ayuda a los hombres a librarse de gigantes caníbales y otras terroríficas plagas. A éstos se añaden gran cantidad de relatos que explican cómo el héroe civilizador inventó los oficios y las artes e instituyó las leyes y las ceremonias. En cuanto a estas últimas, hay que señalar que si los actos culturales se dirigen a menudo al ser supremo, en los mitos institucionales' sólo figuran el héroe civilizador y algunos otros seres mitológicos. Finalmente, el héroe civilizador es responsable del destino del hombre. Un mito muy difundido por el oeste de América del Norte cuenta cómo el héroe civilizador discute con otro ser, generalmente el ser supremo, en torno a la suerte que debe ser deparada a los hombres. El opta por la muerte, el otro por la vida, prolongada o renovada. Es él quien gana la partida, unas veces gracias a su obstinación, que le permite tener la última palabra, otras gracias a la adivinación. Volvemos a encontrar aquí claramente el antagonismo, que tan a menudo se manifiesta en los mitos de creación, entre el héroe civilizador y el ser supremo.

Algunas variedades de héroe civilizador norteamericano resultan familiares a los investigadores tanto en la mitología como en la religión propiamente dicha. El héroe de los pueblos de la costa del noroeste, el Cuervo, es la réplica exacta del héroe civilizador, también Cuervo, que se encuentra en la otra orilla del estrecho de Bering entre los paleosiberianos; en ambos casos, el personaje rehace la creación, dispensa la luz y la cultura y se comporta como un *trickster*. En los semidesiertos del oeste de América del Norte y en California, el héroe civilizador predominante es el Coyote, que posee igualmente rasgos de *trickster* muy marcados. En el nordeste, entre los algonquinos, nos encontramos con la Gran Liebre, que lleva un nombre típico de señor de los animales y a veces es imaginada como una divinidad blanca. Los algonquinos tienen además un héroe civilizador antropomorfo, llamado Glooskap o Wisaka. El primero, que recuerda mucho a los chamanes, es, como la Gran Liebre, un personaje esencialmente benévolo y productor, mientras que el Wisaka («Wiskey-Jack») presenta sobre todo rasgos de *trickster*. Por otra parte, las figuras antropomorfas no son muy corrientes en América del Norte, aunque sí es frecuente que el héroe teriomorfo aparezca bajo rasgos que recuerdan al hombre. Los yurok, algonquinos del noroeste de California, que son muy diferentes a los otros algonquinos, poseen un héroe de forma humana que, como Glooskap, inspira más bien respeto. Por último, existe otro en algunos grupos del sudoeste de América del Norte, entre los apaches y los pima («Montezuma»).

Mucho más difícil es hacerse una idea de conjunto de los diferentes tipos de héroes civilizadores existentes en América del Sur. Lo que es cierto es que numerosas tribus tienen uno teriomorfo. Los pioye, que viven cerca de las fuentes del Amazonas, se lo imaginan

bajo la apariencia de un tapir y las dos tribus del Mato Grosso, los paressi (arawak) y los bakairi (caribe) se lo imaginan respectivamente como un murciélago y una araña. Al mismo tiempo, e independientemente de estos hechos, estos personajes teriomorfos están encarnados en estrellas o constelaciones. ¿Será mera casualidad que sean precisamente los héroes civilizadores y los señores de los animales los que en América del Sur tengan un sitio entre las estrellas? De todos modos debe recordarse que incluso los héroes civilizadores antropomorfos pueden ser identificados con los astros: se encuentran muchos casos en América del Sur, muchos más que en América del Norte. El héroe de este tipo se presenta a menudo como hijo del dios supremo o como primer hombre; incluso no es raro que se confunda con el dios supremo, de tal modo que etnólogos reputados como Ehrenreich y Métraux han tenido dificultad para distinguirlos. Para algunos investigadores (Brinton, Loewenthal, Söderblom) es imposible establecer una distinción entre el ser supremo y el héroe civilizador. El término «engqndrador» (*der Urbeber*), inventado por Söderblom, pretende justamente describir una divinidad no diferenciada de esta especie. Puesto que el ser supremo y el héroe civilizador pueden ser creadores uno y otro, en varios casos se han fusionado igualmente, y no solamente en América del Sur, sino también en América del Norte (por ejemplo entre las tribus caddo).

Entre los mundurukú, a orillas del río Tapajós, por ejemplo, se habla de un ser superior llamado Karusa-kaibo que domina completamente la mitología y cuyas excelencias son tales que un investigador austriaco, Strömer, ha hecho de él un dios supremo. Pero un análisis más preciso induce a pensar que es preferible clasificarlo entre los héroes civilizadores: se dice que era un mundurukú, que tenía una mujer, un hijo y varias

hermanas, y se enseña el lugar donde se levantaba su poblado. Es interesante por otra parte señalar que los mundurukú poseen toda una serie de héroes civilizados entre los que distribuyen el origen de sus diversas instituciones: uno de ellos realizó las pinturas rupestres de la región, otro introdujo la horticultura, un tercero se metamorfoseó en un árbol cuya madera sirve para fabricar arcos, etc. En ciertas mitologías de América del Norte igualmente, por ejemplo entre los winnebago, los héroes civilizadores son múltiples. Sin embargo, de ordinario la mitología específica del héroe y del *trickster* ha cristalizado alrededor de un ser único.

La fusión entre el dios supremo y el héroe civilizador, lo mismo que la presencia simultánea de varios héroes, muestra hasta qué punto las distinciones entre las diferentes divinidades superiores de las religiones indias pueden ser imprecisas. En cuanto a la confusión que se produce entre el ser supremo y el héroe civilizador tal vez deba ser interpretada como una consecuencia del conflicto entre la mitología y la religión, que pueden representar a menudo dos sistemas ideológicos distintos. En este caso, tal fusión sería un fenómeno secundario.

El mito de los gemelos

Hemos mencionado que el héroe civilizador debe ser considerado, en cierta medida, como un personaje perteneciente a diferentes mitos migratorios. A ese mismo grupo de mitos pertenecen también los relatos que se refieren a los hermanos gemelos o divinos. Unas veces el héroe civilizador es el padre de los gemelos; otras, sus rasgos se reconocen al menos en uno de los dos; otras aún, se tiene la impresión de que los gemelos manifiestan la escisión de las dos esencias coexistentes en

el héroe civilizador y personifican sus dos tendencias, la vocación de producir y la de destruir. Señalaremos también que la relación que une al dios supremo con el héroe civilizador recuerda bastante la que existe entre los dos gemelos. El mito de los gemelos es probablemente una variante del tema desarrollado en los relatos mitológicos del dios supremo y del héroe civilizador, y ha influido en éste a título secundario.

Paul Radin ha dicho del mito de los gemelos que aparece en América del Norte que es el «mito fundamental» de los indios de esta parte del mundo. Hay en esta afirmación algo de verdad. (En estas condiciones, es extraño que Radin vea en esta tradición un relato de mero entretenimiento, que sólo secundaria y ocasionalmente se transformó en mito.) Este mito es sin embargo también fundamental en América del Sur, donde se mezcla con las asociaciones astrales, corrientes en esta región, que convergen naturalmente en el sol y la luna. En algunos casos, los gemelos no tienen nada en común con el héroe civilizador ni con las nociones mitológicas en general. Pero la mayoría de las veces, separadamente o juntos, efectúan las proezas o los otros actos memorables que de ordinario se atribuyen al héroe civilizador.

En conjunto, el antagonismo de los hermanos no es muy importante. Entre los iroqueses, en cambio, está acentuado hasta el punto de dar origen a un dualismo total que evoca el antiguo Irán. La idea del espíritu malo pertenece a la mitología y no a la religión practicada por los indios. Eso explica por qué ciertos informes no dicen nada sobre el ser maléfico mientras que otros le dan gran importancia (véanse por ejemplo los informes que tenemos sobre la existencia de un espíritu malo en la religión de los algonquinos). Así, los tuscarora, una de las tribus iroquesas, cuentan lo que sigue. En

el principio de los tiempos, una mujer encinta de gemelos cayó por un orificio del mundo superior donde vivía hasta nuestro propio mundo, que entonces era un desierto envuelto en tinieblas. Uno de los gemelos, portador de un espíritu malo, salió por la fuerza del cuerpo de su madre, lo que la mató. El buen gemelo se dedicó entonces a crear plantas y animales. El maléfico trató de imitarlo, pero sólo consiguió crear regiones desérticas y reptiles. El fue quien creó los cuerpos de los hombres, mientras que su hermano bueno les daba las almas. Finalmente, el gemelo maléfico retó a su hermano a un combate singular, duelo en el que estaba en juego la dominación del mundo. Perdió y, desde aquel momento, quedó condenado a reinar sobre los muertos y a ser para siempre un espíritu del mal. Como ha señalado Count, este mito se parece asombrosamente al mito iraní de Ormuz y Ahrimán.

Dáhnhardt piensa que el mito de los gemelos y el dualismo que lo impregna llegaron a América con el mito de las aguas primordiales. Es posible que sea así, pues las investigaciones de Walk y Count han demostrado que el dualismo va asociado con frecuencia al motivo del «buscador de tierra», complejo cuya presencia está atestiguada tanto en Asia como en América del Norte (en cambio sólo en Asia se identifica al «buscador de tierra» con el hermano malvado). Varios autores defienden sin embargo la tesis de que el mito de las aguas primordiales es más antiguo que el dualismo. En todo caso, el mito de los gemelos alcanza su mayor desarrollo entre los pueblos agricultores, entre los que se presenta coordinado al sistema cultural dualista.

Lo mismo que en muchos casos el héroe civilizador no es sino uno de los gemelos, a veces, especialmente en América del Sur, se fusiona con el ancestro misterioso. Pero no es lícito reducirlo, como se ha hecho a

veces, a esta brumosa figura; en muchos mitos, en efecto, se le describe como el que ha creado a los hombres y no como el que los ha engendrado. Esta distinción, es verdad, puede borrarse. Entre los guarayú, por ejemplo, el primer ancestro, el héroe civilizador y el dios supremo parecen haberse fundido hasta el punto de formar una sola persona, mientras que entre los ona, cuya creencia en un dios supremo está muy marcada, el ancestro coincide con el héroe civilizador, pero no es idéntico al ser supremo. A menudo el ancestro tiene en común con aquel de los dioses gemelos destinado a morir el hecho de reinar sobre los muertos: ¿no es en efecto el primero en conocer la muerte y, por esa razón, el prototipo de los muertos?

En el norte de América, el primer hombre mítico está más clara y directamente asociado a las prácticas culturales que los tipos de héroe civilizador estudiados hasta aquí. Podemos recordar al respecto los ritos de pubertad que se observan en el norte de la California central (entre los pomo, los wappo, los maidu, etc.) y que han tomado su nombre del primer ancestro, Kuksu. Este dios aparece personificado en las danzas y dirige como tal la instrucción de los novicios. Entre los pomo, Kuksu es un creador, al lado del dios supremo, y los wappo lo identifican con la luna.

Igual que en California, el primer hombre interviene activamente en los cultos de los mandane de Dakota septentrional, como se desprende especialmente de las descripciones que el pintor Catlin hizo de estos indios. Según un mito cultural, el primer hombre, Numank, antes de que se desbordaran las aguas, exhortó a los hombres a que construyeran una especie de arca y de ese modo consiguió salvar a la raza humana de la exterminación. En recuerdo de este acontecimiento se celebra cada año la fiesta de la *okeepa*, relacionada en el fondo con la

danza del sol. Al principio de la ceremonia, un hombre pintado de blanco, que representa al primer hombre, llega al poblado mandane; se asegura que viene del horizonte del oeste, a donde se retiró después del diluvio y donde ha establecido su residencia.

3. LA VIDA SAGRADA

El totemismo y el hombre sagrado

El genio tutelar

La creencia en un genio tutelar personal, que se puede heredar o adquirir a través de una visión, y que en ciertos casos se compra o se cede, existe en las dos Américas y pertenece a los fenómenos religiosos fundamentales de América del Norte.

Si dejamos a un lado los espíritus auxiliares de los chamanes, de los cuales hablaremos más tarde, sabemos muy poco sobre los genios tutelares de los indios de América del Sur. Encontramos aquí y allá, es verdad, la noción de un *spiritus familiaris* subalterno, al que su dueño puede enviar a donde le parezca bien. Pero este género de espíritu no puede ser considerado como un genio tutelar en el sentido usual del término y, que yo sepa, tampoco se adquiere a través de una visión, como sucede al contrario por lo general en América del Norte.

Las grandes civilizaciones sudamericanas y centroamericanas, así como aquellas, más primitivas, que las rodean, presentan una concepción de genio tutelar de un tipo muy particular. Se la designa a veces con el término de *alter ego*, porque la identificación del individuo con el genio tutelar es tan fuerte que éste puede, en ciertas

situaciones, asumir la personalidad del hombre. Existe otro nombre para designar esta noción: el *nahualli* azteca, que normalmente se escribe *nagual*; para referirse a este tipo de representaciones se suele hablar de nagualismo. Como la palabra *nahualli* significa «disfrazado, enmascarado», un investigador americano, George Foster, pensó que en un principio debió de aplicarse al brujo metamorfoseado en su animal protector, mientras que este último era designado por la palabra *tonalli* o *tonal*. Pero la palabra *nagual* se ha empleado tan a menudo para denominar al genio tutelar íntimamente ligado a su protegido que resulta preferible continuar empleándola como término técnico en esta acepción.

En el nagualismo se encuentran asociados al máximo los elementos característicos que, en todas partes, unen al genio tutelar con el hombre: si el *nagual* es fuerte y poderoso, su protegido también lo es; quien hiere a uno, hiere al otro, y en la misma parte del cuerpo; la muerte del uno significa la muerte del otro. El indio puede, al menos si es chamán, metamorfosearse en su genio tutelar y, de esta forma, hacer largos viajes, por ejemplo al reino de los muertos. Unas veces el *nagual* es el representante espiritual generalizado de una especie animal entera, y otras es un animal real concreto. Se cuenta, por ejemplo, de los mayas tzeltal que un «hombre que tiene una disputa con otro ataca ex-profeso a los animales de la especie a la que pertenece el *nagual* de su adversario, con la esperanza de herir así al animal concreto al que está unido». La estrecha e íntima solidaridad que une al ser humano con su *nagual* se manifiesta igualmente en que lo más frecuente es que se piense que su asociación mística se remonta al instante del nacimiento. Se cree, por ejemplo, que el primer animal que se muestra después del nacimiento de un niño es su *nagual*. Esto recuerda el uso, muy extendido entre los

indios de otras regiones, de dar al recién nacido el nombre del primer animal que su madre, u otro pariente, o el hechicero, ven, en realidad o en sueños, después del nacimiento; se podría pensar que esta costumbre deriva de vagas tendencias nagualistas. Es posible sin embargo, aunque bastante raro, adquirir el *nagual* de forma análoga a la que se indicará al hablar del totemismo individual norteamericano.

Fuera de América Central y de la civilización evolucionada de los Andes, parece que el nagualismo no existe en cuanto complejo de nociones firmemente constituido. Las tendencias al nagualismo que se observan esporádicamente deben ser consideradas como un resultado de las experiencias místicas muy avanzadas de algunos hechiceros.

Entre los indios de América del Norte, la creencia en genios tutelares se organiza en su mayor parte según otro esquema, con el que las investigaciones de J. G. Frazer, Ruth Benedict y R. H. Lowie nos han familiarizado: se puede llamar «complejo del genio tutelar» al conjunto de representaciones y ritos que rodean a los genios tutelares personales adquiridos durante una visión. Los individuos no están, pues, dotados de él desde su nacimiento; deben, al menos en la mayoría de los casos, irlos a buscar a lugares aislados. Después de haber ayunado y orado, obtienen su revelación en una visión. Estos genios otorgan a sus protegidos no sólo tal o cual facultad, sino también una prenda visible y concreta de sus relaciones: un fetiche, una «bolsa de medicina». No están tan indisolublemente unidos al individuo como en el nagualismo y pueden abandonarlo si infringe los tabúes que le han prescrito. Por eso el genio rara vez, o nunca, es idéntico a un animal real; sólo reviste la forma del animal. Un rasgo común caracteriza sin embargo al *nagual* y al genio tutelar norteamericano: uno y otro

parecen representar la culminación de un proceso por el cual el espíritu auxiliar del chamán se hace accesible al individuo ordinario. Esta evolución se debe sin duda a la conocida propensión de los indios al individualismo.

El complejo del genio tutelar está muy extendido por toda América del Norte, salvo en la región del sudoeste: los indios pueblo, poco cazadores, no tienen una experiencia de lo sobrenatural comparable a la de los cazadores; se entregan sobre todo a los ritos metódicos y sobrios del agricultor y frecuentemente no conocen genios tutelares. En una parte de las tribus de California y del sudeste de América del Norte, entre los algonquinos del nordeste y entre los esquimales, la posesión de genios es privilegio del chamán, lo que representa probablemente, como decía hace un momento, una situación más próxima al estadio inicial.

Benedict ha puesto de relieve que la importancia reconocida a las visiones en América del Norte tiene un área de difusión más extensa que la noción de genio protector y que constituye por consiguiente un elemento más fundamental de las religiones de este continente. Esta tesis está bien ilustrada por los indios de la pradera, que se esfuerzan por tener visiones en caso de enfermedad, muerte, expedición guerrera y también de nacimientos (a fin de poder dar un nombre al niño), sin que entre ellos se oiga hablar de genios tutelares. Entre los crow, la búsqueda de visiones desempeña evidentemente un papel más importante, socialmente hablando, que la adquisición del genio tutelar que permite la aparición. El comportamiento de los iroqueses se guía muy frecuentemente por sus sueños, y en tiempos más antiguos se daba el caso de que, alegando una orden recibida en sueños, se desenterrase el hacha de guerra o un viejo impotente pretendiese a una joven beldad. Es en sus sueños como los mohava del sur de California reciben

la vocación de hechiceros. Los informes facilitados por los primeros observadores blancos sobre los indios de la Nueva Francia, según los cuales éstos estaban completamente dominados por sus sueños, podrían sin duda hacerse extensivos a los indios de casi toda América del Norte. Sin embargo, la visión no puede ser, como Benedict pretende, genéticamente más fundamental que la noción del genio tutelar. Parece más correcto ver en estos dos fenómenos la manifestación de lo que Lowie ha llamado un «chamanismo democratizador».

Desde el punto de vista psicológico, la experiencia visionaria sirve de base al complejo del genio protector tal y como éste se ha constituido en América del Norte. Las apariciones son unas veces espontáneas y otras provocadas. La visión espontánea, a la que podemos asimilar en cierta medida el sueño nocturno ordinario, sobreviene súbitamente, no es esperada y sólo favorece a las personas predispuestas. Son sobre todo los chamanes y los futuros chamanes quienes se benefician de ella, exactamente como sucede entre los pueblos siberianos. Parece que la visión espontánea es particularmente frecuente, por razones históricas, en las regiones que están al oeste de las Montañas Rocosas, entre los esquimales de Alaska, los indios de California, los grupos shoshone de la Gran Cuenca y los yuma. En cuanto a las visiones provocadas voluntariamente, se dan más al este de las Montañas Rocosas y en ciertas partes del oeste de América del Norte. Es éste el tipo de aparición que consiguen la gran mayoría de los indios que no pertenecen a los grupos restringidos de chamanes (aunque a veces, como en la pradera, la distancia que separa a los hechiceros de los otros visionarios es insignificante). En la mayoría de los casos, la aparición se produce después de un ayuno y además, entre los indios de la pradera, después de mortificaciones y

torturas voluntarias. A veces se recurre incluso a los narcóticos. Como la mayoría de los ritos de América del Norte requieren el uso del tabaco, indudablemente por su acción estimulante, no resulta sorprendente saber que el tabaco se utiliza mucho para provocar apariciones. En este caso, como en muchos otros, el visionario profano no hace más que recurrir a los medios empleados por el chamán para suscitar el éxtasis. Entre algunos pequeños grupos de indios de la California meridional, la aparición se provoca exclusivamente por intoxicación narcótica: el que quiere establecer relaciones con los espíritus absorbe una bebida hecha con el jugo de la raíz de cierta planta, el estramonio (*datura meteloides*). Otras drogas narcóticas han sido igualmente utilizadas en el seno de asociaciones culturales secretas, con la misma intención. Pienso sobre todo aquí en las «sociedades de medicina» observadas a lo largo del Misuri, donde la mescalina abría las puertas del mundo sobrenatural. En México y América del Sur se emplean otros narcóticos para estimular las visiones: en México hongos (basidiomicetes), entre los taino de las Antillas caoba.

La «busca» de un genio tutelar puede hacerse de varias maneras. En el este de América del Norte y entre los pueblos de la meseta, al oeste, son los jóvenes (y también, aunque más raramente, las jóvenes) quienes inician la búsqueda de una aparición. Después de haber recibido instrucciones de los ancianos de la tribu, son mandados a un lugar salvaje donde rezan y ayunan hasta que obtienen su genio tutelar. Algunos eruditos han calificado este procedimiento de rito de pubertad, denominación aceptable aunque haya que considerar, por razones históricas, que esta clasificación entre las ceremonias y las observancias ligadas a la pubertad es secundaria, como Benedict justamente ha señalado. Así

como el chamán puede encontrar muy joven, en instantes de intensa emoción, las fuerzas sobrenaturales que regirán su destino, el futuro guerrero, al acercarse a la edad viril, parte en busca de las potencias que garantizarán su suerte. En la pradera, son más frecuentemente los adultos los que tratan de tener visiones, y no solamente una vez, sino repetidas veces.

En los casos típicos, la aparición del genio tutelar es individual. Se obtiene en la soledad y el aislamiento de un lugar salvaje, por ejemplo en las colinas y montañas situadas lejos de los caminos. Después de haberse preparado, purificándose con baños, fumando pipas sagradas, velando y meditando, el suplicante debe ver aparecer al genio solicitado. Este se manifiesta a menudo en forma de animal, pero en ciertas apariciones pasa de esta apariencia a la de hombre. Dota a su protegido de la facultad sobrenatural que le caracteriza o que le place otorgarle, o también precisamente de la que el candidato le ha pedido. Al mismo tiempo le da instrucciones sobre la manera de cuidar ese don sobrenatural y le impone a tal respecto ciertas prohibiciones, como por ejemplo la de consumir la carne de los animales cuya apariencia ha tomado prestada, o la de cazarlos, e incluso la de utilizar utensilios de acero. Le enseña también los cantos mágicos que le permitirán evocarlo o ponerse en contacto con él, melopeas que el visionario cantará quizá más tarde durante las danzas ceremoniales (cosa que se observa en la pradera) o cuando un peligro le amenace: baste con mencionar el «canto de la muerte» que figura tan frecuentemente en las novelas sobre los pieles rojas. Último consejo, pero no de los menos importantes: el genio le revela cómo debe confeccionar su «bolsa de medicina». El contenido de ésta puede ser muy dispar; normalmente incluye fragmentos de animales, pipas y cascabeles; además, en las

tribus de agricultores como los pawnee, mazorcas de maíz; por último, en la mayoría de los casos contiene ingredientes que hacen alusión a la visión y al ser que en ella se ha manifestado. La «bolsa de medicina», prueba tangible de la presencia del genio, se abre ritualmente cuando se quiere reclamar la asistencia de este genio.

Las apariciones colectivas del genio protector son menos típicas. Incluso cuando las iniciaciones de pubertad antes mencionadas revisten un carácter colectivo, las apariciones mismas sólo se producen generalmente en la soledad; puede ser sin embargo que dos jóvenes las busquen en común. En cuanto a las apariciones verdaderamente colectivas, las encontramos, por una parte, en algunos grupos del sur de California, donde son estimuladas por un cocimiento de estramonio, y, por otra, durante la fiesta anual de los indios de la pradera, la danza del sol. En el primer caso, se trata de ritos de pubertad; en el otro a veces también, aunque en general las apariciones son solicitadas igualmente por adultos.

La busca de una visión en la danza del sol se ciñe en cierta medida al esquema que rige las apariciones del genio tutelar buscadas individualmente. Agotados por varios días de ayuno ininterrumpido, mortificaciones, danzas monótonas y largas viglias, algunos de los que participan en los ritos caen en una especie de sopor y ven aparecer seres sobrenaturales que participan más o menos de la mitología de la cabaña en que se desarrollan estas ceremonias. Parece ser que, debido al prestigio de que goza la experiencia visionaria entre los indios de la pradera, el conjunto del rito anual ha sido incluido en el complejo de la visión. Este vínculo entre el rito anual y el complejo de las apariciones se afirma más aún entre los mandane del curso superior del Misuri. Ya hemos examinado en otro contexto ciertos aspectos del rito anual de estos indios, el *okeepa*. El célebre pin-

tor Catlin, que vivió entre ellos hacia 1830, describió de manera viva, en imágenes y palabras, las pruebas dolorosas que los jóvenes tenían que soportar para entrar en el círculo de los hombres. Se les colgaba del techo de la cabaña de las ceremonias con cuerdas cuyo extremo superior estaba atado a la viga de la techumbre y cuyo extremo inferior estaba clavado con gruesas agujas a su pecho, bajo la epidermis. De otras cuerdas, también clavadas a sus piernas con agujas, colgaban pesados cráneos de bisontes. Los contactos con las potencias sobrenaturales así obtenidos en el estado de inconsciencia provocado por la tortura pasaban por ser los más auténticos y ricos de todos. Es evidente que la tortura voluntaria así practicada por los indios de la pradera y la búsqueda de la aparición se unieron aquí a los ritos de pubertad practicados durante las fiestas anuales, en una asociación tan estrecha que la búsqueda se convirtió en parte integrante de la fiesta. (Los ritos de iniciación colectivos de las fiestas anuales comprenden en muchos lugares el ayuno, la vigilia y los ritos que simbolizan la muerte y la resurrección, componentes que se asocian sin esfuerzo con las experiencias visionarias.)

Mientras que la búsqueda de la aparición propiamente dicha y la adquisición del genio tutelar son empresas esencialmente individuales (a excepción de los casos que acaban de ser mencionados), no es raro que los visionarios que han logrado tomar posesión de su genio tutelar formen una asociación en cuyo seno están estrechamente unidos los que tienen el mismo genio tutelar. Es el caso de los kwakiutl de la costa del noroeste, quienes durante el invierno sustituyen su organización social, basada en lazos familiares, por otra de sociedades secretas constituidas en función de la experiencia mística común que tienen de un determinado genio tutelar. Los omaha de la pradera cuentan así con varias sociedades que agru-

pan a los que han tenido las mismas apariciones: sociedades del oso, del búfalo, del rayo y de los muertos, etc. Cada una tiene su canto y sus prácticas mágicas particulares. Frecuentemente es difícil distinguir estas sociedades de las sociedades de chamanes; en cualquier caso, se ajustan al mismo modelo.

Muchas de estas sociedades son creadas a partir de las experiencias místicas de un único visionario. Un ejemplo típico es el que ofrece la sociedad del tabaco, entre los crow de Montana, instituida hace mucho tiempo por un joven que había tenido, después de haber ayunado, la visión del dios sol. En su calidad de «padre» ceremonial, este joven adoptó novicios que tuvieron a su vez visiones análogas, encadenamiento típico entre los indios de la pradera. Unidades étnicas locales pueden de la misma manera, gracias al contacto visionario establecido personalmente por su fundador con el mundo de los espíritus, formar asociaciones culturales. Entre los skioi pawnee de Nebraska, cada poblado posee un talismán sagrado que, según la tradición, fue entregado a su fundador por una estrella (la identificación de la estrella con el espíritu es característica de los pawnee). El talismán o el fetiche es conservado por el jefe del poblado, cuidado por la mujer del jefe y venerado según un ritual del que se encarga un sacerdote especial. Al lado de estos fetiches venerados colectivamente existen otros, individuales, que se entierran con quienes los poseen.

Algunos de estos talismanes que se han convertido en propiedad de toda la tribu son objeto de ritos complicados, a menudo inspirados en los sueños de personalidades distinguidas. Un gran número de ellos eran en otros tiempos llevados a la cabeza de las tropas en las expediciones guerreras. Hay, entre los indios de la pradera, célebres fetiches tribales: además de la figura de piedra de los kiowa, de la cual hemos hablado antes,

mencionaremos el poste sagrado de los omaha, el sombrero sagrado y las cuatro flechas sagradas de los cheyenne, la rueda sagrada y la importante pipa plana de los arapaho. Esta, según la tribu, data de antes del gran desbordamiento de las aguas y representa al dios supremo en persona. No debe acercarse al suelo ni ser mirada; por eso, en la danza del sol, por ejemplo, se la coloca sobre un trípode, envuelta en varias mantas. Recordemos a este propósito el papel que desempeñan las pipas, y los mitos relativos a las pipas, en toda América del Norte. La pipa tiene su origen en el *calumet*, de que el chamán se servía tanto para extraer los espíritus nocivos del cuerpo de los enfermos como para aspirar el tabaco que le provocaba el éxtasis. Este doble uso primitivo de la pipa explica sin duda la importancia que debía tener en las ceremonias.

El talismán, ya sea poseído por un individuo o por la colectividad, simboliza el vínculo que une al ser humano con su genio tutelar: constituye la garantía que concreta la relación entre protector y protegido, entre el espíritu por una parte y su compañero humano por otra, compañero humano que puede ser el individuo que ha adquirido el genio tutelar o toda la colectividad que cuenta con la asistencia de este genio. Es más difícil determinar si el fetiche es objeto de un verdadero culto; en cierto número de casos parece que verdaderamente es así, pero da la impresión de que más bien se trata de excepciones a la regla. Otra cuestión más importante es la de saber si el mismo genio tutelar recibe un culto. Numerosos investigadores lo dudan, y algunos rechazan incluso categóricamente esta hipótesis, en nuestra opinión erróneamente. Acordémonos que ya en la etapa de la «busca» del genio tutelar, el suplicante se ejercita en la plegaria y en la sumisión mental, y que, en la pradera, se esfuerza por ganarse con su comportamiento la

compasión y la benevolencia del espíritu (en la costa del noroeste, en cambio, el indio trata de obtener, mediante el ayuno y las purificaciones, una limpidez tan transparente que sea el mismo espíritu quien desee establecer en él su morada. De la posesión hablaremos más tarde). Los ritos con los que se abre o se muestra la «bolsa de medicina» suelen ir también acompañados de plegarias. Por último, no se deben olvidar casos como el del genio tutelar personal de los indios pueblo de Santa Ana, que recibe ofrendas de alimentos. En cualquier caso hay que subrayar que el culto del genio tutelar está mucho más extendido por América del Norte de lo que se ha admitido hasta el presente.

Las relaciones del indio con su genio tutelar implican un vínculo íntimo y una reciprocidad que, en su forma más desarrollada, como hemos visto, puede ser calificada de nagualismo. El indio adquiere las cualidades de su genio, se pinta o tatúa de manera que se le parezca, decora sus vestidos y sus armas con las garras, las plumas o la piel del animal tutelar, adopta su nombre, utiliza partes de su cuerpo para confeccionar la «bolsa de medicina», etc. En la pradera, nadie debe matar o comer a los animales de la misma especie que la forma revestida por el espíritu. El indio de la meseta, en cambio, los persigue más que a cualquier otro animal porque el genio tutelar le ha prometido que obtendrá, si lo hace, una caza especialmente abundante. En ambos casos se manifiesta la conexión íntima que existe entre el cazador y su genio tutelar: es el «totemismo individual».

El totemismo

¿Cómo debemos entender el totemismo americano? Aunque sea cierto que existen tantas definiciones del tote-

mismo como especialistas, lo cierto es que la mayor parte de ellos han descrito el totemismo como un vínculo místico entre, por una parte, una especie animal, o vegetal, o una clase de fenómenos naturales, y, por otra, un grupo familiar más o menos ficticio (un clan o una *gens*, según prevalezca el sistema patrilineal o matrilineal). Así entendido, el totemismo es cosa corriente en grandes partes del Viejo Mundo, y en las dos Américas, sobre todo en la del Norte, se encuentran aún más ejemplos. Varía sin embargo al extremo, tanto en su forma como en su contenido.

En el totemismo sudamericano, unas veces clanes, otras asociaciones de hombres y otras tribus enteras son designados por un nombre de animal: los guarina del noroeste de Brasil son conocidos con el nombre de «indios de los monos aulladores» y entre los canela del este de Brasil existen dos asociaciones que tienen por epónimos una el pato salvaje y otra el agutí. En un gran número de casos se trata ciertamente, como Lowie ha señalado, de una forma muy incompleta de totemismo, de una simple comunidad de nombres. Pero, dado lo que sabemos de la significación que reviste el nombre entre los indios —no es solamente una etiqueta, sino también la marca de una identidad esencial—, se puede suponer que esta comunidad de nombres implica a veces también una comunidad de esencia más profunda. Un ejemplo notorio es el que dan los arawak de la Guyana, que piensan que cada clan desciende del animal o la planta cuyo nombre lleva. Guardémonos sin embargo, de pensar, como algunos han hecho, que esta representación implica la existencia de una creencia en la transmigración. La idea de una ascendencia que se remonta hasta el animal traduce más bien la relación que une al clan con su epónimo.

Se debe sin embargo reconocer que, en el estado actual de la documentación etnográfica, América del Sur ofrece ejemplos poco numerosos y poco instructivos de totemismo en el sentido en que hemos definido el término. Puede ser que ulteriores investigaciones disipen la oscuridad que reina en este dominio.

Más seguros y detallados son los informes de que disponemos sobre los indios de América del Norte, cuyo totemismo ha sido ampliamente estudiado. Los yuchi, en el sudeste de los Estados Unidos, practican un totemismo de clan claramente constituido, en el que los miembros del clan se consideran como los descendientes de «ciertos animales de otros tiempos» cuyo nombre llevan y cuya identidad revisten. Como los animales vivos descienden igualmente de estos animales míticos, los hombres se reconocen parientes de aquellos de los que reciben el nombre. Por eso está prohibido que los miembros del clan del oso maten osos (aunque pueden utilizar la carne y la piel de un oso que haya sido muerto por otro clan). Los animales-tótem son venerados e invocados en privado en caso de gran peligro, y «adorados» públicamente en ciertas danzas de la ceremonia del año nuevo. Por último, cada miembro del clan adquiere la protección del tótem colectivo cuando pasa por la iniciación en el momento de la pubertad.

El totemismo así descrito no es un fenómeno típico de América del Norte. Es innegable que en la mayoría de los casos el totemismo norteamericano se caracteriza por una cierta conciencia de la unión que existe entre el clan y su tótem (excepto en algunos grupos, sobre todo entre los iroqueses, en el nordeste, y los zuñi, en el sudoeste, donde la relación se reduce a que el clan lleva un nombre de animal). Pero la creencia según la cual los miembros del clan descienden del tótem está lejos de ser general. En el noroeste, por ejemplo, el tótem se

representa a menudo como el espíritu guardián que ayudó en otros tiempos al ancestro del clan. Los postes totémicos de la costa del noroeste son una especie de postes-pilares heráldicos (y no ídolos) en los cuales se encuentran representados el ancestro de la tribu y el genio tutelar, y eventualmente también otros seres tomados del mundo real o sobrenatural. El tabú que prohíbe matar al animal del clan está bastante extendido por América del Norte, aunque menos que en Africa, donde constituye el rasgo dominante del totemismo.

En cuanto a la cuestión de si el espíritu totémico es verdaderamente objeto de un culto, divide desde hace mucho tiempo a los historiadores de las religiones. Goldenweiser, que analizó muy cuidadosamente la documentación norteamericana, llegó a la conclusión de que el tótem no era adorado y, en consecuencia, sostuvo que lo esencial del totemismo era la interrelación entre las representaciones y los ritos totémicos por un lado y el sistema social del grupo por otro. Cabe preguntarse sin embargo si Goldenweiser no confundió, como muchos otros etnólogos, dos cosas diferentes: el prototipo sobrenatural de la especie animal o vegetal y los animales o vegetales ordinarios. Respecto de estos últimos, los miembros del clan sienten amistad y respeto; respecto del prototipo, no es raro que su actitud tenga un carácter religioso. Esta reacción religiosa del individuo está más o menos acentuada según el grado de realidad e importancia que atribuya al espíritu totémico. En los casos en que el tótem no es mucho más que un nombre, cuya función es la de definir la identidad y la posición particular de un clan, los animales epónimos ordinarios apenas son objeto de atención. En otros casos, el espíritu totémico es realmente un protector del clan y, en calidad de tal, puede convertirse en centro de una actividad religiosa o al menos mágico-religiosa. En la costa

del oeste del Canadá, el jefe del clan refuerza la solidaridad de su grupo con el tótem revistiéndose de la piel o las plumas de éste, imitando sus movimientos y en ciertas ocasiones contando al mismo tiempo la leyenda etiológica del tótem. Los yuchi, de los que acabamos de hablar, danzan en honor de los señores de los animales y de los espíritus totémicos durante las ceremonias del año nuevo o del fuego nuevo, imitándoles todo lo fielmente que les es posible; de ese modo esperan conseguir la continuación de su favor. Es posible, naturalmente, preguntarse si procede calificar este comportamiento como adoración. En cuanto a mí, vería más bien en todo ello un culto del tipo del que se dedica a los espíritus de segundo orden.

Ya hemos mencionado que es en el transcurso de los ritos de pubertad cuando el joven yuchi obtiene la protección personal del tótem de su clan, que desde ese momento se convierte en su genio tutelar. De forma análoga, en la costa del noroeste, sólo después de ayunos, baños y ejercicios ascéticos, adquiere el individuo un genio tutelar tomado entre aquellos que pertenecen a su clan. En este caso, las nociones de tótem y espíritu tutelar se acercan hasta confundirse. Eso ha hecho que algunos investigadores sostuvieran que el totemismo del clan deriva de la creencia en los genios tutelares, que en América del Norte es más universal y posee además un carácter más claramente religioso (teoría «americana» del origen del totemismo).

Hemos visto que esta creencia en los genios tutelares, o totemismo individual, existe sobre todo en América del Norte y es el resultado de una refundición, característica, de nociones y ritos chamánicos más antiguos y fundamentales. El totemismo americano no es, ciertamente, un fenómeno indio primordial (señalemos que entre los pueblos más primitivos no existe, lo que inne-

gablemente es una indicación histórica). Pero por otro lado, todo induce a creer que el totemismo está mucho más extendido en el continente americano que la creencia en los genios tutelares. Eso es lo que hace difícil aceptar que ésta sea la única fuente del totemismo. Lo que en todo caso es cierto es que la creencia en los genios tutelares y el totemismo responden ambos a una tendencia a identificar al hombre o a los grupos humanos con especies animales determinadas, tendencia que parece inspirarse en la representación teriomorfa de las potencias sobrenaturales en el mundo de las sociedades de cazadores.

En América del Norte es posible probar con más certeza la presencia de un vínculo directo y, al parecer, genético entre el totemismo colectivo y la creencia en los genios tutelares individuales. Esta está más arraigada que el totemismo, y se observa sobre todo entre los pueblos de cazadores primitivos como los shoshone y los esquimales, entre los cuales no siempre se ha implantado el totemismo. En el plano del sentimiento y del culto religioso, el totemismo aparece como un débil reflejo de la creencia en los genios tutelares. La experiencia religiosa primordial ha sido reemplazada por una leyenda etiológica, el culto directo del genio ha sido sustituido por un aparato ritual en el que la sumisión religiosa es menos perceptible y el objeto de los ritos está menos claramente precisado. Pero en los dos complejos aparece un mismo comportamiento ritual; uno y otro incluyen la prohibición de comer al representante o al homólogo animal del espíritu, así como danzas en el curso de las cuales el tótem (o el genio tutelar) es imitado por los danzantes que a menudo revisten su piel o sus plumas, remedan sus movimientos, reproducen su voz, etc. Hasta la manera simbólica de representar al tótem y al espíritu es en principio idéntica: lo

que en la creencia en los genios tutelares es la «bolsa de medicina» personal, es el «fetiche» del clan en el totemismo (por ejemplo la piel sagrada del bisonte blanco de la *gens* hongá de los omaha). Ya hemos visto que, por herencia o por alguna otra forma de transmisión las «bolsas de medicina» individuales podían transformarse en fetiches colectivos de sociedades, poblados o tribus, evolución que en su estadio final recuerda innegablemente un auténtico totemismo. Quizá debamos señalar igualmente que el totemismo de clan supera a veces el abismo que separa lo individual de lo colectivo: después del fallecimiento de un jefe los ojibwa y los menomini del lago Superior erigen un panel funerario en el que cuentan pictográficamente sus hazañas y los otros acontecimientos importantes de su vida; no hacen ninguna alusión a su nombre pero, en cambio, en lo alto, representan al animal de su clan con la cabeza hacia abajo porque se trata de un muerto. La fusión entre el individuo y su tótem es aquí completa.

Hechos de este género corroboran quizá la teoría de ciertos investigadores americanos según la cual el totemismo del norte de América nació en diversos lugares de la creencia en los dioses tutelares y en el nagualismo. Esta teoría, formulada a propósito de los atapasco del oeste, los kwakiutl y los omaha, ha sido además aplicada fuera de América, en África, en Indonesia y hasta en Australia.

El hechicero

Comparado con los otros hombres que buscan visiones, el hechicero representa un grado más elevado de dones místicos; se podría expresar esta diferencia diciendo, como Ruth Underhill, que el hechicero es un «archivi-

sionario». No solamente posee una potencia sobrenatural superior a la de los otros visionarios, sino que, en general, tiene un mayor número de espíritus auxiliares a su servicio y, sobre todo, sabe curar a los enfermos. Esta última facultad es, en sí, el signo de la presencia de una fuerza preeminente, pues la curación supone a menudo la movilización total de todos los recursos físicos y psíquicos del curandero: clarividencia, predisposición al éxtasis, dones de ventrílocuo, destreza manual y talentos de gimnasta. Aún falta añadir un rasgo a la caracterización del hechicero: hace beneficiarse a la sociedad de su poder sobrenatural. El beneficio de este poder no está en efecto reservado a su propia persona ni a su familia, como cuando se trata de otros poderes sobrenaturales adquiridos; su vocación es ayudar a todo el grupo, y en esta ayuda se basa su prestigio y su preeminencia política.

No es, pues, de extrañar que los hechiceros en muchos lugares de las dos Américas hayan acabado por dominar la vida religiosa hasta el punto de que la forma de religión practicada toma el nombre de su persona: se llama entonces chamanismo. No es un término afortunado, pues el chamanismo debe su nombre al hechicero de Siberia, el «chamán», que, en estado de éxtasis, establece contacto con el mundo de los espíritus. Como veremos pronto, no todos los hechiceros americanos son chamanes en este sentido, ni mucho menos. Además, la etiqueta «chamanismo» no debería aplicarse más que a las representaciones y ritos cristalizados en torno a la persona y a las actividades del chamán, y no a toda una estructura religiosa. En lo que sigue distinguiremos al hechicero del chamán, empleando sin embargo los términos de «chamanismo» o «complejo chamánico» para designar las actividades del uno y del otro,

ya que esta terminología es desde hace tiempo de uso general.

El «complejo chamánico» presenta numerosas variedades según se consideren las formas de la vocación y la actividad o bien la naturaleza de las experiencias religiosas del chamán. Si consideramos, para empezar, su función central, la de médico, comprobamos que está lejos de ser siempre el único que la realiza. En efecto, al lado del mago inspirado está también el «curandero», que no pertenece necesariamente a la corporación de los hechiceros. El curandero utiliza sus conocimientos reales, adquiridos empíricamente (ya sea por propia experiencia, ya sea por tradición popular), para curar a los enfermos, pero puede muy bien no poseer poderes sobrenaturales; la aplicación de plantas medicinales, las intervenciones quirúrgicas (practica la trepanación, por ejemplo) forman parte de sus métodos. El mago que actúa por inspiración puede sin duda también practicar esas artes, pero esencialmente cuenta con su poder sobrenatural, poder que concibe unas veces como inherente a su persona y otras como la acción de un espíritu tutelar exterior a él. Es la utilización del poder sobrenatural con fines medicinales lo que, más que ninguna otra cosa, caracteriza al hechicero. La manera en que el poder o el espíritu acude a la llamada de su protegido se refleja en la estructura psíquica del fenómeno vivido por éste, de tal modo que podemos distinguir —distinción muy esquemática, sin duda— entre dos tipos principales de hechiceros: el visionario que sólo entra en un trance bastante superficial y conserva su lucidez y el místico que, en un estado de trance profundo, abandona su propio cuerpo, del que a veces los espíritus tutelares toman entonces posesión. Sólo este último tipo tiene verdaderamente derecho al nombre de chamán. Hecho interesante: estas dos variedades de he-

chicero responden fundamentalmente a dos maneras de curar a los enfermos y a dos tipos de diagnósticos médicos que distinguen casi todos los indios.

Llegamos así a un grupo de representaciones que incluyen las que conciernen a la etiología y, consecuentemente, a la terapéutica de las enfermedades. El agente patógeno es muy frecuentemente un factor sobrenatural y las causas más importantes de la enfermedad son el encantamiento, la violación de un tabú, «la intrusión» de un objeto o de un espíritu extraño en el enfermo y, por último, la pérdida del alma. Las dos primeras causas forman una clase aparte, pues no exigen tan claramente como las otras dos un tipo de medicación y, a menudo incluso, no constituyen por decirlo así más que la *última causa* de los otros dos tipos. La idea de que el hombre puede ser víctima de un encantamiento o de un hechizo, como veremos, es muy corriente en América. La idea de que la enfermedad resulte de la violación de un tabú aparece entre los esquimales, los atapaseo y los pueblos ge y tupí, así como en las grandes civilizaciones. Frecuentemente, la enfermedad desaparece en cuanto el enfermo confiesa al hechicero la falta en que ha incurrido. En algunas tribus, como los yahgan, los tzeltal de México y los dakota, se supone que la enfermedad es el efecto de crímenes cometidos por los ancestros: en otros términos, la maldición consecutiva a la violación del tabú se perpetúa de generación en generación.

Se recurre al hechicero sobre todo cuando se trata de las causas más directas, que son la intrusión y la pérdida del alma.

El primero de estos diagnósticos implica que un espíritu o un objeto se ha introducido en el enfermo. A menudo el objeto patógeno ha sido enviado por un espíritu o por un ser humano malévolo, o por un brujo

(en este último caso, se puede también hablar de encantamiento o hechizo). El enfermo presenta generalmente síntomas externos, o sufre dolores internos, pero su conciencia no está sensiblemente modificada. La tarea del hechicero es en esos casos extraer el objeto que provoca la enfermedad. Primero determina su posición y su naturaleza por clarividencia, y después pasa a la acción: con mucha destreza extirpa el espíritu o el objeto del cuerpo enfermo, ya sea aspirándolo (por una calumet o chupando la piel del enfermo), ya sea soplando para echarlo, ya sea haciéndolo desaparecer con un masaje. En ciertos lugares, el elemento patógeno extirpado es mostrado acto seguido a los asistentes en forma de insecto, por ejemplo, o de pluma.

En el caso de las perturbaciones causadas por la pérdida del alma, hace falta, para curar al enfermo, un hechicero con facultades superiores, un chamán. El diagnóstico supone que el alma del enfermo ha abandonado el cuerpo, obligada o por propia voluntad. A veces se ha extraviado en los alrededores, a veces ha sido raptada por espíritus malévolos, y en particular por los muertos. Corresponde entonces al chamán enviar a su propia alma o, menos frecuentemente, a uno de sus genios tutelares en persecución de la fugitiva. A veces el alma que ha sido raptada por los muertos pasa la frontera de su reino y en ese caso el enfermo muere. Y sin embargo, incluso el que ha «fallecido» así —es decir, el que parece muerto (muerte aparente)— puede ser devuelto a la vida por un chamán de gran talento. El chamán tiene que entrar en el país de los muertos, donde corre el peligro de quedar atrapado, y recobrar el alma del enfermo, pese a la resistencia que le oponen los muertos. Los relatos describen el combate sin piedad que el chamán libra con los habitantes del otro mundo

o bien la persecución a la que debe escapar durante su retorno (motivo legendario de «la huida mágica»).

El estado mental del sujeto es en general anormal: delira, está más o menos inconsciente. Hace falta que el chamán, por su parte, para recuperar el alma desaparecida, se ponga él mismo en un estado psíquico excepcional. Sólo después de haber entrado en trance consigue que su propia alma se desprenda de su cuerpo, traspase el umbral del mundo invisible y entre así en contacto con el alma fugitiva. Las sesiones extáticas del chamán americano alcanzan a veces, especialmente entre los esquimales del centro, el mismo nivel dramático que las del norte de Siberia en sus formas extremas.

Numerosos investigadores opinan que el diagnóstico de la intrusión es más antiguo en América que el de la pérdida del alma: se han señalado, en efecto, testimonios del primero en casi toda la extensión del continente. Se ha observado, bien es cierto, que el segundo está también extendido un poco por todas partes, pero es sobre todo en América del Norte donde se manifiesta, de lo que se ha deducido que debió de ser introducido en una época relativamente reciente desde Siberia, donde perdomina de forma muy clara (Lowie). Las investigaciones más recientes hacen pensar sin embargo que el diagnóstico de la pérdida del alma está en realidad bastante extendido por las dos Américas, aunque, de acuerdo con las tradiciones históricas de los distintos lugares y con las tendencias de las diferentes civilizaciones, esté menos arraigado en ciertas partes de América del Sur que en la América ártica y del noroeste, siempre más expuesta a las influencias asiáticas. Los dos diagnósticos se completan: el de la intrusión es el adoptado cuando se trata de síntomas y dolores físicos y el de la pérdida del alma en caso de deficiencias y perturbaciones mentales. Como esta distinción es más psico-

lógica que histórica, nada impide pensar que los dos diagnósticos existen simultáneamente desde los comienzos de la civilización americana.

El hechicero debe sus éxitos a sus auxiliares, sus espíritus guardianes. Sin embargo, la complacencia del genio tutelar y la eficacia de la ayuda que presta dependen en gran medida de las disposiciones personales y de las experiencias espirituales de su protegido. Por eso es importante examinar aquí más detenidamente la estructura psíquica del hechicero, su vocación y sus ejercicios de noviciado, así como los genios tutelares y las relaciones que mantiene con ellos.

A menudo se ha señalado que el chamán siberiano está psíquicamente predispuesto al éxtasis del que hace profesión. Hasta cierto punto, lo mismo puede decirse del hechicero americano, sobre todo, por supuesto, cuando se trata de un chamán en el sentido pleno del término. Sin embargo, el chamanismo americano presenta más variedades que el siberiano y, por consiguiente, no siempre exige de los que lo ejercen profesionalmente igual paroxismo de concentración psíquica. Todo hace pensar que la mayoría de los hechiceros americanos actúan sin llegar a entrar en un éxtasis profundo. El diagnóstico de la intrusión exige a veces, es cierto, un verdadero trance chamánico: es lo que ocurre cuando el hechicero, en el norte de América del Sur, por ejemplo, acude al mundo de los espíritus para pedir consejo sobre la manera de curar a su enfermo, o cuando ruega a sus espíritus auxiliares que le ayuden a establecer el diagnóstico o a expulsar la enfermedad; pero éstas son prácticas poco corrientes. Al contrario, como antes hemos dicho, el diagnóstico de la pérdida del alma lleva consigo inevitablemente un auténtico éxtasis chamánico, ya que el hechicero debe separar su alma de su

cuerpo. Pero una vez más está indicada cierta reserva, pues por una parte este diagnóstico es relativamente poco frecuente y, por otra, el trance profundo del hechicero puede en muchos casos ser reemplazado por un procedimiento ritual consciente. Así, entre los salish de las orillas de Puget Sound, los hechiceros proceden a un mimodrama ritual para recuperar el alma perdida: provistos de canoas y remos simbólicos «representan» de forma muy viva el viaje hacia el más allá, el combate con los muertos y finalmente la victoria que les permite volver con el alma. Se trata aquí del «chamanismo imitativo» (A. Ohlmarks). Existe una forma intermedia entre ésta y la del verdadero chamanismo extático, la del «chamanismo demostrativo»: el chamán demuestra que ha conseguido curar al enfermo mostrando a todos los asistentes el objeto patógeno que ha extirpado o el alma que ha devuelto al enfermo. En las tribus donde se practica auténticamente el éxtasis chamánico, éste se puede manifestar como una facultad bien ensayada, resultado de un intenso entrenamiento más que de una disposición natural (encontramos un ejemplo interesante de esta variedad entre los kwakiutl de Columbia británica), o incluso como el efecto de una técnica, puesto que a veces el éxtasis se obtiene artificialmente: los chamanes sudamericanos tragan humo de tabaco y beben cocimientos de plantas narcóticas para lograr la exaltación deseada.

Las aptitudes profesionales del hechicero varían según su grado de adaptación a los imperativos del medio y de la tradición. Como ha señalado Ruth Benedict, el hechicero cuyos recursos psíquicos responden mejor a lo que el grupo espera de él es el que obtiene más éxito. Por eso no tiene interés buscar un tipo de predisposición general particularmente adecuado a la profesión, y por eso también las diferencias sexuales, por

ejemplo, no desempeñan tampoco un papel preponderante. Conviene sin embargo decir algunas palabras acerca del chamanismo femenino.

En toda América predomina el chamanismo masculino, aunque casi en todas partes se oye hablar al mismo tiempo de «hechiceras», que generalmente han pasado la edad de la menopausia. La presencia de hechiceras ha sido especialmente señalada en los grupos de Oregón y del norte de California, así como en Venezuela y alrededor del Mato Grosso.

Entre los hechiceros sudamericanos, los araucanos (del Chile central) ocuparon largo tiempo una posición destacada. En el siglo xix esta élite se componía de mujeres, pero si hemos de creer a las fuentes más antiguas que poseemos, primitivamente se trataba de travestís, es decir, de auténticos homosexuales o de hombres afeminados que se vestían de mujer. En el norte de América, el travestismo está muy extendido: el bardaja travestí, que representa a la vez los poderes masculinos y femeninos, posee una potencia sobrenatural específica. Se encuentran hechiceros travestís entre los esquimales netsilik, los siux y los californianos del norte. Los sueños, los mitos de dioses bisexuales y ciertas predisposiciones personales (debilidad sexual innata o agotamiento sexual resultante de la masturbación) han contribuido a favorecer el desarrollo del fenómeno del bardaja.

Una predisposición psíquica nerviosa, ciertos signos corporales o algún otro rasgo significativo son los factores que hacen que muchos jóvenes sean considerados como predispuestos a las funciones de hechicero, lo que les vale ser distinguidos desde muy pronto —a veces desde los diez años— por hechiceros de más edad o por alguna otra autoridad. Por otra parte, la formación del hechicero puede seguir diversas vías. Por lo que se refiere a los indios de América del Norte, las tres vías

principales son, según Marcelle Bouteiller, la herencia, la vocación (la llamada procedente de los espíritus) y la búsqueda voluntaria de las potencias. Estas tres vías coexisten frecuentemente en una misma sociedad, como por ejemplo entre los paviotso de la Gran Cuenca. Pero, por otra parte, las diversas estructuras culturales tienden a potenciar unas veces una y otras otra.

En América del Norte, la adquisición por herencia está extendida a lo largo de toda la costa del oeste y, en menor medida, en el sudeste: al hechicero fallecido le sucede uno de sus parientes, que a menudo ha visto a su predecesor en sueños. Entre los cheroki, lo que se hereda son las fórmulas mágicas características, y no los poderes sobrenaturales. En cuanto a la elección del hechicero, se observa más o menos en las mismas regiones, pero está más concentrada en el norte y el centro de California y en la Gran Cuenca. De diversas maneras, esta concepción se mezcla con la de la herencia y tal vez fuera posible ver en ambas variedades derivadas de una forma corriente del chamanismo siberiano; allí, cuando un chamán muere, los espíritus —es decir, como en América, sus espíritus auxiliares— van a buscar a un miembro de su familia. Por otra parte, en América del Norte la noción de elegido, de hombre que ha llegado a ser chamán por vocación, coincide, tanto desde el punto de vista funcional como desde el de la difusión geográfica, con la «visión espontánea», cuya existencia hemos observado en el chamanismo «democratizado»: la creencia en espíritus guardianes. Simétricamente, la «visión buscada» para entrar en contacto con el espíritu tutelar corresponde a lo que hemos llamado la búsqueda voluntaria de los espíritus. Esta última vía, que da acceso a la dignidad de hechicero, está extendida por toda América del Norte, desde los esquimales del norte hasta las tribus yuma del sur. La semejanza

entre este procedimiento y la manera en que el hombre ordinario busca las visiones es igualmente sorprendente. Una cierta laicización, y en cualquier caso una fuerte reducción del aspecto místico-religioso de la vocación, se observa a veces en América del Norte, sobre todo en el sudeste. Entre los cheroquí, por ejemplo, los hechiceros llegan a serlo aprendiendo de memoria los cantos mágicos y las fórmulas que curan las enfermedades causadas por los espíritus de los animales y la utilización adecuada de las plantas medicinales que forman parte del tratamiento y cuyo uso es a la vez externo e interno. Se comprueba aquí con claridad la diferencia que existe entre el chamanismo inspirado en los espíritus, tal como lo encontramos en las sociedades de cazadores, y la actividad del hechicero basada en los ritos y en el saber, tal como se da en las sociedades agrarias.

Por otra parte, hay que subrayar que el entrenamiento espiritual y físico constituye una condición esencial para el éxito del hechicero, incluso cuando los espíritus ya le han dado su vocación. Como Métraux señala acertadamente, el hechicero debe poseer en el ejercicio de su profesión una técnica que, conforme a un modelo tradicional, necesita una instrucción y un entrenamiento. A veces, este entrenamiento es tan elemental que puede incorporarse a la misma experiencia mística: en muchos lugares de América del Sur es el espíritu auxiliar, a menudo un señor de los animales o un muerto (por ejemplo un hechicero muerto), el que revela la técnica adecuada. Algo parecido ocurre entre los mohave, donde el hechicero aprende en sueños la forma en que se debe comportar. Por lo demás, es indudable que la visión o el sueño integra y sanciona aquí las observaciones y experiencias tradicionales. Lo más normal sin embargo, en las dos Américas, es que el hechicero se ejercite junto a un colega de más edad y gran experiencia, o inclu-

so en alguna escuela de hechiceros. Este género de institución existe por ejemplo entre los caribe de la Guyana; a través de la ascesis y la absorción de jugo de tabaco los jóvenes adeptos aprenden a provocarse alucinaciones que les permiten contemplar a las potencias sobrenaturales.

Es importante que el hechicero aprenda a evocar a sus genios tuteares y sepa frecuentarlos: sin ellos todo lo que él hiciera en el plano mágico, incluida la curación de las enfermedades, sería inútil.

Los espíritus tutelares son de naturaleza y forma diferente. En América del Sur son a menudo espíritus de muertos, y especialmente espíritus de hechiceros fallecidos, o espíritus de animales, en general idénticos a los señores de las especies. En América del Norte, igualmente, los espíritus auxiliares se aparecen la mayoría de las veces bajo una forma animal; sin embargo no es tan seguro que se pueda ver en estos espíritus verdaderos señores de los animales. En principio, el genio tutelar se confunde con el poder sobrenatural que posee el hechicero, puesto que éste se ve dotado, en la visión inicial por la que el espíritu se le revela, de una parte de la esencia y de las facultades de éste. La posesión de un poder sobrenatural se manifiesta sensiblemente por la «bolsa de medicina». Además, no es raro que el hechicero lleve en su cuerpo una sustancia mística vinculada al espíritu, por ejemplo un cristal de roca (en la costa del noroeste y entre los caribe, por ejemplo), una flecha o un cuchillo (entre los jíbaro y los yagúa) o un indescriptible «tormento» (en California del norte). Tal sustancia puede incluso adoptar una forma viva y personal y el que la posee puede enviarla con la misión de provocar enfermedades. Por eso el hechicero corre el riesgo de ser acusado de brujería. En el sudoeste de Estados Unidos en particular, las acusaciones de ma-

leificio contra los hechiceros han tomado grandes proporciones tanto entre las tribus sedentarias de los indios pueblo como entre los grupos más primitivos de los navajo y los paiute.

El vínculo que existe entre el hechicero y su genio tutelar (o sus genios tutelares, pues su número varía mucho y la cantidad traduce normalmente la calidad de las facultades del hechicero) se reduce en sustancia a una inspiración personal. Esto no excluye naturalmente que, en ciertos casos, entre en juego la idea de posesión. Numerosos observadores sostienen que en realidad es bastante corriente y señalan que a veces se piensa que el espíritu se manifiesta en objetos o en seres alojados en el interior del cuerpo del hechicero o instalados duraderamente en él. Incluso si se admiten todos estos hechos, lo cierto es que, desde el punto de vista psicológico, sólo rara vez es cuestión de una verdadera posesión, a no ser que se use la palabra posesión cuando una enfermedad se atribuye a la intrusión de un objeto o de un espíritu. Ahora bien, verdadera posesión sólo la hay cuando la personalidad del hombre queda completamente eclipsada por la del espíritu por el cual es poseído, o cuando esas dos personalidades se alternan. En ninguna parte, ni siquiera en la patria del chamanismo, en Siberia, es frecuente esta situación, y los casos verdaderamente convincentes que se han señalado en América son raros. En el norte de América, es sobre todo entre los esquimales y los indios de la costa del noroeste, es decir, en las regiones donde el chamanismo extático está más sólidamente implantado, donde se oye hablar de una posesión de este género. El chamán esquimal (*angakoq*) invoca a sus genios tutelares cantando y tocando el tambor, y éstos toman posesión de su cuerpo después de que su alma lo haya abandonado; uno de ellos habla por la boca del hombre, cuya voz y cuyo

comportamiento se modifican completamente para amoldarse a los del espíritu que lo anima. Casos análogos de posesión, aunque no siempre tan claramente caracterizados, se han señalado entre los kiliwa de la Baja California y en algunas tribus sudamericanas, tales como los yararo de Venezuela, los bororó de Brasil y los yahgan de Tierra del Fuego. Entre los bororó, el hechicero, presa del éxtasis, se transforma en el médium a través del cual los muertos se comunican con los vivos: los espíritus toman posesión del hechicero y hablan por su boca, y con su presencia provocan en él movimientos convulsivos.

En resumen, el fenómeno de la posesión parece existir ciertamente, pero no se puede pretender que constituya un rasgo típico del chamanismo americano. La documentación recogida en la misma costa del noroeste no es completamente convincente. Lo que fundamentalmente une al genio tutelar con el hechicero se sitúa en el plano de la inspiración personal y el trance constituye el medio de obtener un contacto más profundo, ya se trate de invocar a un espíritu (para diagnosticar una enfermedad o curar a un enfermo) o de enviarlo en misión (para recuperar el alma desaparecida). El trance presupone una disposición extática ejercitada hasta el punto de convertirse en habitual, y no es raro que exija mucho del organismo psicofísico del hechicero. A menudo va acompañado de manifestaciones catalépticas, convulsiones y violentas modificaciones de la personalidad, cosas todas ellas que se prestan evidentemente a ser interpretadas como señales de posesión.

Encontramos una buena ilustración de lo que es un trance, con el paroxismo de tensiones interiores que supone, en el rito chamánico designado con los términos de la «tienda agitada», la «tienda de los encantamientos» o la «tienda de los espíritus». Este rito lo

practican los algonquinos del norte y ciertas tribus limítrofes de la meseta y la pradera. Se desarrolla de noche, bajo una tienda sumida en la oscuridad. Atado de pies y manos, el chamán llama a los espíritus y entra en trance. Pronto la tienda se agita, por el orificio de la salida de humos salen chispas y en la tienda se oyen extraños gritos de animales. Cuando lo más fuerte de la crisis ha pasado, comienza lo que se podría comparar con una sesión de espiritismo: los representantes del mundo de los espíritus suministran al chamán, a través de un espíritu-controlador, los informes que desea y le ayudan a curar a los enfermos que se encuentran en la tienda. La «tienda de los espíritus» experimenta hoy un renacimiento muy notable. El autor de este capítulo ha podido asistir a una sesión en la que el público estaba compuesto en su mayor parte por gente joven.

En ciertas ocasiones el chamán o hechicero lleva una máscara, lo que igualmente ha contribuido a reforzar la interpretación errónea de posesión. En realidad la máscara sólo expresa una identificación o una comunión con el espíritu auxiliar, algo, pues, que no puede ser asimilado a la posesión. Cuando el chamán tlingit llama a sus genios tutelares, lleva, al invocar a cada uno de ellos, la máscara que le representa, del mismo modo que se pone esa máscara cuando contempla al espíritu, para entregarse después, alrededor del fuego, a una danza desenfadada acompañada de contorsiones violentas. Los «falsos rostros» de los iroqueses son célebres: es una cofradía de hechiceros que recibe ese nombre por las grotescas máscaras de madera —símbolos de diversas categorías de seres sobrenaturales— que llevan los afiliados. Con el rostro así cubierto, y provistos de sonajeros de concha de tortuga, los hechiceros dan la vuelta al poblado, reciben tabaco de los habitantes y curan a los enfermos. De California tenemos informes de la

existencia en muchos lugares de «doctores-osos», hechiceros cuyo espíritu guardián es un oso que se metamorfosean en oso en el instante en que revisten la piel del animal. En diferentes puntos de América Central y América del Sur se ha señalado la existencia de hechiceros que se transforman asimismo en jaguares.

Auxiliares importantes cuando se trata de establecer contacto con el otro mundo son el tambor (que muchas veces se parece a un tamboril), utilizado sobre todo en América del Norte, y el sonajero, que se encuentra en todo el continente. En América del Sur, el sonajero está constituido por una calabaza llena de piedras que contienen a los espíritus; por esta razón el sonido del sonajero pasa por ser la voz de los espíritus. Los indios creen en general que el tambor y el sonajero llaman a los espíritus auxiliares y ahuyentan a los espíritus malignos. Podemos añadir que ambos sirven además para provocar la exaltación.

La influencia ejercida por el hechicero en las sociedades indias primitivas tiene un gran alcance. Cura a los enfermos, descubre los secretos en el tiempo y en el espacio, dirige las ceremonias y los ritos, y en muchos lugares es quien mejor conoce las tradiciones de la tribu. Sus facultades sobrenaturales le permiten asegurar la prosperidad económica del grupo con sus prácticas mágicas o sus ritos. En muchos casos es «el que hace llover» y no es raro que tenga a su cargo la dirección de las ceremonias del año nuevo, de la caza o la pesca, y de las cosechas. Entre los shoshone de la Gran Cuenca, atrae con sus sortilegios a los antílopes, que los cazadores sólo tienen que abatir; entre los esquimales, los mundurukú y algunos otros grupos, después de haber entrado en trance, visita al señor de la caza y consigue que éste ponga a los animales a disposición de los cazadores. El hechicero hace las veces de «brujo de

guerra»: recordemos por ejemplo al célebre hechicero de los shawnee, Tenkswatawa, hermano del gran jefe Tecumseh; guarnecido con todos sus talismanes, desde algún montículo a cierta distancia de los combatientes, lanzaba hechizos y blandía hacia el enemigo su venablo adornado de plumas. El hechicero puede además ser contratado para realizar diversas tareas que exigen la intervención de sus facultades sobrenaturales. De ese modo se nos habla de hechiceros que regulan la orientación y la fuerza de los vientos, desenmascaran a los brujos malévolos o incluso dan la fecundidad a las mujeres (facultad esta última que caracteriza especialmente a los hechiceros de los shipaya del centro del Brasil). A menudo son los depositarios por excelencia de la tradición, sea ésta exotérica, como sucede cuando los hechiceros no están organizados en corporaciones, o esotérica, cuando sí existen sociedades chamánicas.

El hombre en el otro mundo

Como la mayoría de los pueblos primitivos, los indios americanos ponen sobre todo la religión al servicio de la vida de este mundo: buscan en ella el medio de subvenir a sus necesidades, una garantía de salud y éxito. Eluden el pensamiento de la muerte, a pesar de que el gran número de relatos que describen encuentros con los muertos y viajes a la mansión de los muertos revela que el interés suscitado por el otro mundo es mayor de lo que los «dichos» religiosos permite suponer.

La creencia en una vida de ultratumba estaba fuertemente arraigada en las concepciones de las primitivas tribus de indios en las épocas antiguas; las informaciones que tienden a probar lo contrario han de tratarse con todas las reservas. Una concepción homogénea del

mundo y de la vida, la presión ejercida por las tradiciones ancestrales y los testimonios acumulados de los visionarios que habrían podido levantar el velo del misterio fueron otros tantos factores que contribuyeron a afianzar esta creencia. Se debe conceder especial importancia a los visionarios, tanto si se trata de individuos ordinarios que en los sueños de una fiebre delirante o en el coma, en el transcurso de experiencias asimilables al sueño, creen tocar las fronteras del reino de los muertos, como si se trata de hechiceros que durante sus visiones extáticas van allí en su imaginación para pedir consejo a los muertos o para arrancarles un alma prisionera.

A este propósito es necesario dedicar algunas palabras a las creencias relativas al alma, que son a la vez consecuencia y fundamento de estas experiencias excepcionales. En toda América del Norte, a excepción de la zona del sudoeste, vemos aparecer, de una u otra forma, la creencia de que el hombre posee dos juegos de almas: una o varias almas corporales que dan al cuerpo la vida, la facultad de moverse y la conciencia, y un alma de sueño o «alma separada» idéntica al hombre mismo tal y como éste se manifiesta en un plano extracorporal en los diferentes estados de penumbra psíquica. Es esta última alma la que, cuando el cuerpo está inmovilizado en la pasividad del sueño o de la inconsciencia, vaga por el espacio y va a lugares lejanos, a veces incluso al reino de los muertos. El «alma separada» del individuo ordinario se extravía a veces en esos lugares; el hechicero, en cambio, puede dirigir allí intencionadamente la suya y, a diferencia del profano, hacerla volver luego al mundo de los vivos. La muerte sobreviene cuando el alma separada queda definitivamente prisionera del reino de los muertos; el alma corporal,

representada frecuentemente por el aliento, se libera entonces también de sus últimas ataduras.

Es en efecto probable que la creencia en almas bipartitas y en un alma separable del cuerpo se haya visto estimulada por las experiencias del chamán. Como hemos mencionado, una de las tareas más importantes que recaen sobre éste es la de enviar su alma separada al reino de los muertos para salvar y traer consigo el alma separada del enfermo, alma que ha podido extraviarse en el otro mundo por propia iniciativa, o ha podido ser atraída por sus parientes muertos deseosos de compañía o envidiosos de la felicidad de los vivos. Esta técnica curativa está indisolublemente unida al chamanismo. En la atmósfera más racional de las grandes civilizaciones, las experiencias adquiridas en el trance y el propio chamán pierden su importancia, y por lo tanto la creencia en un alma separable del cuerpo pierde también un poco de su vigor.

Las peregrinaciones del chamán y, en menor medida, las del hombre que sueña o delira, han dado pábulo a numerosos relatos folklóricos sobre el viaje al reino de los muertos. Las dificultades con que tropieza el chamán que trata de alcanzar el reino de los muertos —dificultades que el enfermo no experimenta, dado que su alma se siente atraída como por un imán— han servido de tema a numerosas leyendas que describen los obstáculos de pesadilla que se alzan en el camino que lleva a él. En América del Norte, la ruta está obstruida por cortinas de fuego y masas de agua, por rocas que amenazan aplastar al viajante, por monstruos que amenazan devorarlo; las puertas del reino de los muertos están vigiladas por un Cerbero de apariencia humana que quiere robarle su cerebro para aniquilar en él el recuerdo de las delicias de la vida. El que se deja tentar por las apetitosas fresas de los bosques gigantes que

bordean el camino y las come, pierde para siempre la posibilidad de reunirse con los vivos. En las regiones del este de América del Norte, al norte entre los ojibw[^], por ejemplo, o al sur entre los choctaw, se habla del resbaladizo tronco de un pino tendido entre las orillas de un torrente que el alma debe cruzar; este tronco se transforma a veces en el cuerpo ondulante de una serpiente. Los malvados que se arriesgan a cruzarlo resbalan, caen en las aguas hirvientes y son metamorfoseados en peces y sapos.

Relatos análogos corren de boca en boca entre los indios de América del Sur. En esta región se describe además en algunos casos al hechicero como un psicopompo. Los manacica creen que el muerto, inmediatamente después de los funerales, se pone en camino para alcanzar el reino de los muertos conducido por el hechicero. El camino es largo. Atraviesa selvas vírgenes, escala montañas, atraviesa mares, ríos y pantanos antes de alcanzar el gran río fronterizo que separa las tierras de los vivos y de los muertos. Un puente, guardado por una divinidad, lleva a la otra orilla.

En las dos Américas, la Vía Láctea está considerada como el camino de las almas. Se debe recordar aquí que la Vía Láctea en cierto número de tribus, por ejemplo entre los kwakiutl de la isla de Vancouver, está considerada como el pilar del mundo. (A veces el arco iris cumple la misma función.) Entre los thompson de la Columbia británica, el árbol del mundo representa el camino recorrido por el alma. El pilar del mundo, como hemos visto, es el camino que une el cielo con la tierra y que recorre frecuentemente el hechicero. Ello nos recuerda una vez más que son las experiencias chamánicas las que determinan la manera en que se concibe el camino de acceso al reino de los muertos.

Para la mayoría de los indios, el reino de los muertos es la meta natural de la peregrinación de ultratumba. Es verdad que la idea que se tiene de este reino es a veces vaga, como entre los atapasco del Canadá, por ejemplo. Pero en general existe la creencia en un reino de los muertos, aunque no esté expresamente formulada ni haya cristalizado en representaciones bien definidas. La mitología y el complejo de leyendas, en cambio, nos dan en muchos lugares una imagen muy viva del otro mundo, imagen que, al encontrarse corroborada por las experiencias de los visionarios, se ha integrado en lo que los creyentes piensan encontrar o, eventualmente, tienen la esperanza de encontrar después de la muerte.

Rasgo permanente de las descripciones del reino de los muertos: es una copia fiel del mundo de los vivos. La representación clásica del reino de los muertos en América del Norte está caracterizada por estos términos: «las tierras afortunadas de la caza». Este término fue inicialmente empleado por los blancos para designar las nociones del otro mundo de las tribus asentadas al este del Misisipí, pero se amolda aún más a las representaciones de varias tribus nómadas que viven al oeste y al norte de ese río. Así, varias tribus de la pradera imaginan la morada de los muertos como una pradera ondulante donde cazan búfalos con éxito, habitan en *tipis* (tiendas de piel de búfalo) y celebran fiestas y danzas. Al este del Misisipí, la idea dominante de la vida de ultratumba incluye numerosas ocupaciones ligadas al cultivo del maíz y a las fiestas agrarias, lo que es muy natural en pueblos más o menos agrícolas. Características análogas se encuentran en las descripciones del reino de los muertos que han sido recogidas en el nordeste de América del Sur. Presentar aquí los diversos reinos de los muertos que existen en diferentes partes de América equivaldría —aparte de algunos rasgos específicos de los

que hablaremos pronto— a exponer una imagen de la vida terrenal, unas veces embellecida y otras empobrecida.

Cuando la vida de ultratumba es concebida como algo irreal, o en todo caso bastante impalpable, la representación del reino de los muertos pierde nitidez y también seducción, se transforma en algo fantasmal, pálido, triste, o incluso es reemplazada por la idea de un *ganz anderes* que desafía a la imaginación desde el punto de vista tanto de la forma como del contenido. El carácter «totalmente distinto» del reino de los muertos puede también expresarse por el hecho que todo en él se describe como invertido; por ejemplo entre los indios de Puget Sound, durante el día los muertos son esqueletos, por la noche se parecen a los vivos y están en plena actividad; caminan con la cabeza; no oyen las palabras pronunciadas en voz alta pero escuchan los bostezos, etc.

El reino de los muertos se sitúa en diversos lugares. Unas veces no se precisa su localización, otras se supone que no está muy alejado de la tierra de los vivos. Así, los cubeo, tribu tukano del noroeste de la región del Amazonas, pretenden que el país de los ancestros se extiende en las proximidades de los poblados de los vivos, y los pies negros de Montana y Alberta sitúan su reino de los muertos, «las colinas de arena», en la pradera a algunos días de marcha del campamento de los vivos. Más frecuentemente, la morada de los muertos está emplazada lejos de este mundo y en otro plano: al oeste, en el océano (entre las tribus de la orilla del océano Pacífico), más allá del sol poniente (entre las tribus del Amazonas), en el cielo (entre numerosos pueblos recolectores y cazadores) y en las entrañas de la tierra (entre ciertos grupos de agricultores, por ejemplo los indios pueblo). Aunque existan algunos ejemplos que prueban lo contrario, se puede decir que los reinos

de los muertos emplazados sobre la tierra son en general más luminosos y más felices que los que se conciben como subterráneos.

Las esperanzas o la angustia que inspira la vida en el más allá pueden también quedar marcadas por el espíritu del que cada civilización está impregnada, es decir, por su configuración cultural en el sentido sociopsicológico del término; a veces, la alegría de vivir es tan poderosa que la existencia de ultratumba —sea cual sea— sólo puede parecer vana o siniestra. Pero sobre todo la manera de considerar el paso de esta vida a la otra viene dictada por la idea que cada uno tiene de su propio destino: numerosas tribus indias, en efecto, creen que los hombres son enviados a dos moradas distintas después de la muerte, según el valor que se les reconozca en el orden social o según otras circunstancias exteriores diversas.

Esta diferenciación aparece cuando los «malos» son separados de los «buenos». No está probado que los impulsos cristianos hayan estimulado la aparición de este modo de representación; lo que en cambio sí podemos suponer, sin correr el riesgo de equivocarnos, es que el cristianismo reforzó *a posteriori* un dualismo preexistente. La eliminación de los elementos socialmente despreciados —ladrones, hombres o mujeres adúlteros, asesinos, etc., según las normas morales en vigor que la ética de la tribu impone a los vivientes— encuentra su réplica en el otro mundo, lo que concuerda con el hecho, antes mencionado, de que lo característico de la vida de este mundo reaparece analógicamente en la otra vida. Los que han «pecado» quedan excluidos de la comunidad en el reino de los muertos. Son condenados a la vida errante de los espectros, o perecen en el camino al otro mundo (cf. *supra*), o son enviados a un país distinto del que acoge a los muertos ordinarios. Es impor-

tante señalar que la idea de un juicio final después de la muerte y la de una verdadera ley del talión en el más allá no existe entre los indios. Si se hace tan negra la descripción del destino de los deficientes morales es con fines profilácticos, para luchar contra las tendencias asociales.

Otras escalas de valor pueden también contribuir a establecer esta diferenciación de ultratumba, por ejemplo la reacción ante las condiciones en que sobreviene la muerte. En numerosas religiones americanas, a las mujeres muertas de parto, a todos los que han sido fulminados por el rayo, a los que se han suicidado, así como a los ahogados y a algunos otros individuos que han tenido una muerte repentina o violenta se les atribuye un reino de los muertos particular. Las circunstancias singulares en que han muerto estas categorías de individuos, les han hecho entrar en una esfera tabú y, en consecuencia, están aislados en el otro mundo, lejos de los muertos ordinarios. Los muertos sin sepultura y los que no se han beneficiado de los ritos fúnebres requeridos son también separados de la masa de los muertos. Mientras que el primer grupo, con excepción de los suicidados, conoce a menudo una suerte mejor que la del común de los muertos, los que se han quedado sin sepultura llevan en su mayor parte, sobre la tierra, la lúgubre existencia de los espectros. Los fantasmas y las almas en pena que se aparecen en forma de esqueletos chirriantes o fantasmas translúcidos y brumosos y que enloquecen a los vivos con sus silbidos agudos se recluían tanto entre los muertos sin sepultura como entre los cadáveres que se dejan descomponer en los campos funerarios.

La disparidad de las ocupaciones y, en las civilizaciones más evolucionadas, la de las posiciones sociales, llevan automáticamente a una diferenciación más o me-

nos claramente formulada después de la muerte. Los mundurukú, por ejemplo, pretenden que los hombres que tocan la trompeta sagrada van después de la muerte a un país donde los bosques rebosan de caza y los ríos de pesca, donde pueden tocar sus instrumentos y vivir felices. Los hombres y mujeres que saben ejecutar las danzas rituales en honor de ciertas señoras de la caza, «las madres de los espíritus», van a otro país donde pasan su existencia danzando con animales que allí asumen una forma humana. Aquellos a los que han dado muerte los espíritus yurupari son enviados a un reino sensiblemente menos elíseo que éstos. Entre los mundurukú, como entre otras tribus de las dos Américas, a los blancos se les reserva una morada particular.

Junto a la creencia según la cual el muerto va al reino de los muertos, existen otras dos, una que afirma que continúa viviendo en la tumba o en las proximidades de la tumba, y otra que le atribuye una nueva existencia terrenal en forma humana o animal. La creencia en la metempsicosis está generalmente extendida por todo el territorio americano, alcanzando su máxima difusión entre los esquimales, entre quienes reviste además sus más extremas formas. Los esquimales asocian la noción de metempsicosis a la elección del nombre del niño. Ciertas tribus de algonquinos al este del Misisipí practican un curioso rito de adopción: la familia que ha perdido a uno de los suyos adopta a una persona extraña que recibe el nombre del muerto y se apropia así de su identidad.

Los modos de sepultura nos informan sobre el miedo o el amor que inspiran los muertos, pero no revelan la existencia de un culto. De forma general, la adoración de los ancestros no ha gozado nunca de un gran prestigio entre los indios primitivos de América. Es en América del Sur, y particularmente en las tribus que han

vivido en las proximidades de la gran civilización de los Andes, en la región más septentrional, donde se encuentran los signos más claros de tal adoración. Los cubeo solicitan la protección de los ancestros para sus reuniones tribales, y éstos acuden y asisten a ellas simbolizados por las trompetas gigantes. Entre los kágabas, los ancestros no tienen ningún papel activo, pero se les reverencia porque han fundado todas las instituciones culturales y en particular las ceremonias religiosas. Los uitoto y algunos otros grupos del noroeste del Amazonas creen que los ancestros vuelven entre los vivos cuando las cofradías de hombres proceden a los ritos de iniciación y a los funerales. Es sin embargo característico que los muertos constituyan allí una colectividad de personajes cuyo nombre (y casi cuyo recuerdo) se ha perdido, en vez de ser, como en la gran civilización, individuos identificables. El culto uitoto tiene su homólogo en el sudoeste de América del Norte, donde las cofradías de hombres de los indios pueblo rinden culto a los kachina (entre los hopi) o a los koko (entre los zuñi), genios de la lluvia y la fecundidad que se reclusían en gran parte entre los ancestros. Estos se distinguen sin embargo de los espíritus uitoto por estar identificados por las máscaras que llevan los miembros de las cofradías de hombres en el transcurso de las célebres danzas kachina.

4. LA ACCION SAGRADA

Las solemnidades religiosas esenciales de la mayoría de los indios, sean cazadores, pescadores o agricultores, son los ritos anuales que marcan el comienzo de la estación de la caza y la pesca o el del ciclo de la vegetación. Pueden variar, yendo del simple rito celebrado individual-

mente por el cazador o el pescador ante el esqueleto del animal hasta las ceremonias culturales complejas —para las que reservamos el nombre de fiestas del año— que interesan a toda la tribu o a todo el poblado. Cuando estas ceremonias tienen un carácter más claramente colectivo, se desarrollan a menudo bajo el control del ser supremo. Su objetivo esencial es regenerar el mundo y la vida, y en particular promover el desarrollo de todo lo que puede servir de alimento; en los ritos de los cazadores primitivos no es raro que la ceremonia tenga por primer motivo el deseo de procurarse alimentos. La documentación etnográfica de que disponemos no permite resolver con certeza la cuestión de la sucesión histórica que podría enlazar los simples ritos celebrados ante los esqueletos de animales con las grandes ceremonias de la tribu. Quizá la cuestión no tenga ni siquiera que plantearse; quizá los ritos anuales se han desarrollado paralelamente en esas dos formas, en función de las condiciones ecológicas. Lo que sí es cierto es que los ritos menores de que son objeto los animales cazados, y en el curso de los cuales se coloca el esqueleto según su configuración natural para que el animal pueda renacer, es decir, para que la caza no se agote, han existido en muchos lugares —en la pradera por ejemplo— al mismo tiempo que las grandes ceremonias en las que se invoca al dios supremo para darle gracias por las bendiciones otorgadas durante el año.

La gran fiesta anual, que se llama también rito del año nuevo, es un drama ritual, una recreación del mundo transpuesta al plano ritual. En ciertas tribus, y especialmente las de carácter agrario, ese drama ritual repite la creación del mundo relatada por el mito. (Parece como si en América el vínculo directo entre el mito y el rito fuera más claro entre los agricultores que entre los cazadores.) En sus consecuencias prácticas, es ante

todo una fiesta de regeneración que indica el paso del año viejo al año nuevo, de la muerte a la vida, de la esterilidad a la fertilidad, a la fecundidad. Esto se manifiesta a través de ritos que subrayan la importancia del alimento abundante, de la salud robusta y de la renovación de las bendiciones otorgadas por las potencias celestes. No es raro que las consagraciones de los púberes y las iniciaciones tribales estén ligadas a las ceremonias del año, lo que confirma aún más su simbolismo de regeneración. Todos los ritos que acabamos de mencionar y que resumen las fases esenciales de las fiestas anuales pueden tener el carácter de ceremonias independientes, pero frecuentemente se organizan en torno al tema fundamental de la fiesta anual: la idea de un renacimiento.

Los ritos encaminados a asegurar una alimentación suficiente tienen siempre un papel muy importante en las fiestas anuales de los indios. En los pequeños poblados de pescadores del noroeste de California se celebra la fiesta anual construyendo una cabaña-sudadero que sirve igualmente de casa de culto y de «casa de los hombres» o bien encendiendo el fuego nuevo. En ambos casos lo que se simboliza es la recreación del mundo. (La cabaña-sudadero ceremonial existe en toda América, salvo en la región de los indios pueblo. El baño, unido a la transpiración, tiene por objeto limpiar al individuo de sus impurezas rituales internas y externas; se hace un gran uso de él en la preparación para las fiestas y los contactos con los espíritus.) La fecha de la celebración corresponde a la aparición del salmón en las aguas de la región, pues el primer salmón pescado es objeto de una veneración especial y de ritos. Encontramos aquí un ejemplo característico de la fusión entre los elementos mágicos primitivos de la pesca y el ceremonial cósmico de la recreación (cf. *supra*). El deseo de procurar-

se el alimento necesario ocupa también un lugar importante en la danza del sol de los indios de la pradera, en la cual hemos de ver, como muy bien comprendió W. Schmidt, un rito del año. La danza del sol, que tiene lugar al principio del verano (o incluso más tarde, en nuestros días), es una acción de gracias al ser supremo como reconocimiento por las plantas y los animales —y en primer lugar el bisonte, naturalmente— que ha tenido a bien dar a su pueblo, y constituye al mismo tiempo una plegaria que se le dirige para obtener lo que les permitirá vivir el próximo año. Cuando los mandane del Misuri superior danzan disfrazados de bisontes, imitando los gritos y los movimientos del animal, se trata de una amplificación directa del «gesto» de plegaria que es la danza del sol.

Entre los pueblos agricultores, es la época de la madurez de los frutos o de los cereales y legumbres la que fija la fecha de la fiesta anual. Los creek del sudeste de los Estados Unidos celebran la ceremonia del *busk*, o ceremonia bosquíto, en el mes de julio, en la época en que se recoge el maíz verde. Después de cuatro días de purificación de las casas y de los hombres —éstos expulsan sus impurezas interiores absorbiendo un «té negro» que provoca vómitos— se enciende el fuego nuevo y después ya se puede comer el maíz nuevo que hasta entonces no se tenía derecho a tocar. Pasando a América del Sur, encontramos en las tribus de los alrededores del Amazonas una fiesta muy conocida del año nuevo, el *yurupari*, cristalizada en torno a los frutos de la palmera que acaban de madurar. En la región del Orinoco superior, las ceremonias se dirigen al buen espíritu que rige las estaciones y hace madurar los frutos de la palmera. En el transcurso de esta fiesta se tocan las trompetas —trompetas sagradas— bajo las palmeras para que abunden los frutos, y hombres consagrados se flagelan

mutuamente, probablemente para estimular la fecundidad.

Señalemos otro elemento ritual de las fiestas de año que ya hemos mencionado: las plegarias destinadas a obtener una buena salud, o la curación. En ciertos lugares la importancia de éstas se ha acrecentado. Por lo que respecta a la danza del sol, por ejemplo, muchos indios sólo toman parte en ella actualmente para pedir la salud para ellos mismos o para sus parientes enfermos. Sin duda, los hechiceros y los chamanes tienen una importante misión que cumplir en estas ocasiones. Entre los uitoto del oeste de Colombia, los hechiceros de la tribu ahuyentan, en el transcurso de la fiesta anual, a todos los espíritus malignos que causan enfermedades.

Al examinar la búsqueda de visiones en América del Norte, hemos hablado ya de un tercer elemento ritual, los ritos de la pubertad. De una u otra forma, estos ritos se desarrollan en toda América, y en muchos casos están vinculados a los ritos del año, aunque es difícil decir si esa vinculación obedece a motivos prácticos o ideológicos. Es también posible que procedan de los ritos anuales: se puede discutir interminablemente sobre las cuestiones planteadas por tan lejanos orígenes. De las fiestas antes mencionadas, la ceremonia del *busk* y la danza del sol están ambas vinculadas a la consagración de los púberes. En ocasiones no existe más que una única iniciación en la tribu, común a los dos sexos; otras veces las consagraciones están separadas en ritos de paso colectivos para los muchachos y adopción individual para las muchachas. La prueba de la virilidad de los muchachos se caracteriza sobre todo por ayunos, ordalías y el paso simbólico a una vida nueva; es en resumen un rito de muerte y regeneración que responde plenamente al espíritu en que se celebra la fiesta anual. En ciertos casos, raros, la consagración de los muchachos va acom-

pañada además de visiones; éstas no son raras, como hemos visto, fuera del marco de los ritos del año. En cuanto a los ritos de la muerte y la resurrección, se observan grandes semejanzas entre las iniciaciones practicadas en Tierra del Fuego y California. Lo que caracteriza sobre todo a la iniciación de las muchachas es su aislamiento en una cabaña o tienda preparada en un lugar apartado, en la época de la primera menstruación. (Es la misma tienda en que la mujer casada debe vivir cuando trae al mundo un niño.) Debido a su estado de impureza ritual, las muchachas llegadas a la edad de la pubertad (o las mujeres que acaban de dar a luz) no pueden entrar en contacto con otros seres humanos. Son incluso peligrosas para sí mismas, y en muchos lugares deben servirse de una varita especial para rascarse el cuero cabelludo. Están también obligadas a respetar ciertos tabúes de comida y bebida.

Las iniciaciones de los púberes están ante todo destinadas a hacer al muchacho o a la muchacha aptos para el matrimonio a través de un «renacimiento»; entre los canela, por ejemplo, la ceremonia no tiene otra razón de ser. Pero también puede suceder que sirvan automáticamente de iniciación tribal, caso frecuente en California, o de introducción en cofradías secretas o «clases de edad». En ciertos casos, las consagraciones de hechiceros también se incorporan a las fiestas anuales, como veremos en seguida.

Como hemos dicho, la ceremonia anual se desarrolla a veces en una cabaña sagrada que puede haber sido levantada sólo para esa ocasión o tener un carácter permanente; en este caso es a menudo idéntica a la «casa de los hombres» (en particular en América del Sur). Antes dijimos también que el poste central representa el eje del mundo. La cabaña de las ceremonias es concebida como una réplica cultural del universo, un micro-

cosmos en el macrocosmos; pues sólo en este marco ideológico el drama de la recreación adquiere verdaderamente su sentido. En América del Norte, donde este simbolismo cósmico está más claramente expresado, se relaciona por ejemplo con la cabaña del año nuevo de los yurok de California, la célebre *big house* de los lenapé (delaware) y la cabaña de la danza del sol de los cheyenne, en la pradera. Sobre la cabaña cultural de los lenapé, Speck señala que «su suelo es la tierra, sus cuatro muros son los cuatro puntos cardinales, y su techo es el cielo, en cuya cima reside el creador en su inconcebible majestad». Según los lenapé, la *big house* es el universo, el poste central, el bastón del Gran Espíritu, pilar cuya base se apoya en la tierra y cuya cima llega hasta el ser supremo. Es cierto que la cabaña de las ceremonias no es muy antigua en la civilización de los indios, pero las concepciones de las que es objeto se remontan muy probablemente a los tiempos más lejanos.

La cabaña de las ceremonias puede simbolizar el universo, como lo hace también en cierta medida la plaza de las fiestas donde se celebran los ritos anuales. Pero a veces el simbolismo cósmico engloba a todo el poblado o a todo el campamento. El gran redondel que forma el campamento de los indios de la pradera en la época de la danza del sol, la disposición de las cabañas alrededor de una plaza abierta entre los indios del sudeste, son para ellos una reproducción en miniatura de los vastos espacios del universo. Cuando las tribus primitivamente nómadas de cazadores se sedentarizan por obra de la agricultura, todo el hábitat se incorpora, al menos momentáneamente, a la esfera sagrada. La sociedad refleja entonces las fuerzas vivas que hacen nacer y crecer la vegetación, las fuerzas cuya proyección mitológica encontramos en el relato del apareamiento del padre celeste y la tierra en el acto creador. En otros términos,

en las sociedades agrarias del norte de América del Sur y de América Central, así como en el este y el sudoeste de América del Norte, observamos una organización ceremonial bipartita en la cual dos elementos que se completan actúan alternativamente o, en ciertos casos, jerárquicamente para representar el juego de las fuerzas creadoras en un ritual dramático. Este sistema bipartito, nacido en las civilizaciones agrarias, se ha difundido entre ciertos pueblos de pescadores (los indios del noroeste) y entre los cazadores de caza mayor de la pradera (las tribus de la pradera tienen en general su origen en las civilizaciones agrarias del este del Misisipí). La mayor parte de los pueblos cazadores y recolectores de las dos Américas no conocen esta dicotomía sagrada.

Numerosos etnólogos han señalado que este sistema bipartito va a menudo unido a la exogamia y que quizá sea una superestructura o una refundición de la organización en clanes. Un estudio más preciso de las dos mitades del sistema en América (que aquí no podemos abordar) demuestra que casi siempre se trata de una dicotomía de carácter sagrado que, a la vez, invita a las asociaciones de ideas mitológicas y perpetúa las funciones rituales. Las mitades que constituyen el orden bipartito van unidas a espíritus o fuerzas —o llevan el nombre de espíritus o fuerzas— que expresan la dicotomía cósmica que acabamos de evocar. Lo más frecuente es que se hable de las mitades cielo y tierra, de «allí arriba» y de «aquí abajo», o bien que se dé a las mitades nombres de pájaros y animales terrestres (o acuáticos), como sucede entre los winnebago y en el sistema de fratrías de los indios del noroeste. Entre los iroqueses y los omaha, lo mismo que entre los incas, las mitades comportan un aspecto sexual: la mitad tierra, entre los omaha, está considerada como femenina y la mitad cielo como masculina. Incluso cuando las dos mitades toman

el nombre de la región norte o la región sur del país, como entre los apinaye del este y el oeste, como entre los canela y los tukuna, o el verano y el invierno, como entre los indios pueblo del este y los pawnee, tras esos modos de denominación reaparece el mismo dualismo cósmico fundamental.

Las funciones rituales de las dos mitades ilustran la configuración que sus nombres están destinados a simbolizar. Los canela de la meseta que se eleva al sur de la desembocadura del Amazonas tienen mitades matrilineales exógamas, una compuesta por los habitantes de la parte este del círculo del hábitat y otra por los del oeste. Durante el período de las lluvias se organiza una carrera entre niños de las dos mitades, a los que se pintan entonces de rojo y negro respectivamente; una de las mitades representa al este, el sol, el día, la tierra, el rojo y el período de la sequía, la otra el oeste, la luna, la noche, el agua, el negro y el período de las lluvias. Estas dos mitades, que se reparten lo existente con la misma rigurosa coherencia que en las religiones iraníes y chinas, promueven con su actividad ritual el ritmo benéfico del universo y la naturaleza. En el este de América del Norte, la dinámica bipartita de las fuerzas cósmicas está simbolizada por un juego de pelota, una especie de tenis, en el que participan las dos mitades del pueblo, formando cada una un equipo: con raquetas, se lanzan una pelota —quizá símbolo astral— de una parte a otra del terreno de juego (la «plaza de las fiestas» central del poblado). La cooperación de las dos mitades se manifiesta también por la ayuda mutua que se prestan en las iniciaciones a las sociedades secretas (como por ejemplo entre los tlingit y los bororó) o en los entierros (entre los haida y en el reino inca). En los entierros, la mitad que ha perdido a uno de sus miembros se entrega

al duelo y a las lamentaciones, mientras que la otra procede a las ceremonias.

El sistema bipartito se caracteriza en el sudoeste y sobre todo en el este de América del Norte por la distinción entre una mitad guerrera y otra mitad pacífica, la primera asociada al cielo (y en primer lugar a los espíritus del rayo) y la segunda a la tierra. Los creek del sudeste representan sin embargo una excepción importante a la regla: sus mitades roja y blanca, es decir, guerrera y pacífica, están asociadas respectivamente a los animales terrestres y a los pájaros. Entre los omaha, en la frontera de la pradera, el sistema bipartito alcanza su pleno desarrollo en verano cuando, en las llanuras, las tiendas se erigen en círculo. Las «gentes» (*huthuga*) que se instalan en el semicírculo sur del campamento son responsables de la tienda sagrada, en donde se guarda la medicina de la guerra, que está colocada bajo la protección del pájaro-rayo; las «gentes» del semicírculo norte asumen las funciones pacíficas. Por lo regular el jefe de la guerra y los hombres encargados de la vigilancia del campamento son designados entre los habitantes del barrio de la guerra, mientras que el jefe que preside en tiempos de paz pertenece al barrio de la paz (compárese con el jefe de verano y el jefe de invierno entre los iowa). Este sistema político, que en los tiempos más antiguos era corriente en el sudeste de América del Norte y posteriormente caracterizó a muchas tribus de la pradera, tiene, pues, manifiestamente un origen sagrado.

Fuera de los grandes ritos tribales y relacionadas en parte con ellos están las ceremonias religiosas de las corporaciones culturales más o menos cerradas.

Muy interesantes son las sociedades secretas que caracterizan a ciertos tipos de religiones de América del Norte, pero que son raras en América del Sur. En América del Norte tienen tres grandes centros de difusión:

California, la costa del noroeste y la región de los Grandes Lagos. Ya hemos descrito las sociedades *kuksu* y pronto volveremos sobre los ritos de la costa del noroeste. En América del Sur estas sociedades aparecen esporádicamente en la periferia de las grandes civilizaciones. Así, los *mojo* del este de Bolivia tienen una sociedad de jaguares cuyos miembros han sido mordidos por jaguares, lo que les promueve a hechiceros. Adoran al dios-jaguar en un templo especial, «la casa de la embriaguez», decorado con zarpas y cráneos de jaguares, y celebran ritos mágicos para proteger al pueblo contra los jaguares y purificar a los cazadores que han matado jaguares. A los hombres-jaguares se les cree además capaces de metamorfosearse en jaguares.

El origen y el carácter fundamental de las sociedades secretas siguen siendo objeto de discusión. Como ha demostrado Lowie, la conocida tesis de Schurtz, según la cual las sociedades secretas nacieron del antagonismo de los sexos, es muy exagerada. Cuando indiquemos las probables líneas de evolución, lo haremos con la salvedad de que su estado final no tomó necesariamente forma en América: puede muy bien ser anterior a la primera inmigración india. Sin embargo, aunque no faltan analogías con el Viejo Mundo —antes al contrario—, numerosos eslabones de la cadena evolutiva se encuentran documentados en el Nuevo Mundo. Por lo que se refiere a las sociedades norteamericanas, no erraremos si las consideramos en el contexto más amplio de los ritos de pubertad, las cofradías de hombres y la institución del hechicero. Los análisis que Loeb ha hecho de diferentes organizaciones ceremoniales muestran que los ritos de afiliación a la tribu, a la cofradía de hombres y a las sociedades secretas siguen frecuentemente un mismo esquema, y que los ritos de adopción por la tribu en un lugar corresponden a los ritos de iniciación en la

sociedad secreta en otro. La documentación recogida en la costa del noroeste y en la región de los Grandes Lagos prueba que los miembros de las sociedades poseían *de jacto* las facultades y funciones de los hechiceros. A pesar de la diversidad de las constelaciones históricas, se puede decir en general que las consagraciones de los jóvenes púberes estimularon las formas de iniciación, que las cofradías de hombres (allí donde existían) incitaron al aislamiento y al secreto, y que la institución del hechicero contribuyó a dar a las sociedades su fin y su sentido.

En su forma más característica, la sociedad secreta es una asociación de hechiceros, iniciados ritualmente, que continúan celebrando los ritos anuales en un marco exclusivo y esotérico. En su forma secundaria y derivada, la sociedad secreta es una reunión de individuos que adquieren gracias a los ritos de iniciación diversas ventajas bien definidas para esta vida o para la otra y asumen funciones médicas o culturales. En ambos casos fueron los hechiceros los que determinaron la evolución, fueron sus ideas y sus miras las que sirvieron de base a las actividades de la sociedad. Esto es lo que parece evidente cuando estudiamos más de cerca los ritos de las sociedades secretas de la costa del noroeste.

Los kwakiutl de la isla de Vancouver y de la región del continente que se extiende más al norte celebran sus grandes ritos anuales durante el invierno bajo la dirección de la curiosa sociedad caníbal de los hamatsa, la más considerada de las sociedades secretas de la tribu. Tiene por dios protector al Caníbal del norte, espíritu misterioso que por una parte se relaciona con el pilar del mundo (reproducido, en el plano cultural, en la casa de la danza) y por otra parte parece ser un representante de los muertos. La iniciación a esta sociedad, que se recluta únicamente entre la alta aristocracia del sistema

social estratificado de los kwakiutl, se desarrolla de la forma siguiente. En el curso de una ceremonia preliminar, a la que asisten a la vez los hamatsa de más edad y el novicio, se oye repentinamente, procedente de lo más profundo del bosque, el silbido del dios caníbal. El novicio se levanta al momento y sale precipitadamente de la cabaña donde se desarrolla la fiesta. Se retira a algún lugar aislado y salvaje del bosque donde, al parecer, un hamatsa de más edad le cuenta la leyenda etiológica de su clan, la que relata el encuentro de su primer ancestro con el genio que se ha transformado en el patrón del clan. El novicio vive después durante cierto tiempo dedicado a la soledad y al ayuno y finalmente entra en trance y contempla al espíritu que se aparecía a sus ancestros. En un estado de gran sobreexcitación, vuelve a la cabaña de las fiestas y desaparece detrás de una pantalla que simboliza la morada del dios caníbal. A la mañana siguiente reaparece y se une a los iniciados más antiguos para desmenuzar y comer trozos de cadáver. Además, el novicio muerde a los que se le acercan: encarna en efecto al dios caníbal que le ha «poseído» cuando se ha colocado detrás de la pantalla. Poco a poco, se cura de esta demencia sagrada.

El elemento chamánico subyacente es claramente visible. La primera parte de la iniciación —la visión en el bosque— sigue el modelo de la vocación del chamán salvo que el chamán cae enfermo y tiene visiones espontáneas. La última fase del encantamiento ritual recuerda la danza a la que el chamán se entrega en la casa de su padre después de haber vuelto del bosque, pero a ella se añade un rito de confirmación: el novicio es «devorado» por el genio tutelar de la sociedad y se identifica con él; se trata evidentemente de un rito de renacimiento.

Las sociedades secretas y las cofradías de hechiceros desempeñaron un papel religioso considerable al estimu-

lar la especulación teológica sobre la divinidad y sobre el destino del hombre. Una gran parte de lo que podemos calificar de fe evolucionada, en las creencias indias, tiene ahí su origen. Además, estas sociedades crearon por su propio carácter las condiciones propicias a una tradición chamánica esotérica. Así, entre los menomini, la creencia popular establece un antagonismo irreductible entre los genios acuáticos y el héroe civilizador, mientras que las tradiciones de la sociedad de hechiceros hablan de su reconciliación final. A este propósito, es interesante consultar las notas de Walker sobre la formación de los hechiceros entre los oglala dakota, una de las ramas de la gran familia siux. Cada candidato aprende a conocer en una lengua secreta, ceremonial, el Wakan Tanka, el «gran misterio», lo «sobrenatural», que encierra en sí a todos los dioses y todos los espíritus del universo. Es uno, pero puede ser conocido en varias formas: el rayo, el sol, el búfalo, la roca, etc. Todos estos espíritus están agrupados de cuatro en cuatro y están sometidos jerárquicamente los unos a los otros, según principios de clasificación exterior. Todo induce a creer que este sistema nació de los esfuerzos hechos por coordinar las experiencias que revelaron los múltiples espíritus y dioses de la naturaleza y la atmósfera, por una parte, y por otra el ser supremo, que por su mismo carácter debe manifestarse en todos los terrenos. El informador de Walker reconocía de buena gana que toda esta especulación era un misterio conocido por los hechiceros pero no por el pueblo. A partir de estos hechos y de informaciones análogas recogidas entre otros pueblos, Radin formuló su tesis —desgraciadamente demasiado general— de la distancia que existe entre el hechicero o «formulador religioso» y «el hombre de acción». (Se puede objetar a la tesis de Radin que cuando no existen socieda-

des secretas, los hechiceros no siempre son los mejores pensadores ni los más fieles guardianes de la tradición.)

Según Loeb, las cofradías sacerdotales deben ser incluidas igualmente entre las sociedades secretas. Es cierto que la diferencia entre el hechicero chamán y el sacerdote parece a veces muy superficial: ambos pueden en efecto ser instruidos en sus tareas mediante ejercicios especiales, y es incluso en buena medida esta formación la que hace del novicio un sacerdote. Es igualmente cierto que las cofradías sacerdotales tienen un carácter exclusivo y que a menudo perpetúan tradiciones secretas. Pero, dado que tienen un fin completamente distinto del de las sociedades secretas que hemos mencionado hasta aquí, no estamos dispuestos a denominarlas así. Los sacerdotes y las cofradías sacerdotales pertenecen a civilizaciones técnicamente avanzadas cuyos lugares de culto son fijos y cuyos objetos de culto están confiados a una colectividad; y el papel que asumen es el de servidores del culto y no el de seres inspirados, dotados de poderes mágicos. Por eso en América se les encuentra sobre todo en las grandes civilizaciones y en la vecindad de éstas; sólo en América del Norte parece haber sido rebasada esta línea de demarcación (probablemente debido a un proceso de desculturación, ya que la gran civilización tuvo en otros tiempos una extensión mucho mayor hacia el norte).

Ya hemos podido comprobar que en varias regiones de América del Sur, los hechiceros offician en las fiestas anuales y en otros ceremoniales. Sus funciones sacerdotales aparecen más claramente que en otros lugares en la periferia de la gran civilización de los Andes, Entre los diaguita, en el extremo norte de Chile, los hechiceros constituyen una orden particular, lo que se manifiesta especialmente en el hecho de que viven al margen de los otros miembros de la tribu. Como todos los hechi-

ceros, curan a los enfermos, pero además dirigen los ritos religiosos destinados a asegurar la fertilidad de los campos, y en estas ocasiones ofrecen en sacrificio a las potencias de lo alto cabezas de corzo atravesadas con flechas.

Encontramos una organización sacerdotal más sólidamente constituida en la civilización de los indios pueblo, rama de la antigua civilización mesoamericana. Podemos tomar como caso típico el de los zuñi de Nuevo México y los hopi de Arizona, dos grupos de indios pueblo «clásicos». En el pueblo de los zuñi encontramos junto a una cofradía de hombres muy conocida que, con sus danzas, representa a los ancestros (*koko*), un gran número de modalidades cuyas funciones son en su mayor parte sacerdotales. A diferencia de la cofradía de hombres, celebran sus ceremonias en salas de culto escondidas, lo que explica por qué aún se ignoran en parte sus ritos. Entre las más importantes de estas corporaciones figuran las doce sociedades de medicina, cada una de las cuales está especializada en una enfermedad particular. Estas sociedades, que se reúnen en invierno, tienen numerosos puntos en común con las asociaciones secretas chamánicas de las que hemos hablado: ritos de iniciación impregnados del simbolismo de la muerte y del renacimiento, por ejemplo, o curación de las enfermedades (extirpación de objetos extraños), un estado de trance extático. Los quince *ashiivanni*, que por otra parte, de manera análoga a la cofradía de hombres, tienen por misión bailar y cantar para hacer que llueva, tienen un carácter más claramente sacerdotal. Sus danzas, que tienen lugar en verano, se dirigen a los dioses de la lluvia. A veces se quedan encerrados en su sala de culto (*kiva*), que contiene un altar y fetiches, hasta ocho días seguidos. El papel desempeñado por las corporaciones sacerdotales en la sociedad zuñi se encuentra aún más re-

forzado por el hecho de que son ellas quienes confían sus funciones al gran sacerdote (*pekwin*) y a los funcionarios políticos.

El sacerdote, el funcionario encargado de las ceremonias, el servidor del culto, desempeña entre los indios pueblo un papel muy superior al hechicero, que es menospreciado, como entre los hopi, o temido en su calidad de brujo, como entre los cochiti. Indudablemente, el sacerdote responde mejor a lo que exigen las concepciones más razonables del agricultor. Aunque el sacerdote haya tomado del hechicero la costumbre de prepararse para su misión sagrada mediante la soledad y el ayuno, las danzas con vestidos fantásticos y muchos otros rasgos más, es a su conocimiento del rito y de las tradiciones y no a sus experiencias místicas a lo que debe su rango. El hechicero es a menudo un personaje de rasgos extrañamente marcados, violento y dramático. El sacerdote es la mayor parte de las veces una personalidad disciplinada y armoniosa. En la sociedad de los indios pueblo, el sacerdote encarna el ideal de la mentalidad equilibrada que, según Benedict y otros investigadores, es bastante característica de los indios pueblo.

Áke HULTKRANTZ

BIBLIOGRAFIA

- R. BENEDICT, «The Concept of the Guardian Spirit in North America», *Amer. Anthropol. Ass.*, Memoir 29, Menasha, 1923.
- F. BOAS, «The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians», *United States Nat. Mus.*, Rep. 1895, Washington, 1897.
- M. BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, París, 1950.
- G. CATLIN, *Letters and notes on the manners, customs, and condition of the North American Indians*, vol. i, II, Londres, 1841.

- J. M. COOPER, *The Northern Algonquian supreme being*, Prim. Man, vol. 6, 3-4, Washington, 1933.
- A. VAN DEURSEN, *Der Heilbringer, Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Groningen, 1931.
- P. EHRENREICH, «Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker», *Zeitschr. für Ethnol.*, vol. 37, supl., Berlín, 1905.
- M. ÉLIADE, *Le Créateur et son «ombre»*, Eranos-jahrbuch, vol. 30, 1962.
- «Mythologies asiatiques et folklore du sud-est américain: i. le plongeon cosmogonique», *Revue de l'Histoire des Religions*, CLX, pp. 207 ss., París, 1961.
- A. C. FLETCHER y F. LA FLESCHE, «The Omaha tribe», *Bur. of Amer. Ethnol.*, Ann. Rep. 27, Washington, 1911.
- M. GUSINDE, *Vie Feuerland-Indianer*, vol. i, n, Mödling y Viena, 1931-1937.
- J. HAEKEL, *Die Vorstellung vom Zweiten Ich in den amerikanischen Hochkulturen*, Kultur und Sprache, ed., W. Koppers, Viena, 1952.
- *Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianern Brasiliens*, *Proceed. of the 31. Intern. Congr. of Americanists*, 1954, São Paulo, 1955.
- «Purá und Hochgott. Probleme der Südamerikanischen Religions Ethnologie», *Archiv. für Völkerkunde*, vol. xiii, 1959.
- A. I. HALLOWELL, «Bear ceremonialism in the Northern hemisphere», *Amer. Anthropol.*, vol. 28, i, 1926.
- G. HATT, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, *Anthropos*, vol. 46, Friburgo, 1951.
- J. N. B. HEWITT, «Orenda and a definition of religion», *Amer. Anthropol.*, vol. 4, i, 1902.
- W. J. HOFFMAN, «The Midewiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibway», *Bur. of Amer. Ethnol.*, Ann. Rep. 7, Washington, 1891.
- A. HULIKRANIZ, «Conceptions of the soul among North American Indians», *Statens ethnogr. Mus., Monogr. Ser.*, vol. 1, Estocolmo, 1953.
- «The North American Indian Orpheus tradition», *Statens ethnogr. Mus., Monogr. Ser.*, vol. 2, pp. 255 ss., Estocolmo, 1957.
- *La divination en Amérique du Nord*, en A. CAQUOT y M. LEIBOVICI, comps., *La divination*, París, 1970.

- «Prairie and plains Indians», *Iconography of Religions*, vol. 10, 3, Leiden, 1973.
- W. JONES, «The Algonkin Manitou», *Journ. of Amer. Folklore*, volumen 18, 1905.
- R. KARSTEN, *The civilization of the South American Indians*, Londres, 1926.
- Th. KOCH-GRÜNBERG, «Zum Animismus der südamerikanischen Indianer», *Intern. Arch. für Ethnogr.*, supl. del vol. XIII, Leyde, 1900.
- A. L. KROEBER y E. W. GIFFORD, «World renewal, a cult system of native Northwest California», *Anthrop. Records*, 13, Berkeley y Los Angeles, 1949.
- W. LA BARRE, *The Peyote cult*, Yale Univ. Publ. in Anthrop., volumen 19, New Haven, 1938.
- M. LANTIS, «The Alaskan whale cult and its affinities», *Amer. Anthrop.*, vol. 40, 3, 1938.
- C. LÉVI-STRAÛSS, «La vie familiale et sociale des Indiens Nambi Kward», *Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris*, pp. 95 ss., 1948.
- R. H. LOWIE, *Ceremonialism in North America*, Anthropology in North America, Nueva York, 1915.
- «The religion of the Crow Indians», *Amer. Mus. of Nat. Hist., Anthrop. Papers*, vol. 25, 2, Nueva York, 1922.
- L. MAKARIUS, «The crime of Manabozo», *Amer. Anthrop.*, vol. 75, 3, 1973.
- A. MÉTRAUX, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, París, 1928.
- «Les shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale», *Acta Americana*, 2, 3-4, 1944.
- «Les messies de l'Amérique du Sud», *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 4, París, 1957.
- «Religion and Shamanism», *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Bur. of Amer. Ethnol., Bull. 143, Washington, 1949.
- *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, S. Dreyfus, comp., París, 1967 [*Religion y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, Aguilar, 1973],
- L. MOON-CONARD, «Les idées des indiens algonquins relatives á la vie d'outre-tombe», *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 42, París, 1900.
- J. MOONEY, «The Ghost-Dance religion and the Sioux outbreak of 1890». *Bur. of Amer. Ethnol., Ann. Rep.*, 14, 2, Washington, 1896.

- W. MÜLLER, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlín, 1956.
- *Glauben und Denken der Sioux*, Berlín, 1970.
- R. F. MURPHY, «Mundurucú religión», *Univ. of Calif. Publ. en Amer. Archeol. and Ethnol.*, vol. 49, i, Berkeley y Los Angeles, 1958.
- A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, páginas 122 ss., Lund, 1939.
- E. C. PARSONS, *Pueblo Indian religión*, vols. I-II, Chicago, 1939.
- K. Th. PREUSS, *Religión und Mythologie der Uitoto*, Göttingen, 1921.
- P. RADIN, *Religión of the North American Indians, anthropology in North America*, Nueva York, 1915.
- *Pñimitive man as philosopher*, Nueva York, 1927.
- *The road of life and death*, Nueva York, 1945 .
- *The trickster, a study in American Indian mythology*, Nueva York, 1956.
- W. SCHMIDT, *High Gods in North America*, Oxford, 1933.
- J. S. SLOTKIN, *The Peyote religión*, Glencoe (Illinois), 1956.
- F. G. SPECK, *A study of the Delaware Indian big house ceremony*; Harrisburg, 1931.
- *Naskapi: the savage hunters of the Labrador península*, Norman, 1935.
- J. H. STEWARD, «The ceremonial buffoon of the American Indian», *Papers of the Michigan Acad. of Science, Arts and Letters*, xiv, 1930.
- R. UNDERHILL, «Ceremonial patterns in the Greater Southwest», *Monographs of the Amer. Ethnol. Soc.*, vol. 13, Nueva York, 1948.
- J. R. WALKER, «The Sun Dance and other ceremonies of the Oglala división of the Tetón Dakota», *Amer. Mus. of Nat. Hist., Anthropol. Papers*, vol. 16, 2, Nueva York, 1917.
- J. WITTHOFT, *Green corn ceremonialism in the Eastern woodlands*, Occasional Contrib. from the Mus. of Anthropol. of the Univ. of Michigan, vol. 13, Ann Arbor, 1949.
- O. ZERRIES, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens. Die Religionen der Menschheit*, vol. 7: *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961.
- *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden, 1954.

V. Las religiones de las grandes civilizaciones precolombinas

En varias ocasiones, en nuestro anterior estudio sobre las religiones tribales americanas, hemos hecho remontar los orígenes de las diferentes manifestaciones religiosas de las tribus primitivas del norte y del sur de América, y su desarrollo, a las religiones de los Andes y América Central. El Nuevo Mundo, como ya es sabido, fue un foco de grandes civilizaciones y lo que éstas llevaron a cabo en el terreno religioso tuvo una gran influencia en las tribus vecinas, más primitivas; a este respecto podemos citar como ejemplos el culto del dios supremo, la sacralización de los jefes y la construcción de templos elevados. Dada la importancia de estas «grandes religiones» para comprender los desarrollos religiosos de la América india, y la posibilidad de reconstruir, en parte, su historia gracias a las fuentes de que disponemos —fuentes escritas, manuscritos indígenas ilustrados, glifos grabados en los monumentos, hallazgos arqueológicos— trataremos aquí de describir de forma más detallada tres religiones importantes de América: la religión inca, la religión maya y la religión de los aztecas.

Deberíamos dar algunas explicaciones preliminares sobre el origen de las civilizaciones a que corresponden estas religiones. Los hallazgos arqueológicos han demostrado que las civilizaciones complejas de Perú y América Central se desarrollaron a partir de culturas más simples y pasaron por los estadios habituales: período de formación, período clásico o de florecimiento y período posclásico. Por otra parte, los arqueólogos han comprobado



Fig. 4. Las tres grandes religiones precolombinas.

que la cultura básica fue la misma, y que algunos rasgos culturales pasaron de México a Perú y viceversa, en época lejana. Así, los montículos y las pirámides para el culto parece que pasaron de México a Perú, mientras que las pequeñas estatuillas de diosas —probablemente la diosa madre—, que, poco después del nacimiento de Cristo, hicieron su aparición en Ecuador y Perú, procedían, con toda seguridad, de México. Si remontamos el

curso de la historia, comprobamos que una gran parte del material cultural descubierto en la costa de Ecuador se relaciona directamente con hallazgos hechos en Japón y el sudeste asiático. Entre las civilizaciones de América, por una parte, y las civilizaciones de Polinesia y Extremo Oriente, por otra, existen muchas semejanzas. Estas semejanzas han llevado a algunos autores a admitir la hipótesis de una relación histórica (recuérdese la experiencia de la Kon-Tiki) y algunos de ellos han supuesto, incluso, la posibilidad de una influencia religiosa de Asia a América, en particular a través del budismo. Esto no es imposible, pero parece más razonable suponer que el origen de esas análogas manifestaciones religiosas a los dos lados del Pacífico debe buscarse en la semejanza de los factores ecológicos, técnicos y sociales.

La subestructura común de las grandes civilizaciones americanas, les vino dada por una población agrícola estable, bastante densa, organizada en comunidades. La especialización de las tareas y la necesidad de una integración política dieron lugar a una estratificación social y a una autoridad política central. Como consecuencia de esto, apareció una teocracia y se desarrollaron centros para el culto, a los que se acudía a adorar a los poderes supremos en la cúspide de edificios piramidales. La sociedad estratificada encontró su contrapartida mítica y religiosa en un panteón complejo y variado, atendido por una jerarquía de sacerdotes. Este esquema religioso hizo su aparición a lo largo' del primer milenio de nuestra era (período de formación) y culminó a lo largo del milenio siguiente (período clásico), época en la que se construyeron templos-ciudades de extraordinaria belleza. Fue el apogeo de la cultura y de la religión maya.

La pacífica época clásica fue seguida por la era posclásica, que terminó con las conquistas europeas. Fue un período de incesante actividad militar que presenció

3a aparición de imperios como los de los incas y los aztecas. De hecho, la estructura militar existía ya al comienzo del período clásico en el área andina, pero alcanzó su punto culminante en los siglos xv y xvi. Al estar centrado el interés en la guerra y la conquista, la clase dirigente de los sacerdotes tuvo que ayudar con su prestigio a los guerreros, y los pacíficos dioses de la agricultura se transformaron en poderosos y sobrenaturales señores de la guerra. Tenemos pruebas de que los sencillos agricultores seguían invocando a sus dioses y diosas de la fertilidad, mientras las capas superiores de la sociedad, el rey y su círculo militar, adoraban a las divinidades crueles y terroríficas de la guerra y la violencia. La estructura militar influyó también en los ritos de este culto, pues los prisioneros de guerra eran sacrificados en masa a los dioses crueles. Los aztecas en particular son conocidos por haber realizado grandes matanzas de prisioneros sobre los altares de los dioses.

1. LA RELIGION DE LOS INCAS

Como hemos dicho antes, la religión inca fue el punto culminante de un desarrollo histórico que se prolongó más de dos mil años. Antes de la era cristiana los peruanos, con toda seguridad, habían practicado un culto que tenía alguna relación con el jaguar (animal deificado que era también venerado en América Central). En la civilización costera de los mochica (hacia el año 500) el dios jaguar era probablemente asimilado al rey divino; pinturas procedentes de esta civilización proporcionan interesantes detalles sobre diferentes actividades religiosas y médicas. En los altiplanos de los Andes, los hombres que propagaron la magnífica cultura de los tiahuanaco, posibles antepasados de los actuales indios ayмара, fun-

daron hacia el año mil una religión en la cual las huellas del antiguo culto animal se mezclaban con la adoración al sol. La monolítica Puerta del Sol, en el extremo meridional del lago Titicaca, presenta un friso de cuarenta y ocho figuras de hombres-pájaro mirando hacia la divinidad que está en el centro y cuya cabeza está coronada de rayos; a lo largo de sus mejillas corren las lágrimas. La cabeza ha sido identificada como la del personaje principal del panteón inca, Viracocha. En cualquier caso, hay muchas razones para creer que el grupo inca original que vivía en los altiplanos al norte del lago, y más exactamente en torno a Cuzco, participaba de la cultura de base y del sistema religioso del que salió la civilización de Tiahuanaco.

Los orígenes

La historia primitiva de la tribu inca de lengua quechua es casi desconocida, a pesar de que la leyenda nos habla de príncipes poderosos cuyas acciones se conjugan con las de dioses todavía más poderosos. Desde el siglo xiii, o quizá cien años más tarde, los incas consolidaron su autoridad sobre los altiplanos y se erigieron en una aristocracia que se superpuso a los otros indios de las montañas que habían conquistado. Gracias al genio militar y político de algunos de sus soberanos, el imperio inca se extendió por todo el Perú y por el Ecuador durante la segunda mitad del siglo xv. La organización de esta monarquía teocrática y socialista se ha hecho célebre. El estricto reparto de las tierras cultivadas entre el Estado, la Iglesia y el campesinado, las obras públicas que comprendían la construcción de caminos y la organización de los transportes, así como un sistema administrativo lógico, aunque complicado, caracterizaban a este

imperio. Como podía esperarse de un régimen totalmente controlado por el Estado, se desarrolló una ideología central, el dogma inca, que hacía del emperador un monarca sagrado representante del creador. Los ídolos de las regiones conquistadas fueron llevados a la capital, Cuzco, donde ellos y los dioses a los que representaban fueron venerados como divinidades inferiores, mientras que el culto de los dioses tribales incas se propagó entre los nuevos súbditos del emperador. Esta labor misionera, unida a las deportaciones en masa de grupos étnicos enteros, reforzó la integración política del vasto imperio.

Por otra parte, la estructura religiosa unitaria sólo era aparente. No había más que una religión de Estado oficial, pero las creencias nacionales de las tribus conquistadas perduraban, como lo hacía la religión popular practicada por los simples campesinos y aldeanos. La supervivencia de las religiones étnicas regionales encuentra su mejor ejemplo en la región costera, donde, en la ciudad que lleva su nombre, se conservó el grandioso templo edificado en la cima de una pirámide truncada, dedicado al creador de la tierra, Pachacamac, así como el culto que le estaba consagrado. En cuanto a la religión popular, el viejo culto de los lugares y objetos sagrados, las *huacas*, siguió en vigor durante todo el período inca y ha sobrevivido hasta nuestros días. Las huacas más importantes a los ojos de los campesinos eran las grandes piedras erectas, plantadas en medio de las tierras cultivadas y llamadas «guardianas del campo».

La religión de Estado. Los dioses

Conocemos los detalles de la religión de Estado inca por las observaciones y los relatos de los conquistadores españoles y —en menor grado— por la compilación de

fuentes realizadas más tarde por cronistas como Garcilaso de la Vega, descendiente de una familia inca. La imagen que de esas fuentes obtenemos es la de una religión íntimamente unida a la organización del Estado y a los objetivos que éste perseguía. Los dioses y sus servidores los sacerdotes concedían la fertilidad, la salud y la victoria en las batallas y recomendaban la sumisión al emperador y al sistema que él representaba. Los dioses estaban organizados en un panteón estructurado paralelamente a la jerarquía del Estado (exactamente igual que en el Próximo Oriente antiguo) y el clero estaba sometido al control y a la autoridad imperial.

No conocemos la estructura de esta religión en épocas anteriores, cuando el imperio no existía y la organización social y política era más sencilla. No obstante, los acontecimientos que se produjeron a lo largo del siglo xv nos dan algunas indicaciones sobre las antiguas concepciones religiosas. Se nos dice, por ejemplo, que el emperador Pachacutí Inca Yupanqui (muerto en 1471) hizo de Viracocha, dios personal de su padre, el ser supremo del imperio, reemplazando al dios-sol que había sido hasta entonces el dios principal del panteón inca. El significado de esta reforma se ha interpretado de diferentes maneras. Sin ninguna duda, Pachacutí era un genio religioso comparable a otro reformador religioso real (el egipcio Akhenatón comparable al rey de Tezcoco mencionado *infra*). Sin embargo, podemos preguntarnos si su reforma fue una verdadera invención religiosa o simplemente una reorganización del panteón inspirada por motivos prácticos. Sabemos que la iniciativa de Pachacutí facilitó la unificación del sistema religioso en su imperio. Pero sabemos también que era un hombre profundamente religioso y que tuvo, igual que su padre, visiones de apariciones celestes. Es posible que en su reforma las

experiencias religiosas espontáneas se unieran a fines políticos prácticos.

Un especialista en la religión inca, John Rowe, pretende que *viracocha* no era más que un título divino que se podía aplicar a muchas divinidades. También considera que el Pachacutí de la leyenda transformó, por simple deducción, a un viracocha en ser supremo. A pesar de estar de acuerdo con las leyendas que glorifican a los emperadores, esta solución no parece muy convincente; los nuevos dioses son descubiertos como consecuencia de revelaciones sobrenaturales, no son el resultado de una reflexión. Además, los documentos de los conquistadores españoles permiten comprobar que Viracocha era reconocido como dios de la tormenta, del trueno y de la lluvia, lo que refuerza la impresión de que era efectivamente uno de los antiguos dioses. Lo que sí es probable es que Pachacutí reavivara la creencia en un antiguo dios, divinidad del cielo y de los fenómenos metereológicos, que en otros tiempos había reinado como dios supremo de los cielos y a lo largo de los siglos había sido eclipsado por el dios-sol. Recibía el nombre de Viracocha, «el dios», porque era verdaderamente la divinidad central (y su nombre, si es que lo tenía, era demasiado sagrado para ser pronunciado). Para el común de los hombres era un *deus otiosus*, inaccesible en su lejano cielo, pero en el culto oficial desempeñaba un papel considerable y se le ofrecían sacrificios con regularidad. Su estatua, de oro puro, dominaba el templo de Cuzco, llamado templo del Sol. Su fiesta se celebraba en agosto.

Resulta bastante sorprendente ver a Viracocha glorificado hasta este punto por un emperador, habida cuenta de que el dios-sol, Inti, era considerado como el ancestro de la familia imperial inca, y por tanto tenía numerosos fieles, sobre todo en la región de los alti-

planos. El dios-sol y su esposa, la diosa-luna, eran los encargados de velar por la fertilidad de los campos, y todavía hoy desempeñan un papel importante en el panteón semipagano semicatólico de los indios quechua.

Existían otros varios dioses protectores del campesino y de sus trabajos; por ejemplo, el dios del trueno y de la lluvia, que aparecía vestido con ropas resplandecientes, con una maza de guerra en una mano y una honda en la otra; la diosa de la tierra, Pachamama, y los dioses estelares. Esta diosa y las estrellas velaban también por los rebaños de llamas.

La mayor parte de los dioses más importantes estaban representados por ídolos en el famoso templo del Sol en Cuzco. Las estatuas de oro eran atendidas por sacerdotes y vírgenes del sol (véase *infra*) que ocupaban habitaciones especiales. Al público no le estaba permitido entrar en el templo, lo cual hacía de éste un santuario reservado, como el templo mormón en Salt Lake City. Además, sus sacerdotes pertenecían a la familia imperial. El culto no era nunca celebrado en el interior de los templos, sino en el exterior, en emplazamientos al aire libre.

El culto

La organización cultural estaba dominada por el emperador divino, descendiente directo del sol. Oculto tras una cortina, era transportado en una litera, aclamado por sus súbditos extasiados. Todo lo que tocaba se volvía peligroso y malsano por el contacto con su fuerza sagrada y debía ser destruido. Por su naturaleza divina sólo podía contraer matrimonio con su propia hermana (como en algunas familias reales, en Persia sobre todo, y entre los Tolomeos de Egipto); en el culto encarnaban

al sol y a la luna. En la entronización del emperador, se ofrecían en sacrificio hermosas muchachas para fortalecer su salud y consolidar su reino, y, a su muerte, sus esposas favoritas y sus criados tenían que ofrecerse en sacrificio y seguirle en el más allá. Los emperadores difuntos momificados, coronados con los símbolos de la dignidad imperial, eran colocados en asientos de oro en el templo del Sol. Incluso después de su muerte tomaban parte en las ceremonias oficiales del culto, alineados contra el muro exterior del templo, rodeados por su sucesor vivo y su corte.

Los más altos dignatarios religiosos y los sacerdotes de los templos más importantes pertenecían a la familia imperial. Por lo demás, cada templo tenía una jerarquía completa de sacerdotes y sirvientes, que comprendía desde el responsable del templo hasta los obreros reclutados entre los hombres del común. Cada templo importante tenía su propio convento de vírgenes sagradas, que estaban consagradas al sol y profesaban la castidad, como sus hermanas de Roma. Tomaban parte en las grandes ceremonias y preparaban los vestidos utilizados en las ocasiones solemnes, pero no es seguro que estuvieran encargadas del fuego sagrado. Este fuego se encendía el día de la fiesta del año nuevo, en el mes de junio, y simbolizaba el renacimiento del sol y de la vegetación. Otras fiestas tenían como principal objeto el exorcismo de las enfermedades, la pubertad de los muchachos, las etapas del crecimiento del maíz. Cada fiesta correspondía a un mes nuevo, se desarrollaba según un calendario y era dirigida por el alto clero. Las procesiones, las danzas rituales, las plegarias, los sacrificios —en ocasiones sacrificios humanos, aunque no tan a menudo como en las civilizaciones maya y azteca—, todo eso formaba parte de las grandes ceremonias religiosas.

Los sacerdotes no estaban todos ocupados en el templo, ni participaban todos en los servicios del culto. Algunos se dedicaban exclusivamente a la curación de enfermos, otros predecían al porvenir o el emplazamiento aproximado de las cosas ocultas. Lo hacían interrogando las entrañas de los animales sacrificados, el vuelo de los pájaros y el desplazamiento de los animales. También había sacerdotes a los que la gente podía confesar sus «pecados», es decir, el incumplimiento de las normas sociales y de los tabúes rituales, así como la desobediencia al emperador inca (lo que equivalía a un sacrilegio, ya que el soberano era una persona sagrada). Los sacerdotes condenaban al pecador a hacer penitencia, por ejemplo, a ayunar durante varios días. Después de un baño purificador final, el pecador recibía la absolución del sacerdote. Es interesante señalar que confesiones similares eran igualmente practicadas entre los antiguos mexicanos (véase p. 334).

La autoridad de los incas había hecho del poderoso imperio un todo sólidamente unificado e integrado, y era en cuanto parte útil de ese todo como el individuo se realizaba: no resulta, pues, sorprendente descubrir que la observancia de las normas éticas influyera también en su destino después de la muerte. Este al menos era el caso de la masa del pueblo, de los que no tenían cargos hereditarios. Si habían vivido según las reglas y confesado sus pecados, iban al cielo del dios-sol y allí llevaban una vida feliz, comiendo y bebiendo hasta saciarse, mientras que sus parientes o amigos menos virtuosos eran arrojados al infierno, en las profundidades de la tierra, donde sufrían hambre y frío. Contrastando con este esquema, se admitía que las clases superiores alcanzaban el paraíso del dios-sol cualquiera que hubiera sido su conducta en la tierra. Dado su origen sagrado de descendientes del sol, no podían tener otro destino.

Así encontramos de nuevo en la escatología la estructura dicotómica característica de la religión inca, estructura bastante característica, correspondiente a una sociedad estratificada y típica de las religiones de las civilizaciones superiores.

2. LA RELIGION DE LOS MAYAS

La cultura maya representa en el plano estético y «científico», el desarrollo más avanzado y refinado en la historia de la cultura india en América. Algunos estudiosos piensan que se desarrolló de forma independiente a partir de una estructura de base; otros creen que no fue más que la continuación de una tradición cultural más antigua, surgida de la civilización olmeca, uno de los enigmas de la arqueología precolombina, o de la cultura de La Venta, en el golfo de México. La Venta y Tres Zapotes fueron los principales centros de una antigua civilización floreciente ya en el año 800 a. C., que se caracterizó por majestuosas pirámides, esculturas de personajes, mitad hombre y mitad jaguar, de cara rubicunda (véase el Perú) —probablemente dioses de la fertilidad— y sobre todo, lo que es más importante en este orden de ideas, por estelas con fechas del calendario. Es sabido que las investigaciones históricas más antiguas atribuyeron a los mayas la invención de la aritmética y la astronomía, tan típicas de sus realizaciones intelectuales.

Cualquiera que fuera su origen, la cultura maya alcanzó su apogeo durante el período clásico, del año 200 al 700. Teniendo en cuenta que los esquemas de la religión estaban perfectamente integrados en el resto de la cultura, conviene describir sucintamente algunos rasgos dominantes de esta cultura. Los mayas construyeron sus

ciudades en todo el territorio del Yucatán, Guatemala y Honduras Británica. Estas ciudades estaban agrupadas alrededor de grandes centros culturales y administrativos, templos-ciudades en los que se veneraba a los dioses de la agricultura y, a veces, a dioses que respondían a las exigencias intelectuales de los sacerdotes teólogos. Los templos-ciudades eran enormes y de gran magnificencia; en ellos había pirámides escalonadas, coronadas por la maciza construcción del templo, plataformas con edificios rectangulares, conocidos con el nombre de palacios (pero que probablemente eran almacenes), torres que con toda seguridad se utilizaban como observatorios astronómicos, grandes espacios cuadrados a cielo abierto destinados al juego de pelota ritual, y estelas en que estaban grabadas las fechas importantes del calendario. Las estelas y los muros de las construcciones estaban decorados con signos jeroglíficos que constituían la escritura de los mayas.

Las construcciones de los mayas reflejan una concepción dualista, que corresponde a la división social de la población entre granjeros y agricultores, por una parte, y sacerdotes, aristocracia y artesanos, por otra. Este segundo grupo estuvo encargado, desde un principio, de subvenir a las necesidades espirituales de la población rural: los templos eran construidos para honrar a los dioses de la agricultura, dioses de la lluvia, del maíz y del suelo, y los juegos rituales reflejaban el equilibrio del universo sobrenatural, en tanto que los cálculos astronómicos servían para fijar las fechas importantes para el tiempo de la siembra y la plantación. Sin embargo, a medida que transcurría el tiempo, se fue ahondando el abismo entre los intereses prácticos de los campesinos y los intereses estéticos e intelectuales de la aristocracia sacerdotal; ésta es al menos la conclusión a que han llegado varios especialistas de la civilización maya. Es

muy posible que la tensión entre los dos grupos provocara una revolución que destruyó el esplendor de los templos-ciudades. Sea como fuere, las ciudades del llano fueron abandonadas hacia el año 900, quizá después de una revuelta, o bajo el efecto de una presión exterior, o, simplemente, a causa de algún cambio de orden ecológico. Este proceso de destrucción marca el fin de la era clásica, de las artes refinadas y de la actividad cultural pacífica.

Más tarde, el Yucatán septentrional fue invadido por guerreros que venían del norte; grupos de conquistadores nahua introdujeron nuevas concepciones arquitectónicas, una nueva forma de considerar el mundo y un sistema de valores diferente. Los dioses de los campesinos y los sacerdotes dejaron su lugar a los dioses de la guerra y el imperialismo, los señores de la guerra y las sociedades de guerreros reemplazaron a la aristocracia sacerdotal. Muchas ciudades fueron rodeadas de mura-las y los edificios profanos sobrepasaron en número a los edificios religiosos. En Chichón Itzá, el ejemplo más patente de ciudad nueva, había grandes palacios con columnas decorados con guerreros en relieve y con la serpiente emplumada, símbolo religioso que aparece también en muchas ocasiones reproducido sobre los muros de los templos de Teotihuacán y Tula, en el extremo norte. Este detalle, junto con otros rasgos sintomáticos, nos hace pensar que los guerreros invasores que se mezclaron con la antigua población maya eran toltecas venidos del valle de México. Esta era posclásica duró algunos siglos, pero al fin llegó la decadencia y la civilización de los mayas que encontraron los conquistadores españoles ya no era más que un débil resto de un pasado esplendoroso.

Es, pues, natural que las fuentes españolas a partir del siglo xvi no nos den más que una idea vaga de la reli-

gión maya. Las pocas fuentes indígenas que se conservan, y en primer lugar los tres códices indígenas (que están actualmente en Dresde, Madrid y París), no dan de la religión maya más que una imagen deformada, ya que reflejan las influencias mexicanas que la caracterizaron en la época tardía. Como aquí lo que nos interesa preferentemente es la religión de la era clásica, la reconstrucción siguiente es hipotética.

En aquella época remota, la religión impregnaba todos los aspectos de la vida y la cultura maya. Hemos visto ya que los magníficos templos-ciudades fueron creados para satisfacer las necesidades religiosas. Es indudable que los sacerdotes hicieron todo lo posible para perpetuar su dominio sobre las masas de creyentes y, mientras las necesidades religiosas de estos últimos se armonizaron con las aspiraciones personales e intelectuales de los primeros, el sistema religioso se mantuvo en pleno auge. No hay que olvidar, no obstante, que una fe sincera y profunda ha impregnado hasta nuestros días la cultura maya, y que la interpretación que tiende a presentar la civilización clásica maya sólo bajo el aspecto de una oposición entre dos clases sociales distintas no hace justicia a la verdad de los hechos religiosos.

El panteón

El panteón maya, rico y diversificado, reflejaba en gran medida la diferenciación profesional en el seno de la sociedad maya. Como en todas las «civilizaciones superiores», los mayas tenían dioses para cada una de las distintas funciones. Los que estaban vinculados a las actividades sacerdotales desaparecieron con el hundimiento de la jerarquía, mientras que los dioses de la agricultura, como el dios de la lluvia Chaac, han sobrevi-

vido hasta nuestros días. Sin embargo, a pesar de que, en principio, los dioses tenían asignadas actividades autónomas, frecuentemente cambiaban de atribuciones o bien compartían entre varios una misma función, lo cual hace difícil identificar sus representaciones en las esculturas en relieve o en los manuscritos indígenas. Esta confusión parece ser el resultado de una asimilación sincretista de conceptos regionales diferentes y de una sistematización especulativa de los sacerdotes. Recordemos aquí que la aparición de algunos dioses en el Viejo Mundo, en el Próximo Oriente por ejemplo, fue muchas veces el resultado de un proceso análogo. La influencia característica del razonamiento especulativo de los sacerdotes queda patente en la concepción del dios Chaac, que es a la vez uno y cuatro, uno en cada punto cardinal. Concepciones similares son predominantes en la interpretación chamanista y teísta de la religión entre los dakota del norte de América.

Un rasgo peculiar del panteón maya es su dualismo: coexisten en él dioses benéficos y dioses maléficos, e incluso tendencias buenas y malas en un mismo dios. Por «buenos» entendemos los poderes que favorecen la vida y el bienestar de los hombres, y en primer lugar los dioses de la lluvia y del maíz. Los poderes malos provocan la guerra, las malas cosechas, etc. También se da el caso de que un mismo dios sea a la vez benéfico y maléfico. Así el dios de la lluvia enviaba la lluvia buena que producía la fertilidad, pero también provocaba el granizo que destruía las cosechas. Este dualismo procedía ciertamente de una reflexión elemental sobre las realidades de la existencia, pero también se ha de vincular, vista la organización dualista de la sociedad, con la misma dicotomía religiosa y ceremonial que volvemos a encontrar en el sistema sagrado de las mitades y en el juego de pelota ritual.

Las divinidades mayas eran los dioses del cielo, la fertilidad, la muerte y la guerra, los trabajos y los días. Todas estaban de alguna manera vinculadas a los intereses de los agricultores o de los sacerdotes. El soberano de los cielos, dios principal de los sacerdotes, era Itzamná, representado como un viejo barbudo, de nariz romana. También aparece como dios del sol y de la lluvia, al igual que la mayor parte de los dioses celestes supremos, y su paredro probablemente es una diosa de la luna (véase *infra*). Pero al contrario que la mayor parte de los grandes dioses, asume funciones que son generalmente atributo de un héroe civilizador. Así pasa por haber sido el primer sacerdote del Yucatán, y se le atribuye la invención de los libros y la escritura. Nos encontramos aquí, probablemente, ante una nueva elaboración de la imagen del dios debida a los teólogos por excelencia, los sacerdotes. En las sociedades culturales bien integradas encontramos esta concordancia entre el dios del cielo y el héroe legendario. Algunos indicios hacen pensar que Itzamná absorbió a un antiguo dios ocioso de la creación, Hunab Ku, «el único dios verdadero». Gracias a esa anexión, este *deus otiosus* se introdujo en el importante aparato cultural.

Otra divinidad celeste era la paredro de Itzamná, Ixchel, «nuestra madre», similar a todas las diosas-madre extendidas por el mundo y, según todas las apariencias, representada por la luna. Esta diosa reina sobre las aguas y protege a las mujeres, sobre todo en el momento del parto. El sol está representado por un personaje que tiene los rasgos de un jaguar (que de noche irrumpe en las tenebrosas regiones del mundo infernal). La estrella del Norte simboliza a un dios que guía a los mercaderes en sus viajes nocturnos. Los sacerdotes teólogos dieron a estas divinidades nuevas atribuciones; hicieron de la diosa-madre la patrona de la medicina y de la adivinación, y

del dios-sol el dios de la música y de la poesía, como su homólogo griego, Apolo.

Había otras divinidades celestes, pero no tenían un papel importante, y ninguna de ellas podía rivalizar con los dioses de la lluvia y del sol por la devoción de los sencillos agricultores. El «dios de la gran nariz», el dios de la lluvia Chaac, era sin duda alguna a los ojos de las masas el más poderoso y el más amado. En muchas ocasiones aparece simbolizado en los códices por el signo de las lágrimas, porque las lágrimas representan las fertilizantes gotas de lluvia. Otras veces está representado por una serpiente, símbolo universal de la lluvia. El día de su fiesta anual su templo era provisto de nuevos ídolos del dios y de copas de incienso también nuevas; a veces, el templo entero era renovado. Este dios tenía un compañero inseparable, el dios del viento (que quizá no fuera más que una de sus manifestaciones particulares). En los códices, este último está representado con una nariz lobulada.

Al dios del maíz y, en segundo lugar, de toda la vegetación, se le representaba como un joven que sobre la cabeza llevaba una mazorca de maíz. Su juventud revela que encarna el verdor de las nuevas cosechas. Hay razones para creer que en el culto estaba personificado por un joven al que se sacrificaba para dar más fuerza a los nuevos brotes. Sin embargo, el dios del maíz no era el único representante de la vegetación, porque otras plantas también tenían su propio dios (o espíritu). Los poderes de la fertilidad también residían en la gleba, representada por varias divinidades.

En las profundidades de la tierra habitaba el dios terrorífico de la muerte, Ah Puuch. En los códices, donde frecuentemente encontramos su imagen, aparece representado por un cadáver en descomposición, con el cráneo y el esqueleto descarnados. Tiene por compañeros al pe-

rro, el búho y el dios de la guerra (es posible que este último llegara del valle de México en época posclásica). La forma en que está representado el dios de la guerra prueba que, desde un principio, había sido un dios de la vegetación al que se ofrecían sacrificios humanos; como fácilmente puede suponerse, también Ah Puuch era un dios que reclamaba sacrificios humanos. La multiplicación de estos sacrificios durante el período posclásico permitiría explicar el importante lugar que a estos dos dioses se les dio en los códices.

Mencionemos sumariamente, para acabar, todos los dioses asignados a los diferentes lugares y estaciones. Por ejemplo, cada día, cada mes, cada año, cada *katun* (período de veinte años) tenía su dios. Varios de estos dioses, los locales en particular, se vuelven a encontrar en el culto tradicional popular; otros quizá fueron inventados por el clero. Pero antes o después todos encontraron un lugar en el sistema creado por los sacerdotes.

Mitos, cultos y creencias religiosas

Todos los dioses aquí descritos tenían su lugar en las prácticas y creencias corrientes. Hemos visto también cómo un personaje puramente mitológico, el héroe civilizador, entró en el sistema religioso gracias a su identificación con un dios que desempeñaba un importante papel en el culto. La mitología estaba, muy probablemente, perfectamente integrada en los cultos y en las creencias religiosas, al menos al nivel de la religión oficial. En el libro sagrado de los mayas quichés, el *Popol Vuh*, que contiene la más importante colección de mitos mayas, se hace alusión a cultos vinculados a mitos y explicados por ellos: por ejemplo, el juego de pelota ritual. Pero, sin duda alguna, el culto era el centro de gravedad en el

complejo mítico-ritual. Esto responde exactamente a lo que se puede esperar de una religión tan íntimamente ligada a la agricultura como la religión maya.

Como las demás civilizaciones agrícolas, la de los mayas poseía un calendario litúrgico basado en el ritmo anual de la vegetación. Casi todos los meses se celebraban fiestas en honor de los dioses, en particular los de la lluvia y la vegetación. Ofrendas de incienso, alimentos y bebidas, danzas y escarificaciones rituales caracterizaban a estas ceremonias, precedidas a menudo de varios días de ayuno, que terminaban con borracheras. Frecuentemente se sacrificaban animales y, en período de intensas sequías, se llegaba incluso a inmolar a los dioses seres humanos. No obstante, estos sacrificios humanos fueron bastante raros hasta llegar al período posclásico, época en la que se hicieron más frecuentes.

Los administradores del culto, los sacerdotes, se distinguían de los hombres del común por sus vestidos magníficos (pieles de jaguar, ornamentos de jade y —al menos en la época posclásica— plumas de quetzal). Estaban organizados en clases jerarquizadas. Uno o dos sumos sacerdotes controlaban el culto, la astrología y la adivinación, supervisaban al clero e instruían a los aspirantes al sacerdocio. Los «sacerdotes del sol» presidían los sacrificios, y los profetas (*chilan*) podían entrar en trance y profetizar el futuro. La gente se dirigía también a los sacerdotes para confesar sus pecados. Las confesiones eran necesarias para quien quería estar libre de ciertas enfermedades, porque, según se creía, éstas eran causadas por alguna transgresión involuntaria del código moral, y las consecuencias enojosas de una ligereza así no cesaban más que con la confesión. Es bastante curioso el hecho de que no fuera necesario confesar los pecados cometidos intencionadamente: la verdadera falta residía en

haber perpetrado una omisión, y no un delito contra la sociedad.

Muchos de los elementos de la religión que acabamos de describir sobrevivieron al hundimiento de la civilización clásica. Esto sucedió sobre todo con la religión rural, que, no lo olvidemos, nunca se identificó completamente con la religión oficial de los sacerdotes. Los dioses de los conquistadores toltecas se adaptaban aún menos a las necesidades de los campesinos, a pesar de que al menos uno de ellos, Kukulcán, fue adoptado finalmente por la población rural. Hay un hecho destacable: precisamente durante el período posclásico el antiguo culto del dios de la lluvia, Chaac, adquirió todavía más importancia. ¿Se trataba de una reacción contra los invasores? Estos, en cambio, incorporaron a su panteón a los dioses mayas de la lluvia; las pinturas y los relieves en las paredes de los templos dan fe de ello.

Los nuevos poderes a los que se trataba de apaciguar con sacrificios humanos eran, en primer lugar, Kukulcán, dios principal del panteón tolteca, y algunas divinidades conocidas del valle de México: el dios guerrero Tezcatlipoca, el dios del sol Tonatiuh, la diosa de la fertilidad Chicomecóatl y el dios de la lluvia, devorador de niños, Tláloc. Kukulcán se identifica con el dios de la ciudad de Tula (valle de México) Quetzalcóatl, la «serpiente con plumas». Era muy popular entre los toltecas, en particular en Chinchón Itzá, que se convirtió en su ciudad y donde el más grande y central de los templos, llamado hoy El Castillo, llegó a ser su santuario principal. Como Quetzalcóatl en el norte, Kukulcán era un héroe civilizador; se creía que era él quien había introducido la idolatría y los sacrificios humanos. Y era cierto, en la medida en que estas dos instituciones se extendieron considerablemente en el nuevo período.

El culto dedicado a los dioses mexicanos era supervi-

sado en parte por sacerdotes mayas y en parte por órdenes militares, otra innovación tolteca. Dos de estas órdenes se hicieron famosas, las «águilas» y los «jaguales». Según se creía, simbolizaban al sol durante su trayecto en el cielo («águilas») y en el mundo subterráneo («jaguales»); algunos relieves representan a miembros de estas órdenes presentando al dios-sol el corazón de las víctimas sacrificadas. Los dioses mexicanos exigían sangre humana, porque ésta les daba fuerza y vigor para cumplir su tarea en beneficio de sus protegidos. Las guerras proporcionaban los prisioneros que debían ser sacrificados. El acto sacrificial iba acompañado, en muchos casos, de canibalismo ritual: los sacerdotes revestían la piel de la víctima humana mientras que el cuerpo era despedazado y comido por aquellos a quienes se reconocía como dignos de participar en esta comunión. No hay huellas de un simbolismo de fertilidad, sino más bien el deseo de identificarse con el guerrero sacrificado y participar de su valentía.

También se realizaban sacrificios humanos, de carácter netamente agrario, en el pozo sagrado (cenote) de Chichén Itzá. En caso de sequía y hambre, los habitantes arrojaban muchachas a las profundidades del pozo para aplacar y satisfacer a las potencias de la tierra y la vegetación. Por lo que sabemos este cenote era una verdadera Meca para los peregrinos que venían de todas las regiones de México, y los arqueólogos han encontrado objetos de oro, cobre, jade y otras piedras preciosas en el fondo calcáreo del pozo. Todos estos objetos pertenecían a la época posclásica.

Los seres humanos sacrificados a los dioses ctónicos incitaban a éstos, según se creía, a enviar la lluvia y hacer crecer las cosechas. Se convertían, en cierto modo, en garantes de la fertilidad. Eric Thompson, especialista en el estudio de los mayas, cita las palabras de un indio

según el cual los muertos eran depositados en la tierra «para fertilizarla». Esta creencia en los poderes de los muertos es bastante común en las sociedades de agricultores, y tal vez diera origen a la antigua costumbre maya de depositar a los muertos más eminentes debajo o en el interior de las pirámides.

El destino de los muertos difería según su rango y las circunstancias concretas de su muerte. Aunque las fuentes de que disponemos no nos aclaran completamente este punto, sí nos permiten hacernos una idea. Los guerreros caídos en el campo de batalla, los que habían sido sacrificados a los dioses, las mujeres muertas de parto y los suicidas iban a un paraíso donde gozaban de una vida feliz, tenían comida y bebida abundantes y reposaban a la sombra de un árbol sagrado, probablemente el árbol del universo. Pero la mayor parte de la gente descendía, según parece, al reino del dios de la muerte, región infernal en la que reinaba el hambre, el frío y la aflicción. Es cierto que en nuestra principal fuente de información, los relatos del obispo Landa, este reino desolador está reservado a los que se portan mal en la tierra, pero, evidentemente, esto debe ser un malentendido.

Estas representaciones escatológicas caracterizaban las creencias religiosas del período posclásico maya. No conocemos las concepciones de los mayas del período clásico sobre la vida de ultratumba, pero no debieron de ser muy distintas para el hombre del común. Quizás el paraíso estuviera reservado a los sacerdotes y a los que habían contribuido al bienestar religioso del pueblo. Nuestra ignorancia aquí es total.

3. LA RELIGION DE LOS AZTECAS

La civilización de Teotihuacán

En la época del gran desarrollo de la cultura maya aparecía la primera civilización superior del valle de México con la civilización de Teotihuacán. La ciudad de Teotihuacán, situada al nordeste de la actual ciudad de México, fue la primera comunidad verdaderamente urbanizada del norte de América. Fue también el centro de una serie de ciudades-estado y tuvo una influencia muy grande como metrópoli de las artes y de la religión. Allí, en «el lugar donde se adoraba a los dioses», se levantaron las dos grandes pirámides, la del Sol y la de la Luna; la primera tenía sesenta y cinco metros de altura. Las esculturas y la decoración de los templos nos muestran un panteón cuya principal función parece haber sido la de asegurar la fertilidad. Encontramos así representaciones de Tláloc y Xipe Tótec, que fueron más tarde los dioses aztecas de la lluvia y la fertilidad; el sacerdote-rey divino, Quetzalcóatl, parece haber sido también objeto de culto. Aunque ignoramos quiénes fueron los propagadores de la cultura de Teotihuacán, el carácter de sus dioses nos hace pensar que debían de pertenecer a la misma familia que los pueblos de lengua náhuatl y que por tanto estaban emparentados con los toltecas y los aztecas. Algunos especialistas han sugerido que eran toltecas, pero esto no parece tener una base muy firme.

La civilización de Teotihuacán fue influenciada por la cultura zapoteca, en el sur, y la cultura de Veracruz, en el este; Xipe Tótec, por ejemplo, era una divinidad zapoteca. En cambio, los zapotecas, con toda seguridad, transmitieron los principios culturales y religiosos de los mayas a los habitantes de Teotihuacán; éstos los modificaron y los legaron a las civilizaciones siguientes, con-

tribuyendo de esta forma a la creación de la civilización tolteca, que se desarrolló en la ciudad de Tula y sus alrededores hacia el año 860. Sin embargo, en su esencia la cultura tolteca era diferente, tanto desde el punto de vista de la religión como del arte, en el que predominan las grandes salas hipóstilas, las columnas cuadradas y los relieves con efigies de guerreros. La religión agraria y pacífica de la civilización teocrática de Teotihuacán fue reemplazada por una religión militarista en la que el culto guerrero y los sacrificios humanos eran la regla. La epopeya de la migración tolteca nos muestra que los dioses Quetzalcóatl y Tezcatiploca eran venerados al igual que el héroe tribal tolteca, Mixcóatl. De hecho, el nombre de *quetzalcóatl* era también el título otorgado al sumo sacerdote. La oposición entre los dioses Quetzalcóatl y Tezcatiploca, que se relata en esta epopeya, parece traducir una tensión en las relaciones entre el sumo sacerdote y el rey tolteca. Tezcatiploca, dios de la guerra, era el protector particular de los jóvenes guerreros pertenecientes a las órdenes militares de las «águilas» y los «jaguares».

Hacia el año 1200, Tula sucumbió a una invasión bárbara procedente del norte, pero el recuerdo de su esplendor sobrevivió, y, para sus herederos, los aztecas, los toltecas representaban la edad de oro.

has conquistas aztecas

Después de haber abandonado su lejana cuna mítica por el valle de México a mediados del siglo xiv, los aztecas vencieron a las tribus vecinas y se convirtieron en dueños y señores del valle a partir de 1460. En torno a su gran capital Tenochtitlán (la actual ciudad de México), fundaron un imperio que acabó por abarcar todo el norte de México. Gracias a estas conquistas, los aztecas pu-

dieron controlar el aprovisionamiento del valle de México, que tenía una población muy densa. Los pueblos conquistados estaban bajo el control de las legiones aztecas y pagaban tributo a sus señores, pero conservaron su organización tribal y su religión. Esta indulgencia de los aztecas para con las religiones indígenas se debía, en parte, a su convicción de que los dioses de estas últimas, que tenían un gran parecido con los dioses aztecas, debían proceder de la fabulosa civilización de los toltecas. Moctezuma II, último soberano del imperio azteca, tenía un santuario en el que había réplicas de todos los dioses de las tribus conquistadas.

Organización civil y militar

Las conquistas aztecas fueron posibles gracias a una organización civil y militar perfectamente elaborada. A su cabeza estaba el monarca sagrado, «el que habla», llamado también el «jefe de los hombres». Su manto era azul-verde, el color del quetzal; éste es uno de los signos que prueban que era considerado como un descendiente del famoso dios tolteca Quetzalcóatl (palabra que significa «serpiente quetzal» o «gemelo quetzal»). Como otros reyes sagrados, era entronizado ritualmente durante una ceremonia celebrada en el templo de Huitzilopochtli, dios tribal de los aztecas. En el curso de esta ceremonia el rey era revestido con las vestiduras reales y coronado con una diadema y se le entregaba un cetro en forma de serpiente; por su parte, él prometía solemnemente asegurar la fertilidad del país. Según los relatos de los conquistadores, siempre era transportado en litera y nunca tocaba el suelo. Cuando comía, sólo las mujeres que le servían la comida y sus criados más próximos estaban autorizados a verle. Algunas de las funciones del

rey, en particular la jurisdicción, la preparación de las guerras y la administración de los templos y del clero, estaban delegadas en una especie de virrey, la «mujer-serpiente» (llamado así porque parece que representaba a una diosa de la tierra).

La organización de la jerarquía civil y militar, bajo la dirección de los dos jefes y su consejo, era muy compleja. Se daba una gran importancia a las funciones en las diferentes órdenes militares. Como en Tula y Chichén Itzá, las «águilas» y los «jaguares» figuraban entre las más importantes. Las «águilas» representaban a los poderes luminosos, celestes, y en particular a Huitzilopochtli, el dios que reinaba sobre el cielo claro y el sol diurno. Los «jaguares» simbolizaban los poderes ctónicos de las tinieblas y estaban asociados con el dios del cielo nocturno y del sol subterráneo, Tezcatlipoca. Los guerreros que pertenecían a estas órdenes aparecían vestidos de águilas o jaguares y tomaban parte ritualmente en los juegos sagrados, que representaban el camino recorrido por el sol en un día. Pero también eran jefes militares. Esto demuestra hasta qué punto las funciones religiosas y militares estaban entremezcladas en el imperio azteca. También sabemos que todos los funcionarios superiores recibían instrucción en las escuelas de los templos, los famosos *calmécac*.

Las conquistas militares proporcionaron muchos prisioneros a Tenochtitlán, donde había una gran necesidad de ellos para el culto, ya que los dioses sanguinarios reclamaban cada vez más víctimas humanas. Una singular oposición se advierte así entre las realizaciones arquitectónicas y artísticas de esta civilización y esas hecatombes sangrientas, el hedor de la sangre y las horribles prácticas de canibalismo relatadas en las fuentes españolas.

Las fuentes

Los únicos documentos sobre la religión azteca son los relatos de los españoles y algunos códices indígenas que no fueron destruidos (la mayor parte de ellos fueron quemados por los conquistadores que los consideraban como un testimonio del paganismo). Existen algunos manuscritos indígenas en los que los aztecas, y sus vecinos y contemporáneos los mixtecas, transmitieron sus tradiciones sagradas; el «texto» es una mezcla de pictogramas y jeroglíficos. Pero la fuente más importante es la monumental obra del monje franciscano Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*, que trata sobre todo de los dioses y su origen, las ceremonias, las prácticas adivinatorias y los augurios. Aunque fuera escrito varios años después de la conquista, contiene preciosas informaciones escritas en la lengua de los aztecas, el náhuatl, y recogidas de boca de personalidades aztecas importantes que habían permanecido fieles a las viejas tradiciones indígenas.

El panteón

El sistema religioso de los aztecas es bastante complicado y combina una triple herencia: la herencia clásica, la herencia tolteca y la herencia de los aztecas primitivos. Quetzalcóatl pertenece a la primera, Tezcatlipoca a la segunda y Huitzilopochtli a la tercera. Junto con el dios de la lluvia, Tláloc; ya conocido en Teotihuacán, estos tres dioses constituyen los principales personajes del panteón azteca. En vísperas de la conquista, todas estas diferentes influencias se habían fundido para formar una sola religión. Como entre los mayas, resuelta perceptible una oposición entre los intereses religiosos de los grupos

dirigentes y los de los campesinos, aunque no parece que esto causara tan grandes perturbaciones como entre los mayas. A pesar de que desde el punto de vista sociológico la religión azteca puede ser considerada como una religión que tiene su propia individualidad, está formada por elementos heterogéneos, y algunos especialistas no dudan en calificar su panteón de caótico; la difusión de características locales y la especulación astrológica despojaron a varias divinidades de sus cualidades específicas, como ocurre con frecuencia en las religiones de las «civilizaciones superiores».

Las concepciones teológicas de los aztecas han sido analizadas e interpretadas muchas veces por los eruditos modernos. De ninguno de los cuatro dioses mencionados más arriba, ni siquiera del dios de la ciudad de Tenochtitlán, Huitzilopochtli, puede decirse que desempeñara verdaderamente las funciones de un ser supremo. Todos ellos ostentaban, ciertamente, títulos que podían hacerles pasar por el personaje principal del panteón, pero estos títulos sólo tenían un alcance local. Por otro lado, la teología azteca reconocía a un dios supremo (resultado manifiesto de las especulaciones de los teólogos), el invisible Ometéotl, «dios de la dualidad». Era conocido también en forma de dos divinidades, el «señor de la dualidad» y la «señora de la dualidad», de las que procedía todo lo creado. Se piensa, con razón, que bajo su forma única, Ometéotl era un antiguo ser supremo convertido en *deus otiosus*. A mediados del siglo xv, el rey de Texcoco, ciudad vecina de los aztecas, proclamó la existencia de un ser supremo invisible. Su culto anicónico es el más abstracto de todos los que conoció América Central antes de la conquista. El rey que lo inventó, Nezahualcóyotl, poeta, filósofo y sabio, puede figurar al lado del Inca Pachacutí como un genio religioso precolumbino.

La creencia según la cual los dioses como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl participaban de la naturaleza del ser supremo estuvo probablemente motivada por la tendencia a buscar un principio de unidad detrás del velo de las múltiples apariencias de la existencia, tendencia que caracterizaba a las especulaciones de los sacerdotes mexicanos. El dios tribal Huitzilopochtli, señor de Tenochtitlán, era venerado en cuanto dios de la guerra y del sol. Tezcatlipoca, señor de Texcoco, simbolizado por un espejo de marquesita (llamado «espejo humeante»), era igualmente un dios del sol, del cielo y de la guerra, pero era además el protector de los jóvenes guerreros y de los magos y reinaba como dios del destino, omnipresente y omnisciente. Quetzalcóatl, que ejercía la soberanía sobre la antigua ciudad tolteca de Cholula, era sobre todo el patrón del clero, como lo había sido en las civilizaciones más antiguas, y los *calmécac* estaban bajo su protección. Además, era el viejo héroe civilizador, el viejo barbudo que en otro tiempo había descubierto el maíz e instituido las ceremonias religiosas.

Estos tres dioses, así como el hermano de Quetzalcóatl, Xólotl, un dios mago, encajaban además en una estructura cósmica dualista. La oposición entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, que hemos observado entre los toltecas, persistió y fue aplicada secundariamente a la pareja Huitzilopochtli-Xólotl. Esta oposición se relaciona con la del día y la noche, la de las fuerzas constructivas y las fuerzas destructivas; los dioses en cuestión desempeñan papeles de los gemelos míticos, uno positivo y otro negativo. Así, Huitzilopochtli, el sol diurno, se opone a Tezcatlipoca, el sol nocturno, el cielo tenebroso. Este último dios está a menudo representado por un guerrero, uno de cuyos pies es reemplazado por un espejo de marquesita, símbolo del cielo nocturno. Quetzalcóatl, que se opone también a Tezcatlipoca, es, tal como aparece en

sus mitos, la representación del planeta Venus; el famoso mito que cuenta cómo fue expulsado de Tula por Tezcatlipoca y prometió regresar por el este es una descripción de las fases de Venus. Sabemos que Moctezuma II estaba convencido de que el mito encubría una profecía e interpretó la llegada de Cortés como el retorno de Quetzalcóatl.

El estudio de los principales dioses del panteón azteca da claramente la impresión de que han sido reunidos en un sistema teológico que unas veces es monista y otras dualista. La misma tendencia sacerdotal a sistematizar abolió la distinción entre el dios poderoso de la religión y el héroe civilizador de la mitología, distinción muy clara en otros lugares, y en particular en América del Norte. Quetzalcóatl, por ejemplo, representa, a la vez, al dios supremo y al héroe civilizador. Como ya hemos dicho, consideramos esta combinación de funciones como el reflejo de la integración cultural lograda en las civilizaciones superiores. En cambio, la religión popular nahua establecía diferencias entre los seres sobrenaturales situados a diferentes niveles en las creencias religiosas.

Los grandes dioses cósmicos desempeñaban un papel considerable en la religión azteca, y en particular en la de los funcionarios superiores y del clero. Los campesinos, como siempre, se interesaban más por los dioses fertilizadores del suelo, pero no hay que olvidar que éstos dioses formaban también parte del panteón y que incluso un dios de la guerra como Huitzilopochtli tenía una marcada influencia sobre la producción de las cosechas y la vegetación, como lo demuestra su culto (véase *infra*).

El principal dios de la vegetación era Tláloc, dios de la lluvia y la tormenta. Era venerado en el gran templo de Tenochtitlán al lado de Huitzilopochtli, y ocupaba también un lugar destacado en la religión oficial. Para

los campesinos era el dios dispensador de la lluvia fertilizante, pero también de la sequía, las inundaciones y otras catástrofes. Debido a su naturaleza peligrosamente caprichosa, se le sacrificaban niños, el más precioso don que podían ofrecer aquellas gentes tan tiernamente amantes de sus hijos. Como su homólogo maya, Tláloc era a veces representado como una colectividad de dioses de la lluvia, los tlaloque. Su reino Tlalocan, era el lugar reservado a los que morían ahogados o a causa de las enfermedades que se relacionaban con el agua.

La vegetación estaba representada por una serie de dioses y de espíritus que correspondían a las especies principales. Chicomecóatl, diosa del maíz, era tan importante (el maíz era, en efecto, el alimento principal), que se la consideraba como la diosa de los alimentos en general. También había un dios del maíz, Centéotl, y distintas diosas para el maíz tierno y para el maíz maduro. Los aztecas eran conocidos por su amor a las flores, y así no es sorprendente encontrar una pareja divina que las personifica, Xochipilli y Xochiquetzal; simbolizaban también la belleza, el amor y la prosperidad del verano. Una diosa con cuatrocientos pezones encarnaba al agave de América, del cual se extraía una bebida embriagante, el pulque. Pero el dios mejor conocido era Xipe Tótec, «Nuestro Señor el desollado», que ya encontramos anteriormente en la religión de Teotihuacán. Representaba el conjunto de la vegetación, y en particular la vegetación primaveral. Sus sacerdotes se cubrían con la piel de las víctimas que se le ofrecían. Las pieles eran el símbolo de la nueva vegetación que cubre la tierra en cada nueva primavera.

Las divinidades de la vegetación eran consideradas a veces como hijas de la tierra, la gran madre; este concepto panamericano conservaba su antigua significación de la época preagrícola, que hacía de ella la diosa de los partos.

Así era como la poderosa y terrible Coatlicue había dado origen a los hombres y a los dioses y era representada con el pecho plano. Un célebre mito contaba que trajo al mundo a Huitzilopochtli, que la defendió contra sus otros hijos, la luna y las estrellas. En su calidad de diosa de la tierra, se alimentaba de los cadáveres humanos que en ella eran enterrados. Bajo una de estas manifestaciones, devoraba los pecados cometidos por los hombres, porque la confesión de los pecados era practicada también entre los aztecas y las faltas sólo se borraban enfrentándose con esta sombría divinidad.

Además de estos dioses y diosas comúnmente reverenciados, también había divinidades propias de determinadas profesiones, y algunos dioses pertenecientes a las tribus vecinas o conquistadas gozaron igualmente de cierta reputación. Si a todo ello se añaden las manifestaciones locales de los dioses dominantes, otros dioses relacionados con determinados lugares, todos los dioses astrales y todos los demonios, el panteón azteca parece ser sumamente complejo.

El clero

Para la identificación y la celebración, los verdaderos especialistas eran, naturalmente, los sacerdotes reclutados sobre todo en las clases superiores e instruidos en las escuelas superiores de teología, los *calmécac*. Las mortificaciones y la ascesis, y también el aprendizaje de los cantos rituales, la escritura y la astrología formaban parte del programa de estudios. Cada templo de cierta importancia poseía un ejército de sacerdotes con funciones específicas. Los templos dedicados a las diosas tenían sacerdotisas, frecuentemente jóvenes que todavía no estaban casadas. Los principales responsables del culto az-

teca, bajo la dirección de la «mujer serpiente», eran los dos sumos sacerdotes de Huitzilopochtli y Tláloc; ambos ostentaban el título antiguo y venerable de «Quetzalcóad» (véase p. 340, lo dicho de la religión tolteca) y oficiaban en el colosal templo, orgullo de Tenochtitlán. Los templos tenían abundantes medios de existencia, y los dones que recibían servían, por ejemplo, para la construcción de asilos para los pobres y hospitales para los enfermos.

Los conquistadores han dejado descripciones impresionantes y detalladas del culto azteca. Los sacerdotes ofrecían un horrible espectáculo, la sangre de los sacrificios les impregnaba con un olor repugnante, un terrible reguero de sangre se extendía alrededor de los templos y trozos de cuerpos humanos aparecían también dispersos. No parece que en ninguna parte del mundo se hayan practicado en tal grado los sacrificios humanos. En la inauguración del gran templo de la capital fueron sacrificados más de veinte mil prisioneros de guerra. Estos sacrificios se sucedieron a lo largo de todo un año. Lee-mos, por ejemplo, que el rey en persona subía de vez en cuando a la cima de la gran pirámide para degollar algunas víctimas, lo cual le ponía de buen humor y le daba confianza.

Mas para ser exactos hay que reconocer que las ceremonias religiosas no siempre incluían sacrificios humanos. Había, por ejemplo, comidas sacrificiales compuestas por productos vegetales en el culto de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, y a menudo se ofrendaban en los altares de los dioses palomas, vestidos y flores.

Los cultos se ajustaban al ciclo del año y se regían por el calendario; nos referimos aquí al calendario mesoamericano, que comprendía un año sagrado de doscientos sesenta días y un año solar de trescientos sesenta y cinco días. De acuerdo con este último, dividido en

dieciocho meses de veinte días cada uno (más cinco días «nefastos» al final del año), se fijaban las grandes fiestas, vinculadas a los trabajos estacionales. A lo largo del segundo mes, cuando la vegetación salía de la tierra y se comenzaba a sembrar y a plantar, se ofrecía a Xipe Tótec el sacrificio de un esclavo; después de desollarlo un sacerdote se cubría con su piel, símbolo de la nueva vegetación. Durante el tercer mes, se sacrificaban niños a Tláloc para conseguir sus favores y obtener la lluvia. Al octavo mes, se decapitaba a una joven esclava en honor de Xilonen, una de las diosas del maíz; la ceremonia remedaba la recogida de las mazorcas de maíz. Y así sucesivamente. Los ritos tenían habitualmente el carácter de repetición de un mito sagrado al mismo tiempo que de su contrapartida profana, los momentos del crecimiento de las plantas y los frutos alimenticios.

Los sacrificios ofrecidos a los grandes dioses de la guerra se agrupaban en otoño y en invierno. El ritual más dramático se realizaba en honor de Tezcatlipoca. Se escogía al prisionero más valiente y más digno de todos para personificar al dios. Durante todo un año era honrado como un rey; aparecía vestido con los ornamentos del dios y disponía de cuatro mujeres y una pequeña corte personal. Al final del año se organizaba una gran fiesta en su honor. El día indicado, se retiraba a un templo aislado. Después de despedirse de las personas de su séquito, subía las escaleras de la pirámide del templo y, en cada escalón, rompía un trozo de la flauta que había utilizado. Cuando llegaba a la plataforma del templo, cuatro sacerdotes le tendían sobre la piedra del sacrificio y le abrían el pecho con un cuchillo. Le arrancaban el corazón; después, el cadáver era colocado de nuevo en la tierra, y la cabeza cortada iba a sumarse a los cráneos apilados en un lugar cerca del templo. Este rito dramático ilustraba y representaba el camino recorrido por el

sol (Tezcatlipoca) durante el año; el viejo sol moría cuando alcanzaba el cénit por primera vez, y renacía en otro prisionero que era escogido a continuación. Ceremonias similares tenían lugar en honor de otros dioses, incluso en el caso del pacífico Quetzalcóatl, cuyo culto había sido incluido en el sistema de los sacrificios humanos.

Estas descripciones ponen de manifiesto que las numerosas fiestas de los aztecas eran frecuentemente la reproducción de acontecimientos cósmicos. Al final de cada gran ciclo de cincuenta y dos años, cuando el mundo estaba al borde de una catástrofe cósmica, la vida litúrgica se hacía particularmente intensa. Entonces se apagaban todos los fuegos en Tenochtitlán y se destruían todos los utensilios caseros; todos esperaban con terror y espanto la destrucción del universo. Cuando los sacerdotes, reunidos en una alta montaña, anunciaban, después de haber escrutado el cielo, que el mundo iba a continuar, se encendía un nuevo fuego sagrado y todos acudían con antorchas para llevarse este fuego a sus casas.

No sólo los ritos, sino también los templos tenían una función cósmica. Así, el gran templo de Tenochtitlán era una réplica de la mansión celeste de los dioses, y su colosal basamento, la pirámide, representaba la montaña cósmica que subía hasta el cielo y encerraba el universo. Muchos mitos concernientes a los dioses se ponían en escena en los decorados naturales de los alrededores del templo.

Escaíologtá

Si examinamos, para acabar, las ideas de los aztecas sobre el más allá, comprobamos que coinciden, en gran medida, con las ideas de los mayas. La posición social en

la tierra y las circunstancias de la muerte decidían la suerte del hombre en la vida futura. La mayor parte de la gente iba al reino subterráneo de los muertos, Mictlán, donde reinaban el dios terrorífico Mictlantecuhtli (jefe de Mictlán) y su mujer. Para llegar hasta este dios (que era representado por un esqueleto), los muertos debían emprender un viaje de cuatro años que les conducía a través de ríos torrenciales, altas montañas y lugares poblados por monstruos caníbales. Los que morían ahogados, fulminados o de lepra iban a Tlalocán, lugar bienaventurado del que ya hemos hablado antes. Allí vivían felices y desconocían la tristeza, nos dice Sahagún. Los guerreros muertos en combate y los prisioneros sacrificados eran acogidos en la «casa del sol». En este paraíso, situado al este, gozaban de una vida digna de un guerrero, a semejanza de sus colegas de Walhalía de Odín. Se entregaban a combates ficticios y entrechocaban sus escudos a la salida del sol. Después de cuatro años de vida feliz, volvían a la tierra y renacían en forma de colibríes (Huitzilopochtli, dios del sol, estaba asociado al colibrí). En el paraíso del sol, situado al oeste, las mujeres muertas de parto encontraban un refugio definitivo. Los niños que morían muy pequeños iban al cielo más elevado, residencia del ser supremo (o de la pareja suprema).

Así era la religión de los aztecas/Por razones evidentes, los conquistadores y los misioneros hicieron todo lo posible por destruirla. Sin embargo, las creencias populares de los tiempos antiguos están aún vivas; todavía se danzan las danzas paganas en el exterior de las iglesias, los dioses siguen siendo venerados en la cima de las montañas y el culto de la diosa de la tierra es aún practicado en parte, especialmente bajo su aspecto católico de la Virgen de Guadalupe.

Áke HULTKRANTZ

BIBLIOGRAFIA

LOS INCAS

- L. BAUDIN, *Les Incas du Pérou*, París, 1947.
- W. C. BENNETT y J. B. BIRD, *Andean culture history*, 2.* ed., Nueva York, 1964.
- B. C. BUNDAGE, *Empire of the Inca*, Norman, 1963.
- G. H. S. BUSHNELL, *Perú*, Londres, 1956.
- J. A. MASON, *The ancient civilizations of Perú*, Pelican Books, Londres, 1957 [*Las antiguas culturas del Perú*, México, FCE, 1962],
- Ph. A. MEANS, *Ancient civilizations of the Andes*, Nueva York, 1931.
- P. MINNAERT, «Le cuite des pierres au Pérou», *Bull. de la Société des Américanistes de Belgtque*, Bruselas, 1930.
- J. H. ROWE, *Inca culture at the time of the Spanisht conquest*, *Handbook of South American Indians*, vol. II, Washington, D. C., 1946.
- *The origins of creator worship among the Incas*, «Culture in History», *Essays in honor of Paul Radin*, S. Diamond, comp., Nueva York, 1960.
- H. TRIMBORN, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nórdlichen und mittleren Andenraumes*, «Die Religionen del Menschheit», vol. 7, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961.

LOS MAYAS

- F. ANDERS, *Das Pantheon der Maya*, Graz, 1963.
- G. W. BRAINERD, *The Maya civilization*, Los Angeles, 1954.
- M. D. COE, «The funerary temple among the classic Maya», *Southw. Journ. of Anthropol.*, vol. 12, 4, 1956.
- W. KRICKEBERG, «Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik», *Paideuma*, vol. 3, Bamberg, 1948.
- *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas*, «Die Religionen der Menschheit», vol. 7, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961.
- D. DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. A. M. Tozzer, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 18, Cambridge (Mass.), 1941.

- S. G. MORLEY y G. W. BRAINERD, *The ancient Maya*, 3.^a ed., Stanford, 1956 [*La civilización maya*, México, FCE, 1947].
- P. SeHELLHAS, *Die Göttergestalten der Maya-Handschriften*, 2S ed., Berlín, 1904.
- L. SCHULTZE JENA, *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*, Jena, 1933.
- *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala*, «Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas», vol. 2, Stuttgart, Berlín, 1944.
- J. E. S. THOMPSON, *Maya hieroglyphic writing: an introduction*, Norman, 1960.
- *The civilization of the Mayas*, 5.^a ed., Chicago, 1954.
- A. M. TOZZER, «Chichen Itza and its cenote of sacrifice: a comparative study of contemporaneous Maya and Toltec», *Memoirs of the Peabody Museum*, núms. 11-12, Cambridge (Mass.), 1957.
- *The Maya and their neighbors*, 2.^a ed., Salt Lake City, 1962.

LOS AZTECAS

- P. ARMILLAS, «La serpiente emplumada. Quetzalcóatl y Tláloc», *Cuadernos Americanos*, vol. 6, México, 1947.
- Th. S. BARTHEL, «Einige Ordnungsprinzipien im aztekischen Pantheon», *Paideuma*, vol. 10, 2. 1964.
- C. A. BURLAND, *Art and Ufe in ancient México*, Oxford, 1948.
- A. CASO, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1971.
- M. D. COE, *México*, Londres, 1963.
- B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, 1950.
- J. HAEKEL, «Zur Problematik des obersten goettlichen Paares im alten Mexiko», *México antiguo*, vol. 9, 1959.
- W. KRICKEBERG, «Bauform und Weltbild im alten México», *Paideuma*, vol. 4, 1950.
- *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas*, Stuttgart, 1961.
- G. LANCZKOWSKI, «Quetzalcoalt — Mythos und Geschichte», *Nu-men*, vol. 9, 1962.
- M. LEÓN PORTILLA, *La filosofía Nahuatl*, México, 1956.
- S. LINNÉ, «El valle y la ciudad de México en 1550», *Statens etnogr. mus., New Series*, vol. 9, Estocolmo, 1948.
- P. RIVET, *Mexique précolombien*, París, 1954.

- FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, «Florentine Codex»: *General history of the things of New Spain*, ed. de A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble, vols. I-XII, Santa Fe, 1950-1963.
- J. SOUSTELLE, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, París, 1940.
- *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, 1955 [*La vida cotidiana de los aztecas en víspera de la conquista*, México, FCE, 1955].
- G. C. VAILLANT, *Aztecs of México: origin, rise and fall of the aztec nation*, Garden City, 1941 [*La civilización azteca: origen, grandeza y decadencia*, México, FCE, 1944],

VI. Las religiones indígenas de América del Sur

La América meridional ofrece al etnólogo, más que otras regiones del mundo, una situación que desafía cualquier esfuerzo de clasificación de las culturas aborígenes. Ciertamente se impone desde el principio una dicotomía entre las grandes civilizaciones de los Andes, que se encuentran principalmente en el Perú, Ecuador y Colombia, y las numerosísimas culturas tribales, tan diversas que han hecho vanas las tentativas de clasificación basada en esquemas históricos, geográficos o tipológicos. Los numerosos movimientos migratorios a través de todo el continente, que se sucedieron durante los milenios de la época precolombina y han continuado hasta nuestros días, han dado origen a un panorama étnico extraordinariamente complejo. En el siglo xix, el explorador von Martius creyó poder definirlo con la expresión *colluvies gentium*. Todavía hoy, quienes han acometido el estudio de los problemas histórico-culturales no han podido aportar sino escasos puntos de apoyo para fundamentar su explicación de esta enmarañada distribución de culturas a partir de una perspectiva diacrónica espacial.

Desde el punto de vista económico se puede establecer sin duda una distinción general entre las poblaciones en las que predominan actividades tales como la caza, la pesca o la recolección y otras en las que prevalece la agricultura; sin embargo, existen todas las formas intermedias de sistemas económicos. Igualmente, las instituciones sociales y las formas de vida religiosa varían en los distintos grupos, según pertenezcan a una o a otra

de esas categorías; pero, por ejemplo, sería ilusorio intentar establecer una distinción rigurosa entre las religiones de las tribus de cazadores y las de las tribus de agricultores. Muchos etnólogos han señalado que un análisis de las representaciones míticas; los ritos y las ceremonias religiosas de las tribus llamadas agrícolas revela frecuentemente, si no siempre, la existencia de una concepción del mundo característica más bien de las tribus dedicadas a la caza y a la recolección. Estas, por otro lado, tienen muchas veces mitos, concepciones y prácticas religiosas probablemente originarios de sus vecinos agricultores.

En una visión de conjunto se puede indicar todo lo más la mayor o menor frecuencia de ciertos fenómenos observados en algunas regiones donde las tribus vecinas desde hace bastantes generaciones se han influido mutuamente por difusión cultural y por aculturación. Sin embargo, fenómenos que podrían considerarse como típicos de tal o cual región no se circunscriben a ese marco único y los reencontramos alguna vez en pueblos cuyos territorios están muy alejados y cuya lengua, sistema económico y organización social difieren sensiblemente.

Aunque se pueda hablar de religiones representativas de ciertas áreas culturales, nadie se ha aventurado todavía a proponer una clasificación que incluya los diferentes sistemas. En cuanto a los escasos trabajos de síntesis de que podemos disponer, redactados por A. Métraux, O. Zerries, Á. Hultkrantz (cuyo estudio engloba las religiones de toda América) y R. Karsten, su fin principal es mostrar la distribución de las ideas, las creencias y las prácticas en tales tribus o grupos de tribus. Así, ciertos fenómenos considerados por su frecuencia como característicos de América del Sur pueden, sin embargo, reconocerse en otras regiones del mundo. Por otro lado, dado el estado actual de nuestros conocimientos, una presentación sistemática o sintética de los hechos se ex-



Fig. 5. Las religiones indígenas en América del Sur.

pone inevitablemente a numerosas limitaciones. Desde comienzos del siglo xvi, viajeros, aventureros, misioneros y científicos han recogido informaciones sobre las religiones de los indios, pero sus testimonios, en gran parte fortuitos, deben ser utilizados con reservas. Muy pocos sistemas religiosos han sido estudiados por etnólogos competentes que hayan tenido la ocasión de convivir el suficiente tiempo con una población indígena como para comprender realmente sus creencias y sus ritos.

Puesto que la exposición de los hechos no podrá dejar de ser selectiva, intentaremos, en la medida de lo posible, poner de relieve los rasgos que puedan ser considerados lo suficientemente generales o típicos de algunas áreas culturales, sin olvidarnos de mencionar las numerosas y notorias restricciones que se imponen ante las lagunas de nuestros conocimientos tan precarios sobre la mayor parte de las religiones indígenas de América del Sur.

1. SERES SUPREMOS Y DIVINIDADES ASTRALES

Los dioses supremos

Las tradiciones míticas de los indios de América del Sur ponen frecuentemente de relieve al personaje de un ser supremo, dios omnisciente, todopoderoso y bienhechor, creador o señor del universo, pero el lugar que le corresponde en la vida religiosa no es siempre el mismo. Unas veces la divinidad suprema se desinteresa rápidamente de su obra de creación y de los problemas humanos, asumiendo casi el carácter de un *deus otiosus*. Otras veces se trata de un ser tan superior que la creación queda confiada enteramente o en parte a una divinidad secundaria. Así por ejemplo, Tatzitzete, el ser supremo de los

chocó de Colombia occidental, es considerado como «primer padre y padre de todo, sin fin, y creado por sí mismo». Salido de su saliva, el dios Karagabi colocó las estrellas en la bóveda celeste y creó a los primeros chocó, convirtiéndose, como consecuencia, en el héroe civilizador de la tribu.

Por esto los actos del culto y las prácticas propiciatorias no se refieren en general tanto al dios supremo de la tribu como a las divinidades inferiores, que intervienen más directamente en el destino de los hombres, y a los antepasados de los clanes y a los héroes civilizadores. La mayor parte de las religiones conceden más importancia aún a los ritos indispensables que controlan a los innumerables espíritus, a los demonios que pueblan la naturaleza y a las almas de los muertos, pues el bienestar de la tribu depende de sus actitudes frente a los hombres. Se comprenderá entonces que la mayoría de los etnólogos, al definir las religiones de América del Sur, hayan atribuido más importancia al animismo y a los múltiples ritos del chamanismo que al culto religioso en sí.

Sin embargo, las manifestaciones religiosas de ciertas tribus giran alrededor del personaje de un dios supremo, como es el caso de los yamana, los alakaluf y los ona de Tierra del Fuego, así como también el de los araucanos de Chile. El caso extremo y mejor conocido es probablemente el de los yamana. Su dios Watauinewa, «el viejo», gran espíritu invisible y omnisciente, ocupaba en su doctrina religiosa el lugar de un ser supremo, habitante de los cielos, desde donde gobernaba el mundo (que sin embargo no había creado) y regía las vidas de los hombres, exigiendo de ellos, bajo pena de severos castigos que llegaban hasta la pena de muerte, la obediencia a las costumbres de la tribu y a las leyes morales que él mismo había impuesto. Era también el autor

de los ritos de iniciación de los muchachos y las muchachas en la pubertad y velaba por su pueblo con celo paternal, dándole las plantas y los animales que necesitaba. Los yamana se comunicaban con él por medio de oraciones, súplicas y acciones de gracias. Xolas, el dios supremo de los alakaluf, estaba también estrechamente unido a la existencia humana. De él procedía el alma, que penetraba en el cuerpo del niño justo en el momento del nacimiento y volvía junto al dios después de la muerte. Sin embargo Xolas no era objeto de culto; dada su perfección, no se podía ejercer ninguna influencia sobre sus decisiones. Temaukel, el gran dios de los ona, creador del cielo y de la tierra, era honrado también con sacrificios; además, se le dirigían plegarias.

La religión de los araucanos de Chile ha provocado numerosas discusiones entre los especialistas. Estos indios conceden especial importancia al culto de un ser supremo bisexuado, llamado, entre otros apelativos, Nge-nechen, «señor de los hombres». Aunque es creador del universo y de todos los seres vivientes, responsable del bienestar de los hombres que, sometidos a su voluntad, le dirigen plegarias y ofrecen sacrificios, es ajeno al orden moral y al destino de las almas en el más allá. El culto de que es objeto recuerda ciertos aspectos del cristianismo, lo que ha hecho suponer una influencia de antiguos misioneros. En cualquier caso, antiguos testimonios sobre la religión de los araucanos, de hace cerca de dos siglos, mencionan ya la creencia en un ser supremo. Por ello algunos etnólogos, como Cooper, prefieren no descartar la eventualidad de su origen precolombino. Sin embargo, Métraux escribe: «Las numerosas y estrechas analogías entre las creencias y las costumbres de los araucanos y las de los pueblos del Perú sugieren la existencia primitiva de la figura de un creador o héroe cultural que en el curso de los años se ha transformado en su ser

supremo, probablemente bajo la influencia del cristianismo.» La concepción de una divinidad suprema, creadora de la tierra y de todo el universo, aparece en las tradiciones míticas de casi todas las poblaciones de la gran familia tupí-guaraní, cuyos representantes, que en otros tiempos ocupaban la casi totalidad del litoral brasileño, viven hoy esparcidos por extensas zonas de la Amazonia y en la cuenca del río de la Plata. Este personaje, a veces de una perfección absoluta, parece ignorar los mil y un problemas de la vida cotidiana; sin embargo, ciertos grupos, pertenecientes en su mayoría a la tribu de los guaraní, le reservan el lugar principal en su culto religioso. Entre los kayova guaraní, el gran dios Ñaneramoipapá, «nuestro primer abuelo», es la figura a la que se dirigen todas las ceremonias colectivas importantes. Los mbuá guaraní dirigen sus plegarias a su creador, a quien designan entre otros nombres con el de Ñamanduruveté, «verdadero padre Ñamandú», el cual se comunica con ellos por medio de revelaciones a los sacerdotes del poblado. Otros grupos de esta misma familia se dirigen preferentemente a divinidades secundarias y más aún a los héroes civilizadores que, al comienzo de los tiempos, fueron los protagonistas de una serie de aventuras, dieron a la superficie del mundo su aspecto actual, creando los animales y las plantas, e instituyeron el orden social y cultural de la tribu. Esto es lo que se observa, por ejemplo, entre los ñandeva guaraní, cuyo dios supremo Ñanderuvutsú, «nuestro gran padre», después de haber creado el mundo, se retiró a una región lejana. Es raro, y bastante excepcional, que entre en contacto con el *ñanderú*, sacerdote de la comunidad, revelándole cantos y oraciones ceremoniales. Las manifestaciones religiosas se dirigen sobre todo al gran héroe civilizador de la tribu, Ñanderykey, «nuestro hermano mayor», uno de los hijos gemelos de Ñanderu-

vutsú. Los indios le asignan la tarea de velar por ellos y protegerlos de los peligros. El es quien reina en la tierra sin mal, el paraíso mítico que todo ñandeva guaraní espera alcanzar un día para gozar, inmortal, de una felicidad eterna. Este sueño mítico ha provocado sucesivas oleadas de mesianismo.

Las religiones guaraní establecen una distinción bastante clara entre el ser supremo y el héroe civilizador. Sin embargo, en ciertas tribus que pertenecen a la misma familia lingüística, se atenúa el rigor de esta distinción en la descripción del carácter de estos personajes. Es frecuente, en todo el continente, que ciertos rasgos del héroe civilizador sean atribuidos a la divinidad principal, e incluso que estos rasgos lleguen a suplantar a los otros. Los mundurukú, tribu tupí del Brasil central, por ejemplo, veneran a Karusakaibé, su gran héroe-dios. Afirman que éste no tuvo padre ni madre y que al no ser «un hombre como nosotros», es un ser inmortal. Los mundurukú le otorgan el título de «padre nuestro», pero no lo consideran como el creador de los hombres, puesto que sólo les hizo salir del mundo subterráneo a la superficie de la tierra. Por esa hazaña lo tienen por fundador de la tribu. Fue él quien creó la bóveda celeste, las plantas útiles y los animales que se cazan. Sin embargo, en los relatos míticos los hechos que de él se narran son más propios de un héroe que de un dios verdadero. Como héroe transformador, sopla sobre unas plumas clavadas en el suelo produciendo así las rocas y las montañas; a los individuos perezosos los transforma en pájaros, murciélagos, mariposas y otros animales. Como héroe civilizador, es él quien ha establecido las instituciones sociales de la tribu, como por ejemplo la división de ésta en mitades exogámicas, o la monogamia. El ha enseñando a los mundurukú, entre otras cosas, el cultivo de la mandioca y el modo de transformar esta raíz en ha-

riña. Sin embargo es posible, y muchos etnólogos así lo creen, que muchos episodios de sus aventuras no forman parte del mito en su versión original; con el transcurso de los tiempos tal vez se atribuyeran al dios Karusakaibé nuevas hazañas, transformando de este modo su carácter primitivo. A pesar de todo, este dios es todavía el gran dios tribal. Los mundurukú le dirigen plegarias y ofrendas, le piden ayuda y le agradecen los beneficios dispensados. Pero el culto a Karusakaibé está lejos de constituir el centro de las prácticas del ceremonial religioso. Entre estas prácticas todo parece indicar que las fiestas asociadas a las actividades de los cazadores de cabezas ocupaban en otro tiempo un lugar preponderante; y todavía hoy las investigaciones sobre el terreno de Murphy demuestran el papel primordial de los ritos relacionados con el mundo animal que tan importante papel desempeñan en la caza.

Frecuentemente, el ser supremo aparece acompañado de otro dios o de un héroe que, por lo general, se opone a él como antagonista o rival, sobre todo cuando presenta el carácter ambiguo que hemos señalado en el caso de Karusakaibé. El relato de las aventuras de estos compañeros inseparables toma entonces la forma de lo que se ha llamado el «mito de los hermanos», que encuentra en América del Sur su territorio predilecto, como tendremos ocasión de ver. Karusakaibé, por ejemplo, va acompañado de uno de sus hijos, Daiirú, que es también su ayudante. Daiirú, probable personificación de la luna, es representado por un armadillo. Este personaje es un *trickster* (héroe burlón o engañador); él es, por ejemplo, quien ayuda a Karusakaibé a traer a la tierra a los hombres del mundo subterráneo, pero su carácter opuesto al de su divino padre es frecuentemente causa de conflictos.

El caso de Makunaíma, figura principal del panteón

de las tribus caribe de Guayará, puede emparentarse con el anterior. Métraux lo cita para ilustrar las dificultades de una distinción entre las nociones de creador, héroe transformador, héroe civilizador y héroe engañador en América del Sur.

Makunaíma acumula, en efecto, todos estos caracteres y además no actúa solo. Entre los makusí, actúa de acuerdo con su hijo Sigu, cuyo poder y cuya inteligencia igualan a los suyos; entre los taulipang y los arekuná se le atribuyen varios hermanos, entre ellos Sigu, su compañero de aventuras, al que la mitología lo asocia estrechamente. Otras versiones de la historia de Makunaíma llegan incluso a crear un verdadero mito de los gemelos. Así, en un texto recogido por Roth, entre los caribe de la Guayana inglesa, el héroe es el hermano gemelo de Pía y ambos son hijos del sol.

Se podrían citar muchos otros ejemplos de concepciones míticas de los dioses supremos.

La madre común

Algunas tribus poseen una divinidad suprema de sexo femenino, la madre común, que, según Baldus, no es «un ser primario, una divinidad creadora, sino la única soberana del universo, la personificación femenina de la omnipotencia». Esta categoría de seres, relativamente rara entre los indios, está representada por Gauteovan (conocida igualmente con otros nombres) entre los kágaba de Colombia y por Echetewuarha, entre los tumereha, tribu chamakoko del Gran Chaco. En su estudio comparativo de la madre común de los kágaba y los tumereha, Baldus puso de relieve el asombroso parecido entre los dos personajes, señalando además una cierta coincidencia de las instituciones sociales; en ambos ca-

sos se trata de tribus matrilocales que tienen una escuela matrimonial; es necesario subrayar también que se trata de poblaciones que no solamente viven en territorios alejados el uno del otro, sino que además tienen regímenes económicos muy diferentes, puesto que los tumereha viven de la recolección y de la caza, mientras que los kágaba cultivan la tierra.

Esto impuso a Baldus la necesidad de realizar una confrontación más profunda de las dos divinidades. La gran diosa de los kágaba lleva, entre otros, el nombre de Madre del Fuego. Es el símbolo del fuego que llegado de otra región, da origen a los primeros hombres, un pueblo extraño, el pueblo del fuego, y a sus compañeros, los kágaba. Sus cuatro hijos, los cuatro antepasados de la tribu, conocen los cantos sagrados. Pero ella no es solamente la madre de todos los hombres, es decir, de los kágaba y de los otros humanos: es también «la madre del mundo, de los animales, los frutos, los campos, los árboles, la lluvia, los ríos, el fuego, el sol, la Vía Láctea, la danza y las canciones, los objetos para las fiestas y de los santuarios, y todas las cosas». La diosa de los tumereha se presenta bajo la apariencia de una maga. Fue en otro tiempo una jovencita de la tribu a la que luego dejó de pertenecer. Se casó con el Gran Espíritu, llamado también Pohítchio, «Gran Perro», y tuvo muchos hijos, espíritus cuyo aspecto es humano a pesar de su rostro salpicado de manchas de diferentes colores, parecidas a las de los perros. Los pájaros que viven en este mundo descienden igualmente de esta pareja.

Al contrario que la diosa suprema de los kágaba, la de los tumereha no se presenta como la madre de los hombres; Baldus explica este hecho por la ausencia de un culto de los antepasados que se compensa, entre los

kágaba, con la posición de los antepasados, considerados fundadores de las ceremonias religiosas.

Las dos divinidades dominantes poseen un gran número de rasgos similares en su calidad de madres comunes. La madre común de los kágaba es creadora y madre de los demonios, al igual que de los antepasados. Como madre de los demonios, gobierna el mundo y cada uno de sus hijos dirige un sector particular de éste; como madre de los antepasados, se ha convertido en la protectora de las ceremonias cuyo fin es asegurar la vida de la tribu, e igualmente de todas las actividades sacerdotales. Este personaje, de rasgos poco diferenciados, es la divinidad creadora con la que se relacionan todos los demonios y todas las actividades destinadas a controlarlos.

Todo esto se aplica casi íntegramente a la madre común de los tumereha, la única figura de su religión que se puede considerar como una divinidad. Echetewuarha, espíritu tutelar de toda actividad sacerdotal, es la patrona de los *pajés*, a los que se aparece en sueños, enseñándoles cantos y mitos; ordena también a los jóvenes que canten todas las noches para no morir. Soberana del mundo, delega en los demonios la administración de sus diversos sectores; sin embargo, tiene ciertas atribuciones específicas: actúa, por ejemplo, como reguladora de las lluvias y como distribuidora de los alimentos.

La similitud entre las dos divinidades resulta igualmente clara en el tipo de relaciones que mantienen con los hombres. Los kágaba tratan a Gautevoan y a los demonios de maneras muy diferentes. Rezan a la madre común, que es buena, para obtener la lluvia. A los demonios no les piden nada. Tratan por medio de ritos mágicos de persuadirlos, convencerlos y forzarlos a actuar de tal o cual manera. Los tumereha se comportan de modo similar, dirigiéndose con respeto y sumisión a

Echetewuarha y tratando en pie de igualdad a los demonios, a los que se esfuerzan por convencer o engañar.

Ciertos autores clasifican entre las madres comunes a la gran diosa Kuma de los yaruro de Venezuela. Los yaruro atribuyen a Kuma, en efecto, todo cuanto existe y le atribuyen el origen de toda su cultura. Esta diosa, esposa del sol, cuya importancia es secundaria en la mitología y en la religión tribales, es considerada como una divinidad de carácter lunar. En los relatos míticos figuran igualmente otros dioses y héroes civilizadores que, a pesar de su aparente autonomía, actúan todos de acuerdo con la ley de Kuma, como ha declarado expresamente un informador. Los dos hermanos de la diosa, Puaná, que hizo la tierra, e Itciai, que hizo el agua, le ayudaron a crear el mundo. La primera de estas divinidades secundarias se identifica con el jaguar y la segunda con la serpiente de agua; se les atribuye la división de las mitades exogámicas matrilineales, la del «jaguar» y la de la «serpiente de agua», instituidas tras un diluvio enviado por Kuma para castigar a los hombres por su mala conducta. El héroe civilizador es un hijo de Kuma, Hatchava, que aprendió de Puaná las técnicas y las artes. La idea del paraíso desempeña un importante papel en la vida religiosa de este pueblo; situado al oeste, es concebido como la tierra de Kuma. El fin principal de las experiencias chamánicas es visitarlo en sueños o conocerlo a través de visiones. Reacciones mesiánicas contra los efectos destructores de la presencia de los blancos en su territorio alimentan hoy, entre los yaruro, el sueño mítico de la paz y la felicidad que encontrarán en la tierra de Kuma, donde los extranjeros no serán admitidos jamás.

2. SERES SUPREMOS Y RELIGIONES ASTRALES

Las tribus cuya organización es dualista tienen más que las otras tendencia a reemplazar la figura única de un ser supremo por la de dos dioses héroes asociados, casi siempre en relación con las dos mitades de la tribu, que representan la mayoría de las veces al sol y a la luna. En ocasiones, uno de estos astros es considerado como la divinidad suprema, quedando su compañero relegado a una posición secundaria. Sin embargo, dada la frecuencia con que la asociación del personaje y su substrato se debilita o se disuelve con el tiempo, al este de los Andes hay pocas religiones que se caractericen por un auténtico culto astral.

En ciertos casos la situación parece más compleja, como, por ejemplo, entre los huitoto de Colombia, que atribuyen a su ser supremo, la Luna, el título de «Padre». Un texto mítico recogido por Preuss afirma: «En el principio el Verbo dio origen al Padre». Por Verbo hay que entender aquí el conjunto de las prácticas del culto hechas en su honor, que incluyen cantos, danzas y ceremonias cuyo fin es regular el orden de la naturaleza o, más específicamente, la sucesión de las fases de la luna, responsable de la periodicidad de las lluvias y, por consiguiente, del crecimiento de las plantas cultivadas y la fructificación de los árboles silvestres. Sin embargo, según Preuss, el Verbo es un concepto todavía más amplio, que engloba a los poderes sobrenaturales en general. El Padre abarca todas las fuerzas que rigen el universo, en tanto que los elementos del culto constituyen los medios de asegurar una adecuada manifestación de estas fuerzas. Nos encontramos probablemente ante la más abstracta de las formas adoptadas por el ser supremo en las religiones de América del Sur. Aunque asociada a un substrato astral, la luna es concebida como una persona;

como señala Preuss, su concepción es hasta tal punto indefinida e imprecisa que no se puede dejar de compararla con conceptos tales como el de *manitú* y *wakonda* entre ciertos indios de América, o con el de *huaca* entre los peruanos. Según el mismo autor, los huitoto han preferido subordinar la idea de un simple creador del universo (de un técnico a la manera del *homo faber*) a la necesidad de mantener el mundo y los seres que lo pueblan dentro del marco de las normas fijadas por las leyes de la naturaleza. El culto al ser supremo responde a esta necesidad, y así la luna es el símbolo del ritmo de los fenómenos por los que se manifiesta la naturaleza. El propio culto es el medio por el que los hombres se arman de poderes sobrenaturales a fin de controlar este ritmo. El problema del origen del universo, que el mito plantea a continuación, se deriva de ello. Mejor definida está la personalidad de Moma, protagonista secundario de las hazañas míticas. El ser supremo de la mitología de los huitoto crea las cosas haciéndolas surgir de una substancia inexistente; cada objeto proviene de una especie de imagen, prototipo que sirve de punto de partida para su existencia concreta. Moma crea de su propio cuerpo las plantas útiles y se renueva constantemente a través de los frutos que producen. Además de a Moma, los indios veneran a un dios inmortal, Husiniuamui, que según Preuss es una divinidad solar, en tanto que Jensen lo considera sólo como una de las formas de Moma y le atribuye, por tanto, un carácter lunar.

Entre las religiones astrales, las de los ge del Brasil oriental ocupan un lugar preponderante. La vida ceremonial de estos pueblos y también, por otra parte, todo cuanto se refiere a su organización social extremadamente compleja, se derivan de sus creencias relacionadas con el sol y la luna. En la mitología estas dos figuras aparecen como las creadoras de la humanidad, y el dualismo carac-

terístico de su estructura social establece una distinción entre la mitad solar y la mitad lunar de la tribu, válida para la mayoría de los grupos de la familia ge. Los timbirá orientales y los apinaye conocen oraciones que dirigen a las dos divinidades para obtener la lluvia y la fertilidad del mundo animal y vegetal. Practican también, como los cherente, ceremonias dedicadas a estas mismas divinidades. Pero el sol ocupa un lugar tan evidente en el conjunto de sus creencias que, según varios autores, justifica su título de ser supremo.

Sin embargo, en las religiones ge, como subraya Lowie, las relaciones entre los hombres y estos dioses varían considerablemente según las tribus. Las experiencias religiosas de los ramkokamekra o canela, grupo perteneciente a los timbirá orientales, no incluyen, por ejemplo, las revelaciones personales recibidas del sol o la luna. Por otra parte, los cherente no obtienen sus revelaciones directamente, sino a través de la visión de otros dioses astrales que les sirven de intermediarios. Así Venus y Júpiter son emisarios del sol, mientras que la luna utiliza a Marte como principal intermediario. Por último, los apinaye ignoran a estos emisarios y conceden mucha importancia a la visión personal del dios supremo solar; esta experiencia religiosa, que es la más importante que conocen, puede tener lugar de día o durante los sueños nocturnos. Falta señalar aún que lo mismo que otras religiones indígenas, la suya no confunde la divinidad astral con el cuerpo celeste que le corresponde.

3. hermanos míticos y héroes civilizadores

La fusión de caracteres propios de un ser supremo y rasgos típicos de los héroes civilizadores parece evidente en ciertas divinidades que hemos estudiado ya. Por otro

lado, los personajes míticos responsables del origen de las instituciones sociales y religiosas y de la introducción de las técnicas, las plantas útiles y otros elementos integrados en la cultura, toman la mayoría de las veces la apariencia no de simples héroes, sino también de seres divinos y hasta de dioses supremos. Además, tanto los dioses como los héroes pueden tomar el aspecto de seres astrales vinculados al sol, a la luna o a una estrella cualquiera. Así, lo mismo que los héroes transformadores y civilizadores que figuran en bastantes mitologías como hermanos o compañeros asociados, el ser supremo puede desdoblarse también en una dualidad, representando, por ejemplo, al sol y a la luna. De todo lo que se ha expuesto se deduce que sería poco provechoso, si no imposible, integrar esta visión panorámica de la realidad en un marco de categorías estrictamente delimitadas, pues la creación de tipos no tiene sentido sino en la medida en que proporcionan una orientación general indispensable para la discusión de ciertos problemas teóricos.

Con todo, la mayor parte de los protagonistas importantes de las mitologías sudamericanas pueden sin duda ser clasificados de una u otra forma como héroes. Entre los mitos que se refieren a estos últimos merecen mención especial los que han adoptado la forma clásica del «mito de los hermanos». Sus héroes, generalmente gemelos, a veces hijos de la divinidad suprema, pueden también no ser sino simples compañeros. El mito de los gemelos ha sido considerado por el etnólogo Paul Radin como el «mito fundamental» de los indios de América del Norte. Áke Hultkrantz, parcialmente de acuerdo con esta opinión, señala muy correctamente que podría ampliarse a los indios de América del Sur, en donde la asociación ya mencionada de la pareja con el sol y la luna es extremadamente frecuente. Numerosos mitos recogidos en tribus de todas las regiones del continente presentan

esencialmente el mismo ciclo de episodios, a veces hasta en los menores detalles: su origen común es, por tanto, incuestionable. El más célebre de ellos cuenta que la madre de los gemelos, todavía encinta, pereció víctima de los jaguares. Sólo los niños pudieron ser salvados y fueron criados por la madre de los jaguares. Tras descubrir a los asesinos de su madre, los dos gemelos les dieron muerte, iniciando entonces una carrera de héroes transformadores y civilizadores; a continuación se retiraron al cielo. Alfred Métraux, basándose en un análisis comparativo de varias versiones de la historia, concluye que este mito forma parte del patrimonio cultural de las tribus caribe, tupí-guaraní y arawak y que los textos más elaborados son los de los tupinambá y los guaraní.

Es sabida la facilidad con que los mitos se propagan de pueblo en pueblo, más o menos profundamente transformados en cada integración dentro de una nueva cultura a fin de adaptarse mejor al modo de vida, la visión del mundo y la escala de valores de la sociedad que los recibe. En América del Sur uno de los ejemplos más instructivos de esta adaptación nos lo ofrece el mito de los gemelos a cuya madre dan muerte los jaguares. Como señala Métraux, los principales episodios de este mito han sido recogidos desde Panamá hasta el Gran Chaco y desde la costa brasileña hasta la región peruana de Huarochirí. Según sea el tipo de cultura receptora y los rasgos dominantes de la organización social, variarán los elementos que en cada caso se destaquen, se transformen y se omitan.

Ya hemos hecho alusión a la frecuencia de una relación entre el mito de los hermanos y la organización dualista de la sociedad: cada uno de los hermanos se encuentra asociado a una de las dos mitades tribales. Pero no puede hablarse en absoluto de una relación constante entre la existencia de dos hermanos asociados o de dos

antepasados míticos y la división de la tribu en mitades. El mito de los gemelos existe por ejemplo en la mayoría de los grupos tupí-guaraní que, salvo excepciones no están divididos en mitades. Entre estas excepciones podemos incluir a los parintintin y los tapirapé del Brasil central; ahora bien, entre los primeros no se menciona ningún mito parecido, y entre los segundos, que conocen el mito de los dos hermanos, Tomatociri y Mukwura, héroes civilizadores, éstos, aunque son antepasados de la tribu, no son considerados como los fundadores de la división en mitades.

La cultura de ciertos grupos ge de la meseta oriental brasileña subraya de modo marcado esta asociación entre el mito de los hermanos y la organización social. El ejemplo de los kaingang del Brasil meridional, cuya lengua y cuya cultura tienen bastantes puntos en común con las anteriores, es a este respecto sumamente significativo. La mitología kaingang no explica el origen del mundo ni posee por tanto ningún mito de la creación: en un principio, los hombres salieron simplemente de la tierra. Estos indígenas cuentan la historia de dos héroes, Kañerú y Kamé, ahogados en un diluvio, cuyas almas fueron a residir al centro de la tierra. A continuación, después de muchos esfuerzos, lograron salir de allí, acompañado cada uno de ellos de gran número de hombres y mujeres de su grupo. La esencia de este relato reside en la expresión mítica de la oposición entre las mitades exógamas y patrilineales de la tribu. Las actividades sociales y ceremoniales y la visión del mundo de los kaingang, determinada por un auténtico dualismo, se basan por entero en esta oposición. Según el etnólogo Nimuendajú, toda la naturaleza obedece, lo mismo que los hombres de la tribu, a esta división en dos categorías. En las ceremonias religiosas se reconoce la pertenencia del individuo a una u otra de las mitades por los motivos, puntos o es-

trías, pintados en su cuerpo, que reproducen las pinturas corporales de los dos héroes, «nuestros primeros ancianos». La misma distinción se da entre los objetos finos o gruesos, adornados de puntos o estrías, según su asociación con Kañerú o Kamé, es decir, con la figura de los dos héroes y con las mitades de la tribu. Kañerú está también asociado al sol y Kamé a la luna. Estos astros, que vivieron en otro tiempo en la tierra como seres humanos, utilizaban cada uno las pinturas que la tradición les atribuye.

La mitología de los bororó del Brasil central, igual que la de los kaingang, es bastante poco explícita en lo que concierne al origen del mundo. Su cultura espiritual está también profundamente marcada por la dualidad de su organización social, caracterizada por la existencia de mitades exógamas y matrilineales. La importancia dada por las dos religiones a las ceremonias fúnebres constituye otra analogía significativa en indudable relación con la anterior. La forma concreta que toma el mito de los hermanos entre los bororó y que sirve de modelo a su concepción del mundo sobrenatural se explica en gran parte por la división de la sociedad en mitades y en clanes. La historia de Bakororo e Itubore es ante todo una historia de héroes transformadores, pero su importancia social y religiosa reside esencialmente en el hecho de que, habiendo partido el primero hacia occidente y el segundo hacia oriente, reinan sobre los muertos de cada una de las dos mitades tribales. Los jefes de las dos mitades atribuyen el origen de los clanes a los dos personajes, cuya presencia en la vida religiosa se manifiesta constantemente a través de numerosas danzas y diversos objetos que se utilizan en las ceremonias. La tradición oral de los bororó hace alusión también a otra pareja de hermanos míticos, Meri y Ari, que, después de haber vivido en la tierra como seres humanos, partieron hacia el cie-

lo convirtiéndose en el sol y la luna. Ambos pertenecen a la mitad de los echerai, cuyos miembros consideran al sol como su abuelo, mientras los otros, los tugaregue, lo llaman padre.

Para los bororó, los guaraní y muchas otras poblaciones, el mito de los hermanos constituye el texto básico de la doctrina religiosa y de sus manifestaciones ceremoniales en particular. No se puede decir siempre otro tanto de todas las tribus que tienen en su mitología una pareja de héroes. Algunas de entre ellas les atribuyen una significación eminentemente secular, pero no por ello menos importante en cuanto expresión de la imagen que esas tribus tienen del mundo y de los valores principales del *ethos* cultural. Tal es el caso, por ejemplo, de los kadiweu, indios cazadores de la familia lingüística de los guaikuru. En su tradición oral, Gonoenohodi y Goniajuhud son los protagonistas de episodios que, en su conjunto, reflejan más la mentalidad política que las concepciones religiosas de la tribu. Gonoenohodi aparece como una divinidad creadora, mientras que Goniajuhud, considerado como el gran héroe de la tribu, pertenece más bien a la categoría de los *tricksters*. Este equivalente mítico de un falcónido, el caracará, simboliza el comportamiento etnocéntrico y agresivo de los kadiweu con respecto a otros grupos étnicos. Los kadiweu reducían a la esclavitud a los indios pertenecientes a las tribus vecinas. Además, impusieron largo tiempo su dominio a los guaná, agricultores de lengua arawak. Una mentalidad de señores e imperialistas constituye el tema base de su mito de la creación de los hombres. El caracará reprocha a Gonoenohodi que haya creado un gran número de tribus y se haya olvidado de hacer a los kadiweu. El héroe engañador queda entonces encargado de reparar este olvido. El mismo crea a los kadiweu y, al estar ya distribuidas las tierras de cultivo, los provee de

lanzas, mazas, arcos y flechas para que ataquen a sus vecinos y puedan robarles. Creados para dominar y explotar a los otros, el mito les ofrece por tanto un modelo de comportamiento. Nada podía adaptarse mejor a la mentalidad de esta tribu señorial que un pájaro de presa como prototipo de su concepción del gran héroe. La naturaleza sociopolítica más que religiosa del papel desempeñado por este protagonista en el mito de los orígenes nos parece significativa: Goniajuhud no es objeto de ningún culto.

Aún podríamos enumerar decenas de tribus sudamericanas que presentan en su mitología dos hermanos o dos compañeros asociados, unas veces creadores o transformadores del mundo y otras responsables de la organización de la sociedad y la cultura. Desde el punto de vista de su carácter son divinidades, *tricksters* o demonios, que pueden ser concebidos como seres antropomorfos o, con menor frecuencia, como seres teriomorfos, pero casi siempre como magos con poderes extraordinarios. A menudo uno de los dos personajes puede ser incluido en la categoría de los dioses supremos, mientras que su compañero hace el papel de ayudante o incluso de adversario. En el ejemplo ya citado de los kadiweu, Gonoenohodi aparece como un verdadero dios supremo. Entre los ona de Tierra del Fuego ya hemos tenido ocasión de mencionar a Temaukel, divinidad suprema y creadora; a su lado figura Kenós, héroe transformador del universo y responsable de la instauración del orden moral que rige a los hombres. Numerosas tribus admiten en su mitología, además de la pareja de héroes creadores y civilizadores, o en lugar de ésta, otros personajes que se supone han dado origen a los elementos culturales. Así, los antiguos tupinambá de la costa brasileña habían establecido una genealogía de dioses héroes, descendientes del gran dios Maíra Monan, entre los que se encontraban

Tamanduaré y Arikuté, los gemelos, antepasados de dos facciones de tupí. El papel de héroe civilizador de los tupinambá y de algunas tribus emparentadas con ellos no se le atribuía sin embargo a los gemelos, sino a su padre, Sumé, o a Maíra Atá, el «Gran peregrino», creador mítico de la agricultura entre los tupinambá.

Personajes aislados aparecen frecuentemente en la mitología desempeñando el papel de héroes civilizadores; ciertos autores, considerando su influencia religiosa poco importante y a veces nula, los han descrito como simples figuras literarias, pero no hay que olvidar su notoria función social en la vida del grupo. Las hazañas del héroe civilizador, en efecto, sirven al menos de modelo de comportamiento y para legitimar el modo de vida, así como los valores morales y las instituciones sociales al uso en la tribu.

4. EL MUNDO DE LOS ESPIRITUS

Las religiones indias de América del Sur, en su conjunto, conceden a las diferentes categorías de espíritus un lugar mucho más importante que a las divinidades. En otros términos, el animismo prevalece sobre el teísmo. Por eso los ritos coercitivos se anteponen a las ceremonias culturales, y las actitudes mágicas relegan muy frecuentemente a un segundo plano a las que, por su raíz, proceden de sentimientos religiosos propiamente dichos.

Numerosos seres sobrenaturales son a la vez espíritus, en el sentido animista de la palabra, y divinidades. La práctica de la magia, en consecuencia, recae sobre especialistas encargados también de ejercer funciones sacerdotales. Religión y magia se confunden hasta tal punto que una descripción etnográfica no sabría mantener entre ellas la distinción que en el plano teórico se impone.

Nos encontramos casi en todas partes con conceptos dinamistas y «preanimistas», paralelamente al animismo al que subyacen. Objetos inanimados, plantas, animales y hombres pueden ser portadores de fuerzas impersonales debidas a sustancias misteriosas, susceptibles de favorecer o perjudicar a los seres humanos. La magia y la medicina indígenas se apoyan en gran parte en esta concepción. Cualesquiera que sean los objetos y las materias a las que se atribuyen propiedades tóxicas o curativas, o los símbolos religiosos, se les cree dotados de fuerzas sobrenaturales, lo que explica muy frecuentemente su empleo ritual. Así, la tinta de urucú (*bixa orellana*), cuyo uso está muy extendido para las pinturas corporales y de los objetos ceremoniales, es considerada como una sustancia mágica e incluso «sagrada», poseedora de los poderes específicos que le son inherentes. Numerosos grupos, entre ellos los guaraní, ciertas tribus del Chaco y varias otras de la alta Amazonia, conciben igualmente como sustancias las fuerzas mágicas de las que sus sacerdotes, sus magos y sus médicos son portadores. También frecuentemente los ritos de iniciación de los muchachos de ambos sexos, llegada la pubertad, tienen por objeto dotarlos de fuerzas análogas, relacionadas con la capacidad de procrear y las diversas tareas propias de los adultos; de esas fuerzas depende, entre otras cosas, la suerte en la pesca o la caza. En el transcurso de la vida es posible intensificarlas o perderlas, al no respetar ciertas prescripciones y prohibiciones. En una gran parte del territorio amazónico, encontramos por ejemplo el concepto de *panema*, que designa la pérdida de estas fuerzas: aquel que regresa con las manos vacías de la caza o la pesca «no tiene suerte».

La idea de la materialización de estas fuerzas mágicas en ciertas sustancias u objetos sugiere la posibilidad de manipularlas en la práctica de la magia negra, por ejem-

pío, o con fines curativos. El *quid malignum*, introducido según bastantes creencias indígenas en el cuerpo de la víctima por un ser maléfico es, en esencia, la manifestación material de una fuerza misteriosa, nefasta que puede ser empleada por una persona malintencionada.

A este propósito mencionaremos también la noción de *kanaíma*, corriente entre los caribe de las Guayanas, que desempeña un papel importante no sólo en las relaciones entre grupos de tribus hostiles, sino también en las disputas en el seno de la comunidad. El *kanaíma* se manifiesta o nace en el individuo como fruto del odio o del deseo de venganza; es el arma con la que se trata de destruir al enemigo. Todo individuo aquejado de enfermedad o afligido por la desgracia se figura ser presa del *kanaíma* de un adversario. Igual que la mala suerte empeñada en perseguir a su víctima, el *kanaíma* es siempre provocado por una persona capaz de manipular el fluido envenenado. Este término designa también la magia negra en general (hacer *kanaíma*) y engloba, por extensión, al individuo o la tribu supuestamente responsable. Así el *kanaíma* puede representar a una población imaginaria, un espíritu maléfico o, finalmente, un ser demoníaco, malévolos y vengativos que frecuenta las selvas armado de una gran maza. Golpea a quien tiene la mala suerte de cruzarse en su camino y le rompe los huesos; tras volver en sí, el pobre hombre muere unos días más tarde consumido por la fiebre. Así el concepto, vago y abstracto en un principio, de una cosa misteriosa engendrada por un simple deseo de venganza sufre no sólo un proceso de reificación, sino también una transformación que lo convierte en un ser mítico. Nociones análogas a la de *kanaíma* se encuentran en otras regiones tropicales de América del Sur; sin embargo no llegan hasta el punto de representar entidades sobrenaturales. Entre estas nociones citaremos el *marakaimbara* de la zona del río

Negro. Para los baniwa del río I\$ana, por ejemplo, el *marakaimbara* es causa de casi todas las enfermedades, aunque hacen una distinción entre este extraño «veneno» y el *kenapianaka*, espíritu responsable de la mala suerte que persigue a ciertos hombres. El *marakaimbara* fue dado a los baniwa por un espíritu llamado Uamudana. Un ejemplo interesante de la interpretación animista de las propiedades tóxicas de ciertos vegetales nos lo proporciona la preparación del curare (veneno con el que se untan las flechas) entre los jíbaro y los canela del Ecuador. Este tema ha sido estudiado principalmente por el etnólogo Rafael Karsten. En cada una de las plantas que entran en la composición del veneno reside un espíritu peligroso que es a la vez el alma del vegetal y la causa de la muerte de la víctima. El mago, al preparar el curare, valiéndose de conjuros obliga al espíritu a concentrarse en la droga, y éste, enfurecido por la tortura de la cocción, trata de vengarse emitiendo vapores tóxicos que se desprenden del líquido y obligan al mago a tomar rigurosas medidas de precaución.

Nociones similares se encuentran casi por todas partes en relación con la mandioca y con el poder embriagante de la bebida que se prepara a partir de esta raíz. En muchas regiones, y en particular en el Chaco, existe una creencia según la cual la cerveza de maíz o de otras plantas debe su acción embriagadora a un espíritu bueno que reside en ellas y provoca el estado de euforia en quienes la beben. Para los choroti, los toba y otras tribus del Chaco, el buen espíritu de la cerveza de algarroba se desarrolla en el transcurso del proceso de fermentación. Ciertos ritos nocturnos sirven para fortificar este espíritu que existía ya, aunque muy débil, en el fruto, y también para evitar la interferencia de los espíritus malignos que intentan impedir el efecto deseado.

Entre las plantas narcóticas o estimulantes, la más em-

pleada con fines mágicos o religiosos es el tabaco, que se fuma generalmente en forma de grandes cigarros, **aun-**que algunos indígenas lo mastican y otros utilizan el **jugo** para hacer una bebida. Para muchos indígenas, **entre** ellos los jíbaro, por ejemplo, la intoxicación por nicotina proviene del espíritu, es decir, del alma de la planta, **su-**puestamente dotada de una naturaleza parecida **a la** del alma humana.

Con todo, la creencia en espíritus de la naturaleza **no** se limita en modo alguno a las entidades correspondientes a las plantas y a las sustancias de propiedades **tóxi-**cas, narcóticas o curativas. Numerosos indios atribuyen un alma o un espíritu a todas las plantas, animales, **mon-**tañas, rocas, ríos y lagunas, así como a los diversos **fenó-**menos de la naturaleza.

Según O. Zerries la concepción animista de la naturaleza ha dado origen en América del Sur a dos categorías de espíritus, la de los animales y la de la selva. El primer grupo comprende no sólo a «las divinidades y los espíritus a los que está sometida la caza», sino también «a las entidades espirituales o almas con frecuencia individualmente atribuidas a cada animal», mientras **que** el segundo comprende a los seres asociados **a** ciertas plantas y árboles, así como a espíritus, frecuentemente demoníacos, que simplemente residen en la selva. **Habría** entonces una estrecha relación, por una parte, entre la creencia en los espíritus animales y la economía **basada** en la caza y la pesca, y, por otra, entre la creencia en los espíritus vegetales y el régimen económico **de los** pueblos que viven de la recolección o la agricultura. Aunque aceptable como principio general, esta **división** no puede ser rigurosamente aplicada a la realidad, pues las religiones indígenas presentan de hecho, como **ya** hemos visto, una extrema variedad de posibles combinaciones de elementos. La mayor parte de las tribus **de**

agricultores tienen un sistema de creencias y una concepción del mundo en los que predominan aspectos característicos de una mentalidad de cazadores.

Los espíritus de la naturaleza no son por lo general concebidos como seres individualizados o únicos, sino como los miembros anónimos de una casta de seres sobrenaturales. Así, por ejemplo, según el testimonio del padre Anchieta, los tupí del litoral creían que la selva está habitada por genios silvestres malévolos, llamados kurupira, que atacan a los indios, los maltratan y a veces incluso los matan. El kurupira protege a los animales y castiga al cazador que, habiendo ya asegurado su subsistencia, mata por simple maldad; de igual modo protege a los árboles, no permitiendo que se les tale sin necesidad. Las relaciones de este kurupira con los hombres presentan un carácter ambiguo, pues si algunas veces es malévolo puede también dar muestras de bondad. Es un espíritu lleno de misterio, unas veces tiránico y brutal, y otras sumiso, dulce, servicial y hasta ingenuo y fácil de engañar; es además propicio al cazador que le hace ofrendas. El kurupira así descrito aparece, al igual que otros demonios (como el kokena de los chiriguano de Bolivia), como señor de todos los animales. En este caso, el demonio es, por lo general, un pécarí, un tapir, un mono o cualquier otro animal enorme, susceptible de tomar forma humana, encargado de controlar a todos los representantes de la especie de la que es «padre» o «madre». Para los ofaiéchavante del Mato Grosso, cada manada de jabalíes tiene su señor que la acompaña a través de la selva. Y el cazador, para no exponerse a sanciones sobrenaturales, sólo tiene derecho a matar a algunos de ellos. El celo vigilante del señor para con los animales que están bajo su tutela puede llegar hasta el extremo de no permitir al cazador matar más de un número limitado durante su vida, como

ocurre entre los Kadiweu. En un momento dado de su existencia, el cazador se verá obligado a abandonar su profesión para no exponerse al riesgo de morir. Tampoco se le permite criar perros, pues, según creen, éstos morirían al llegar a la edad de cazar. Ciertos espíritus acuáticos, tales como Soinidi entre los toba del Gran Chaco y el monstruo Rato de los taulipang de Guayana, son considerados como señores de los peces y de algunos otros animales que viven en el agua. Velan por ellos, no permiten que se les destruya inútilmente y persiguen con su cólera a quienes dejan que se pudran los peces pescados. Acabamos de ver algunos ejemplos típicos de una clase de ideas extendidas por toda América del Sur y que, en ciertas tribus alcanza un grado de elaboración tan complejo que permite hablar de un auténtico sistema de señores de los animales.

Una de las tribus en la que estas ideas determinan en gran parte el comportamiento religioso es la de los mundurukú del territorio del Tapajós. R. Murphy, que ha estudiado su cultura, considera sus relaciones con los animales que cazan como el elemento fundamental de su religión. Los mundurukú creen en un espíritu vagamente personificado, Putcha chi, «madre de toda la caza», y también en las «madres» de las diferentes especies animales. En otro tiempo las principales ceremonias religiosas tenían por objeto propiciarse a estos seres sobrenaturales, que debían recibir también ofrendas cada cierto tiempo. Putcha chi, sobre todo, respetada y venerada, es objeto de un tratamiento ritual y ceremonial: el título de divinidad se le puede aplicar con toda propiedad. Entre las prohibiciones impuestas al cazador figura la de matar a un animal con el solo fin de despojarlo de la piel. Es necesario consumir siempre la carne y evitar el despilfarro. Si no, Putcha chi, como tantas otras divinidades del mismo tipo, se vengaría provocan-

do accidentes e introduciendo en el cuerpo del culpable un objeto maligno que le haría enfermar o incluso le mataría. Los animales muertos y sus despojos debían ser tratados con decoro, evitando toda actitud poco respetuosa hacia ellos. El carácter sagrado de las prácticas y los objetos relacionados con las ceremonias de propiciación es tal que los mundurukú se niegan a emplearlos en ocasiones profanas.

Las ceremonias y los ritos dedicados a los espíritus señores de la caza tienen por fin hacer fecundos a los animales y conciliarse con sus espíritus. Igualmente encontramos en todas partes prácticas que hacen referencia al animal abatido, cuya alma debe ser apaciguada. Numerosas formas de magia de la caza, muy extendidas también, obligan a los animales a ofrecerse al cazador. Los bororó conocen hasta un himno que, cantado la víspera de la caza, promete un tratamiento de honor a los animales muertos.

Casi todo lo dicho de los señores y espíritus de los animales es igualmente aplicable, en lo fundamental, a las entidades equiparables del reino vegetal. Hemos mencionado ya las almas o los espíritus que residen en ciertas plantas. Numerosas tribus de la zona tropical, como los caribe del Gran Chaco y otras regiones, llevan este animismo hasta el extremo de atribuir un espíritu a todos los arbustos y a todos los árboles. Algunas conocen incluso prácticas para apaciguar el espíritu del árbol abatido con el fin de construir, por ejemplo, una canoa.

Un gran número de ceremonias tribales, y entre ellas las «fiestas llamadas del Jurupari» en el noroeste de la Amazonia, están en estrecha relación con los demonios vegetales y tienen entre otras funciones la de asegurar la fructificación de ciertas plantas y en particular la de

las palmeras, cuyos frutos desempeñan un papel importante en la alimentación.

Como en el caso de los espíritus señores del mundo animal o de las diferentes especies que lo integran, ciertas tribus celebran ceremonias conciliatorias, preferentemente en honor de la «madre» del maíz o de la mandioca, ya que el cultivo de estas dos plantas ocupa un lugar predominante en la economía primitiva de América del Sur. Los jíbaro del Ecuador invocan a la diosa de la tierra, Nungui, cuya alma habita en la mandioca, y con ritos de fertilidad tratan de obtener una cosecha abundante. Los kachinawa del río Purús danzan para propiciarse al espíritu del maíz. Finalmente, para citar un último ejemplo, los mundurukú celebran todos los años, al comenzar el verano, una fiesta para invocar a las «madres» de la mandioca, el maíz y otras plantas cultivadas. G. Tocantins ha recogido entre estos últimos el siguiente himno: «Oh madre de la mandioca, haznos propicios los frutos de tus hijos. No nos dejes padecer hambre; nosotros no te olvidamos jamás».

5. EL CONCEPTO DEL ALMA HUMANA

Para los indios, el hombre es portador de una o varias almas análogas a la que atribuyen a todo cuanto vive y, en particular a los animales. Se nos revela aquí un sentimiento de estrecho parentesco entre el mundo humano y el mundo animal, característico sobre todo de las tribus de cazadores, pero también profundamente arraigado en la mayoría de los grupos dedicados a la agricultura. En efecto, como hemos señalado ya, la mentalidad y la concepción del mundo de estos grupos siguen siendo muy similares a las de las tribus cuya economía depende esencialmente de la caza. En ambos casos, tanto la con-

cepción del alma humana como el número incalculable de narraciones míticas demuestran claramente hasta qué punto prevalece la creencia en una semejanza fundamental entre los hombres y los animales, constituyendo su principal diferencia el aspecto externo. La mitología de numerosas tribus explica esta diferencia por una transformación sufrida por los antepasados de los hombres al comienzo de los tiempos, bien como castigo, bien por otro motivo diferente. Por otra parte, una creencia bastante extendida afirma que ciertos individuos, y sobre todo los *pajés*, tienen el poder de transformarse temporalmente en animales, de transferir su alma al cuerpo de estas bestias o bien, más raras veces, de ser poseídos por el alma de un animal; numerosos grupos indígenas piensan que es en el cuerpo de un animal en donde se reencarna el alma del muerto.

Frecuentemente se atribuye al hombre no una sola alma, sino dos o tres o incluso toda una serie de almas que, alojadas en diferentes partes del cuerpo, son responsables de las diversas manifestaciones vitales y psicológicas de quien las lleva consigo. Aunque más o menos inmateriales, pueden tener la apariencia de un hombre o un animal. Por ello en ciertas lenguas se les da el nombre de sombras. Así, para los taulipang de Guyana, cada hombre tiene cinco almas que, según un informador, «son como las sombras de un fuego: una es más tenebrosa que las demás, la segunda menos oscura, la tercera casi traslúcida, la cuarta, aunque bastante clara, es todavía una sombra, la quinta es la que habla». Mientras el hombre duerme, el alma puede escaparse del cuerpo y es lo que sucede durante el sueño. Como es la más noble de las cinco, es la que va al cielo después de la muerte, caminando por la Vía Láctea, mientras las otras permanecen en la tierra y toman forma de pájaro o bien de demonio amenazador.

Especialmente entre las tribus de la familia de los caribe, el corazón es considerado como sede del alma fundamental, pero el pulso, el cuello, el hueco poplíteo y todos los puntos del cuerpo en los que son perceptibles las pulsaciones arteriales pueden considerarse también como sedes del alma. Para los tupinambá, la nuca era la sede del alma. Los botocudo creían que sólo una de las diversas almas que forman parte de la persona residía en el cuerpo y las otras se movían a su alrededor.

Un gran número de estas ideas se desprenden claramente de una estrecha relación entre el alma y las manifestaciones vitales del organismo. Más rara es la creencia en un principio de naturaleza puramente espiritual poseída por el hombre además de esta categoría de alma más o menos animal. Los ejemplos más conocidos se encuentran entre los ñandeva y otros grupos guaraní. Para los ñandeva el hombre viene al mundo con un alma de origen divino. De ella nacen los sentimientos nobles y gracias a ella el hombre es capaz de pensar y expresar sus pensamientos. Se le llama *ayvú* y este término, que significa lenguaje, expresa una de las funciones fundamentales de este principio espiritual, la de la comunicación, tanto con los miembros de la tribu como con las divinidades, por medio de plegarias y cantos mágicos. El *ayvú* existe primeramente en el cielo como espíritu y, enviado por una divinidad, se encarna en el recién nacido. Después de la muerte, desprendiéndose del cuerpo, parte hacia el reino de los dioses para quedarse definitivamente allí o volver a encarnarse en otro niño. Al ser su naturaleza idéntica a la de las divinidades no se le puede castigar por las acciones de los individuos en el curso de su vida. Está por encima de todo valor moral y por esto es por lo que no se le reconocen ni mérito ni culpa. Su destino natural es la

Anda eterna en comunidad con los dioses, sus congéneres: jamás será destruido, a menos que, inadvertidamente, sea víctima de algún demonio o de otro de los numerosos peligros que le acechan en el camino de retorno al más allá.

Además del *ayvú*, todos los ñandeva guaraní tienen también un alma animal, el *atsyyguá*, que al nacer es sólo embrionario y se desarrolla como consecuencia de las múltiples experiencias vividas por el individuo y, en especial, de las contrariedades y sufrimientos que la vida implica. El *atsyyguá*, el genio encarnado, como dicen los indios, es responsable del carácter de la persona. De este modo, cada ser humano tiene el temperamento de un animal determinado. Por ejemplo, la agresividad es consecuencia de un *atsyyguá* de jaguar; la maldad, de un *atsyyguá* de jararaca o de otra serpiente venenosa; la inquietud se atribuye al *atsyyguá* de un mono, la indolencia al de un lagarto. Este alma animal se aloja en la parte inferior del rostro y especialmente en la región bucal. La especial conformación de los maxilares de la boca sugiere un parecido más o menos acentuado con alguna especie animal, lo que permite a veces identificar el *atsyyguá*. Este provoca los impulsos y los deseos, las ganas de comer tal o cual alimento y las reacciones violentas o pacíficas. Lo mismo que el *ayvú*, el *atsyyguá* sobrevive después de la muerte, adoptando preferentemente la forma del animal al que corresponde, aunque puede igualmente adoptar otra e incluso la de un ser humano. Liberado, anda errante como *anguery*, fantasma amenazador capaz de hacer enfermar o morir a quien tiene la desgracia de encontrarse con él. Así, cuanto más se desarrolla el *atsyyguá* en el transcurso de los sufrimientos de la vida, más peligro representa el *anguery* para quienes sobreviven al difunto.

Según una creencia muy extendida por todo el mun-

do, los sueños constituyen experiencias reales. No es, pues, extraño que, en la medida en que disponemos de informaciones a este respecto, encontremos esta idea en la mayoría de las tribus de América del Sur. Durante el sueño, el alma o la «sombra» puede salir por la nuca, por la tapa del cráneo o por cualquier otra parte del cuerpo, dirigiéndose hacia regiones lejanas de las que retorna al despertar. Un sueño interrumpido demasiado pronto, dicen los bakairi, provoca dolores de cabeza causados por el retorno precipitado del alma. Estos indios, como tantos otros, se imaginan que es peligroso despertar bruscamente a un durmiente; se correría el riesgo de matarle, ya que el alma podría encontrarse muy lejos y no tener tiempo de volver. Por otra parte, la «pérdida del alma» constituye junto con la magia negra una de las explicaciones más frecuentes del origen de las enfermedades. La encontramos por ejemplo entre los apinaye y los cherente, dos tribus ge del Brasil oriental.

Durante el sueño y, más aún, en los estados de trance, es frecuente que los chamanes visiten el lugar en que habitan los muertos; también pueden visitar a los dioses para recibir ayuda y consejos. Deben también, como veremos después, partir en busca del alma perdida de un enfermo con el fin de ayudarlo a recobrar la salud. Los guaraní, cuyas danzas religiosas colectivas se prolongan desde el anochecer hasta la madrugada, afirman que el *ayvú* de cada uno de los participantes recorre entonces las diversas regiones celestes para rendir homenaje a las divinidades que en ellos residen. Las palabras de los cantos sagrados que acompañan a las danzas marcan la cadencia de los pasos del alma, caminando por el cielo. No se trata entonces de un estado de trance, sino de un delirio o un éxtasis que se apodera de todo el grupo durante las ceremonias.

6. EL ALMA DE LOS MUERTOS Y EL MUNDO DE LOS VIVOS

Las almas del otro mundo constituyen, para la mayor parte de las tribus, el más aterrador de los peligros que amenazan a los vivos. Los botocudo, los karajá y bastantes indios más creen que el alma del muerto, hasta la completa descomposición del cadáver, vuelve para atormentar a los que fueron sus parientes y amigos. Frecuenta sobre todo los lugares próximos al lugar de su muerte o de su sepultura, pero tiene también la costumbre de errar por el bosque durante la noche, como un fantasma.

Para evitar sus influencias nefastas se toman innumerables precauciones. Así, por ejemplo, los kágaba y los kuna practican ritos destinados a provocar la partida de las almas al más allá. Otros indios conocen ritos para impedir que los muertos vuelvan a atormentar a los vivos. Varios otros intentan apaciguarlos, ahuyentarlos o bien, en el caso extremo, aniquilarlos con el fin de asegurar la tranquilidad del poblado. Los objetos que han pertenecido al difunto, cuando no son enterrados con él o destruidos, y las personas que han tenido contacto con el cadáver generalmente deben someterse a ritos de purificación. Ciertos grupos guaraní queman la casa en la que se ha producido un fallecimiento, pues nadie podría vivir ya tranquilo en ella.

Para los antiguos tupinambá, el alma más peligrosa era la del enemigo sacrificado en un ritual. Su sacrificador debía abstenerse de participar en el banquete antropofágico, y entre otras precauciones estaba obligado a guardar, tendido en una hamaca, un período de reposo completo. Ciertos grupos antropófagos recomendaban particularmente comer los ojos, los brazos y las piernas de la víctima para que su espíritu no pudiera ver a su enemigo, perseguirlo ni capturarlo.

En algunos casos son los *pajés* sobre todo los que tienen tendencia a transformarse en terribles demonios después de la muerte: podría citarse el ejemplo del *bari* de los bororó del Mato Grosso. Karl von den Steinen, que convivió con ellos, tuvo ocasión de asistir a un ritual impresionante, practicado con el fin de apaciguar al espíritu de un *bari* que, apareciendo en el firmamento en forma de meteoro, había hecho saber a los bororó que deseaba devorar «carne de cazador» e iba a hacer enfermar de disentería a uno de ellos. Los rukuyene de Guayana, que practican la cremación de los cadáveres (costumbre relativamente rara en América del Sur), tratan de modo diferente a los cuerpos de los *piays*. Guardan el esqueleto colgado de una hamaca o dejan que el cadáver se diseque expuesto al aire antes de enterrarlo. «El espíritu y la materia permanecen en la fosa, donde son visitados por los *piays*, los animales y los hombres que vienen a consultarles.» Jules Crevaux, a quien debemos esta información, añade además que los indios tienen cuidado de no turbar la paz del *piay* muerto hablando demasiado fuerte o haciendo ruido junto a él. La venganza del muerto sería entonces terrible. Creencias análogas han sido mencionadas en diversas partes del continente, hasta entre los puelche del sur. Alcide d'Orbigny escribe a este respecto: «Sus adivinos (*calmelache*), que a la vez son médicos, son temidos hasta tal punto que después de su muerte un puelche sólo pasa junto a su tumba en silencio por miedo a despertarlos».

No obstante, la frase ya citada de Jules Crevaux muestra también la importancia que el alma de los *piays* muertos puede tener para sus colegas vivos. Con frecuencia estos muertos se convierten en sus consejeros, maestros o espíritus auxiliares. Los *ona* de Tierra del Fuego afirman, por ejemplo, que las almas de los chamanes, en lugar de dirigirse hacia el reino del dios Temaukel,

como las de los restantes miembros de la tribu, se reencarnan, convirtiéndose entonces su nuevo poseedor en chamán. Muchos *ñanderú* o sacerdotes guaraní se jactan de ser la reencarnación del alma de un gran mago legendario.

Puesto que la práctica del chamanismo es generalmente una de las principales fuentes de prestigio en la comunidad, se comprende fácilmente que el alma de un mago difunto corra distinta suerte que el común de los mortales. El viaje hacia «el poblado de los muertos», donde los espíritus llevan una vida paradisíaca, está reservado a veces sólo a los *pajés*; pero hay aún otros factores de diferenciación que pesan en el destino del hombre. Los *mundurukú* creen que los hombres que han consagrado mucho tiempo a tocar las flautas sagradas en que residen los espíritus del clan serán acogidos en una especie de paraíso subterráneo, rico en caza y pesca. Otro paraíso está reservado a quienes saben danzar en honor de los espíritus-madres de los animales que se cazan. Quienes hayan sido muertos por un espíritu *yuruparí* irán a su reino para allí convertirse también en *yuruparí*. Por otra parte, la concepción de la vida en el otro mundo varía con frecuencia según el tipo de muerte sufrida por el individuo. En general, los que han sido víctimas de una muerte violenta (salvo que hayan perecido en la guerra), de prácticas de brujería o de un espíritu malo, y sobre todo los que no han recibido las honras fúnebres prescritas, tienen un destino menos dichoso en el más allá y su alma tiende a convertirse en un fantasma de los más terribles.

En el camino que conduce al más allá, el alma puede sucumbir. Eso creen, por ejemplo, los *kayova* guaraní, que enumeran toda una serie de peligros sucesivos que el *ayvúkue* debe superar antes de llegar a su destino. La concepción de la vida en el otro mundo, imaginada como

la repetición idealizada de la llevada en éste, no implica forzosamente que su duración sea considerada por todas las tribus como eterna. Sin duda hay indios que creen en un rejuvenecimiento milagroso cada vez que el espíritu envejece, mientras que para otros el espíritu acaba por transformarse en animal o bien (como entre los apinaye) en tronco de árbol o en termitero. Según los kaingang del sur del Brasil, el alma del muerto, después de haber vuelto a vivir en el más allá toda una vida humana, se metamorfosea en mosquito o en hormiga para disolverse seguidamente en la nada.

El culto a los muertos se confunde frecuentemente con el culto a los antepasados míticos. Para los kubo, los chipaya, los kaingang, los borobó y otras tribus más, este culto, que mantiene así lazos estrechos y permanentes entre el mundo de los vivos y el de los muertos, constituye el núcleo de todas las actividades ceremoniales. Para los bororó, esta intimidad cotidiana es tal que las almas de los antepasados vienen muchas veces a visitar los poblados para comer, beber y danzar en compañía de los vivos.

7. EL CHAMANISMO

En el conjunto de las culturas de los indios de América del Sur, las creencias animistas han cobrado más importancia que la concepción de las divinidades. Estas, como ya hemos tenido ocasión de ver, intervienen menos frecuentemente en los asuntos humanos. Por esta razón, en las relaciones con el mundo sobrenatural, las funciones del mago son casi siempre más importantes que las del sacerdote. Estas, cuando existen, son en general ejercidas por quienes tienen también como misión ocuparse de los espíritus de la naturaleza y de los muertos y con-

trolar las influencias mágicas de todas clases. En definitiva, la distinción entre el mago y el sacerdote sólo se da en las culturas superiores. En teoría, evidentemente, los dos personajes no pueden ser confundidos: si el sacerdote tiene como función presidir el culto de las divinidades, que es esencialmente un culto colectivo, el mago utiliza principalmente las sustancias y las técnicas que posee o domina, influyendo en los espíritus por medio de la persuasión o la coerción. En todas las tribus, salvo en casos excepcionales, como entre los kaingang del Brasil meridional, hay individuos especializados en el ejercicio de estas actividades. Las Guayanas, la Amazonia y también el Gran Chaco son regiones en las que la profesión de mago alcanza su mayor importancia. En la mayoría de los casos se trata de verdaderos chamanes en la medida en que para definir las facultades chamánicas se considera fundamental el estado de éxtasis, que asegura el contacto con los espíritus, ya sea por medio de la posesión, ya sea por medio de los viajes que emprende el alma del mago hacia el más allá. La literatura etnológica referente a América del Sur designa frecuentemente con el nombre de chamanismo al conjunto de prácticas y funciones inherentes a esta profesión. El chamán indio puede a menudo ser también un hechicero, o ser considerado como tal, pero sería erróneo aplicarle esta denominación de modo indiscriminado. El ejercicio de la medicina figura casi siempre entre sus principales atribuciones, y este hecho se explica por el origen sobrenatural de la mayoría de las enfermedades. No obstante, es necesario señalar que la curación de las enfermedades, aun cuando se logre recurriendo a la magia, no depende siempre de su exclusiva competencia.

El nombre de *pajé* o de *piay*, ampliamente divulgado por América tropical, designa al chamán y aparece sobre todo en las diversas lenguas tupí-guaraní y caribe,

aunque también ha pasado a tribus que pertenecen a otras familias lingüísticas. Por otra parte, ciertos grupos reservan el término de *pajé* a la magia en general, y denominan al mago con otro nombre. Los ñandeva guaraní, por ejemplo, lo llaman *ñanderú*, «padre nuestro», y esto demuestra que su prestigio se debe menos al ejercicio de la magia que a la dirección de las ceremonias de culto, cosa por lo demás acorde con el carácter profundamente religioso de estos indios. Además, el *ñanderú* es también el jefe político de la comunidad local que, por tradición, sólo reconoce la autoridad política basada en el carisma. Es significativo que a los jesuitas de la cuenca del río de la Plata se les atribuyera el título de *pai*, que todavía en nuestros días designa entre los kayova a los magos-sacerdotes de esta subtribu guaraní. Los antiguos tupinambá de la costa brasileña reconocían una especie de jerarquía en la que los *pajés* ocupaban un rango inferior al de los *karaiba*, título reservado a los grandes jefes religiosos o a los profetas que significa «santo» o «santidad». Este nombre se utilizaba igualmente para designar a los europeos en general, ya que al principio los tupinambá los tomaron por emisarios del gran héroe civilizador de la tribu.

En suma, la importancia del chamanismo en las culturas de América del Sur varía considerablemente según las diferentes tribus, del mismo modo que las funciones y la posición social del chamán difieren según los sistemas religiosos. Ciertos grupos de la familia tupí-guaraní conceden mayor importancia a las tradiciones específicamente sacerdotales que a las restantes. Por otra parte, los caribe, y en especial los de las Guayanas, nos ofrecen los ejemplos más característicos de un chamanismo auténtico, en relación, sobre todo, con la práctica de la medicina. A los *piay* caribe se les exigen a menudo capacidades extraordinarias, adquiridas después

de un largo período de entrenamiento que impone al novicio sacrificios dolorosos y sobrehumanos; el candidato se somete a ellos bajo la dirección de un instructor cuya competencia y prestigio son notorios.

El ejercicio del cargo está a menudo en relación con la edad del individuo. En este caso, todos los miembros del grupo, o al menos los de sexo masculino, pueden llegar a ocuparlo, aunque hay numerosas tribus en las que también las mujeres se dedican a prácticas medicinales. Sin embargo, pocas poblaciones tienen verdaderos chamanes femeninos. Esto ocurre entre los araucanos, entre quienes los *machi*, en otro tiempo «bardajas» o personas que padecían anomalías nerviosas, son actualmente casi siempre mujeres. Grandes chamanes femeninos han surgido también alguna vez entre los terena y los abipon del Chaco.

Aunque en ocasiones el cargo pase de padre a hijo y de tío a sobrino, el chamanismo hereditario es una institución relativamente rara. Para convertirse en chamán se necesita sobre todo tener las disposiciones psíquicas o espirituales necesarias, que permitan la llamada del más allá, es decir, la vocación de chamán, pudiendo o no ir precedido el ejercicio del cargo de un período de preparación o aprendizaje. Unas veces la vocación mística se manifiesta desde la adolescencia o la edad adulta, otras veces es privilegio de la vejez, y aunque por lo general el candidato debe desear ardientemente llegar a ser capaz de comunicarse con los espíritus, es posible también, como entre los araucanos, que la llamada sobrevenga bruscamente, impuesta por seres sobrenaturales, y sea entonces aceptada a disgusto.

Entre las diferencias de las religiones primitivas del Nuevo Mundo con las de Asia y Africa, varios autores señalan el restringido número de tribus indias en las que

el estado de trance del mago se interpreta como posesión por un ser sobrenatural. El caso más conocido quizá sea el de los bororó, en que el *bari* es poseído por el espíritu responsable de la enfermedad. Cuando ejerce sus funciones, el *bari* debe exorcizar la carne del animal cazado que pertenece por derecho al espíritu: hasta que éste no se haya saciado, los hombres no pueden comerla. El espíritu entra entonces en el cuerpo del *bari* y se alimenta a través de él. El chamán de los ona y los yamana de Tierra del Fuego es poseído por un espíritu familiar que canta entonces por su boca. Los chamanes toba del Chaco conocen al parecer fenómenos análogos. Entre las tribus caribe son dignos de mención los taulipang de las Guayanas y, entre los tupí, los tenetehara del noreste del Brasil. El *pajé* tenetehara entra en trance cantando y fumando tabaco, y en este estado es poseído por uno de sus espíritus familiares, que puede ser un espíritu animal o el alma de un difunto; su comportamiento reproduce entonces el del ser sobrenatural que intenta controlar y sus reacciones pueden ser violentas hasta el punto de acabar manifestándose como ataques epilépticos. Entre estos indígenas, por otra parte, el *pajé* es poseído por el espíritu responsable de la enfermedad. La posesión se convierte entonces en un medio de dominarlo. Se trata en general de ciertos espíritus de animales como la mofeta, el puerco espín, el gavilán, el sapo cururú y el jaguar, que deben ser controlados para neutralizar su influencia nefasta. Cada *pajé* se especializa entonces en el control de ciertos espíritus, siendo su prestigio proporcional al número de los que llega a dominar y al poder que se les atribuye. Pocos *pajés* son capaces, por ejemplo, de «llamar» al espíritu del cururú, puesto que para ello parece necesario, entre otras cosas, llegar a tragar brasas. Es aún más difícil encontrar un *pajé* capaz de ser poseído por el espíritu del jaguar. Ciertas

situaciones exigen la cooperación simultánea de cinco o seis *pajés* ; se transforman en competiciones que dan lugar a exhibiciones de poder. Señalemos, por otra parte, que el tratamiento largo y complicado exige una gran resistencia física por parte del *pajé* y también por parte del paciente, e incluso en ciertos casos es la madre quien recibe los cuidados y no su hijo enfermo, demasiado joven aún para soportar esta prueba.

Sin embargo, como ya hemos dicho, el estado de trance y el comercio con los espíritus no están siempre en relación directa con la curación de los enfermos. Dado el fundamento animista de las religiones de América del Sur, se comprende que el ejercicio de los poderes chamánicos sea en general el centro de las prácticas religiosas. El mago se convierte así en el responsable del bienestar de la comunidad, en la medida en que este bienestar depende de las relaciones de los hombres con el mundo sobrenatural. Puesto que los espíritus ejercen su influencia en todas las esferas de la vida individual y colectiva, las funciones del chamán son forzosamente muy numerosas. Los tapirapé, tribu tupí del Brasil central, afirman que sin sus *pajés* morirían todos y esta opinión, más o menos expresamente declarada, es la de la mayor parte de las poblaciones aborígenes del continente. Al contrario que el *pajé* tenetehara, que es poseído por peligrosos espíritus de animales, el de los tapirapé entra en trance para ir hasta la morada del trueno, en donde desafía a este ser sobrenatural tan poderoso, a los espíritus *topy* que le están sometidos y a las almas de los *pajés* que viven con ellos. La gran ceremonia del trueno, realmente impresionante, se celebra todos los años al comienzo de la estación de las lluvias y dura cuatro días. Los *pajés* del poblado y sus novicios entablan entonces una lucha violenta contra estos seres, a fin de proteger al pueblo y a los campos de maíz contra la acción de las

lluvias demasiado violentas y de las tempestades que constituyen el mayor peligro de esta época del año. Podríamos citar muchos otros ejemplos con el fin de mostrar hasta qué punto las funciones del *pajé*, incluso cuando no van unidas a la realización de las ceremonias culturales, trascienden el nivel de los problemas individuales y atañen al bienestar social y hasta a las actividades económicas. No es, pues, extraño que los poderes del chamán representen la fuente principal de prestigio para muchas de las tribus de América del Sur, por no decir para la mayoría de ellas. El prestigio de que goza confiere al chamán la autoridad necesaria para el ejercicio de la justicia y entre algunos indios sus facultades constituyen la única fuente del poder político, de tal modo que el mago o uno de los magos es también el jefe temporal de la comunidad, salvo en caso de guerra, en que un valeroso guerrero ocupa su lugar.

Sin embargo, la profesión de chamán es, en general, peligrosa de ejercer, puesto que el mago se vuelve fácilmente sospechoso de emplear sus facultades para hacer el mal. Métraux afirma incluso que la ambivalencia expresada por el poder de hacer el bien a los hombres o perjudicarles «constituye uno de los caracteres más destacados del chamanismo sudamericano». La rivalidad entre los magos, que se acusan mutuamente de practicar la magia negra y cuyos partidarios se enfrentan, hostiles, causa con frecuencia dificultades en el plano social; entre ciertos grupos, como los tapirapé, que acabamos de mencionar, esta animosidad desencadena verdaderas *vendettas*, poniendo constantemente en peligro la vida de los *pajés*, que mueren casi todos de muerte violenta. Otros grupos, y entre ellos los *campa* de la Amazonia peruana, exterminan no sólo al chamán acusado de brujería, sino también a todos los miembros de su familia. Por otra parte, a veces las acusaciones lanzadas contra los *pajés* de los

grupos vecinos, causa de tensión constante entre los grupos, provocan el estallido de guerras.

La vocación mística y la consiguiente obtención de conocimientos y poderes específicos necesarios para el ejercicio del cargo pueden expresarse de varias maneras. Generalmente se trata de la visión súbita de un espíritu o del alma de un difunto, con preferencia de un mago muerto, en forma humana o animal. Aquel que ha sido elegido se comporta entonces de una manera singular que es síntoma de su experiencia sobrenatural y llega incluso a desvanecerse. Otra forma de iniciación sobrenatural es la que se produce en sueños. Un ejemplo citado con frecuencia es el del mago-sacerdote guaraní, cuyos poderes proceden sobre todo de las plegarias y los cantos mágico-religiosos (*porahei*) que conoce y posee y que le han sido revelados en sueños. En el transcurso de su vida, casi todos los individuos del sexo masculino sufren esta experiencia, siendo en potencia capaces de curar y de emprender una carrera de mago; pero sólo aquellos que tienen revelaciones repetidas y llegan a obtener decenas de *porahei* son reconocidos como magos y, cuando alcanzan el apogeo de su carrera, dirigen las ceremonias colectivas.

La enseñanza por vía sobrenatural puede ir eventualmente precedida o acompañada de un curso de instrucción y entrenamiento que exige a veces del candidato una grandeza de alma y una resistencia física considerables. Los caribe, y sobre todo los de las Guayanas, son conocidos por someter a los aspirantes a *piay* a cursos difíciles y pruebas muy dolorosas. Estos cursos se imparten en escuelas donde el aprendizaje y los ejercicios son dirigidos por uno o varios magos especializados. Algunas escuelas de *piay* trabajan, por ejemplo, con los espíritus del tabaco, otras enseñan a curar, utilizando el espíritu del pimiento.

Durante los cursos, que se prolongan durante varios años entre algunos indígenas, los neófitos son encerrados en una cabaña, sometidos a una rigurosa dieta y obligados a guardar castidad. Aprenden allí el uso de los narcóticos indispensables para propiciar el contacto con los espíritus y son sometidos a un gran número de torturas tales como la flagelación, las escarificaciones, las picaduras de avispas y las mordeduras de hormigas venenosas. Así, el candidato se convierte en portador de las fuerzas necesarias, las sustancias mágicas y también los espíritus que se alojan en su cuerpo y quedan supeditados a su voluntad. En el acto de la iniciación, el futuro *piay* de los caliña traga, en un tazón de cerveza, algunas hormigas venenosas vivas que permanecen en su cuerpo y tienen como fin conservar en él la esencia del saber adquirido. Debe también tragar piedras, preferentemente fragmentos de cristales de cuarzo, y otros objetos que materializan el poder mágico y pueden también ser concebidos como espíritus auxiliares. La mayoría de las prácticas de aprendizaje e iniciación tienen como fin crear en el neófito una predisposición a recibir la visión de seres sobrenaturales y hacerlo capaz de enviar su alma al país de los espíritus. El ayuno, el jugo de tabaco y otros narcóticos hacen posible el estado de trance en el curso del cual tienen lugar estos viajes al más allá. A veces el candidato se mete en una jaula atada con una cuerda a la viga que sostiene el techo; se retuerce con fuerza la cuerda y después se suelta y la jaula adquiere una velocidad de rotación tal que el neófito, atacado de vértigo, entra en trance. Además de estas técnicas que tienen como fin establecer relaciones familiares entre el mago y sus auxiliares, es necesario que el candidato tenga un conocimiento profundo de las tradiciones mítico-religiosas de la tribu. Debe aprender numerosos cantos, el comportamiento ritual, los conocimientos mágicos y

las diversas prácticas, tales como el tratamiento de las enfermedades por medio de plantas medicinales.

Las ideas subyacentes a esta preparación profesional son bastante semejantes en toda América del Sur. La concepción de la enfermedad está en estrecha relación con la curación del paciente, función principal del mago. La mayoría de las enfermedades son causadas por un *quid malignum*, sustancia u objeto cualquiera, insecto o espíritu maligno que viene a alojarse en el cuerpo de la víctima, frecuentemente bajo la acción malévola de un mago que abusa de sus facultades extraordinarias y se convierte en brujo. La tarea del curador es entonces extraer el agente responsable del mal.

Invocando a sus espíritus auxiliares y haciendo uso de las fuerzas específicas de que es portador, arroja sobre el paciente humo de tabaco, le da masajes y sopla sucesivamente sobre los puntos dolorosos, que chupa con el fin de extraer el cuerpo extraño. En estado de trance, envía su alma al reino de los espíritus, de ordinario para consultarlos pero en ocasiones para desafiar al alma del brujo malvado causante de la enfermedad. A veces también, cuando la enfermedad es provocada por la pérdida o el raptó del alma, el estado de trance le permite ir a buscar el alma fugitiva y capturarla.

8. FIESTAS RELIGIOSAS Y DANZAS DE MASCARAS

Por medio de las ceremonias y las fiestas religiosas colectivas, la comunidad se mantiene en contacto con el mundo sobrenatural. Se trata muy frecuentemente de fiestas en las que se danza al son de cánticos y sonidos rítmicos, producidos por instrumentos de música rudimentarios. En numerosas tribus, estas ceremonias dan ocasión al consumo de brebajes fermentados o narcóti-

cos. Los ritos y el simbolismo ofrecen, salvo raras excepciones, un aspecto bastante primario, aunque un análisis más atento de las ceremonias revela con frecuencia su carácter conmemorativo de los episodios principales de la mitología tribal que se reviven entonces a través de estas celebraciones.

La relación entre las fiestas religiosas y la práctica de la antropofagia parece frecuente entre ciertas tribus caribe y en particular entre los tupí de la costa brasileña. En la región del Orinoco y en el noroeste de la Amazonia, la fiesta en honor de los muertos conlleva a veces la práctica del endocanibalismo: los participantes consumen una bebida a base de plátanos mezclados con los huesos del muerto, reducidos a polvo, triturados y amasados.

En diferentes regiones, desde el noroeste de la Amazonia hasta Tierra del Fuego, la vida religiosa adquiere una dimensión sumamente expresiva con la celebración de fiestas y danzas de máscaras. En ciertas tribus, estas danzas, que constituyen el momento culminante de las relaciones del grupo con el mundo sobrenatural, coinciden casi siempre con manifestaciones de orden económico o social, tales como las actividades de la recolección o la caza, la iniciación de los muchachos y de las muchachas en la pubertad, o la muerte de un miembro de la comunidad. Aunque haya una cierta constancia en la repetición de algunos rasgos dominantes, estas danzas varían considerablemente según la doctrina religiosa, la organización social y el contexto general de la cultura a la que pertenecen. Por eso su significación y sus funciones difieren también, en la medida en que la naturaleza religiosa de la danza queda anulada por intenciones cuyo carácter es esencialmente mágico.

En ciertas poblaciones se observa una estrecha relación entre las danzas de máscaras y la existencia de so-

ciudades masculinas poseedoras de misterios religiosos. Por otra parte, son siempre los hombres quienes llevan las máscaras; las mujeres, que pueden participar eventualmente en las danzas con el cuerpo adornado de pinturas ceremoniales, no las llevan jamás.

Las danzas acompañadas de cadencias rítmicas y cantos sagrados tienen lugar de ordinario en ciertas épocas del año; a veces pueden prolongarse durante varias semanas e incluso durante meses.

En el noroeste de la Amazonia las tribus de los ríos Vaupés e Ifana y los tukuna, así como ciertas tribus del área cultural de los ríos Xingú y Araguaya (Brasil central), las poblaciones del alto Xingú y los indios karajá y javaé de las riberas del Araguaya, practican estas danzas. Las dos áreas culturales que acabamos de citar son, desde este punto de vista, esenciales. Hay que mencionar también, sin que con ello quede agotada la lista de ejemplos posibles, a las tribus de los machakalí del Brasil oriental, de los umutina (oeste del Mato Grosso), los lengua y los chamakoko del Gran Chaco, así como las de los ona, los yamana y los alakaluf del extremo sur.

A menudo, hay un lazo estrecho e importante entre las danzas y la iniciación de los muchachos y las muchachas púberes. Cuando estas danzas forman parte del ritual de la iniciación masculina, como entre los chamakoko y las tribus fueguinas, las máscaras representan a los espíritus, cuyo misterio los hombres ocultan celosamente a las mujeres: ellas no deben dejar de creer jamás que seres sobrenaturales en persona vienen a tomar parte en las ceremonias rituales. La relación entre la iniciación de las jóvenes púberes y las danzas en que se utilizan máscaras es fundamental entre los tukuna y los lengua; los espíritus y los demonios que amenazan a la

adolescente se encarnan en las máscaras y deben entonces ser vencidos por medio de pantomimas rituales.

El desarrollo bastante complejo del uso ritual de las máscaras asociado a la agresividad manifiesta de los hombres frente a las mujeres, tal como lo encontramos entre otras en las tribus fueguinas, ha sido interpretado por varios autores como un resultado de la fusión de ritos de iniciación, característicos de las tribus de cazadores, y ceremonias de sociedades secretas masculinas, propias de las tribus de agricultores.

Las danzas más conocidas son las que se relacionan con los misterios llamados de «Juruparí», celebrados en todo el territorio de los ríos Vaupés e Igana. Aparte de su función de fiestas de iniciación de los jóvenes, tienen como fin no sólo hacer fértiles ciertas palmeras cuyo papel es importante en la alimentación, sino también hacer la caza fructífera. Algunas de estas danzas utilizan máscaras muy bellas, hechas de líber, que representan espíritus de animales. Se atribuye una significación religiosa especial a una danza cuya función es apaciguar el alma del muerto cuando fallece un miembro de la tribu, aunque también está destinada a asegurar la fertilidad del mundo humano, animal y vegetal. En otra danza, los ejecutantes se visten con *macacarauas* de pelos de mono y cabellos humanos trenzados, representando al Juruparí, término de la *lingua geral* con que se designa en la región a varios espíritus y héroes míticos. Está prohibido a las mujeres, bajo pena de muerte, ver los macacarauas e igualmente las grandes trompetas, hechas con tronco de palmera *paxiuba*, que reproducen la voz del Juruparí y se tocan con motivo de esta fiesta.

Entre las danzas más célebres, las de los karajá y los javaé se ejecutan con el fin de hacer fértiles a los peces y a los otros animales cuyos espíritus son representados por los danzantes. El aruaná es una danza eje-

cutada por dos hombres vestidos con faldas de paja que llevan sobre la cabeza un adorno de largas plumas de colores. Conmemora el mito del pez pirarucú que, salido del río, vivió cierto tiempo entre los indios antes de retornar de nuevo a sus aguas natales.

Son las tribus de la región del alto Xingú las que poseen el mayor número y la mayor variedad de máscaras rituales, trabajadas con gracia, que representan a toda clase de espíritus de animales; las danzas para las que se usan se refieren especialmente a la pesca y otras actividades de tipo económico.

El culto a los muertos constituye para los umutina del Mato Grosso y para sus vecinos los bororó un tema central de su religión. Las danzas de máscaras que celebran todos los años son ceremonias en las que se conmemoran los fallecimientos ocurridos durante el año. Cada muerto es representado por un danzador que encarna su alma, imita sus gestos o el timbre de su voz y se identifica con él. Esta fiesta permite también una comunión íntima entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Las vestimentas utilizadas en esta ocasión se confeccionan con hojas de palmera y se transforman después en esteras que sirven para dormir o también para envolver el cuerpo de los muertos; están asociadas a representaciones religiosas y relacionadas con el culto a los muertos.

En los ejemplos que acabamos de mencionar, espíritus y demonios participan personalmente, podríamos decir, en las fiestas por medio de las máscaras que los representan. Pero hay también otras formas de manifestar su presencia, como los instrumentos de música que imitan su voz o la mímica de los danzantes, los gestos y los movimientos rituales que imitan su comportamiento.

También puede suceder que los participantes abandonen el mundo terrestre: su alma se dirige al más allá y

visita a las divinidades que allí residen. Así, las danzas de los kayova guaraní, acompañadas de ritmos sonoros y cantos ceremoniales, no son otra cosa que la manifestación del viaje del alma a través de las regiones celestes.

9. RELIGIONES ANDINAS

Los quechua

A pesar de sus notables diferencias, los sistemas religiosos de las civilizaciones andinas y los de aquellas que se encuentran situadas al este de los Andes tienen numerosos puntos de contacto. Quienes han estudiado las poblaciones sometidas a la dominación de los incas señalan, por una parte, la importancia del animismo en la religión inca y, por otra, el hecho de que algunos de sus elementos reaparecen en tribus primitivas que no fueron incorporadas al imperio. En efecto, los indios, obligados a aceptar una religión bastante compleja impuesta por el Estado, no abandonaron sus creencias tradicionales, análogas a las que predominan sobre todo en la llanura de la Amazonia, sino que las hicieron compatibles con la religión oficial. Por otra parte, en la mitología y en la religión de las tribus que escaparon a la hegemonía política de los incas se advierten indudablemente influencias andinas.

Las diferencias entre las religiones de las poblaciones de las diversas regiones del imperio persistían aún en la época en que los españoles las invadieron y sometieron; eran especialmente evidentes entre las poblaciones del altiplano y las del litoral. *En* este sumario esbozo de la religión quechua nos referiremos principalmente a los indios de los Andes centrales.

El sustrato animista de la religión de los antiguos pe-

ruanos se manifiesta particularmente en la concepción de los *huaca* entre sus descendientes actuales. Este término, de significaciones diversas, se aplicaba en principio a todos los objetos y accidentes del terreno considerados como sagrados y dotados de fuerzas extraordinarias o sobrenaturales. La palabra *huaca* designaba también a los espíritus o genios que habitaban en las montañas, las rocas, las cavernas, las fuentes, los lagos, los templos, las sepulturas, las momias y cualquier objeto de forma singular que, por su afinidad con concepciones míticas o religiosas, adquiriría un carácter sagrado. Numerosos *huaca*, miles de *huaca*, eran objeto de culto en su calidad de espíritus locales y antepasados, fundadores de linajes; algunos de ellos llegaban incluso a tener una importancia mayor y, como dioses de la naturaleza, eran reconocidos en territorios más extensos. Dos estatuas de piedra, colocadas cerca de Cuzco en la cumbre de sendas colinas sagradas, representaban una a un espíritu masculino y la otra a un espíritu femenino: eran los *huaca* protectores de la casta de los incas. La tradición cuenta que uno de los hermanos del primer soberano inca fue transformado en uno de ellos. Como tantos otros, este *huaca* era también un fetiche que ciertos soberanos no olvidarían llevarse en sus expediciones.

En el panteón de las divinidades superiores peruanas destacaba el dios solar Inti, venerado por la dinastía de los incas que veían en él a su antepasado divino. En toda la extensión del imperio se construyeron templos en su honor, pues su culto era obligatorio para todas las tribus sometidas a los incas. En el gran templo de Cuzco estaba representado por un gran disco de oro con un rostro humano. En el altiplano se le veneraba como dios de la fertilidad, en tanto que su esposa, Mama Quilla, la madre luna, guardaba relación con las fiestas celebradas según el calendario lunar. El soberano

inca, descendiente directo del gran dios Inti, participaba también de su naturaleza divina. Era hijo del sol y por ello su cuerpo momificado, conservado en el templo, recibía un culto permanente. A este respecto es interesante señalar que Atahualpa, prisionero de los españoles y condenado a muerte, se decidió a aceptar el cristianismo con el fin de morir por estrangulación y no ser quemado vivo.

El dios solar Inti tiene como rival a Viracocha, que en cierto sentido es superior a él y, según O. Zerries, «cumple todas las condiciones que la ciencia de las religiones exige al concepto de ser supremo». Viracocha aparece en la mitología como el creador del cielo, la tierra, los astros y los hombres, pero a la vez actúa como un héroe transformador y civilizador. Los primeros hombres, creados a orillas de lago Titicaca, no le gustaron, así que a una parte de ellos los transformó en estatuas de piedra y a los otros los destruyó con un gran incendio. En su papel mítico de héroe civilizador, Viracocha recorre el territorio peruano, creando las diferencias de lengua y cultura, instituyendo las costumbres, las leyes morales y el orden social, dando a los hombres las plantas útiles y enseñándoles a cultivar la tierra. Como héroe transformador da al paisaje su aspecto actual, unas veces levantando montañas, otras creando llanuras o haciendo brotar fuentes de la roca viva. En el curso de sus migraciones **Te**vistió el aspecto de un mendigo y cuando llegó a Cacha, donde más tarde le fue erigido un templo, el pueblo, que no lo reconoció, amenazó con lapidarlo. Provocó entonces una lluvia de fuego y un gran incendio, aterrorizando a los hombres. Después volvió a Cuzco y continuó su viaje hacia el Ecuador; por último, desde allí, caminando sobre el mar, desapareció en dirección a Occidente, dejando a su pueblo con la esperanza de verle regresar algún día. Los conquistadores españoles fueron reci-

bidos como mensajeros o descendientes suyos y aún en nuestros días los aborígenes peruanos designan a los blancos con el nombre de *viracochas*.

Otra divinidad muy poderosa, Illapa, dios del trueno y los relámpagos, tenía aspecto de hombre y recorría los cielos armado de una maza y una honda que le servía para lanzar los relámpagos. Los lugares alcanzados por el rayo se consideraban sagrados. Dios de la fertilidad, estaba encargado de derramar las lluvias, cuyas aguas provenían de un gran río, la Vía Láctea: las lluvias estaban guardadas en grandes vasijas de barro que Illapa rompía con su rayo. Había un gran número de templos dedicados a él. En época de sequía se le dirigían plegarias desde lo alto de las montañas y se le sacrificaban llamas blancas. Hoy día este culto al dios del trueno, aunque confundido con la imagen de Santiago, persiste en Bolivia y Perú.

Pachamama, la madre tierra, es también diosa de la fertilidad. Su culto pervive aún: se le encuentra desde el Ecuador hasta el noroeste de Argentina. Pachamama, identificada hoy a veces con la virgen María, tiene su reino en el centro de la tierra, a donde, según una antigua creencia quechua, iban, después de la muerte, las almas de aquellos que no pertenecían a la nobleza. El principio y el fin de cada ciclo agrícola estaban marcados por fiestas en honor de Pachamama, en las que se le dirigían plegarias y se le ofrecían sacrificios. Además de esta diosa, responsable de toda la vida vegetal, existían también divinidades específicas de menor envergadura, asociadas a ciertas especies de plantas, como la madre del maíz, la madre de la patata, la madre de la quinua y la madre de la coca. De modo análogo, los espíritus protectores de las diferentes especies animales, a los que se dirigían plegarias, castigaban a quienes ma-

taban animales sin necesidad. Se encuentran estas mismas creencias en numerosas tribus al este de los Andes.

A través de las plegarias, los sacrificios y otros actos religiosos, cualquiera podía ponerse en contacto con el mundo sobrenatural. Había también prácticas ceremoniales y fiestas de las que se encargaban los sacerdotes. Estos últimos formaban, bajo la dirección suprema de un pontífice, hermano o allegado del soberano, una poderosa casta de la organización jerárquica. Heredaban su cargo o eran designados por el soberano. Los grandes santuarios, como el de Coricancha (templo del sol) en Cuzco, estaban atendidos por todo un cuerpo de sacerdotes, cada uno de los cuales tenía asignada una tarea determinada. Había, por ejemplo, adivinos, intérpretes de oráculos, confesores, sacerdotes encargados del cuidado del templo y sacrificadores. En los múltiples santuarios dispersos por las provincias, la dirección del culto se confiaba a un miembro de la comunidad dispuesto a aceptar este oficio. Las vírgenes del sol o elegidas, escogidas también en las diversas regiones del imperio, desde la más tierna edad, vivían en conventos donde sus funciones estaban ligadas al culto. Algunas de ellas preparaban la *chicha* para las fiestas religiosas y otras tejían las ricas telas utilizadas por el inca y por los sacerdotes. Debían permanecer vírgenes o convertirse en concubinas del soberano o de algún otro personaje importante. Algunas estaban destinadas desde la infancia a ser inmoladas.

Casi todos los meses se celebraba una gran fiesta religiosa, la más importante, el Inti-raimi, coincidía con el solsticio de invierno; en esta ocasión, el emperador ofrecía libaciones al dios solar y depositaba en el templo importantes ofrendas de oro. En el solsticio de verano, cuando los jóvenes nobles recibían la iniciación, se celebraba el Capac-raimi. Se celebraban también una fiesta

lunar y otras varias asociadas a las actividades agrícolas. Los sacrificios y las plegarias constituían las principales prácticas de la vida litúrgica. Se hacían toda clase de ofrendas tanto a los espíritus de los antepasados como a los dioses. Los animales destinados a los sacrificios, llamas y conejos de Indias principalmente, eran cuidadosamente escogidos según su color y otras características. En honor de Inti, y sólo en Cuzco, se inmolaban al mes no menos de cien llamas. Los sacrificios humanos se practicaban en Perú, pero en menor escala que en México, sobre todo en ciertas circunstancias, como las epidemias, los períodos de hambre y los reveses de la guerra. Alguna vez alcanzaban proporciones mayores, como en la entronización del inca, en que se sacrificaban doscientos niños.

Entre las plegarias que conocemos, recitadas por los sacerdotes y repetidas por los fieles, son notables las dirigidas a Viracocha, el ser supremo; por la belleza de su estilo y la profundidad de su pensamiento han podido compararse con los salmos bíblicos.

Los chibcha

Entre los pueblos encontrados por los conquistadores en los Andes Septentrionales, los de civilización más desarrollada eran los chibcha o muisca de Colombia. Su territorio se dividía en nueve pequeños reinos, cuyos soberanos eran considerados personajes divinos. Así, el zipe de Bogotá era venerado como manifestación terrestre de la diosa lunar y el zaque de Tunja como encarnación del dios solar.

La mitología chibcha presenta numerosas y notables variaciones regionales. Había, por ejemplo, una gran diferencia entre los diversos mitos de la creación del mun-

do y de los hombres. Parece que en un principio el dios creador fue Chiminigagua, pero después surgieron otros mitos y otros personajes que le quitaron este papel. Se cuenta que el dios ctónico Chibchachum, encolerizado con los hombres, inundó la meseta de Bogotá. Bochica vino entonces sobre un arco iris y, lanzando su bastón de oro contra las rocas de Tequendama, hizo surgir la gran cascada que allí se ve; Chibchachum fue condenado a sostener el mundo y cada vez que se lo cambia de hombro produce un temblor de tierra. Otra divinidad importante, Bachué, diosa de la fertilidad, había surgido de una laguna junto con su hijo de tres años, con quien más tarde se casó, poblando la tierra de hijos de los dos. Más tarde transformó a su esposo y se transformó ella misma en serpiente de agua, volviendo a la laguna, en donde viven para siempre. En el panteón chibcha, que comprendía decenas de divinidades, Bochica ocupaba un lugar destacado. Según la tradición, llegó al país «veinte generaciones de hombres de setenta años antes de la conquista», procedente del este, y recorrió todo el territorio muiska. Era un anciano barbudo, de largos cabellos, que llevaba un manto y una túnica largos y caminaba descalzo. Los chibcha, que le veneraban, veían en él a su gran héroe civilizador y le atribuían el origen de toda su cultura.

En los Estados chibcha no existía una casta sacerdotal organizada de manera rígida, como en el imperio inca, pero parece que el cargo de *cheque* (sacerdote) era privilegio de los nobles. Durante doce años el novicio se sometía a una penosa preparación, con severas restricciones alimenticias, imponiéndosele además la más rigurosa castidad. Sólo en estas condiciones podía adquirir las fuerzas sobrenaturales que le eran necesarias. Además de sacerdotes, había también magos que trabajaban como curanderos, adivinos y consejeros.

Los sacerdotes estaban ante todo encargados de la dirección de las fiestas religiosas. Entre ellas, los ritos agrarios y la realización de sacrificios tenían especial importancia. Los sacrificios humanos, dedicados preferentemente al dios solar, eran frecuentes. Las víctimas, sobre todo niños, eran capturados en las guerras o comprados a las tribus vecinas. Residían en los templos, considerándoseles personas sagradas; se sometían a un período de preparación y recibían un tratamiento especial. Durante la ceremonia, se les abría el pecho para sacarles el corazón y se les cortaba la cabeza.

Ofrendas de todas clases, desde alimentos hasta esmeraldas y objetos de oro, se depositaban en los innumerables templos. Había cinco lagos sagrados que se creían habitados por dioses con apariencia de serpientes; se les ofrecían piedras preciosas y oro. El más famoso de estos lagos, el de Guatavita, era la residencia de la diosa Bachiué. El cacique de Guatavita, con el cuerpo untado de aceite, revestido de polvo de oro, iba en una balsa hasta el centro del lago y se sumergía en el agua, ofreciendo así el oro a la divinidad y dando origen a la leyenda de Eldorado.

... Egon SCHADEN

BIBLIOGRAFIA

- H. BALDUŠ, «Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumereña)», en *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 29, 1932, pp. 285-292.
- C. H. DE GOEJE, «Philosophy, initiation and myths of the Indians of Guiana and adjacent countries», *Archives Internationales d'Ethnographie*, vol. 44, 1943, pp. vn-xx, 1-136.
- A. HULTKRANIZ, *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1963.

- R. KARSTEN, *Studies in the religion of the South-American Indians East of the Andes*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1964.
- Th. KOCH-GRÜNBERG, «Zum Animismus der südamerikanischen Indianer», *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 13 (suplem.), 1900.
- A. MÉTRAUX, «Religion and shamanism», en *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 69-94, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institute, Washington, 1949.
- *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, Paris, 1967 [*Religión y magias indígenas en América del Sur*, Madrid, Aguilar, 1973].
- R. F. MURPHY, *Mundurucú religion*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1958.
- C. NIMUENDAJU-UNKEL, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní», *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, pp. 284-403, 1914.
- D. KIBEIRO, *Religião e mitologia Kadiuéu*, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Rio de Janeiro, 1950.
- G. SAAKE, «Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a cura do "maracaimbara"», *Sociologia*, vol. 21, pp. 434-442, 1959.
- E. Se HADEN, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, Difusão Européia do Livro, 2.^a ed., São Paulo, 1962.
- H. TRIMBORN, *Die Religionen der Völker des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, en *Die Religionen des Alten Amerika*, pp. 91-170, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961.
- Ch. WAGLEY, «O estado de éxtase do pajé tupí», *Sociologia*, vol. 4, páginas 285-292, 1942.
- «Xamanismo Tapirapé», *Boletim do Museu Nacional*, n. s., *Antropologia*, núm. 3, Rio de Janeiro, 1943.
- Ch. WAGLEY y E. GALVÃO, *The Tenetehara Indians of Brazil*, Columbia University Press, Nueva York, 1949.
- O. ZERRIES, *Die Religionen der Naturvölker Sudamerikas und Westindiens*, en *Die Religionen des Alten Amerika*, pp. 269-384, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961.

VII. Las religiones de los pueblos árticos

La región del círculo polar, tanto en el Viejo Mundo (Eurasia del Norte) como en el Nuevo (América del Norte), se divide en dos grandes zonas naturales: al norte, las tundras árticas, y, al sur, el bosque de coníferas subártico donde se intercalan los bosques de árboles de hojas caducas y diversas especies de las regiones templadas (al sudeste de Siberia) y las estepas (al sudoeste). De ello resulta que, según la altitud, la flora y la fauna, cuyos elementos de base son casi uniformes, varían de una región a otra en esta vasta extensión en la que los factores ecológicos han tenido una influencia capital sobre la forma de civilización. La fauna, que es relativamente rica, pese a una vegetación bastante pobre desde el punto de vista de su valor nutritivo y sujeta a variaciones locales, ha tenido una importancia económica dominante como pieza de caza y pesca. Estas actividades incluyen dos grandes tipos ecológicos: un tipo continental, representado por los cazadores y pescadores de las regiones interiores, y un tipo marítimo, representado por los pescadores de la costa y los cazadores de mamíferos marinos. A esto se añadió más tarde, en las grandes regiones de Eurasia del Norte, la cría de renos, que reviste a nivel local diferentes formas. La cría de otros animales y el cultivo del suelo no aparecieron hasta recientemente en las regiones periféricas.

El medio natural, con sus factores ecológicos y geográficos, no explica por sí solo la civilización de los pueblos árticos y subárticos. Hay que tener en cuenta sus

relaciones históricas con las poblaciones del sur de un nivel cultural generalmente más elevado: agricultores y ganaderos que presentan los rasgos de las «grandes culturas» (es decir, civilizaciones con escritura) o practican el nomadismo de los pastores de ganado mayor en Eurasia y culturas indias locales en el norte de América.

Todo ello se refleja en su religión, que ha estado determinada, ante todo, por las duras condiciones de vida que el destino les imponía. Las manifestaciones esenciales de la vida religiosa reconocidas por la fenomenología como universales o comunes a toda la humanidad reaparecen aquí como la imagen de estructuras de existencia específicamente árticas y subárticas. Conciernen a las relaciones del hombre con la naturaleza, y sobre todo con el mundo animal, con su medio social y familiar, así como consigo mismo (doctrina del alma y culto de los muertos). Intermediario entre este mundo y el más allá, entre el mundo de los hombres y el mundo de las potencias y los seres sobrenaturales (los espíritus y las divinidades), el chamanismo extático y visionario ha aportado, según Eliade, «la experiencia mística más válida de las religiones arcaicas» en toda la zona del círculo polar.

1. ESQUIMALES

Los esquimales (nombre que viene probablemente de la palabra de los indios wabanaki *eskimantsik* «comedor de carne cruda») se designan a sí mismos con el nombre de *inuit*, «hombres», «propietarios» (de un lugar), en singular *inuk*, en Alaska *yuit*, en las islas Aleutianas *unangan*. Habitan hoy una región que se extiende sobre diez mil kilómetros, desde el extremo oriente de Siberia y desde las islas Aleutianas en el oeste hasta Groen-

landia oriental en el este. Se reparten en los siguientes grupos principales:

Los aleutes: los atka en las islas occidentales, los unalaska en las islas orientales de la cadena de las Aleutianas, así como en la península de Alaska.

Los esquimales del Pacífico: los chugách alrededor del estrecho del príncipe Guillermo en el sur de Alaska, los koniag en la isla de Kodiak, así como en el continente vecino en esta misma región del sur de Alaska.

Los esquimales de Asia (yuit, yugit): en el extremo oriental de la península de Chukots, así como en la isla de San Lorenzo.

Los esquimales del mar de Bering: en la región vecina a la desembocadura del río Yukón, en el sudoeste de Alaska.

Los esquimales del norte de Alaska: unos, habitantes de las islas (nunamiut); otros, habitantes de las costas (los esquimales de Punta Barrow o nuvungmiut entre otros)-.

Los esquimales del Mackenzie: en la región vecina a la desembocadura del río Mackenzie, en el noroeste del Canadá.

Los esquimales del cobre: en la isla Victoria, así como alrededor del golfo Coronation, en la parte central ártica del norte de Canadá.

Los esquimales caribúes (o renos): en el oeste de la bahía de Hudson hasta el límite de los bosques del Canadá central.

Los esquimales del Labrador: en las costas septentrional y occidental de la península del Labrador.

Los esquimales del Centro: los netsilik en la península de Boothia y, al sur, los iglulik alrededor de la bahía de Repulsa, en la península de Melville y alrededor del estrecho de Hecla; los esquimales de la tierra de Baffin en la isla de Baffin.

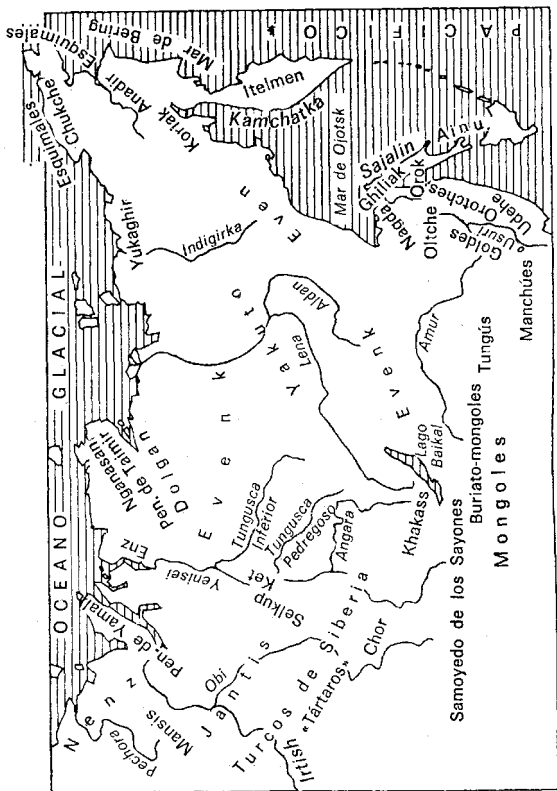


Fig. 6. Pueblos de Siberia en el siglo xvii (antes de la colonización rusa).

Los esquimales polares: hacia Thule, al noroeste de Groenlandia, el pueblo más nórdico del mundo.

Los esquimales del oeste de Groenlandia («groenlandeses del oeste»): desde la bahía de Melville al norte hasta el cabo Farvel al sur (extremo sur de Groenlandia).

Los esquimales del este de Groenlandia: los angmagsalik alrededor del fiordo de Angmagssalik, los esquimales del estrecho de Scoresby (estación creada en 1925 por grupos angmagsalik).

El número total de esquimales es hoy de setenta mil, de los cuales treinta y dos mil viven en Groenlandia, doce mil aproximadamente en Canadá, de veintidós a veintinueve mil en Alaska (de los cuales de cuatro a seis mil son aleutes) y alrededor de mil en Siberia.

Desde el punto de vista racial, constituyen un tipo antropológico autónomo con características mongoloides, que se designan también con el nombre de protoamericanas.

La lengua esquimal se encuentra confinada a esas áreas y se divide en dos grandes dialectos: el inupik, que es el dialecto de la zona oriental de Groenlandia, hablado hasta el estrecho de Norton, en Alaska, y el yupik, que engloba los dialectos más diversos del sur de Alaska y Siberia.

Lo que caracteriza hoy desde el punto de vista ecológico a la mayoría de los grupos esquimales, es, además de la caza de mamíferos marinos, una civilización esencialmente costera, que presenta variantes locales. Desde el punto de vista histórico-cultural, esta forma de civilización llamada a veces neoesquimal parece proceder de las antiguas formas de civilización de los cazadores continentales, de los cuales subsisten aún algunos especímenes (los nunamiut del norte de Alaska y los esquimales caribúes), y de una cultura cuya infraestructura económica se basa, según las estaciones, en la caza de

renos o en la caza de mamíferos marinos. Esto es lo que dejan suponer los datos arqueológicos y etnológicos.

Pero lo que caracteriza en conjunto a la civilización de los esquimales es su adaptación a un medio marítimo e invernal ártico de carácter extremo: las condiciones del medio local y la situación regional, en el extremo o en el medio norte, han sido determinantes para modelar la civilización de los diversos grupos de esquimales.

Todo ello se refleja también en la religión. Hay que señalar que el cristianismo se desarrolló en la parte occidental de Groenlandia desde el siglo xviii y en el sur de Alaska y en las islas Aleutianas desde comienzos del siglo xix (aquí en un principio por obra de la misión rusa ortodoxa). Los esquimales de la región central ártica del Canadá son los que han permanecido «paganos» durante más tiempo y allí es también donde sobrevive mejor la antigua religión indígena.

En lengua esquimal, la noción clave del mundo sobrenatural con sus poderes, sus dioses y sus espíritus, es *inua*, posesivo de *tnuk*, «hombre», que significa «su señor», «su persona». Todo en la naturaleza y en el mundo animal tiene su «señor», su protector sobrenatural (o su espíritu, o su divinidad). La divinidad suprema de la tierra y del cielo en los vastos territorios de los esquimales del este y del centro lleva el nombre de Sila («aire», «meteoros», «mundo», «inteligencia», «sabiduría»), el de Hila entre los esquimales caribúes, y el de Sla (o Tía) o Silap inua («señor de Sila») entre los esquimales de Alaska.

La forma y el sexo de esta divinidad suprema, que está poco personalizada, varían de un lugar a otro y quedan en general indeterminados. La representación animista y la vaga personificación del universo están englobadas en la noción de Sila, (Hila, Sla, Tía), que

presenta características uránicas, atmosféricas y dinamistas. El aspecto animista y teísta se expresa en el concepto de *inua*, «señor» de uno u otro sexo. Es raro que la divinidad sea designada como el creador. Tampoco tiene un lazo directo con el culto. Resumiendo toda la experiencia de la naturaleza, es representada por las fuerzas naturales, ante todo por el viento, la tempestad de nieve, las nubes y la lluvia, así como por el mar y la atmósfera, que desempeñan un gran papel en la vida del esquimal y son a menudo de una importancia decisiva en su vida de cazador y pescador. Por consiguiente, sobre todo en los momentos de gran peligro y gran necesidad, se recurre a esta divinidad suprema, considerada como la instancia más alta y más susceptible de actuar sobre el destino, pero en general no se le consagra ningún culto organizado.

Una de estas formas, tomada de los indios vecinos de la costa del noroeste, es la del cuervo, entre los esquimales de Alaska. Lo concebían como creador del mundo y héroe civilizador, pero también tenía funciones culturales. El dios de la luna en cuanto señor de la caza (mamíferos marinos) desempeñó también un papel importante entre los esquimales del oeste. En el este, presidía los usos observados con ocasión de un nacimiento y durante el parto, la menstruación, etc., con los innumerables tabúes tan característicos de todos los esquimales.

En la superficie de la tierra, los seres sobrenaturales, «señores» de la tierra con sus montañas, sus tundras y sus lagos, fueron objeto de veneración. Sin embargo, los ritos más importantes eran los concernientes a la caza y a las representaciones de los protectores sobrenaturales de la caza en la tierra y en el mar. Así, los mamíferos marinos (ballenas, morsas, focas), los peces, los animales de la tierra (los renos, entre otros) y del

cielo (los pájaros), todos ellos provistos de un alma (*inua*), fueron objeto de una veneración que encontró su expresión en numerosos ritos de caza. La negligencia de esos ritos provocaba la cólera del animal y de la potencia o ser sobrenatural que protegía y reglamentaba su captura. Esta cólera tenía como consecuencia que los animales desaparecieran y los seres humanos se vieran abrumados por el hambre y la enfermedad. No se podía entonces restablecer el orden del mundo y la armonía entre los hombres y los animales sino mediante ritos de expiación y actos que expresaban la contrición por haber transgredido los tabúes. Toda la religión esquimal está orientada hacia un complejo ceremonial relativo a los animales, en el que se refleja la dura tarea que es, para el cazador de las regiones árticas, la búsqueda de su alimento y el de su familia. En lo que concierne a los ritos de caza, se pueden distinguir dos tipos principales: por una parte, los que incitaban a los animales a dejarse descubrir y capturar voluntariamente, y, por otra, los que debían garantizar al animal abatido un trato adecuado, conservación de los huesos, sobre todo del cráneo, de la vejiga y de otras partes del cuerpo, antes de que su alma les abandonara para un nuevo renacimiento. En la antigua religión esquimal se establecía una clara diferencia entre los animales terrestres y los animales marinos, lo que quizá habría que explicar por la diferencia histórico-cultural entre la civilización del continente y la de las costas, así como por un dualismo cósmico mitológico. Entre los animales marinos, la ballena gozó en Alaska de un auténtico culto que recuerda al que se rinde a los osos en la región del círculo polar. Pero otros animales marinos fueron también objeto de una veneración ritual después de su muerte, o bien en ciertas fiestas anuales. La rigurosa división del mundo animal en dos partes se pone claramente de

relieve en el campo de las divinidades supremas de la caza. Así, diferentes grupos de esquimales han adoptado a dos grandes señores de la caza —por un lado, el de los animales terrestres, y, por otro, el de los animales marinos—, y los honran con sus cultos.

Una de las divinidades protectoras de los animales más conocida es Pinga, la «madre de los caribúes» (renos), de los esquimales caribúes, para quienes el reno representa el elemento más importante de la alimentación. Pinga era considerada como el protector o la protectora (la divinidad pasaba a veces por pertenecer al sexo femenino, pero la mayoría de las veces pertenecía al sexo masculino) de los renos caribúes, pero también de todos los animales terrestres. Esta gran divinidad de la caza ocupaba una posición tan importante en la religión de este grupo de esquimales que a veces se la identificaba con el ser o la divinidad suprema, Silap inua. Los esquimales del Labrador tenían una divinidad femenina para los animales terrestres y un señor masculino de los animales marinos. Entre los esquimales del Pacífico se creía igualmente que los animales se repartían entre dos grandes señores o propietarios, pero ambos del sexo femenino: Iman-shua reinaba sobre los animales marinos y Nunamshua sobre los terrestres. En Alaska como en otras partes de los territorios esquimales se creía que los señores de los animales podían tomar la forma humana, o la apariencia de un animal salvaje, o la de híbridos de animal y hombre. Ello es evidenciado en las ceremonias dramáticas y culturales de los esquimales de Alaska, por las máscaras de animales que ocultan una segunda máscara interior con rostro humano, simbolización probablemente de la era mítica primitiva en la que no había ninguna diferencia entre el hombre y el animal.

Los esquimales que viven a la orilla del mar veneran a una soberana o señora (más raramente un soberano o señor) de los animales marinos. Se encuentra esta divinidad tanto entre los esquimales más occidentales como entre los más orientales, aunque su aspecto varía: en el oeste es generalmente una divinidad masculina —el dios de la luna—, pero entre los esquimales del centro y del este es una diosa del mar y de los animales marinos, «la vieja» (Arnarquáshaaq) en Groenlandia, «la mujer (o esposa) bienamada» (Nuliajuk) al oeste de la bahía de Hudson, y Sedna, «la que descansa aquí, en el fondo del mar», en la tierra de Baffin. En la literatura científica, Sedna ha prestado su nombre a todas estas diosas del mar y de los animales marinos. La prioridad histórico-cultural de las divinidades femeninas de este grupo sobre las divinidades masculinas podría basarse en una comparación con los esquimales siberianos, que veneran a «la gran señora» Nulirahak como la soberana de los animales marinos, que vive en el fondo del mar.

La versión más conocida del mito de Sedna fue recogida por Boas en la tierra de Baffin y por Rasmussen entre los iglulik. La joven Sedna no quería casarse. Sin embargo acabó por hacerlo con un hombre que era en realidad el perro de su padre (el tema del «perro-esposo» tiene una gran difusión en la zona del Pacífico norte). Tuvo de él numerosos hijos, medio hombres medio perros (los antepasados de los indios y los blancos). Furioso, el padre de Sedna mató un día al marido-perro que se hundió en el fondo del mar. En cuanto a Sedna fue raptada por un petrel. El padre llegó hasta donde vivía el petrel y se llevó a su hija. El petrel les siguió e hizo desencadenarse en el mar una terrible tempestad. Para salvarse, el padre echó a su hija por la borda, pero ella se aferró al barco. Su padre entonces con un cuchillo

le cortó los dedos. Al caer al mar, los dedos se convirtieron en focas y ballenas. La misma Sedna cayó al mar y se convirtió en la soberana de los animales marinos nacidos de sus dedos. El padre, agotado, llegó hasta la orilla, empujado por la marea y se hundió igualmente en el fondo del mar, donde desde entonces vive con su hija. En la representación religiosa, los tres personajes principales del mito desempeñan un papel importante, Sedna como diosa de los animales marinos, su esposo-perro como guardián del mundo subterráneo o reino de los muertos y el padre como guía o señor de las almas (psicopompo) que conduce a los muertos al reino de Sedna en el fondo del mar.

Pero es a Sedna a la que le corresponde el papel más importante. Dado que los animales marinos han nacido de sus propios dedos, como cuenta el mito, hay una relación íntima entre ellos y la diosa. Todo lo que les ocurre a los animales afecta también a la diosa. Si los cazadores cometen alguna infracción con respecto a los animales, transgrediendo con ello los ritos de la caza, o si las mujeres no actúan como es debido en el momento de la menstruación o del parto, los esquimales, como muchos otros pueblos de cazadores, creen que los animales se vengan en la mujer, sobre todo en los momentos llamados «críticos» de su vida. Así, la «mancha» causada por la transgresión de los tabúes se extiende hasta Sedna, que, al carecer de dedos, no puede lavarse por sí misma. Eso la hace sufrir terriblemente y, en su cólera, priva a los hombres de los animales marinos encerrándolos junto a ella en el fondo del mar. Hambre y enfermedades son las consecuencias para los hombres. Corresponde entonces a los chamanes intervenir activamente por medio del éxtasis ritual para ir junto a la diosa a fin de conmovérla o purificarla, o bien obligarla si es necesario a dejar en libertad los animales. Existen

descripciones de esta actividad dramática de los chamanes. En el momento de su fiesta de otoño, los chamanes de los esquimales de la tierra de Baffin atraían con sus cánticos a Sedna como si fuera una foca hasta el agujero de ventilación de su casa de danza y la arponeaban, lo que lleva a pensar que Sedna es el prototipo de las focas. La imagen que de ella se tiene en el conjunto de los territorios esquimales es muy compleja y tiene fuentes diversas, lo que plantea varios problemas. Jensen, por ejemplo, ha hecho observar la analogía con las divinidades Dema de los pueblos cultivadores, cuyos cuerpos dieron origen a las plantas cultivadas.

El chamán esquimal (en el este *anqakoq*, plural *angakut*; en el oeste lleva nombres emparentados) tiene no solamente el deber de asegurar el alimento, sino también otras tareas, como la de restablecer la armonía entre los hombres y los poderes o seres del mundo sobrenatural cuando se rompe. Con la ayuda de sus espíritus tutelares (en el este *tarnaq*, o *tunqrak*, *tunarak*; en el oeste *tunarak*: de ahí *tónralik*: «el que tiene espíritus protectores», designación del chamán) y de su poder sobrenatural o carisma (*suungan* en Alaska), así como de sus amuletos y talismanes (que generalmente tienen la forma de partes del cuerpo de los animales), lucha en éxtasis visionario o ritual contra los poderes y los seres que son causa de la enfermedad y la muerte de los hombres. La causa de una enfermedad era atribuida a menudo por el esquimal a la transgresión de un tabú, por lo que su curación necesitaba, en general, que el enfermo confesase su pecado al chamán. La enfermedad era objeto de dos teorías principales, que son características de la región ártica: por una parte «la pérdida del alma», según la cual el alma o un alma humana era robada por espíritus maléficos, por algún chamán, por Sedna, por un oso, o

desaparecía por sí misma; por otra parte la teoría de la intrusión, que suponía que el objeto o el ser causante de la enfermedad penetraba en el cuerpo del paciente. El chamán debía hacer el diagnóstico exacto, es decir, determinar la naturaleza de la enfermedad y proceder luego a su curación. En el caso de pérdida del alma entraba en estado de trance chamánico, es decir, efectuaba en persona o por medio de su espíritu tutelar el «viaje del alma» hacia las regiones sobrenaturales a las que había ido el alma extraviada o robada: por ejemplo, al reino de Sedna, a la luna o al cielo, al «país de los osos», etc. Si la enfermedad había sido causada por una intrusión, el chamán aspiraba o retiraba el objeto que había penetrado en el cuerpo. El método empleado en esta ocasión era a menudo irracional y a veces se recurría al ilusionismo. El chamanismo esquimal tiene varios rasgos en común con el chamanismo siberiano, razón por la cual hemos descrito de manera detallada el método de curación empleado, que es típicamente ártico.

La doctrina esquimal del alma se caracteriza por un dualismo fundamental o por un pluralismo dualista: el hombre y a veces los animales tienen un alma libre (*linua*, «señor», «persona», en el oeste) que es una manifestación extracorporal perceptible en los sueños, las visiones, el desvanecimiento y el trance, y diversas almas corporales, es decir, facultades y principios funcionales de la vida física y psíquica (se habla también del alma de la vida o del yo). Se encuentran concepciones similares del alma en América del Norte, entre los indios y los pueblos de Eurasia del Norte. Los ritos observados en el momento de la muerte y los consagrados a los muertos están más o menos establecidos y reglamentados entre los esquimales, pero las concepciones asociadas a estos ritos y concernientes al más allá tienen un carácter

fluctuante, desconcertante y a menudo lleno de contradicciones. El cuerpo del difunto habitualmente era envuelto en la piel de un animal y expuesto en la tundra; entre los esquimales del este y del oeste se le cubría de trozos de madera o de piedras. En Alaska se colocaba al difunto en una plataforma levantada sobre unas estacas. En la costa del Pacífico, así como en las Aleutianas, los cadáveres de los jefes de tribu y de los grandes cazadores eran momificados y los esclavos inmolados con ocasión del fallecimiento de un jefe de tribu eran quemados y depositados en una fosa común, pero las personas del común eran inhumadas en ataúdes de madera. Esta diferenciación social tiene su modelo en la civilización de los indios de las costas del noroeste. Por lo demás, la sociedad esquimal era de un tipo social más simple e igualitaria y la familia y los grupos locales (comunidades aldeanas) constituían las unidades sociales de base. Los jefes de familia o los miembros más ancianos, los cazadores y los jefes más hábiles eran, con los chamanes, las únicas personas que gozaban de cierta autoridad.

Los esquimales profesaban diversas opiniones sobre el camino que conducía al reino de los muertos y sobre el emplazamiento y la naturaleza de este último. La mayoría de ellos distinguía entre un reino de los muertos situado en el cielo y un reino subterráneo o submarino en el fondo del mar. Según el género de muerte, o según su rango social (en el oeste), o más rara vez según sus cualidades morales, el difunto iba a uno de estos dos mundos del más allá. Entre los esquimales del centro y de Groenlandia se consideraba a Sedna como la soberana que reinaba sobre la mayoría de los muertos, y su morada en el fondo del mar como el lugar general de reunión de todos los muertos.

La creencia en un renacimiento como ser humano (re-

encarnación) o en una transmigración al cuerpo de un animal estaba muy extendida entre los esquimales. Se creía que el alma o el nombre era portador de la identidad del ser e intermediario entre el difunto y su nueva encarnación. Entre todos los esquimales, al niño se le imponía el nombre de una persona muerta poco antes, habitualmente el de un pariente, lo que facilitaba y confirmaba la reencarnación. Dejando a un lado su creencia en la reencarnación, los esquimales no mostraban gran interés por la vida después de la muerte. Su religión estaba marcada sobre todo por el duro combate por la existencia en este mundo.

2. SIBERIANOS

Los pueblos del norte de Asia (siberianos) se reparten entre los siguientes grupos étnicos y lingüísticos, cuyos diferentes componentes señalaremos:

Los pueblos del grupo lingüístico paleoasiático, o mejor dicho paleosiberiano, que no constituyen una familia lingüística bien definida, sino que engloban varias lenguas distintas. Pertenecen a este grupo los yukaghir, y las poblaciones vecinas, lingüísticamente más próximas entre sí, de los chukche, los koriak y los itelmen al noroeste, los ainu y los ghiliak al sudoeste y los ket, cuya lengua también ha sido relacionada con la familia tibetano-birmana o indochina, al sudoeste.

La familia lingüística altaica está representada en Siberia por diversos pueblos tungús (del grupo lingüístico manchú-tungús), yakuto y dolgan, así como por una serie de pueblos del sudoeste de Siberia que pertenecen al grupo lingüístico turco. Estos últimos, junto con los buriato, que pertenecen al grupo lingüístico mongol, se salen del marco que nos hemos fijado, pues su cultura y su reli-

gión deben ser estudiadas con las de los pueblos de Asia central.

A los pueblos de la familia lingüística urálica pertenecen, en nuestra zona ártica-subártica, los diferentes pueblos samoyedos de Siberia occidental y de la Rusia europea del nordeste, así como los pueblos ugrios, los ostiaco y los vogul en el noroeste de Siberia. Los lapones pertenecen también a los pueblos urálicos o fino-ugrios. Entre los pueblos fino-ugrios, los fineses del Báltico en particular, ciertos fineses y carelios, así como los pueblos permianos, sobre todo los zyrian (komis), han conservado durante mucho tiempo elementos subárticos en sus culturas y en sus religiones populares antiguas. Pero tienen afinidades tan estrechas con los otros pueblos fineses del nordeste de Europa —entre los que domina el tipo ecológico campesino caracterizado por la agricultura y la ganadería—, que no es posible estudiar sus creencias en este capítulo.

Comenzaremos nuestro estudio por la región del nordeste de Siberia" y lo seguiremos de pueblo en pueblo en dirección al oeste.

Los yukaghir

Los yukaghir (alrededor de medio millar de individuos) constituyen los escasos restos de un pequeño pueblo muy diezmado. Se dividen en dos grupos locales distintos desde el punto de vista ecológico y dialectológico:

Los yukaghir de Kolima, pescadores y cazadores en el curso superior del río Kolima y sus afluentes.

Los yukaghir de la tundra, criadores de renos en las tundras vecinas al mar, en el este de Siberia, entre los ríos Indigirka y Kolima.

En la época de la conquista rusa, en el siglo xvii, los

yukaghir, que formaban un gran pueblo muy poderoso, ocupaban aún vastos territorios en el este de Siberia entre los ríos Lena y Kolima, y al este de este último. Antes incluso de la colonización rusa, pero sobre todo después, fueron expulsados de las regiones que ocupaban por sus vecinos tungús y yakuto, y finalmente por los rusos. Muchos de ellos fueron aniquilados en violentos combates, pero otros fueron asimilados.

Desde el punto de vista de la cultura social y espiritual y desde el punto de vista de la religión, las diferencias entre los dos grupos no son grandes. Ello prueba la antigua unidad de la civilización yukaghir, cuyos rasgos más antiguos y primitivos han sido conservados por los yukaghir del Kolima en sus tan característicos procedimientos de caza.

La divinidad suprema (la *supreme deity* según Jochelson) se llama Pon entre los yukaghir del Kolima (este nombre, según Jochelson, significa «todo» o «algo») y Ču'kun entre los yukaghir de la tundra. Es un ser divino desprovisto de forma, nacido de la representación animista y de la vaga personificación del universo y concebido como el conjunto y la garantía de los fenómenos y las condiciones atmosféricas. Al lado de esta divinidad cósmica uránica está la divinidad del cielo Kudju («cielo»), ser supremo y benévolo que se cuida también de vez en cuando de la alimentación de los hombres. Por eso ocasionalmente se dirigen plegarias al cielo, mientras que la divinidad cósmica no parece haber sido objeto de ningún culto. Los yukaghir del Kolima rezaban también al sol en su calidad de divinidad celeste, a la que llamaban Púgud Emei, «madre-sol», debido a sus funciones de guardiana de la justicia y la moralidad y protectora de los oprimidos. El «padre-fuego», Me'mdeye-Eíi'e, fue también objeto de oraciones y ofrendas en su calidad de divinidad benévola, que habitaba en el cielo

y dispensaba la salud y la vida. Tenía su residencia en el este del cielo, en contacto directo con el sol, o la «madre-sol». Tales eran las formas divinas más importantes de la mitología celeste yukaghir y del culto con ellas relacionado.

Al culto doméstico de los yukaghir pertenecía la veneración del fuego del hogar como «señor del fuego» (Lóčin-pógil), «hombre del fuego» (Lóčin-srómo) o «madre del fuego» (Lóin-emei) en las tiendas portátiles del verano, y del «señor de la casa» (Numon-pógil) en las cabañas fijas que servían de residencias invernales, cuyos techos y los montantes de la puerta eran untados de grasa cuando se le dirigía una oración. Según sus funciones, los espíritus de la casa eran, al mismo tiempo, espíritus de las familias y de los clanes.

Como cazadores de tipo primitivo, los yukaghir adoraban a numerosos seres sobrenaturales, espíritus y divinidades protectoras de la caza mayor y menor y de los peces, porque el éxito de la caza y de la pesca dependía ante todo de su benevolencia. Por eso terminaron por reagrupar en un sistema jerárquicamente organizado a los diferentes señores de los animales. Cada animal tenía un alma libre particular (*a'íhi*). Este alma se llamaba también «alma de la cabeza» porque tenía su sede en la cabeza del ser vivo. Era una especie de protector individual, al lado del espíritu protector personal (*pe'djul*), cuyo nombre significaba también triunfo, éxito en la caza y aseguraba el éxito del cazador entregándole al animal al que protegía. Las «almas libres» en calidad de «almas guardianas» y el espíritu protector parecían alternarse en el mundo imaginario de los yukaghir: para cazar a un animal, un cazador tenía no sólo que ganarse a su espíritu protector, que le aseguraba su «éxito en la caza», sino también adueñarse del alma del animal, papel que generalmente estaba reservado al chamán. Por enci-

ma del protector individual de cada animal estaban los espíritus de la especie, es decir, los protectores colectivos de las diferentes especies animales, por ejemplo los renos salvajes, los alces, las liebres, los animales acuáticos y los peces. Estos se llamaban «guardianes» o «vigilantes» (*mo'ye, moru*) y estaban subordinados a los grandes señores (*pogilpe*, en singular *pogil*, según Jochelson: *owner, owners*) de las tres regiones naturales más importantes de la cosmología yukaghir: Lebie-pógil, «señor de la tierra», O'djin-pógil, «señor de las aguas dulces» (aguas continentales: ríos y lagos), y Čobún-pógil, «señor de los mares». También estaban subordinados a todos los señores locales de la naturaleza, espíritus y divinidades de los diferentes lugares naturales. Al señor de la tierra le obedecían los señores de las montañas, los bosques y las tundras; al de las aguas dulces, los señores de los ríos y los lagos; al del mar, los señores de los golfos, los estrechos, etc. Todos los espíritus de la naturaleza desempeñaban al mismo tiempo el papel de señores de la caza que viviera, en sus dominios: animales, pájaros y peces. Los espíritus de la naturaleza vivían en general por familias y rara vez eran concebidos como seres individuales solitarios. La mayoría tenía apariencia humana y pertenecía a ambos sexos: eran las «madres» (*emei*) o padres (*edei*) de los diferentes dominios y elementos naturales. El sistema yukaghir de los señores de los animales y de la naturaleza es un modelo válido en líneas generales para varias religiones populares de la zona que estudiamos; por eso lo hemos descrito de manera detallada.

En época más reciente, los santos de la iglesia rusa ortodoxa reemplazaron en sus funciones a un gran número de antiguas divinidades de los animales y de la naturaleza: por ejemplo, San Nicolás se convirtió en el patrón de los animales terrestres, San Jorge en el de los

pájaros, San Pedro en el de los peces. Por esa razón los yukaghir les dirigían plegarias, como último recurso, para tener éxito en la caza y en la pesca.

Como los animales, los hombres tenían también sus protectores sobrenaturales: las divinidades superiores del mundo y del cielo, los espíritus tutelares de la casa, la familia, el clan, etc. Además, se consideraba como protector del hombre a su «alma protectora», su «alma libre» (*a'ibi* de los yukaghir del Kolima, *nu'ññin* en el dialecto de los yukaghir de la tundra), que era percibida como una manifestación extracorporal del individuo durante el sueño y en las visiones. Tenía su sede en la cabeza humana: de ahí el nombre que se le daba también, «alma de la cabeza». Según la creencia yukaghir en la dualidad o en la pluralidad, se hablaba también, como en toda Eurasia del Norte, no sólo de estas almas libres, sino además de diversas almas corporales pertenecientes al ser vivo o a su cuerpo en cuanto a facultades o principios de la vida física y psíquica. Pero, después de la muerte, era el alma libre, imaginada como una especie de «sombra», la que representaba al difunto en el «reino de las sombras» subterráneo donde la vida continuaba como en la tierra: los pacientes vivían juntos en familia o clan; había allí tiendas, pertrechos de caza, perros, etc., pero todo ello en forma de «sombras» o «almas»; las «sombras» de los muertos cazaban las «sombras» de los renos, pájaros y peces. «Los animales cazados por los miembros vivos de la familia son aquellos cuyas sombras han sido cazadas antes por las almas de los parientes del cazador en el reino de las sombras», observaba Jochelson en su estudio de las creencias yukaghir.

Como de costumbre en Siberia, el papel de intermediario entre este lado de la vida y el más allá era desempeñado por el chamán (*a'lma*, del verbo «hacer», en el

dialecto de la tundra *wo'lmañ*; se le llamaba también *i'rkeye*, el que tiembla, del verbo *i'rkei*, «temblar», según Jochelson). El chamán era ayudado por sus espíritus tutelares (*e'iji* en el dialecto de la tundra y también *o'no*) en su combate contra los espíritus malhechores (*ku'kul'ko'rel*) portadores de la enfermedad y de otros males. El chamanismo yukaghir estuvo muy influenciado por el de los tungús y los yakuto (por ejemplo, en el vestido del chamán, el tambor y el desarrollo de la sesión). Los yukaghir veneraban a los antepasados de sus chamanes difuntos, personificados y representados por los llamados «hombres de madera» (*can-coro'mo*), que eran colgados de los árboles en lugares naturales importantes, como los desfiladeros de la montaña, las desembocaduras de los ríos y los terrenos de caza, y eran honrados no como simples amuletos de madera, sino como la sede de los espíritus tutelares de los cazadores y de otros hombres. Antiguamente, los yukaghir honraban y rezaban a los antepasados de sus grandes chamanes en forma de ídolos (*xoil'*, *goil'*, *geil'*) consistentes en estatuas de madera vestidas, cuya cabeza estaba hecha con el cráneo del antepasado revestido de una máscara mortuoria. El papel de estas estatuas provistas de un cráneo, situadas en el rincón consagrado delante de la casa, fue más tarde transferido a los iconos de la Iglesia ortodoxa y al Dios de los cristianos.

Los chukche

Los chukche (doce o trece mil) han conseguido mantener su identidad como etnia. Ocupan hoy una región de gran densidad de población, desde el río Omolón, gran afluente del río Kolima, en el oeste, hasta la bahía de Añadir y la costa oriental de la península de Chu-

kotsk, en el este, y desde el océano Glacial Artico hasta una latitud un poco más meridional que el paralelo sesenta y cinco. El gobierno soviético ha organizado en la zona que ocupan el distrito nacional (en ruso *okrug*) de los chukche, que goza de una cierta autonomía cultural. Se ha creado también una lengua escrita chukcha en la que se editan manuales escolares para la enseñanza primaria, así como otras publicaciones. En el distrito de los chukche, en diversos puntos de la costa este de la península de Chukotsk, residen también los esquimales asiáticos que hemos mencionado conjuntamente con los otros grupos de esquimales.

Desde el punto de vista ecológico se distinguen hoy los chukche de los renos y los de las costas. El primer grupo comprende alrededor de los dos tercios de la población y se designa a sí mismo bajo el nombre de *tšautšu*, «propietarios de los renos», de donde viene el nombre ruso de chukche. Llevan, con sus rebaños, una vida nómada en la región continental y en las tundras de las costas marítimas. Los chukche de las costas, que se autodominan *ankdyn*, «gentes de la orilla del mar», viven en poblados en las costas del océano Artico desde la bahía de Tschaun, en el oeste, hasta la bahía de Añadir, en el mar de Bering, en el este. Su historia cultural muestra que esta división ecotípica debe tener un carácter secundario y que fue precedida de una mayor unidad económica de los cazadores y pescadores. Los chukche tomaron su cultura de los ribereños y aprendieron la caza de mamíferos marinos de los esquimales, asimilados o expulsados por ellos de sus zonas de poblamiento que antiguamente se extendían más lejos, hacia el oeste, por las costas del océano Artico y del mar de Bering. En la región continental, los cazadores y los pescadores aprendieron de los tungús llegados del sur la cría de los renos y adoptaron este tipo de economía. El mismo

proceso de diferenciación se observa también en su religión.

Su visión mítica del mundo se orienta según las veintidós direcciones del cielo, que están ocupadas por veintidós seres celestes (plural: *vairgit*, singular: *vairgiri*). Entre ellos el sol, la luna y la estrella polar son objeto de culto. Estos son los *taaronoyo vairgit*, «seres benévolos a quienes se ofrecen sacrificios», según Bogoras, mientras que los otros son mencionados solamente como personajes mitológicos. La creencia en un dios supremo tiene, entre los chukche, una forma pluralista; es la estrella polar, sin embargo, la que representa al ser supremo celeste. En el culto doméstico los ídolos del genio doméstico (*yara vairgit*: «ser de la casa»), excelentemente ejecutados en madera, están vinculados a la habitación y no al habitante o a la familia. Si la vivienda es abandonada o destruida, se convierten en malos genios de la tierra, lo que revela su origen como *genii loci*. Sus ídolos se conservan en la parte trasera de la casa, que es la parte sagrada, en un rincón oscuro detrás de la alcoba. Es allí también, en el lugar de culto doméstico habitual, donde se guardaba la plancha del fuego sagrado, que se frotaba para hacer brotar el «nuevo» fuego, que era venerado como localización de un ser sobrenatural o poderoso fetiche (o como ídolo de un genio doméstico).

En la religión de los cazadores y los pescadores, los «señores» (*aunra'lit*, singular: *aunra'lin*) de las diferentes especies, es decir, los genios de la especie o los protectores colectivos de las diversas especies de animales (*genii speciei*), ocupaban una posición importante. Cada especie tenía su señor que vivía en el bosque con sus súbditos y era concebido como un ser medio animal medio humano. Bogoras menciona a los «señores» de los renos salvajes, los lobos, los zorros y los peces.

Hay que mencionar particularmente a una gran divinidad de la caza, *Pičvu'Hn*, el señor y dueño de los renos salvajes y de todos los animales terrestres y marinos entre los chukche de las costas. Según los habitantes del interior, vive en las montañas, en profundos abismos y grandes bosques, desde donde envía a los cazadores los renos salvajes. El es quien hace encallar a las ballenas en la orilla para provecho de los habitantes de la costa. Pero si está irritado priva a los hombres de la caza. Exige la observancia estricta de todos los antiguos ritos de la caza y el cumplimiento de los sacrificios que con ella se relacionan. En su calidad de ser sobrenatural supremo puede sufrir diversas metamorfosis y es el héroe favorito de numerosos cuentos populares. En la cosmología mítica, *Pičvu'čn* se identifica con la estrella polar, el ser celeste supremo que vela por los «animales» (las otras estrellas) como un «pastor celeste». Su rango de divinidad superior le ha valido también el nombre de *unpener* (la estrella situada en el polo, según Bogoras).

Los chukche de los renos veneraban como guardián de sus rebaños al «ser reno», *Coren-vairgin*, a quien sacrificaban renos. Incontables genios de la naturaleza disfrutaban también de autoridad como señores de la caza en los dominios en que ejercían su soberanía. Se les llamaba *éñnoit* (en singular, *étin*), «señores» de los diversos bosques, ríos, mares y otros lugares naturales. Tenían forma medio animal medio humana y se les hacían ofrendas menores.

Los chukche de las costas veneraban, además de los seres sobrenaturales comunes a todos los chukche, una serie de espíritus y divinidades específicos, conocidos colectivamente como «criaturas del mar» (*anga-va'irgit*). El más importante de ellos era el dios del mar *Kere'tkun* (en esquimal *Ka'cak*), el «ser supremo del mar» que los chukche tomaron prestado de sus vecinos los esquima-

les de Asia. Según su concepción, vive con su mujer en el fondo del mar, en una casa líquida. Los dos tienen forma humana y elevada estatura, tienen la cara ennegrecida y llevan amplios vestidos blancos de piel de morsa. Kere'tkun reina sobre todos los animales marinos, y en particular sobre las morsas, que constituyen la principal caza de los ribereños. Los ruidos extraños que se oyen procedentes de alta mar son la voz del dios del mar que llama a las morsas de las orillas para sustraerlas a los cazadores. Se le representaba como un ser muy malo que deja que los cazadores se ahogueñ y se alimenta de sus cadáveres. Las grandes ceremonias de caza de los chukche de las costas, así como de los esquimales de Asia, celebradas en otoño, tenían como centro el culto de esta poderosa divinidad del mar.

La «madre morsa», así como las «muchachas morsas» de los chukche de las costas, llevan también la huella esquimal, pues aparecen bajo rasgos medio antropomorfos (mujeres) medio zoomorfos (morsas); permanecen en el fondo del mar y recuerdan mucho a las grandes divinidades esquimales del tipo Sedna.

Según los chukche, el hombre posee varias almas, entre ellas las «almas de los órganos», o almas corporales parciales (*uvirit* o *uvekkirgin*, «pertenecientes al cuerpo», según Bogoras) que animan los órganos y los miembros del cuerpo y desaparecen con la muerte. Lo mismo ocurre con la fuerza vital en general, *tetkeyun*. En su concepción del alma pluralista o dualista, el alma libre no es directamente atribuida a los vivos, pero aparece en la idea que se tiene de los difuntos que continúan viviendo una vida personal en el más allá subterráneo o en la región celeste de los muertos (los guerreros muertos llegan hasta allí en la aurora boreal). Durante la vida, diversos peligros amenazan al ser humano, sobre todo

por obra de los genios (*kelet*) que penetran en el cuerpo del hombre y devoran sus «almas de los órganos», lo que causa la enfermedad y la muerte. Para combatirlos, los chukche tenían unos chamanes llamados *kalatkurgin* (de *kda*, «mal genio» en lengua koriak —cf. *kele*, plural *kelet* en chukche—) o *eneniit*, es decir, el «que tiene genios», de *enen*: «genio del chamán». Los chamanes utilizaban en su combate contra los malos genios la ayuda de sus propios genios, de los que en otro tiempo se conocían diferentes especies jerarquizadas según su función y su poder.

Los koriak

Los koriak (siete u ocho mil) son los vecinos de los chukche en el sur y los más próximos a ellos lingüísticamente. Su territorio se extiende hoy desde la bahía de Añadir, en el norte, hasta el mar de Bering (en el grado sesenta de latitud norte aproximadamente), en el sur, así como alrededor de la bahía de Chelejov, en el mar de Ojotsk, al oeste de la península de Kamchatka, cuya parte norte, entre otras, está también ocupada por koriak. El gobierno soviético ha creado un distrito nacional autónomo de los koriak que engloba también la parte norte de la península de Kamchatka. Los koriak se dividen igualmente en dos grupos, con géneros de vida distintos, que representan cada uno a la mitad de la población total. En el interior, los koriak de los renos llevan una vida nómada y se llaman a sí mismos «propietarios de renos», nombre del que se deriva la denominación koriak (de *kor*, «reno»). Como los koriak costeros del norte (*nimilin*, «hombres, colonos, habitantes», es decir, habitantes sedentarios de los poblados costeros) casi han conseguido escapar a la influencia -extran-

jera, mientras que los koriak costeros del sur, en la bahía de Chelejov, están fuertemente rusificados y asimilados en parte a los tungús y a los yakuto. El cristianismo se difundió entre ellos bajo la forma rusa ortodoxa, mientras que los otros koriak no estaban bautizados, como tampoco lo estaba la mayoría de los chukche. La educación moderna se extiende hoy en los dos grupos gracias a la escolarización y a la alfabetización.

A diferencia de la religión chukche, la antigua religión popular de los koriak estaba dominada por la forma vagamente personificada de un ser o dios supremo dotado de los rasgos de una divinidad uránica cósmica y atmosférica ya descrita, bajo diversos nombres o epítetos según los lugares o los dialectos, como la esencia y garantía del orden del mundo en su conjunto. Jochelson ha citado y traducido los nombres siguientes: Naininen, «universo, mundo, el que está en el exterior»; Inahitelan o Ginagitelan, «vigilante»; Yaghicnin o Caghicnin, «algo que existe»; Vahicnin, Vahitnin o Vahiynin, «existencia», y también «fuerza»; Gicholan, «el que está en el cielo»; «Gicholetinvilan, «el señor en el cielo»; Etín, «señor»; Thairgin, «la aurora»; Kihigilan, «hombre-trueno». Tales nombres ilustran bien la idea que los koriak tenían de su divinidad superior. La imaginaban masculina y provista de una familia (mujer, hija, hijo). Desde el punto de vista histórico-cultural se ha querido, por una parte, relacionar la divinidad superior de los koriak con lo que se llama el monoteísmo primitivo (W. Schmidt), pero, por otra, se ha tratado de hacer remontar su origen a la misión cristiana (Jochelson, Czaplicka). Por las funciones y por el lugar que ocupa en el culto, parece ser una divinidad autóctona; no era particularmente activa en un principio, era una divinidad «ociosa» de cazadores y pescadores que al lado

de este «señor (Etín) supremo del mundo» veneraban a un gran número de diversos «señores (etin) de la naturaleza». Sólo con la introducción de la cría de renos parece haber llegado a ser objeto de una veneración cultural intensa. Ocasionalmente los koriak de las costas le sacrifican perros, pero de los cuidadores de renos recibe un culto que se manifiesta en ricas ofrendas durante las dos fiestas anuales más importantes, en la primavera (después de la parición) y en otoño (después de la matanza). Vuelto hacia el este el sacrificador le ofrece renos, de preferencia blancos, los mismos animales que le son consagrados como animales votivos. Los relatos míticos representan a este dios como un rico propietario de renos que vive en un poblado celeste encima de las nubes, donde guarda su rebaño con su familia y lleva una vida que recuerda a la de todos los ganaderos acomodados.

La mitología de los koriak no da ninguna información sobre la actividad del dios supremo en la creación del mundo. La figura más característica de la mitología cosmogónica es la del Gran Cuervo, Kikinnáku o Kutkinnáku, con su mujer Miti, sus siete hijos y sus cinco hijas. Casi toda la mitología de los koriak trata de la vida, los viajes y las aventuras del Gran Cuervo y su familia. Aunque los koriak de los renos lo llaman «Creador» (*Tenantómwán*), pertenece más bien al tipo del «transformador» mítico o demiurgo (en inglés el *transformar* de diversas civilizaciones indias de América del Norte) que cambia de múltiples maneras el mundo ya creado. Aparece como un intermediario, como el hombre mítico del tiempo primordial, cuando aún no había diferencia entre el hombre y el animal, como el primer chamán y el héroe más poderoso, el civilizador, el «padre» (ancestro) y el protector (divinidad nacional) de los koriak, que enseñó a los hombres a protegerse de los malos

genios (*kalau*) donándoles la institución del chamanismo, poniendo orden en el mundo que en su origen no era más que caos, enseñando a los hombres a cazar y pescar y dándoles el tambor mágico y el bastón de fuego, así como los exorcismos mágicos contra los demonios. También fue él quien introdujo la muerte, pues él mismo era mortal en cuanto primera de las criaturas. La figura del Gran Cuervo, figura compleja que plantea numerosos problemas, encuentra sus mejores paralelos en América del Norte, dejando a un lado a los itelmen, vecinos de los koriak. Todas estas figuras forman parte del mismo círculo mítico del Pacífico Norte.

Las creencias propias del mundo de los cazadores están peor conservadas entre los koriak que entre sus vecinos los chukche. Sin embargo, sabemos que veneraban a la misma divinidad de la caza: Pičvu'čin. Los koriak de los renos tenían para los renos que criaban una divinidad a la que llamaban el «señor del rebaño de renos» (*Gava'etirivilari*) y a la que representaban en forma de estatuilla de madera antropomorfa y ofrecían oraciones y sacrificios para la salvaguarda de sus rebaños. El culto que rendían al lobo demuestra también la gran importancia que tenía en su religión la cría de renos. Después de matar a un lobo se daba una fiesta en el curso de la cual se izaba solemnemente la piel del lobo con la cabeza. En la concepción de los koriak, el lobo es un rico propietario de renos y un poderoso «señor de la tundra». Este culto tenía como objetivo mantener a los lobos alejados de los rebaños de renos. Los koriak de las costas veneraban al «señor del mar» (*Anga'ken-etin'vilan*, de *anga*, «mar», y *etin*, «señor»), que representaba, por una parte, al mar en forma de ser vivo y, por otra, a una divinidad muy vagamente personificada, masculina o femenina, que reinaba sobre todos los mamíferos marinos y los peces, otorgándolos o negán-

dolos a los cazadores y a los pescadores. Al parecer, se le representaba a veces en forma de animal, como un cangrejo de mar. Principal dispensador de la caza, este dios era considerado igualmente como el ser supremo.

La ideología del alma tomó también una forma dualista entre los koriak. El hombre tiene, en consecuencia, un «alma principal» (*uyi'cit* o *uyi'rit*, de *uvik*, «cuerpo»), que le es dada por el ser supremo en el cielo y vuelve a él después de la muerte, o bien se reencarna posteriormente en un niño. La otra alma, la «sombra» (*wu'yll-wu'yll*) se dirige después de la muerte a un reino subterráneo de sombras, el «mundo de los antiguos, de las gentes de otro tiempo» (*peni'nelau*). La «sombra» debía designar al alma libre original; el «alma principal», por su parte, correspondía a un alma corporal transformada en alma libre secundaria.

Los malos genios (*kalau*, singular *hala*), que provocan entre los hombres la enfermedad, la muerte y toda clase de males, eran combatidos por los chamanes (*kálatkurgin*) con la ayuda de sus genios tutelares (*kalan*, *kamak*) en el transcurso de sus sesiones de éxtasis.

Los *kamtchadal*

Los *kamtchadal* o *itelman* (de *itelman*, «hombre vivo, habitante») han quedado tan diezmados desde su toma de contacto con los rusos, en el siglo xvni, por las epidemias, las guerras y la asimilación que, de sus cuatro dialectos de origen, solamente el occidental sigue siendo hablado hoy y aun éste por menos de un millar de hombres en el centro de la costa occidental de la península de Kamchatka. En la actualidad la península está ocupada sobre todo por rusos, *kamtchadal* rusificados, koriak

y tungús. Además de la caza, la pesca y la captura de mamíferos marinos, los itelmen crían caballos y vacas y cultivan patatas, gracias a la suavidad de un clima influenciado por las corrientes marinas cálidas.

Los itelmen se convirtieron tempranamente al cristianismo ortodoxo. De su antigua religión no tenemos más que datos fragmentarios suministrados por relatos de viajeros del siglo xviii. Según Steller, el ser supremo se llamaba *Dustechtschitsch*, que es hoy el nombre itelmen del Dios de los cristianos. Jochelson cree que había una relación entre él y el dios supremo de los koriak. La gran divinidad o la más alta divinidad de los antiguos itelmen, mencionada por Steller bajo el nombre de *Kutkhu* y por Krašeninikov bajo el nombre de *Kuthku* o *Kutchu*, podría identificarse con el Gran Cuervo de los koriak, que aparece en los mitos registrados más tarde con el nombre de *Kutg* (Cuervo). Es el creador del mundo y el dios salvador en compañía de su familia (mujer, hermana, hijos, hijas). Steller añade que los itelmen veneraban a una gran divinidad de la caza, *Billukai* o *Billuét*, llamada *Pila'hčuč* por Krašeninikov e identificada por Jochelson con el *Pičvu'čín* de los koriak y de los chukche. Según Steller y Krašeninikov, *Mitgk*, el gran dios del mar, reinaba sobre todos los animales marinos y los peces del mar y de agua dulce. Se le representa unas veces en forma humana y otras en forma de gran pez. Los malos genios, *kamuli*, reinaban sobre los volcanes y las fuentes cálidas. En las viviendas subterráneas del invierno se veneraba al ídolo antropomorfo del genio doméstico (*nusautseh*), hecho de madera, que protegía no sólo la casa y su emplazamiento, sino también las actividades de la caza. Relatos antiguos hablan de un «alma inmortal» de los hombres y los animales, que se dirige después de la muerte al «otro mundo», donde se une de nuevo al cuerpo y continúa vivien-

do como en la tierra. Las ancianas y los *koekchuch* (probablemente hombres disfrazados de mujeres) cumplían, según Krašeninikov, funciones chamánicas.

Los ainu

Los ainu (quince o dieciséis mil) viven hoy exclusivamente en la isla de Hokkaido (Yeso). En otro tiempo ocupaban también la parte sur de la isla de Sajalín, las islas Kuriles y probablemente el extremo sur de Kamchatka. Se les considera como la población primitiva del Japón. Su economía se basaba antiguamente en la caza, la pesca y la captura de mamíferos marinos. En la parte del sudoeste de la isla de Hokkaido, sin embargo, llevan casi mil años trabajando la tierra. Han sufrido una fuerte influencia de la civilización japonesa, y ésta se manifiesta también en su religión.

La palabra que los ainu emplean para designar a «Dios», *kamui*, viene del japonés, *kami*, *katnu*, *kamui*, y puede traducirse por «el (o lo) que vigila», «el (o lo) que es más grande», y en este sentido significa igualmente «cielo». *Kamui* quiere decir también «el (o lo) más grande, mejor, más fuerte», en cuanto esencia de la divinidad. Según Batchelor, los ainu distinguían el dios del cielo, *Pase-kamui*, de las otras divinidades, *yaiyen-kamui* («dioses ordinarios») y lo veneraban como ser supremo. Pero la descripción que Batchelor hace de la divinidad celeste se refiere a los ainu del sudoeste de Hokkaido, entre los cuales es posible que la agricultura haya favorecido considerablemente un culto al cielo. El dios del cielo ha sido también identificado con el soporte mítico del mundo, *tuntu*, « pilar de soporte o arbotante » (palabra que se aplica también al soporte central del techo de la casa), como el *tuntu* del mundo. Otro nombre que

se le daba era *shinda* (principio, origen, «nuestro sostén de familia», «el que nos alimenta»), lo que eleva a la divinidad del mundo y del cielo al rango de protector supremo de los hombres. Era sobre todo en los momentos de gran necesidad cuando los ainu recurrían a él presentándole sus ofrendas de primicias y sus acciones de gracias y clavando en el suelo sus bastoncillos de plegarias (*inau*) tan característicos de su culto. Según Batchelor, los ainu veneraban a su gran divinidad como creador y sostén del mundo, como padre y amparo providente de los hombres y como protector (ángel guardián) de cada individuo.

Aparte del gran dios, la diosa del fuego Abe Kamui, «el fuego divino», desempeñaba un importante papel como protectora del fuego que arde en el hogar de la chimenea, guardiana de los hombres y portadora de su mensaje (ofrendas y oraciones) al gran dios. En el culto doméstico de los ainu, el ángulo izquierdo de la parte trasera de sus casas cuadrangulares era considerado como la sede de los genios de la casa y de la familia, y allí se colocaba su ídolo llamado *chisei koro kamui*, «el divino guardián de la casa», *chisei epungine ekashi*, «el gobernador ancestral de la casa», y *chisei koro inau*, «el in^u que guarda la casa». Toda la mitad trasera de la casa, pero sobre todo su parte central a la altura de la ventana que daba al este, era sagrada. La relación existente entre la divinidad doméstica y la economía se ponía de manifiesto en el hecho de que las armas de caza y guerra (flechas, arcos, lanzas, espadas, aparejos de pesca), junto con los bienes más preciosos de la familia, se guardaban en el ángulo trasero «consagrado» donde se encontraba localizada la divinidad (su *inau*). El culto de la casa se hacía así similar al culto de la familia.

Los ainu atribuían a los animales salvajes almas inmortales, como lo demuestran diversos ritos de caza, en

los que los cráneos de los animales muertos eran solemnemente alzados sobre los *inau*. Veneraban en particular al oso, el narval, la ballena y el salmón, que junto con todos los animales de la tierra y del mar, así como con los peces y los pájaros, eran llamados «dioses» (*kamui*). Pero el oso era considerado como la divinidad suprema, como «Dios» simplemente. La idea de que la muerte dada a cada animal es un acto sagrado, porque con ella la divinidad misma entra en la casa (su carne y su piel son los dones que aporta) servía de base a las complicadas ceremonias a las que entre los ainu daba lugar el culto al 'oso. El animal muerto por el hombre, a su vez, también está satisfecho porque después de la fiesta él o su alma puede retornar al mundo divino. En cambio el animal que no ha muerto a manos del hombre corre una triste suerte, pues su alma vaga en vano por la tierra.

Entre las divinidades de la naturaleza, las de las montañas están íntimamente ligadas a los osos: Nupurikoro Kamui, «el divino señor de las montañas», es representado como un oso o con algunos de los rasgos de un oso. Las innumerables divinidades y espíritus de la naturaleza eran considerados como protectores de los animales, y los cazadores les ofrecían sacrificios si el botín era bueno. Eran a menudo zoomorfas. Así, la gran divinidad del mar Repun-riri-kata *inau uk kamui* («el dios sobre las olas del mar que recibe un *inau*») se mostraba siempre a los hombres en forma de gran ballena y les concedía una buena pesca. Otras divinidades del mar tenían forma de peces. Chiwashkot-mat, «la señora o madre de los lugares donde el agua dulce se mezcla con el agua salada», era considerada como una entidad femenina, que residía en las desembocaduras de los ríos, guardiana de los peces migratorios y en particular del salmón, que los hacía pasar, en primavera y otoño, del mar a

los ríos y de los ríos al mar, regularizando de ese modo el botín de la pesca. La mayor parte de los protectores de los ríos eran concebidos como divinidades femeninas. La caza en general era favorecida por la joven diosa de la caza. Según un mito, Ainurak-Kur, el héroe civilizador mítico de los ainu, apiadándose de los hombres hambrientos, instó a la diosa de la caza a que se dirigiera a la diosa de la orilla (señora de los animales marinos), al dios de los ciervos y al dios de los peces para que estos protectores de las especies tuvieran a bien conceder su caza a los ainu y la intercesión de la diosa tuvo éxito.

Los ainu hacen remontar su origen al antepasado mítico Aioina Kamui y al héroe civilizador Ainurak-Kur. Durante su vida, el hombre tiene dos almas, el alma corporal o alma de la vida, que tiene su sede, según se cree, en la columna vertebral y desaparece con el esqueleto en la tumba, y el alma del yo: *ramat*, «espíritu, inteligencia, intelecto», que, como alma libre (secundaria), sobrevive a la muerte. Por lo que se refiere a la vida de los muertos en el más allá, Batchelor recoge por una parte la imagen de una existencia diferenciada según criterios éticos: hay diversos lugares reservados a los muertos, el «cielo» para los buenos, el «infierno» o los «infiernos» para los malos. Pero, por otra parte, recoge también una imagen del más allá más simple y más primitiva, según la cual los muertos viven en grandes poblados y siguen llevando una existencia parecida a la que vivieron en la tierra: los parientes vuelven a encontrarse, vuelve a haber matrimonios y nacimientos, pero ya no hay muerte.

Los *ghiliak* (más de cuatro mil) o *nivches* (según su propia denominación, de *nivoh*, «hombre») ocupan la isla de Sajalín y, en el continente, los alrededores de la desembocadura del Amur. Su economía combina la caza y la pesca en el mar y se refleja en su antigua religión popular.

Schrenck asegura que su gran dios es el ser supremo *Ytsigy*, pero Sternberg atribuye esta función a una gran divinidad antropomorfa, *Kurn*, «universo», divinidad del mundo y del cielo, a la cual no se rendía culto. Los diferentes clanes veneraron a sus propias divinidades, probablemente de origen manista. Toda la naturaleza estaba poblada de espíritus y divinidades llamados en general *ys*, «señor». Los más importantes eran el dios de la montaña, *Pal-ys*, que reinaba también en el bosque, y el dios del mar, *Tol-ys*. Ambos eran considerados al mismo tiempo como los señores y dioses de los animales de sus dominios y eran venerados en el culto por los cazadores y los pescadores. Los mismos animales salvajes, una vez abatidos, eran objeto de diferentes muestras de respeto que se les reiteraban en el ritual de la caza, como si fuesen criaturas dotadas de alma. El oso, entre los animales terrestres, y el narval, entre los animales marinos, ocupaban el primer puesto. Se les consideraba como los mensajeros de las divinidades de sus dominios; el oso era el mensajero del dios de la montaña y el narval el de la divinidad del mar. Oso y narval eran designados bajo el nombre de *ys*, «señor». Había, además, espíritus específicos para ciertas especies de animales, como por ejemplo el «señor de las liebres» (*Osk-ys*) y el «señor de los renos salvajes» (*Tlangi-ys*).

Como los *ainu*, los *ghiliak* capturaban un *osezno* al que cuidaban durante algún tiempo en casa, para lue-

go matarlo solemnemente en el curso de una ceremonia complicada, la «fiesta del oso». Así el alma del oso quedaba liberada del cuerpo y podía presentarse, con los regalos y perros ofrecidos en sacrificio, ante el dios de la montaña como mensajero de los hombres intermedio entre aquéllos y éste. En honor de los osos abatidos en el transcurso de una cacería, o de los narvales arrasados a la orilla, se practicaban igualmente diversos ritos.

En general, los ídolos de madera que representaban al genio doméstico (*kägn*) estaban situados contra la pared trasera de la vivienda. Eran considerados como protectores de la casa, pero los protectores de las familias eran los espíritus del clan.

Según los antiguos ghiliak, el hombre tiene dos almas: un «alma pequeña» (*Zegn, tarn*, «huevo blanco») en la cabeza y un «alma grande» (*uz, yrych*), cuya estatura y forma son idénticas a las del hombre. Después de la muerte, el «alma pequeña» (alma libre) se metamorfosea en «alma grande» (alma corporal) y se transforma en un doble del difunto. Bajo esta forma, el difunto continúa viviendo como vivía en la tierra en el país subterráneo de los muertos (*mly-ivo*), en el «poblado de los muertos». En caso de naufragio, era muy importante para los ghiliak sacar del agua el cuerpo del ahogado al que pertenecía el alma, para depositarlos a los dos, cuerpo y alma, en tierra firme, en una pequeña casa de madera que servía de tumba. De lo contrario, el difunto no conocía el reposo y ponía en peligro a los vivos.

Durante la vida, diversos espíritus malévolos (*milk, kinr o knin*) trataban de infligir a los hombres toda clase de males, desgracias, enfermedades y la muerte. Eran combatidos por el chamán recurriendo a la ayuda de sus genios tutelares (*kekhn, kenchkn*) que se presentaban en

forma de pájaros entre los animales del cielo, la montaña, el mar y el mundo subterráneo, para moverse como espíritus, libremente, por todas esas regiones.

Los tungús

Las diferentes poblaciones y tribus tungús fueron, de todos los pueblos del norte de Asia, las que conocieron una mayor expansión: desde el océano Pacífico (mar de Ojotsk y mar de Bering), en el este, hasta el río Yenisei, e incluso a veces más allá, en el oeste, y desde China (Manchuria) y Mongolia, en el sur, hasta el océano Artico, en el norte. Se acostumbra hoy a repartirlos en los siguientes grupos regionales y unidades étnicas que reflejan también sus diferencias lingüísticas: en el sudeste (provincia del Amur o extremo oriental) viven una serie de pequeñas tribus que hablan diversas lenguas tungús del sur y del norte. A orillas de los grandes ríos Amur, Sungari y Usuri, unos en la Manchuria del norte y otros en el extremo oriente soviético, viven los goldees o nanai (cerca de diez mil almas), junto a aquellos que les son más próximos por la lengua, los olees (cerca de mil almas) del curso medio del Amur. Además de la pesca y la caza, practican desde hace mucho tiempo la cría de cerdos y un poco de agricultura, bajo la influencia de la cultura china, perceptible también particularmente en la construcción de las casas y en la vestimenta. En los bosques de la montaña de la región del Ussuri, entre los ríos Amur y Ussuri y el mar del Japón, viven pequeños pueblos cazadores, los udehe (de mil a mil quinientos) en el norte, y más al norte aún, a orillas del río Argun, afluente occidental del curso inferior del Amur, los nagda (cerca de quinientos), que viven de la *pesca y la caza*. En la isla de Sajalín, los orok (casi quinientos)

llevan una vida nómada como criadores de renos; llegaron allí, en el siglo xvii, procedentes del continente a través del estrecho de Tartaria. Algunas unidades étnicas de origen tungús que en otro tiempo vivían en esta región actualmente están extinguidas.

La mayor parte de los tungús del norte propiamente dichos está constituida por los evenk (cerca de cincuenta mil, unos diez mil de ellos en China y Mongolia); los territorios que ocupaban se extendían por casi toda la Siberia oriental. Llevan una vida nómada de cazadores y pescadores, repartidos en grupos locales familiares muy numerosos, ciánicos y tribales, en los bosques de las montañas, en la taiga y en la tundra, donde se han mezclado con unidades étnicas de distinto origen (mongoles, buriato, yakuto, paleosiberianos, rusos, etc.) o han sido asimilados en parte por éstas. Se les divide habitualmente en los cuatro grupos siguientes, que corresponden a las grandes regiones territoriales:

Los tungús del Yenisei, nombre dado a los evenk del oeste, cerca de los afluentes orientales del Yenisei (en especial el Tungusca medio o Pedregoso y el Tungusca Inferior).

Los tungús-yakuto (evenk del este) en la región de los yakuto, en las orillas del Lena y al este de este río.

Los tungús transbaikalianos (evenk del sur) entre el lago Baikal y la región del Amur.

Los tungús de Manchuria y Mongolia.

Aún hay que añadir a esta enumeración, como unidad lingüística autónoma, a los evene o lamut, «habitantes de las costas» desde el Lena hasta el mar de Ojotsk (bahía de Chelejev) y en la bahía de Añadir en el mar de Bering, así como en la península de Kamchatka (más de dos mil individuos). Fuera de las tribus transbaikalianas que han adoptado, bajo la influencia de sus vecinos,

buriato y mongoles, la civilización nómada de los criadores de ganado mayor, casi todos los evenk y los evene han seguido siendo cazadores, pescadores y criadores de renos. Tras el establecimiento de la dominación soviética, se creó una lengua escrita evenk y se organizó un distrito nacional de los evenk como unidad administrativa autónoma en el que viven hoy una gran parte de los evenk del oeste. Aunque la Iglesia rusa ortodoxa envió misiones a los diversos grupos de tungús siberianos y aunque los tungús que vivían en Mongolia, así como en una pequeña parte de la región transbaikálica, sufriendo una cierta influencia del budismo y el lamaísmo, todos ellos conservaron, hasta una época aún reciente, buena parte de su antigua religión popular. A pesar de las diferencias considerables que existen entre los grupos regionales, se pueden resumir brevemente sus concepciones y sus costumbres religiosas.

La idea mitológica que los tungús tienen del mundo se parece, en sus rasgos fundamentales, al modelo cosmogónico y cosmológico general que prevalece en la zona ártica-subártica de Eurasia del Norte, área en la que en casi todas partes se pueden encontrar influencias de la civilización superior del sur. El universo consta de tres pisos o a veces de más (siete, nueve): el mundo superior, el mundo inferior y entre medias la tierra. El mundo superior se divide en diferentes cielos superpuestos, donde viven el sol, la luna y las estrellas, así como las divinidades celestes. La mayoría de los tungús veneraban como divinidad suprema al dios cósmico Buga o Boga, «mundo, cielo, tierra, lugar», pero en general no le rendían culto con sacrificios, pues era una divinidad «ociosa» o «pasiva» (*deus otiosus*) que no intervenía de manera activa en los asuntos cotidianos de los hombres (caza, pesca, cría de renos, familia, salud, etc.).

Los tungús budistas lo llaman también Burkan (Budha). El aspecto de esta divinidad uránica del mundo resulta impreciso a la vez como personificación animista del universo o del cielo y como creador y soberano de todo lo que existe; sin embargo, ejerce una cierta supremacía sobre todas las otras criaturas sobrenaturales (divinidades y espíritus), así como sobre las criaturas terrestres (hombres y animales). Entre los evenk del oeste (tungús del Yenisei), la divinidad suprema llevaba el nombre de Mayin («el que da la vida», de *ma* «dar», e *in*, «vida»). Mayin parece ser un dios del cielo «reactivado» gracias a la cría intensiva de renos: se ocupaba en particular de la cría de los renos, que le estaban consagrados. Pero también era considerado como «el que había prestado» el alma humana (*omi*) que, como las almas de los renos bien cuidados, volvía de nuevo al cielo, junto a él, después de la muerte. Enduri o Ekseri, dios celeste de los golde de orillas del Tugusca Pedregoso, desempeñaba también un papel activo como dispensador del éxito en la caza. La caza ha sido hasta hoy la principal fuente de ingresos de todos los tungús y, desde el punto de vista histórico-cultural, ha sido, junto con la pesca, la base prehistórica más antigua del desarrollo de su cultura, como lo han demostrado los descubrimientos arqueológicos. No es, pues, de extrañar que las creencias y las costumbres de los cazadores tuvieran un lugar eminente en las religiones de todos los grupos tungús. Aquí tratamos de resumirla en unos breves rasgos, sin que nos sea posible tener en cuenta todas las diferencias locales, aunque señalemos lo más característico y representativo.

Entre los animales terrestres, el oso y el tigre fueron objeto de especial veneración en la región del Amur. El espíritu del oso [*do'oto*, *doonta*, *douenta*, *dónente*, etc.) y el espíritu del tigre (*amba*, *ambaseon*) eran

considerados como los «señores» del bosque y de la caza. Entre los tungús del Amur, que practicaban la pesca y la captura de mamíferos marinos, el narval (*kazatka*, en ruso) era objeto de gran respeto como «señor del mar». Los tungús del continente veneraban sobre todo a los renos y a los alces, al mismo tiempo que a los protectores sobrenaturales de estos animales. A todos los animales se les atribuían almas individuales («almas protectoras») o espíritus protectores colectivos vinculados a cada especie («soberanos», o «soberanas», «señores», etc.), que reinaban sobre la caza y cuya disposición favorable debían conseguir los cazadores observando con exactitud los ritos de la caza para que ésta se viera coronada por el éxito (*mayin, mayun*). Los chamanes trataban con estos poderes insuflando almas de animales en figurillas de madera, de corteza de abedul u otro material, y disparando acto seguido sus flechas contra esas «trampas de almas». Se creía que luego el cazador alcanzaría a su presa en el lugar mismo en que la flecha del chamán había alcanzado a la figurilla.

Aparte de los señores de los animales, concebidos como espíritus protectores colectivos, y de los diversos espíritus y divinidades de la naturaleza, de los bosques, de las montañas, de los ríos y del mar que ejercían igualmente funciones de señores de los animales, había diversas divinidades de la caza más importantes, cada una de las cuales tenía rasgos personales y nombre propio. Los goldes veneraban estatuillas de madera, antropomorfas, de Kalgama, representado como una pareja (hombre y mujer) o como una divinidad andrógina, que les permitía la caza y la pesca. Entre diversos grupos tungús, en la región de los yakuto en la zona transbaikálica y en el extremo oriente, la divinidad suprema de la caza era el «rico padre», *Bain-Üa* o *Bajan Ami*, al que se representaba como un viejo de cabellos blancos, que *habí-*

taba en la taiga con los animales salvajes que le pertenecían y concedía a los cazadores, a su capricho, felicidad y buena suerte en la caza. Este «señor del bosque y de la caza» también fue venerado bajo nombres etimológicamente similares por los buriato y los yakuto. Los evenk occidentales o tungús del Yenisei veneraban como divinidad suprema y «señor de la caza» (sobre todo de los alces y los renos salvajes) al dios Ehekón (Ehekona) o Hinkón (Hinken), dios antropomorfo o zoomorfo. Hacían a imagen de este dios unos ídolos de madera que ocupaban un lugar central en el curso de las ceremonias de purificación de los cazadores y de sus pertrechos de caza, que tenían lugar en otoño antes del período invernal de caza. Esta divinidad parece proceder de los espíritus de la caza que diversos dialectos tungús, en el oeste sobre todo, engloban colectivamente bajo los términos *˚singken*, *singken*, *hingken*, que podrían, según Anísimov, tener esta triple significación: «espíritu soberano de los animales y de la caza», «suerte o éxito en la caza» y «fetiches de caza» (amuletos y talismanes de los cazadores hechos de pieles de animales). Anisimov ha demostrado igualmente que entre los evenk del Tungusca Pedregoso o medio (*Podkamennaia* en ruso) los espíritus de las diferentes especies animales (*genii speciei*) eran concebidos como «madres» (*enin*). Entre éstas, «la soberana de la tierra» (*dunne muíuri*) o «soberana del mundo» (*bugady musun*) tenía el rango de divinidad suprema de la caza. Esta representación corresponde a la soberana de los animales (*potnia theron*) del Mediterráneo oriental antiguo. Pero los espíritus de la caza han sido representados como las «madres» o los «padres» de los distintos animales o de las distintas especies en varios lugares de la zona ártica y subártica, así como en otras muchas regiones de la tierra.

Como la mayoría de los pueblos de Eurasia del Norte, los tungús tienen una organización social patrilineal y patrilocal. Su culto doméstico está dominado por un neto dualismo; hay una dicotomía entre los espíritus domésticos «personales», que el hijo hereda del padre y que se llaman *malu* por el lugar de celebración de su culto doméstico, en la parte trasera consagrada de la casa, y los espíritus «extranjeros» que la mujer hereda de su linaje paterno cuando va a instalarse en la casa o la tienda de su marido (espíritus *nadzil*). Todos los espíritus domésticos están materializados en ídolos de madera, corteza de abedul, tela o metal. No pertenecen solamente al lugar habitado, sino ante todo a la familia o al clan. Entre los tungús influenciados por el budismo se les llama también *burkan* (buddha), pero en los demás sitios, en general, *savaki*, *seva*, *seon*, etc., según los dialectos locales, nombres que se dan también a los espíritus de los chamanes vinculados a los clanes, que son los espíritus ancestrales de los chamanes. Las funciones de los espíritus del clan, de la casa y del chamán adquirieron sobre todo un carácter médico porque ayudaban a curar diversas enfermedades, combatían los espíritus extranjeros, etc. Pero tenían además funciones económicas, particularmente la ayuda en la caza. Los goldes localizaban el espíritu o los espíritus domésticos en el poste central (*gusitora*) de sus casas, y le hacían ofrendas regulares en la parte trasera de la casa (*malu*), en particular durante los períodos de caza y pesca.

Para los tungús, el hombre tiene dos especies de almas: por una parte el alma libre (*chanjan*, *han'a*, *pan'a*, *fanja*) y por otra almas corporales de diversas clases, siendo una el alma corporal en general (*bejen*, de los evenk occidentales) y otra, ante todo, el alma de la vida en cuanto «alma de la respiración» (*erikše*, *erga*, *ergen*, etc.). La denominación de las almas varía según

los dialectos locales, pero la ideología es en todas partes dualista pluralista. Tanto en el sudeste, entre los tungús del Amur, como entre los evenk del oeste, se encuentra un concepto de alma particular: el «alma del niño» (*omi*), que el pequeño recibe como alma preliminar única, antes de conseguir las almas ordinarias de un hombre. Numerosas obligaciones que incumben al chamán van ligadas a esta creencia: debe, por ejemplo, ir a buscar un alma de niño al cielo, devolver a las personas enfermas sus almas perdidas o robadas por los espíritus maléficos y los muertos, acompañar a las almas de los difuntos al reino de los muertos, etc. En general, es el alma libre la que representa al difunto en el más allá, en el mundo subterráneo de los muertos (*buni*), en el país celeste de las almas (*omiruk*) o en una morada terrestre mítica situada al oeste o al norte. Igual que se hacía para capturar las almas de los animales, se fabricaban «trampas de almas» destinadas a conservar temporalmente las almas de los difuntos para preservarlas durante el peligroso período intermedio entre el momento de la muerte y la colocación definitiva del cadáver sobre un árbol o una plataforma o en la tierra, y para proteger a los vivos de los peligros que originaba cada nuevo fallecimiento.

El chamán tungús lleva un nombre (*sáman*, *saman*, *haman*) que viene quizá del sánscrito (*gramana*, en pali *samana*, «monje mendicante») de la India antigua: sin embargo, hay que compararlo con el chino *ša-men*, cuyo sentido es similar. A través del ruso, este nombre ha adquirido carta de ciudadanía como término internacional de la ciencia de las religiones para designar al mago extático y visionario. El chamán tungús puede ser considerado como el prototipo del chamán profesional, característico de los siberianos. En cualquier caso, la vesti-

menta de los chamanes, la forma del tambor, la técnica seguida en el curso de las ceremonias, etc., se extendieron a otros muchos pueblos siberianos. En el chamanismo tungús, tan evolucionado y tan complicado en muchos aspectos, se advierte a veces la influencia de modelos extranjeros llegados del sur, lo que ha hecho que algunos, por ejemplo Sirokogorov, piensen en el budismo. Sin embargo, los elementos fundamentales del chamanismo tungús, el carisma extático y visionario, la creencia en los espíritus tutelares, a menudo zoomorfos, las funciones médicas y económicas del chamán, las técnicas de adivinación, etc., le vinculan con seguridad al fenómeno ártico y subártico que se suele llamar «chamanismo» y que se vuelve a encontrar en otras partes del mundo (véase Mircea Eliade). La estrecha vinculación entre el chamán y su clan es patente entre los tungús. Como hemos visto, los espíritus del clan y del chamán eran considerados en general idénticos. Como intermediario entre este mundo y el más allá, o entre el mundo de los hombres y el mundo sobrenatural de los espíritus y las divinidades, el chamán cumple una importante misión de «válvula de seguridad psico-mental» de su grupo, por el hecho de estar capacitado, gracias a su iniciación dramática partiendo de una muerte y una resurrección ritual, para dar un sentido a los peligros que acechan constantemente a los suyos en la vida y en la muerte y para hacerlos pasar de la incertidumbre a la certidumbre.

Los *yakuto*

Los yakuto (unos doscientos mil) viven en la provincia autónoma de Yakutia, de la República de Rusia, en Siberia oriental. La mayor parte de los yakuto, ganaderos

que practican además la caza y la pesca, reside en la región sur del Lena con sus afluentes el Aldan, el Olekma y el Vilui. Los yakuto establecidos en las regiones del sur practican también la agricultura, que comparada con la ganadería no desempeña más que un papel secundario. En el sur crían caballos y ganado bovino; en el norte, renos. Grupos más pequeños de yakuto llevan una vida nómada como criadores de renos, cazadores y pescadores en la región norte del río Jatanga, en el oeste, y a orillas del Anabara, el Olenak, el curso inferior del Lena, el Omolon, el Yana, el Indigirka, el Alaseya y el Kolima, en el oeste.

Los yakuto hablan una lengua turca arcaica que incluye numerosos elementos mongoles, tungús, samoyedo y yukaghir. La antropología física los vincula a ciertos grupos, originarios unos del Turquestán y otros de Mongolia del Norte (túngidas). Forman, pues, un pueblo mezclado, que comprende grupos turcos de criadores de caballos, llegados del sur de Siberia e instalados en su zona actual lo más tarde en el siglo xiv, y grupos tungús y yukaghir, junto a otras poblaciones establecidas anteriormente en el nordeste de Siberia.

Como lugar de origen de los yakuto se ha pensado en la cuenca superior del Yenisei, en el sudeste de Siberia: sería allí donde su núcleo turco se constituyó en unidad social y étnica. La influencia mongol sobre su lengua se ha explicado, en parte, por su larga estancia en la vecindad de los mongoles buriato, en la región baikálica, de donde a continuación se desplazaron hacia el norte. Las consideraciones históricas y ecológicas muestran que los yakuto se desarrollaron hasta el punto de formar el pueblo más numeroso del norte de Siberia, lo que les permitió asimilar a muchos pueblos vecinos menos importantes. La ganadería y la agricultura favorecieron la aglomeración de la población en colonias

compactas, lo que no era posible entre los pequeños pueblos del norte de Siberia que subsistían gracias a la caza, la pesca y la cría de renos. El continuo aumento de la población yakuta revela igualmente su vitalidad. Bajo el régimen soviético se han adaptado notablemente a la civilización moderna. Hoy existe una leyenda yakuta escrita, así como una rica literatura y una vida cultural intensa. Antes de la revolución, la mayoría de los yakuto habían recibido el bautismo de la Iglesia ortodoxa rusa, pero en las regiones nórdicas su conversión no se produjo hasta finales del siglo xix. Hasta fechas recientes han conservado buena parte de su antigua religión popular. El carácter mixto de su cultura, compuesta de elementos meridionales y nórdicos, se manifiesta también en su religión.

Como la mayoría de los pueblos de Asia del Norte, los yakuto concebían un universo dividido en tres partes, con un mundo superior, un mundo subterráneo y un mundo intermedio poblado por los hombres. Pero su cosmología mítica los diferencia profundamente de la mayoría de los pueblos vecinos. En el mundo superior, concebido muy a menudo como compuesto de siete cielos superpuestos, viven los seres sobrenaturales benéficos, a/y (los «blancos» o los buenos «seres creadores»); el dios supremo del cielo Ürüng Ajy Tojon, «el soberano creador blanco», vive en el séptimo (o noveno) cielo; las otras divinidades celestes ocupan los cielos inferiores. Entre estas últimas hay que citar sobre todo a la diosa de los nacimientos Ajysyt, «la creadora», que concede a los hombres una de las siete almas (*kut*) según sus creencias pneumatológicas. Pero su cosmología hace del dios supremo, el cielo, el creador del universo y de los hombres. Los animales de cría más importantes, los caballos y el ganado bovino, tenían sus propios creado-

res y protectores celestes. La estrecha relación, tan importante desde el punto de vista histórico-cultural, entre la ganadería y la religión del cielo quedaba patente, de la manera más impresionante, durante las grandes fiestas del kéfir, celebradas en primavera. En esta ocasión, la bebida embriagadora, preparada con leche de yegua, se escanciaba para las libaciones en vasos o copas bellamente decoradas, mientras se dirigían solemnes oraciones a las divinidades celestes y los participantes en el culto bebían también de la misma bebida. Estas ceremonias de primavera tenían como fin favorecer un abundante crecimiento de la hierba, y por consiguiente un buen crecimiento de los caballos y los bueyes durante el verano.

Junto a esta división vertical del universo, la cosmología yakuta conocía también una división horizontal según los puntos cardinales: el este, dirección del sol, era considerado como la orientación mejor, la «primera del mundo». Al igual que los cielos superpuestos, los diferentes puntos cardinales estaban poblados por diversos seres sobrenaturales. En el este del mundo superior vivía el dios del cielo con su séquito; en el cielo occidental, por el contrario, estaba el dios maléfico Ulu Tojon, con una parte de los malos espíritus, *abassylar* (singular: *abassy*, el «negro» o el «devorador»); el resto de ellos, junto con el cruel dios de los infiernos Arsan Duolai o Allara-Ogoñor, «el viejo subterráneo», vivía en el mundo subterráneo. Pero aún había otros espíritus maléficos, entre los cuales hay que incluir las almas errantes de los muertos (*vör*), en el mundo intermedio habitado por los hombres, en el que, exceptuando su lugar de asilo, sembraban el desorden. Era el oeste, sin embargo, el lugar en que preferían permanecer.

Entre esta cosmología yakuta, rica y estructurada, y la mitología de los turcos de Altaí o las de los ganaderos

nómadas turcos y mongoles se advierten claros paralelismos. Su dualismo mítico podría estar relacionado con la bipartición cósmica de la China antigua. Las antiguas inscripciones en runas turcas, halladas cerca del río Orjon, que datan de mediados del siglo vin, indican que allí se veneraba sobre todo al cielo, o al dios del cielo, Tangri (en yakuto, *Tangara*), y a la tierra, lo que evoca la dualidad china del Yang y el Yin. Los pueblos primitivos de las estepas podrían haber sacado de allí su oposición muy acusada entre divinidades urano-atmosféricas y divinidades ctónicas. Pero entre otros pueblos que viven de la caza se encuentran rudimentos de un dualismo similar.

En la práctica cotidiana de la religión, un gran número de divinidades y espíritus del mundo intermedio desempeñaban un papel mucho más importante. Pertenecían a la categoría de los espíritus *iili*: «señor», «dueño», «propietario» del «círculo exterior», constituido por la naturaleza y el mundo animal, y del «círculo interior», constituido por la familia y la casa. En el culto de la familia y la tribu y en el culto doméstico, el fuego del hogar estaba vagamente personificado y era venerado bajo el nombre de Uot-iččitá, «Soberana del fuego». Los tótemes de la familia (habitualmente, pájaros), de los cuales se hablaba todavía en el siglo xviii, parecen haber caído en el olvido a causa de las oposiciones de clase, agravadas por la diferenciación social entre los nobles dominantes (*tojon*, «señores», «príncipes») y el resto del pueblo. Los espíritus domésticos de los almacenes, los establos y los diversos utensilios se han conservado vivos hasta una época reciente en la conciencia popular. Estos protectores sobrenaturales del hogar, a los que se representaba generalmente en forma humana, recibían antiguamente libaciones, ofrendas y plegarias hechas para obtener de ellos la prosperidad de la familia, la casa y el

ganado. El culto de los espíritus domésticos, practicado rigurosamente de generación en generación, tenía por centro, sitio de honor y lugar de culto (*billirik*) el ángulo del sudoeste de la casa, cuya construcción se iniciaba plantando las vigas maestras, erigidas como sede de los espíritus domésticos. Había también espíritus que eran señores de ciertos lugares (*genii loci*) en el exterior, en la naturaleza, los bosques, los ríos, las montañas, etc. Estos espíritus desempeñaban un papel importante, en particular en la vida de los cazadores y los pescadores. En los bosques reinaban los «espíritus-señores de la tierra» (*doidu ičttá*), en el agua, los «señores del agua» (*iu-ičcitá*), el «príncipe del agua» (Ukulan Tojon) o dios del agua (Ukulan), a quien se pedía una buena pesca después del deshielo, presentándole ofrendas. Pero el lugar más importante estaba ocupado por la gran divinidad de la caza y el bosque, Bai Bajanai o Bai chara ta ižitá Bai, Bajanai Bai Barilach, «el rico señor del bosque negro, el rico Bajanai, el rico Barilach», nombre completo de esta majestad del bosque. Se tenía a este dios del bosque, antropomorfo y masculino, por el señor y propietario de los animales de los bosques y de los pájaros, que podía conceder, pero también negar, a los cazadores. Era considerado en particular como el señor de los alces, los zorros, las liebres, los armiños, las cabras alimizcladas, los carneros, los pequeños urogallos, los gallos silvestres y las perdices, es decir, el género de animales que generalmente no se cazaban por medio del arco y de las flechas, sino que se capturaban con trampas. Bai Bajanai era el señor de estos animales, muy importantes para los cazadores yakuto, y en particular lo era de los animales de piel, que en toda Siberia, después de la aparición del comercio ruso de peletería y del impuesto sobre las pieles unido a este último (*jazak*), fueron los más solicitados de los indígenas. Junto a Bai Bajanai

estaban, en calidad de asistentes, sus hijas y sus servidores (sus hermanos entre otros), con los que formaba la legión de las divinidades del bosque.

La mayoría de los animales del bosque tenían además sus espíritus particulares según sus especies. Estos se llamaban *äsäkän*, «padre», o *bajanai* a imagen del dios del bosque. Formaban parte, como las divinidades del bosque, de las buenas criaturas «blancas» (*ajy*). Favorecían la multiplicación de los animales y los pájaros y concedían un botín al cazador cuando éste se portaba bien con los animales y con sus protectores, es decir, cuando observaba los ritos tradicionales de la caza. Todos los animales de caza importantes tenían su «espíritu soberano», por ejemplo los zorros, las martas cebellinas, las ardillas, los linces, los castores, los corzos, los alces, los renos salvajes y los osos. El oso ocupaba un lugar especial entre los animales del bosque. Los yakuto le designaban con el nombre de *äsä*, «padre», y la caza de osos era entre ellos objeto de determinadas celebraciones y observancias rituales.

La imagen que los yakuto tenían de las almas era también de carácter dualista-pluralista. Su compleja pneumatología muestra elementos de diferentes creencias: por una parte, representaciones fundamentales, por otra aportaciones secundarias y de distinta procedencia histórico-cultural. El hombre, como la mayoría de los animales y las plantas, pero a diferencia de los peces, tiene un alma corporal que vive en el aliento, un alma vital concebida como un «alma de aliento», *tyn* («respiración, vida»), que se apaga con la muerte del ser viviente. Los hombres tienen otra alma corporal, principio de las funciones de la vida psíquica; es un alma personal llamada *sür* («conjunto de los procesos- psíquicos» según Troščanski) que desempeña también el papel de un alma

libre, «sombra, imagen, retrato». Existe también una noción compleja, la de alma o *kut*, que según ciertos indicios se compone de tres elementos del alma o de tres almas: el «*kut* de la tierra» (*buor-kut*), el «*kut* del aire» (*salgyn-kut*) y el «*kut* madre» (*ijä-kut*). La primera y la tercera de estas almas pertenecen a las almas corporales funcionales; la última es esencialmente un alma de niño, es decir, la primera alma que el niño pequeño recibe de la madre. El «alma del aire» podría representar un alma libre secundaria del ser vivo. Pero, después de la muerte del hombre, su *sür* (alma libre primaria) continúa viviendo en calidad de *yór* (espíritu del muerto) una especie de existencia subterránea que se parece a la vida terrestre. Según otras informaciones, el espíritu del muerto se constituye por una especie de «fusión» entre el *sür* y el *kut* (o *salgyn-kut*). Más tarde, los yakuto emplearon indistintamente *kut* y *sür* para designar el alma en el sentido cristiano y monista del término. Esta evolución de la pneumatología hacia el monismo puede ser debida a la influencia del cristianismo ortodoxo.

Los yakuto depositaban antiguamente a sus muertos en plataformas elevadas (*arangka*) situadas sobre árboles o postes. Con la cristianización, la inhumación pasó a ser más usual. El más allá estaba situado ya en el mundo superior, ya en el mundo inferior subterráneo, a donde iban los muertos, o más bien sus diferentes almas. Los muertos sin reposo (*yór*, en el sentido estricto) se quedaban en la tierra y se unían a la legión de los espíritus maléficos (*abassylar*), que eran para los hombres la causa de toda clase de males, sobre todo de la enfermedad y la muerte. Los chamanes tenían un papel importante en el combate contra los espíritus maléficos y la curación de los hombres.

Los chamanes intervenían de diferentes maneras entre los hombres y el mundo de los espíritus. Entre los yakuto podían ser chamanes tanto los hombres (*oyun*) como las mujeres (*udagan, udahan*, palabra tomada de la lengua mongola), y según numerosos indicios, estas últimas eran consideradas más poderosas. Según sus funciones, los chamanes se dividían en dos grupos correspondientes al dualismo cosmológico de la religión yakuta: los chamanes «blancos» (*ajy oyuná*) tenían relación con los buenos espíritus creadores supraterrrestres o celestes (*ajy*, «blancos») y, en los sacrificios solemnes y otras ceremonias, no siempre era fácil distinguirlos por sus funciones en el culto de los sacerdotes sacrificadores (*sacha ababyta*, «sacerdotes yakuto», o *sábäki*); en cambio los chamanes «negros» (*abassy oyuna*) tenían el pesado deber de entrar en relación con los espíritus maléficos (*abassy*) que eran origen del mal y con las divinidades correspondientes, con el fin de preservar a los hombres de la desgracia, la enfermedad e incluso la muerte. Según la enfermedad fuera explicada por la intrusión de un espíritu malo o por la pérdida del alma, el chamán debía expulsar al espíritu del cuerpo del paciente o hacer que volviese el alma libre del enfermo para curarla. En esa tarea contaba con la ayuda de sus espíritus tutelares, y en particular de los manes de un poderoso chamán muerto hacía tiempo (*amagát*) y de las almas-*kut* del chamán, representadas por diversos animales: el «alma del aire» llevaba al chamán al mundo superior en forma de pájaro, el «alma de la tierra» lo conducía en forma de pez a «las aguas de la enfermedad» subterráneas, y el «alma-madre» (*ija-kut*) o «animal-madre» —espíritu animal fantástico, parecido a un reno gigantesco— le representaba en los combates librados contra chamanes hostiles, que también habían tomado formas animales. Este esquema que Popov ha descrito refiriéndose a los yakuto

occidentales del círculo de Viliuisk presentaba diferentes variantes; sin embargo, la capacidad de metamorfosis era común a todos los chamanes, tanto entre los yakuto como en toda una serie de pueblos de Eurasia del Norte.

El equipo exterior del chamán yakuto, su tambor, su vestido y los colgantes metálicos que lo adornaban (representaciones simbólicas y también soportes materiales de diferentes seres y objetos sobrenaturales de su cosmología) era de gran riqueza y se parecía en su conjunto al de los tungús.

Los dolgan

Los dolgan (unos mil quinientos) pertenecían al mismo grupo que los tungús, aunque hoy no hablan más que un dialecto yakuto específico. Llevaban una vida nómada de cazadores y pescadores con grandes rebaños de renos en la taiga y la tundra del norte de Siberia central, entre la desembocadura del Yenisei, en el oeste, y la bahía de Jatanga, en el este, así como entre el río Jatanga y el río Anabar, y al este de este último. El gobierno soviético ha organizado en esta región del extremo norte de Siberia el distrito nacional de Taimir (que debe su nombre a la península de Taimir), unidad administrativa autónoma en la que los dolgan viven junto con los nganasan (samoyedo de Taimir), los evenk y los yakuto.

Aunque adoptaron las formas externas del cristianismo ortodoxo, los dolgan se mantuvieron fieles hasta fecha reciente a su paganismo tradicional. Como los yakuto, dividían a los seres sobrenaturales de su mundo espiritual en tres categorías:

Divinidades y espíritus tutelares pertenecientes a los diversos elementos y regiones naturales (*ičči* «propietarios»).

Espíritus en general bien dispuestos con respecto de los hombres (*aiji*, «señores»).

Espíritus malignos y hostiles a los hombres (*abassy*).

Como entre todos los cazadores y pescadores, la religión dolgan estaba centrada en el animal. Atribuían a los animales, como a los hombres, un «alma-sombra» (alma libre), *kjuljuk*, que les acompañaba siempre y les protegía en todo como su «doble espiritual» o su sosia. Este alma protectora del animal era el «señor» (*aiji*) de la criatura viviente y el chamán (*oijn*) debía capturarla antes de la caza para que los cazadores pudieran abatir al animal. Las diversas especies de animales tenían sus espíritus de especie, que se llamaban igualmente *aiji*. «El señor de los renos salvajes» era concebido como un gran reno al cual acudía el chamán para buscar las almas de los animales y asegurar así el éxito de la caza. Junto a la divinidad de los renos y al «señor (o padre) de los osos», se veneraban otros diversos «señores» de los animales salvajes. Los hombres tenían dos clases de almas: el alma libre en forma de sombra, *kjulkuk*, y el alma corporal vegetativa, *kut*. La primera era la que representaba al difunto en el mundo subterráneo de los muertos, donde la vida proseguía como en la tierra. Los cadáveres de los muertos eran depositados o en la tierra o en un árbol. Los chamanes no se ocupaban solamente de procurar alimentos, sino también de curar a los enfermos, y confeccionaban ídolos de madera, hueso o piedra que representaban a los espíritus protectores (*sai-taan*) de las familias y de los cazadores.

Los *ket*

Los *ket* (de *ket*, «hombre») o *yenisei* (de mil a mil quinientos) son los últimos vestigios de una población antes muy extendida en el norte de Siberia. Hoy forman

un grupo lingüístico aislado que ocupa las orillas del Yenisei, desde la desembocadura del Tungusca Pedregoso o medio, en el sur, hasta la ciudad de Turujansk, en el norte. Son pescadores, cazadores y criadores de renos, muy rusificados y en parte cristianizados. Su antigua religión popular reconoce como creador y soberano del mundo al dios del cielo Es, «cielo», al que imaginan bien como un anciano que reside en el séptimo cielo, bien como el cielo mismo personificado. Se cuida de los hombres, concediéndoles el botín, la caza, la salud y el bienestar, y regula la marcha del mundo, lo que se actualiza en el culto y en el mito durante la fiesta de la primavera, especie de fiesta de año nuevo. Por lo demás no es objeto de ningún culto organizado.

Es había tenido por mujer, según el mito, a una diosa madre, la divinidad de la tierra, Hosadam u Hosedabam. Pero cuando ella le engañó con el dios de la luna Hys, «Gran padre», fue arrojada a la tierra por el dios del cielo, y desde entonces es la primera soberana del reino de los muertos, rodeada de sus criados, la legión de los espíritus maléficos. Reina en la «isla de los muertos», en el extremo del mundo (más allá de la desembocadura del Yenisei en el océano Artico), o en el mundo subterráneo, desde donde envía a los hombres la enfermedad y la muerte. Desde el primer chamán y salvador mítico, Doh, los chamanes libran un combate encarnizado contra ella y su legión de espíritus maléficos, que se incrustan en el hombre y tratan de capturar y destruir sus seis almas corporales, así como la séptima, «el alma principal» (el alma libre, llamada *ulwei*, *ulbij*, «sombra, reflejo»). Bajo la forma de su alma libre, el hombre continúa viviendo después de la muerte en un «mundo subterráneo» o en el «primer cielo», o pasa por una transmigración de la planta al animal y al hombre. Los hombres también cuentan con la ayuda de los espíritus

domésticos (*alalt*), que son guardados, en forma de ídolos antropomorfos de madera, al fondo de la tienda, detrás del hogar, donde son honrados con la presentación de ofrendas. El fuego del hogar es considerado como un poder femenino protector de la casa. Fuera, al aire libre, los cazadores reciben la ayuda de los señores (*alalt*) de la caza, del espíritu del bosque (Qáigus, Litys) y de la diosa de los pájaros (Tomam). De todas las fieras, los ket veneran en particular al oso, y le atribuyen, como al hombre, un «alma principal» inmortal que es su protector. Tras capturar a un oso, organizaban las fiestas para conciliarse con él y asegurar su renacimiento. El oso era considerado también, en cierta medida, como el «señor» del bosque primitivo y el soberano de todos los otros animales del bosque.

Los samoyedo

Los samoyedo se dividen hoy en cuatro grupos distintos por la lengua y la cultura, hasta tal punto que se les puede considerar como pueblos autónomos: los selkup (samoyedo ostiaco), los nganasan (samoyedo tavgí), los enz (samoyedo yenisei) y los nenz (samoyedo iurak). Hace poco más de un siglo, todavía había poblaciones samoyedo en el sudoeste de Siberia, en los montes Sayanes y en su piedemonte del noroeste, a los que se suele llamar samoyedo de los Sayanes. Hoy todos han perdido su nacionalidad y se han asimilado a otras poblaciones (turco-tártaras y rusas).

Los selkup (hombres del bosque) o samoyedo ostiaco constituyen dos grupos distintos por la lengua y el género de vida, situados en el noroeste de Siberia, en

tre los ríos Yenisei y Tas, desde el río Ket, en el sur, hasta los alrededores del círculo polar, en el norte. Los cuatro mil quinientos selkup del sur, que viven a orillas del río Ket y al norte de este río, son cazadores y pescadores, mientras que los mil quinientos selkup del norte son criadores de renos, en lo que fue en otro tiempo el distrito de Turujansk. La población está muy rusificada, sobre todo en el sur.

Los nganasan (unos mil) representan el pueblo más septentrional de Siberia y del Viejo Mundo. Llevaban una vida nómada de cazadores, pescadores y criadores de renos en la península de Taimir, desde la desembocadura del Yenisei, en el oeste, hasta la bahía de Jantanga, en el este. Su situación geográfica en la tundra del extremo norte (hasta los setenta y cinco grados de latitud), donde no se puede vivir más que de la caza y la ganadería, los ha preservado de la influencia de todos los pueblos siberianos del oeste y de la rusificación.

Los enz (unos quinientos) forman dos grupos distintos (enz del bosque y enz de la tundra) que habitan al este de la bahía del Yenisei y practican la caza, la pesca y la cría de renos. Desde el punto de vista lingüístico, son los parientes más próximos de los nenz. Los nenz (de *nenez*: «hombre») o iurak, o samoyedo iurak, son hoy la población samoyeda más importante (dieciséis o diecisiete mil). Se reparten en dos grupos muy alejados el uno del otro. Los iurak de la tundra, que suman unos catorce mil, llevan una vida nómada como criadores de renos en las tundras de la península de Kanin, en la Rusia europea, hasta la bahía del Yenisei, en el este, y en la zona boscosa de la Siberia del noroeste; en las proximidades de los ríos Nadim, Pur y Tas (entre el Obi y el Yenisei) habitan los iurak

del bosque, que son cazadores y pescadores. Hoy existe una lengua escrita nenz (samoyedo iurak) que se emplea en la literatura y en las escuelas primarias del distrito nacional de los nenz o nenets.

Aunque la mayoría de los samoyedo habían sido bautizados por la Iglesia ortodoxa rusa, la vieja religión popular se ha conservado bien hasta época reciente. A pesar de ciertas diferencias locales entre los diversos poblados samoyedo, no es difícil resumir las características generales de su religión. Todos los grupos samoyedo creían en una gran divinidad o ser supremo, pero su culto tenía particular importancia sobre todo entre los cazadores de renos. Los enz y los nenz lo llaman Num («cielo», «dios»), los selkup Nom, los nganasan Nuo (Nguo). Entre los nenz se precisa generalmente que es un ser masculino. En 1830, el erudito finlandés Castren resumía así los caracteres atmosféricos y uránicos del gran dios samoyedo iurak:

Num reside en el aire, y envía desde allí el trueno y el relámpago, la lluvia y la nieve, el viento y la tormenta. A menudo se le confunde con el cielo visible, al que se llama igualmente Num. Las estrellas son consideradas como partes integrantes de Num, y por eso se llaman Nungy, es decir, pertenecientes al sol, propiedad del sol (lo que puede indicar el carácter solar del dios del cielo). El arco iris es la orla que bordea el manto de Num, como lo prueba su nombre de Numbann. El mismo sol es venerado bajo el nombre de Num o Jilibeambaertje (véase *infra*)... He oído decir a algunos samoyedo que la tierra, el mar y toda la naturaleza eran también Num. Pero otros, probablemente bajo la influencia del cristianismo, han aprendido a concebirlo como creador del mundo y lo consideran como el que dirige y mantiene el mundo, el que concede a los hombres la felicidad y el bienestar y les envía los renos, los zorros y los perros salvajes y toda clase de riquezas... Se dice de Num que protege a los renos contra los animales salvajes y por eso se le da el nombre de Jilibeambaertje, «guardián del ganado».

En cuanto esencia y garantía del orden del mundo, el gran dios está desprovisto de forma, como el universo. Se manifiesta en toda la naturaleza, y como las otras grandes divinidades de la zona ártica y subártica, nó ha sido representado en efígie. Según sus funciones, es el señor y soberano supremo del mundo, incluidos los hombres y los animales. Entre los criadores de renos, para los cuales la caza y la pesca, y con ellas los espíritus de los animales que las patrocinan, han perdido importancia, el gran dios ha recuperado su actividad. Como los otros pueblos de la tundra, grandes criadores de renos (los koriak de los renos, entre otros), los iurak de la tundra celebran dos veces al año grandes fiestas relacionadas con la cría de los renos: la fiesta de la primavera, cuando los renos paren y el crecimiento de la hierba nueva permite comenzar el pastoreo estival, y la fiesta del otoño, cuando los renos han engordado y abandonan la tundra para dirigirse a la zona boscosa, protegida del viento y las tormentas y comienza, después de la matanza, el período del pastoreo de invierno. En el curso de esas dos fiestas anuales se ofrecen a Num ricos sacrificios celestes, de preferencia en forma de hermosos renos blancos que son conducidos a lugares elevados y sacrificados de cara al este. Pero también se le consagran renos vivos que luego no pueden ser reclamados por los hombres para otros usos.

Como entre los iurak de la tundra, el gran dios ha sido objeto de culto en los otros grupos samoyedo, aunque la naturaleza de las ofrendas refleje la importancia adquirida por la cría de los renos y este aspecto esté lógicamente menos pronunciado entre los cazadores y pescadores que viven en la zona boscosa con pequeños rebaños de renos. Se conocen otras grandes divinidades. Así, los nganasan veneran al lado del Nuo (Nguo) a su

mujer, la diosa celeste de los nacimientos, Na o Nuo Nam, y los enz a la «madre del mundo» (Yale nabe). Entre los nganasan, el sol o divinidad solar Ku ocupaba un puesto muy destacado, en particular durante las ceremonias de «purificación de la tienda», celebradas todos los años en febrero: se saludaba ritualmente al sol que reaparecía tras la larga noche del invierno polar, y se purificaban las personas y las casas (la tienda, todos los utensilios domésticos, etc.). Era una especie de fiesta de año nuevo. Los enz veneraban también al sol (Haier) como una divinidad.

En la concepción dualista, el dios del mundo subterráneo y soberano de los muertos, Nga, era considerado como el hijo de Num. Todos los espíritus de la enfermedad y el pueblo subterráneo de los muertos le obedecían. En el lenguaje ordinario, *ngaa* significaba «muerto». Se creía, de todos modos, que Nga no podía poner fin a la vida de los hombres sin el permiso de su padre Num. En otras representaciones, la divinidad de los muertos y del mundo subterráneo es una criatura femenina, «la vieja de la tierra».

En la creencia samoyeda en un gran dios se pueden advertir influencias cristianas; los nenz, por ejemplo, tenían una devoción particular por San Nicolás, el taumaturgo llamado el viejo Mikkulai, a quien ellos identificaban con el dios padre y alojaban en el séptimo cielo en el lugar de Num. Sin embargo no se puede discutir el carácter autóctono de la grandiosa imagen mítica de la divinidad del mundo y del cielo.

Además de las divinidades celestes, había otras terrestres, que se mantenían en general más cerca del hombre en sus hechos y gestas cotidianas, ayudándole en la caza y en la pesca. Sobresalen entre ellas los señores de los animales salvajes, que eran los «espíritus soberanos del bosque» (en samoyedo *iurak*, *nedara jere*; en sa-

moyedo yenisei, *muggo hemo*; en samoyedo ostiaco, *macil-los*), «los espíritus soberanos de la montaña» (en samoyedo iurak, *ne jere*; en samoyedo yénisei, *nu bemo*) y «los espíritus soberanos de las aguas» ó de las diferentes aguas, ríos y lagos (en samoyedo iurak, *jnd jere*; en samoyedo yenisei, *budo bemo*; en samoyedo ostiaco, *üt kyl los*, y en samoyedo nganasan, *bida ngua*). Los nganasan admitían que los otros dominios, elementos y objetos de la naturaleza tenían sus «espíritus soberanos» (*nguo* o *ngua*) y a algunos de ellos los honraban ofreciéndoles sacrificios o consagraciones de renos, como por ejemplo, además del espíritu soberano supremo del cielo (Nguo), los «espíritus soberanos» del sol, la tierra, el fuego y los renos.

Pero los poderes más cercanos al cazador y al pescador eran los espíritus de la caza y los propios animales salvajes, protegidos por estos últimos y considerados como seres sagrados. El más sagrado era, también aquí, el oso, objeto de culto después de su muerte (se colocaba, por ejemplo, el cráneo del oso sobre un árbol, etc.). El lobo también era venerado por los iurak de la tundra, criadores de renos, a causa del peligro que representaba para los renos. Los animales tenían un alma o varias, exactamente igual que el hombre. Para tener éxito en la caza el chamán acudía a los lugares sagrados del gran bosque con el fin de recoger de los espíritus que allí reinaban las «sombras» o almas de los animales a las que luego encerraba en figurillas de animales, generalmente de madera, que servían de trampas de almas. De ese modo, a los cazadores les resultaba fácil capturarlos. Diversas especies de animales tenían sus protectores colectivos. Los nganasan veneraban particularmente a los llamados «espíritus soberanos» (Nguo), protectores de los osos, los lobos, los renos salvajes, los zorros, los patos salvajes y los peces. Los nenz veneraban

a los espíritus protectores (*sjaaityy*) de las ardillas y al espíritu del agua, señor de los peces. Como gran divinidad de la caza tenían al «señor de los renos» o «espíritu dispensador de felicidad», Ilibem-Berti, al que ciertos informes antiguos identifican a veces con el gran dios. Castren, entre otros, señala que Num era venerado como Ilibeambaertje, «guardián del ganado». Dado que otros datos más recientes (Zitkov, Lehtisalo) lo distinguen expresamente de Num, es probable que los iurak de la tundra, principales informantes de Castren, incurrieran en una confusión secundaria entre las dos divinidades. Es posible que los cambios en su género de vida contribuyeran a ello: entre los nómadas, criadores de grandes rebaños de renos, la caza había perdido importancia y, por tanto, la divinidad de la caza no pudo conservar su preeminencia. No se daba ya caza a los renos salvajes, y su protector divino sobrevivió bajo una forma diferente en la esfera de acción del gran Dios, que se convirtió también en guardián de los renos de cría. Pero en la península de Yamal, Ilibem-Berti era considerado todavía a principios de siglo como un «ancestro» al que pertenecían todos los renos salvajes de la tundra, y al mismo tiempo como el protector de la cría de los renos. Los lugares de sacrificio que le estaban especialmente consagrados se diferenciaban netamente de los lugares de culto de Num, de la misma manera que las dos divinidades eran consideradas como distintas. En cuanto a los iurak del este, contaban que Num «había puesto a su servicio», como instancias supremas de la caza, al «espíritu dispensador del bienestar» y a los otros espíritus de la caza, pero que no se ocupaba personalmente de ella de manera activa.

En su vida cotidiana, los samoyedo contaban también con la ayuda de los diversos espíritus del linaje, el clan, la familia y la casa o la tienda. Generalmente eran ma-

terializados en objetos o figurillas. Los poblados iurak tenían lugares consagrados en plena naturaleza, en el bosque, en la tundra, en las islas próximas a las costas, y en ellos se veneraba a los poderosos espíritus de la especie y del lugar en forma de ídolos antropomorfos de madera (*sjaadai*, *šādaj*), presentándoles ofrendas y oraciones. Ídolos menores de madera o piedra eran considerados como sede o emplazamiento de los espíritus del clan, la familia o la casa: los nen̄z los llamaban *haehe* o *kaehe*, los enz *kaha*, Jos nganasan *kojka*. Los ídolos pasaban de padres a hijos y se conservaban en el lugar sagrado (en iurak, *sinikui*), situado al fondo de la tienda, detrás del hogar. Para su transporte había unos «trineos de espíritus» y, pāra su conservación, cajas especiales o «cofres de espíritus». A veces eran clasificados según sus funciones; los selkup, por ejemplo, hacían una distinción entre espíritus «negros» y «blancos». Los primeros estaban encargados de ahuyentar de la casa a los espíritus maléficos, los demonios y la enfermedad; los otros debían atraer a ella toda clase de venturas. Los espíritus del clan, la familia y la casa tenían también funciones médicas y económicas. Este último aspecto es puesto de manifiesto por las cajas de espíritus hechas de diversas partes del cuerpo de los animales (piel de la cabeza de oso, hocico y patas de ardilla, piel de pato, piel de animales o peces desecados, etc.): los espíritus que estaban contenidos en esas cajas prestaban su ayuda sobre todo durante la caza y la pesca. El culto de los espíritus consistía de ordinario en hacer partícipe al ídolo del sacrificio sangriento frotándole la boca con sangre o grasa. Los rusos dieron a estos ídolos el nombre de «Satán» (*Saitan*) y numerosos pueblos indígenas de Siberia lo adoptaron para designar a las efigies de los espíritus.

La creencia samoyeda concerniente a las almas y a los

muertos estaba impregnada de dualismo o de pluralismo, como entre la mayoría de los pueblos de Eurasia del Norte. El hombre tenía por una parte un alma libre, la «sombra» o el «sosia» (en iurak, *sidan*, *sidrjan*; en samoyedo yenisei, *sidokgo*, *sidckoggo*; en samoyedo nganasan, *sedanka*, *sidaranga*; en selkup, *ílsat o kuei*), que representaba al difunto después de su muerte en un mundo subterráneo donde la vida continuaba como en la tierra. Las criaturas vivientes, hombres o animales, dotados también de un alma libre, tenían un alma corporal viviente, concebida en general como un soplo, «alma soplo» (en iurak, *jind*, *jinte*, «respiración, vapor, aire, alma»), que desaparecía completamente en el instante de la muerte, o, según una concepción escatológica secundaria, iba al cielo como representante del difunto. «Los que no han hecho ningún mal van al cielo» —decían los iurak—, «pero hay pocas personas que lo merezcan», tenían que añadir. Esta introducción de la ética en la escatología se debe quizá al ejemplo cristiano. Sin embargo, los nganasan, menos influidos por el cristianismo, creían que el hombre tenía, además de su «alma-sombra», otra alma (*n'jlim*) puesta en el embrión por la diosa que presidía los nacimientos (Na), alma que volvía al cielo después de la muerte para reencarnarse en otro niño.

Antiguamente se veneraba a los grandes antepasados míticos de la raza en forma antropomorfa o zoomorfa. Todavía en época reciente entre los nenz se fabricaban ídolos de los poderosos chamanes difuntos a los que se rendía un culto familiar. El chamán (en iurak, *tadibe*; en samoyedo yenisei, *tyrebe*; en selkup, *tetypy*) tenía su espíritu tutelar (en iurak, *tadepco*; en samoyedo yenisei, *samady*; en selkup, *los*; en samoyedo nganasan, *damada*), de aspecto generalmente zoomorfo, que le ayudaba en su papel de intermediario entre este mundo y

el mundo sobrenatural de las divinidades y los espíritus. Mago extático y visionario, el chamán samoyedo cumplía, como su otros colegas siberianos, diversas funciones médicas y económicas, era adivino y curador y ayudaba a los hombres en todas las circunstancias de su vida.

Los selkup han conservado huellas de un sistema social de dos fratrías y de un totemismo de clan en el que los grupos llevaban nombres de animales terrestres (el oso principalmente), pájaros (el águila) y plantas (el cedro) y en parte creían descender de estos tótemes.

Los ostiaco o jantis

Los ostiaco o jantis (unos dieciocho mil) y los vogul y los mansis (unos seis mil), muy allegados a ellos por la lengua y la cultura, forman con los húngaros la rama lingüística úgrica de los pueblos finougros. Hasta una fecha tardía no llegaron al área que actualmente ocupan, en el oeste de Siberia, a orillas de los grandes ríos Obi e Irtish y de sus pequeños afluentes que vienen de los montes Ural, en el oeste, hasta las proximidades del Yenisei, en el este. Es imposible determinar con precisión la región en la que sus antepasados vivieron antiguamente en simbiosis con los húngaros. En las crónicas rusas más antiguas, de los siglos ix al xi, se dice que vivían todavía al oeste del Ural, en el curso superior de los ríos Kama y Pechora, en el nordeste de Rusia. Retrocediendo ante el avance de los traficantes rusos de pieles, los ostiaco se alejaron cada vez más hacia el este y ya en el siglo xiv se señala que viven en los lugares que hoy ocupan. Esta población ob-ugra o «iugra» (del antiguo topónimo Iugra, que los cronistas rusos sitúan primero al oeste y más tarde al este del Ural septentrional) estuvo algún tiempo sujeta a la doñinación de los

tártaros que habían fundado el reino de Sibir en la parte sur de su territorio. A finales del siglo xvi, los rusos pusieron fin a la dominación tártara y conquistaron el oeste de Siberia. Los pueblos de Iugra fueron los primeros de los siberianos en sufrir el asalto de los rusos, asalto que dio lugar a combates sangrientos. Su cristianización fue lenta: comenzada a principios del siglo xviii, no terminó hasta finales del xix y sólo fue superficial. Por eso se han conservado muchas de las creencias paganas de la antigua religión popular. La influencia islámica, introducida por los tártaros, ha prevalecido en las regiones del sur, en las que la rusificación no consiguió imponerse hasta más tarde. Hoy, los dos pueblos obugrios ocupan el distrito nacional autónomo de los jantis y los mansis. Después de la revolución, las lenguas de los dos pueblos fueron cuidadosamente fijadas por escrito, lo que ha permitido el desarrollo de la instrucción y la vida cultural, así como el florecimiento de una literatura y un arte totalmente peculiares. La mayor parte de la población indígena se dedica todavía hoy a la caza y a la pesca; en el norte se practica la cría de renos, a imitación de los samoyedo, mientras que en el sur se combina la ganadería con la agricultura, según el modelo tártaro o ruso.

La divinidad suprema y cósmica de los ostiaco era Numturem y la de los vogul Numi-Tarem, el «dios del mundo o de los meteoros», que vive en el cielo, personificación animista de los fenómenos atmosféricos y uránicos cuya forma recuerda al gran dios Num de los samoyedo. Los ostiaco la conocían también por el nombre de SÁNGKI-turem o SÁNGKE, «luz», lo que demuestra el carácter solar de la divinidad. Es la divinidad suprema de un panteón repartido en siete cielos, y está rodeada de servidores y otros espíritus celestes. La gran figura divi-

na de los ob-ugros y en general su religión celeste revelan una superposición de elementos de origen diferente: elementos indígenas, influencias altaicas, debidas en concreto a los tártaros del sudoeste de Siberia, influencias islámicas y cristianas. La religión ob-ugra del cielo dio origen, particularmente en las regiones del sur y hacia el río Irtish, a un culto desarrollado que incluía concretamente sacrificios de caballos, detalle típicamente tártaro. Mucho menor fue su resonancia cultural en el norte y en el este. En diversas regiones, la mitología hace del dios del cielo el creador del mundo y de los hombres. La cosmología dualista sitúa frente a él a la «tierra-madre» (Maankw), en particular entre los vogul. El sol, la luna y las estrellas aparecen personificados y divinizados en el mito. Los múltiples espíritus de los clanes y las regiones llegaron a adquirir una gran importancia en la religión de los pueblos iurak. Los espíritus de las regiones eran una transformación de los antepasados míticos de los clanes, después que éstos se agruparan para formar unidades sociales mayores. Poseemos informaciones sobre la forma en que se les representaba mediante figuras antropomorfas de madera, ricamente ataviadas y equipadas y guardadas en lugares consagrados, la mayoría del tiempo en unos graneros sobre estacas, en el bosque. Con ocasión de las fiestas esas figuras eran objeto de un culto oficiado por sacrificadores (*tonx-urt*, de *tonx*: «espíritu», «divinidad», y *urt* u *ort*: «señor», «príncipe», «sacerdote») que les presentaban ofrendas de objetos, víctimas animales y oraciones. Los espíritus locales más importantes eran la «vieja de oro» (en ruso, *Slata baba*), ya mencionada en el siglo xiv en las regiones situadas en la desembocadura del Obi (Obdorsk), una figura probablemente emparentada con ésta, la Káltás-anki («madre que da a luz») de los ostiaco del norte (Kaltas-etwa entre los vogul), el Ort-iki, «príncipe-

anciano», y las figuras vecinas de los ostiaco y los vogul de diferentes regiones, así como el As-iki (el «antiguo» o «señor» del Obi) de los ostiaco de la confluencia del Irtish con el Obi. Había otras divinidades locales en las regiones de los ríos Konda, Irtish y Salim, en el distrito de Surgut, en Vasyugán y entre los ostiaco del norte y los vogul.

Las familias tenían sus propios espíritus domésticos, cuyas imágenes, pequeñas muñecas de madera, antropomorfas y vestidas, se guardaban en un lugar sagrado, en la parte trasera de la choza o tienda. Como sus equivalentes samoyedo, tenían funciones médicas y económicas y eran considerados como los protectores de la vivienda y la vida de la familia. Figuritas más pequeñas, zoomorfas, hechas de metal o de otros materiales, representaban a sus servidores animales (*kor*). Entre los ostiaco se observan también huellas de un totemismo de clan que quizá prevaleciera antiguamente, e igualmente de una organización social dualista caracterizada por la existencia de mitades o fratrías: *moš*, *mos*, es decir, «gens de la liebre, y *por*, «gens del oso». En virtud del principio de sucesión patrilineal, el hijo heredaba los espíritus domésticos del padre.

En la religión de los cazadores y pescadores, los animales salvajes, los pájaros, los peces y los espíritus de la caza que les protegían tenían la mayor importancia. El oso era el más sagrado de todos los animales. Después de matar a un oso, los vogul y los ostiaco celebraban fiestas de complicado ceremonial que podían durar varios días y en el curso de las cuales se ejecutaban interesantes pantomimas, «los espectáculos del oso». Las ceremonias terminaban con la solemne elevación del cráneo del oso a un árbol, cuyo objeto era permitir que el alma del oso volviera a su tierra para renacer y, a la vez, obtener la reconciliación con la especie entera. Se vene-

raba igualmente, después de la caza, al lobo, el ciervo, el glotón, la marta cibellina, la nutria y el castor, y diversos pájaros y peces (sobre todo el lucio). A estos animales se les atribuían, como a los hombres, almas inmortales. Varias especies animales tenían además sus espíritus protectores, «señores» o «príncipes» que recibían de los cazadores ofrendas como reconocimiento por su intercesión. Los ostiaco de la región del río Vasyugán veneraban a una divinidad de los peces, el Kuljunk, «espíritu del pez», que se mostraba generalmente en forma de lucio y puede ser considerado como el espíritu de especie del lucio. Los animales del bosque obedecían también al espíritu del bosque, Unt-tonx o Vont-junk, al que se representaba en forma humana. Los peces obedecían al espíritu antropomorfo de las aguas (en vogul, Vit-xan, «Jān de las aguas»).

Las ideas de los pueblos ob-ugros relativas al alma revelan un neto dualismo o un pluralismo dualista. Como los animales, el hombre tiene un alma libre que se concibe como una «sombra» o «retrato» (*is, iles, ilt* en dialecto ostiaco; *is, ijs* en dialecto vogul) y un alma de vida que es el «soplo» o el «alma del soplo» (en ostiaco, *lil*; en vogul, *lili*). El alma libre prosigue como alma de los muertos (*is-xor*) la vida de este mundo en el otro subterráneo (en ostiaco, *kditorem*; en vogul, *xamel-mā*), donde reina la divinidad de los muertos, Kul-najer o Kul-áter («soberano de los muertos» u «hombre del mundo subterráneo»). El mundo subterráneo era concebido como el foco de las enfermedades o de los demonios de la enfermedad, de donde salían los espíritus de la enfermedad (*kul*) para atacar al género humano por sorpresa incrustándose en el cuerpo de los hombres o tratando de quitarles su alma. En ambos casos correspondía al chamán-mago (*tonx-urt* o *tonx-ort*, «espíritu

soberano»), que no se distinguía expresamente del sacerdote entre los ostiaco (los vogul, sin embargo, llamaban al chamán *nait*; cf. el finlandés *noita* y el lapón *noaide*), expulsar a los demonios o traer las almas de los enfermos. Como el de la mayoría de los chamanes samoyedo, el equipo de los chamanes ob-ugros era más sencillo que en el este de Siberia (tungús, yakuto); pero se servían igualmente del tambor como medio de adivinación y exaltación en sus sesiones extáticas y visionarias, y en las puramente rituales. Recurrían igualmente a la ayuda de los espíritus locales de la naturaleza, así como a la de sus espíritus tutelares, que no estaban ligados a una localidad. Aparte de las obligaciones usuales de un chamán, el mago ob-ugro actuaba a menudo también como sacerdote sacrificador, cosa que no era habitual en el chamanismo siberiano. Pero los sacrificios eran también ofrecidos entre los ostiaco y los vogul por el padre de familia o el miembro más antiguo del clan, persona en la que se ha reconocido al prototipo del sacerdote sacrificador.

Los taponos

Los lapones o samis (del lapón *samih*), el pueblo más septentrional de Europa, viven en la parte norte de la península escandinava (Noruega y Suecia), Finlandia y la península de Kola (Unión Soviética). Su número sobrepasa los treinta y cuatro mil (de los cuales más de veinte mil en Noruega, unos diez mil en Suecia, dos mil quinientos en Finlandia y cerca de dos mil en la URSS). Su antigua economía se ha visto muy modificada por la introducción de la agricultura y la cría de renos, sobre todo en las partes meridionales de su hábitat. Sin embargo, aún se les clasifica por su antiguo género de vida

en varios grandes grupos: los lapones pescadores de las costas noruegas del océano Artico, los lapones pescadores y criadores de renos de la parte septentrional e interior de la península de Kola; los lapones pescadores de orillas del lago Inari (Enare) en Finlandia; los lapones de la montaña, criadores de renos (Fjáll-liappar, en sueco), en Suecia, Noruega y Finlandia; y los lapones del bosque, en las regiones boscosas suecas, que en tiempos pasados practicaban una caza y una pesca intensiva además de la cría de los renos, pero que hoy han adoptado en su mayoría el régimen económico de los campesinos suecos. Los dialectos lapones del este, el oeste y el sur, que difieren muchísimo unos de otros, pertenecen al grupo finougro o urálico. El aspecto económico fundamental de la civilización lapona está representado por la cultura de los cazadores y pescadores del círculo polar, que vincula a los lapones con los otros pueblos árticos y subárticos. A esta antigua cultura de los cazadores se superpuso más tarde, por influencia de la ganadería del norte de Escandinavia, la cultura de los nómadas criadores de renos, que no hace mucho se encontraba aún entre los lapones de la montaña. La civilización material y social se ha visto muy transformada por la economía, pero la religión ha permanecido casi intacta en lo esencial. Esto puede explicarse por el hecho de que, durante mucho tiempo, la caza y la pesca han sido fuentes fundamentales de recursos entre los nómadas criadores de renos. La antigua religión popular lapona se ha visto muy influenciada y modificada por los cambios culturales antiguos o recientes, introducidos por sus vecinos escandinavos, los finlandeses y los rusos, y por la misión cristiana que, sin embargo, sólo empezó a obtener resultados notables a partir del siglo XVIII en el oeste y más tarde aún en el este. Hoy, dejando aparte presuntas «supersticiones», puede decirse que se ha ex-

tinguido o que ha quedado reducida a una especie de sincretismo pagano-cristiano. Ciertos elementos paganos resurgen aquí y allá, en forma, por ejemplo, de fenómenos extáticos de tipo chamánico en las corrientes revivalistas cristianas. Citemos el movimiento suscitado por el evangelista L. L. Laestadius en la década de 1840, que recibió en finlandés el nombre de *liikutuksfa*, «excitaciones» (colectivas).

La mitología de los lapones occidentales está muy influenciada por la antigua religión nórdica y parece mucho más compleja que la de los lapones orientales. A la cabeza de la legión de divinidades superiores estaba Radien, «el que reina», Veraldenradien, «el que rige el universo», o Veraldenolmai, «el hombre del universo», nombres que por su etimología y sentido remiten a un modelo germánico. En el este, esta divinidad suprema del universo y del cielo llevaba el nombre del dios atmosférico finlandés Ukko, «el antepasado de los meteoros», o Tiermes; en el sur, Horagalles, como el antiguo dios atmosférico nórdico Thor. Las otras divinidades celestes eran Bieggolmai, el «hombre del viento», en el oeste, e Ilmaris (el finlandés Ilmarinen), en el este, dioses de los vientos y los meteoros, y Beive, el sol. Todos ellos desempeñaban un papel, tanto en la mitología como en el culto, con variantes locales, pero caracterizado en general por los abundantes sacrificios de renos a las divinidades celestes superiores. Se les representaba de ordinario en forma humana, y su imagen aparece reproducida junto con la de los otros seres sobrenaturales en numerosos tambores mágicos de los antiguos lapones.

Dado que el culto de las divinidades cósmicas tenía como fin principal asegurar la prosperidad de los renos, su aparición parece haber coincidido con la cría de renos o su vigor provenir del de ésta. Los renos tenían otros

protectores sobrenaturales, espíritus y divinidades, que pueden proceder en parte de los espíritus de especie y de las divinidades más antiguas de los renos salvajes, como el «señor del cuerno» (Ćorve-Radien), en el oeste, y Mintiš o Mientuš o Meantas-ajk (M. «madre») en el este, ser que tenía la forma de un reno pero tomaba aspecto humano en cuanto abandonaba sus bosques. Para los renos de cría, los lapones de Kola adoptaron espíritus tutelares específicos, el «señor de los renos» (Pots-hozijn) y la «soberana de los renos» (Pots-hozjik); el segundo elemento de estos nombres es de origen ruso.

Entre los animales salvajes, el oso ocupaba un lugar aparte. La preponderancia del oso en las creencias de los lapones resulta evidente a la vista de varios datos. La captura de un oso iba acompañada de ritos y observancias de diversa naturaleza, que terminaban con un ceremonial culminante en sus funerales, inhumando debidamente su esqueleto, o colocando su cráneo en un árbol. Todo ello tenía como fin obtener el perdón del oso y el de toda su especie, así como el renacimiento o la resurrección del *animal* abatido. El oso era considerado en esa ocasión como representante de toda su especie. En las crónicas antiguas se llamaba a veces a los osos *leib-olmak*, «el hombre de los alisos» y su señor o divinidad tutelar se llamaba Leibolmai «hombre de los alisos». En los tambores mágicos tenía la forma de un hombre o un árbol (¿aliso?) y a título de divinidad común de la caza recibía ofrendas y oraciones.

Para tener éxito en la pesca, los lapones finlandeses y noruegos veneraban a ¿acce-olmai, «el hombre del agua»; la fauna alada, y en particular las aves migratorias, que tenían cierta importancia económica, tenían por divinidad tutelar a la «madre de las aves» (Loddis aedne) o al «antepasado de las aves» (Loddšen-akka o Barbmo-akka).

La naturaleza estaba poblada por innumerables poderes sobrenaturales, que comprendían a los seres llamados en general *halde*, del finés *haltia*, «espíritu tutelar» (cf. el sueco *ra*), «propietarios», «guardianes» o «señores» de los espacios naturales más interesantes: bosques, lagos, montañas, etc. Se les rendía culto en lugares sagrados (*passse, saivo* o *saiva*), con sacrificios y oraciones, allá donde la caza y la pesca o la cría de renos eran practicados de manera intensiva. Los lugares consagrados estaban a menudo indicados por *seida* (*seite, seide*), que se pensaba eran las moradas de los espíritus y las divinidades de la naturaleza, bloques de piedra naturales de apariencia notable, macizos de rocas en lo más alto de las altiplanicies o en las laderas de una montaña, lenguas de tierra o escollos en la superficie de los lagos (*seida* de los peces), montañas sagradas (*passse-vare*) que eran veneradas como la manifestación del poder sobrenatural de la alta montaña para tener éxito en la caza y en la cría de renos. Los *seida* de piedra *no eran*, por lo general, retocados por el hombre, a diferencia de las figurillas de madera toscamente talladas, de rasgos vagamente antropomorfos. En el este se veneraba, para tener éxito en la caza, a una especie de diosa de la caza, Virkuakka, «antepasada de las trampas», en forma de tronco de árbol. Los lugares de culto lapones guardaban una estrecha relación con el orden social. Cada poblado lapón (*sita*) poseía un lugar de culto donde eran honrados los espíritus tutelares de las familias que constituían la comunidad. Los cultos de la naturaleza, la caza y las familias estaban íntimamente ligados unos a otros. En la tienda o en la choza, el lugar de honor estaba en la parte trasera (*passjo*), donde se guardaban los objetos consagrados, entre otros el tambor mágico. Esa parte estaba por lo general reservada a los hombres. En la parte anterior, cerca de la entrada de la tienda, residían las divi-

nikeles protectoras de las mujeres: Maderakka, «vieja de la tierra», y sus tres hijas, Sarakka, Uksakka, «vieja de la puerta», y Juksakka, «vieja del arco», diosas que ayudaban a las mujeres en la menstruación, el parto, la educación de los hijos y todas las ocupaciones femeninas.

Según los antiguos lapones, el hombre poseía «tres cosas» propias de su naturaleza: el cuerpo, el alma y el espíritu. Detrás de esta antropología impregnada ya de cristianismo se puede adivinar, basándose en crónicas posteriores, una pneumatología pluralista o dualista que establecía una diferencia entre el alma libre y el alma o las almas corporales. Los lapones, en cualquier caso, explicaban la enfermedad y la muerte por la desaparición del alma (¿alma libre?) fuera del cuerpo o por su raptó y conducción al reino de los muertos. Al antiguo chamán lapón (*noaide*) le correspondía visitar las regiones sobrenaturales, en donde estaba el alma perdida por el paciente, y devolvérsela. Para ello contaba con la ayuda de su espíritu tutelar (*kadze*, «compañero») que, como en el este, pertenecía a ciertas familias y era también conocido bajo otros nombres como un ser sobrenatural antropomorfo o zoomorfo. El chamán podía recurrir igualmente al «viaje del alma» extático y visionario. El chamán lapón se valía de un tambor mágico, que le servía para curar y para adivinar. En la piel y la parte delantera de este tambor estaban representados diversos seres sobrenaturales y las figuras míticas de la religión lapona, de manera que el conjunto representaba una especie de mapa del universo, un «cosmograma» que en el centro mostraba bien al sol, bien a las capas superpuestas del universo (mundo superior, medio y subterráneo). Hoy no se conservan más que unos setenta ejemplares de estos tambores mágicos, llamados la «biblia de los lapones». Servían como instrumentos de adi-

vinación y éxtasis y junto a las numerosas informaciones escritas y modernas más recientes constituyen la fuente más importante para nuestro conocimiento de la antigua religión lapona. Otro testimonio más es el de los *seita* que señalan en el paisaje los lugares sagrados. Es allí, en el interior de las montañas sagradas, donde se encontraba el reino de los muertos bienaventurados, el Saivaimo, «país de los santos», en el que se podía disfrutar, después de la muerte, de una vida mejor, en compañía del espíritu tutelar. Pero para la mayoría de los muertos había otro «país de los muertos», subterráneo, tenebroso, el Jabmeaimo, donde reinaba la diosa Jabmeakka, «antepasada de los muertos». En un país aún más tenebroso, llamado Rutaimo, reinaba el enigmático dios Rota (= peste, ¿Odín?). Finalmente, en la residencia celeste de los muertos, el Radienaimo, que pertenecía al dios supremo Radien, la existencia del más allá se ajustaba a las ideas cristianas sobre el infierno y el paraíso.

Ivar PAULSON

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE CONJUNTO

- M. ÉLIADÉ, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1951.
— *Recent works on shamanism*, en *History of religions*, vol. 1, número 1, Chicago, 1961.
- A. I. HALLOWELL, «**Bear ceremonialism in the Northern hemisphere**», *American Anthropologist*, vol. 28, núm. 1, Menasha, o. 1926.
- A. HULIKRANTZ, *Type of religion in the Arctic hunting cultures: a religio-ecological approach*, en *Hunting and fishing, Ufe in a traditional milieu*, H. Hvarfner, comp., Lulcã, 1965.
- E. LOT-FALKC, *Littératures sihériennes, eskimo et paléoaretiques*,

- en *Histoire générale des littératures*, Librairie Aristide Quillet, „Estrasburgo, 1961.
- A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund y Copenhague, 1939.
- I. PAULSON, A. HULTKRANTZ & K. JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, 1965.
- L. VAJDA, «Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus», *Ural-Altäische Jahrbücher*, xxxi, Wiesbaden, 1959.

ESQUIMALES

- K. BIRKET-SMITH, *Mœurs et coutumes des Esquimaux*, Paris, 1937.
- F. BOAS, *The folk-lore of the Eskimo*, en *Race, language and culture*, Nueva York, 1948.
- E. HOLTVED, *Eskimo, religionsgeschichtlich*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.^a ed., t. II, Tubinga, 1958.
- A. HULTKRANTZ, *Conceptions of the soul among North American Indians*, Estocolmo, 1953.
- *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique*, «Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion», Estocolmo, 1963.
- M. LANTIS, *Alaskan Eskimo ceremonialism*, «Monographs of the American Ethnological Society», xi, Nueva York, 1947.
- *The religion of the Eskimos*, en *Forgotten religions*, V. Ferm, comp., Nueva York, 1950.
- K. RASMUSSEN, *Du Groenland au Pacifique*, Paris, 1929.
- *Intellectual culture of the Lglulik Eskimos*, «Rapport de la 5^e Thule Expedition», vol. vil, 1, Copenhague, 1929.
- *Observations on the intellectual culture of the Caribou Eskimos* (*ibid.*, vol. vil, 2), Copenhague, 1930.
- *The Netsilik Eskimos* (*ibid.*, vol. VIII), Copenhague, 1931.
- *Intellectual culture of the Copper Eskimos* (*ibid.*, vol. ix, 1), Copenhague, 1932.
- A. SAUVAGEOT, «Eskimo et ouralien», *Journal de la Société des Américanistes*, xvi, Paris, 1924.
- W. THALBITZER, «Die kultischen Gottheiten der Eskimos», *Archiv für Religionswissenschaft*, xxvi, Leipzig, 1928.
- «Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie», *Journal de la Société des Américanistes*, xxii, Paris, 1930.

- A. TURQUETIL, «Notes sur les Esquimaux de la Baie Hudson», *Anthropos*, xxi, St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1926.
 — «The religion of the central Eskimo», *Primitive Man*, 2, 3-4, Washington, 1929.
- A. WACHTMEISTER, «Naming and reincarnation among the Eskimos», *Ethnos*, 1956, 1-2, Estocolmo, 1956.
- E. M. WEYER, *The Eskimos*, New Haven, 1932.

SIBERIANOS

- A. F. ANISIMOV, *Religija evenkov*, Moscú y Leningrado, 1958.
- J. BATCHELOR, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901.
 — *Ainu*, en *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. I, Edimburgo, 1908.
 — *Ainu Ufe and lore*, Tokio, 1927.
- W. BOGORAS, «The Chukchee, II: Religion», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 1,2, Nueva York, 1907.
- M. A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, I-II, San Petersburgo, 1853-1856.
- M. A. CZAFlickA, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914.
- V. DIOSZEGLI, comp., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963.
- K. DONNER, *La Sibérie*, París, 1946.
- H. FINDEISEN, *Schamanentum*, Stuttgart, 1957.
- A. FRIEDRICH & G. BUDDRUS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, Munich, 1955.
- J. HAEKEL, «Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern», *Archiv für Völkerkunde*, i, Viena, 1946.
- U. HARVA (hasta 1927 HOLMBERG), *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, París, 1959.
- U. HOLMBERG (HARVA), *Finno-Ugrio Siberian*, en *The mythology of all races*, vol. iv, Boston, 1927.
- K. JETTMAR, «Totemismus und Dualsystem bei den Selkuppen Sibiriens», *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, 2, i, Viena, 1954.
- W. JOCHELSON, «The Koryak, i: religion and Myths», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 6, i, Nueva York, 1905.
 — «The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus», *ibid.*, 9, Nueva York, 1926.
 — *Peoples of Asiatic Russia*, Nueva York, 1928.

- «The Yakut», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. xxxm, 2, Nueva York, 1933.
- A. KANNISTO, «Les fêtes de l'ours chez les Vogouls», *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 50, Helsinki, 1939.
- «Materialien zur Mythologie des Wogulen», *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 113, Helsinki, 1958.
- K. F. KARJALAINEN, «Die Religion der Jugra-Völker», I-III, *Folklore Fellows Communications*, 41, 44, 63, Helsinki, 1921-1927.
- J. M. KITAGAWA, *Ainu bear festival (Iyomante)*, en *History of religions*, vol. i, núm. i, Chicago, 1961.
- S. KRACHENINNIKOV (KRÄSENINNIKOV), *Histoire et description du Kamtchatka*, I-II, Amsterdam, 1770.
- T. LEHTISALO, «Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden», *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 53, Helsinki, 1924.
- M. G. LEVIN & L. P. POTAPOV, comp., *Norody Sibiri*, Moscú y Leningrado, 1956.
- I. A. LoPATÍN, *Goldy (Los goldes)*, Vladivostok, 1922.
- *The cult of the dead among the natives of the Amur basin*, Gravenhage, 1960.
- E. LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, París, 1953.
- «La notion de propriété et les esprits-maitres en Sibérie», *Revue de l'histoire des religions*, 72, París, 1953.
- H. N. MIEHAEL, comp., *Studies in Siberian shamanism*, en *Arctic Institute of North America, anthropology of the North: Translations from Russian Sources*, 4, Toronto, 1963.
- G. MONTANDON, *La civilisation aïnou et les cultures arctiques*, París, 1937.
- G. NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925.
- H. J. R. PAPROTH, «Dar Bärenfest der Ketó in Nordsibirien in Zusammenhang gebracht mit den Bärenzeremonien und Bärenfesten anderer Völker der Nördlichen Hemisphäre», *Anthropos*, 57, 1-2, Posieux (Friburgo), 1962.
- I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Estocolmo, 1958.
- «Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern», *Ethnos*, 1960, 1-2, Estocolmo, 1960. (Reedición en C. A. Schmitz, *Religions-Ethnologie, Auswahl repräsentativer Texte*, Akademische Reihe, Ethnologie, Francfort, 1964.)
- *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien, Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung Jägerischer Glaubens-*

- svorstellungen*, «Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion», 2, Etocolmo, 1961.
- A. A. POPOV, «Tavgijcy» (Los tavgis), *Trudy Instituaia Etnografii*, tomo i, 5, Moscú y Leningrado, 1936.
- «Materialy po religii Jakutov Viljuiskogo okruga» (Documentos sobre la religión de los yakuto del distrito de Viljuisk), *Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii*, n, Leningrado, 1949.
- «Perežitki drevnich dorelioznych vozzrenij dolganov na prirodu» (Supervivencias de la antigua ideología prerreligiosa de los dolgan sobre la naturaleza), *Sovietskaja Etnografija*, 1958, 2, Moscú y Leningrado, 1958.
- E. D. PROKOFJEVA, «Materialy po religiozным predstavlenijam entzev» (Documentos sobre las ideas religiosas de los enz), *Sbornik Muzeja por Antropologii i Etnografii*, 14, Leningrado, 1953.
- G. RÄNK, «Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens», *Folklore Fellows Communications*, 137, Helsinki, 1949.
- J.-P. Roux, «La religión des Tures de l'Orkhon des vu^e et vni* siècles», *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXI, París, 1961.
- *La mort chez les peuples altáiques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, París, 1963.
- D. B. SHIMKIN, «A sketch of the Ket, or Yenisei "Ostyak"», *Ethnos*, 1939, 3-4, Estocolmo, 1939.
- V. L. SER O'SÍVEVSKIJ, *Jakuty* (Los yakuto), San Petersburgo, 1896.
- V. L. SIEROŠZEWSKI (SEROSEVSKIJ), (Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes», *Revue de l'Histoire des Religions*, tomo XLVI, París, 1902.
- S. M. SIROKOGOROV, «Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanismus bei den Tungusen», *Baessler-Archiv*, 18, 2, Berlín, 1935.
- S. M. SHIROKOGOROKF (SIROKOGOROV), *Psychomental complex of the Tungus*, Londres, 1935.
- A. SLAWIK, «Zum Problem des Bärenfestes der Ainu und Giljaken», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, Viena, 1952.
- G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, Francfort y Leipzig, 1774.
- L. STERNBERG, «Die Religion der Giljaken», *Archiv für Religionswissenschaft*, 8, Leipzig, 1905.

- *Giliaki, Oroči, Goldy, Negidalcy, Ainy* (Los ghiliak, oroche, goldes, negda y ainu), Dalgiz-Chabarovsk, 1933.
- D. ZĚLENINE, *Le cuite des idoles en Sibérie*, París, 1952.

LAPONES

- E. AREMAN, «Underjord och heliga fjäll i de skandinaviska lapparnas tro (Resumen: Underworld and sacred mountains in the religious beliefs of the Scandinavian Lapps)», *Arv*, vol. 16, 1960, Uppsala y Copenhague, 1961.
- N. CHARUZIN, *Russkie lopari* (Los laponos de Rusia), Moscú, 1890.
- B. COLLINDER, *The Lapps*, Princeton, 1949.
- C.-M. EDSMAN, *Bear rites among the Scandinavian Lapps*, «Proceedings of the ixth International Congress for the History of Religions», Tokio, 1960.
- A. HULIKRANTZ, «Swedish research on the religion and folklore of the Lapps», *Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 85, Londres, 1955.
- T. I. IIKONEN, «Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen», *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 87, Helsinki, 1946.
- R. KARSIEN, *The religion of the Samek*, Leyde, 1955.
- E. MANKER, «Die lappische Zaubertrommel», I-II, *Acta Lapponica*, i y vi, Uppsala, 1938-1950.
- «Lapparnas heliga ställen (Resumen: The holy places of the Lapps)», *Acta Lapponica*, XIII, Uppsala, 1957.
- I. PAULSON, «Wildgeister im Völksglauben der Lappen», *Zeitschrift für Ethnologie*, 86, 1, Braunschweig, 1961.
- O. PETTERSSON, «Jabmek and Jabmeaimo, a comparative study of the dead and the realm of the dead in Lappish religion», *Lunds Universitets Arsskrift*, N. F., Avd. i, Bd. 52, 6, Lund, 1957.
- G. RANK, «Zum Problem des Sippenkultes bei den Lappen», *Archiv für Völkerkunde*, 9, Viena, 1954.
- «Lapp female deities of the Maddar-akka group», *Studia Septentrionalia*, vi, Oslo, 1955.
- J. SCHEFFERUS, *Lapponia*, Francfort, 1673.

VIII. Las religiones de los pueblos altaicos de Siberia

El término altaico, cómodo de empleo, engloba a poblaciones antropológica y culturalmente muy diferentes: turcos, mongoles, tungús-manchú. Mientras que un lazo lingüístico une bastante estrechamente a los dos primeros grupos, éste es mucho más elástico en el caso del tercero. En lo que se refiere a la religión, los turco-mongoles no fueron islamizados ni budistizados en la misma medida que sus hermanos de Asia central y el impacto cristiano sólo se manifestó tardíamente. Los más afectados fueron los turcos llamados tártaros de Siberia occidental (islamizados) y los buriato de la región transbaikálica (budistizados); los mejor protegidos, los tungús. Las ideas anteriores subsistieron, por lo menos de forma residual, y a menudo de forma bastante completa, hasta finales del siglo pasado y después.

En Siberia, las poblaciones llamadas altaicas se clasifican de la siguiente manera:

TURCOS

1º Altaicos (montes Altai; Siberia del sur y del sudoeste, subdivididos en:

Meridionales:

- Altaicos propiamente dichos (*Altai kiji*).
- Telengit.
- Telé.
- Teleute.

Septentrionales:

- Kumandin.
- Tubalar.
- Chelkan.

Los chor, situados inmediatamente al oeste de los khakass, son clasificados unas veces con los altaicos septentrionales y otras aparte.

- 2.° Khakass (cuenca de Minussinsk), subdivididos en:
 - Katchin.
 - Sagai.
 - Beltir.
 - Kyzil.
 - Koibal.
- 3.° Tuvín (montes Sayanes, Alto Yenisei, República de Tannu Tuva), mezclados con los ket (yenisei) y los samoyedo como los khakass. Aportación mongol.
Tofalar (al este de los primeros, entrando ya en provincia de Irkutsk).
- 4.° Tártaros de Siberia occidental (diseminados al norte de los tres grupos anteriores, del Tobol al Angara).
- 5.° Yakuto (muy aislados de todos los demás. Concentrados en el Lena medio, aunque algunos se han extendido hasta el extremo norte).
Dolgan (tungús yakutizados que viven al noroeste de los yakuto hasta la península de Taimir).

MONGOLES

Buriato (situados a ambos lados del lago Baikal).

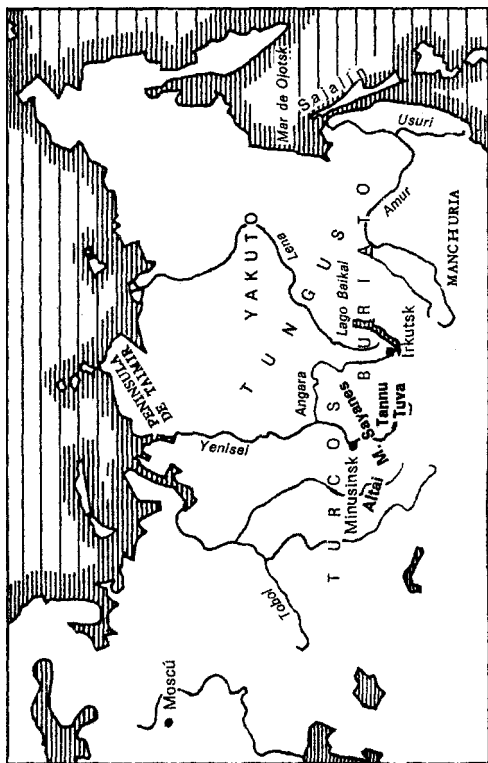


Fig. 7. Los cuatro grandes pueblos altaicos.

TUNGUS

- 1.º Tungús propiamente dichos (nombre actual, evenk),
diseminados desde el Yenisei hasta el mar de
Ojotsk.
- 2.º Lamut (evene), al nornordeste de los anteriores.
- 3.º En el Extremo Oriente soviético (substrato o apor-
tación paleoártica):

Amur-Usuri:

- Goldes (*nanai*).
- Olees.
- Udehe.
- Orotch.

Sajalín:

- Orok.

De todos estos pueblos, los únicos que sobrepasan la cifra de los doscientos mil son los yakuto y los buriato. Los otros grupos comprenden algunas decenas de miles, o incluso sólo algunos miles de individuos. Teniendo en cuenta que los yakuto ocupan, indudablemente, un lugar aparte, la clasificación dada arriba se recompone en cuatro unidades principales: turcos, yakuto, buriato y tungús.

1. IMAGEN DEL MUNDO

El universo es tripartito. Entre el mundo superior y el inferior se extiende la tierra de los hombres. Un mismo término designa los tres niveles, los cuales se diferencian únicamente por un epíteto que indica su posición. De esta manera, el *turu* de los tungús orientales com-

prende tres *dunda*, el del medio, constituido por el conjunto *yorko-lamu* (tierra firme-mar), al que correspondería el *yer-süb* turco, aunque *süb* designa más bien las aguas dulces. Cada nivel posee un cierto número de subniveles cuyo número no es obligatoriamente proporcional; ejemplo tuvino: treinta y tres cielos, tres capas terrestres y dieciocho infiernos. Tanto se puede hablar de niveles como de señores de estos niveles: los chor dirán indiferentemente «setenta cielos» o «setenta janés de arriba», lo mismo que *tengri* en buriato tiene la doble significación de «cielo» y «dios del cielo». El límite que separa a la tierra del mundo inferior es impreciso. Para llegar al reino subterráneo se atraviesan diecisiete tierras (*khakass*); los mongoles hablaban de las setenta y siete capas de la madre *Atügán*. ¿Dónde empieza una y dónde acaba la otra? La pregunta no tiene más que una importancia relativa. El mundo de en medio es la superficie vuelta hacia arriba, iluminada por el sol y la luna y habitada por los vivos. En cuanto el chamán desciende una primera estación prácticamente puede decirse que ha abandonado este mundo. En los tambores *khakass* y *teleute*, la tierra no es más que una banda estrecha entre dos niveles desiguales en los cuales se reparten las figuras. Observamos aquí el principio de la superposición, mientras que entre los altaicos propiamente dichos, el antepasado protector ocupa toda la altura del tambor, trascendiendo así la tripartición (en otros lugares prevalecen divisiones cruciformes o concéntricas).

El principio vertical no implica una superposición rigurosa, y cuando el mismo cielo está dividido en dos zonas, este y oeste (*yakuto*, *buriato*), cada una puede incluir un número de subdivisiones diferente. No nos encontramos aquí con series horizontales que ocupan todo el espacio, sino con rellanos o esferas situados a alturas diferentes. La división tripartita no excluye la

disposición concéntrica de «regiones» que envuelven el mundo de en medio.

La forma del cielo sigue la curva del horizonte, arco que lleva en sus extremos al sol y la luna (buriato, halagan). Arco, gorro, tapadera y caldero boca abajo son las imágenes que se evocan más a menudo. El cielo cubre la tierra y entra en contacto con ella en los bordes del horizonte donde, según expresiones de la poesía épica yakuta, «se deshilacha como los flecos y los adornos de plata de la novia» o «como plumas de grulla», mientras el mundo inferior sube a su encuentro «como los extremos levantados de los esquíes tungús». En estos puntos de unión, pasos usados por los héroes y los chamanes, excesivamente peligrosos a pesar de estas graciosas comparaciones, los límites del horizonte están en continuo movimiento, se entrechocan, restallan «como sementales furiosos que intercambian dentelladas». Los que tratan de atravesarlos —pájaros y humanos— son triturados entre estas mandíbulas, nombre que se da a menudo a este lugar crítico (el término mongol *tügüsi* significa a la vez «extremidad de las mandíbulas» y «crepúsculo»). Esta temible «boca del cielo» aparece en un mapa del universo orotch. Aunque la encontramos en los cuatro grandes grupos, esta representación no puede, sin embargo, ser considerada como específicamente altaica. Existe también entre los paleoárticos, los cuales atribuyen el origen de los vientos a este movimiento de apertura-cierre, y entre los chinos (entre quienes se encuentra incluso el detalle de la migración de los pájaros).

Para los turcos, el cielo constituye una totalidad, cualesquiera que sean sus subdivisiones. En la esfera más alta reside Ulgän, Qudai, Jormustan; en el más profundo de los infiernos, Erlik. El dualismo se inscribe aquí entre lo alto y lo bajo. Esta oposición es menos sensible en el caso de los yakuto y los tungús. Los yakuto añan-

den una bipartición del cielo en dos zonas, el este y el oeste, de importancia desigual, cuya valencia se invierte entre los buriato, que consideran al este como la dirección nefasta. Sus *tengri* del oeste —potencias favorables— ganan a los del este por cincuenta y cinco a cuarenta y cuatro. Por el contrario, entre los yakuto las fuerzas oscuras no dejan apenas más que un cuarto del cielo a las divinidades claras.

Comunicaciones entre los mundos

El límite del horizonte, el agua, la montaña, el árbol, son otros tantos accesos hacia arriba y hacia abajo. Las «vías reales» yakutas siguen, al parecer, la curva del horizonte; las aguas estancadas comunican con el mundo inferior; y también conduce a él el río, cuya fuente mana del mundo superior y une así los tres niveles. En el caso de la montaña, sobre todo cuando es elevada y las nubes la acarician, su cima pertenece ya al mundo superior (en ella tienen lugar los coloquios de los espíritus), mientras que su base se hunde en el mundo subterráneo. Más importante todavía es el árbol, pues lo encontramos en todas partes; sirve de escalera, pero no es, como la montaña, una realidad en sí, sino un símbolo, la reducción del eje cósmico que une el ombligo de la tierra al ombligo del cielo (la estrella polar), columna inquebrantable, centro de atracción alrededor del cual gravitan los cuerpos celestes. El árbol cósmico es uno o triple; unas veces atraviesa los tres niveles, otras se repite en el interior de cada uno. Poste para los caballos de los celestes *ayi yakuto*, tiene su réplica en el poste de los nueve Irle Jan infernales de los «tártaros» siberianos. En medio del movimiento es la imagen de la estabilidad. Entre los tungús y parte de los yakuto

se pone en evidencia este carácter cuando observamos el nombre con el que es designado, *turu*, siendo los primeros los que poseen las más ricas connotaciones: «puntal, pilar, mástil, poste principal del *tchum*, árbol del mundo» e incluso, en algunos grupos de Transbaikalia, «universo». Los turco-mongoles han desarrollado la idea de estabilidad en un sentido muy diferente: «morada, aglomeración, hábitat fijo, estado sedentario»; la relación del *turu* con el árbol no aparece más que ocasionalmente.

Los chamanes utilizan el árbol-escalera para subir y las fuerzas superiores para bajar. Las incisiones hechas en un tronco o una serie de troncos de talla creciente simbolizan, entre los altaicos y los yakuto, el camino del cielo. Los abedules que el chamán buriato escala uno después de otro en el momento de su consagración, están dispuestos también en orden ascendente. Para volver a la tierra de en medio, el alma del chamán yakuto, iniciada en el mundo subterráneo, debe trepar a lo largo del árbol, *operación difícil, ya que el árbol crece al revés*. Para descender a este mismo mundo, los chamanes yakuto y tungús suelen usar la vía del agua; los textos chamánicos mencionan las nueve etapas o caídas del río que conducen al poblado de los muertos. Aquí el río —eje horizontal— coexiste con la representación del árbol —eje vertical—. Poco ostensible entre los buriato y sus vecinos turcos, esta imagen reaparece en cambio entre los yenisei y los samoyedo. Este río no tiene nada de mítico. Para ellos el gran río —Lena, Yenisei— nace en el cielo y une lo de arriba y lo de abajo por medio de la tierra, sumergiéndose en el abismo helado del océano Artico, asimilado a los infiernos. Poco importa la dirección de los ríos secundarios, pues siempre seguirán el gran eje sur-norte.

El sistema de representación horizontal yakuto asocia el norte al río descendente, a lo de abajo, al infierno y también al lado izquierdo, ya que los yakuto se orientan de cara al este, única dirección favorable hacia la cual vuelven su yurta. El norte tiene, por tanto, un carácter negativo en todos los sentidos, sin que por eso el sur, temible aunque esté situado a mano derecha, tenga un carácter positivo. Asociado a la parte de atrás, al reverso, el oeste es la morada de los dioses celestes negros que viven en «la nuca del universo». Los tuvintodjin deben orientarse de la misma manera, a juzgar por los términos este y oeste que para ellos significan también «lado anterior» y «lado posterior». Los khakass no sitúan el reino subterráneo de Erlik en el norte, sino allí donde se pone el sol; el *buni* de los tungús del Amur está localizado en la misma dirección. Los burriato han llevado a cabo una conversión con respecto a los yakuto: el sur está delante y se caracteriza también por una cierta ambigüedad: a veces se le llama «la región de Erlik» o aquella de donde proceden los *oda* (demonios). Sin embargo, muchos de sus antepasados —algunos divinizados— son originarios del sur (y del oeste) y los mongoles orientaban sus yurtas y cumplían sus sacrificios mirando hacia el Sur. El este, que para los burriato representa la dirección nefasta, y el oeste, la benéfica, corresponden a la izquierda y la derecha y encuentran de nuevo aquí su significación habitual, desaparecida entre los yakuto, pero que se encuentra todavía en pleno vigor entre los demás turcos. Cualquier gesto, cualquier demostración que pretendan ser propicios se refieren a la derecha. Para saludar se tiende la mano o se levanta el hombro derecho, se da una bendición «dies-

tra», se supone que la mirada buena viene del ojo derecho, la sonrisa buena de la mitad derecha de la boca.

El principio de la *bipartición* este-oeste preside la clasificación de los seres divinos. Cuenta mucho más, para los yakuto y los buriato, que la oposición arriba-abajo, arraigada en los cerebros cristianos acostumbrados a asociar cielo con paraíso y mundo inferior con infierno. Más que su supuesto origen, sus genealogías o sus relaciones de alianza, es la cualidad positiva o negativa la que une a las fuerzas divinas, cualquiera que sea su localización real en una u otra dirección considerada buena o mala. El dios de la caza y la diosa de la tierra yakuto se encuentran entre las divinidades claras del este, separadas por tanto del lugar en el que ejercen su actividad. El Erlik buriato y otras potencias oscuras, que pertenecen al mundo inferior o a la tierra, están asociados al este: el señor de la isla de Oljon, el señor del caballo negro, los protectores nocturnos de los chamanes negros. Este modo de clasificación se inspira en consideraciones éticas para llevar a cabo su división del universo.

Los cuatro puntos cardinales se desdobl原因 a menudo en ocho (tierra «con cuatro lados» y «ocho direcciones»). Se usan menos los conceptos de cénit y nadir, pero bastante el de centro. Se obtienen así cuatro, seis, ocho, nueve o diez direcciones, existiendo una clara predilección por el número ocho. Del mundo de en medio se dice que es octogonal, entre los yakuto, con cuatro u ocho bordes, ángulos o pies, o bien sostenido por cuatro animales (toros, peces, etc.). El velo nocturno que lo cubre —«madre-noche de ocho puntas»— se adapta a él. Los puntos cardinales son concebidos como ocho bordes u ocho puntos que eventualmente desarrollan ocho puntales. Las líneas dobles del tambor tungús representan los ocho pies sobre los cuales la tierra se apoya en

el mar, pies que en el mapa orotch del universo el alce hembra —representación de la tierra— extiende alrededor de ella. Esta representación octogonal se repite a diferentes niveles microcósmicos, vertical y horizontalmente: territorio con ocho bordes o límites, morada con cuatro u ocho postes, plataforma, lecho o trono con ocho pies. Cuando al final de la sesión el chamán tungús traza, o pide a sus auxiliares espirituales que tracen, uno o varios signos de la cruz, cierra de nuevo los accesos de las cuatro u ocho direcciones, con lo que se despide y, sobre todo, envía de nuevo a los espíritus a sus domicilios respectivos.

Otro símbolo posible de las direcciones del espacio: las ocho ramas del árbol cósmico, que corresponden quizá a las ocho rutas. Considerado desde el punto de vista de la comunicación o desde el de la ciencia chamánica, el árbol conduce a todas partes y recibe de todas partes, totaliza los conocimientos de cualquier procedencia. En su cima, flanqueada por el sol y la luna, el pájaro bicéfalo mira a los dos lados del tiempo. A veces en el reparto de las ramas se produce un desequilibrio: así como el cielo se divide en dos zonas desiguales cuyos representantes divinos no están en igualdad numérica (cincuenta y cinco *tengri* del oeste contra cuarenta y cuatro del este), el árbol cósmico posee a veces nueve ramas. En una versión altaica del *Génesis*, las cinco ramas vueltas hacia el este dan el fruto permitido, y las cuatro orientadas hacia el oeste, el fruto prohibido. Entre sus réplicas terrestres, el árbol que usa el chamán yakuto para hacer su tambor posee ocho ramas, el poste-reducción utilizado en las sesiones chamánicas dolgan-yakuto, cuatro traviesas dobles.

El dios, el chamán, el héroe poseen ocho monturas, cabalgan en caballos de ocho patas. Pero aquí el simbolismo puede prestarse a varias interpretaciones. «De

ocho patas» es una expresión que se ha utilizado por una parte para distinguir a équidos y bóvidos, entre los cuales los bisulcos, con casco de dos pesuños, han sido calificados como «ocho patas». Por otra parte se recurre a esta imagen para subrayar cualidades de vigor, agilidad, rapidez: «un caballo saciado tiene ocho piernas», dice un proverbio kazako. En cuanto a las ocho piernas del octópodo sobrenatural, ¿representan un cuatro desdoblado? ¿Hay que entender que llevan en las ocho direcciones o bien que expresan una doble naturaleza, la pertenencia a este mundo y al otro que permite al jinete trascender la oposición entre el más allá y más acá? Puede suceder, efectivamente, que la doble naturaleza esté claramente explicitada: el animal posee dos cabezas y dos colas. La misma cuestión se plantea en el caso del vehículo: carro de ocho ruedas, trineo de ocho montantes, embarcación de ocho tablas en que se convierte el tambor para conducir al chamán al río de los muertos.

2. MITOS DE CREACION

Mito cosmogónico

Resumamos brevemente el mito cosmogónico, documentado aquí como en numerosos pueblos eurasiáticos, expresión de una concepción dualista del universo que presenta el nacimiento del mundo como el estallido en dos principios contrarios y complementarios, en los que la presencia de un polo implica por necesidad la del otro. La creación es la obra de dos hermanos, que tienen a veces aspecto ornitomorfo, el mayor asimilado a Satán y el menor a Dios. El mayor sabe cómo hay que proceder y proporciona la materia prima, yendo él mismo en forma de somormujo o enviando en su lugar al pájaro

a buscar barro al fondo del océano primordial. El menor hace con este barro la tierra, que a continuación se estirará o será estirada; pero el otro demiurgo pretende tener derecho a la creación y contrarresta la obra de su hermano. Se le imputan todas las cosas malas: accidentes del relieve, especies perjudiciales, deterioro del ser humano. El carácter ético de este mito es muy marcado, en especial entre los altaicos-khakass, aunque se descubren algunas aportaciones extranjeras en los temas que se le añaden: caída del adversario, diluvio, árbol del fruto prohibido. En una versión khakass, la prohibición divina no tiene explicación y la desobediencia del hombre no tiene consecuencias. En una versión tungús, la prohibición se justifica por el hecho de que el fruto es un alimento reservado a los animales y a los pájaros, y la desobediencia trae como consecuencia la pérdida del vellón que protegía al hombre y la aparición de las enfermedades. Al demiurgo adverso los khakass le atribuyen —lo que a decir verdad no puede clasificarse dentro de las creaciones malignas— la existencia de los árboles y arbustos de hoja perenne, perpetuamente verdes porque en ellos habitan, según unos, malos espíritus caídos del cielo con Erlik y, según otros, almas que éste destinaba a los cuerpos de los hombres futuros y que su enviado, el cuervo, dejó caer al bajar del cielo.

Los tungús poseen otros mitos de creación, en los cuales el tema del crecimiento de la tierra se disocia del tema del somormujo cosmogónico: el relato del mamut que agranda la tierra para hacer un favor al hombre, otro relato de generación aparentemente espontánea: la tierra empieza a crecer y a continuación lo hace todo lo demás, vegetación, animales, montañas, ríos, los cuales se llenan de agua y luego de peces, sin que se advierta ninguna voluntad creadora. La primera pareja tampoco se sabe de dónde viene. Entre los orotch ya no

se habla de dos hermanos demiurgos, sino de dos esposos: Jadau y su mujer se reparten la tarea, encargándose ella de «nuestra tierra», es decir, sin duda del territorio ocupados por los orotch o conocido por ellos y de la isla de Sajalín. Aquí el enfrentamiento cede el paso a la colaboración. En otro mito tungús, los dos hermanos tienen ya cada uno su reino y se ocupan de crear en la tierra las especies animales: Dios el pato, el cisne, el glotón, el zorro; Satán el somormujo, el picoverde, el oso, el lobo. La clasificación no se realiza, en este caso, según el criterio útil-perjudicial. Incluso entre los altaicos-khakass, la praxis del adversario no resulta exclusivamente negativa.

La actividad posterior a la propia creación de la tierra revela, por parte de Dios, fallos sorprendentes, titubeos, torpezas. El hombre no conoce ninguna edad de oro, antes al contrario. Dios se ejercita empíricamente con él: le ordena pacer hasta que se da cuenta después que es el ganado el que tiene que alimentarse de hierba. Curiosamente, la creación o el control de las fuentes de luz y de calor parecen escapársele de las manos o serle arrancadas. Se deja arrebatar el sol y la luna, o bien los regala, y no es capaz de encontrar por sí mismo el medio de recuperarlos. En cuanto al fuego, hará falta que un animal le enseñe cómo procurárselo; la mayoría de las veces son pájaros los que lo llevan a los humanos directamente y contra la voluntad de Dios. Las primeras criaturas que pueblan el mundo son, a menudo, intentos fallidos. El hombre actual fue precedido por razas de gigantes caníbales, que fueron finalmente petrificados y entre los cuales algunos subieron al cielo para transformarse en estrellas. En otros casos el Creador dejó que la tierra fuera invadida por monstruos, los *mangatqai* buriato por ejemplo, salidos del cuerpo de un *tengri* del Este, que encuentran más o menos sus equivalentes

en los *abassy* yakuto y los *awaghe* tungús. Un héroe, llamado a menudo «el primer hombre», que es en realidad el héroe prototipo, vendrá a librar de esos seres al mundo de en medio.

Las distintas poblaciones han adoptado los nombres de «Dios» y «Satán» para designar a los dos protagonistas. El mito es muy anterior a la penetración del cristianismo, pero se advierte una cierta resistencia —sobre todo en el caso del adversario— a atribuir nombres, como si la correspondencia fuese difícil de establecer, como si los personajes de los panteones se adaptasen de manera imperfecta al modelo dado. Concretamente entre los yakuto, que poseen dos grandes dioses negros, la elección es problemática; por eso se ha adoptado tan rápidamente el «Satán» cristiano.

3. ORIGEN DE LA MUERTE Y DEL CHAMANISMO

Hemos visto el papel que representa en la creación el somormujo cosmogónico, ser ambiguo, encarnación o auxiliar del demiurgo malo. Su naturaleza de pájaro le pone en relación con el mundo superior, pero casi no se le ve funcionar más que en calidad de animal acuático infernal. En calidad de tal sirve también al chamán como auxiliar indispensable, lo simboliza de alguna manera como simboliza al demiurgo. En un mito tungús, el adversario desafía a Dios, oponiendo su criatura, el somormujo, a la de Dios, el hombre. El hombre parece triunfar al inmovilizarle en el suelo con el arma de Dios; en ese mismo instante el somormujo profetiza la aparición del chamanismo. Es como si anunciase un desquite contra Dios. La actitud del primer chamán hacia Dios es, de alguna manera, asimilable a la del ángel rebelde, aunque a veces —no siempre— la invención del chama-

nismo deba inscribirse en el haber de las fuerzas bienhechoras. Entre los tungús orientales, el señor o la señora del reino de los muertos es el primer difunto y al mismo tiempo el primer chamán (o su hijo), que pone orden en el universo introduciendo en él la muerte.

La muerte se concibe unas veces como un mal y otras como una necesidad. Los antepasados de los yakuto, demasiado numerosos y cansados de la vejez, pidieron a Ulu Toion, el dios negro, que liberase a la muerte aprisionada. Un mito golde particularmente rico y con numerosas variantes vincula estrechamente la organización del mundo, el chamanismo y la muerte. Un anciano salvó a la humanidad abatiendo a flechazos dos de los tres soles y lunas superfluos que abrasaban y helaban la tierra alternativamente. Después recibió los atributos chamánicos. Siguió a ello una era de prosperidad, pero los hombres renacían después de la muerte, por lo que se multiplicaron demasiado. El chamán tuvo que remediar este nuevo exceso: superpoblación después de supercalor y superfrío. El mismo o uno de los suyos dio el ejemplo de la muerte. En una de las versiones, el anciano conduce e instala definitivamente en el *buni* a su hija, muerta voluntariamente, y se transforma en pájaro guardián de la entrada al mundo inferior.

Cuando la muerte es considerada como un mal, es Dios el responsable de esta calamidad. La haya creado o no, acepta entregarle sin discriminación a todos los seres vivos que quiera devorar y castiga a los que consiguen oponerse a ella durante cierto tiempo. Dentro del tema de la competencia entre el chamán y Dios, la victoria de este último lleva consigo la aparición o la reaparición de la muerte. ¿Quién tiene razón, Dios o el chamán? Su lucha se ha entendido de diferentes maneras: como un acto de desmesura por parte del chamán, el cual es justamente castigado —el apologista entra aquí

en el juego de la divinidad—, o como un esfuerzo en favor de la* humanidad. La partida no ha terminado: según las interpretaciones buriato, o bien el chamán original, condenado a cabalgar sobre una roca, acabará por gastarse y el chamanismo desaparecerá, o, por el contrario, gastará la roca y triunfará por el bien de los hombres. Pero ¿qué le sucederá entonces a Dios?

Se desprende de ello una constatación: Dios se entiende a veces con el mal en detrimento de la humanidad.

4. RELACIONES ENTRE LOS MUNDOS

Por regla general, aunque los diferentes niveles del universo sean solidarios, sus habitantes no deben mezclarse. Los puntos de acceso de un mundo a otro están estrictamente custodiados. Una zona intermedia la constituyen las nubes, entidades ambivalentes, que no pertenecen ni a la tierra ni al cielo, que encubren y transportan lo bueno y lo malo.

Cuando se pasa de un mundo a otro, el valor de las cosas se invierte, e incluso la posición de los objetos. El día se convierte en noche, la abundancia en escasez. Lo que muere aquí, nace allá. Los habitantes de este mundo y los del *buni* se abastecen así recíprocamente de caza, intercambio que mantiene un equilibrio provechoso para los vivos y para los muertos, a condición de que no se mezclen los unos con los otros, de que la puerta del *buni* permanezca cerrada. Muertos y vivos deben aceptar vivir separados. El difunto que se entretiene en la tierra comete una falta, así como su familia si lo retiene testimoniando un dolor excesivo que le impida «fallecer» de verdad. Hay que romper los lazos, desterrar el pesar, incluso en el pensamiento: «basta que piense en ellos (sus padres) para que caigan enfermos»,

dice la joven yakuto arrebatada al cielo. Los papeles se invierten cuando, voluntariamente o por accidente, un humano vivo llega a otro mundo donde, invisible para sus habitantes, causa estragos sólo con su presencia. Al encontrarse en la misma posición que un mal espíritu entre los hombres, debe ser reconducido por un chamán del más allá, al igual que el chamán de este mundo devuelve a su tierra al nefasto portador de la enfermedad. Cualesquiera que sean sus intenciones, el que viene de fuera no puede ser más que un perturbador. El hecho de instalarse en uno de los mundos supone transmutación, renacimiento. Incluso en los tiempos míticos, cuando el universo era todavía fluido, las estancias en otros mundos no podían prolongarse, so pena de que el héroe perdiera su naturaleza. En cuanto el universo estuvo organizado y la muerte instaurada definitivamente, la separación se fortaleció, los contactos se reglamentaron. Una clase de intermediarios se encarga de mantener las mediaciones indispensables: espíritus especializados por parte divina, chamanes por parte humana. La iniciación ha hecho del chamán un ser suprahumano. No obstante, en su camino se han preparado una serie de transiciones: peajes, obstáculos y también lugares de reposo. Su partida de la tierra y su retorno se acompañan de ritos de separación y reintegración.

5. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

El hombre aprehende la naturaleza ante todo y sobre todo al nivel de su territorio. Su universo se inscribe en el interior de un perímetro de caza, pesca, transhumanza, etc. Esta demarcación se traduce, a veces, en los topónimos que agrupan bajo una misma denominación una montaña, un lago y una estepa situados en el inte-

rior de este perímetro, mientras que un mismo río cambiará de nombre según los territorios que atraviese. El territorio está a veces delimitado no sólo por ciertas señales naturales, sino también por una barrera invisible (*marylia tungús*) guardada por los espíritus chamánicos del grupo. Puede suceder también que un mismo lugar cultural agrupe a diferentes unidades étnicas.

Los términos «país natal», «patria» no se diferencian de «tierra», «naturaleza» más que por la adición del posesivo. Cada grupo turco se refiere a su *yár-süb*, «tierra-agua» particular, *tag-sug*, «montaña-agua» para los chor. No creo que haya que definir el *tag-sug* como la naturaleza no organizada opuesta a una naturaleza humanizada. Las zonas de los hábitats humano y suprahumano son concebidas como una totalidad, donde el habitante reconoce como suyo todo lo que, visible o invisible, puebla su territorio.

En el interior de este conjunto se lleva a cabo una segunda demarcación entre la zona de hábitat y relativa seguridad y el territorio más vasto, incierto y amenazador de unas fuerzas que el profano controla de manera imperfecta. El hombre se adentra en él con precaución, adopta un comportamiento y un lenguaje especiales para una ocupación temporal del suelo (caza individual o colectiva); una instalación duradera requiere una serie de ritos propiciatorios, desacralizadores. De todas maneras, esto se realiza todavía «en casa». Para aventurarse en otros territorios hay que poseer lazos de parentesco o de alianza, obtener una autorización de los ocupantes de las dos clases.

El paisaje no se deja descomponer en elementos claramente disociados: *taiga* significa «montaña» y «bosque» y sobre todo «montaña cubierta de bosques»; «llano» y «valle» no siempre se distinguen terminológicamente. Ante todo hay espacios cubiertos y espacios descubier-

tos, lugares accidentados y lugares planos, representando estos últimos para muchos el ideal; los pliegues del terreno no son más que accidentes secundarios provocados por el demiurgo adverso. En el bosque el hombre se siente otro, sobre todo cuando se adentra en él con la intención de matar. Si se pierde, puede transformarse en un animal, si muere allí, en un espíritu que frecuentará el lugar. El bosque tiene sus señores titulares y es también la morada de los muertos «irregulares», de los transgresores. La cabaña que construyen los cazadores no consigue ser una morada protegida, el fuego que encienden no es un verdadero fuego doméstico. Envuelven, invaden incluso esta morada seres que no tienen mala intención pero cuya benevolencia es un arma de doble filo: conceden la caza pero capturan también las almas de los cazadores que les han gustado. El cazador chor que responde a la llamada del señor de la montaña se vuelve loco o muere. Para los que, como los tungús, viven en el bosque permanentemente, no existe esta transición brutal; sin embargo, alrededor del campamento, del calvero, empieza la zona de inseguridad, el más allá. Aunque no controlado por el hombre, este territorio «salvaje» no por eso está desorganizado. No existe tampoco una distinción clara entre lo orgánico y lo inorgánico. Todo, hasta el objeto aparentemente inanimado —la piedra, por ejemplo—, está vivo, o es susceptible de estarlo a causa del azar de un contacto, encierra un potencial de fuerza dirigida o autónoma, una carga e incluso una voluntad. Todo ello en virtud de una asociación pasada, presente o futura, temporal o permanente —lo que puede dar al objeto el carácter de amuleto o talismán—, y también por el hecho de que cada cosa creada en la naturaleza o salida de las manos del hombre adquiere una existencia propia. En el tiempo mítico no solamente los animales, sino también los objetos, ha-

biaban y se movían; todavía conservan algo de eso, sobre todo si el objeto es susceptible de producir una acción o de emitir un sonido. Los que se especializan en ellos —herrero, escultor, carpintero, y también el narrador— usurpan prerrogativas divinas, por lo que una amenaza se cierne sobre ellos. Todo hombre es, en cierta medida, un aprendiz de brujo, no controla sino relativamente sus propias fabricaciones, y ni siquiera posee un dominio seguro de lo doméstico. Esto se extiende también al campo de lo impalpable, lo invisible, las palabras, los pensamientos, que actuarán en su momento contra la voluntad del que los ha emitido, rayos de sol o flechas envenenadas; nociones abstractas como la suerte, la fuerza, pueden materializarse; se trafica con ellas.

6. FUERZAS DIVINAS

El principio materno

Para los yakuto el arquetipo materno es la tierra, su lugar predilecto el árbol. La literatura antigua no los disocia: la diosa de la tierra, que se muestra con medio cuerpo dentro del árbol, está todavía unida a él, su leche vigorizante está hecha de la misma sustancia que el espumoso líquido vivificante que gotea de las agujas de plata y de los conos de oro de su yo vegetal. El héroe irá al pie de este árbol a enterarse por la diosa de su origen y de las circunstancias de su aparición en el mundo de en medio. En una época más reciente el lazo consubstancial se debilita: los hermosos abedules ya no son más que la residencia favorita de la señora. La mujer estéril lleva todavía ofrendas al pie de un árbol, pero reza a la madre bajo nombres distintos al de señora de la tierra. Bajo los de Ayisit, Iáyájsit, por ejemplo, nom-

bres propios y nombres de categorías que designan a las protectoras de las mujeres y de los animales domésticos que asisten a la parturienta, velan por el niño, y se especializan en la reproducción de la especie humana y de algunas especies animales. En el caso de los animales, el interés se centra sobre todo en las especies domésticas, pero las protectoras son casi siempre antropomorfas.

Las representaciones tungús conservan la doble naturaleza humana y animal. La tierra es imaginada en forma de alce en el mapa del universo orotch: la señora de la tierra a la cual el chamán va a solicitar y si es preciso a sustraer animales de caza, es alternativamente hembra de cérvido y anciana. Según los lugares, las funciones que cumple y la dimensión que se le da, es invocada bajo nombres como Madre-Naturaleza, Señora de la Tai-ga, etc. En la luna, dividida en dos mitades, dos *mama* gobiernan las dos especies salvajes más temibles: osos y tigres. Otra transformación posible en lo que concierne al chamán: el «animal-madre» (atestiguado también entre los yakuto) que, en las raíces del árbol del clan —microárbol cósmico—, crea al futuro chamán una nueva alma antropozoomorfa. Los territorios se dividen en un cierto número de lugares donde se encuentra repartida una «señora», «guardiana», «abuela», individual o colectiva, a la cual se le pide, entre otras cosas, la autorización para construir.

Entre los altaicos, los espíritus *yär-süb* son fracciones más o menos individualizadas, cuyo sexo no está obligatoriamente especificado. No tienen carácter de «madres», ni mantienen relaciones especiales con la fecundidad, representada por otras fuerzas divinas. Las hijas del señor de la montaña, pelirrojas de atributos sexuales acentuados, a menudo obscenos, conservan algunos rasgos exteriores del arquetipo materno, pero dotados, en este caso, de una significación más bien negativa. Son dis-

pensadoras de la caza pero tratan de entablar con los humanos relaciones que pueden resultarles mortales. Ignoramos si la montaña es considerada como una entidad femenina, pero está casi siempre gobernada por seres de sexo masculino.

Si los tuvin y los buriato imaginan que la tierra física es femenina, las fuerzas que la rigen parecen sobre todo masculinas o constituyen una pareja. La antigua Atügán mongol se viriliza al personalizarse. Marco Polo había descrito ya a Natigai (probable forma de Atügán) como un dios rodeado de una familia. El Oran Tälágái de los tuvin, que rige el conjunto de la naturaleza, pertenecería al sexo masculino. Sin embargo, al ser asimilable sin duda al Tälágái Adján, «Señor de la superficie», una de las apelaciones de la diosa Atügán, y como *adjän* puede significar tanto «señor» como «señora», nos queda una cierta incertidumbre y podríamos encontrarlos ante una divinidad bisexuada.

Los altaicos-khakass poseen una gran diosa celeste, ya atestiguada en las inscripciones del Orjón (siglos vn y VIII), diosa de la maternidad cuyo nombre, Umai, se deriva, de manera muy significativa, de «matriz». Protege a los niños, por eso se la llama «la madre pura de las setenta cunas» y se le reza para que «multiplique los hermanos y hermanas mayores y menores». Sus innumerables trenzas de color de oro son símbolo de fuerza y abundancia. Sus equivalentes entre los tungús son las «madres» casi anónimas que velan por los *omi*, almas susceptibles de reencarnación que pueblan, en forma de pajarillos, el árbol de la vida, madres que se ocupan igualmente del ganado. La *omisi* es a veces bisexuada, pero lo más frecuente es que sea femenina; para los goldes, el árbol de la vida se desdobra en un árbol masculino y uno femenino, pero bajo el control de una sola *omson mama*. Alma y renacimiento quedan asociados al

árbol. Entre los khakass se supone además que las almas del ganado que ha de nacer se alojan en el rico abedul, en el segundo cielo (las de los niños están sin duda a otro nivel).

Pero aquí la gran figura de Umai evoca otra, la de la diosa-fuego, alabada en los himnos por medio de las mismas imágenes, hasta el punto que no parecen formar más que una. Así, una invocación khakass al fuego dice: «Calientas la tierra y la ennegreces, calientas las nubes y las enrojeces. A ti, madre Umai, te ofrezco alimentos.» En este mismo texto *encontramos también* el vínculo con el árbol: la diosa-fuego empieza a calentar y saciar cuando crece por primera vez el abedul blanco, *cuyas sesenta raíces son como una evocación de las sesenta trenzas de la diosa.*

Los buriato ignoran a Umai, la protectora de los niños; no conocen más que a la madre-fuego, bajo el nombre de Ot-Ut. Sin embargo, encontramos también entre ellos a un *tengri* o señor del fuego, cuyo nombre y genealogía son citados, así como los de su esposa. Los yakuto conciben el fuego, en su esencia y en su personalidad, como estrictamente masculino. Su Al-Uot es presentado como un anciano ya desde su aparición. Imagen muy diferente entre los tungús, donde la *togo musunin* acumula las funciones de señora del hogar y guardiana de las almas de los niños *futuros.*

De la confrontación de las grandes diosas se desprende que, para unos, la tierra es el origen de toda fecundidad y, para otros, el calor condiciona la vida y el fuego representa el principio vital. En el caso yakuto-tungús las señoras de la fecundidad humana y animal proceden de la tierra, en el caso altaico-khakass el principio vital se confunde con el principio ígneo. En cuanto a la sexualización, el polo femenino predomina entre los tungús y el polo masculino entre los buriato.

Unicamente el término buriato *tengri* equivale más o menos a «dios» y más concretamente a las divinidades superiores, pues antes que nada significa «cielo». Burjan es de origen budista y lo encontramos allí donde el budismo ha extendido sus ramificaciones, repartido un poco en toda la zona sur. En otras partes, teónimos, títulos y nombres designan categorías establecidas según los criterios más diversos: filiación, origen, localización, tipo de relaciones con las cosas y los hombres. Apenas hay jerarquía: algunos títulos están reservados a ciertas potencias, sin que esto suponga una subordinación. Estas potencias están a menudo mal individualizadas y un mismo nombre designa, a veces, a un individuo y a una colectividad. Si, en el caso de los tungús y los yakuto, Jovoki y Ayi To'ion no representan más que a los principales de los *jovoki* y de los *ayi*, entre los altaicos los *qudai* y los *erlik* no son más que submúltiplos respectivos del dios blanco, Qudai, y del dios negro, Erlik.

Aunque posean el término *tengri* y una jerarquía sin duda más desarrollada que los demás, los buriato no poseen ninguna divinidad suprema y reconocida por todos que esté a la cabeza del panteón. Se destaca solamente un *tengri* principal del oeste, cuyo nombre varía según los grupos, siendo Esege Malan el más popular. Los dos nombres que encontramos entre los tuvin para designar al gran dios revelan influencias extranjeras: Jor-mustan o Kurbystan, derivado del Ormuz iranio, deformado entre algunos buriato como Jan Turmäs, o bien Maidyr-Purjan (el bodhisattva Maitreya), del cual se dice que reside en el cielo más alto. Entre los altaicos y los khakass alternan o coexisten, confundándose a veces, Ulgán y Qudai; en las ocasiones en que son diferenciados, éste se encuentra situado por encima de aquél. Asi-

mismo, entre los yakuto, vemos perfilarse a veces a un Ar Toion detrás de Ayi Toion.

Bienhechor, poderoso, si no omnipotente, el gran dios no se recluye, después de la creación, en una total *oúo-sitas*. Se le reza, se le ofrecen regularmente sacrificios —con preferencia en la época de la primavera— de caballos, como se ofrecen sacrificios de toros a las divinidades del mundo inferior. A diferencia del Ulgan altai-co, el Ayi Toion yakuto no acepta sacrificios sangrientos: se le consagran caballos pero no se le inmolan. Aunque lejano, no es completamente inaccesible: el chamán sube a presentarle o a hacerle presentar la ofrenda o el alma que hay que purificar. Este dios, según los yakuto, es asistido por una esposa, quizá un avatar de la diosa de la tierra; tendríamos, en este caso, una vaga indicación de un matrimonio entre el cielo y la tierra. En el Altai, el carácter bisexuado de la divinidad se manifiesta en las invocaciones que alaban a Ulgán bajo los nombres de padre y madre, es decir, como el ser total.

Las figuras de los Buga, Enduri, Jovoki (Seveki) y Ekcheri tungús no son realmente homologables a las de los grandes dioses turco-mongoles. El término *buga* (*boa*) designa el conjunto del universo, o bien se aplica al cielo o a la tierra y se personaliza entonces en una divinidad tanto femenina (la *bugadi musunitt* para la tierra) como masculina (para el cielo). Para los orotch, el *búa ydjeni* no es más que uno de los cuatro señores que gobiernan los cuatro elementos fundamentales: cielo, mar, montaña, bosque. La tarea se divide a veces entre un señor que rige los destinos humanos y otro que rige los destinos animales. Estos personajes no tienen verdaderamente aspecto de grandes dioses, no poseen atributos de soberanía y su carácter ético está muy poco acentado. La antítesis, por tanto, tampoco existe: al *jargi* se le atribuye el papel de adversario en el mito del so-

mormujo cosmogónico, pero aparte de este mito no existe oposición entre dos principios contrarios, Jargi parece tener, entre otras funciones, la de jefe de las almas chamánicas en espera de reencarnación en el mundo inferior. También se menciona a veces a una señora del poblado de los muertos, a la cual el chamán entrega el alma del fallecido, y otras representantes del principio femenino —ancianas, señoras, guardianas— jalonan el recorrido del chamán hacia el reino subterráneo.

Entre los turco-mongoles, el soberano de los infiernos es siempre un personaje masculino; no existe ninguna ambigüedad sobre su sexo como en el caso del dios superior. Frente a la polinimia del dios celeste, un solo nombre, Erlik, designa en todas partes, menos entre los yakuto, al gran dios inferior, conocido en toda la zona sur, desde el Altai hasta Manchuria. Los tungús de Transbaikalia y los manchúes le añaden siempre como sufijo el título de jan. Entre los buriato, contaminado por el Yama budista, adquiere el aspecto terrorífico de juez de los muertos, pero también el de señor de la ley, asistido por todo un personal de funcionarios infernales. En el oeste ha conservado mejor su carácter original, experimentando sin embargo, una desviación hacia el mal. De todas maneras, aunque inspire temor, golpee, robe las almas y provoque la enfermedad y la muerte, es también un dispensador que multiplica el ganado y protege el chamanismo. Su nombre quiere decir «fuerte, poderoso», es el *et*, el hombre, la virilidad por excelencia. Un término que se emplea a menudo para dirigirse a él —quizá en recuerdo del origen de Erlik, el primer hombre— es el de *adatn*, «mi padre». En los mitos de creación es el adversario vencido por Dios, pero las plegarias de los chamanes no los oponen, sino que los consideran iguales y casi complementarios.

Abundan las descripciones sobre el reino y la perso-

nalidad misma de Erlik, anciano atlético y velludo, con mandíbulas parecidas a un triturador, ojos y cejas negros, que vive en un palacio de lodo o hierro negro junto al Tobodym, confluencia de nueve ríos, cuyas orillas están pobladas por monstruos guardianes que circulan en una barca negra. Algunos detalles —el medio sol y la media luna que alumbran el mundo inferior— los encontramos de nuevo en las descripciones yakutas, pero aunque Arsan Duolan es también un «anciano subterráneo», barbudo y temible, no es tan importante como Erlik. Aquí Erlik se desdobra en Arsan Duolan y Ulu Toion; el más importante de los dos, Ulu Toion, no ocupa el mundo inferior, sino la zona oeste del cielo. Este desdoblamiento del dios negro se observa, aunque menos claro, entre los buriato: por una parte Erlik, que surgió de los *tengri* del este y descendió a los infiernos; por otra el principal de los *tengri* del este que sigue residiendo en el cielo, pero no posee ni una personalidad muy marcada ni un nombre fijo (Jamjir Bogdo, Ata Ulan, etc.). Ulu Toion, el «Gran Señor» yakuto, señor de los malos espíritus (*abassy*) superiores, no provoca calamidades sin razón. Pasa por ser el que ha dado el fuego al hombre, quizá —como Erlik— una de las almas, y es el padre del chamanismo negro, único tipo de chamanismo que ha sobrevivido entre los yakuto. El predominio del chamanismo negro (yakuto) y del chamanismo blanco (buriato) va a la par con el de las fuerzas divinas —claras u oscuras— que gobiernan el mundo.

7. PANTEON CHAMANICO

Este panteón engloba, aparte de los espíritus protectores chamánicos (antepasados en su mayor parte), a todos los seres de excepción a los que sus desgracias —no sus

méritos— o sus excesos, así como su manera de morir han situado fuera de la categoría de los difuntos ordinarios, pero que el chamán es capaz de dominar. Así pues, este conjunto está constituido por todos los espíritus de origen humano con actividades buenas o malas y forma una clase intermedia entre lo humano y lo divino. Entre sus miembros, algunos están todavía próximos a los vivos; otros, casi divinizados, han adquirido perspectiva y amplitud en función de la época en que vivieron y de la importancia que tuvieron. El culto que se les rinde, a nivel del individuo (chamán), de la familia o del grupo, se identifica ampliamente con el culto de los antepasados chamánicos: la mayor parte de las familias, sobre todo entre los buriato, tienen algún chamán entre sus antepasados; algunos de estos chamanes han sido, además, fundadores de linajes y clanes, y por este hecho tienen doble derecho a la veneración. De éstos se solicita sobre todo ayuda y protección. Cuando va dirigido a los muertos «irregulares», vindicativos, reivindicativos, el culto tiene una función más bien apotropaica; prevenir o ahuyentar el mal.

Las dos categorías de espíritus no se diferencian terminológicamente. Los *ongones* de los buriato son a menudo las almas de los chamanes difuntos, susceptibles de transformarse en *zaián* protectores, intercesores. El chamán obtiene de ellos sus poderes. Pero son también almas errantes perjudiciaks, que causan enfermedades. A estos *ongones* buriato corresponden, más o menos, los *tös* altaicos, subdivididos éstos en *aru*, «puros», y en *qara*, «negros», cuyos efectivos aumentaban o se renovaban continuamente. Están asociados a diferentes detalles o accidentes del paisaje: lago, roca y sobre todo montaña. Cada territorio posee su montaña sagrada, generalmente residencia de un antepasado chamánico. Los *tös* altaicos de la montaña pertenecen a la categoría de

los *aru tö*s. También los «viejos de la montaña» buriato son considerados más bien como benefactores, aunque puedan llegar a castigar. Algunos grupos buriato, emigrados desde hace ocho o nueve generaciones, iban todavía anualmente al «lugar de la placenta» para celebrar el *tailgan* del señor o de la señora de la montaña. Un linaje khakass, muy alejado de su antiguo hábitat, delegaba en dos chamanes que partían «en espíritu» para rendir homenaje al antepasado.

No encontramos entre los yakuto nada comparable: solamente algunas raras alusiones a una montaña a la cual el chamán entronizado sería llevado en espíritu. No existe manifestación colectiva en honor de un antepasado, sea o no chamánico, el culto se halla débilmente desarrollado a nivel familiar, hay muy pocas figuraciones, y éstas representan sobre todo a los muertos maléficos, a los que se quiere neutralizar más que propiciar. Los numerosos espíritus chamánicos entran, en su mayor parte, dentro de la categoría de *abassy*, y tienen, por consiguiente, un carácter negativo. No se les ofrecen sacrificios más que ocasionalmente, a diferencia de los buriato, gente de rituales y figuraciones; las relaciones con los descendientes están mucho menos oficializadas. Todo esto muestra una vez más el pesimismo, el aspecto negro, importante, si no preponderante, en el pensamiento religioso yakuto.

¿Qué conclusiones podemos sacar de este resumen? ¿Hay realmente entre los miembros de esta «familia altaica» un substrato común, a falta de unidad, un cierto número de elementos específicos? El dualismo, muy marcado entre los turco-mongoles, afecta poco a los tungús, menos sin duda que a sus vecinos no altaicos los ket y los samoyedo. El mito cosmogónico desborda ampliamente el marco altaico, así como el concepto de

espíritu-señor que gobierna las especies animales. ¿Tiene su epicentro en los turco-mongoles o simplemente ha experimentado entre ellos un desarrollo particular? En cuanto a la astronomía, el mito de la muchacha raptada por la luna es común a todos, pero no lo son las representaciones relativas a este astro; las de los tungús del Amur apuntan más bien hacia el mundo paleoártico y esquimal, al igual que las relativas al mar. El mito de la caza del alce celeste, origen de la Osa Mayor, sólo se encuentra muy esporádicamente fuera de los tungús y los asocia probablemente con el conjunto ugro-samo-yedo. El arquetipo materno ha desarrollado imágenes bastante diversas. La importancia cultural del caballo se ve contrarrestada, entre los buriato, por la del toro, y es casi inexistente —por motivos evidentes— entre los tungús. Por el contrario, el culto del oso, que atañe particularmente a los pueblos del bosque, debería interesar especialmente a los tungús. Sin embargo, ni siquiera entre éstos alcanza las mismas proporciones que entre los fino-ugrios. La gran epopeya mítica característica de los turco-mongoles es un género ignorado por los tungús. Mientras que las epopeyas buriatas y altaicas se parecen mucho, el *olongko* yakuto difiere claramente de ellas y contiene elementos religiosos mucho más abundantes.

Podemos retener como rasgos comunes una representación del universo y de su división según el principio vertical, un chamanismo sumamente institucionalizado, modelo ejemplar que no ha encontrado en ninguna parte una expansión tan completa y tan rica y la importancia de los metales, y sobre todo del hierro (atenuada entre los tungús).

Buriato y turcos comparten el culto de la montaña-antepasado, la divinidad ctónica Erlik, y diferentes rituales. Los buriato tienen en común con los yakuto la

bipartición celeste y la dicotomía chamán blanco-chamán negro, que afecta también a los herreros, especialmente importantes. Parece ser que, en lo que se refiere a la caza, los yakuto deben mucho a los tungús y poseen como ellos la división horizontal del universo, unida a ciertas representaciones sobre el más allá. Les unen a los otros turcos el culto del caballo, la importancia dada a los muertos «irregulares», *üzüt* entre los altaicos, *üor* entre los yakuto, y diferentes imágenes y asociaciones. Los signos de parentesco se manifiestan más a menudo en los detalles que en las representaciones, a veces demasiado generales para ser convincentes.

Entrar más a fondo en estos detalles, confrontarlos, realizar un análisis de la terminología, de los elementos significativos, es una tarea considerable que hay que emprender. Actualmente lo único que podemos afirmar es que, aunque un parentesco innegable una a los pueblos turco-mongoles de Siberia, los tungús se sitúan, tanto en el plano religioso como en el plano lingüístico, claramente aparte, ya sea por causas de orden etnogenético, histórico, ecológico, etc.

Eveline LOT-FALCK

BIBLIOGRAFIA

- AGAPITOV-JANGALOV, «Materialy dlia izutcheniia chamanstva u Sibiri» (Documentos para el estudio del chamanismo en Siberia), *Izv. Vost.-Sib. Otd. Russk. Geogr. Obchtch*, xiv, núm. 1, Irkutsk, 1883.
- A. ANSIMOV, *Religia Evenkov* (La religión de los evenk [tungús]), Moscú y Leningrado, 1958.
- A. ANOJIN, «Materialy po chamanstvu u Altaitsev» (Documentos sobre el chamanismo entre los altaicos), *Sbornik Muzeia Antropologii Etnografii*, iv, 2, Leningrado, 1924.

- N. DYRENKOVA, *Materialy po chamanstvu u Teleutov* (Documentos sobre el chamanismo entre los teleute), Leningrado, 1949.
 — *Chorskii Folklor* (El folklore chor), Moscú y Leningrado, 1940.
- U. HARVA, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, trad. del alemán, París, Gallimard, 1959.
 — *Iakutskii folklor* (El folklore yakuto), Moscú y Leningrado, 1936.
- M. Jangalov, *Sóbraniè sotchinenii* (Obras escogidas), mil, Ulan Ude, 1938.
- I. LoPATÍN, «The cult of the dead among the natives of the Amur Basin», *Central Asiatic Studies*, vi, La Haya, 1960.
 — *Materialy po evenkiiskomu fol'kloru* (Documentos sobre el folklore evenk), Leningrado, 1936.
- A. POPOV, «Materialy po religii Iakutov» (Documentos sobre la religión de los yakuto), *Sbornik Muzeia Antropologii i Etnografii*, xi, 1949.
- G. POTANIN, *Otcherki Severo-Zapadnoi Mongola* (Panorama de la Mongolia del noroeste), vol. iv, San Petersburgo, 1883.
- L. POTAPOV, «Kult gor na Altae» (El culto de las montañas en Altai), *Sovietskaia Etnografiia*, núm. 2, 1946.
- V. RADLOV, *Obraztsy narodnoi literatury Tiurskij plemen*, en *Echantillons de la littérature des peuples tures*, vol. ix, San Petersburgo, 1904.
- S. SHIROKOGOROFF, *Psychomental complex of the Tungus*, Londres, 1935.
- G. VASIL'EVICH, *Evenk concepts about the universe*, en *Studies in Siberian shamanism*, Toronto, 1963.

Índice de nombres

A

- Amenophis IV Akhenaton, rey de Egipto, reformador religioso (~ 1372 t - 1354): 321
- Anchieta, José de, jesuita portugués misionero en Brasil (1534 t 1597): 382
- Anderson, Wilhelm, etnólogo americano nacido en 1880: 242
- Anisimov, A. F., historiador contemporáneo ruso de las religiones: 458
- Aristóteles, filósofo griego (~ 384 t ~ 322): 40
- Arnoux, R. P., religioso e historiador francés de la primera mitad del siglo xx: 75
- Atahualpa, emperador inca (1525) (1500 f 1533): 409

B

- Bachelard, Gastón, filósofo francés (1884 t 1962): 52
- Baldus, Herbert, etnólogo alemán nacido en 1899: 365
- Batchelor, J., etnólogo e historiador inglés de las religiones de la primera mitad del siglo xx: 447, 448, 450
- Becher, Hans, etnólogo alemán nacido en 1918: 221
- Benedict, Ruth, etnóloga americana (1887 t 1948): 255-258, 277, 311
- Birket-Smith, etnólogo danés nacido en 1893: 215
- Bochet, Gilbert, etnólogo francés contemporáneo: 78, 79
- Bogdras, W., etnólogo americano: 438-440
- Bonaparte, véase Napoleón
- Bouteiller, Marcelle, sociólogo francés nacido en 1904: 279
- Bridges, Thomas, misionero inglés, historiador de la civilización y de la religión de los yahgan (1841? t 1898): 212
- Brinton, Daniel Garrison, etnólogo americano (1837 t 1899): 248

C

- Castren, Mathias Alexander, filósofo y etnólogo finlandés (1813 t 1852): 475, 479
- Catlin, George, pintor y etnólogo americano (1796 t 1872): 252, 261
- Codrington, Robert Henry, antropólogo y orientalista inglés de fines del siglo xix y principios del xx: 164
- Cortés, Hernán, conquistador español (1485 t 1547): 345
- Count, Earl Wendel, etnólogo y antropólogo americano nacido en 1899: 251
- Curtin, Jérémie, etnólogo americano (1835 t 1906): 215

Czaplicka, M. A., antropólogo inglés (1884 t 1921): 442

CH

Chateaubriand, François René de, escritor y político francés (1768 t 1848): 223

D

Dáhnhardt, Oscar, historiador alemán de las religiones (1870 t 1915): 251

Darwin, Charles, naturalista y biólogo inglés (1809 t 1882): 212

E

Ehrenreich, Paul, etnólogo y viajero alemán (1855 t 1914): 225, 227, 248

Eliade, Mircea, historiador de las religiones y filósofo rumano de lenguas francesa y rumana, nacido en 1907: 242, 417, 461

Evans-Pritchard, Edward, etnólogo británico nacido en 1902: 45, 50

F

Firth, Raymond William, antropólogo inglés nacido en 1901: 164

Fletcher, Alice C., etnóloga americana (1845 t 1923): 206, 209

Foster, Georges, antropólogo americano nacido en 1913: 254

Fourche, Jules A. Tiarko, médico colonial belga (1889 t 1942): 101

Frazer, James Georges, etnólogo inglés (1854 t 1941): 136, 164, 255

G

Garcilaso de la Vega (el Inca), historiador y humanista peruano de lengua española (1539 t 1616): 321

Goldenweiser, Alexandre, antropólogo americano (1880 t 1940): 267

Gusinde, Martin, etnólogo austriaco nacido en 1886: 212

Gutmann, Bruno, teólogo alemán nacido en 1876: 75

H

Handy, Edouard S., etnólogo inglés nacido en 1892: 170

Hatt, Gudmund, etnólogo danés nacido en 1884: 231

Heráclito, filósofo griego (área ~ 576 f área ~ 480): 40

Hewitt, John, antropólogo americano (1859 t 1937): 206, 208

Hollis, Alice C., etnóloga inglesa de principios del siglo xx: 75 "

Hultkrantz, Åke, historiador sueco de las religiones nacido en 1920: 356, 371

J

Jensen, Adolf Ellegard, etnólogo alemán nacido en 1899: 369, 427

- Jesús, fundador del cristianismo nacido en Belén y muerto en Jerusalén (~ 4? t 30): 222
- Jochelson, Waldemar, antropólogo americano: 432, 434, 436, 442, 446
- Jones, William, etnólogo americano (1871 t 1909): 206
- Jonghe, Edouard de, funcionario y erudito belga (1878 t 1950): 75
- Jorge (San), mártir cristiano semilegendario: 434
- Junod, Henri A., etnólogo suizo: 99, 120
- Lévy-Bruhl, Lucien, sociólogo francés (1857 t 1939): 136
- Lienhardt, Godfrey, antropólogo inglés nacido en 1921: 136, 138
- Loeb, Edwin Meyer, antropólogo americano (1894 t 1966): 215, 305, 309
- Loewenthal, Rudolf, etnólogo americano nacido en 1904: 248
- Lowie, Robert Harry, etnólogo americano de origen austriaco (1883 t 1957): 255, 257, 275, 305, 370.

K

- Koppers, William, misionero católico y etnólogo alemán (1886 t 1961): 212
- Krašennikov, Stepan Petrovic, o Kracheninnikov, viajero y botánico ruso (1711 ó 1713 t 1755): 446, 447
- Kuper, Hilda, socióloga y africanista sudafricana de origen inglés nacida en 1911: 97, 98

L

- Laestadius, Lars Levi, pastor luterano y botánico suizo (1800 t 1861): 489
- Landa, Diego de, franciscano español (1524 t 1579): 337
- Le Page du Pratz, historiador francés de la Luisiana (¿ t 1775): 223
- Le Petit, jesuita francés de principios del siglo xviii: 223
- Lévi-Strauss, Claude, etnólogo francés nacido en 1908: 206

M

- McConnel, Ursula, antropóloga inglesa (1888 t 1957): 151
- Marett, Robert Ranulph, historiador de las religiones y etnólogo americano (1866 t 1943): 164
- María, madre de Jesús (finales ~ siglo i t primera mitad del siglo i): 230, 410
- Marquette, R. P. Jacques, jesuita y etnólogo francés (1637 t 1675): 208
- Martius, Karl F. Philippe von, viajero y botánico alemán 1794 f 1868): 355
- Métraux, Alfred, etnólogo francés (1902 t 1963): 213, 235, 248, 280, 356, 360, 364, 372, 399
- Moctezuma II, emperador azteca (1466 t 1520): 340, 345
- Morlighem, Henri-Dominique, funcionario colonial belga nacido en 1904: 101
- Murphy, Robert F., etnólogo americano nacido en 1924: 363, 383

N

- Napoleón I, primer cónsul (1802-1804), después emperador de los franceses (1804-1815) (1769 t 1821): 165
- Nezahualcoyotl o Netzahuolcoyoth, rey azteca (1402 t 1470): 343
- Niangoran-Bouah, Georges, etnosociólogo de Costa de Marfil nacido en 1935: 93
- Nicolás (San), obispo de Mira de principios del siglo IV: 434, 477

O

- Ohlmarks, Ake, etnólogo sueco nacido en 1911: 277
- Orbigny, Alcide Dessalines d', naturalista, paleontólogo y etnólogo francés (1802 t 1857): 391

P

- Pachacuti Inca Yupanqui, emperador inca (¿ t 1471): 321, 322, 343
- Parménides, filósofo griego de mediados del ~ siglo vi: 40
- Paulme, Denise, etnóloga y africanista francesa nacida en 1909: 120, 122
- Pedro (San), apóstol de Jesús, primer papa (¿ t 64): 435
- Polo, Marco, viajero italiano (área 1254 t 1324): 521
- Popov, André Alexandre, etnólogo ruso contemporáneo: 469
- Preuss, Konrad Theodor, etnólogo alemán (1869 t 1938): 369

R

- Radin, Paul, etnólogo americano de origen polaco nacido en 1883: 206, 209, 216, 244, 250, 308, 371
- Raponda-Walker André, historiador de orígenes gabonés y británico de lengua francesa (1871 t 1968): 75
- Rasmussen, Knud, explorador danés (1879 t 1933): 425
- Riggs, Stephen, misionero y etnólogo inglés (siglos xix-xx): 210
- Roth, Walter Edmund, etnólogo inglés (1861 t 1933): 364
- Rouch, Jean, etnólogo y realizador de cine francés nacido en 1917: 118
- Roumeuguère-Eberhardt, Jacqueline, etnóloga francesa nacida en 1927: 98
- Rowe, Julien, historiador americano nacido en 1918: 322

S

- Sahagún, Bernardino de, franciscano y cronista de lengua española (1500 t 1590): 342, 351
- Santiago, apóstol de Jesús (siglo i): 409
- Schmidt, Wilhelm, etnólogo y lingüista alemán (1868 t 1954): 214, 298, 442
- Schoolcraft, Henri Rowe, explorador y etnógrafo americano (1793 t 1864): 232
- Schrenck, Elias, evangelista alemán (1831 t 1913): 451
- Schurtz, Heinrich, etnólogo alemán (1863 t 1903): 305
- Sillans, Roger, etnobiólogo francés nacido en 1921: 75

Sirokogorov, S. M., etnólogo ruso de la primera mitad del siglo xx: 461

Smohalla, jefe indio shahaptin, predicador y guerrero (1815-1820 t ?): 229

Söderblom, Lars Olaf Jonathan, llamado Nathan, prelado luterano sueco (1866 t 1931): 248

Surgya, jefe africano: 119

Steinen, Karl von den, etnólogo y explorador alemán (1855 t 1929): 391

Steller, Georg Wilhelm, naturalista y explorador alemán (1709 t 1746): 446

Sternberg, Léo, escritor alemán (1876 t 1937): 451

Steward, Julián H., antropólogo americano nacido en 1902: 245

Strömer, etnólogo austríaco: 248

T

Tecumseh o Tecumtha, indio shawnee, político, guerrero y diplomático (*circa* 1768 t 1813): 286

Tenskwatawa, hechicero indio shawnee de fines del siglo xviii, principios del xix: 286

Thompson, John Eric, historiador americano nacido en 1898: 336

Tylor, Edward Burnett, etnólogo inglés (1832 t 1917): 136

U

Underhill, Ruth Murray, antropóloga americana nacida en 1884: 270

Unkel, Curt, o Nimuendaju-Unkel, etnólogo americano U t 1945): 373

V

Van Wing, Joseph, jesuita belga misionero y etnólogo (1884 t 1970): 75, 113

W

Walk, etnólogo inglés: 251

Walker, J. R., antropólogo americano de la primera mitad del siglo xx: 308

Y

Yedyo, mago songhay: 119

Z

Zerries, Otto, etnólogo alemán nacido en 1914: 356, 381, 409

Zuure, R.-P., religioso e historiador francés de la primera mitad del siglo xx: 75

Índice de dioses, personajes míticos o legendarios, profetas, religiones, sectas, escuelas filosóficas

A

Abe kamui: 448
 Ah Punch: 332, 333
 Ahrimán: 251
 águila (s): 336, 339, 341
 águila-rayo: 227
 Ainurak-kur: 450
 Aioina kamui: 450
 Ajysyt: 463
 Al-Ulot: 522
 Amma: 99
 Antepasados (culto de los):
 68-70, 294, 295
 Andriamanitra: 64
 Anga' ken-etin' vilan: 444
 anga-va'irgit: 439
 ángel (es): 448
 animismo: 35, 359, 377, 378,
 384, 407
 Apolo: 332
 Ar Toion: 524
 Ari: 374
 Aricuté: 377
 Arnarquáshaaq: 425
 Arsan Duolai (Allara-Dgoñor):
 464
 Arsan Duolan: 526
 aru: 527
 aru tös: 528
 As-iki: 485
 Ataentsic: 232
 Ata Ulan: 526
 Atügán: 503, 521
 aunra'lit: 438
 ayi: 523
 Ayi toion: 523, 524
 Ayisit: 519

B

Bachué: 413, 414
 Bai-Bajanai o Bai chara ta ičči-
 tá Bai o Bajanai Bai Bary-
 lach: 466
 Bainača (Bajan Ami): 457
 Bakoroko: 374
 Beive: 489
 Bieggolmai: 489
 Billukai (Billučet): 446
 Bochicha: 413
 bodhisattva: 523
 budismo-. 317, 455, 461, 523
 — tibetano (véase lamaísmo)
 búa ydjeni: 524
 Buga (Boga): 455, 524
 bugadi musunin: 524
 Burkan (Buddha): 456, 523

C

Cacce-olmai: 490
 Canibal del norte: 306, 307-
 Cerbero: 288
 Cielo: 222, 302
 Cintéotl: 346
 Coatlicue: 347, 351
 Cobun-pógil: 434
 Coren-vairgin: 439
 Corupira: 234
 Corve-Radien: 490
 Coyote: 216, 217, 224, 225
 cristianismo-. 127, 130, 216,
 360, 361, 409, 421, 442, 446,
 475, 481, 492, 513
 cristiano (s): 35, 436; 446

Cristo, véase Jesús
Cuervo: 247, 422, 511
Cu'Kun: 432

CH

Chaac: 329, 330, 332, 335
chamán (es): 238, 247, 253,
254, 256-258, 271, 272, 274-
279, 282-284, 288, 307, 389,
391, 392, 393-399, 426-428,
433, 435, 436, 441, 443-445,
452, 457, 459-461, 468-472,
478, 481, 482, 486, 487, 492,
503, 504, 506, 508-510, 513-
517, 520, 524-528
chamanismo: 257, 271, 276-
280, 282, 283, 359, 392-402,
417, 428, 436, 444, 461, 487,
516, 517, 525, 526, 529
Chibchachum: 413
Chicomecóatl: 335, 346
Chiminigagua: 413
Chiwash-ekot-mat: 449

D

Daiirú: 363
Dasan: 216
Dema: 427
demonio (s): 170, 208, 228,
347, 359, 366, 367, 376, 382,
384, 386, 388, 391, 404, 406,
444, 480, 486, 487, 507
dios (es) astral (es): 370, 371
dios (es) bisexual (es): 278
dios Caníbal, véase Caníbal del
norte
dios (es) cósmico (s): 345
dios (es) de la agricultura: 329
dios (es) de la fertilidad: 326
dios (es) de la guerra: 333,
339, 349
dios de la luna: 422, 425
dios de la luz: 222

dios (es) de la lluvia: 310, 332,
335
— maya, véase Chaac
dios de la muerte: (hindú), véa-
se Yama
— (maya), véase Ah Puch
dios de la vegetación: 333, 334
dios de la vida: 222
dios del maíz: 330
dios (es) del rayo: 218, 226,
236
dios (es) del sol
— (maya): 332
— (azteca): 351
dios del sol y de la lluvia, véa-
se Itzmna
dios del trueno y de la lluvia:
322
dios (es) estelar (es): 323
dios (es) estrella (s): 228
dios-jaguar: 305
dios-luna: 223
dios mago, véase Xólotl
Dios-punto: 56
dios-sol, véase Inti
dios-Sol: 222-224, 262
dios-tempestad, véase Huracán
dios (es)-vientos: 228
diosa (s) de la fecundidad: 226
diosa (s) de la fertilidad: 318
diosa de la luna: 234, 331
diosa de la tierra: 228-233,
236, 341, 524
— azteca, véase Coatlicue
— inca, véase Pachamama
diosa de la vegetación: 228-233
diosa de los animales marinos,
véase Sedna
diosa (s) del maíz, véase Chi-
comecóatl, Madre del maíz,
Xilonen
Diosa-fuego: 522
diosa-luna: 723
diosa (s)-madre (s) (véanse tam-
bién diosa de la tierra, dio-
sa de la vegetación, Madre
Tierra): 228-230, 238, 331
Diosa Madre: 316

divinidad (es) astral (es): 358-367
doctor (es) oso (s) (véase también *hechiceros*): 285
Doh: 472
dualismo: 251, 330, 369, 374, 423, 428, 459, 465, 469, 481, 486, 504, 528
Dustechtschitsch: 446

E

Echetewuarha: 364, 366, 367
Ehekon (Ehekona): 458
Ekcheri: 524
Enduri (Ekseri): 456, 524
Erlík: 504, 507, 508, 511, 523, 526, 529
erlík: 523
Es: 472
Esege Malan: 523
espiritismo: 284
espíritu (s): 234-236, 253, 262, 264, 267-269, 271-274, 276, 279-285, 298, 299, 302, 304, 306-308, 332, 346, 359, 365, 387, 391-394, 396-398, 400-402, 404-406, 408, 410, 417, 421, 427, 428, 433-436, 449, 451-453, 456-461, 464, 468-472, 477-480, 482-484, 486, 487, 490-493, 511, 516, 517, 520, 526-529
espíritu (s) acuático (s): 383
espíritu (s) de la caza: 458, 478, 479, 485
espíritu (s) de las aguas, véase *unktehi*
espíritu (s) de las montañas: 236
espíritu (s) de los matorrales: 234
espíritu del cazabe (mandioca): 233
espíritu del maíz: 233
espíritu (s) doméstico (s): 459, 465, 466, 472, 473, 485

espritus animales: 381, 458, 467, 469, 471, 486
espritus vegetales: 233, 234, 381
Estrella matutina: 225
Estrella vespertina: 225
Etín: 442, 443

F

Faro: 51
falsos rostros (véase también *hechiceros*): 284
fetichismo: 35

G

Gauteovan: 364, 366
Gava' etin' vilan: 444
genio (s)† 60, 209-211, 226, 307, 388, 439, 441, 444-446
— de la especie: 438
— doméstico (s): 438, 446, 452
— silvestre (s): 234, 382
— tutelar (es): 253-264, 274, 276, 281-284, 445, 452
Gicelamúkaong: 218
Gicholan: 442
Gicholetinvilan: 442
Glooskap: 247
Goniajuhud: 375, 376
Gonoenohodi: 375, 376
Gran Cuervo, véase *Kikinnáku*
Gran Espíritu, véase *Pohitchio* (Gran Perro)
Gran Liebre: 247
Guadalupe (Virgen de): 351

H

Haier: 477
hamatsa: 306, 307
Hatchava: 367
hechicero (s), *hechicera* (s): 108-123, 142, 177-179, 182,

183, 188, 195, 270-274, 276-287, 299, 305-311, 394
hechicería: 111, 113, 115, 116, 122, 178
Hermana-habichuela: 231
Hermana-calabaza: 231
Hermana-maíz: 231
Héroe civilizador: 243-252, 331, 333, 335, 344, 345, 359-364, 367, 368, 370-377, 395, 409, 413, 422, 443, 450
Hila: 421
Horagalles: 489
Hosadam (Hosedabam): 472
huaca: 408
Huitzilopochtli: 340, 342-345, 347, 348, 351
humanismo: 35
Hunab Ku: 331
Hurakán: 228
Husiniuamui: 369

I

Iáyájsit: 519
Ilibeambeartje, véase Num
Ilibem-Berti: 479
Ilmaris (Ilmarinen): 489
Illapa: 410
Imam-shua: 424
Inahitelan (Ginagitelan): 442
Inti: 321-323, 325, 408, 409, 411, 412
Inyan: 237
Itciai: 367
Itubore: 374
Itzamná: 331
Ixchel: 331

J

Jabmeakka: 493
Jadau: 512
Jaguar: 224, 318
jaguares: 305, 336, 339, 341
Jamjir Bogdo: 526

Jan Turmäs, véase Jormustan
jargi: 524, 525
jesuítas: 395
Jesús: 222
Jilbeambaertje: 475
Jormustan: 504, 523
Jovoki: 523, 524
jovoki: 523
Juksakka: 492
Juruparí: 405

K

Ka' cak (Kere' tkun): 439, 440
Kadze: 492
Kalgama: 457
Káltás-anki (Kaltas-ekwa): 484
Kamé: 373, 374
Kamui: 447
Kañerú: 373, 374
Karagabi: 359
Karusakaibé o Karusakaibo: 248, 362, 363
Katieleo: 77, 79
Kenapianaka: 380
Kenós: 376
Kere' tkun (Ka' cak): 439, 440
Kihigilan: 442
Kikinnáku (Kutkinnáku): 443, 446
K5' doyanpé: 216
Kokena: 382
Koré: 55, 128
Ku: 477
Kudju: 432
Kuksu: 252
Kuksu: 215
Kukulcán: 239, 335
Kulljunk: 486
Kul-najer: 486
Kuma: 367
Kurbystan, véase Jormustan
Kurn: 451
Kurupirá: 382
Kutç, véase Kikinnáku
Kutkhu o Kuthku o Kutchu: 446

L

lamaísmo: 455
 Lebie-pógil: 434
 Leibolmai: 490
 Litys: 473
 Lóčin-emei: 433
 Lóčin-pógil: 433
 Lóčin-srómo: 433
 Loddis aedne: 490
 Loddsen-akka (Barbmo-akka):
 490
 Luna: 218, 222, 368

M

Maankw: 484
 Maderakka: 491
 Madre de la coca: 410
 Madre de la Mandioca: 385
 Madre de la patata: 410
 Madre de la quinua: 410
 Madre del Fuego: 365
 Madre del Maíz: 231-233, 285,
 410
 Madre Luna: 224, 408
 Madre-Naturaleza: 520
 Madre Tierra: 230, 410
maga (s): 365
magia: 1, 7, 13, 21, 116, 122,
 377-379, 389, 394, 395, 399
mago (s): 100, 105, 108-123,
 380, 393-395, 399-402, 413
 Maidyr-Purkhan: 523
 Maíra Atá: 377
 Maíra Monam: 376
 Maiso: 229
 Maitreya: 523
 Makunaíma: 363, 364
 Mama Quilla: 408
 Manitú: 217
 Mayin: 456
 Me mdeye-Eti'e: 432
 Meri: 374
 Mictlantecuhli: 351
 Mikkulai: 477
 Mintiš o Mientuš o Meantas-
 ajk: 490

misticismo: 127-129
 Mitgk: 446
 Miti: 443
 Mixcóatl: 339
 Moma: 369
monoteísmo: 442
 Montezuma: 247
 Mukwura: 373
musulmán: 35

N

Na (Nao Nam): 477, 481
 nagual (*véase* también genio
 tutelar): 254, 255
nagualismo: 254, 255, 264, 270
 Naininen: 442
 Natigai: 521
 Nga: 477
 Ngnéchen: 360
 Nom: 475
 Nommo: 99
 Nuliajuk: 425
 Nulirahak: 425
 Num: 475-477, 479, 483
 Numank: 252
 Nungy: 475
 Numi-Tarem: 483
 Numon-pógil: 433
 Numtorem: 483
 Nunamshua: 424
 Nungui: 385
 Nuo (Nguo): 475, 476, 478
 Nupurikoro Kamui: 449

Ñ

Ñamanduruveté: 361
 Ñanderuvutsú: 361, 362
 Ñanderykey: 361
 Ñaneramoiapapá: 361

O

Odín: 351, 493
 O'djin-pógil: 434
 Olelbis: 215, 216

Ometéotl: 343
omisi: 521
ongone (s): 527
Oran Tálägái: 521
Ormuz: 251, 523
Ort-iki: 484
ortodoxa rusa (Iglesia): 463,
468, 470, 475
Osk-ys: 451
Ot-Út: 522
Oyaron: 209

P

Pachacamac: 320
Pachamama: 236, 323, 410
paganismo: 342
pájaro (s)-rayo: 226-228, 238
Pal-ys: 451
Pase-kamui: 447
Pequeño Lobo: 239
Pía: 364
Picru' čin: 439, 444, 446
Pila' hčuč: 446
Pillán: 226
Pinga: 424
Pohitchio (Gran Perro): 365
Pon: 432
Pots-hozijn: 490
Pots-hozjik: 490
Puaná: 367
Púgud Emei: 432
Putcha chi: 383

Q

Qáigus: 473
qara: 527
Qudai: 504, 523
qudai: 523
Quetzalcóatl: 239, 335, 339,
340, 342, 344, 345, 348, 350

R

Radien: 489, 493
Rato: 383

Rayo de los Estruendos: 236,
237
religión de Africa Negra: 34-
134
religión de los aztecas: 315,
338-351
religión de los incas: 315, 318-
326
religión de los mayas: 315, 317,
326-337
religión (es) tribal (es): 138
*religiones de los indios de
América*: 204-314
*religiones de los pueblos altai-
cos de Siberia*: 449-531
*religiones de los pueblos árti-
cos*: 416-498
religiones de Oceanía: 135-203
*religiones indígenas de Amé-
rica del Sur*: 355-415
religión solar: 223
Repun-riri-kata inau uk ka-
mui: 449
Rota: 493

S

Sängki-turem (Sángke): 483
Sarakka: 492
Satán: 510, 512, 513
Sedna: 425-429, 440
Señor de la caza: 285
Señor de la dualidad, véase
Ometéotl
Señor (es) de la naturaleza:
443
Señor de la Tierra, véase Le-
bie-Pógil
Señor de las aguas dulces, véa-
se O'djin-pógil
Señor (es) de las especies, véa-
se Señores de los animales
Señor (es) de los animales:
217, 218, 224, 225, 233, 234,
245, 247, 248, 280, 281, 382-
384, 424, 425, 433, 434, 438,
439, 451, 457, 466, 467, 477,
478

Señor de los mares, véase Co-
bún-pógil
Señora de la dualidad, véase
Ometéotl
Señora de la Taiga: 520
Señora de la Tierra: 519, 520
Seveki, véase Jovoki
Sigu: 364
Sila: 421
Silap inua: 421, 424
Sisiutl: 238
Sla (Tía): 421
Sla ta balsa: 484
Soinidi: 383
Sol: 218, 222, 365, 367
Sumé: 377

T

Tamanduaré: 377
Tangri (Tangara): 465
Tatzitzete: 358
teísmo-. 377
Temaukel: 214, 360, 376, 391
Tenantómwan: 443
tengri: 505, 512, 522, 523, 526
Tez catlipoca: 335, 339, 341,
342, 344, 345, 348-350
Thairgin: 442
Thor: 489
Tiermes: 489
tierra: 218
Tía (Sla): 421
Tlálloc: 335, 338, 342, 345,
346, 348, 349
tlaloque: 346
Tlangi-ys: 451
Tol-ys: 451
Tomam: 437
Tomatociri: 373
Tonatiuh: 335
Tore: 92
tōs: 527
totemismo: 253-286, 485
Tres Hermanas, véanse Herma-
na habichuela, Hermana ca-
labaza y Hermana maíz

trueno: 222, 398
Tupan: 226

U

Uamudana: 380
Ukko: 489
Uksakka: 492
Ukulan tojon: 466
Ulgän: 504, 523, 524
Ulu toion: 514, 526
Ulu Tojon: 464
Umai: 521, 522
unktehi: 238
Unt-tonx (Vont-junk): 486
Uot-iččitá: 465
Ūrüng Ajoy Tojon: 463

V

Vahicnin o Vahimin o Vahi-
nin: 442
Veraldenolmai: 489
Veraldenradien: 489
vientos (cuatro): 218
Viracocha: 319, 321, 322, 409,
412
Virkuakka: 491
Vit-xan: 486

W

Wakan Tanka: 210, 222
wakinyan: 238
Wakonda: 209, 210
Watauniewa: 213
Watinauewa: 359
Wisaka: 247

X

Xilonen: 349
Xipe Tótec: 338, 346, 349
Xochipilli: 346

Xochiquetzal: 346
Xolas: 214, 360
Xólotl: 344

Yama: 525
Ytsigy: 451
Yuruparí: 392

Y

Yaghicnin (Caghicnin): 442
Yale nabe: 477

Z

zaian: 527
zemi: 237

Indice geográfico

A

- abaluya: 84
 abidji: 84
 abipon: 396
 aburé: 84, 93
 Addaura (grutas de): 31
 africanos o negros de Africa:
 34, 35, 38-40, 42-46, 48-50,
 52, 59, 62-65, 67, 70, 71, 83,
 85, 94, 100, 105-108, 124-
 127, 130, 131
 Africa: 2, 39, 48-50, 53, 59-61,
 85, 88, 245, 267, 270, 396
 — negra: 31, 34-131
 ainu: 430, 447-450
 aladian: 84
 alakaluf o halakwulup: 212,
 214, 360, 404
Alaseya (río): 462
 Alaska (Estado de): 257
 Alaska (península de): 418,
 420-424, 427, 429
 Alberta (provincia de): 291
Aldan (afluente): 462
 alentes: 418, 420
 Aleutianas (islas): 418, 421,
 429
 algonquinos: 206, 217, 237-
 239, 247, 250, 294
 — de California: 247
 — del centro: 231
 — del este: 227
 — del norte: 284
 — del nordeste: 256
Altai (montes de): 464, 499,
 524, 525
 altaicos: 499-530
 altaicos o altai kiji: 499, 503,
 506, 520, 523, 530
 altaicos khakass, véase kha-
 kass
 Altamira (cuevas de): 26
 Alto Volta: 54, 87
Amazonas (río): 228, 247, 291,
 295, 298, 303
 Amazonia: 239, 361, 378, 394,
 407
 — del noroeste: 384, 403, 404
 — peruana: 399
 Ambatovebohoka (piedra): 54
 Ambatomaronono (piedra): 54
Ambohimanjaka (lago de): 52
 América: 204, 218, 229, 241,
 245, 251, 270, 273, 275, 278,
 279, 282, 290, 294, 296, 297,
 299, 302, 305, 309, 315, 317,
 326, 346, 356, 394
 América Central: 231, 255,
 285, 302, 315, 318, 343
 América del Norte: 205, 206,
 210, 218, 222-230, 234, 236,
 240-252, 255-258, 263-271,
 275, 278-282, 285, 287-290,
 294, 299, 301-304, 309, 330,
 338, 345, 416, 428, 443
 — (costa noroeste de): 246,
 262, 264, 266, 267, 281,
 282, 304, 428
 — (del este): 226, 257, 289,
 302, 304
 — (del nordeste): 247, 266,
 289
 — (del noroeste): 266, 275,
 302
 — (del oeste): 243, 246, 257,
 270
 — (del sur): 243, 279
 — (del sudeste): 256, 280,
 289, 304

- (del sudoeste): 225, 228, 238, 245, 247, 256, 266, 279, 287, 295, 304
 - América del Sur: 219, 223-228, 234-237, 239, 241, 243, 244, 246-248, 250, 251, 253, 258, 265, 271, 275, 280, 281, 285, 289, 294, 295, 298, 302, 304, 305, 309, 315, 355-414
 - (norte y nordeste de): 219, 243, 276, 290, 302
 - Ampijoroa* (lago de): 51
 - Amur (provincia del): 453, 502
 - Amur* (río): 451, 453, 454, 456, 460, 507
 - Anabara* (río): 462, 470
 - Añadir* (bahía de): 436, 437, 441, 454
 - Andes* (cordillera de los): 228, 229, 233, 236, 237, 255, 309, 315, 318, 355, 368, 407, 411, 412
 - Andohalo: 54
 - Andramasina: 52
 - Angara* (río): 500
 - angmagssalik: 420
 - Angmassalik* (fiordo de): 420
 - Angola: 75
 - Antillas (archipiélago de las): 258
 - antropoides: 2, 8
 - apaches: 224, 247
 - apinaye: 303, 370, 389, 393
 - Araguaya* (río): 404
 - arapaho: 242, 263
 - araucanos: 223, 226, 241, 278, 360, 396
 - arawak: 227, 248, 372, 375
 - de la Guyana: 224, 265
 - Arcy-sur-Cure: 22
 - arekuná: 364
 - Argentina: 410
 - Argun* (afluente): 453
 - Ariège: 14, 28, 29
 - arikara: 231, 232
 - Arizona: 222, 231, 310
 - Artico* (océano glacial): 437, 453, 472, 488, 506
 - ashanti: 109, 111
 - Asia: 19, 135, 251, 317, 396, 418
 - central: 431, 499
 - del norte: 241, 242, 430, 463
 - del sudeste: 135, 317
 - assiniboin: 241
 - atapasco: 270, 273, 290
 - atka: 418
 - Atlántico* (océano): 23
 - Australia: 135, 142, 143, 145, 194, 195, 270
 - australianos:
 - (aborígenes): 142-145, 147, 152-157, 175, 176, 185, 186, 188, 192-194, 196, 198, 200, 201
 - aymara: 318
 - azande: 101, 111
 - aztecas: 223, 239, 315, 318, 324, 338-351
- B
- Baffin (isla o tierra de): 418, 425, 427
 - Baikal* (lago): 454, 500
 - bakairi: 224, 248, 389
 - bakongo: 113, 118
 - balagan: 504
 - Báltico* (mar): 431
 - baluba: 101
 - bambara: 39, 43, 54-56, 58, 78, 79, 82, 86, 109-114, 121, 122, 128
 - baniwa: 380
 - bantú: 42, 43, 72, 84, 85
 - de Africa austral: 74
 - de Africa del sudeste: 50, 72, 74, 95, 97, 101
 - de Africa del sudoeste: 73
 - banyaruanda: 46, 75
 - barundi: 46, 75
 - bassonge: 101
 - Bear Butte* (montaña): 236
 - Bekodoka: 57
 - Beltir: 500

- bella-coola: 218
 benga: 52
Bering (estrecho de): 247
Bering (mar de): 418, 437, 441, 453, 454
 blancos, véase europeos
 Bogotá: 412
 Bolivia: 382, 410
 — del este: 305
 — del norte: 228
Bootnia (península de): 418
 bororó: 283, 303, 374, 384, 391, 393, 397, 406
 bosquimanos: 66, 124, 155
 — del norte: 129
 — del sur o del Cabo: 129
 bosquimanos kung: 88
 botomdo: 387, 390
 buriato (mongoles): 430, 454, 455, 458, 462, 500, 503, 504, 506-509, 521-523, 525-529
 — de la región transbaikálica: 499
 Brasil: 221, 223, 225, 283
 — central: 286, 362, 373, 374, 398, 404
 — del este: 223, 265, 369, 398, 404
 — del norte: 221
 — del nordeste: 398
 — del noroeste: 265
 — del sur: 223, 373, 393, 394
 bretones: 158
- C
- Cabo (El): 129
 Cacha: 409
 caddo: 225, 248
 California: 214, 225, 226, 245, 247, 252, 257, 284, 300, 301, 305
 — baja: 283
 — central: 214-216, 252, 279
 — del norte: 278, 279, 281
 — del sur: 256, 257, 260
 californianos (indios): 278
 caliña: 401
 Camerún: 85, 87
 campa: 399
 Canadá: 218, 257, 268, 290, 420, 421
 canela o ramkokamekra: 223, 265, 300, 303, 370, 380
 carelios: 431
 caribe: 227, 234, 248, 281, 372, 379, 384, 387, 395, 397, 400, 403
 — de Guyana: 281, 364, 379, 394, 400
 — del Gran Chaco: 384
 caribúes (esquimales): 418, 421, 424
 cashinawa: 233
 Castillo (El): 29
Circeo (monte): 14, 17
 cochiti: 232, 311
 Colombia: 229, 355, 364, 368, 412
 — occidental: 299, 359
 Colombia Británica: 277, 289
 comox: 238
Congo (río): 52, 75
 Cook (archipiélago de): 158
Coronation (golfo): 418
 Costa de Marfil: 84
 Cougnac: 29
 creek: 231, 298, 304
 crow: 237, 256, 262
 cubeo: 291, 295, 393
 Cuzco: 319, 320, 322, 323, 408, 409, 411, 412

CH.

- Chaco o Gran Chaco: 227, 239, 364, 372, 378, 380, 383, 384, 394, 396, 397, 404
 chaga: 75
 chamakoko: 364, 404
 Checoslovaquia: 30
Chelejov (bahía de): 441, 442, 454

E

chelkan: 500
 cherente: 370, 389
 cheroki: 279
 cheyenne: 236, 263, 301
 chibcha: 412, 413
 Chichén Itzá: 328, 335, 336, 341
 Chile: 223, 226
 — central: 278
 — del norte: 309
 China: 454, 465
 chinos: 504
 chipaya: 393
 chiriguano: 382
 chocó: 359
 choctaw: 289
 Cholula: 344
 chor: 500, 503, 517
 choroti: 239, 380
 chugach: 418
 chukche: 430, 436-442, 444, 446
 — de las costas: 437-440
 — de los renos: 437, 439
 Chukots (península de): 418
 Chukotsk (península de): 436, 437
 Chu ku-tien: 14

D

dakota: 209, 237, 238, 273, 330
 — orientales: 222
 Dakota del Norte (estado de): 252
 delaware o lenapé: 217, 219, 229, 301
 diaguita: 309
 dioli: 77, 78
 dogon: 38, 39, 43, 45, 53, 55, 86, 88, 99, 103
 dolgan: 470, 471, 500
 Don (río): 15
 Dordogne: 11
 Dresde: 329

Ecuador: 227, 316, 319, 355, 380, 385, 409
 echerai: 375
 efe: 92
 egipcios: 321
 enz o samoyedo yenisei: 473, 474, 477, 480
 Escandinavia (*véase también Suecia y Noruega*): 487
 España: 24, 27
 españoles: 342, 407, 409
 esquimales: 223, 241, 256, 269, 273, 278, 282, 285, 294, 417-430
 — de Alaska: 257, 420-425
 — de Asia: 418, 437, 439, 440
 — de Baffin: 418, 427
 — del mar de Bering: 418
 — caribúes o renos, *véase caribúes*
 — del centro: 275, 418, 421, 425, 429
 — del cobre: 418
 — del este: 421, 425, 427, 429
 — del Labrador: 420, 424
 — del Mackenzie: 418
 — del norte: 279
 — del oeste: 422, 425, 427-429
 — del Pacífico: 418, 424
 — polares: 420
 — siberianos: 425
 Estados Unidos: 222, 237
 — del este: 231, 238
 — del sur: 238
 — del sudeste: 222, 266, 298
 — del sudoeste: 222, 231, 281
 Esterías (*península del cabo*): 52
 Eurasia del Norte: 416, 428, 435, 455, 459, 470, 481
 Europa: 16, 30, 195, 204, 241, 487
 — central: 30
 — del nordeste: 431
 — occidental: 10
 — oriental: 30

europesos:
— de América: 290, 294, 367,
395, 410, 425
— de Oceanía: 144, 147, 153,
174, 183, 192, 201
evene o lamut: 454, 502
evenk: 454-456, 458, 460, 470,
502

F

fali: 53, 87
fante: 52
Farvel (cabo): 420
Ferrassie (La): 11
Fidji (archipiélago de las): 195
fidji: 176
fineses o finlandeses: 431, 489
finlandeses, véase fineses
Finlandia: 487
finougrios: 482, 529
Florida: 232
fodombele: 77
fon: 39
fox: 206, 224, 229
fueguinos: 404
fulbé: 74
Fundudzi (lago): 51

G

ga: 52
Gabón: 39
Gargas: 29
ge: 273, 370, 386
ghiliak o nivches: 430, 451-
453
goldes o nanai: 251, 453, 456,
457, 459, 502
Gourcy: 54
Gran Cuenca: 257, 279, 285
Gran Chaco, véase Chaco
Gran isla, véase Madagascar
*Grandes Lagos del oeste ame-
ricano:* 239, 305, 306
Grimaldi: 21

Groenlandia (isla de): 420,
425, 429
— occidental: 421
— oriental: 417, 418
groenlandeses (esquimales):
420, 429
guaikuru: 375
guaná: 375
guaraní: 223, 361, 362, 372,
375, 378, 387-390, 392, 395,
400
guarayú: 252
guarina: 265
Guatavita (lago de): 414
Guatemala: 327
Guettar (El): 18
Guyanos: 235, 241, 265, 281,
364, 379, 386, 391, 394, 397,
400
— inglesa: 364

H

haida: 303
halakwulup, véase alakaluf
haré: 241
Hawai (archipiélago de): 157-
159, 170
Hecla (estrecho de): 418
herero: 39
Hokkaido o Yeso (isla): 447
Honduras Británica: 327
hongá: 270
hopi: 222, 231, 295, 310
hotentotes: 66, 129, 130
Huarochirí: 372
Hudson (bahía de): 418, 425
humbe: 73
húngaros: 482

I

Iqana (río): 380, 404, 405
Idaho: 236
iglulik: 418, 425
illinois: 208

Inari o Enari (lago): 488
 incas: 303, 315, 318-326, 407, 408, 413
 India: 31, 227, 460
 Indias Occidentales, *véase* Antillas
Indigirka (río): 431, 462
 indios americanos: 204-311
 indios norteamericanos: 223, 224, 226, 249, 255-267, 278, 279, 282, 283, 371, 422, 424, 428
 — del Canadá: 218, 257
 — de las costas del noroeste: 422, 428
 — de las mesetas: 218, 264, 284
 — de la pradera: 218, 245, 256-264, 298, 301, 302, 304
 — pueblo: 222, 224, 231, 239, 243, 256, 291, 295, 303, 311
 indios sudamericanos: 206, 235, 243, 253, 255, 266, 289, 319, 340, 356, 358, 359, 362, 364, 369, 372, 376, 381, 385, 387-394, 399, 406, 407-414
 — de Amazonia: 239
 — de los Andes: 407-414
 — bolivianos: 225, 305;
 — de Brasil: 225
 — de Guyana: 235, 241
 Indre (departamento de): 22
 iowa: 304
 Irak: 19
 Irán, *véase* Persia
 Ireli: 99
 Irkutsk (provincia de): 500
 iroqueses: 206, 208, 231, 250, 256, 266, 284, 302
Irtish (río): 482, 484
 Islas Americanas, *véase* Antillas
 Italia: 14
 — del sur: 24, 31
 itelmen o kamtchadal: 430, 444, 445

Iugra: 482, 483
 iurak, *véase* nenz
 iurak de la tundra: 474-479
 iurak samoyedo, *véase* nenz

J

jantis, *véase* ostiaco
 Japón: 317, 447
Japón (mar del): 453
 japoneses: 191
Jatanga (bahía de): 470, 474
Jatanga (río): 462, 470
 javae: 404, 405
 jívaro: 206, 236, 281, 380, 385

K

kabré: 39, 53
 kachinaw: 385
 kadiwen: 375, 383
 kágaba: 229, 295, 364-366, 390
 kaingang: 373, 374, 393, 394
 Kalahari (desierto de): 155
Kama (río): 482
 Kamchatka (península de): 441, 445, 447, 454
 kamtchadal, *véase* itelmen
 Kanin (península de): 474
 Kapova (gruta de): 24, 29
 Karajá: 390, 404, 405
 karanga: 72
 Kasai: 102, 104
 katchin: 500
 kato: 239
 Kavirondo: 84, 85
 kayova: 395
 kayova-guaraní: 361, 392, 407
Ket (río): 474
 ket o yenisei: 430, 471, 473, 500, 506
 khakass (altaicos): 500, 507, 511, 512, 521
 kiliwa: 283
 kiowa: 237, 262
 Kipatso (selva de): 57

kissi: 108, 120
klamath: 245
Kodiak (isla de): 418
koíbal: 500
Kola (península de): 487, 490
Kolima (río): 431, 432, 436,
462
komis, véase zyrian
Komokona (lago): 51
Konda (río): 485
koniag: 418
koriaak: 430, 441-446
— costeros del norte: 441-444
— costeros del sur: 442, 445
— de los renos: 441-444, 476
kotoko: 39, 85
kuanyama: 73, 74
kumandin: 500
kuna: 390
Kuriles (islas): 447
kurumba: 39
kwakiutl: 238, 251, 270, 289,
307
— de Colombia Británica: 277,
306
Kwilu (afluente): 15
kyzil: 500

L

Labrador (península del): 418,
424
lamba: 84, 95
lamut, véase evene
lapones o samis: 431, 487-493
— finlandeses: 490
— noruegos: 490
— occidentales: 489, 490
— orientales: 489, 490
Lascaux: 26, 27, 29
lebu: 52
Lena (río): 432, 454, 462, 506
— medio; 500
lenapé, véase delaware
lengua: 404
Lenania (isla): 157
Levante español: 31
Levanzo (isla): 31

logoli: 84
Londres: 213
Lot: 29
iovedu: 72, 111
lulua: 101'

M

Mackenzie (río): 418
machakalí: 404
Madagascar (isla de): 41, 51,
53, 54, 57, 58
Madrid: 329
Mahamasina: 54
Mahazoarivo: 54
maidu: 216, 252
makusí: 364
malayos: 144
malgaches: 54, 64
Mali (República de): 79
manacica: 289
mandane: 252, 260, 298
manchúes: 525
Manchuria: 453, 454, 525
mansis: 482, 483
maorí: 158, 168, 170
Marquesas (islas): 158, 171
mascouten: 217
Mas d'Azil: 14, 17
massai: 75
Mato Grosso: 229, 248, 278,
382, 391, 404, 406
mayas: 219, 223, 239, 315,
317, 326-337, 342, 346, 350
maya tzeltzal, véase tzeltzal
mbuá guaraní: 361
Mediterráneo (mar): 32, 458
Melanesia (islas de): 135, 176,
194, 195, 197
melanesios: 175-191, 193, 199,
200, 202, 206
Melville (bahía de): 420
Melville (península de): 418
menomini: 270, 308
merina: 54
mexicanos precolombinos: 325
México: 223, 229, 258, 273,
316, 336, 338, 412

México (ciudad): 338, 339
México (golfo de): 222, 223, 326
México (valle de): 328, 333, 335, 338, 339
Mezine: 12
Micronesia (archipiélago): 135
micronesios: 202
Minnesota: 238
Minussinsk: 500
Mistassini (lago): 237
Misisipí (río): 237
— inferior (cuena del): 223, 237
Misuri (río): 231, 258
— superior: 260, 298
mixtecas: 342
mochica: 318
modoc: 245
mohava: 256, 280
mojo: 305
mongoles: 454, 455, 499, 500, 503, 507
mongoles buriato, *véase* buriato
Mongolia: 454, 455, 462
montagnais: 217, 234
Montana (Estado de): 252, 291
Moravia: 15, 20, 25
mossi: 54, 55, 88, 92, 96, 122
muiska o chibcha del este: 412
mundurukú: 233, 248, 285, 294, 362, 363, 383-385, 392

N

Nadim (río): 474
nagda: 453
nahua: 328, 345
nambicuara: 206
nanai, *véase* goldes
nandi: 75
Natal (provincia de): 38
natchez: 223, 237
navajo: 224, 282
Nearidental (valle de) 2, 19, 21, 32
Nebraska: 262

Negras (Colinas): 236
negrillos: 39
Negro (río): 380
nenz o iurak samoyedo: 473-475, 478-482
— del bosque: 474, 475
— iurak del este: 479, 480
— de la tundra: 474, 476, 478, 479
netsilik: 278, 418
nganasan o samoyedo tavgi: 470, 473, 474, 476-478, 480, 481
Niasalandia (Estado independiente de Malawi o): 42
Niaux: 26, 28, 29
Níger (río): 51, 110
nivches, *véase* ghiliak
nkuna: 97
norteamericanos: 191
Norton (estrecho de): 420
Noruega: 487, 488
Nueva Francia, *véase* Canadá
Nueva Gales del Sur: 143
Nueva Guinea (isla): 176
Nueva Zelanda (islas de): 157, 158, 170
Nuevo México: 222, 224, 232, 237, 310
Nukumana (isla): 157
nunamiut: 418
nuvungmiut: 418
nyakyusa: 122
nyanyeka: 73
Nyanza (provincia de): 84

Ñ

ñandeva: 387, 388
ñandeva guaraní: 361, 362, 395

O

Obi (río): 474, 482, 484, 485
Oceanía: 135-202
ofaiéchavante: 382
ogala dakota: 222, 308

ojibwa: 232, 270, 289
Ojotsk (*mar de*): 441, 453,
454, 502
olees: 453, 502
Olenak (*río*): 462
Oljon (isla de): 508
olmeca: 326
omaha: 209, 261, 263, 270,
302, 304
Omolón (*río*): 436, 462
ona o selknam: 212, 214, 252,
359, 360, 376, 391, 397, 404
ondonga: 73
Ontong Java (islas de): 157
Oregón: 245, 278
Orinoco (*río*): 238, 403
— superior: 298
Orjon (*río*): 465, 521
orok: 453, 502
orotch: 502, 511, 524
osage: 209
ostiaco o jantis: 431, 482-487
— del norte: 484
ostiaco samoyedo, véase selkup
ottawa: 234

P

Pacífico (océano): 135, 291,
317, 418, 425, 453
— norte: 4, 424, 425, 444
Pachacamac: 320
painte: 282
Palenque: 219
paleoárticos: 504
paleosiberianos: 247
Palermo: 31
Panamá: 372
Paraguay: 223
paressi: 229, 248
parintintin: 373
París: 329
París (cuenca de): 24
Pascua (isla de): 157
Pasiega (La): 29
patwin: 217
pavlotso: 279
Pavlov: 15

pawnee: 225, 228, 260, 262,
303
Pechora (*río*): 482
pedí: 72
Perú: 233, 236, 315, 316, 319,
326, 355, 360, 410, 412
peruanos (indios): 318, 369,
407, 408
Persia o Irán: 323
pies negros: 291
pigmeos: 56
pima: 247
pioye: 247
Pirineos (departamento de los
Altos): 29
Plata (estuario llamado *Río de
la*): 361, 395
Polinesia (archipiélago de):
135, 160, 194, 195, 197, 317
polinesios: 156, 157, 160, 164,
166, 168-171, 174-176, 186,
188, 192, 193, 197-199, 202
pomo: 217, 239, 252
ponca: 209
Portel: 28
Pradera norteamericana: 219,
259-261, 263, 284, 296, 301,
302, 304
Príncipe Guillermo (*estrecho
del*): 418
Provenza: 158
puelche: 391
Puget Sound (*bahía de*): 277,
291
Punta Barrow: 418
Pur (*río*): 474

Q

quechua: 323, 407, 410
Queensland: 143
quiché (mayas): 333

R

ramkokamekra, véase canela
Rennell (isla): 157

Repulsa (bahía de): 418
Rocosas (Montañas): 257
Ródano (valle del): 24
Rodesia del Norte: 84
Roma: 153, 324
Rouffignac: 26
rukuyene: 391
Rusia: 21
— europea: 474
— europea del nordeste: 431, 482
rusos: 431, 432, 445, 454, 480, 482, 483, 488

S

sagai: 500
Sahara: 31
Saint Anthony (cascadas de): 238
Saint Marcel: 22
Sajalín (isla de): 447, 451, 453, 502, 503, 512
sakalawa: 52, 57
Salym (río): 485
salish: 277
Salt Lake City: 323
samis, véase lapones
samoano: 158
samogo: 122
samoyedo: 473-483, 500, 506
— de Taimir: 470
samoyedo de los Sayanes: 473
San Lorenzo (isla de): 418
Santa Ana (de California): 264
Santander (provincia de): 29
Sayanes (montes): 473
Scoresby (estrecho de): 420
selknam, véase ona
selkup u ostiaco samoyedo: 473, 475, 478, 480, 482
seminóla: 232
Senegal (río): 52
senufo: 77, 78
shahaptin: 229
shanidar: 19
shawnee: 223, 286

shiluk: 84, 85
shipaya: 286
shoshone: 210, 225, 236, 257, 269, 285
Siberia: 271, 275, 282, 417, 420, 431, 435, 454, 461, 466, 473, 474, 480, 483, 484, 487, 499, 530
siberianos: 430, 460
Sibir (reino de): 483
Sikiana (isla): 157
siux: 206, 209, 278, 308
skioi pawnee: 262
Sociedad (islas de la): 171
songhay: 109, 111, 118
sotho: 72
Stellmoor: 15
sudaneses: 110
Suecia: 487, 488
Sungari (río): 453
Sungir: 21
Superior (lago): 232, 270
surara: 221
Surgut: 485
swazi: 72, 79, 98

T

tacana: 228
Tahití (isla de): 160, 171
tahi taino: 158
Taimir (península de): 470, 474, 500
— distrito de: 470
taino: 228, 237, 258
tallensi: 39
Tananarive: 55
Tannu Tuva (República de): 500
taos: 237
Tapajós (río): 248, 383
tapirapé: 373, 398, 399
Tartaria (estrecho de): 454
tártaros: 483, 484, 499
— de Siberia occidental: 499, 500
Tas (río): 474

- taulipang: 364, 383, 386, 397
 tavgri samoyedo, véase nganasan
 telé: 499
 telengit: 499
 teleu: 499
 tenetehara: 397, 398
 Tenochtitlán: 339, 341, 343, 346, 348, 350
 Teotihuacán: 328, 338, 339, 342, 346
 Tequendama: 413
 terena: 395
 Tierra de Fuego (archipiélago de la): 212-214, 283, 300, 359, 376, 391, 397, 403
 Tetón (monte del Gran): 236
 Texas (Estado de): 237
 Texcoco: 321, 343, 344
 Tezcoco, véase Texcoco
 thompson: 289
 thonga: 38, 39, 42, 50, 90, 99, 111, 113, 118, 120, 122
 thonga-ronga: 97
 Thule: 420
 Tiahuanaco: 319
 Ticopia (isla de): 157
 tiembara: 77
 timbirá: 370
Titicaca (lago): 319, 409
 tlingit: 284, 303
 toba: 380, 383, 398
Tobol (río): 500
 tofalar: 500
 Togo: 53
 toltecas: 328, 335, 336, 338-340, 342, 344, 348
 tongoa: 158
 Transbaikalia: 499, 506, 525
 Tres Zapotes: 326
 Trobriand (archipiélago de las): 177
Tschaun (bahía): 437
 tsonga: 72
 tswana: 39, 96
 tubalar: 500
 tugaregue: 375
 tukano: 291
 tukuna: 228, 303, 404
 Tula: 328, 335, 339, 341, 345
 tumereha: 364-366
 tungús: 430, 436, 437, 442, 446, 453-462, 470, 487, 499, 502, 504, 505, 507, 529
 — del Amur: 457, 460, 507, 529
 — del Yenisei: 454, 456, 460
 — de Manchuria y Mongolia: 454
 — del norte: 454
 — orientales: 502, 514
 — de Siberia: 455
 — transbaikalianos: 454, 525
 tungús-manchú: 499
 tungús-yakuto: 454
Tungusa inferior (río): 918
 — medio o pedregoso: 454, 456, 458, 472
 Tunja: 412
 tupí: 226, 273, 362, 377, 397
 — de Brasil central: 398
 — del este: 234
 — del litoral brasileño: 382, 403
 tupí-guaraní: 361, 372, 373, 394, 395
 tupinambá: 372, 376, 387, 395
 turco-mongoles: 506, 525, 529
 — de Siberia: 499
 turcos: 499, 502, 504, 507, 529
 — de Altai: 464
 Turujansk: 472, 474
 tuscarora: 250
 tuvin: 500, 521, 523
 tuvin-todjin: 507
 tzeltal (mayas): 254, 273

U

- Uagadugu (reino de): 96
 Uahiguya (reino de): 96
 Ucrania: 12, 15
 udehe: 502, 917
 uitoto o huitoto: 227, 230, 295, 299, 368, 369

ukuami: 73
umutina: 404, 406
unalaska: 418
Ural (cadena del): 23, 24, 29,
482
URSS: 20, 25, 30, 461, 487
Ussuri (río): 453, 502

V

Vancouver (isla de): 289, 306
Vasyugán (río): 485, 486
Vaupés (río): 404, 405
venda: 41, 51, 72, 90, 97, 98
Venezuela: 278, 283, 367
Venta (La): 326
Veracruz: 338
Victoria (Estado australiano
de): 143
Victoria (isla): 418
Viliuisk: 470
Vilui (río): 462
vogul: 431, 482487

W

wabanaki: 417
Walam Olum: 217
wappo: 252
warrau: 238
Washington (Estado de): 229
winnebago: 209, 249, 302
wintun: 215
Wyoming: 236

X

xhosa: 72
Xingú (río): 404, 406

Y

yagúa: 281
yahgan o yamana: 212, 213,
273, 283, 359, 360, 397, 404
Yakutia (provincia autónoma):
461
yakuto: 430, 436, 442, 454,
457, 458, 461-470, 487, 500,
503-509, 513, 514, 516, 519,
520, 522-526, 528-530
Yamal (península de): 479
Yana (río): 462
yaruro: 283, 367
yatakala: 119
Yenisei (río): 454, 456, 458,
462, 470, 472, 474, 482, 500,
506
yenisei, véase ket
yenisei-samoyedo, véase enz
Yucatán (península de): 327,
328, 331
yuchi: 266, 268
Yugo Dogoru: 99
yuit o yugit: 418
yukaghir: 430-436, 462
— de Kolima: 431, 432, 435
— de la tundra: 431, 432, 435
yuki: 217, 226
Yukón (río): 418
yuma: 257, 279
yurok: 247, 301

Z

zapotecas: 338
zande: 50, 122
zulú: 39, 43, 72, 89
zuñi: 224, 266, 295, 310
zyrian o komis: 431

Indice de obras

A

Atala: 223

H

*Historia general de las cosas de
Nueva España*: 342

P

Popol Vuh: 333

S

Star husband: 232

Índice analítico

	<u>Págs.</u>
LAS HIPOTESIS DE LA PREHISTORIA, por André Leroi-Gourhan.	
Marco en el que se desarrollan las investigaciones. Pasado sin escritura y sin historia escrita. Paleolítico inferior y medio, Paleolítico superior. Importancia primordial del paso de la economía de depredación a la economía de producción. Tiempo de ascensión biológica y tiempo de ascensión técnico-económica.	1
materiales a disposición de la hipótesis: Valor desigual y difícil interpretación de los materiales. Testimonio ambiguo de los vestigios prehistóricos (práctica mágica y acto técnico). Dificultad de situar el momento biológico en que al universo material se sumó un universo simbólico. Definición del hecho biológico empíricamente fundada en lo insólito o en una manifestación cuyo carácter utilitario no resulta evidente.	3
hipótesis: <i>La religión de los primeros antropoides</i> : División en dos tiempos de la evolución de los antropoides que parece convenir a las necesidades de la exploración religiosa. Vestigios de vida «práctica», vestigios de vida «simbólica». La técnica admitida como escala para medir el lenguaje. Aparición, en el cruce entre el gesto y la palabra, de la creación figurativa ...	7
<i>Naturaleza de los símbolos</i> : Religión y magia. En el caso del Paleolítico, el prehistoriador se ve obligado a partir de lo accesorio y a recomponer lo principal por hipótesis. Las «incisiones». Las «cúpulas». El «ocre» ...	9
<i>El culto a las osamentas</i> : Abundancia de los casos en que las osamentas desempeñan un papel en los confines de la estética y la magia. Ninguna demostración accesible, hasta el presente, en el Paleolítico inferior. Casos interesantes en el Paleolítico medio y reciente (cráneos humanos, cráneos de animales), suposiciones relativas a esqueletos de renos y lobos y el «culto» al oso. Insuficiente calidad de las excavaciones por una parte y poca solidez del aparato crítico por otra. Pocos documentos verdaderamente probatorios.	13

<i>Las sepulturas:</i> La inhumación como criterio de existencia de conceptos religiosos. Aparición de las primeras sepulturas en el Paleolítico medio. Disposición variada de las sepulturas en el Paleolítico superior. Balance del testimonio del ocre y de los vestigios óseos. Desarrollo de los símbolos figurativos en el Paleolítico superior.	18
<i>Representación figurativa del pensamiento religioso:</i> Grupo de símbolos (la mayor parte de las veces geométricos) con los que el hombre prehistórico es capaz de transmitir la imagen del mundo en que está inserto. Cuatro categorías de documentos. Pruebas a favor del carácter religioso del arte prehistórico. Aparición y constancia del arte figurativo. Búsqueda de un sistema de pensamiento. Imprecisión de las relaciones entre este simbolismo y el conjunto ideológico. Testimonio del arte parietal en las cavernas. Grutas y abrigos bajo las rocas. Testimonios paleolíticos de instalación al aire libre (estatuillas y plaquetas grabadas).	22
<i>El panteón paleolítico:</i> Temas representados, su número, su posición. Figuras animales y figuras humanas (cuatro grupos); figuras geométricas. Situación de las figuras en el espacio parietal; sistema lineal y sistema radial. Figuras simbólicas añadidas a las figuras animales y humanas; complejidad de estas composiciones (ejemplo, el divertículo axial de Lascaux). Intervención de la caverna en la composición simbólica. Variación de las relaciones entre signos y animales. Existencia de tradiciones simbólicas que no pueden provenir más que de la religión; obras parietales y objetos mobiliarios. Importancia de las plaquetas y estatuillas por su número y significación. Gran uniformidad de concepción de las grutas y abrigos paleolíticos decorados en Europa. Originalidad del arte paleolítico en comparación con el arte parietal de posteriores milenios. Cambio en los temas figurativos que indica las profundas transformaciones de la ideología religiosa durante el paso de la economía de depredación a la economía de producción. Las grutas de Italia del sur (Levanzo, Addaura). Dificultad de penetrar en el contenido ideológico de una decoración que sin embargo aporta el testimonio de un pensamiento religioso de los hombres del Paleolítico superior.	25
<i>bibliografía</i>	33

LA RELIGION DEL AFRICA NEGRA, por Dominique Zahan.

Imprecisión del concepto de «religión» aplicado al Africa negra. El rostro espiritual de Africa. Religión o humanismo: en el Africa negra existe una espiritualidad verdadera y profunda, base de una ética individual y social cuyo desarrollo normal culmina en la vida mística. Notable unidad del pensamiento y la religión africanos a pesar de una superficial diversidad de creencias (razones de esta diversidad). 34

el hombre y dios: El hombre, realidad suprema e irreductible, superioridad del ser humano frente a todo lo que existe. Las diferentes concepciones de la «creación» del ser humano. Importancia de la tierra. Tierra, cielo y agua, nociones que han presidido la constitución de una filosofía y de una religión de la materia en Africa. Idea de lo concreto maleable tan universalmente extendida por Africa como la noción de la dualidad de los principios espirituales y el proceso de evolución del ser humano. Características del alma relativas a la unidad e identidad de la personalidad, su incidencia en la visión que el hombre tiene de su propia situación en el seno del universo. Fluidez y plasticidad de la persona humana, el estatuto de hombre se adquiere progresivamente. El celibato, desarreglo incomprensible del orden social y religioso. Desprecio de los individuos infelices. La poligamia, medio de defensa contra los prejuicios del celibato y la infecundidad. Doble simbolismo de la unión del hombre y la mujer. Trato a los gemelos, el papel de la jerarquía social, la idea de la fecundidad de la mujer. La concepción de Dios. El africano puede utilizar todos los materiales que le ofrece su medio para expresar sus ideas sobre Dios. Frecuencia del tema mitológico del cielo pegado a la tierra en los primeros tiempos y del de las relaciones entre Dios y los hombres; la separación del cielo y la tierra, la de Dios y los hombres, término mediador que permite al pensamiento establecer una comunicación entre las dos realidades. Actitud humilde del africano frente al Ser supremo. La tierra, lugar favorito de la «visión beatífica» del negro. 38

el material liturgico, los oficiantes y las ofrendas: Ausencia casi completa de templos, sus razones. Tendencia a mantener un contacto estrecho con el cosmos. Los «templos» naturales, lugares de culto que tie-

nen relación con el agua (importancia del agua dulce); la tierra, el fuego (carácter especialmente impresionante de los volcanes) y el aire (árboles y bosques sagrados). El hombre no visualiza el espacio como un dato homogéneo, sino como una multiplicidad de elementos significativos que puede utilizar a su gusto para expresar su «fe». Todo grupo humano que represente un «sistema» social autosuficiente (sobre todo en lo que respecta al «control» de las «entradas» y las «salidas» de las mujeres con vistas al matrimonio) posee su «sacerdocio»; la religión africana, cosa de hombres, encuentra su razón de ser en la mujer, casi siempre situada bajo la égida del jefe del grupo humano (el mayor o el patriarca). Multiplicación de las funciones y los agentes encargados de la vida espiritual del grupo humano. Importancia primordial del elemento «litúrgico» oral; el verbo, potencia fecundante. Sensibilidad del africano a las ofrendas y los sacrificios (el sacrificio sangriento, piedra angular de la religión). Los animales domésticos, bestiarío predilecto en los menesteres religiosos. El sacrificio se convierte para el africano en el acto por el cual el hombre se inserta en el corazón mismo del universo. La sangre, elemento vital temible, ligada al ritmo que abre al fiel la puerta de lo invisible. 48

la vida y la muerte: La muerte, un episodio más de la vida, la prenda que el hombre debe pagar por el retorno y la renovación. La sucesión de los humanos, base ideal de los tres momentos correlativos de la duración: el presente, el pasado y el porvenir. El ser humano remonta el tiempo, al estar porvenir y pasado determinados respectivamente con relación a la espalda y la delantera y ser los flancos la imagen del presente. La mujer constituye la encrucijada en la que se dan cita el porvenir y el pasado, la vida y la muerte. Los límites entre la vida y la muerte son inexistentes; la vida nace de la muerte y ésta es a su vez la prolongación de la vida. Actitud hacia los ancianos. Los sacrificios humanos voluntarios. Confusión religiosa entre la vida y la muerte. Lazo profundo y necesario entre el pasado y la actividad actual. El objetivo es calcar, justificándolo, el presente del pasado. Papel de la tradición en la cultura africana; significación atribuida a la acción. La noción de antepasado, las cualidades requeridas para pasar al rango de antepasado (longevidad, experiencia, integridad física y psíquica). Influencia considerable del culto de los antepasados en el alma africana. La relación entre pasado, presente y porvenir, generadora del sentido que

el negro da a su acción. La dosificación equilibrada de palabra y acto expresa la perfección y la culminación del ser humano.

el camino del conocimiento: El negro se exterioriza poco. Carencia de signos exteriores de lo «sagrado». Importancia concedida por el negro al campo de la interioridad. La religión se convierte en una superación del hombre en la medida en que el ser humano adquiere una nueva visión de sí mismo. Dificultad de definir la iniciación, que constituye, ante todo, una enseñanza progresiva destinada a familiarizar al ser humano con las significaciones de su propio cuerpo, así como con el sentido del universo que le rodea. La formación religiosa, intelectual y moral entre los bantú del sudeste africano; los tres estadios (*khomba*, *tshikanda* y *domba*). La iniciación entre los bantú del sudoeste africano; las tres fases. Notable identidad de puntos de vista del esquema de la iniciación tanto entre las poblaciones del sur de Africa como entre las de las estepas del oeste, que aparentemente son muy diferentes de las primeras en lo que a la cultura se refiere. Extensión de la conquista de sí mismo, toma de posesión del espacio y del tiempo. Muerte simbólica del novicio; estado fetal entre la «muerte» y la «resurrección» del neófito. Diferentes aspectos de estos ritos de iniciación según las poblaciones; un elemento idéntico caracteriza a todas las ceremonias: el esfuerzo del hombre por superarse a sí mismo.

el hombre y el mundo: Estricta correspondencia entre el hombre y el mundo. El africano se comporta como un organizador del espacio en su actitud frente al cosmos e intenta también actuar sobre el universo para someterlo a una reconstrucción periódica. Visión «egocéntrica» del mundo. Las diversas fórmulas de organización del espacio. Análisis de los motivos que permiten captar de forma ordenada el espacio. La habitación (generalmente concebida en función de la pareja) constituye la porción más pequeña del cosmos y también la más noble, enteramente sometida a la organización y al control ininterrumpido del ser humano. Su concepción y su realización (basada en un simbolismo variable y complejo), según los pueblos. Ejemplos de organización del poblado, tomados de diversos pueblos, que ilustran la preocupación del ser humano por inscribir su vida social en un marco ordenado según unas categorías que, a fin de cuentas, provienen de la estructura íntima de la

propia humanidad. El poblado, etapa intermedia en las relaciones que unen al hombre con el mundo. Los factores que determinan el establecimiento de un poblado en una región. Falta de nitidez de los límites entre el espacio restringido y el espacio cósmico. Primeros elementos de la organización del mundo, las nociones de arriba y abajo. La oposición cielo-tierra. Los numerosos mitos que relatan la separación entre el cielo y la tierra. Los diferentes criterios de organización del complejo cielo-tierra. El espacio delimitado por el sol es, por excelencia, el mundo de los humanos. El sol, símbolo de permanencia y estabilidad; la luna, signo resplandeciente del cambio y la transformación. Las diversas interpretaciones de la «pareja» sol-luna. El espacio no constituye un dato fijo. Por diversas razones, el valor cualitativo del espacio parece degradarse (muerte y contaminación, rayo que cae, por ejemplo), lo que lleva a los hombres a «rehacerlo». Los diversos aspectos de la reconstrucción del poblado (entre los tswana en particular). Los ritos de renovación del mundo (nuevo año, primicias, recogida de plantas medicinales, etc.) en los diversos pueblos. El *sigf.* La noción de renovación cósmica, profundamente arraigada en la religión tradicional africana. 83

el absoluto al descubierto: El adivino, poseedor del código que permite descifrar las diversas informaciones destinadas al hombre y a la sociedad; los diversos sistemas de adivinación cumplen el papel de pautas de decodificación. Considerado a menudo como el representante de la divinidad, el «mago» se somete a un largo y duro aprendizaje, e incluso a una iniciación. Características del adivino entre los distintos pueblos. Las dos grandes formas de adivinación: una basada en un proceso intelectual de captación de las relaciones entre las cosas y otra desprovista de la participación intelectual del adivino, que en la operación de adivinación desempeña más bien un papel instrumental. Los adivinos-intérpretes utilizan una materia adivinatoria muy variada. Un mismo presupuesto psicológico subyacente a todas estas prácticas: la concepción relativa a la constitución de la persona humana. Las prácticas adivinatorias tienen como postulado psicológico la existencia de un doble y su movilidad con respecto al alma, que sólo con la muerte abandona el cuerpo. Los poderes del adivino, su relación con el más allá; el «médiu». Las prácticas negativas rigurosamente impuestas al adivino. Cómo se plantea el africano el porvenir. Im-

portanda del viaje que señala el cambio y la renovación del ser humano; distancia inconmesurable entre el que ha viajado y el que nunca ha salido de su tierra chica. Repercusiones sociales de esta concepción del hombre en lo que concierne a su porvenir. 100

HECHICEROS y MAGOS Lugar de primer orden de los hechiceros y los magos que polarizan en torno a ellos y en torno a las instituciones a las que sirven de soporte tendencias y actitudes sociales importantes. La religión tradicional sólo adquiere su pleno sentido a condición de admitir, como una de sus constantes, la existencia de hechiceros y magos. Distinción terminológica entre el mago y el hechicero (designados la mayoría de las veces por palabras diferentes) que responde a una diferenciación entre dos funciones; el plano del saber y de la sabiduría. Antagonismo entre mago y hechicero, pero no rivalidad absoluta. Relaciones entre la hechicería y la noche; el carácter enigmático e impenetrable de la mujer le da un lugar inmenso en el dominio de la noctosofía. Comportamiento típico de los noctósofos hacia su propia familia: teoría bambara. Interpretación de la antropofagia de los noctósofos, su acción nociva sobre la vida fetal. Particularidades del conflicto entre hechiceros. El hechicero no tiene doble, pero escoge uno cuando emprende una obra. Las transformaciones hechicerescas. El aislamiento y la unicidad atraen al noctósofo. Conjunto de cosas y seres hacia los cuales los noctósofos manifiestan una real repulsión; incompatibilidades entre los hechiceros y sus «sosias»; metamorfosis preferentes. Conexión íntima y profunda de la hechicería y el hechicero (asociados a lo singular y lo único) con lo social. Para escapar a la hechicería, las diferentes sociedades africanas no tienen mejor solución que la ruptura de la cohesión social ancestral, la modificación de los modelos de pensamiento concerniente a lo social. Concepción particular de la persona humana en las sociedades africanas. Dualidad de la persona. Ciencia médica. Aprendizaje del mago. Importancia de la cola, insignia del mago. Personalidad religiosa y social del mago revelada sobre todo a través de las preparaciones especiales que confecciona él mismo; las danzas. Técnicas y procedimientos utilizados por los magos en su caza de hechiceros. La oposición entre hechiceros y magos no es de tipo dualista, sino que se manifiesta en el nivel de lo discontinuo. Todo mago es un hechicero en potencia, a semejanza de la vida, que no es más que un período de la muerte en estado latente. 108

religion, etica y vida mística: Lugar muy importante reservado a los valores éticos. Aprendizaje del autodomínio. Preocupación constante por la inhibición de la voz en el enfrentamiento con el dolor. El control del verbo, verdadero fundamento del control del ser humano sobre sus actos y su conducta. Importancia concedida, en el plano ético, a la palabra y a su opuesto, el silencio. La mayor parte de las sociedades africanas reconocen, de una u otra forma, la doctrina de la transmigración. La experiencia de lo «divino». El misticismo africano se presenta como un «parentesco jocoso». Rostro colectivo del misticismo africano (el <i>koré</i> de los bambara, por ejemplo). Nuestro proceso analítico empobrece el hecho religioso en beneficio de la comprensión; para el negro la religión constituye un todo.	124
bibliografía	131

LAS RELIGIONES DE OCEANIA, por K. O. L. Burridge.

Tres tipos generales de sistemas religiosos: australiano, polinesio y melanesio. Definición de religión. Objeto de las religiones. La religión garantiza la evidencia de la fe. Las reglas, las conjeturas y el pensamiento se confunden y hallan su fuente en la noción de potencia. El hombre. Potencias divinas y potencias morales. Usurpación humana de la prerrogativa divina. Las manifestaciones de las potencias divinas. Oposición entre lo divino y lo moral. El proceso de la redención, sus características. Tres razones que justifican esta descripción del campo de la religión.	135
--	-----

tipo australiano: Orígenes y características de las tribus del continente australiano y de las islas próximas a sus costas septentrionales. Situación actual. Organización en tribus y subtribus, las «hordas». Ausencia de animales domésticos (excepto el dingo). Habilidad manual. Desplazamiento perpetuo. Refugios transitorios, cabañas en las regiones muy lluviosas. Utilización racional pero indiferencia hacia los objetos fabricados. El prestigio y la influencia dependen de las manifestaciones de inteligencia e imaginación. Papel de la habilidad técnica y la destreza en la caza en la formación de un hombre. Importancia del conocimiento riguroso de los mitos, los rituales y el ceremonial. Los «círculos del trueque» y los «ciclos ceremoniales de intercambio»,

actitud hacia las mujeres. La mayor parte de las comunidades australianas son gerontocracias. Observación del tabú del incesto, compleja regulación del matrimonio. Ideas acerca de la concepción y el nacimiento de un niño. División de los territorios de caza, asociación a una o varias potencias divinas. El lugar de nacimiento determina la potencia divina, los ciclos de mitos y las reglas particulares asignadas al individuo; los que han de compartirlas formarán una sociedad cultural o religiosa. El padre y el hijo pertenecerán a sociedades religiosas distintas pero al mismo grupo socioeconómico o político; las dos categorías de grupos son exógamas y «totémicas». Lugar de las mujeres. Educación de los adolescentes, adquisición de nuevas capacidades marcadas por ceremonias iniciáticas; papel de los ancianos. La creación considerada como un proceso continuo y permanente, a la vez que como un acontecimiento histórico. Potencia superior, fuente de todas las cosas, localizada en el cielo. El nacimiento y la muerte. La enfermedad considerada como una falta hacia la moral. El proceso de la redención. El hombre ordinario, el hechicero. El conocimiento exterior y objetivo de las dos formas de vida (divina y moral) se revela a los hombres en los mitos. Unidad de creencias y comportamientos de los australianos, relaciones que existen entre ellos y su entorno físico. El arte australiano, esencialmente religioso, apela más a la inteligencia que a los sentidos. Preocupación de los australianos por ejercitar su inteligencia, su memoria y su voluntad bajo el control de la vigilancia moral; prestigio y respeto; el hechicero. Hostilidad a cualquier cambio del sistema social. Instituciones políticas sencillas y poco numerosas, vida personal intensa. Importancia de los mitos. La psicología australiana. Fidelidad a las costumbres tradicionales.

142

tipo polinesio: Rasgos comunes a las religiones australianas y polinesias. Distinción explícita entre lo religioso y lo profano. Instituciones políticas y económicas complicadas que exigen un criterio de autenticidad. En esta multitud de islas, pese a las diferencias locales individuales, la cultura polinesia presenta una notable homogeneidad. Delegación de los poderes políticos, acceso al sacerdocio. Supremacía de ciertos jefes e intervención enropea. Guerra endémica. Jerarquía de las potencias divinas o no encarnadas. Potencias de origen humano. Exigencias del jefe vivo, exigencias de las potencias divinas. Abundancia de rituales y ceremonias. Dificultades y complejidades de las religiones polinesias ya en

vías de destrucción al llegar los europeos, que acabaron el trabajo. Los rasgos esenciales de las prácticas; *mana*, *tabú*, *noa*, guerra, *arioi*. La noción de *mana*, su papel en las diversas actividades. El *tabú*, su institución, su transgresión. La noción de *tabú* modificada por la idea de *noa*. Interpretación del *noa*. La tríada orgánica formada por *noa*, *mana* y *tabú*. El proceso de redención y la cadena de autoridades. El sentido de la guerra. Importancia de la muerte y sus consecuencias. Las sociedades *arioi* en las islas de la Sociedad y Marquesas; organización, requisito esencial para convertirse en miembro de la sociedad, vocación indispensable. Los miembros de la sociedad, virtualmente exentos de las coerciones y restricciones que caracterizaban a la vida normal de la comunidad. Aportación del cristianismo. 156

tipo melanesio: Adaptación de los mitos al hombre. Igualitarios interesados por los problemas inmediatos de la vida social. Actividad basada en postulados. Guerras frecuentes. División en dos grupos: pueblos del interior y pueblos de la costa; características^ y actividades. Gran sentido comercial; importancia del comercio, los intercambios y el trueque. La hechicería comporta un importante factor territorial, el hechicero es siempre un hombre. Dualidad o ambivalencia de las religiones melanesias, sus diversos aspectos. Las relaciones con las potencias divinas e incorpóreas; exámenes de conciencia, análisis de la situación. Los sueños. Los mitos. Complejidad de los sistemas económicos y comerciales. Al examinarlos en un contexto económico y social, los postulados melanesios parecen ser los más pertinentes. El uso de los hechizos mágicos. Importancia otorgada a las vicisitudes de la vida cotidiana de la comunidad, intento de afirmarse como ser humano (ser moral). El cerdo, animal sacrificial por excelencia, sustituto del hombre. El niño nacido fuera del matrimonio y el niño nacido de una pareja casada. El ser moral: pasiones animales unidas al autodomínio y a la conciencia moral. Los melanesios salvajes e impulsivos, sobre todo en lo que concierne al acto sexual y al asesinato. Carácter paranoide de sus culturas. La circuncisión. Escatología. Esperanza de un «tiempo de sueño». 175

rasgos comunes comparados: Rasgos comunes a todos los pueblos de Oceanía: *tabú* y *mana*, respeto a los antepasados, potencia de los elementos. El hombre obligado a no contar más que consigo mismo. Oposición entre libertad sin freno y dominio de sí mismo. Impor-

tancia de la vergüenza. Concepción del hechicero entre Ses polinesios, los australianos y los melanesios. Respe- to variable hacia la inspiración divina. El jefe poline- sio, rey-divino. En Australia y Melanesia, el que más se acerca al rey-divino o al sacerdote-rey es el hechi- :ero. Los ritos de transición que marcan el nacimiento, [a pubertad, el matrimonio y la muerte; significado más D menos importante atribuido a estas ceremonias. Inte- rés por los lugares y las cosas sagradas. Las diferentes expresiones artísticas y estéticas de las creencias reli- giosas.	192
EFFECTOS DE LA PENETRACIÓN EUROPEA: El hombre ante lo arbitrario. Las nuevas variedades de arbitrariedad y las nuevas formas de potencia traídas por los europeos, reacciones de los indígenas.	201
BIBLIOGRAFÍA	202

LAS RELIGIONES DE LOS INDIOS DE AMERICA,
por Åke HULTKRANTZ.

Las civilizaciones «primitivas» del Nuevo Mundo. Las religiones que correspondían a esas civilizaciones, su es- tado actual; su enfoque.	204
EL MUNDO SOBRENATURAL: <i>LOS poderes</i> : Realidad viva y vivida de la división fundamental entre lo sagrado y lo profano, lo sobrenatural y lo natural. Realidad cotidia- na y realidad sobrenatural. La línea de demarcación entre lo natural y lo sobrenatural se traza en función de la tradición cultural de cada sociedad. Los diversos esfuerzos para estudiar las ideas de lo sobrenatural en los pueblos primitivos. Estudio de los términos <i>manitú</i> , <i>orenda</i> , <i>wakan</i> y <i>wakanda</i> . El mundo sobrenatural (con- stituido por dioses, espíritus, seres humanos, animales, plantas y objetos inanimados), centro de las preocupa- ciones religiosas de los indios de América. Los dioses supremos americanos; resultados de los estudios de los etnólogos austríacos M. Gusinde y W. Koppers entre los ona (o selkman), los yahgan (o yamana) y los ala- kaluf (o halakwulup). Los dioses superiores california- nos no son radicalmente diferentes de los demás seres divinos. Carácter soberano del ser supremo californiano. Concepción variable de una tribu a otra del dios supre- mo de los algonquinos. El dios supremo de los lenapé (o delaware). Las nociones de «pilar del mundo» o «árbol del mundo».	205

Rasgos esenciales de los dioses supremos: El ser supremo domina desde lo alto a los demás seres; no es indiferente a los destinos humanos, pese a su aislamiento majestuoso; generalmente invisible; asociado a los alimentos y al cielo. Escaso papel cultural. Aparece rara vez como entidad mitológica (el héroe civilizador o los gemelos divinos actúan en su lugar). No es obligatoriamente creador ni señor de los muertos. 219

El mundo estelar: Contradicciones frecuentes en las relaciones entre el ser supremo y las fuerzas de la naturaleza. Conflicto entre varios conceptos religiosos que se presenta a menudo cuando los grandes fenómenos de la naturaleza o del universo polarizan las tendencias de los conceptos. Intento de paliar esta incoherencia en la especulación chamánica. La noción de un dios-sol, sus diversos aspectos. Papel insignificante de la luna fuera de la mitología, rasgos lunares de algunas divinidades. Miedo de los indios a los eclipses de sol o de luna. Las estrellas, símbolos de dioses; divinidades activas o seres heroicos en la mitología. Lugar importante de la Vía Láctea en la mitología y la especulación religiosa. 221

Fenómenos meteorológicos y atmosféricos: Medios de expresión de la potencia divina. A veces, asociación del dios supremo a los fenómenos atmosféricos: los dioses-rayo, los pájaros-rayo, los dioses-vientos, el dios-tempestad. 225

Diosa de la tierra y diosa de la vegetación: Culto extremadamente importante de la diosa de la tierra, sus diversos aspectos. Arraigo de la noción de diosa-madre entre los agricultores. La diosa de la vegetación; relación entre esta diosa y el maíz, que tiende en todas partes a convertirse en identificación; los diferentes mitos y ritos. 228

Los espíritus vegetales y los señores de los animales: Flora lujuriente de espíritus vegetales entre los indios al este de los Andes. Los «espíritus de los matorrales»; genios silvestres (sometidos a la diosa de la luna) o espíritus de árboles concretos. Parentesco con los señores de los animales, relación evidente con una civilización de cazadores. 233

La creencia en los espíritus: Abundantes ramificaciones de la creencia en los espíritus entre los indios sudamericanos de los trópicos. Los espíritus zoomorfos, aspectos, comportamientos. 235

- Los lugares sagrados:* Posición eminente de las montañas y las piedras (sus relaciones con la diosa de la tierra o el dios del rayo). Los diversos aspectos de los cultos, variables según las tribus. 236
- El agua:* El agua (en todas sus formas) puede ser la residencia de una *potencia* o de seres sobrenaturales. El monstruo marino de doble cabeza, la serpiente acuática cornuda; sus diversos aspectos. 238
- la *mitología*: La separación entre religión y mitología; la primera orientada hacia un presente continuamente vivido, ya segunda pretende ser una reminiscencia de acontecimientos que se desarrollaron en los albores indistintos de los tiempos. El ser supremo no es un personaje mitológico típico. Los seres ligados al primer despertar de la existencia (héroe civilizador, dioses gemelos, ancestro) se agrupan en función de las contingencias históricas para formar las más diversas combinaciones. Los diversos mitos de la creación y las funciones mitológicas del ser supremo. 240
- El héroe civilizador:* Ser marcado por el destino, nacido en los albores de los tiempos, se ha transformado en las dos Américas en símbolo degenerado del mal y de las distorsiones de la existencia; algunos rasgos de su dignidad primera conservados por la mitología. Consecuencias de la rivalidad que lo une y lo opone al ser supremo. Origen de la noción de héroe civilizador: una mitología basada en los temas migratorios y la noción de señor de los animales. Los diversos aspectos y atributos del héroe civilizador. Los diferentes tipos de héroes civilizadores americanos. La fusión entre dios supremo y héroe civilizador, la presencia simultánea de varios héroes, la confusión entre ser supremo y héroe civilizador. 244
- El mito de los gemelos:* Relatos referentes a los hermanos gemelos o divinos a partir de los mitos migratorios. El mito de los gemelos, probable variante del tema de las relaciones entre el dios supremo y el héroe civilizador. El dualismo del mito de los gemelos. Las diversas formas del mito. 249
- la *vida sagrada:* *El totemismo y el hombre sagrado:* El genio tutelar: Creencia en un genio tutelar personal en las dos Américas. Las diversas concepciones del genio tutelar, el nagualismo, el complejo del genio tutelar; importancia de las visiones (procedimientos para provocarlas). Las diferentes formas de «busca» de un genio

tutelar. Apariciones individuales o colectivas del genio tutelar. Numerosas sociedades secretas creadas a partir de las experiencias místicas de uno o varios visionarios. El talismán (o el fetiche), su simbolismo. Relaciones del indio con su genio tutelar (totemismo individual) 253

El totemismo: Vínculo místico entre una especie animal o vegetal o una clase de fenómenos naturales y un grupo familiar más o menos ficticio (un clan, una *gens*, una asociación, una tribu, etc.). El totemismo en América del Sur, en América del Norte. El espíritu totémico ¿objeto de culto? Teoría «americana» del origen del totemismo. Pros y contras de un vínculo directo entre el totemismo colectivo y la creencia en los genios tutelares individuales. 264

El hechicero: El hechicero posee una potencia sobrenatural superior a la de los otros visionarios, tiene un mayor número de espíritus auxiliares y sabe curar a los enfermos; hace beneficiarse a la sociedad de su poder sobrenatural. Hechicero y chamán. El «complejo chamánico». Los dos tipos principales de hechiceros: el visionario y el místico. Etiología y terapéutica de las enfermedades. El diagnóstico de la intrusión y la pérdida del alma. Estructura psíquica del hechicero, su vocación y sus ejercicios de noviciado; los genios tutelares y las relaciones que mantiene con ellos. Hechiceros y hechiceras, los travestís. Las vías de acceso a la dignidad de hechicero: la predisposición psíquica nerviosa, la herencia, la búsqueda voluntaria de las potencias. Necesidad de un entrenamiento espiritual y físico. Naturalidad y forma diferente de los espíritus tutelares o auxiliares. El vínculo entre el hechicero y su genio tutelar. El fenómeno de la posesión; el trance, el rito de la «tienda de los espíritus». La máscara: expresión de una identificación o una comunión con el espíritu auxiliar, no de una posesión. Los medios auxiliares de establecer contacto con el otro mundo (tambor, sonajero). Influencia del hechicero-en las sociedades indias primitivas, sus atribuciones variables según las tribus. 270

El hombre en el otro mundo: La religión al servicio de la vida de este mundo. Creencia en una vida de ultratumba. Las creencias relativas al alma (almas bipartitas y alma separable del cuerpo). Numerosos relatos folklóricos sobre el viaje al reino de los muertos (copia fiel del mundo de los vivos), situado en diversos lugares. Las escalas de valor en las diferenciaciones de ultratum-

ba. Creencia en una vida del muerto en la tumba o en las proximidades de la tumba, creencia en la metempsi-
cosis. Los modos de sepultura nos informan sobre el
miedo o el amor que inspiran los muertos. 286

la acción sagrada: Los ritos anuales que marcan el
comienzo de la estación de la caza y la pesca o del
ciclo de la vegetación, solemnidades religiosas esencia-
les de la mayoría de los indios. El rito del año nuevo.
Importancia de los ritos encaminados a asegurar una
alimentación suficiente. Las plegarias destinadas a ob-
tener una buena salud o la curación. Los ritos de la
pubertad. La cabaña sagrada ocasional o permanente,
su simbolismo. El simbolismo cósmico engloba a veces
a todo el poblado o a todo el campamento. Sistema
bipartito a menudo unido a la exogamia, sus diversos
aspectos. Las sociedades secretas, origen y carácter fun-
damental; forma más característica, forma secundaria y
derivada. Papel religioso considerable de las sociedades
secretas y las cofradías de hechiceros. Las cofradías
sacerdotales; papel muy superior, entre los indios pue-
blo, del funcionario encargado de las ceremonias, con
respecto al hechicero. 295

bibliografía 311

LAS RELIGIONES DE LAS GRANDES CIVILIZACIONES PRECOLOMBINAS, por Áke Hulthkrantz.

Importancia de las «grandes religiones» de los Andes
y América Central; origen de las civilizaciones que co-
rresponden a estas religiones. Semejanzas entre las civi-
lizaciones de América, por una parte, y las de Polinesia
y Extremo Oriente, por otra; diversas hipótesis. La sub-
estructura común de las grandes civilizaciones america-
nas; estratificación social, autoridad política central;
aparición de una teocracia. Un panteón complejo y va-
riado (jerarquía de sacerdotes), contrapartida mítica y
religiosa de la sociedad estratificada. Apogeo de la cul-
tura y la religión maya. La era posclásica, influencia de
la estructura militar. 315

la religión de los incas: El grupo inca original, que
vivía en torno a Cuzco, participaba probablemente de la
cultura de base y del sistema religioso del que salió
la civilización de Tiahuanaco. 318

Los orígenes: Historia primitiva casi desconocida, las
leyendas. Imperio inca que se extendía por todo el Perú

y por el Ecuador (siglo xv). Organización de esta monarquía teocrática y socialista. Desarrollo de una ideología central, integración política del vasto imperio. Apariencia de una estructura religiosa unitaria, pero supervivencia de las religiones étnicas regionales. 319

La religión de Estado. Los dioses: Las fuentes españolas. Religión íntimamente unida a la organización del Estado y a los objetivos que éste perseguía. Algunas indicaciones sobre las antiguas concepciones religiosas. La reforma de Pachacutí, lugar de Viracocha. El dios-sol y su esposa, la diosa-luna. Los dioses protectores del campesino y de sus trabajos. Idolos representando los dioses más importantes. Celebración del culto en el exterior y no en los templos. 320

El culto: Organización cultural dominada por el emperador divino, descendiente directo del sol. Papel y lugar del emperador. Los más altos dignatarios religiosos y los sacerdotes de los templos más importantes pertenecían a la familia imperial; jerarquía de sacerdotes y sirvientes, las vírgenes sagradas. Las fiestas. Atribuciones de los sacerdotes. La escatología, su estructura dicotómica. 323

la religión de los mayas: La cultura maya, el desarrollo más avanzado y refinado en la historia de la cultura india en el plano estético y «científico». Las hipótesis sobre su origen. Apogeo de la cultura maya (del año 200 al 700), rasgos dominantes de esta cultura (agrupación en ciudades, templos-ciudades, signos jeroglíficos). Concepción dualista de las construcciones que corresponde a la división social (granjeros y agricultores, por una parte, y sacerdotes, aristocracia y artesanos, por otra). Proceso de destrucción del fin de la era clásica, suposiciones. Nuevas concepciones arquitectónicas, nueva forma de considerar el mundo, sistema de valores diferentes introducido por los conquistadores nahua. Dioses de la guerra y del imperialismo suceden a los dioses de los campesinos; los sacerdotes, las sociedades de guerreros y los señores de la guerra reemplazan a la aristocracia sacerdotal. La decadencia. La conquista española. Sobre la religión de los mayas, fuentes españolas e indígenas muy incompletas. Una fe sincera y profunda impregna a la cultura maya. 326

El panteón: La riqueza y diversificación del panteón maya refleja la diferenciación profesional en el seno de la sociedad maya. Supervivencia de los dioses de la agricultura. Confusión de las atribuciones, al parecer resul-

tado de una asimilación sincretista de conceptos regionales diferentes y de una sistematización especulativa de los sacerdotes. Dualismo del panteón maya. Las divinidades mayas: dioses del cielo, la fertilidad, la muerte y la guerra, los trabajos y los días. Identificación del dios del cielo y el héroe civilizador. 329

Mitos, cultos y creencias religiosas: Mitología probablemente integrada en los cultos y en las creencias religiosas. Calendario litúrgico basado en el ritmo anual de la vegetación. Los sacrificios humanos. Sacerdocio organizado en clases jerarquizadas. Religión oficial, religión rural; supervivencia de ciertos elementos al hundimiento de la civilización clásica. Durante el período posclásico, desarrollo del antiguo culto de Chaac (dios de la lluvia maya) y adopción por los invasores de los dioses mayas de la lluvia. Los nuevos poderes, apaciguados con sacrificios humanos: Kukulcán, Tezcatlipoca, Tonatiuh, Chicomécotl, Tláloc. Culto a los dioses mexicanos supervisado en parte por sacerdotes mayas y en parte por órdenes militares («águilas», «jaguares»). Acto sacrificial acompañado en muchos casos de canibalismo ritual. Los sacrificios humanos de carácter agrario. Papel «fertilizante» atribuido a los muertos, su destino variable según su rango y las circunstancias de su muerte. Representaciones escatológicas de las creencias religiosas del período posclásico maya; ignorancia de las concepciones del período clásico. 333

la religión de los aztecas: *La civilización de Teotihuacán:* Primera civilización del valle de México en la época del gran desarrollo de la cultura maya. La pirámide del Sol y la de la Luna; principal función de este panteón: asegurar la fertilidad; el culto a Quetzalcóatl. Dioses probablemente emparentados con los toltecas y los aztecas. Influencia de la cultura zapoteca y la cultura de Veracruz. Transmisión por los zapotecas de los principios culturales y religiosos de los mayas a los habitantes de Teotihuacán, contribuyendo de esta forma a la creación de la civilización tolteca de Tula (hacia el año 860); características de esta civilización, la epopeya de la migración tolteca. Caída de Tula (1200). 338

Las conquistas aztecas: Fundación del imperio azteca, respeto a la organización tribal y a la religión de los pueblos conquistados (sus dioses procedían presuntamente de la fabulosa civilización de los toltecas). . . . 339

Organización civil y militar: El monarca sagrado, su entronización; sus funciones oficiales, el virrey. Organi-

zación compleja de la jerarquía civil y militar. Las diferentes órdenes militares. Mezcla de las funciones religiosas y militares. Utilización de los prisioneros para los sacrificios humanos.	340
<i>Las fuentes:</i> Relatos de los españoles. Códices indígenas. Importancia de la <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i> (Bernardino de Sahagún).	342
<i>El panteón:</i> Combinación de una triple herencia: clásica, tolteca y azteca primitiva. Oposición entre los intereses religiosos de los grupos dirigentes y los de los campesinos. Individualidad sociológica de esta religión formada por elementos heterogéneos. Concepciones teológicas de los aztecas. Tendencia a buscar un principio de unidad detrás de las múltiples apariencias de la existencia. Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Xólotl encajan en una estructura cósmica dualista. Consecuencias de la tendencia sacerdotal a sistematizar. Papel considerable de los grandes dioses cósmicos en la religión de los funcionarios superiores y del clero; los campesinos se interesaban más por los dioses fertilizadores del suelo. La vegetación representada por una serie de dioses y espíritus correspondientes a las especies principales. Suma complejidad del panteón azteca.	342
<i>El clero:</i> Los <i>calmécac</i> , sus estudios, sus atribuciones. Los templos. Los dos sumos sacerdotes de Huitzilopochtli y Tláloc. Descripciones del culto azteca. Cultos ajustados al ciclo del año y regidos por el calendario mesoamericano. Descripciones de ciertos ritos, a menudo reproducción de acontecimientos cósmicos. Función de los templos.	347
<i>Escatología:</i> Concepción del más allá que coincide en gran medida con la de los mayas. Supervivencia de las creencias populares pese a los esfuerzos de los conquistadores y los misioneros.	350
bibliografía	352

LAS RELIGIONES INDIGENAS DE AMERICA DEL SUR, por Egon Sehaden.

Dificultad de clasificación de las culturas aborígenes de América meridional. Razones.	355
seres supremos y divinidades astrales: <i>Los dioses supremos:</i> Lugar de importancia variable en la vida reli-	

giosa de los indios de América del Sur de un ser supremo, dios omnisciente, todopoderoso y bienhechor, creador o señor del universo. Sus diferentes aspectos. Los actos del culto y las prácticas propiciatorias no se refieren en general tanto al dios supremo de la tribu como a las divinidades inferiores o a los antepasados de los clanes y a los héroes civilizadores. Importancia aún mayor de los ritos que controlan a los espíritus, a los demonios que pueblan la naturaleza y a las almas de los muertos. En ciertas tribus, sin embargo, las manifestaciones religiosas giran alrededor de un dios supremo. El caso extremo de los yamana, su dios Watauinewa. Xolas, dios supremo de los alakaluf. Temaukel, gran dios de los ona. Las discusiones sobre la religión de los araucanos de Chile, que conceden especial importancia al culto de un ser supremo bisexuado (Ngenchen); opiniones de ciertos etnólogos (Cooper, Métraux). Concepción de una divinidad suprema, creadora de la tierra y de todo el universo, presente en las tradiciones míticas de casi todas las poblaciones de la gran familia tupí-guaraní; sus diferentes aspectos. Las religiones guaraní establecen una distinción bastante clara entre el ser supremo y el héroe civilizador. A veces ciertos rasgos del héroe civilizador son atribuidos a la divinidad principal e incluso llegan a suplantar a los suyos; ejemplos. Frecuentemente el ser supremo aparece acompañado de otro dios o de un héroe que por lo general se opone a él como antagonista o rival (el «mito de los hermanos»); Karusakaibé, Makunaíma, etc. ...

358

La *madre común*: Algunas tribus poseen una divinidad suprema de sexo femenino, la madre común, «única soberana del universo, personificación femenina de la omnipotencia»: Gauteovan entre los kágaba de Colombia, Echeteuwarha entre los tumereha; el estudio de Baldus. Ciertos autores clasifican entre las madres comunes a la gran diosa Kuma de los yaruro de Venezuela; atributos de la diosa; reacciones mesiánicas de los yaruro.

364

seres supremos y religiones astrales: Tendencia de las tribus de organización dualista a reemplazar la figura única de un ser supremo por la de dos héroes asociados. Complejidad de ciertos casos. Entre los huitoto de Colombia, el ser supremo reviste la más abstracta de las formas adoptadas por el ser supremo en las religiones de América del Sur; el texto mítico; carácter lunar, carácter solar. Las religiones astrales, lugar preponde-

rante de las de los ge del Brasil oriental; sus diversas creencias relacionadas con el sol y la luna 368

hermanos míticos y heroes civilizadores: La mayor parte de los protagonistas importantes de las mitologías sudamericanas pueden ser clasificados como héroes. El «mito de los gemelos», mito «fundamental» de los indios de América del Norte y del Sur. Origen común de los mitos que presentan esencialmente el mismo ciclo de episodios. El mito de los gemelos cuya madre es matada por los jaguares (el más célebre de ellos). Propagación y adaptación de este mito según el tipo de cultura receptora y los rasgos dominantes de la organización social. Frecuencia, pero no relación constante, entre la organización dualista de la sociedad y el mito de los hermanos; ejemplos y excepciones. La mitología de los kaingang. La mitología de los bororó del Brasil central. Para los bororó, los guaraní y muchas otras poblaciones, el mito de los hermanos constituye el texto básico de la doctrina religiosa y de sus manifestaciones ceremoniales en particular. Significación atribuida a este mito en otras tribus; por ejemplo, entre los kadiweu, los ona de Tierra del Fuego, los tupinambá. Función social notoria de ciertos personajes aislados que aparecen en la mitología. 370

el mundo de los espíritus: El animismo prevalece sobre el teísmo, los ritos coercitivos se anteponen a las ceremonias culturales y las actitudes mágicas relegan muy frecuentemente a un segundo plano a las que proceden de sentimientos religiosos propiamente dichos. Numerosos seres sobrenaturales son a la vez espíritus y divinidades. Confusión entre religión y magia. Los conceptos dinamistas y «preanimistas», el animismo. Atribución de fuerzas sobrenaturales a objetos y materias. Las fuerzas mágicas de los sacerdotes, magos y médicos, consideradas como sustancias. Ritos de iniciación de los muchachos, destinados a dotarlos de fuerzas relacionadas con la capacidad de procrear, etc.; ciertas prescripciones y prohibiciones permiten intensificarlas o perderlas (concepto de *panemá*). Magia negra y fines curativos. La noción de *kanaíma*. El *marakaimbara* y el *kenapiánaka*. Interpretación animista de las propiedades tóxicas de ciertos vegetales (preparación del curare en particular). Entre las plantas narcóticas o estimulantes, la más empleada con fines mágicos o religiosos es el tabaco. Los espíritus de los animales, los espíritus de la naturaleza. Características del kurupira, señor de

todos los animales. Los espíritus acuáticos. Sistema complejo de señores de los animales. Las relaciones de los rhundurukú con los animales que cazan, elemento fundamental de su religión. Ceremonias y ritos, magia de la caza. Las entidades equiparables del reino vegetal. Numerosas ceremonias tribales (como las llamadas «fiestas del Jurupari») en estrecha relación con los demonios vegetales. Las ceremonias conciliatorias en honor de la «madre» del maíz o de la mandioca. 377

el concepto de alma humana: Para los indios, el hombre es portador de una o varias almas análogas a la que atribuyen a todo cuanto vive. Creencia en una semejanza fundamental entre los hombres y los animales, Constituyendo su principal diferencia el aspecto externo. Explicación variable del motivo de esta diferencia. Los *pajés*. Las diferentes almas del hombre. Las cinco almas de los taulipang de Guyana. El corazón considerado como sede del alma fundamental, las «sedes» del alma. Un gran número de estas ideas se desprenden claramente de una estrecha relación entre el alma y las manifestaciones vitales del organismo. Más rara es la creencia en un principio de naturaleza puramente espiritual; entre los ñandeva y otros grupos guaraní, el *ayóu* alma divina y el *atsyguá* alma animal; el *anguery*. Los sueños constituyen experiencias reales. La «pérdida del alma», consecuencias y remedios. 385

el alma de los muertos y el mundo de los vivos: Las almas del otro mundo constituyen, para la mayor parte de las tribus, el más aterrador de los peligros que amenazan a los vivos. La creencia en el retorno de las almas de los difuntos. Innumerables precauciones para evitar sus influencias nefastas. Tendencia de los *pajés* a transformarse después de la muerte en terribles demonios; actitud de las diferentes tribus; importancia que el alma de los *pajés* muertos puede tener para sus colegas vivos. Los factores de diferenciación que pesan en el destino del hombre después de la muerte. La representación de la vida en el otro mundo varía con frecuencia según el tipo de muerte sufrida por el individuo. Confusión del culto a los muertos con el culto a los antepasados míticos. En ciertas tribus, lazos estrechos y permanentes entre el mundo de los vivos y el de los muertos 390

el chamanismo: Predominio de las creencias animistas sobre la concepción de las divinidades. En las relaciones con el mundo sobrenatural, las funciones del mago son

casi siempre más importantes que las del sacerdote, al no existir la distinción entre el mago y el sacerdote más que en las culturas superiores; papel de uno y otro, chamanismo. Formas variables del *pajé* o *piay*; el *ñanderú*. La importancia del chamanismo varía según las diferentes tribus; las funciones y la posición social del chamán difieren según los sistemas religiosos. El ejercicio del cargo está a menudo en relación con la edad del individuo, escasez de chamanes femeninos. El chamanismo hereditario es una institución relativamente rara. Restringido número de tribus indias en las que el estado de trance del mago se interpreta como posesión por un ser sobrenatural; el *bari* de los bororó, otros casos; relación con la curación de los enfermos. Los poderes del chamán representan la fuente principal de prestigio para muchas de las tribus de América del Sur, sus responsabilidades, los peligros de esta profesión. Ambivalencia expresada por el poder de hacer el bien a los hombres o perjudicarles. La rivalidad entre los magos, causa de dificultades en el plano social, actitud de ciertos grupos. Las diversas maneras de expresión de la vocación mística y la consiguiente obtención de conocimientos y poderes específicos necesarios para el ejercicio del cargo. La concepción de la enfermedad en estrecha relación con la curación del paciente, función principal del mago. 393

fiestas religiosas y danzas de máscaras: Ceremonias y fiestas religiosas colectivas que mantienen a la comunidad en contacto con el mundo sobrenatural. Relación entre las fiestas religiosas y la práctica de la antropofagia. En diferentes regiones, la vida religiosa adquiere una dimensión sumamente expresiva con la celebración de fiestas y danzas de máscaras. En ciertas poblaciones, estrecha relación entre las danzas de máscaras y la existencia de sociedades masculinas poseedoras de misterios religiosos (sólo los hombres llevan máscaras). Carácter estacional de las danzas. Lazo a menudo estrecho entre las danzas y la iniciación de los muchachos y muchachas púberes. Interpretación del desarrollo complejo del uso ritual de las máscaras asociado a la agresividad manifiesta de los hombres frente a las mujeres. Las danzas relacionadas con los misterios llamados de «Juru-parí»; las danzas de los karajá, de las tribus de la región del alto Xingú. El culto a los muertos, tema central de la religión de los umutina del Mato Gróso y la de los bororó. Las diferentes formas de presencia en

estas fiestas de los espíritus y demonios. Actitud de los participantes 402

religiones andinas: *Los quechua*: Importancia del animismo en la religión inca, de la que reaparecen ciertos elementos en tribus primitivas que no fueron incorporadas al imperio. Indudables influencias andinas en la mitología y la religión de tribus que escaparon a la hegemonía política de los incas. Persistencia de las diferencias entre las religiones de las poblaciones de las diversas regiones del imperio en la época de las invasiones españolas. Sustrato animista en la religión de los antiguos peruanos particularmente manifiesta en la concepción de los *huaca* entre sus descendientes actuales; las diversas significaciones de este término. El panteón de las divinidades superiores peruanas; el dios solar Inti y su rival Viracocha; Illapa; Pachamama y las divinidades específicas de menor envergadura. Contacto personal de cualquiera a través de las plegarias, los sacrificios y otros actos religiosos. Prácticas ceremoniales y fiestas a cargo de los sacerdotes, que formaban una poderosa casta de la organización jerárquica. Las diversas atribuciones de los sacerdotes, las vírgenes del sol. Las fiestas religiosas mensuales, el Inti-raimi, el Capac-raimi. Los sacrificios de animales. Los sacrificios humanos. Belleza de las plegarias dirigidas a Viracocha ... 407

Los chibcha: Poblaciones con la civilización más desarrollada; sus soberanos eran considerados personajes divinos. Numerosas y notables variaciones regionales de la mitología chibcha; los diversos mitos de la creación del mundo. El panteón chibcha, lugar destacado de Bóchica. Falta de rigidez en la organización de la casta sacerdotal, aunque parece que el cargo de *cheque* (sacerdote) era privilegio de los nobles. Los sacerdotes, encargados de las fiestas religiosas: ritos agrarios, sacrificios humanos. Las ofrendas. Los lagos sagrados. 412

bibliografía 414

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ARTICOS, por Ivar Paulson.

El medio natural y sus factores ecológicos y geográficos. Relaciones históricas de los pueblos árticos y subárticos con las poblaciones del sur. Religión determinada por las duras condiciones de vida. 416

esquimales: Etimología probable de la palabra «esquimales». Reparto geográfico. Tipo antropológico autónomo con características «protoamericanas». Lengua dividida en dos grandes dialectos: el inupik y el yupik. Civilización esencialmente costera (caza de mamíferos marinos), con variantes locales. El punto de vista histórico-cultural. Papel determinante de un medio marítimo e invernal ártico de carácter extremo. Desarrollo del cristianismo en la parte occidental de Groenlandia (siglo xviii), en el sur de Alaska y en las islas Aleutianas (comienzos del siglo xix), supervivencia de la antigua religión indígena en la región central ártica de Canadá. La noción clave del mundo sobrenatural. Concepción variable y poco personalizada de la divinidad suprema (Sila, Hila, Sla, Tía o Silap inua); aspecto animista y teísta; las fuerzas naturales, representación de esta divinidad considerada como la instancia más alta y más susceptible de actuar sobre el destino; falta de culto organizado. El cuervo. El dios de la Luna. Los «señores» de la tierra. Importancia de los ritos concernientes a la caza (en la tierra y en el mar) así como a sus protectores sobrenaturales. Complejidad del ceremonial relativo a los animales que refleja la dureza de la caza en las regiones árticas. Dos tipos principales de ritos de caza. Diferencia entre animales terrestres y animales marinos, cada categoría con una divinidad suprema. En Alaska, el culto a la ballena; Pinga, divinidad suprema de los esquimales caribúes. Entre los esquimales del Labrador, una divinidad femenina protege a los animales terrestres y una masculina a los marinos. Entre los esquimales del Pacífico, Iman-shua (femenina) reina sobre los animales marinos y Numashua (masculina) sobre los terrestres. Creencia en la posibilidad de encarnación de los señores de los animales (en animal, hombre o híbrido de animal y hombre). Concepción de una era mítica primitiva/en la que no había diferencia entre el hombre y el animal. Aspectos diversos de una soberana (más raramente un soberano) de los animales marinos, venerada por los esquimales que viven a la orilla del mar; Sedna; Nulirahak. La versión más conocida del mito de Sedna; papel importante de los tres principales personajes del mito (Sedna, su esposo-perro y su padre) en la representación religiosa. Importancia de Sedna, descripciones de la actividad dramática de los chamanes, diversidad y complejidad de la representación de Sedna. Atribuciones del chamán. Las dos teorías principales de la enfermedad («pérdida del alma» e intrusión), actividades del

chamán. La doctrina esquimal del alma, caracterizada por un dualismo fundamental o un pluralismo dualista. Los ritos de la muerte. Carácter flotante y a menudo contradictorio de las concepciones concernientes al más allá. Diferenciación social en ciertas tribus (en la costa del Pacífico y en las Aleutianas), siendo la sociedad esquimal de un tipo social más simple e igualitaria. Diversas opiniones sobre el camino que conducía al reino de los muertos y sobre el emplazamiento y la naturaleza de éste último. Creencia muy extendida en el renacimiento o la transmigración. Religión más marcada por la dureza de la existencia en este mundo que por el interés por la vida después de la muerte. 417

siberianos: Reparto de los pueblos del norte de Asia entre diversos grupos étnicos y lingüísticos. 430

Los yukaghir: Dos grupos distintos desde el punto de vista ecológico y dialectológico: yukaghir de Kolima y yukaghir de la tundra. Pueblo poderoso en el siglo xvii, expulsado de su territorio por los tungús, los yakuto y los rusos. Poca diferencia entre los dos grupos desde el punto de vista de la cultura social y espiritual y la religión. Las formas divinas más importantes de la mitología celeste yukaghir y los cultos asociados a ellas: Pon (Cu'kun), Kudju, Púgud Emei, Me'mdeye-E'ci'e. El culto doméstico: Lócin-pógil, Lócin-srómo, Lócin-emei, Numon-pógil. Cazadores de tipo primitivo, los yukaghir reagruparon en un sistema jerárquicamente organizado a ips diferentes señores de los animales; descripción de este sistema válido para varias religiones populares de la zona. Sustitución de antiguas divinidades de la naturaleza y de los animales por los santos de la Iglesia rusa ortodoxa. Los protectores sobrenaturales de los hombres; el «alma protectora» o «alma de la cabeza», manifestación extracorporal del individuo durante el sueño y en las visiones; las diversas almas corporales pertenecientes al ser vivo; el alma protectora representación del difunto en el «reino de las sombras». El chamán, ayudado por sus espíritus tutelares, sirve de intermediario entre esta vida y el más allá. El chamanismo yukaghir influenciado por el de los tungús y yakuto, Veneración de los antepasados de los chamanes («hombres de madera», ídolos); papel de los iconos y del Dios de los cristianos. 431

Los chukche: Mantenimiento de una etnia. Situación geográfica actual. Organización por el gobierno soviético del distrito nacional de los chukche, que goza de una

cierta autonomía cultural. Creación de una lengua escrita chukcha. Chukche de los renos y chukche de las costas. Visión mítica del mundo orientada según las veintidós direcciones del cielo ocupadas por veintidós seres celestes. Seres benévolos, personajes mitológicos. Pese a la forma pluralista de la creencia en un dios supremo, la estrella polar representa al ser supremo celeste. Los ídolos del genio doméstico. Posición importante de los genios de la especie (o protectores colectivos de las diversas especies de animales) en la religión de los cazadores y los pescadores; Pičvu'čin, gran divinidad de la caza y héroe de numerosos cuentos populares, indentificado con la estrella polar en la cosmología mítica. Coren-vaargin (el «ser reno») venerado por los chukche de los renos junto con los innumerables «señores» de la naturaleza de forma medio animal medio humana. Las «criaturas del mar» veneradas, además de los seres sobrenaturales comunes a todos los chukche, por los chukche de las costas; Kere'tkun, el «ser supremo del mar»; la «madre morsa» y las «muchachas morsas». Las «almas de los órganos» o almas corporales parciales desaparecen con la muerte, como la fuerza vital. El alma libre. Los peligros que amenazan a los vivos, papel de los *chamanes*.

436

Los koriak: Situación geográfica actual. Creación por el gobierno soviético de un distrito nacional de los koriak. División en dos grupos. Antigua religión dominada por la forma vagamente personificada de un dios supremo con diversos nombres que varían según los lugares o los dialectos; el punto de vista histórico-cultural; los sacrificios de animales, los animales votivos. La mitología cosmogónica no habla de la actividad del dios supremo; papel importante del Gran Cuervo (Kikinnáku o Kutkinnáku) y su familia. La figura compleja del Gran Cuervo y sus paralelos (en América del Norte) forman parte del círculo mítico del Pacífico Norte. Las creencias propias del mundo de los cazadores entre los koriak de los renos (Pičvu'čin, el lobo) y entre los koriak de las costas (el «señor del mar»). Forma dualista de la ideología del alma («alma principal» y «sombra»). Combate de los chamanes contra los malos genios (con ayuda de sus genios tutelares).

441

Los kamtchadal (o itelmen): Muy diezmados, los kamtchadal sólo hablan ya uno de sus cuatro dialectos de origen (el occidental). Rusos, koriak y tungús, así como kamtchadal rusificados, ocupan en la actualidad la pe-

nínsula. Modo de vida actual. Conversión al cristianismo ortodoxo. Datos fragmentarios sobre la antigua religión. Dustechschitsch, nombre del ser supremo y hoy del Dios de los cristianos. Relación entre las divinidades itelmen y las divinidades koriak. Otros dioses y genios. El «alma inmortal» del hombre y de los animales. Las funciones chamánicas..... 445

Los ainu: Viven hoy exclusivamente en la isla de Hokkaido. Otras zonas habitadas en otro tiempo por los ainu, considerados como los primitivos pobladores del Japón. Su economía. Influencia de la civilización japonesa. Los diversos sentidos del término de origen japonés *kamui* (Dios para los ainu). Pase-kamui (dios del cielo), yayien-kamui («dioses ordinarios»). Identificación del dios del cielo con el soporte mítico del mundo (*tuntu*). Diversos aspectos de la veneración de la gran divinidad. Papel de la diosa del fuego Abe kamui. El culto doméstico. Relación entre la divinidad doméstica y la economía. Culto de la casa asimilado al de la familia. Atribución de almas inmortales a los animales salvajes, ritos de caza; el oso, divinidad suprema. Lazos entre las divinidades de las montañas y los osos (Nupurikoro Kamui). Innumerables divinidades y espíritus de la naturaleza, a menudo zoomorfos (Repun-riri-kata inau uk kamui, Chiwashekot-mat). Antepasado mítico (Aioina Kamui) y héroe civilizador (Aunurak-Kur). Las dos almas del hombre. Imagen del más allá. 447

Los ghiliak (o nivches): Ocupan la isla de Sajalín y los alrededores de la desembocadura del Amur. Reflejo de la economía (caza y pesca) en la antigua religión. El ser supremo. Divinidad propia de cada clan. Numerosos espíritus y divinidades de la naturaleza; Pal-ys (dios de la montaña), Tol-ys (dios del mar). Veneración de los animales salvajes abatidos, especialmente el oso y el narval. Espíritus específicos de ciertas especies (Osk-ys, Tlångi-ys). Cría y «fiesta» del oso. Idolos protectores de la casa, espíritus protectores de las familias. Concepción de las dos almas del hombre («alma pequeña» y «alma grande»). Importancia de sacar del agua el cuerpo de un ahogado para garantizar su vida en el «poblado de los muertos». Los espíritus malévolos combatidos por el chamán con la ayuda de sus genios tutelares. 451

Los tungús: El pueblo del norte de Asia que conoció la mayor expansión, repartido hoy en diversos grupos regionales y unidades étnicas. Pueblos del sudeste: gol-des o nanai, olées, udehe, nagda, orok; sus diversos

modos de vida. Los tungús del norte (en su mayor parte evenk) se dividen en tungús del Yenisei (evenk del oeste), tungús-yakuto (evenk del este), tungús transbaikalianos (evenk del sur), tungús de Manchuria y Mongolia, evene o lamut (unidad lingüística autónoma). Sus modos de vida. Creación de una lengua escrita evenk. Conservación de la antigua religión pese a las misiones de la Iglesia rusa ortodoxa y las ligeras influencias del budismo y el lamaísmo. Representación mitológica bastante similar a la que prevalece en la zona ártica-subártica de Eurasia del Norte. Universo de tres, siete o nueve pisos. Concepciones diversas de la divinidad suprema (Buga, Burkan, Mayin o Enduri). La caza, principal fuente de ingresos y la base más antigua del desarrollo de su cultura. Especial veneración del oso y el tigre en la región del Amur, respeto al narval. En el continente, veneración de los renos y los alces, así como de los protectores sobrenaturales de estos animales. Atribución de almas individuales o espíritus protectores colectivos (vinculados a cada especie) a todos los animales. Importancia especial de ciertas divinidades de la caza (Kalgama, Bainača, Ehekon); los espíritus de las distintas especies animales representados como las «madres» o los «padres» de los animales. Organización social patrilineal y patrilocal. Dualismo del culto doméstico. Idolos de madera que materializan los espíritus domésticos. Funciones de los espíritus del clan, de la casa y del chamán. Concepción dualista pluralista del alma (alma libre, almas corporales), el «alma del niño». Las «trampas de almas». El chamán tungús, prototipo del chamán profesional característico de los siberianos. Elementos fundamentales del chamanismo tungús. Estrecha vinculación entre el chamán y su clan. Identificación de los espíritus del clan y del chamán. Misión del chamán. 453

Los yakuto: Situación geográfica y economía de los diversos grupos yakuto. Lengua turca arcaica con elementos mongoles, tungús, samoyedo y yukaghir. Antropología física. Lugar de origen, progreso demográfico. Adaptación a la civilización moderna, lengua yakuta escrita, vida cultural intensa. Carácter mixto de la cultura y la religión (Iglesia ortodoxa y antigua religión). División vertical del universo en tres partes, las divinidades, los seres sobrenaturales que viven en ellas. Cosmología mítica (profundamente diferente de la de los pueblos vecinos). Estrecha relación entre la ganadería y la religión del cielo (fiestas del kéfir). División horizontal del uni-

verso según los puntos cardinales, los diversos seres sobrenaturales que los pueblan. Paralelismo y analogía con otras mitologías. Papel considerable de los espíritus-señores (de la naturaleza y del mundo animal, de la familia y de la casa); su culto. Lugar importante de Bai Bajanai; espíritus de cada especie de animales del bosque. Carácter dualista pluralista de la imagen de las almas; pneumatología compleja; evolución de la pneumatología hacia el monismo tal vez debida a la influencia del cristianismo ortodoxo. El destino del hombre después de la muerte. Papel y funciones de los chamanes, su equipo. 461

Los doigan: Situación geográfica. Fieles a su paganismo tradicional aunque adoptaron las formas externas del cristianismo ortodoxo. División de los seres sobrenaturales en tres categorías. Religión centrada en el animal. «Alma sombra», espíritus de especie. Las dos almas de los hombres. Los chamanes. 470

Los ket (o yenisei): Últimos vestigios de una población antes muy extendida en el norte de Siberia. Su modo de vida actual. Es, creador y soberano del mundo, su mujer Hosadam (divinidad de la tierra) e Hys (dios de la luna). Doh, primer chamán y salvador mítico. Combate de los chamanes contra Hosadam y los espíritus maléficos. Las siete almas del hombre (seis corporales y una libre). Los espíritus domésticos. Los «señores» de la caza; el espíritu del bosque, la diosa de los pájaros. Veneración del oso. 471

Los samoyedo: Cuatro grupos distintos por la lengua y la cultura: selkup, nganasan, enz y nenz. Situación actual. Conservación de la vieja religión popular aunque la mayoría de los samoyedo hayan sido bautizados por la Iglesia ortodoxa rusa. Caracteres atmosféricos y uránicos del gran dios samoyedo iurak. Las dos grandes fiestas anuales de los renos entre los iurak de la tundra. El culto del gran dios en los otros grupos samoyedo. Otras grandes divinidades. Concepción del dios del mundo subterráneo. Influencias cristianas. Carácter autónomo de la imagen mítica de la divinidad del mundo y del cielo. Las divinidades terrestres. Los espíritus de la caza. Carácter sagrado de los animales salvajes (y especialmente del oso y el lobo). Las almas de los animales. Los protectores de las diversas especies. Ilibemberti. Protección y papel de los espíritus del linaje, el clan, la familia y la casa o la tienda; veneración de los ídolos que representan a estos espíritus. Dualismo o

pluralismo de la creencia concerniente a las almas y a los muertos. Veneración de los grandes antepasados míticos de la raza en forma antropomorfa o zoomorfa. Las funciones del chamán. Entre los selkup, huellas de un sistema social de dos fratrías y de un totemismo de clan. 473

Los ostiaco o jantis: Los ostiaco, los vogul y los mansis forman con los húngaros la rama lingüística úgrica de los pueblos finoúgricos. Situación geográfica. Su vida en simbiosis con los húngaros. La dominación tártara. El asalto de los rusos. Cristianización lenta y superficial. Conservación de muchas de las antiguas creencias paganas de la antigua religión popular. Influencia islámica en las regiones del sur. Fijación de las lenguas por escrito, desarrollo de la instrucción, florecimiento de una literatura y un arte. Economía actual. La divinidad suprema y cósmica, sus diversos nombres. La gran figura divina y la religión celeste revelan una superposición de elementos de origen diferente. Desarrollo variable del culto según las regiones. El dios del cielo y la «tierra-madre». El sol, la luna y las estrellas, divinidades personales en el mito. Los múltiples espíritus de los clanes y las regiones, su representación, su culto. Los espíritus locales más importantes. Los espíritus domésticos propios de cada familia. Huellas de un totemismo de clan y de una organización social dualista. Transmisión de los espíritus domésticos de padre a hijo. Veneración de los animales salvajes, y especialmente del oso. Atribución de un alma inmortal a los animales. Los espíritus de especie. Las ideas relativas al alma revelan un neto dualismo o un pluralismo dualista. El alma libre y el alma de vida. Concepción del mundo subterráneo. Papel y equipo del chamán, ayuda de los espíritus locales de la naturaleza y de los espíritus tutelares. El prototipo de sacerdote sacrificador. 482

Los lapones (o samis): Situación geográfica. Modificación de la antigua economía. Los diversos grupos clasificados por su antiguo género de vida. Aspecto económico fundamental de la civilización lapona. Transformación de la civilización material y social. Religión intacta en lo esencial pero muy influenciada y modificada por los cambios culturales; religión reducida a una especie de sincretismo pagano-cristiano; el movimiento suscitado por L. L. Laestadius. Mitología de los lapones occidentales muy influenciada por la antigua religión nórdica. La legión de las divinidades superiores encabezada por

Radien (Ukko en el este, Horagalles en el sur). Papel y representación de las divinidades celestes. Culto de las divinidades cósmicas y cría de renos; los protectores sobrenaturales de los renos (Corve-Radien, Mintiš), los espíritus tutelares específicos de los renos de cría. Lugar aparte del oso (el hombre de los alisos) entre los animales salvajes, su divinidad tutelar (Leibolmai). Cacceolmai (el hombre del agua). Loddis aedne (la madre de las aves), Loddšen-akka o Barbmo-akka (el antepasado de las aves). Los innumerables poderes sobrenaturales que pueblan la naturaleza, su culto; los lugares sagrados; Virkuakka (la antepasada de las trampas). Estrecha relación de los lugares de culto con el orden social. Las «tres cosas» propias de la naturaleza del hombre: el cuerpo, el alma y el espíritu. Hipótesis de una pneumatología dualista o pluralista (el alma libre, el alma o las almas corporales). Papel del chamán ayudado por su espíritu tutelar (<i>kadze</i>). El tambor mágico («biblia de los lapones»). <i>Los seita</i> . La existencia en el más allá, el Jabmeaimo, el «país de los santos», el Rutaimo, el Radienaimo ...	487
bibliografía	493

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ALTAICOS DE SIBERIA, por Eveline Lot-Falck.

Poblaciones antropológicas y culturalmente muy diferentes: turcos, mongoles, tungús-manchú. Lazo lingüístico, plano religioso. Clasificación.	499
imagen del mundo: Universo tripartito. Un mismo término designa los tres niveles, diferenciados únicamente por un epíteto que indica su posición. El principio vertical. La forma del cielo.	502
<i>Comunicaciones entre los mundos</i> : El límite del horizonte, el agua, la montaña y el árbol son otros tantos accesos hacia arriba y hacia abajo. El árbol cósmico, el árbol-escalera. El río.	505
<i>Direcciones del espacio</i> : El principio de bipartición este-oeste y sus incidencias. Los cuatro puntos cardinales a menudo desdoblados en ocho; el cenit, el nadir y el centro. Las ocho ramas del árbol cósmico. Las ocho monturas del dios, el chamán o el héroe. La expresión «de ocho patas». La oposición entre el más allá y el más acá.	507
mitos de creación: <i>Mito cosmogónico</i> : Expresión de una concepción dualista del universo. Resumen del mito.	

Los otros mitos de creación (entre los tungús, los orotch, los altaicos-khakass). Las torpezas de Dios en la actividad posterior a la creación de la tierra. Ausencia de una edad de oro. El héroe. La adopción de los nombres cristianos de «Dios» y «Satán» para designar a los dos protagonistas del mito, anterior, sin embargo, a la penetración del cristianismo. 510

origen de la muerte y del chamanismo: La invención del chamanismo. La muerte concebida unas veces como un mal y otras como una necesidad. Dios se entiende a veces con el mal en detrimento de la humanidad. 513

relaciones entre los mundos: Los diferentes niveles del universo son solidarios, pero sus habitantes no deben mezclarse; las nubes, entidades ambivalentes. Inversión del valor de las cosas de un mundo a otro; los habitantes de este mundo y los del *buni* se abastecen así de caza (lo que muere aquí nace alia). Muertos y vivos deben aceptar vivir separados. Los seres encargados de las mediaciones indispensables: espíritus especializados por parte divina, chamanes por parte humana; ritos de separación y reintegración. 515

el hombre y la naturaleza: Demarcación del territorio; la zona de hábitat, los ritos de instalación dura-dera. Las relaciones entre territorios. Los elementos (mal diferenciados) del paisaje: espacios cubiertos y espacios descubiertos; lugares accidentados y lugares planos. El hombre y el bosque. Distinción poco clara entre lo orgánico y lo inorgánico. El tiempo mítico. El hombre, aprendiz de brujo; materialización y tráfico de las nociones abstractas. 516

fuerzas divinas: *El principio materno*: El arquetipo materno entre los yakuto. Las representaciones tungús. Los espíritus *yär-süb* de los altaicos. La tierra física y las fuerzas que la rigen de los tuvin y los buriato. La gran diosa celeste de los altaicos-khakass (Umai); la diosa-fuego o madre-fuego (Ot-Ut) y el señor del fuego de los buriato. El fuego estrictamente masculino entre los yakuto (Al-Uot). La *togo musunin* de los tungús, señora del hogar y guardiana de las almas de los niños futuros. La fecundidad, principio vital. Polo femenino, polo masculino. 519

Grandes figuras masculinas: Significación del término buriato *tengri*. Origen budista de Burjan. Categorías establecidas seaún los criterios más diversos; apenas

hay jerarquía. Potencias mal individualizadas, un mismo nombre designa a veces a un individuo y a una colectividad; diversos casos (tungús, yakuto, altaicos). Jerarquía más desarrollada de los buriato, ausencia de divinidad suprema. El nombre, variable según los grupos, del principal *tengri* del oeste. Influencias extranjeras. Actitud hacia el gran dios. Otras figuras. Polinimia del dios celeste. Erlik, gran dios inferior (menos entre los yakuto), sus diversos aspectos. Abundantes descripciones de Erlik y su reino. El desdoblamiento del dios negro. Chamanismo negro y chamanismo blanco 523

panteón chamánico: Espíritus protectores chamánicos, seres de excepción: dos categorías no diferenciadas terminológicamente. Las montañas sagradas de los buriato y los altaicos; actitud diferente de los yakuto. Sustrato común a esta «familia altaica»; parentesco innegable de los pueblos turco-mongoles de Siberia, situación aparte de los tungús 526

bibliografía 530

Indice de figuras

Fig. 1. El Africa negra	36
Fig. 2. Oceanía	137
Fig. 3. Las principales tribus indias de América del Norte_____	207
Fig. 4. Las tres grandes religiones precolombinas.	316
Fig. 5. Las religiones indígenas en América del Sur ...	357
Fig. 6. Pueblos de Siberia en el siglo xvii	419
Fig. 7. Los cuatro grandes pueblos altaicos.	501

HISTORIA DE LAS RELIGIONES Di

Dirigida por Henri-Charles

- Vol. 1. A. BRELICH, PH. DERCHAIN, R. JESTIN, M. LAMBERT, J. LECLANT, J. NOUGAYROL y M. VIEYRA.—*Las religiones antiguas. I.*
- Vol. 2. A. CAQUOT, J. DUCHESNE - GUILLEMIN, J. VARENNE y F. VIAN. — *Las religiones antiguas. II.*
- Vol. 3. R. BLOCH, M. KALTENMARK, F. LE ROUX, H. O. ROTERMUND, J. DE VRIES y F. VYNCKE.— *Las religiones antiguas. III.*
- Vol. 4. A. BAREAU, C. CAILLAT, P. DEMIEVILLE, A. M. ESNOUL, B. FRANK, M. KALTENMARK y G. RENONDEAU.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en la India y en Extremo Oriente.*
- Vol. 5. A. CAQUOT, J. DUCHESNE - GUILLEMIN, P. HADOT, E. TRÖCME y R. TURCAN.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. I.*
- Vol. 6. J. DORESSE, T. FAHD, H. CH. PUECH y K. RUDOLPH.—*Formación de las religiones universales y de salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo. II.*
- Vol. 7. O. CLEMENT, J. LE GOFF, E. GUGENHEIM, J. LEROY y R. STAUFFER.—*Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. I.*
- Vol. 8. A. FAIVRE, R. GUENNOU, S. HUTIN, A. ROUX, J. SEGUY y R. TAVENEAU.—*Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. II.*
- Vol. 9. A. M. BLONDEAU, T. FAHD y J. VARENNE.—*Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes. I.*
- Vol. 10. A. BAREAU, G. H. DUNSTHEIMER, P. B. LAFONT, LI OGG, NGUYEN TRAN HUAN, G. RENONDEAU y H. O. ROTERMUND.—*Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes. II.*
- Vol. 11. K. O. BURRIDGE, A. HULTKRANTZ, A. LEROI-GOURHAN, E. LOT-FALCK, I. PAULSON y E. SCHADEN.—*Las religiones en los pueblos sin tradición escrita.*
- Vol. 12. G. BALANDIER, R. BASTIDE, KOL BURRITGE, J. M. VANDERKROEF y C. WAUTIER.—*Movimientos religiosos derivados de la aculturación.*