

MITO, RITO, SIMBOLO
Lecturas antropológicas

Recopilación: Fernando Botero y Lourdes Endara

MITO, RITO, SIMBOLO
Lecturas antropológicas

Instituto de Antropología Aplicada
Quito 2000

Religión

Ralph Beals y Harry Hoijer

I. Qué es la religión

Como hemos señalado en capítulos anteriores, las culturas humanas comprenden en todas partes normas de organización social destinadas a regular el trato social de los individuos. Dentro de una sociedad particular, sus miembros pueden entender el comportamiento de la mayoría de la gente e incluso pueden predecir cómo reaccionará un individuo ante determinadas situaciones. Análogamente, toda cultura incluye un conjunto de técnicas -su tecnología- por medio de las cuales sus participantes producen sus alimentos, vestidos, vivienda, instrumentos y armas. Dentro de esta área de conocimientos, los resultados son, en general, predecibles: la madera, adecuadamente tratada, puede convertirse en un arco o en una vivienda; la arcilla, convenientemente elegida y manipulada, puede moldearse en forma de vasijas de cerámica; la piedra, debidamente tallada o pulimentada, produce instrumentos, armas y otros artefactos.

Pero también es verdad que los seres humanos a veces dejan de comportarse de un modo predecible y que las técnicas no siempre son dignas de confianza. Una persona de ordinario ecuaníme cae en un arrebatado de cólera inexplicable, una esposa, o un marido fieles, de repente abandonan a su consorte, o un individuo al parecer sano, enferma y muere sin ninguna causa evidente. Un arco favorito, hasta entonces fuerte, se quiebra; un trozo de piedra, a despecho de una manipulación cuidadosa,

no puede ser moldeado en un arma o instrumento; una masa de arcilla, aunque tratada de la manera usual, deja de mantener su forma o no resulta apropiada para elaborar una vasija. Una batida cuidadosa no levanta ninguna caza, una lluvia o una granizada inesperadas destruyen una cosecha en sazón, o un rebaño, a pesar de todas las precauciones, se malogra por la enfermedad. A pesar del conocimiento y de las técnicas largo tiempo probadas, muchas actividades diarias están sujetas al fracaso, no al que procede de una falta de destreza o de conocimientos, sino a un fracaso que es inexplicable, imprevisible y, por ende, misterioso.

Como resultado de este tipo de acontecimientos, que perturban el curso uniforme de la actividad cotidiana, todas las sociedades que conocemos desarrollan ciertas normas de comportamiento, destinadas a precaverse, por un medio u otro, contra lo inesperado, y a controlar mejor las relaciones del hombre con el universo en que vive. Es esta área de la cultura lo que llamaremos religión.

Debido a que ningún pueblo ha logrado una certidumbre completa ni en las relaciones interpersonales ni en la tecnología, la religión es inevitablemente una parte de toda cultura. Sin duda, las formas de comportamiento religioso varían enormemente de una sociedad a otra; son casi innumerables las diferencias que hay en la creencia, el ritual y otros aspectos de la práctica religiosa. Pero no debemos engañarnos por estas diferencias y desechar todas las religiones, salvo la nuestra pro-

pia, como meros conglomerados de prácticas mágicas y supersticiones. Con nuestro conocimiento de la medicina, quizá parezca extraño que los navajos confíen en curar la tuberculosis por una complicada ceremonia de nueve días, o que el tratamiento de las enfermedades entre los pueblos no ilustrados se busque tan frecuentemente en la oración, la danza y el canto en lugar de recurrir a un hospital o una clínica. El hecho es, por supuesto, que pocos pueblos no ilustrados comparten nuestros considerables conocimientos médicos; para ellos, la enfermedad y el dolor, con raras excepciones, sólo pueden ser tratados como acontecimientos inesperados, no controlados por los medios ordinarios. Y no se debe olvidar que incluso en nuestra propia sociedad hay muchos que creen sinceramente que la enfermedad se cura mejor por la oración y la fe que por los conocimientos médicos.

Las normas religiosas de comportamiento se centran, pues, en las incertidumbres de la existencia, y son particularmente evidentes en las épocas de crisis. A veces, estas son las llamadas crisis de la vida, tales como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la enfermedad y la muerte; algunas o todas estas ocasiones son, en casi todas las sociedades, estímulos para rituales y ceremonias. Otras crisis afectan a la sociedad en su conjunto, como la escasez de alimentos, p. ej., en un poblado esquimal. En semejante circunstancia, las familias de la aldea se reunirán y, bajo la dirección de un jefe religioso llamado chaman, intentarán descubrir por medios mágicos la causa de la escasez. Parecidas ceremonias en grupos marcan frecuentemente el cambio de las estaciones, en especial cuando, en una comunidad agrícola, tal cambio trae consigo una alteración de las actividades. Ejemplo de ello se encuentra en los ritos de la siega, en las ceremonias para preparar los campos para la siem-

bra, y en las actividades religiosas como la Danza de la Serpiente de los *hopis*, destinada a atraer la lluvia a una cosecha en crecimiento.

Se sigue de lo que hemos dicho que la religión, al igual que otras normas culturales, no debe separarse de la matriz total de la cultura. Las normas religiosas de comportamiento están, en efecto, inextricablemente combinadas con la tecnología y con la organización social, y encuentran gran parte de su significado en esta combinación. Para iluminar este punto, volvamos por un momento a las actividades hortícolas de los isleños de las Trobriand, un pueblo melanesio que vive al norte del extremo oriental de Nueva Guinea.

Los trobriandeses, según Malinowski, son expertos horticultores, que trabajan con ahínco y sistemáticamente para obtener sus cosechas, principalmente de ñames, taros y cocos. Su tierra es fértil y bien regada, y sus instrumentos, aunque de piedra, concha y madera, son suficientes para labrar el suelo. Las técnicas nativas de horticultura son ciertamente más que adecuadas. Malinowski nos cuenta que los trobriandeses “producen mucho más de lo que realmente necesitan y que la cosecha media anual es quizá doble de la que pueden consumir”¹.

No obstante, sería un error describir la horticultura de los trobriandeses en términos enteramente tecnológicos. Para los nativos, la horticultura implica un verdadero laberinto de procedimientos técnicos y mágico-religiosos, ninguno de los cuales puede separarse del otro. El mago de los huertos, como lo designa Malinowski, es un funcionario importante del poblado, sólo superado por el jefe del poblado y por el hechicero. Cada año ejecuta

...una serie de ritos y hechizos sobre el huerto, que corren paralelos con el trabajo y que, de hecho, inician cada etapa de la labor y cada nuevo desarrollo de la vida de las plantas. In-

cluso antes que empiece ninguna faena agrícola, el mago tiene que consagrar el sitio con la ejecución de un gran ceremonial en el que toman parte todos los hombres de la aldea. Esta ceremonia abre oficialmente la temporada de labores, y sólo después que ha sido efectuada los aldeanos comienzan a quitar los rastrojos de sus parcelas. Luego, en una serie de ritos, el mago inaugura sucesivamente todas las varias etapas que se siguen unas a otras: el incendio de los rastrojos, la roza, la siembra, la escarda y la cosecha. Así mismo, en otra serie de ritos y encantamientos, ayuda mágicamente a las plantas en la germinación, en la floración, en la brotación de las hojas, en el crecimiento de los tallos, en la formación de las frondosas guirnalda de follaje y en la producción de tubérculos comestibles².

Para resumir esta sección, es evidente que la religión abarca todas aquellas normas de comportamiento por las que los hombres se esfuerzan en reducir las incertidumbres de la vida diaria y en compensar las crisis que resultan de lo inesperado e imprevisible. Mediante la religión los hombres intentan dominar, por la magia, la oración, el sacrificio y otros numerosos artificios rituales el área de su universo que no se somete de modo conveniente a su tecnología profana. Al obrar así, los hombres presuponen un mundo de seres sobrenaturales, relacionados con el hombre e interesados por él, que se denominan variamente espíritus, demonios, deidades y dioses. Para comunicar con estos seres, y para propiciar su ayuda o apaciguar su ira, hay hombres con poderes y facultades especiales, tales como los sacerdotes, *chamanes*, magos o hechiceros, que sirven como intermediarios entre la sociedad humana y el mundo sobrenatural.

En las secciones que siguen examinaremos los principales aspectos de la religión con algún detalle, para lograr una mayor com-

prensión de la naturaleza y de la variedad de creencias y prácticas religiosas.

2. El concepto de poder impersonal

Uno de los más interesantes y extendidos fenómenos religiosos es la creencia en una fuerza, influencia o poder generalizado e impersonal que existe de modo invisible por todo el universo, y que puede ser poseído, en mayor o menor grado, por los dioses, los hombres, las fuerzas de la naturaleza (tales como el sol, la luna, la lluvia o el trueno) y objetos naturales tales como los lagos, ríos, árboles y piedras. Es preciso recalcar que esta fuerza o poder es completamente impersonal, de modo que nunca está incorporada en cuanto tal en un dios o divinidad suprema. Los dioses pueden poseer cantidades más o menos grandes del poder, pero nunca son encarnaciones del poder.

La noción de un poder impersonal es, más bien, una especie de principio explicativo usado para dar razón de experiencias que se salen de lo corriente o de acaecimientos que no pueden ser explicados de otra manera. Así, el término de los indios algonquinos para indicar el poder impersonal -*manitú*- no sólo se aplica a los seres sagrados (dioses o espíritus) y a los practicadores religiosos (sacerdotes y *chamanes*), sino también a todo lo que es extraordinario, asombroso o inexplicablemente insólito. Análogamente, Codrington dice que *mana* (el vocablo melanesio para designar el poder impersonal) es aquello que “obra efectuando algo más allá del poder ordinario de los hombres, fuera de los procesos comunes de la Naturaleza”. Codrington esclarece este punto como sigue:

Si un hombre ha vencido en un combate, no ha sido el vigor natural de su brazo, la sagacidad de su vista o su viveza de recursos lo que le ha

proporcionado el éxito; le ha valido ciertamente el mana de un espíritu o de algún guerrero muerto para darle fuerza, transportado en un amuleto de piedra alrededor de su cuello o un manojo de hojas en su cinturón, en un diente colgado de un dedo de su mano izquierda o en forma de palabras con las que atrae a su lado la ayuda sobrenatural. Si los cerdos de un hombre se multiplican y sus huertos son productivos, no es porque sea industrioso y cuide de su propiedad, sino por las piedras llenas de mana para cerdos y ñames que posee. Sin duda, un ñame crece naturalmente cuando se planta, lo cual es bien sabido, pero no será muy grande a no ser que el mana entre en juego; una canoa no será veloz a menos que el mana pueda ser aplicado sobre ella, una red no cogerá muchos peces ni una flecha infligirá una herida mortal³.

En la Polinesia, el concepto de *mana* opera análogamente para justificar y racionalizar un complejo sistema social por el que los hombres se jerarquizan de acuerdo con su nacimiento y proezas. Las comunidades polinesias están característicamente divididas en clases sociales, que se extienden desde el jefe y su familia, en la cúspide de la escala social, a través de muchos grados intermedios, hasta los cautivos de guerra y los esclavos, en la base. El rango, junto con la capacidad para desempeñar airoosamente sus funciones, es la prueba directa de la posesión de mana y una medida de su cuantía. Los jefes, en tanto que les acompaña el éxito, tienen la mayor cantidad de *mana*, y sólo pueden ser sobrepasados por ciertos sacerdotes cuando estos son poseídos realmente por sus divinidades tutelares. Otras veces, los sacerdotes se clasifican por debajo de los jefes. Las deidades, por supuesto, en virtud de su naturaleza divina, tienen más *mana* que los humanos, pero también están jerarquizados entre sí y no todas tienen el mismo grado de *mana*.

El *mana* explica así la posición social y las hazañas venturosas. Pero también da cuenta de los fracasos. Si un guerrero famoso es matado y comido por el enemigo, es claro que ha perdido de algún modo el mana que lo hacía famoso. El mana del jefe se cree que protege a él y a su aldea de la desgracia, pero si el poblado sufre derrotas en la guerra, muchas enfermedades y muertes o cualquiera otra calamidad, ello prueba que el jefe ha perdido su mana y que debe, en consecuencia, ser reemplazado por otro.

Lo mismo cabe decir del mana poseído por los objetos naturales o los artefactos. Una piedra de forma inusitada puede enterrarse en un huerto; si resultan cosechas excepcionales, la piedra tiene mana. Pero si posteriormente las cosechas dejan de ser excepcionales, la piedra ha perdido su mana, convirtiéndose así en un objeto ordinario sin ningún valor. Un arma con la que un guerrero alcanza grandes triunfos, o una canoa que es rápida y de fácil manejo, se dice que posee mana y esto acrecienta su valor. Pero si el arma se rompe sin ninguna razón aparente o la canoa cesa de cumplir su cometido, su *mana* se ha disipado.

El *mana*, en algunas partes de Polinesia, se obtiene por herencia; el hijo recibe mana de sus padres, y así tiene más que cualquiera de los dos. En otras religiones de Polinesia, el mana debe lograrse por la observación cuidadosa de los estatutos y por el desempeño afortunado de las funciones de guerrero, sacerdote, jefe o artesano. Pero incluso donde no es heredado, el éxito es también importante, porque la posesión de mana sólo puede evidenciarse por la ejecución feliz de un cometido, como ya hemos visto.

Análogamente, a los artefactos -tales como instrumentos, armas, canoas y otros artículos manufacturados- se les confiere el *mana* mediante una construcción cuidadosa y la

ejecución rigurosa de todos los detalles rituales pertinentes a su elaboración. La construcción de una canoa, p. ej., requiere el arte del menestral y el del practicante religioso (el artesano usualmente también es un sacerdote de su oficio), de tal manera que cada fase del largo y tedioso proceso de fabricación de una canoa puede ir acompañada de la ceremonia apropiada. Al faltar tal observancia ritual, la canoa carece de *mana*, y por eso no es más que un variado conjunto de piezas de madera. Es evidente que incluso una canoa adecuadamente construida puede no exhibir el *mana* que se supone haberle impartido en la fabricación -si resulta ser, p. ej., una embarcación lenta y pesada- porque la prueba del *mana* radica en última instancia en el cumplimiento feliz de su cometido.

Otra función del *mana*, e ilustrativa de su poder, es la del tabú. Quien posea *mana* puede imponer un tabú (o prohibición) a una parte de su propiedad e impedir así a todos los demás (de *mana* menor) tocarlos o usarlos, por temor a castigos sobrenaturales. Un ejemplo especialmente interesante de tabú lo da Linton, que fue testigo en las Marquesas del siguiente incidente:

Se ejercía muy poca autoridad sobre los niños, y prácticamente ninguna sobre los mayores, que, como se ha explicado, tenían un rango superior al de sus padres. Estos cabezas de familia infantiles podían hacer virtualmente todo lo que se les antojaba. En el valle de Puamau visité una vez a un jefe local, que tenía un hijo de ocho o nueve años. Cuando llegué, el jefe y su familia estaban acampados en el corral delantero, y el niño estaba sentado en la casa, mirándolos malhumorado y triunfante. Había tenido una disputa con su padre uno o dos días antes, y había declarado tabú a la casa nombrándola por su cabeza. Hasta que levantó el tabú, nadie de la familia pudo entrar en la casa⁴.

El tabú también reside en dioses, hombres y artefactos que tienen gran *mana*. Un alto jefe, poseído por semejante *mana*, no puede ser tocado por nadie de *mana* menor, porque su persona es por sí misma tabú, y se cree que es físicamente peligrosa para los demás. Entre algunos grupos polinesios, el jefe sagrado más elevado vive virtualmente sólo, porque nadie puede aproximarse a él, usar nada de lo que él usa, entrar en su casa, o incluso permitir que la sombra del jefe caiga sobre otros. Parejamente las armas de un guerrero famoso, poseídas por mucho *mana* en virtud de su éxito en la guerra, son tabú para los guerreros cuyo *mana* es menor que el del poseedor de las armas.

En resumen, ahora tal vez aparece claro que el concepto de poder impersonal -ya sea el *mana* de los melanesios y polinesios, el *manitú* de los indios *algonquinos* o los muchos conceptos similares de otros pueblos- es en esencia un intento de regularizar y racionalizar las incertidumbres y anomalías evidentes de la experiencia humana. Como principio explicativo, el poder impersonal es completo y autosuficiente. Da cuenta de todo en el pasado y en el presente y proporciona así mismo explicaciones anticipadas para los acontecimientos futuros. Los sucesos excepcionales, la jefatura sobresaliente, los éxitos inusuales y todo lo que es divino, sobrenatural y maravilloso es así porque posee poder. El poder es amoral -ni bueno ni malo- y da razón, por tanto, de los dioses y los demonios, de los sacerdotes y los hechiceros, de los hombres extraordinariamente buenos y de los canallas afortunados. Aunque el poder puede ser heredado o adquirido mediante acciones ejecutadas con feliz suceso, siempre puede perderse. En consecuencia, el concepto de poder racionaliza tanto el éxito como el fracaso, porque mientras que el éxito indica la posesión de poder, el fracaso significa inevitablemente su ausencia.

3. Seres sobrenaturales personalizados

Aunque las creencias en un poder impersonal están muy difundidas, no se debe suponer que tales creencias excluyen la concepción de dioses, espíritus y otros seres sobrenaturales personalizados. En Melanesia y Polinesia, p.ej., donde, como hemos señalado, el mana es una norma religiosa dominante, también encontramos una amplia variedad de seres sobrenaturales personalizados. Lo mismo es verdad de otras áreas; en rigor, puede decirse que en ninguna área de las que conocemos se limita la religión a la concepción del poder impersonal.

El animismo, la más general de las creencias que tienen referencia con los seres sobrenaturales, es definido por Tylor, uno de los primeros en usar el término, como sigue:

Habitualmente se halla que la teoría del animismo está dividida en dos grandes dogmas, que forman parte de una teoría coherente: el primero, concerniente a las almas de las criaturas individuales, capaces de una existencia continuada después de la muerte o destrucción del cuerpo; el segundo, concerniente a otros espíritus, ascendidos al rango de deidades poderosas. Los seres espirituales se considera que afectan o dirigen los acontecimientos del mundo material, y la vida del hombre aquí y en el más allá; y como se juzga que mantiene tratos con el hombre y que experimentan placer o desagrado por las acciones humanas, la creencia en su existencia conduce naturalmente, y casi podría decirse que ineludiblemente, más tarde o más temprano, a la reverencia activa y a la propiciación. Así, el animismo, en su pleno desarrollo, incluye la creencia en las almas y en un estado futuro, en el dominio de las deidades y en la subordinación de los espíritus, resultando prácticamente de estas doctrinas alguna especie de culto activo⁵.

Hay que resaltar que el animismo, especialmente cuando implica la creencia en espíritus que habitan en lagunas, árboles u otras cosas similares, deben distinguirse cuidadosamente del “animatismo”, la doctrina de que ciertos objetos o fenómenos que consideraríamos inanimados son capaces de acciones y movimientos sensibles. El animatismo, al parecer, nunca da origen a sentimientos religiosos ni inspira el culto de los objetos que se dicen estar animados. Los indios de California, que creen que un árbol puede matar a un hombre si lo desea dejando caer una de sus ramas sobre él, no por eso veneran a los árboles ni creen que contengan espíritus a los que sea menester dar culto. Simplemente eluden los árboles o toman grandes precauciones cuando pasan bajo ellos. Por otro lado, los mismos indios pueden esquivar cierta charca debido a la creencia de que está habitada por un espíritu maligno que los arrastrará a su fondo para ahogarlos y pueden además, intentar propiciar a tal espíritu mediante ofrendas. El animismo ilustrado por el segundo ejemplo es, pues, una creencia o serie de creencias en seres sobrenaturales, ya se originen de las almas de criaturas que alguna vez vivieron o bien hayan existido desde el principio del tiempo como sobrenaturales, los cuales pueden residir en fenómenos naturales tales como árboles estanques y montañas; en artefactos como armas, casas o barcos, o que simplemente pueden existir invisibles en alguna parte del universo.

La variedad y tipos de seres sobrenaturales en los que creen los hombres es tan grande que casi desafían su enumeración o clasificación. Hay, en primer lugar, los grandes y más remotos dioses o deidades que se cree que rigen el universo o algún aspecto de él, y que con frecuencia son considerados como los creadores del mundo presente. A continuación viene

una enorme división de espíritus, repartidos en muchas variedades y con características sumamente diversas. Los espíritus están usualmente más cerca del hombre y más interesados en sus acciones diarias. Pueden ser benéficos, malignos o neutrales para con los hombres, pueden morar en ciertos lugares (lagunas, montañas, poblados, casas, etc.) o recorrer sin ningún impedimento el universo; pueden actuar como espíritus guardianes de templos, hogares e incluso individuos; pueden ser pavorosos, terroríficos, amables o dañinos, o pueden combinar algunas o todas estas funciones y características.

Una última categoría muy amplia de seres sobrenaturales comprende las almas de los muertos, los espectros, que, liberados del cuerpo por la muerte, se interesan, sin embargo, activamente por la sociedad de los vivos e incluso siguen siendo miembros de ella. Estos pueden ser así mismo benéficos o malignos y poseen muchas de las funciones y características de los espíritus. Pero difieren de ellos no sólo por su origen, sino también por su mayor afinidad con la sociedad humana y por el hecho de que se semejan más estrechamente al hombre en sus apetitos, sentimientos, emociones y comportamiento.

Meramente por ilustrar la variedad de seres sobrenaturales de una sola cultura y aplicar nuestra somera clasificación, volveremos de nuevo a los *apaches chiricahuas*. Como hemos señalado anteriormente, los *chiricaguas* son un pueblo nómada y colector de alimentos, que vive en pequeñas comunidades en la región semiárida de Nuevo Méjico y Arizona.

Pese al hecho de que el panteón chiricahua sólo está vagamente organizado, es posible distinguir de un modo aproximado nuestras tres clases de seres sobrenaturales: dioses, espíritus y espectros. En la primera categoría, encontramos cuatro divinidades mayores: el

Dador de la Vida, la Mujer Pintada de Blanco, el Niño del Agua y el Matador de Enemigos. El Dador de la Vida es el menos definido de ellos, “un nebuloso y remoto Ser Supremo”⁶ según Opler, que es honrado con la creación del universo, pero al que nunca se describe como una personalidad y al que realmente sólo rara vez se hace referencia en el mito y en el ceremonial. Es muy posible, como dice Opler, que

el Dador de la Vida sea al parecer una simbolización del poder sobrenatural en cuanto tal, el foco del que dimanen los dones de los poderes particulares y las ceremonias. La influencia europea sobre esta personalización principal de un poder sobrenatural difuso puede inferirse de los sinónimos aplicados al Dador de la Vida, que son Yusn (del español Dios) y “El que está sentado en el Cielo”⁷.

He aquí, pues, una posible ilustración de cómo un concepto de poder sobrenatural e impersonal (tal como se ha descrito e ilustrado en el § 1) puede hallarse en un proceso de transformación, a través de contactos culturales, hacia el de un Ser Supremo.

La Mujer Pintada de Blanco, el Niño del Agua y el Matador de Enemigos son dioses mucho más concretos y figuran de modo eminente tanto en el mito como en el ceremonial. El Niño del Agua era mucho más importante al comienzo del tiempo, cuando, con la escasa ayuda de su hermano mayor, pero menos eficiente, el Matador de Enemigos, hizo la tierra habitable para el hombre desembarazándola de monstruos peligrosos. Ahora, como dice Opler, “es casi un dios del cielo magnífico y más bien remoto”⁸, y los contactos directos entre él y los chiricahuas solo se dan raramente. “Para los propósitos ceremoniales, la Mujer Pintada de Blanco es la réplica femenina del Niño del Agua, y el tiempo de su intervención directa en los asuntos mundanos también toca

a su fin”⁹. Al lado de estas deidades hay otras muchas, mencionadas con frecuencia en los mitos, pero ya no interesadas activamente por los chiricahuas. Entre ellas están los monstruos malignos matados por el Niño del Agua: El Gigante, las grandes Águilas, el Toro Bisonete y el Antílope.

Los espíritus de los *apaches chirichuas* son bastante más numerosos y mucho más íntimamente relacionados con el pueblo actual. Entre los más importantes de estos seres sobrenaturales están los Espíritus de las Montañas, los representantes de un “pueblo” que, según se dice, vive en las montañas sagradas. Los Espíritus de las Montañas visitan, no sin cierta frecuencia, a los apaches, particularmente con ocasión de las ceremonias, desempeñan un papel considerable en la mitología y como fundamento de los llamados ritos de los Danzantes Enmascarados. Los *Apaches* les tienen gran “temor y reverencia”, según Opler, que llega hasta decir:

Resulta evidente de algunas descripciones del Pueblo de las Montañas que estos no solo son considerados como los moradores de una montaña determinada, sino también los custodios de la vida silvestre de la vecindad. A menudo... se cuentan historias de los “hogares sagrados” del Pueblo de las Montañas, copiosamente poblados de animales de caza...

Cualquiera que esté en la proximidad de un hogar del Pueblo de las Montañas... esparce polen por el lugar y reza: “Protégenos de los enemigos y no permitas que nos suceda ningún daño mientras estamos cerca de ti.” A los que se hallan en un apuro se les aconseja que recurran al Pueblo de las Montañas; un hombre [es decir, un chamán]... decía: “Cuando estés afligido o en peligro de animales, ora al Pueblo de las Montañas y vendrán desde allí para protegerte”¹⁰.

Hay también Seres del Agua (un espíritu benéfico, llamado Dominador del Agua, y otro maligno, el Monstruo del Agua), y otros muchos, asociados con los fenómenos naturales o con los animales, que son particularmente importantes como fuente de poderes curativos. Uno de los espíritus animales, el Coyote, merece especial mención por su preeminencia en los mitos. En estas narraciones, el Coyote desempeña diversos papeles: es el prototipo de los embaucadores, ignora y viola de modo flagrante la moral *chiricahua*, y, en ocasiones, actúa como el innovador que aporta a los *chiricahuas* algunas de sus posesiones culturales más valiosas.

Por último, encontramos los espectros de los muertos como una tercera categoría de los seres sobrenaturales *chiricaguas*. Los muertos son muy temidos por los chiricahuas y se hacen los mayores esfuerzos por borrarlos de la memoria lo más pronto posible. Ocasionalmente, sin embargo, los espectros de los muertos no permanecen en el trasmundo subterráneo al que deben retirarse, sino que retornan para visitar, frecuentemente en sueños, a sus amigos y parientes vivos. Tales visitas causan un gran terror, porque indican que el visitado morirá pronto. Por eso se toman innumerables precauciones para evitar cualquier referencia a los muertos, con objetos de impedir las posibles visitas espectrales.

En resumen, es evidente que los seres sobrenaturales que hemos llamado espíritus desempeñan el papel principal en la religión apache *chiricahua*. Los dioses son pocos y están lejos de la mayor parte de las actividades diarias; su papel fue desempeñado en la creación del mundo y en su adaptación para morada de los hombres. Los espectros, aunque sobrenaturales, son temidos, pero no reciben culto; los *chiricahuas* no veneran a los espectros de los muertos, sino que tratan más bien

de rehuirlos y borrarlos totalmente de la memoria.

Por otro lado, los espíritus son importantes en los asuntos cotidianos y, en especial, en los ritos y ceremonias que están dedicados primordialmente a fines curativos. Todo apache adulto, hombre o mujer, puede tener un espíritu familiar, del cual recibe el acceso al poder sobrenatural necesario para efectuar curaciones. Así, a unos les proviene del poder de la lechuza, la serpiente y el oso, tres espíritus animales temidos y respetados por su poder, mientras que otros lo tienen de los espíritus de los animales de caza fundamentales en la vida económica apache. El poder de los Espíritus de las Montañas permite a un hombre presenciar el rito de los Danzantes Enmascarados, una ceremonia importante para la curación y para el bienestar de la comunidad. En suma, los espíritus entre los *chiricahuas* son los intermediarios a través de los cuales el pueblo obtiene el acceso al poder sobrenatural y con ello la facultad de curar las enfermedades, evitar la muerte y la desgracia, y mejorar de diversos modos los problemas enfadosos de la existencia.

4. Los seres sobrenaturales de los “Bagandas”: Los espectros de los muertos

Aunque hay muchas religiones que, como la de los *apaches chiricahuas*, subrayan el papel de los espíritus, hay otras en las que los espectros de los muertos desempeñan el cometido principal. Esto es particularmente verdad de los pueblos africanos situados al sur del Sahara y, un buen ejemplo, que describiremos a continuación, se halla en la cultura de los bagandas del África Oriental.

Los *bagandas*, como hemos indicado anteriormente son horticultores y ganaderos que viven en las montañas y bien regadas tierras de pastos de Uganda. Sus dioses son mu-

cho más numerosos y mejor definidos que los de los apaches. Están comprendidos en tres clases principales: los dioses de los clanes, los espectros deificados de reyes anteriores y los dioses tribales o “nacionales”. Los dioses de los clanes (uno para cada uno de los treinta y seis clanes) y los de los reyes anteriores son, en esencia, antepasados divinizados: son las almas de los muertos que no se reencarnan como los espectros ordinarios, sino que han ascendido al rango de deidades. Los dioses de los clanes representan al antepasado del clan y sólo reciben culto por parte de sus descendientes, los miembros vivos del clan que representan. Los dioses reales son honrados por todos -como lo fueron, en efecto, durante su vida como reyes-, pero son especialmente reverenciados y consultados por el clan real. Así, pues, los reyes deificados probablemente representan una excrecencia de los dioses de los clanes, y son más numerosos e importantes debido a la posición de autoridad que el clan real ocupa. Tanto los dioses de los clanes como los reyes divinizados proceden evidentemente del culto a las almas de los muertos, que describimos después.

Cada uno de los llamados dioses nacionales o tribales tiene un templo y un culto de sacerdotes, mantenidos por contribuciones del erario real. Estos dioses forman el sostén del reino y del país, y son honrados y reverenciados por todos, realeza y súbditos. Los dioses nacionales están ordenados toscamente en una especie de jerarquía, teniendo cada uno de ellos un área particular de máxima influencia y funciones peculiares de las que es responsable.

De la mayor importancia histórica es el “padre de los dioses”, Katonda, que se dice ha creado el universo y todo lo que hay en él. Sin embargo, Katonda, una vez concluida la creación, dejó el universo a sus descendientes, y en consecuencia sólo tiene hoy día un culto pe-

queño y relativamente insignificante. Por eso está alejado de la vida *baganda* moderna y es más bien un dios creador abstracto, que ya no opera de modo importante en los asuntos cotidianos.

Mukasa, el dios del lago Victoria, es verdaderamente la deidad *baganda* dominante en la actualidad. Proporciona la pesca y gobierna las tempestades. Y lo que es más significativo, es el dios de la fertilidad: envía mellizos, recibidos con gran regocijo por los *bagandas* y concede hijos a las mujeres infecundas. Es responsable de las buenas cosechas y de la multiplicación de los rebaños y, en general, sirve para estimular y proteger la buena vida para todos. Incluso el rey consulta con frecuencia a Makusa, especialmente en las épocas de crisis; da generosamente para sus templos y lo provee de muchos y pingües sacrificios.

Los demás dioses tienen funciones menores: Walumbe, el dios de la muerte; Kaumpuli, el dios de las plagas, al que sus sacerdotes mantienen escondido en un agujero en la tierra; Kituba y Nende, los dioses de la guerra, una importante actividad económica entre los *bagandas*; Dungu, el dios de los cazadores; Musuka, el dios de arco iris y patrón especial de los pescadores; Gulo, el dios del cielo, y Kitaka, el dios de la tierra; Musisi, que vive en el centro de la tierra y rige los terremotos; Nagawonyi, la diosa que envía la lluvia, protege el crecimiento de las cosechas y recibe los primeros frutos de la recolección, y Nabuzana, la diosa que esta especialmente encargada de las mujeres parturientas y cuyas sacerdotisas actúan como parteras de los *bagandas*.

También hay espíritus entre los *bagandas*, y están particularmente asociados con las corrientes, lagos, fuentes, árboles, colinas y todos los demás fenómenos semejantes de la Naturaleza. A menudo se construyen santuarios para los espíritus, a fin de que les sirvan de vi-

viendas y como repositorio para las ofrendas. Cuando un *baganda* cruza una corriente, coge agua o peces de un río o de un lago, corta un árbol o modifica de cualquier otra manera el paisaje, se cuida muy bien de propiciar al espíritu morador llevándole una ofrenda. Las colinas son especialmente sagradas a causa de los muchos espíritus que viven en ellas, hasta el punto de proporcionar asilo a los que han incurrido en la ira del rey o de sus jefes.

Las divinidades más importantes para los *bagandas* son, sin embargo, los espectros de sus muertos. Cuando una persona muere, su alma abandona el cuerpo e inmediatamente se transforma en un espectro, invisible pero sometido a los mismos apetitos, pasiones y sentimientos que los vivos. Los espectros sienten frío, calor y dolor; pueden ser afables y cariñosos o coléricos y vengativos; pueden incluso sufrir una segunda muerte, al ser quemados o ahogados. En rigor, siguen siendo miembros de la sociedad, del clan y de la familia a que pertenecieron mientras vivían, y aunque existen, por decirlo así, en un lado sobrenatural, este hecho acrecienta en lugar de disminuir su importancia para sus parientes y amigos.

Un espectro recién formado va en primer lugar hasta Walumbe, el dios de la muerte, y le da cuenta de su vida. Luego vuelve a la sepultura en que su cuerpo anterior está enterrado y toma como residencia un pequeño santuario construido para él en la cabecera de la tumba. Las esposas que le han dado hijos y que le sobreviven, también viven en la tumba, atendiendo sus huertos, animales domésticos y su santuario. Si se cumple bien estos requisitos y se provee el santuario de las adecuadas ofrendas, el espectro no perturba la vida de sus parientes y amigos, sino que desempeña, aunque de modo invisible, casi el mismo papel que representó mientras vivía.

Pero si un espectro se siente molesto por el descuido de su santuario o de su sepulcro, o por cualquier acción incorrecta de sus supervivientes, puede hacerse malévolo y enviar enfermedades, desgracias o incluso la muerte a sus parientes y amigos. En tales ocasiones, debe recurrirse al consejo de un *chaman* (practicante religioso). El *chaman* puede tratar de aplacar al espectro con ofrendas o reparando cualquier omisión que haya ocurrido con respecto al santuario y a la tumba. Si fracasa esto, y un paciente continúa en su enfermedad, el *chaman* puede intentar atrapar al espectro y matarlo mediante el fuego o ahogándolo. Los espectros de las tías paternas se dice que son, sin excepción, particularmente malignos y con frecuencia hay que deshacerse de ellos de esta manera. Los espectros malévolos a veces toman posesión de los vivos, causando delirios y ataques de locura. En tales casos, el *chaman* procura exorcizar al espectro haciendo inhalar al paciente el humo de hierbas quemadas.

Dos años después de la muerte de una persona, su espectro se reencarna entrando en el cuerpo de un niño recién nacido, miembro del mismo clan y de la misma familia. La identidad de cada niño se determina en la ceremonia de imposición del nombre, cuando, con el ritual apropiado, el abuelo paterno del niño recita, en presencia de la criatura, los nombres de sus parientes del clan fallecido. El niño, según se cree, reirá cuando se pronuncie el nombre adecuado, como un signo de que reconoce el nombre que llevó en una encarnación anterior. Cuando esto ha sucedido, es decir, cuando el espectro de un difunto se ha reencarnado así, se abandonan su tumba y su santuario, puesto que el espectro, que otra vez es un alma en un cuerpo humano, ya no necesita ser servido ni propiciado.

Es evidente que los *bagandas* logran, merced a sus creencias en los espectros y en la reencarnación, una continuidad social cíclica, que enlaza la sociedad de los vivos con los muertos y con los que todavía tienen que nacer. La mayoría de los *bagandas* abandonan la sociedad de los vivos solo temporalmente, con tal que, por supuesto, sus espectros sean tratados de modo conveniente y se los aliente así a regresar. Es probable, aunque faltan datos, que los espectros malignos, en especial si han sufrido una segunda muerte, no se reencarnen. Es por esta vía por la que la enfermedad y la desgracia pueden ser explicadas.

Nótese así mismo que los reyes no se reencarnan, sino que se convierten inmediatamente en dioses. No es imposible, aunque carecemos de comprobación histórica, que tengamos en esta deificación de los reyes las fuentes de los dioses nacionales; quizá son estos antepasados de renombre divinizados, cuyo recuerdo se ha perdido en los *bagandas* actuales.

5. Los dioses de los aztecas

En los *bagandas* hemos señalado los comienzos de una jerarquía divina, con cierto número de divinidades tribales o nacionales, cada una más o menos especializada en una función, y cada una honrada por un templo y un culto. No obstante, los dioses *bagandas* son en general menos importantes que los espectros de los muertos; los dioses nacionales representan, por así decir, una forma de especialización religiosa, la provincia de un limitado número de sacerdotes o de otros practicadores religiosos.

Esta tendencia hacia la especialización en la fe religiosa está más avanzada inclusive entre los aztecas de Méjico, cuyos seres sobrenaturales describiremos en esta sección. Los aztecas, como se dijo anteriormente, eran un

pueblo potente y belicoso que, en tiempos de la conquista española en 1520, dominaba la mayor parte del Méjico actual. Aunque su economía básica dependía de la horticultura, hemos indicado también la presencia de un comercio extensivo, exterior e interior; una agresiva guerra de conquista casi continua, y el desarrollo de numerosas artes y oficios especializados.

Como las demás sociedades cuyos seres sobrenaturales hemos descrito, es probable que los aztecas también poblasen su universo con dioses, espíritus y espectros. Sabemos poco de sus conceptos sobre los espectros; sin embargo, está claro que las almas de la mayoría de los muertos iban a un lugar denominado Mictlán, una morada subterránea de los muertos y, aunque esta no era un sitio de castigo, no obstante se la describía como un paraíso triste y nada atractivo. Otros espectros eran más afortunados. Aquellos que morían ahogados, fulminados por el rayo o de enfermedades como la hidropesía y la lepra iban a un paraíso llamado Tlalocán, la residencia de los dioses de la lluvia o *tlalocs*, donde disfrutaban de un perpetuo verano y de todo cuanto querían comer y beber. Los guerreros muertos en la batalla, las mujeres que morían de parto y las víctimas sacrificadas como ofrendas a los dioses iban a la morada del sol, un lugar aún más seductivo que el país de los *tlalocs*. Las almas de los guerreros se creía que aparecían durante el día, después de haber acompañado al sol hasta el cenit, como colibríes, mientras que las almas de las mujeres que habían muerto de parto escoltaban el descenso del sol hasta el horizonte y después pasaban sus noches sobre la tierra a manera de falenas. Pero, si bien se hacían ofrendas a los muertos en ceremonias que tenían lugar en fechas regulares después de su fallecimiento, no hay ninguna prueba de que los aztecas tuvieran un culto de los espectros

tan elaborado como el que hemos descrito para los *bagandas*.

Los espíritus también desempeñaban algún papel en la religión azteca, aunque nuestros conocimientos son de nuevo fragmentarios. Multitud de espíritus estaban relacionados con los manantiales, los campos, las cimas de las montañas, los hogares y los individuos (espíritus guardianes). Había igualmente, al parecer, muchas deidades menores, semejantes a los dioses de los clanes de los *bagandas*, que servían como divinidades tutelares de las familias, clanes, grupos profesionales y comerciales, y muchos sectores sociales análogos. Es notable que estas últimas divinidades parecen estar más cercanas a los espíritus que a los espectros, como entre los *bagandas*.

Pero los dioses aztecas superaban con mucho en brillantez a los seres sobrenaturales menores. Había literalmente centenares de dioses, especializados en una gran variedad de funciones. Evidentemente, no estaban demasiado bien organizados en una jerarquía o panteón; con frecuencia, los mismos dioses aparecen con nombres diversos e incluso están representados de modo diferente en pinturas y esculturas. Los atributos de los dioses también están a menudo confundidos y se superponen los de un dios a los de otro. Parte de esta confusión dimana sin duda de una información inadecuada; nuestros únicos relatos de primera mano sobre la religión azteca proceden de sacerdotes y soldados españoles. En parte también, es verosímil que los aztecas, como resultado de años de conquista y de la gradual absorción de pueblos extranjeros, adoptasen muchos dioses foráneos a su propia colección primitiva, probablemente bastante más limitada.

Ninguno de los dioses aztecas se destaca como una deidad suprema. Realmente, la idea de un conjunto organizado de dioses, con uno como autoridad máxima, es relativamen-

te rara. Al parecer, se aproximaron a ella los incas del Perú, que consideraban al sol, al menos, como divinidad dominante, pero es mucho más común en las viejas religiones del Cercano Oriente y en las ramificaciones de estas que se hallan en la Grecia y la Roma antiguas. El concepto de una deidad única y todopoderosa es todavía más raro, y posiblemente falta en todos los pueblos no ilustrados. Por lo que sabemos de la historia del Viejo Mundo, parece que surgió por primera vez en Egipto, hacia 1400 a. de C., y que varios siglos después se difundió por el Asia Menor. Aquí, hacia el 800 a. C., emerge el concepto en el judaísmo y el zoroastrismo, y más tarde en el cristianismo y el mahometismo. Sin embargo, incluso en estas religiones, encontramos que se le añade el concepto de otras divinidades opuestas, tales como el principio malo simbolizado por Satanás, y el de numerosos seres sobrenaturales menores, representados por los ángeles, querubines y santos. Estos son considerados, sin duda, más como divinidades derivadas que como divinidades por derecho propio; poseen poder divino solamente en virtud de su vinculación al ser supremo.

Volviendo a los aztecas, parece claro que cuatro de sus deidades resaltan como más poderosas e importantes que el resto. Una de estas se llamaba Tezcatlipoca, la cual se decía que era omnisciente y omnividente, y que poseía la eterna juventud. En uno de sus dobles caracteres, personificaba el aliento vital y tenía las funciones de juzgar y castigar a los pecadores, humillar a los soberbios y opresores, presidir las fiestas y banquetes, y servir como patrón de las escuelas militares. En su segundo carácter, simbolizado por su representación con el rostro, los miembros y el tronco negro, Tezcatlipoca era el dios de la oscuridad, e incluso el enemigo maligno de la humanidad, y ejercía el patronazgo de aquellos que practica-

ban la magia negra, la hechicería y la brujería. He aquí, pues, un dios que combina un principio benéfico y otro perverso, o al menos antisocial.

Quetzalcoatl, la “serpiente emplumada”, tenía una esfera de acción mucho más amplia en Méjico y América Central, y se encontraba, bajo nombres diversos, entre muchos pueblos. Para los aztecas, Quetzalcoatl era la divinidad del viento y del aire, y el patrón especial del sacerdocio. Según el mito y la leyenda, enseñó a los aztecas el calendario y todas sus artes y ciencias sacerdotales. En otro tiempo rigió un rico y pacífico imperio en Méjico, pero cediendo a la tentación, bajo las maquinaciones de sus enemigos, abandonó su elevada posición, se dirigió hacia el Oriente y desapareció en el océano. Los aztecas, sin embargo, esperaban confiadamente que Quetzalcoatl retornaría como un Mesías para restaurar la edad de oro, y cuando Cortés, el conquistador español, apareció por vez primera, los aztecas pensaron por un momento que era Quetzalcoatl. Esto, por supuesto, dio a Cortés una ventaja considerable, aun cuando los aztecas descubrieron pronto su error.

La tercera de las cuatro grandes divinidades aztecas era Huitzilopochtli, el dios de la guerra y, más remotamente, del sol y de la horticultura. Era especialmente importante para los aztecas, y quizá era originario de ellos y no tomado de pueblos extraños. Su gran importancia estriba en su conexión con la guerra, que, como hemos visto, era la principal actividad de los aztecas, y en su patrocinio de las artes agrarias, también básica para la economía azteca.

Finalmente hallamos los *tlalocs*, al parecer un grupo de divinidades que gobernaban la lluvia, el agua, el trueno y las montañas. Como hemos señalado anteriormente, la tierra de los *tlalocs* era uno de los especiales “cielos” de

los aztecas, reservados para las personas que morfan de ciertas maneras determinadas. Como dioses de la lluvia y del agua, los *tlalocs* tenían una importancia obvia para una nación de cultivadores.

Además de estos, había muchos dioses diferentes: para cada fase del crecimiento del maíz y de todas las demás plantas cultivadas; para el fuego, el rayo, los planetas, el sol y la luna; para las varias divisiones regionales del imperio. Había el dios de la muerte y del mundo inferior; el dios de los cazadores y de la estrella matutina; la diosa que tenía a su cargo los pecados sexuales, la confesión y la purificación y, por último, los múltiples dioses de los guerreros, tejedores, comerciantes y otros grupos similares. Todos ellos, y más aún, tenían sus cultos, sacerdotes y ceremonias especiales. El calendario azteca de los ritos y ceremonias era largo y complicado y, podemos estar seguros, estaba a cargo de un sacerdocio adiestrado, hombres y mujeres que consagraban su vida a esta vocación.

Quizá no esté de más decir aquí que a medida que los dioses asumen mayor importancia en una religión, es fácil que aparezca así mismo una mayor organización de las ceremonias religiosas y un cuerpo especializado de sacerdotes para dirigir las. Usualmente también, es fácil que ocurra una elaboración de supernaturalismo en las sociedades que producen un excedente económico y que están habilitadas por ello para sostener a los sacerdotes, templos y cultos que aquel lleva aparejados. Volveremos sobre este punto en secciones posteriores.

6. Practicadores religiosos: El “Chamán”

En todos los sistemas de religión se requiere que los individuos ejecuten, o al menos ayuden a la ejecución de ciertas actividades, por medio de las cuales los seres sobrenatura-

les (dioses, espíritus o espectros) son de alguna manera propiciados o influidos. En muchas sociedades, las plegarias de los individuos y otras actividades semejantes forman la mayor parte de los actos religiosos, pero hay pocas sociedades, o ninguna, en las que tal comportamiento no esté complementado y guiado por practicadores religiosos. Hay casi siempre algunas personas en la sociedad que, en virtud de un adiestramiento especial, de características de la personalidad, o de ambas cosas, son reputados como más expertos para influir o establecer contacto con los seres sobrenaturales. A estas personas acudirán en busca de asistencia un grupo social o un individuo, con dificultades demasiado grandes para sus propias fuerzas personales. Los practicadores religiosos, ya estén dedicados completamente a su profesión o solo parcialmente -en sociedades más pequeñas con culturas relativamente simples, son, al parecer, universales.

El término *chaman*, en su sentido más amplio, se refiere a un hombre o una mujer que sirven a una sociedad como prácticos religiosos ocasionales. A veces, como entre los esquimales, el *chaman* parece ser emocionalmente bastante inestable, fácilmente sujeto a accesos epileptoides o frenesíes y a la autohipnosis. Sin embargo, este no es universalmente el caso, porque en muchas sociedades la profesión de *chaman* no requiere más que la ejecución de rituales rutinarios y monótonos. Ejemplificaremos ambas variedades utilizando a los esquimales para dilucidar el procedimiento chamánico más emocional, y a los *apaches chiricahuas* para el otro.

Entre los esquimales polares, los *chamanes* son numerosos: casi todas las familias tienen uno, y puede haber varios en cada poblado de invierno. Tanto los hombres como las mujeres pueden hacerse *chamanes*, pero aun- que se les paga por sus servicios, no hay nadie

que consagre todo el tiempo al chamanismo. Los *chamanes* son siempre individuos de edad madura y muy respetados, afortunados en otras ocupaciones tanto como en sus actividades religiosas.

Para convertirse en chaman, un individuo debe ser visitado por espíritus mientras vaga solitario. Cuando acaecen tales visitas, el individuo busca el consejo de un *chaman* más viejo y bien establecido y, bajo su guía, tiene cierto número de experiencias religiosas, durante las cuales habla con una de las divinidades sobresalientes -los más antiguos y más poderosos de los espíritus. Este ser da al novicio su espíritu guardián personal o familiar y lo instruye en los procedimientos *chamanísticos*.

Los *chamanes*, según se cree, poseen poderes extraordinarios; entre otras cosas, se dice que alejan o calman las tormentas y que ahuyentan o atraen a los animales de caza. Su función más importante es, sin embargo, curar las enfermedades, cuya causa se considera que es la pérdida del alma. La pérdida del alma es grave, porque si el paciente no la recupera, acabará por morir.

Los ritos de la curación solo tienen lugar cuando son solicitados del *chaman* por un paciente. El *chaman* inicia entonces el rito hablando a su espíritu familiar en una lengua especial, reservada para estas ocasiones y muy diferente en su vocabulario y estilo del idioma ordinario. El *chaman* entra gradualmente en un frenesí, tiembla y gime y, a veces, puede echar espumarajos por la boca o ponerse rígido y al parecer insensible al dolor. Invoca repetidamente a su espíritu familiar y lo apremia a que recobre el alma del paciente.

Si el paciente se restablece, la ceremonia ha tenido éxito. Aunque no hay ningún castigo específicamente instituido para los *chamanes* que fracasan en sus curas, un chaman constantemente desafortunado, al igual

que ocurre en nuestra sociedad con un médico sin éxito, dejará de recibir llamadas de sus pacientes, sufriendo así una pérdida económica y un menoscabo de su prestigio. Los *chamanes*, si así lo desean, pueden encauzar sus poderes hacia propósitos perversos, robando y ocultando las almas de sus víctimas, y ocasionándoles de este modo la enfermedad y la muerte, a menos que el alma sea restituida por otro *chaman*. En consecuencia, los *chamanes* especialmente poderosos son mirados con respeto y a la vez con miedo, y tratados con gran circunspección por temor de que se venguen por medios mágicos.

Como los esquimales, *cualquier apache chiricahua* adulto puede convertirse en *chaman*, y la mayoría de los adultos han pasado alguna vez por la experiencia de visión necesaria para ello. En esta experiencia, que puede ocurrir en sueños o cuando se está despierto, un espíritu, usualmente en forma de animal o de un miembro del Pueblo de las Montañas (véase § 3), habla al visionario y le ofrece el acceso al poder sobrenatural. Si la persona acepta este paso es transportada, en su visión, a la mansión del ser sobrenatural, adoctrinada en una ceremonia o rito y devuelta al sitio de donde partió. Así instruido, el chaman ya está de ordinario preparado para administrar el rito, una vez que su espíritu familiar (el ser sobrenatural que se le apareció en su visión) le haya dado la señal. El contacto con el espíritu se mantiene, sin embargo, y especialmente en la ejecución efectiva del rito, o en los preparativos que hay que hacer para él.

Las ceremonias también pueden aprenderse de otros *chamanes*, sin la experiencia de visión. Se supone en estos casos, a menos que aparezcan indicaciones para lo contrario, que el espíritu que primero transmitió la ceremonia aprueba la transferencia y al recipiendario. Los *chamanes*, a medida que envejecen, con

frecuencia suelen transmitir sus ceremonias a los parientes y amigos más jóvenes.

Al igual que entre los esquimales, la función primordial del *chaman* apache es la de curar las enfermedades. También puede usar su poder para buscar objetos perdidos, descubrir la situación de los guerreros enemigos, encontrar y capturar a los fugitivos de la justicia, producir el éxito en la guerra, el amor, la caza y otras empresas, y debilitar al enemigo y proporcionar la invulnerabilidad a sus ataques. Pero las ceremonias de los apaches, y la intervención del chaman en ellas, depara un decidido contraste con las de los esquimales, como se evidenciará en la descripción general que damos a continuación.

El *chaman* apache sólo entra en acción cuando es solicitado por un paciente, que se le acerca con ciertos regalos ceremoniales especificados. No es necesario que acepte todos los casos que le ofrecen, sino que escoge los que quiere. El chaman, una vez que ha aceptado a un paciente, decide también la fecha y el lugar de la ceremonia, e incluso puede limitar el número de participantes y visitantes a los que permitirá concurrir.

Una vez que se han determinado estos preliminares, el *chaman* empieza por liar un cigarrillo y soplar el humo en las cuatro direcciones, diciendo cada vez: "Ojalá salga bien" y salmodiando quizá una breve oración de paz y seguridad. Luego dirige una plegaria a su espíritu familiar para que le ayude en la curación del paciente, describe cómo adquirió la ceremonia y exalta sus virtudes. En este punto, el *chaman* puede marcar al paciente -y a otros que estén presentes- con polen o con alguna otra sustancia análogamente sagrada.

Después de esto, el *chaman* comienza a entonar una serie de canciones (obtenidas de su espíritu familiar) entremezclándolas con rezos. De esta manera trata de invocar al espí-

ritu para que le indique, mediante algunos signos (sólo patentes, por lo común, al *chaman*), la ceremonia que debe emplearse para su curación. Cuando llega esta indicación, el *chaman* ejecuta cierto número de actos, que dependen de la información recibida. Puede administrar hierbas medicinales, chupar objetos extraños del cuerpo del paciente, o simplemente intensificar los cantos y oraciones con el acompañamiento de otras varias acciones rituales. Al final de la ceremonia, no es infrecuente que el chaman imponga ciertas restricciones alimenticias al paciente o que le dé un amuleto para que lo use como una protección adicional. En todo esto invitamos a que se preste una atención especial a la naturaleza deliberada de las acciones del chaman, en comparación con el comportamiento frenético de su congénere esquimal. Aunque los *chamanes apaches* pueden a veces "luchar" con sus espíritus familiares, argumentando y pleiteando con ellos en repetidas canciones y plegarias, nunca caen en paroxismos o trances.

A los *chamanes apaches*, como a los esquimales, se les paga por sus servicios, aunque ninguno se gana la vida por este medio solo. El fracaso en una curación no lesiona irreparablemente el prestigio de un *chaman*, a menos que, por supuesto, suceda con demasiada frecuencia. Los *chamanes apaches* también pueden usar sus poderes ocasionalmente -o incluso de modo constante- en la brujería y la magia negra, con objeto de dañar y hasta de matar a las personas en lugar de sanarlas. Por otra parte, los curanderos excepcionalmente afortunados deben finalmente pagar a sus espíritus familiares por sus triunfos, consistiendo tal pago en la propia vida del *chaman* o en la de uno de sus parientes más jóvenes. En consecuencia, el chaman favorecido por el éxito, en especial si es viejo y todavía goza aparentemente de buena salud, es mirado por sus deu-

dos y asociados con respeto mezclado con un miedo casi patológico: el miedo de que puedan ser designados para recompensar a la fuente de su poder.

En suma, el *chaman* puede describirse, en primer lugar, como un especialista ocasional en funciones religiosas, a diferencia del sacerdote, que, como veremos en el N° 7, consagra todo su tiempo de trabajo a estos fines. El *chaman*, a causa de que se encuentra en sociedades que no poseen las facilidades económicas para sostener una institución religiosa organizada, cumple sus deberes religiosos además de otros necesarios para ganarse la vida.

En segundo lugar, el *chaman* recibe sus poderes, o bien por experiencia directa con seres sobrenaturales en sueños o visiones, o bien, con menos frecuencia, de otro *chaman* que ha tenido tal experiencia. No puede, como el sacerdote, recibir el poder simplemente en virtud de la enseñanza y de la pertenencia a un grupo religioso, porque la sociedad de que forma parte no posee tales grupos.

En tercer lugar, como el chamanismo implica el contacto directo con seres sobrenaturales, el *chaman* es, por lo general, una persona que emocionalmente es menos estable que sus compañeros y, por tanto, más susceptible de ordinario para las visiones y sueños. En sociedades como la esquimal, donde la función chamanística implica paroxismos, frenesíes, trances y similares, estas características psicológicas están, por supuesto, subrayadas.

Por último, puede mencionarse que el *chaman* actúa habitualmente en ceremonias pequeñas y relativamente privadas, realizadas a instancias de un solo peticionario, cuyas dificultades no puede resolver por sí mismo. Sin embargo, este no es siempre el caso, como se ve cuando un *chaman* esquimal celebra una ceremonia para un poblado entero, con objeto de aliviar las condiciones de una mísera caza,

o cuando un *chaman* apache dirige el Rito de la Pubertad de una muchacha (véase § 9), una ceremonia pública a la que asiste todo el grupo local y a veces también miembros de otros grupos locales. En estas funciones, el *chaman* se parece más al sacerdote, que ordinariamente está encargado de las ceremonias en grupo.

7. Practicadores religiosos: El sacerdote

El sacerdote, en contraste con el *chaman*, es un practicante religioso permanente, que alcanza sus poderes en gran medida en virtud de su asociación con un grupo religioso organizado, y no por sí solo mediante su capacidad para establecer contactos con seres sobrenaturales. Los sacerdotes usualmente se preparan para su profesión por un aprendizaje más o menos intensivo, y sus funciones, aunque en ocasiones no son desemejantes de las del *chaman*, por lo común son el resultado de tal adiestramiento en lugar de derivarse de la inspiración o posesión por un dios o espíritu. Aunque los sacerdotes pueden, por supuesto, dirigir ritos y ceremonias de naturaleza relativamente privada, estas se hallan fijadas las más de las veces por un calendario establecido de rituales, dictadas por el culto a que pertenecen y ejecutadas a intervalos más o menos regulares por todos o algunos de los miembros del culto. La existencia de sacerdotes en una sociedad presupone, pues, habitualmente, un grado relativamente alto de organización religiosa.

Estamos familiarizados, sin duda, con los practicadores religiosos de este tipo de nuestra propia sociedad, porque la descripción dada anteriormente se aplica, en general, a los sacerdotes de las Iglesias católica romana y ortodoxa oriental, a los ministros, pastores y predicadores de las iglesias protestantes, y a los rabinos de las organizaciones religiosas judías. Entre los pueblos no ilustrados, el sacerdocio

de plena dedicación se da en muchas sociedades, particularmente en el África Occidental y Oriental (p. ej., entre los *dahomeyanos* y los *bagandas*, respectivamente) y entre los aztecas e incas de América. Hay que señalar que estas sociedades están tecnológicamente bastante avanzadas y practican economías que permiten una considerable especialización y una división del trabajo más o menos intrincada. En las sociedades que carecen de tal organización económica, el sacerdocio y las agrupaciones religiosas organizadas suelen también estar ausentes.

Hay, sin embargo, numerosas sociedades cuyos practicadores religiosos participan de algunas de las características de los sacerdotes y de los chamanes. Esto es verdad, p.ej., entre los *zuñis*, uno de los grupos hortícolas de los pueblos indios que residen en Nuevo México, cuya organización económica y social no es diferente de la de los *hopis*.

Todos los varones adultos *zuñis* son miembros de una sociedad *kiva*, que ejecuta danzas sagradas a intervalos apropiados. Un varón también puede hacerse miembro de una sociedad de curanderos, especialmente si por razón de alguna enfermedad ha sido tratado por la sociedad y participa así de sus rituales. Si exhibe en alto grado las características de la personalidad valorada por los *zuñis*, tales como la sobriedad de conducta, la piedad y la falta de agresividad social, pueden darle un cargo fijo en una *kiva* o en una sociedad de curanderos sus jefes, llamados usualmente sacerdotes. Posteriormente, a medida que haya vacantes, puede ascender a través de una serie de cargos hasta llegar a ser el sacerdote principal de una sociedad, y si esta es una de ciertas sociedades determinadas, puede formar parte del pequeño grupo de sacerdotes principales que gobiernan realmente la aldea *zuñi*.

El comportamiento de los sacerdotes *zuñis*, aunque en muchos aspectos no es semejante al del *chaman*, en el resultado de un largo y esmerado aprendizaje en los rituales de la *kiva* y de la sociedad de curanderos. En lo esencial, este comportamiento está marcado por la sobriedad, la reverencia y el respeto, e implica la ejecución atenta y exacta de largos y complejos rituales y la recitación de oraciones y canciones sagradas cuidadosamente aprendidas de memoria. En suma, el practicante religioso *zuñi* deriva sus poderes e influencias especiales de su calidad de miembro de un culto organizado (la *kiva* o la sociedad de curanderos) y no de una visitación personal de seres sobrenaturales en sueños o en visiones. Entre los *zuñis*, un hombre que actuase por revelaciones personales a la manera, digamos, de un *chaman* esquimal, probablemente sería reputado como un demente, y quizá incluso sería matado o torturado por brujería. La única característica compartida por el practicante religioso *zuñi* con el *chaman* es la de que es un especialista ocasional que, al igual que los que no son sacerdotes, debe ocuparse de la labranza, la caza y la recolección para ganarse la vida. Los sacerdotes *zuñis* solo adquieren respeto y elevada posición por su trabajo; no se los sostiene como profesionales pagados.

El sostenimiento de un sacerdocio sólo ocurre, como hemos dicho, en sociedades en las que la organización económica permite una especialización total en las actividades religiosas. Un buen ejemplo se encuentra entre los *dahomeyanos*, que viven en el África Occidental, en la colonia francesa de Dahomey. Como los *bagandas* del África Oriental, los *dahomeyanos* están organizados en un reino¹¹. Los *dahomeyanos* son primordialmente agrícolas y, aunque carecen del complejo desarrollo ganadero de los africanos orientales, po-

seen cierto número de animales domésticos comestibles, incluyendo ovejas, cabras, cerdos, aves de corral y algunas vacas. En la organización económica, la sociedad está tan perfectamente adelantada como los *bagandas*, con un comercio considerable y una compleja especialización del trabajo.

La religión *dahomeyana*, aunque dominada por el culto a los antepasados, también está señalada por un gran número de grandes dioses públicos, que se cree apoyan y protegen al reino y al pueblo. Estos están divididos en tres jerarquías o panteones mayores: del Cielo, de la Tierra y del Trueno. El más importante, pero en ningún sentido una deidad suprema, es Mawu, la diosa de la luna, que rige el panteón del Cielo con su marido Lisa, el dios del sol. Estos son los padres de la mayoría de los demás dioses, cuyos dominios han sido asignados por Mawu. De las muchas divinidades menores del panteón del cielo, Gu, el dios de los metales y de la guerra, y el dador de los instrumentos y armas, es el más eminente. Apenas es necesario añadir que la guerra es uno de los principales sostenes económicos del reino.

El panteón de la Tierra está gobernado por una pareja de mellizos llamada Sagbata, la primogénita de Mawu, de cuyo casamiento nacieron los demás, todos los cuales son varones. Sagbata es extremadamente importante para los *dahomeyanos*, ya que es esta divinidad, o pareja divina, la que asegura las cosechas abundantes. Sagbata también castiga a los malhechores causándoles erupciones en forma de granos en sus cuerpos, y así es también el dios de las viruelas y de otras enfermedades de la piel. El panteón del Trueno, finalmente, está dirigido por Xevioso, el segundo hijo de Mawu. Tiene el dominio general sobre la lluvia, el trueno, el fuego y el mar, pero delega algo de su poder en Agbe, dios particular del mar, y en numerosas deidades menores encargadas de

varias clases de lluvia y de truenos, de las olas y otros aspectos del océano, y de agregados específicos de agua.

Cada panteón tiene su propio culto y su secta de adherentes. No todos los *dahomeyanos* pertenecen a un culto, y muchos solo son miembros nominales, lo mismo que, en nuestra propia sociedad, muchas personas son únicamente cristianos o judíos de nombre. Los miembros del clan real nunca se unen a los cultos -solo veneran a los dioses y antepasados de su clan- y hay una oposición considerable a los cultos por parte del gobierno, que los juzga sospechosos de actividades subversivas. No obstante, los cultos poseen gran número de adeptos, divididos en múltiples grupos de templos. Los cultos parecen tener igual posición, aunque el del Cielo, con su ritual más elaborado, tiene menos miembros que cualquiera de los otros dos.

El establecimiento de un templo -y hay decenas en Dahomey, cada uno de los cuales está consagrado a un dios particular de uno de los panteones- requiere una larga y complicada serie de ritos y sacrificios. En el curso de estos se instala una imagen del dios sobre una plataforma dentro de una casa circular de barro y de barda. Cada templo tiene un sacerdote o sacerdotisa principal, dedicados de modo permanente a su profesión, cierto número de sacerdotes auxiliares ocasionales, un grupo de iniciados laicos llamados "esposas" del dios, y un cuerpo de novicios que están pasando por la iniciación y que viven en moradas especiales en las tierras del templo. Los sacerdotes y los templos están sostenidos por los donativos de sus adictos, cuyas familias deben dar una gran suma de dinero en su iniciación, y pueden recibir también algún apoyo del gobierno. Las ceremonias son usualmente de tres géneros: ritos secretos ejecutados en el interior del templo por el sacerdote principal solo, ritos ejecu-

tados en el templo por los miembros iniciados y grandes espectáculos públicos. Aunque en otras partes del África Occidental hay cultos semejantes a estos -denominados sociedades secretas- que son poderosos órganos del gobierno, los reyes dahomeyanos han despojado a sus cultos de toda fuerza política y los mantienen bajo una estricta vigilancia.

Es claro, por supuesto, que el sacerdocio *dahomeyano* está poco organizado, en comparación, digamos, con las muchas y sólidas jerarquías de sacerdotes en nuestras civilizaciones europeas occidentales. A medida que las culturas crecen en importancia y en el número de sus participantes, las organizaciones religiosas, al igual que las formas políticas, tienden a aumentar tanto en la cantidad de sus adeptos como en la complejidad de su organización. La organización religiosa *dahomeyana* se halla, por decirlo así, en los comienzos de tal desarrollo, mientras que nuestros propios grupos religiosos son el resultado de muchos siglos de crecimiento y de especialización.

8. Magia y religión

Ninguna radical división puede establecerse entre magia y religión. Ambos derivan de la fe en la existencia de poderes sobrenaturales. No obstante y, a efectos del análisis, es útil distinguir entre las dos. La magia, según palabras de Frazer, implica dos suposiciones básicas: primera, “que lo semejante produce lo semejante, o que un efecto se parece a su causa, y segunda, que las cosas que han estado una vez en contacto mutuo continúan actuando entre sí a distancia, incluso después de haber sido eliminado el contacto físico”¹². El primer supuesto, según Frazer, subyace en lo que puede llamarse magia homeopática o imitativa; el segundo, en la magia contagiosa.

Un caso muy conocido y muy difundido de magia imitativa es la creencia de que un

enemigo puede ser herido o matado estropeando o destruyendo una imagen suya. El mago prepara la imagen muy cuidadosamente, confeccionándola de barro, arcilla, madera o de algún otro material similar. Pueden recitarse varios conjuros o hechizos para identificar a la imagen con la proyectada víctima. Luego se deteriora o se destruye la imagen. Se cree, naturalmente, que la víctima sufrirá en aquellos mismos lugares en que la imagen haya sido dañada; así, un cuchillo o un instrumento puntiagudo clavado en los brazos o en las piernas de la imagen causará lesiones en los brazos o las piernas de la víctima. Análogamente, si se destruye la imagen, la víctima morirá.

La magia contagiosa puede ilustrarse con otra creencia muy extendida: la de que el mal, o el bien, hecho a algo que en otro tiempo estuvo estrechamente asociado con un individuo (p. ej., recortes de sus uñas o de su pelo) afectará al individuo también. Así, entre los *apaches chiricahuas*:

Las secundinas se recogen juntas en la túnica o en el trozo de vestido viejo sobre el que la mujer ha dado a luz. Con ellas se pone el cordón umbilical. No deben quemarse ni enterrarse. Si se hace esto último y posteriormente son desenterradas y comidas por animales, el niño padecerá algún daño. El método aprobado de disposición es colocar el envoltorio en un arbusto o árbol frutal, “porque el árbol vuelve a la vida cada año, y desean que la vida se renueve en este niño como la vida en el árbol”. Antes de la disposición final, el envoltorio es bendecido por la comadrona. Al árbol le dice: “Ojalá viva y crezca el niño para que te vea producir frutos muchos años”¹³.

Ambas clases de magia llamadas conjuntamente magia simpática, con frecuencia están implicadas en el mismo procedimiento. En Bali, según se dice, las brujas emplean la magia simpática,

por la cual, mediante la posesión de alguna cosa que pertenezca o forme parte de la víctima - vestidos, bucles de pelo, recortes de uñas, saliva e incluso tierra obtenida de una pisada- pueden conseguir el dominio de la condición física y mental de la persona. Merced a la simpatía entre la víctima y algún objeto de ella- su imagen, una fotografía o un muñeco que contenga alguno de los citados ingredientes-, su alma es capturada, porque experimenta el daño ocasionado a su imagen¹⁴.

La magia no debe confundirse con la religión, aun cuando las prácticas religiosas no es raro que lleven aparejados muchos procedimientos mágicos. La religión, como hemos visto, implica, entre otras cosas, la creencia en seres sobrenaturales, cuyas acciones relativas al hombre pueden ser influidas y hasta dirigidas. La magia, por su parte, presupone una relación rígida de causa y efecto, no afectada por seres sobrenaturales. Es por esta razón por la que Frazer y otros han juzgado la magia como análoga a la ciencia, dependiente como ella de la suposición de un universo rigidamente ordenado. Sin embargo, no debemos considerar a la magia como la precursora de la ciencia, según se ha hecho algunas veces. Los antecedentes de la ciencia no radican en la magia, sino más bien en el conocimiento práctico del mundo exterior, en las sencillas técnicas de los ensayos y errores, y en la comprobación de las hipótesis por la experimentación cuidadosa.

Para dilucidar el papel de la magia en la religión, permítasenos presentar un relato muy abreviado de la curación entre los *navajos*, que es, como entre los *apaches chiricahuas*, la función más importante del practicante religioso. Los navajos creen que la enfermedad es el resultado de la inobservancia de ciertas restricciones de su comportamiento, de la hechicería, del contacto con cuerpos muertos o con espectros y de cierto número de factores

similares que dañan su armonía con el universo. Cuando un *navajo* se pone enfermo, recurre en primer lugar a la adivinación, un procedimiento mágico por el que el *chaman* determina la naturaleza de su dolencia. La adivinación, entre los navajos, toma comúnmente una de estas dos formas: el temblor ritual y la contemplación. En el temblor ritual, el cuerpo del adivino empieza a estremecerse, primero suavemente en los brazos y piernas, pero aumentando de fuerza hasta que todo el cuerpo se agita violentamente. En el curso de esta posesión, el adivino, guiado por su poder o espíritu familiar, ve el símbolo de alguna ceremonia, y así, como las ceremonias están ligadas a enfermedades particulares, se encuentra capacitado para diagnosticar el mal del paciente. La contemplación significa mirar con concentración al sol, la luna o alguna estrella. A veces va acompañada del temblor, pero el adivino, en esta práctica, por lo general ve el símbolo de la ceremonia que diagnostica la enfermedad como una posimagen del objeto sobre el que ha fijado su mirada.

La próxima etapa es la de curar la enfermedad, ante todo haciendo revivir el comportamiento pasado del paciente con un *chaman*, con objeto de descubrir y reconocer los actos específicos responsables de la dolencia. Después de esto debe ejecutarse la ceremonia apropiada a la enfermedad, para expulsar el mal producido en el paciente por sus acciones y atraer el bien en su lugar. El mal se expulsa literalmente tomando vomitivos y purgantes y mediante transpiraciones, ayunos, baños y una estricta continencia. En el curso de la ceremonia el bien es atraído al enfermo colocándose este sobre una pintura de arena y permitiendo así que absorba el poder de las divinidades trazadas en ella.

He aquí un ejemplo excelente de la magia simpática, porque las pinturas de las divi-

nidades en la arena poseen el poder de sanar, en virtud del hecho de ser representaciones precisas de estas divinidades. Al ponerse el paciente sobre la pintura de arena, al rozar su cuerpo con la arena de las representaciones de las deidades y, al tocar varios objetos contenidos en el fardo ceremonial del *chaman*, el poder de los seres sobrenaturales simbolizados de esta manera es traspasado al cuerpo del paciente, para colmarlo de bien y restablecer su salud.

La magia, en suma, es un conjunto de técnicas y métodos para dominar el universo, en la suposición de que si se siguen minuciosamente ciertos procedimientos, son inevitables ciertos resultados. Presupone un universo ordenado de causas y efectos, y no uno en el que los acontecimientos pueden ocurrir imprevisiblemente al antojo y capricho de seres sobrenaturales. Con todo, la magia está frecuentemente asociada con la religión como una técnica con la que alcanzar ciertos fines religiosos deseados. Es, en realidad, un método de forzar, por su propia lógica, la ayuda de los seres sobrenaturales: para los *navajos*, el contacto del paciente con las pinturas de arena de los seres sobrenaturales tiene como resultado inevitable un flujo de poder curativo desde estos dioses y espíritus hasta el paciente.

Es fácil, naturalmente, llegar a la creencia de que la magia logra los resultados apetecidos. Un enemigo cuya imagen es destruida muere ocasionalmente; el hecho de verter agua de un cuenco de cerámica a veces va seguido de la lluvia; el *navajo* enfermo no es raro que se ponga bien. Y si la magia fracasa, hay muchas razones: el complejo procedimiento prescrito fue ejecutado incorrectamente; otros magos más poderosos trabajan por un fin contrario; el universo es grande y se conoce de modo incompleto, de tal manera que ciertas fuerzas enemigas han podido impedir el éxito. Los

triumfos se recuerdan, mientras que los fracasos se olvidan; en ausencia de testimonios escritos, los éxitos se sobrevaloran fácilmente. Por último, a los hombres que conocen y comprenden una escasa parte del universo, la creencia en la magia los conforta. A despecho de los fracasos, la magia proporciona la esperanza de que, si se efectúan las manipulaciones apropiadas y se recitan las fórmulas idóneas, el universo puede hacerse más previsible y cognoscible, y, finalmente, más comprendido y controlado. Así, la magia cumple de muchas maneras las funciones psicológicas de la religión y las funciones prácticas de la ciencia.

9. Ritual y ceremonia

La magia, en tanto que está en conexión con las observancias religiosas, es tan solo uno de los caminos por los que los hombres buscan el dominio de los poderes sobrenaturales. Otro, que está mucho más íntimamente ligado a la religión, se encuentra en el ritual y el ceremonial, los cuales están dirigidos a la súplica y el apaciguamiento de los seres sobrenaturales. Mientras que la magia, como hemos señalado, fuerza la ayuda sobrenatural de varias maneras, el rito y la ceremonia operan bajo la suposición de que los seres divinos, al igual que los hombres, pueden ser movidos a la piedad, oír la llamada de la justicia, complacidos con sacrificios y ofrendas, y si su disposición es malévola, propiciados e incluso sobornados mediante la satisfacción de sus deseos y apetitos.

Un ritual puede definirse mejor, quizá, como medio prescrito de ejecutar actos religiosos, es decir, de orar, cantar canciones sagradas, danzar a los dioses, hacer sacrificios o preparar ofrendas. Una ceremonia, por su parte, abarca cierto número de rituales trabados y relacionados entre sí, ejecutados en un tiempo dado. El servicio matutino de los domingos,

en muchas de nuestras iglesias protestantes, ejemplifica una ceremonia, que puede incluir rituales tales como la recitación del padre-nuestro, el canto de himnos prescritos y la ejecución del sacramento de la comunión.

Sin embargo, puede trazarse una distinción más útil respecto a las funciones de los ritos y ceremonias. En un extremo están aquellos que se centran sobre la crisis de la vida del individuo, rituales y ceremonias que marcan ocasiones tales como el nacimiento, la imposición del nombre, la pubertad, el matrimonio, la enfermedad y la muerte. Con frecuencia son denominados ritos de tránsito. En el otro extremo están los llamados ritos de intensificación, es decir, rituales y ceremonias que marcan sucesos o crisis en la vida de la comunidad en su conjunto, tales como la falta de lluvia, la defensa contra una epidemia o pestilencia, la preparación para la siembra, las cosechas, la iniciación de actividades comunales de caza o de pesca, y el regreso victorioso de una partida de guerra. Algunos rituales y ceremonias pueden desempeñar ambas funciones; un ejemplo se halla en la ceremonia de los navajos llamada el Canto de la Noche, que se hace ostensiblemente para curar a un individuo de alguna enfermedad, pero que en realidad sirve también para acrecentar el bienestar de la comunidad entera. Para elucidar con más detalle estas cuestiones, describiremos algunos de los rasgos más salientes del Rito de la Pubertad de las Muchachas, una importante ceremonia *apache chiricahua*.

Cuando una muchacha *apache* experimenta su primera menstruación este acontecimiento, que señala el paso de la niñez al estado de mujer, se celebra con un rito de tránsito. Se le llama “pequeña ceremonia”, para distinguirlo del más elaborado Rito de la Pubertad, del que es una forma muy abreviada. Sólo dura unas cuantas horas, y a él asisten únicamen-

te la familia de la muchacha y algunos de sus amigos. Una mujer de edad madura actúa de madrina y acompañante de la muchacha, y la asiste a través de un breve ritual para asegurarle buena salud y larga vida, mientras que un *chaman* entona cierto número de canciones sagradas dedicadas al mismo fin. Al terminar estos rituales, la familia de la joven distribuye regalos de alimentos, tabaco y otros artículos a los invitados y espectadores.

Las “pequeñas ceremonias” necesariamente ocurren a intervalos irregulares, ya que se celebran por los cambios fisiológicos que tienen lugar en individuos particulares. Más tarde, sin embargo, la muchacha interviene en un Rito de la Pubertad más largo y más complicado, a menudo en compañía de otras muchachas que también han pasado su primera menstruación y verificado la “primera ceremonia”. Esta ceremonia, aunque en efecto solemniza la interrupción de la pubertad, es igualmente un rito de intensificación, destinado a atraer bendiciones no sólo sobre las muchachas, sino sobre toda la comunidad, y a dar la bienvenida a estas mujeres jóvenes como a futuras esposas y madres. Hoy día, el Rito de la Pubertad de las Muchachas sólo se efectúa una vez al año, como acontecimiento anual regular, y es probable que una regularidad parecida –aunque acaso más frecuente– marcara su ejecución en los tiempos primitivos.

El Rito de la Pubertad de las Muchachas se compone de varios rituales. Por la mañana del primer día, el *chaman* encargado dirige la construcción de la mansión ceremonial, un gran *tipi* edificado especialmente para esta ocasión. Se reúnen los materiales, se cavan los agujeros que han de formar la infraestructura. El *chaman* recita una plegaria y, acompañado de una matraca, canta las canciones sagradas que deben acompañar a la construcción. Es un ritual solemne para producir un hogar cere-

monial, vinculado simbólicamente a la Mujer Pintada de Blanco, una importante divinidad *chiricahua*.

Las “pequeñas ceremonias” necesariamente ocurren a intervalos irregulares, ya que se celebran por los cambios fisiológicos que tienen lugar en individuos particulares. Más tarde, sin embargo, la muchacha interviene en un Rito de la Pubertad más largo y más complicado, a menudo en compañía de otras muchachas que también han pasado su primera menstruación y verificado la “pequeña ceremonia”. Esta ceremonia, aunque en efecto solemniza la irrupción de la pubertad, es igualmente un rito de intensificación, destinado a atraer bendiciones no sólo sobre las muchachas, sino sobre toda la comunidad, y a dar la bienvenida a estas mujeres jóvenes como a futuras esposas y madres. Hoy día, el Rito de la Pubertad de las Muchachas sólo se efectúa una vez al año, como acontecimiento anual regular, y es probable que una regularidad parecida-aunque acaso más frecuente- marcarse su ejecución en los tiempos primitivos.

El Rito de la Pubertad de las Muchachas se compone de varios rituales. Por la mañana del primer día, el *chaman* encargado dirige la construcción de la mansión ceremonial, un gran tipi edificado especialmente para esta ocasión. Se reúnen los materiales, se cavan los agujeros que han de formar esta infraestructura. El *chaman* recita una plegaria y, acompañado de una matraca, canta las canciones sagradas que deben acompañar a la construcción. Es un ritual solemne para producir un hogar ceremonial, vinculado simbólicamente a la Mujer Pintada de Blanco, una importante divinidad *chiricahua*.

Muchos de los rituales restantes se centran, por supuesto, en la muchacha adolescente. Esta debe ser vestida por su acompañante de cierta manera especificada, e instruida en la

observancia de las restricciones rituales sobre su comida, bebida y otras actividades. Cada mañana de los cuatro días que dura la ceremonia, la acompañante conduce a la doncella a un espacio delante de la entrada del tipi ceremonial, la “pinta” con polen sagrado, y le da un masaje o “amansamiento”, rezando mientras tanto para que la muchacha pueda llevar una vida larga y feliz. Luego la joven hace cuatro recorridos ceremoniales en dirección al Oriente, girando en el sentido de las agujas del reloj alrededor de un cesto de objetos rituales colocados a pocos pasos de la casa ceremonial. Muchos de los espectadores pueden acompañarla en estos movimientos para compartir sus bendiciones e impetrar, a medida que caminan, buena salud y una larga vida. Cuando el ritual llega a su fin, la familia de la muchacha arroja presentes de alimentos a la multitud.

Por la noche, la muchacha y su acompañante son llevadas ritualmente por el *chaman* al interior del tipi ceremonial. Allí, mientras que la muchacha alternativamente descansa sobre una piel sin curtir y baila lentamente hacia atrás y hacia adelante, el *chaman* canta una extensa serie de canciones, entremezcladas de oraciones, para guiar a la muchacha “simbólicamente a través de una vida larga y afortunada”. Como lo expresa uno de los informantes de Opler:

Nosotros imaginamos la vida de una mujer como delineada en varias partes. Una es la niñez, otra el estado de mujer joven, otra la edad madura y otra la vejez. Las canciones se supone que la transportan a través de ellas. La primera canción describe el hogar santo y la ceremonia. Después vienen las canciones sobre las flores y las cosas que crecen. Estas significan su juventud y, a medida que las canciones recorren las estaciones, la muchacha se va desarrollando y alcanzando la vejez¹⁵.

Entre tanto, otra importante serie de rituales prosigue en el espacio abierto situado ante el edificio ceremonial. Aquí aparece cierto número de danzantes enmascarados, ataviados para representar a los Espíritus de las Montañas, que evolucionan alrededor de una gran hoguera, acompañados por las canciones y el son de los tambores de un grupo de hombres sentados junto a la entrada del tipi. Los danzantes enmascarados están a cargo de un segundo chaman, que ha pasado muchas horas preparándolos ritualmente para su danza. En el curso de la ceremonia, los danzantes pueden llevar a cabo curaciones si son solicitadas para este fin por los pacientes que haya en la concurrencia; bendicen el fuego y la casa ceremonial, y aportan a la empresa entera un aura de santidad y de bienestar.

Es claro por tanto, que el Rito de la Pubertad de las Muchachas se compone de muchos rituales, cada uno con su función específica, combinados en un todo flojamente organizado. El propósito de la ceremonia es doble: asegurar larga vida, felicidad y buena salud a las muchachas a su ingreso en el estado de mujeres jóvenes, y llevar análogas bendiciones a la comunidad en su conjunto. Finalmente, la ceremonia depara a los asistentes una ocasión social ávidamente esperada, en la que pueden comer en abundancia, cantar, comprometerse en danzas sociales y en galanteos y renovar viejas amistades.

10. El papel de la religión en las sociedades humanas

La función primaria de la religión ya ha sido mencionada en otra parte: proporciona una imagen organizada del universo y establece una relación más o menos ordenada entre el hombre y su mundo circundante. La religión reduce así los temores y ansiedades, y no sólo da al hombre un mayor sentimiento de seguri-

dad en el presente incierto, sino también la esperanza de un futuro tolerable. Con frecuencia, la organización del universo establecida por la religión refleja relaciones extraordinariamente estrechas e íntimas, no solo con el mundo de lo sobrenatural, sino también con los animales, plantas y otros aspectos de la Naturaleza.

Ya hemos apuntado tal asociación, ejemplificada en el culto a los antepasados de los bagandas. Cultos similares existen en muchos pueblos africanos y melanesios, y están quizá más complejamente desarrollados entre los chinos. Los ejemplos más simples son innumerables. Entre los indios *yaquis* y los *mayas* del noroeste de Méjico, p.ej., los muertos son considerados literalmente como miembros permanentes de la familia. Hay ceremonias especiales en las que se supone que los muertos regresan y se comen las esencias de los alimentos preparados para ellos; las oraciones por los muertos ocupan un lugar importante en todas las ceremonias. Las familias ilustradas conservan libros que contienen los nombres de los muertos sobre el altar de la casa, y estos nombres se recitan en las plegarias, con una súplica especial por aquellos cuyos nombres pueden haber sido olvidados. Los muertos no tienen grandes poderes, aunque pueden vengarse de las omisiones y a menudo median con los santos (los indios son nominalmente católicos) y con las divinidades de los bosques. Finalmente, lo mismo aquí que entre los bagandas, la mayoría de la gente cree que los niños recién nacidos son antepasados reencarnados, estableciéndose así un ciclo continuo de nacimiento, muerte y renacimiento.

Entre los *zuñis* de Nuevo Méjico encontramos una concepción semejante. Aquí los muertos se convierten en miembros de una gran compañía de espíritus de la lluvia -los *ka-*

chinas-, cuyos buenos oficios para atraer la lluvia a las cosechas son esenciales para la supervivencia de los *zuñis*. Durante la época de las ceremonias invernales, los *kachinas* y otras divinidades vuelven a la aldea a mezclarse socialmente con los hombres, siendo personificados y agasajados en un largo y espectacular ciclo de ceremonias. Aquí tampoco hay una ruptura tajante entre el hombre y sus muertos, aun cuando estos últimos no renacen en la comunidad de los vivos.

El totemismo australiano, que estudiamos anteriormente en conexión con otros temas, nos suministra un ejemplo excelente de relación entre el hombre, los espíritus de los muertos y la Naturaleza. Como señalamos antes, hay numerosos lugares sagrados, llamados centros totémicos, en el país de una banda australiana, los cuales son parajes favoritos para determinada especie animal o áreas de concentración de una especie de planta (y en los que residen los espíritus de los muertos). La concepción es causada cuando uno de estos espíritus entra en el cuerpo de una mujer; el hijo, por tanto, no es solamente un antepasado reencarnado, sino que también está relacionado con el centro totémico del que procedió su espíritu y al cual retornará cuando muera. Aquellos que proceden del mismo centro totémico forman un culto, cuyo deber es observar, y procurar que los demás observen, ciertas restricciones sobre la caza y la comida de los animales o plantas que están así mismo asociados con el centro totémico. El culto del tótem también ejecuta ceremonias, en el centro totémico y en cualquier otra parte, para ocasionar un aumento de las especies asociadas con él. Este parentesco entre el hombre, los espíritus de los muertos, los centros totémicos y los animales y plantas tótems ligan a la banda estrechamente con su medio ambiente y con la vida animal y

vegetal, que lo comparte con el hombre y de la que depende para su subsistencia.

Principalmente sobre la base de los datos australianos, Durkheim y más tarde Radcliffe-Brown, han sugerido que las cosas de importancia para un pueblo, tales como sus fuentes de alimento, a menudo ocupan simbólicamente un lugar en sus creencias religiosas. Esto parece ser verdad muchas veces, como en Australia, donde los tótems son casi siempre las plantas y animales que constituyen su alimento fundamental; entre los *pueblos* indios, para quienes las plantas cultivadas desempeñan un enorme papel en el simbolismo religioso y la fe; o entre los indios de las llanuras, donde el bisonte representa una parte igualmente amplia en el ritual y en las ceremonias. Hay otros factores, sin embargo. Así los *yaquis* de Méjico, moradores de aldeas, no tienen ceremonias relacionadas con las cosechas o el cultivo, su principal sostén económico; pero los animales y los espíritus de los bosques desempeñan un gran papel en sus creencias y en su ceremonial. En parte, esto puede tener una explicación psicológica: la labranza es fácil para los yaquis y sus cosechas rara vez se malogran y, correspondientemente, temen a los desiertos y a los bosques y les repugna pasar aunque no sea más que una noche en ellos. En consecuencia, puede ser que la seguridad práctica de las actividades agrícolas no quiera ningún apoyo de la actividad religiosa, la cual refleja, en cambio, sus apreciaciones y temores a los desiertos y bosques que rodean sus poblados.

Como Durkheim también ha apuntado, la religión implica frecuentemente una distinción entre períodos de la vida sagrados y profanos (o, mejor, seculares). Entre los australianos, la religión recibe escasa atención cuando la banda, durante las estaciones secu-

lares, baga en busca de alimento. Las estaciones sagradas, a su vez, están enclavadas de actividades religiosas, y son así mismo períodos en que la fácil disponibilidad de los alimentos permite la formación de grandes grupos colectores, compuestos de varias bandas.

Redfield ha aplicado este concepto a estudios comparativos, señalando que lo sagrado ocupa gran parte de las actividades de la vida en las sociedades no ilustradas más pequeñas. En las sociedades mayores, con tecnologías perfeccionadas y un conjunto más amplio de conocimientos exactos, el área de actividad reputada como sagrada es más pequeña, y la considerada como secular es más grande. En las vastas y urbanizadas unidades sociales de la Europa y América modernas, lo sagrado es todavía menos importante en la vida diaria y está limitado, donde en todo caso existe, a ocasiones formales y observancias especiales.

La religión actúa de modo importante para reforzar y mantener los valores culturales. Aunque al parecer hay pocas religiones tan explícitamente ligadas a la ética y la moralidad como, p. ej., el cristianismo y el judaísmo, es probablemente verdad que todas o la mayoría de las religiones tienden, implícitamente al menos, a sostener y recalcar normas particulares de comportamiento culturalmente definidas. El concepto de *mana* y el tabú (véase § 2) ejemplifican esto. Como hemos observado, la mera posesión de *mana*, y su consiguiente poder de tabú, no es suficiente en la mayor parte de las sociedades melanesias o polinesias; el poseedor de *mana* debe también demostrar en su comportamiento las virtudes y capacidades requeridas por su posición. Parejamente, como advertimos entre los *apaches chiricahuas*, se espera que el *chaman* use su poder sobrenatural para la curación y para el bien de la comunidad; en caso contrario, es considerado como un hechicero, que debe ser temido, evi-

tado y, en casos extremos, matado. La religión tiene otras funciones, y, en sociedades particulares, puede estar ostensiblemente poco interesada en los valores morales, pero son raros los casos, si es que hay alguno, a excepción tal vez de períodos de cambios sociales rápidos, en los que las creencias religiosas se hallan en oposición a los valores socialmente aprobados.

Otra función de la religión que se da con frecuencia, y que es desempeñada principalmente por el ritual y las ceremonias, es la conservación de los conocimientos. En muchos pueblos no ilustrados, las ceremonias son dramas que representan simbólicamente los procedimientos culturalmente importantes, en particular los de producción de alimentos. Entre los pueblos horticultores, las danzas ceremoniales pueden insistir una y otra vez en las etapas necesarias para obtener abundantes cosechas. Así, también, los pueblos cazadores a menudo celebran danzas en las que se imitan los movimientos de los animales de importancia alimenticia y se esclarecen las técnicas del cazador. Las ceremonias de los navajos reiteran simbólicamente los mitos de la creación, las acciones de las deidades al producir el mundo y las cosas que se encuentran en él. Todos estos procedimientos, aunque pueden hacer demasiado hincapié sobre lo tradicional y desalentar así la innovación, no obstante aseguran la retención de las técnicas y operaciones culturalmente valiosas.

Por último, es evidente que los rituales y ceremonias, junto con la uniformidad de las creencias, contribuyen ampliamente a la participación social y a la solidaridad social. Hemos visto, p. ej., que el Rito de la Pubertad de las muchachas de los apaches no es solo un suceso religioso, sino también un acontecimiento social. Las personas del grupo local, y muchas veces las de los grupos locales vecinos, se reúnen para participar en una actividad común

en una atmósfera densamente cargada de emociones. De esta manera, los individuos renuevan y refuerzan su identificación con la unidad social en su conjunto, y logran así no solo una cohesión social elevada, sino también una mayor seguridad social.

11. Sumario

La religión es, en esencia, una respuesta a la necesidad de una concepción organizada del universo y la posesión de un mecanismo para aquietar las ansiedades creadas por la incapacidad del hombre para predecir y comprender los acontecimientos que al parecer no se conforman con las leyes naturales. Todos los pueblos han ideado alguna solución, sin embargo imperfecta, a estos problemas, y aunque las soluciones varían casi infinitamente en el detalle, hay muchos conceptos generales que se presentan una y otra vez y que están esparcidos por áreas extensas.

Todos los pueblos tienen algún concepto de un poder sobrenatural, relacionado de alguna forma con el hombre, y más o menos sujeto a su influencia y control. Las clases de poder sobrenatural varían de una sociedad a otra. Está muy difundida la creencia en un poder sobrenatural impersonal, como se ve claramente en el concepto de *mana*. También están muy extendidas las creencias en seres sobrenaturales personalizados, tales como dioses, espíritus y los espectros de los muertos. Ninguno de estos conceptos es, por supuesto, mutuamente exclusivo; con frecuencia hallamos todos ellos en una cultura determinada. Hay, empero, diferencias de énfasis: en algunas áreas la idea del poder impersonal es dominante, mientras que en otras los dioses, espíritus o espectros pueden dominar un sistema de creencias religiosas.

Los métodos de establecer contacto, influir o controlar el poder sobrenatural son

igualmente variados. La magia es a menudo una técnica importante, tanto en las actividades religiosas como fuera de ellas. En contraste con la magia, por la cual lo sobrenatural puede ser gobernado si se poseen los conocimientos apropiados, encontramos los ritos y ceremonias, en términos de los cuales los poderes sobrenaturales son aplacados o adulados hasta convertirse en amistosos para el hombre. Entre los mecanismos empleados para estos propósitos están la oración, las ofrendas, los sacrificios, las canciones sagradas, las danzas y los dramas que representan los hechos de las divinidades, acercándolas así al hombre.

Universalmente, se cree que algunos individuos son más eficaces que otros para establecer contactos con los poderes sobrenaturales. En un extremo está el *chaman*, que adquiere esta habilidad por inspiración divina en visiones o sueños, y que puede renovar tales contactos mediante frenesíes, trances o simplemente recreando en los rituales la experiencia original. En el otro extremo está el sacerdote, que posee poder en virtud del adiestramiento y la pertenencia a un culto, y que es generalmente un practicante profesional, en contraste con el *chaman*, que no es más que un especialista ocasional en las actividades religiosas. Los sacerdotes solo se encuentran habitualmente en las sociedades lo bastante avanzadas en tecnología y organización económica como para sostener organizaciones religiosas completas, con templos, cultos y calendarios ceremoniales establecidos. Es preciso observar, sin embargo, que, en sociedades como los *zuni*, la diferencia entre los chamanes y los sacerdotes no es tan grande como se ha indicado anteriormente; el practicante religioso *zuni*, a excepción de que sólo actúa temporalmente, tiene casi las mismas funciones e instrucción que el sacerdote.

Hay que mencionar aquí -aunque no lo hicimos así en lo que antecede- que las creencias religiosas y, a menudo, también los detalles de los ritos y ceremonias, usualmente se conservan y se relatan en mitos. En algunas áreas, tales como Polinesia, la mitología está muy elaborada, y proporciona, por así decir, una sinopsis de la visión del universo, más plenamente detallada en la totalidad de las actividades religiosas. La expresión de mitos no es rara vez en sí misma una actividad religiosa, al igual que un rito o ceremonia, y con frecuencia es una parte importante de ceremonias más elaboradas.

La función de la religión y de sus rituales y ceremonias asociados parece incluir en todas partes otro cometido de índole psicológica: el de apaciguar las inquietudes y temores y procurar la interacción del hombre con el mundo sobrenatural. De ordinario también, la religión proporciona una descripción más o menos ordenada del puesto del hombre en el universo y de sus relaciones con el medio y con los animales, plantas y demás fenómenos de la Naturaleza que lo constituyen. Finalmente, los acontecimientos religiosos, en particular por lo que se refiere a las ceremonias, son también funciones sociales, que ayudan a desarrollar la cohesión social y la solidaridad de los grupos. El individuo que participa en tales sucesos experimenta una variedad de satisfacciones emocionales, de las que no es la menor su identificación más completa con el grupo y el consiguiente aumento de su propia seguridad.

Estudios suplementarios

BOAS, Franz
1940 "The Origin of Totemism", *Race, Language and Culture*. Nueva York: The Macmillan Co., págs. 316-23.

- DURKHEIM, Emile
1915 *The Elementary Forms of the Religious Life*. (Trad. J.W. Sawain) Nueva York: The Macmillan Co.
- FRAZER, Sir James G.
1928 *The Golden Bough*. Un vol., ed. abreviada. Nueva York: The Macmillan Co., Caps. III y IV.
- HOWELLS, W.W.
1948 *The Heathens, Primitive Man and His Religions*. Nueva York: Doubleday and Co.
- LESSA, William A., y EVON Z. Vogt (Jr.)
1958 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Evanston, Illinois: Rowe, Peterson y Co.
- LOWIE, Robert
1948 *Primitive Religion*, Nueva York: Live-right Publishing Corporation.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1925 "Magic, Science and Religion", *Science, Religion and Reality*, ed. J. Needham. Nueva York: The Macmillan Co.
- NORBECK, Edward
1961 *Religion in Primitive Society*. Nueva York: Harper and Brothers.
- RADIN, Paul
1937 *Primitive Religion, Its Nature and Origin*. Nueva York: The Viking Press.
- TYLOR, Edward B.
1874 *Primitive Culture*. 1a. ed. americana. Boston: Estes and Laurist, Vol. I. Cap. XII; Vol. II. Caps. XII-XVIII.

Referencias etnográficas

- Aztecas: COON, Cap. 15; MURDOCK, 1935, Cap. XIII; THOMPSON, 1933; VAILLANT, 1941.
- Bagandas, MURDOCK, 1935, Cap. XVII; ROSCOE. 1911.
- Balineses, COVARRUBIAS. 1937.
- Chiricahuas (apaches), OPLER, 1941.
- Dahomeyanos: HERSKOVITS, 1933, 1938; MURDOCK, 1935, Cap. XVIII.
- Esquimales: BIRKET-SMITH, 1936; MURDOCK, 1935, Cap. VIII; RASMUSSEN, 1908, 1931
- Marquesanos: LINTON, 1939.
- Navajos: KLUCKHOHN y LEIGHTON, 1946.

Trobianeses: COON, 1948, Cap. 10; MALINOWSKI, 1932.

Zuñis: CUSHING, 1920; EGGAN, 1950, Cap. IV; STEVENSON, 1904.

Notas

- 1 BRONISLAW MALINOWSKI: *Argonauts of the Western Pacific* (Nueva York y Londres: Copyright 1932, por E.P. Dulton & Co., Inc., y Routledge and Kegan Paul Ltd.), pág. 58. Reimpreso con autorización.
- 2 *Ibid.*, pág. 300.
- 3 R.H. CODRINGTON: *The Melanesians* (Oxford, 1981), págs. 118-20.
- 4 RALPH LINTON: "Marquesan Culture", *The Individual and His Society*, por ABRAM KARDINER (Nueva York: Copyright 1939, por Columbia University Press), páginas 158-59. Reimpreso con autorización.
- 5 E. B. TYLOR: *Primitive Culture* (Boston, Estes and Lauriat, 1874), vol. I, páginas 426-27.
- 6 MORRIS E. OPLER: *An Apache Life-Way* (Chicago: Copyright 1941, por University of Chicago Press), pág. 280. Reimpreso con autorización.
- 7 *Ibid.*, nota 21, pág. 281.
- 8 *Ibid.*, pág. 281.
- 9 *Ibid.*
- 10 *Ibid.*, pág. 280.
- 11 Nos referimos, por supuesto, al Dahomey de los primeros contactos con europeos, no al moderno Dahomey.
- 12 Sir JAMES FRAZER: *The Golden Bough*, cd. resumida, un vol. (Nueva York: The Macmillan Co., 1928), pág. 11.
- 13 MORRIS EDWARD OPLER: *An Apache Life-Way* (Chicago: Copyright 1941, por University of Chicago Press), pág. 8. Reimpreso con autorización.
- 14 MIGUEL COVARRUBIAS: *Island of Bali* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1938), página 351.
- 15 MORRIS EDWARD OPLER: *An Apache Life-Way* (Chicago: Copyright 1941, por University of Chicago Press), pág. 117. Reimpreso con autorización.

El arte de la magia y el poder de la fe

Bronislaw Malinowski

Magia: el mismo nombre parece revelar un mundo de posibilidades inesperadas y misteriosas. Incluso para los que no comparten el anhelo por lo oculto y por los breves visos de las “verdades esotéricas”, este mórbido interés, que en nuestros días está tan liberalmente administrado por el rancio resurgimiento de cultos y credos antiguos a medio entender, y servido, además, por los nombres de “teosofía”, “espiritismo” o “espiritualismo” y varias pseudo-“ciencias” -ologías e -ismos, incluso para el intelecto puramente científico el tema de la magia comporta una especial atracción. Tal vez ello es así porque, en parte, esperamos encontrar en ella la quintaesencia de los anhelos y sabiduría del hombre primitivo y esto, sea lo que sea, es algo que merece la pena conocerse. Y en parte también porque “la magia” parece despertar en cada uno de nosotros fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre.

Atestigua esto el poder que las palabras *magia*, *hechizo*, *encantamiento*, *embrujo* y *hechizar* poseen en poesía, donde el valor íntimo de los vocablos y las fuerzas emotivas que éstos sugieren perviven por más tiempo y se revelan con más claridad.

Sin embargo, cuando el sociólogo se acerca al estudio de la magia, allí donde ésta aún reina de modo supremo, y donde, incluso hoy, puede hallarse en completo desarrollo—esto es, entre los salvajes que viven en nuestros días en la edad de piedra—, se encuentra,

para su desilusión, con un arte completamente sobrio, prosaico e incluso tosco, cuyo consenso obedece a razones duramente prácticas, arte que está gobernado por creencias desaliñadas y carentes de profundidad y que se lleva a efecto con una técnica simple y monótona. Ya habíamos indicado esto en la definición de magia que expusimos arriba cuando, para distinguirla de la religión, la describimos como un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin. También la calificamos de esa manera cuando tratamos de separarla del conocimiento y de las artes prácticas, con los que tan fuertemente está relacionada y a los que en la superficie se parece tanto que es menester cierto esfuerzo para distinguir la actitud mental esencialmente definida y la naturaleza ritual específica de sus actos. La magia primitiva—todo antropólogo que trabaja sobre el terreno lo sabe a costa suya— es extremadamente monótona y aburrida, y está limitada de modo estricto en sus medios de acción, circunscrita a sus creencias y paralizada en sus presunciones fundamentales. Basta con seguir un rito o con estudiar un hechizo determinado, con aprender los principios de la creencia mágica, esto es, sociología y arte a una, y ya se conocerán no sólo todos los actos de magia de la tribu sino que, añadiendo una variante aquí o allá, se podrá sentar oficio de brujo en cualquier parte del mundo que aún sea lo bastante afortunada como para tener fe en tan deseable arte.

1. El rito y el hechizo

Echemos un vistazo a un típico acto de magia y escojamos uno que es bien conocido y que está generalmente considerado como una celebración modélica, a saber, un acto de magia negra. Entre los diversos tipos de brujería que encontramos entre los salvajes, la que consiste en señalar con una vara mágica es quizás la más extendida. Un hueso puntiagudo o un bastón, una flecha o la columna vertebral de alguna alimaña se arroja o impele ritualmente, de manera mímica, o bien se apunta con ellos al hombre que el acto de la brujería ha de matar. Contamos con innumerables testimonios en los libros de magia orientales y antiguos, en las descripciones etnográficas y en narraciones de viajeros, de cómo se celebra tal rito. Sin embargo, el escenario emotivo, los gestos y expresiones de los brujos durante tal ceremonia, se han descrito raramente. Las tales son, empero, de la mayor importancia. Si de pronto se llevara a algún espectador a un lugar de Melanesia y pudiese éste observar al hechicero en su trabajo, sin que quizás supiera qué era aquello que miraba, daría en pensar que se las había con un lunático o tal vez concluiría que el allí presente era un hombre que actuaba bajo el dominio de una ira fuera de control. Y ello sería así porque el hechicero, como parte esencial de la celebración ritual, no sólo ha de apuntar a su víctima con el dardo de hueso, sino que, con una intensa expresión de cólera y odio, ha de lanzarlo por el aire, doblarlo y retorcerlo como si lo imprimiese en la herida y a continuación extraerlo con un brusco tirón. De esta suerte no sólo es el acto de vehemencia, el apuñalamiento, el que se reproduce, sino que ha de ponerse en es cena toda la pasión de la violencia misma.

Vemos así que la expresión dramática de la emoción es la esencia de tal acto, porque

¿qué es lo que se reproduce en él? No es su finalidad, puesto que en tal caso sería menester que el brujo imitase la muerte de su víctima, sino el estado emotivo del que lo celebra, un estado que corresponde en gran medida a la situación en que lo encontramos y que ha de llevarse a cabo mímicamente.

Podría aducir buen número de ritos similares por mi propia experiencia, y muchos más, por supuesto, por testimonios ajenos. Así mientras que en otros tipos de magia negra el hechicero hiere, mutila o destruye ritualmente una figura o un objeto que simboliza a la víctima, ese rito es ante todo una clara expresión de odio e ira. O, cuando en la magia amorosa el celebrante tiene que acariciar a la persona amada, abrazarla o arrullarla o a algún objeto que la represente, lo que hace es reproducir la conducta de un apasionado amante que ha perdido el sentido común y a quien atenaza la pasión. En la magia guerrera, la cólera, la furia del ataque, las emociones del impulso de combatir se expresan con frecuencia de manera más o menos directa. En la magia de terror, en los exorcismos dirigidos contra el mal y las tinieblas, el brujo se comporta como si él mismo fuera el que está abrumado por la emoción del miedo o que, al menos, está luchando vehementemente contra ella. Los gritos, el uso de antorchas encendidas o las armas que se blanden forman a menudo la sustancia de ese rito. O, como en otro acto que yo mismo presencié, para conjurar los poderes malignos de las tinieblas, un hombre tiene que temblar ritualmente y pronunciar despacio el hechizo, como si estuviese paralizado por el miedo. Y tal miedo acometo también al brujo que se acerca y así le mantiene a distancia.

Todos estos actos generalmente racionalizados y explicados atendiendo a algún principio de la magia, son expresiones primarias de la emoción. Lo que es su sustancia y las

cosas que los acompañan tienen a menudo el mismo significado. Las dagas, los objetos punzantes y desgarradores, las sustancias hediondas o venenosas que se usan en la magia negra; los perfumes, las flores, los estimulantes embriagadores de la magia de amor, los objetos de valor usados en la magia económica, todos ellos se asocian con la finalidad de sus magias respectivas, primariamente a través de emociones y no a través de ideas.

Ahora bien, además de tales ritos, en los que el elemento dominante sirve para expresar una emoción, existen otros en los que el acto prevé su resultado, o, para usar la expresión de sir James Frazer, el rito imita su final. Así, en la magia negra de los melanesios de la que yo he tomado nota, el ritual característico de concluir un conjuro consiste en debilitar la voz, emitir estertores de muerte y caer al suelo imitando la rigidez de un cadáver. Pero no es preciso que mostremos otros ejemplos, porque este aspecto de la magia y su aliado, el de la magia de contagio, ya han sido brillantemente descritos y exhaustivamente documentados por Frazer. Sir James también ha mostrado que existe un saber especial de sustancias mágicas que se basa en afinidades, relaciones e ideas de contagio y similitud que se desarrollan en una pseudociencia mágica.

Sin embargo, también existen procedimientos rituales en los que no hay imitación, presagio o expresión de ideas o emociones especiales. Existen ritos tan simples que sólo se les puede describir como una aplicación inmediata del poder de la magia, como cuando el celebrante se pone en pie y, al invocar al viento directamente, hace que éste sople. O también, como cuando un hombre dirige el conjuro a alguna sustancia material que luego aplicará a la persona o cosa que han de hechizarse. Los objetos materiales que se usan en el ritual son también de un estricto carácter

apropiado a la acción, como las sustancias mejor adaptadas para recibir, contener y transmitir el poder mágico, o envolturas planeadas para impresionarlo y conservarlo hasta que se aplique a su objeto.

¿Cuál es, empero, esa virtud mágica que figura no sólo en el tipo que acabamos de mencionar, sino también en todo rito mágico? Porque, ya sea un acto que expresa ciertas emociones o un rito de imitación y prefiguración, o un acto de simple invocación, el caso es que todos ellos tienen un rasgo que les es común: la fuerza de la magia, su poder, ha de llevarse siempre hasta el objeto encantado. ¿En qué consiste tal poder? Dicho brevemente, se trata siempre del poder que contiene el hechizo, porque éste, y ello no se realizará nunca en grado suficiente, es el más importante elemento de la magia. El hechizo es esa parte de la magia que está oculta, que se continúa en filiación mágica y que sólo conoce aquel que la practica. Para los nativos conocer la magia significa conocer el hechizo y, en un análisis de todo acto de brujería, siempre nos encontraremos con que el ritual se centra en torno a la formulación de un hechizo. Su fórmula es el corazón de la celebración mágica.

El estudio de los textos y fórmulas de la magia primitiva revela que existen tres elementos típicos de la magia que están asociados con la fe en su eficiencia. En primer lugar están los esfuerzos fonéticos, las imitaciones de los sonidos naturales, como el silbido del viento, el rugido del trueno, el rumor del mar, las voces de ciertas alimañas. Tales sonidos simbolizan otros tantos fenómenos y, de esta manera, se cree que los producen de modo mágico. O, de no ser éste el caso, los tales expresan ciertos estados emotivos asociados con el deseo que ha de colmarse y cuya consecución se lleva a cabo por medio de la magia.

El segundo elemento, que es muy evidente en los hechizos primitivos, es el uso de palabras que invocan, formulan u ordenan el deseado propósito. De esta suerte, el brujo mencionará todos los síntomas de la enfermedad que quiere infringir o, en el conjuro de muerte, describirá el final de su víctima. En la magia de curación, el hechicero evocará cuadros de perfecta salud y fuerza corporal. En la magia económica se pinta el crecimiento de las plantas, la llegada de los animales, la afluencia de los bancos de peces. O, también, el brujo hace uso de palabras y frases que expresan la emoción bajo cuyo poder celebra su magia, y la acción que da expresión a esa emoción. El brujo tendrá que repetir, en tono de cólera, verbos tales como “rompo, tuerzo, quemo, destruyo”, enumerando con cada uno de ellos las distintas partes del cuerpo y órganos internos de su víctima. Advertimos en todo esto que los hechizos se construyen, en gran medida, sobre el mismo modelo de los ritos, y que sus palabras se seleccionan atendiendo al mismo criterio de las sustancias de la magia.

En tercer lugar hay un elemento que, estando presente en el hechizo, no tiene su correspondiente en el ritual. Me refiero a las alusiones mitológicas, a las referencias a los antepasados y a los héroes de la cultura de los que se ha heredado ese saber. Y esto nos lleva a lo que tal vez es el punto más importante de este tema, o sea, el escenario tradicional de la magia.

2. La tradición de la magia

La tradición que, según hemos insistido varias veces, tiene potestad suprema en las civilizaciones primitivas, se concentra en gran parte en torno al culto y ritual mágicos. En el caso de cualquier magia importante siempre hallaremos una narración que da cuenta de su

existir. Tal narración nos dice cuándo y cómo pasó la tal a ser propiedad del hombre y cómo se convirtió en pertenencia de un grupo local o de un clan o familia. Pero tal narración no es una narración de sus orígenes. La magia nunca se “originó”, ni siquiera fue creada o inventada. Simplemente, toda magia “era”, desde el principio, aditamento esencial de todas aquellas cosas y procesos que de una manera vital interesan al hombre y que, sin embargo, eluden los esfuerzos normales de su razón. El hechizo, el rito y el objeto que ambos gobiernan son los tres coevos. De esta manera, toda la magia de Australia central existía ya y ha sido heredada de los tiempos *Alcheringa*, cuando nació con todas las demás cosas. En Melanesia toda la magia proviene de un tiempo en el que la humanidad vivía bajo la tierra y en que ya era patrimonio del hombre ancestral. En sociedades superiores la magia se deriva, a menudo, de espíritus y demonios, pero, como regla general, incluso éstos la recibieron y no la inventaron. Así, la creencia en la naturaleza primigenia de la magia es universal. Paralela suya va la convicción de que tan sólo mediante una transmisión inmaculada y absolutamente inmodificada conserva la magia su efectividad. La más menuda alteración del modelo primitivo sería fatal. Existe, por consiguiente, la idea de que entre el objeto y su magia hay un nexo esencial. La magia es cualidad de la cosa, o mejor, de la relación entre la cosa y el hombre, pues aunque ésta no es producto suyo, sin embargo, ha sido hecha por él. En toda tradición, en toda mitología, la magia es siempre posesión del hambre y ello es así merced al conocimiento de éste o de un ser semejante a él. Esto implica al brujo celebrante, tanto más que las cosas que van a hechizarse o los medios de su hechizo. La magia es parte de la dotación original de la humanidad primigenia, de los *mura-mura* o de los *alcheringa* de

Australia, de la humanidad subterrestre de Melanesia y de las gentes de la mágica Edad de Oro de todo el mundo.

La magia es humana no sólo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: éste se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Va dirigida no tanto hacia la naturaleza como hacia la relación del hombre con la naturaleza y a las actividades humanas que en ella causan efecto. Además, lo que la magia produce se concibe generalmente no como un producto de la naturaleza, influida por el hechizo, sino como algo especialmente mágico, algo que la naturaleza no puede hacer ni producir, sino tan sólo el poder de la magia. Las formas más graves de enfermedad, el amor en sus fases apasionadas, el deseo de un intercambio ceremonial y otras manifestaciones similares del organismo y mente humanos, son el resultado directo del conjuro y el rito. De esta suerte, la magia no resulta derivada de una observación de la naturaleza o del conocimiento de sus leyes, sino que es una posesión primigenia de la raza humana que sólo puede conocerse mediante la tradición, y que afirma el poder autónomo del hombre para crear los fines deseados.

La fuerza de la magia no es una fuerza universal que está en todas partes y que fluye allí donde es su gusto o donde se quiere que lo haga. La magia es el único poder específico, fuerza única en su clase, que sólo el hombre tiene, que se libera solamente por su arte mágico, que brota de su misma voz y que es convocado por la celebración del rito.

Pudiera mencionarse aquí que el cuerpo humano, por ser el receptáculo de la magia y el canal de su flujo, ha de someterse a varias condiciones. De esta suerte, el brujo ha de guardar toda clase de tabúes, o de lo contrario

el hechizo podría romperse, principalmente porque en ciertas partes del mundo, como por ejemplo en Melanesia, el embrujo reside en el vientre del hechicero, que es la sede del alimento y la memoria. Cuando se precise, se le hace subir a la laringe, la sede de la inteligencia, y de ésta se le envía a la voz, que es el órgano principal de la mente del hombre. Así, no sólo es la magia una posesión esencialmente humana, sino que verdadera y literalmente está inscrita en el hombre y puede pasarse de un individuo a otro de acuerdo con las rigidísimas reglas de la filiación, iniciación e instrucción mágicas. De esta suerte no se la concibe como una fuerza de la naturaleza que residiera en las cosas, que actuase independientemente del hombre y que éste hubiera de hallar fuera y aprender por uno de esos procedimientos por los que se adquiere el conocimiento de la naturaleza que es ordinario en él.

3. El mana y el poder de la magia

El resultado evidente de todo esto es que todas las teorías que colocan al mana y a similares concepciones en la base de la magia están apuntando en una dirección equivocada. Porque si el poder de la magia se localiza de modo exclusivo en el hombre, y sólo él es el que puede detentarlo bajo condiciones muy especiales y en la manera que tradicionalmente se ha prescrito, se seguirá que no es una fuerza como la que describió el doctor Codrington según el cual “este mana no está fijo en nada y puede trasladarse a casi todas las cosas”. El mana, también, “actúa en todas las formas para bien o para mal se manifiesta en la fuerza física y en cualquier poder y calidad que posea un hombre”. Está claro ahora que esta fuerza que describe Codrington es casi el exacto opuesto del poder mágico tal como lo encontramos incorporado en la mitología de los

salvajes, en su conducta y en la estructura de sus fórmulas mágicas. Porque el poder real de la magia, como yo lo conozco en Melanesia, está fijado solamente en el hechizo y su ritual y no puede “trasladarse” a cualquier cosa, sino únicamente por un procedimiento estrictamente definido. Nunca actúa “en todas las formas”, sino sólo en las especificadas por la tradición. Nunca se manifiesta en la fuerza física, mientras que sus efectos sobre los poderes y cualidades del hombre están estrictamente definidos y limitados.

Y tampoco la concepción similar que se encuentra entre los indios norteamericanos puede relacionarse con este poder especializado y concreto. Por que del *wakan* de los dakota leemos que “toda vida es *wakan*. También lo es toda cosa que exhiba poder, ya sea en la acción, cual los vientos y las nubes que se mueven, ya en la resistencia pasiva, como el peñasco del camino... Comprende todo misterio, todo poder secreto, toda divinidad”. Del *orenda*, palabra importada de los iroqueses, se nos dice: “Esta potencia es propiedad –sostienen éstos– de todas las cosas... las rocas, las aguas, los mares, las plantas y los árboles, los animales y el hombre, el viento y las tormentas, las nubes, los truenos y los relámpagos... la mentalidad en embrión de tales hombres la considera ser la causa eficiente de todos los fenómenos y de todas las actividades de su entorno”.

Después de lo que se ha establecido sobre la esencia del poder mágico, ya casi no es preciso que pongamos el acento en lo poco en común que existe entre los conceptos de tipo mana y la virtud especial del hechizo y ritual mágicos. Hemos visto que la clave de toda creencia mágica es la tajante distinción entre, por un lado, la fuerza tradicional de la magia y, por el otro, las fuerzas y poderes de los que tanto el hombre como la naturaleza están dotados. Las concepciones del tipo *mana*, *wakan*

y *orenda*, que incluyen toda suerte de fuerzas y poderes además de la magia, constituyen simplemente un ejemplo de la temprana generalización de un concepto toscamente metafísico como el que también se encuentra en algunos otros vocablos salvajes, concepto en extremo importante para nuestro conocimiento de la mentalidad primitiva, pero que, atendiendo a nuestros datos actuales, únicamente abre un problema como el de la relación entre los primeros conceptos de “la fuerza”, “lo sobrenatural” y “el poder de la magia”. Resulta imposible decidir, con la información sumaria de que disponemos, cuál es el significado primario de tales conceptos combinados: el de la fuerza física y el de la eficacia sobrenatural. En los conceptos americanos parece que el énfasis se pone en el primero, en Oceanía en el segundo. Lo que deseo dejar claro aquí es que en todos los intentos de entender la mentalidad del nativo es menester, en primer lugar, estudiar y describir sus tipos de costumbres y explicar su vocabulario en función de éstos y de su vida. No hay guía más engañosa para el conocimiento que el lenguaje, y el “argumento ontológico” es especialmente peligroso en antropología.

Era preciso que entrásemos en tal problema con detalle, porque la teoría del mana como esencia de la magia y de la religión primitivas ha sido tan brillantemente defendida y tan temerariamente manejada que ha de advertirse, en primer lugar, que nuestro conocimiento del *mana*, notablemente en Melanesia, es en cierta medida contradictorio y, por encima de todo, que casi no contamos con dato alguno que nos muestre hasta qué punto tal concepción atañe el culto y credo religioso o mágico.

Una cosa es cierta: la magia no nace de la concepción abstracta de poder universal, posteriormente aplicada a casos concretos. Sin duda alguna, ha surgido de manera indepen-

diente en ciertas situaciones reales. Cada tipo de magia, nacido de su propia situación y de la tensión emotiva de ésta, se debe al flujo espontáneo de las ideas y a la espontánea reacción del hombre. Es la uniformidad del proceso mental en cada caso la que ha originado ciertos rasgos universales de la magia y esas concepciones generales que hallamos en las bases del pensamiento y conducta mágica del ser humano. Será necesario que expongamos ahora un análisis de sus situaciones y de las experiencias que éstas provocan.

4. Magia y experiencia

Hemos tratado hasta aquí de las ideas y opiniones que de la magia tiene el primitivo. Esto nos ha llevado a un punto en el que el salvaje afirma simplemente que la magia confiere al hombre el poder sobre ciertas cosas. Ahora hemos de analizar estas creencias desde el punto de vista del observador sociológico. Advirtamos una vez más el tipo de situación en la que hallamos la magia. El hombre, ocupado en una serie de actividades prácticas, se encuentra con una dificultad: el cazador no está satisfecho con su presa, el marinero ha dejado pasar los vientos favorables, el constructor de piraguas tiene que habérselas con un material del que no sabe con certeza si resistirá la corriente, o la persona sana se encuentra de pronto con que sus fuerzas flaquean. ¿Qué hace naturalmente el hombre en condiciones tales, dejando a un lado toda magia, ritual o credo? Abandonado por su conocimiento, confundido por su experiencia pasada y su habilidad técnica, el hombre reconoce su impotencia. Sin embargo, su deseo no se ve por ello aminorado; su angustia, sus esperanzas y temores inducen una tensión en su organismo que le compete a alguna actividad. Ya sea salvaje o civilizado, en posesión de la magia o enteramen-

te ignorante de su existencia, la inacción pasiva, o sea, la única cosa que le dicta la razón, será la última que podrá aceptar. Su sistema nervioso y todo su organismo le llevan a alguna actividad supletoria. En su obsesión por la idea del deseado fin llega a verlo y sentirlo. Su organismo reproduce los actos sugeridos por las premoniciones de la esperanza y dictados por la emoción de una pasión tan fuertemente sentida.

El hombre que está dominado por una cólera impotente o por un odio reprimido aprieta espontáneamente sus puños y lanza imaginarios golpes a su enemigo, musitando imprecaciones y dirigiendo contra él palabras de aversión e ira. El amante muerto de amor por su voluble e inalcanzable amada da en verla en sueños. Se dirigirá a ella, suplicará y demandará sus favores, se sentirá aceptado y la estrechará contra sí en medio del sueño. El pescador o cazador ansioso verá en su imaginación la presa enmarañada en la red o la alimaña atravesada por la jabalina; pronunciará su nombre, describirá con palabras su visión de la magnífica captura e incluso se prodigará en gestos de representación mímica de su deseo. El hombre que de noche se ha perdido en el bosque o en la jungla, asediado por supersticioso miedo, verá en torno suyo los amenazantes demonios, se dirigirá a los suyos, o huirá de ellos en temor, como un animal que trata de salvarse fingiendo la muerte.

Estas reacciones al paso de la emoción o ante la obsesión del deseo son respuestas naturales que el hombre ofrece a tal situación, respuestas que están basadas en un mecanismo psico-fisiológico universal. Las tales engendran lo que pudieran llamarse emociones prolongadas en palabra y acto, como los amenazadores gestos de ira impotente y sus maldiciones, la puesta en efecto del deseado fin en lo que es un callejón sin salida en la práctica, las

apasionadas maneras de amor que el galán prodiga y así sucesivamente. Todos estos actos y obras espontáneos hacen que el hombre prevea las imágenes de los resultados deseados, que exprese su pasión en incontables gestos, o que estalle en palabras que dejan abierta la puerta del deseo o que anticipan su fin.

¿En qué consiste el proceso puramente intelectual, la convicción que se forma durante esa libre explosión de emoción en palabras y frases? Surge, en primer lugar, una imagen clara del fin que se desea, de la persona amada, del peligro o fantasmas a los que se teme. Y cada imagen está combinada con su pasión específica, que nos lleva a asumir, para con cada una de aquellas imágenes, una activa actitud. Cuando la pasión alcanza ese punto de ruptura en el que el hombre pierde control de sí, las palabras que pronuncia y su conducta ciega dejan que su tensión fisiológica reprimida salga al exterior. Pero, sobre todo, ese estallido preside la imagen del final. Aporta la fuerza-motivo de la reacción y parece que organiza y dirige palabras y obras encaminadas a un propósito definido. La acción supletoria en la que la pasión encuentra escape (y que es debida a la impotencia) tiene subjetivamente todo el valor de una acción real a la que la emoción, de no estar controlada, habría naturalmente conducido.

Al tiempo que la tensión se desgasta en palabra y gestos, la visión obsesiva se desvanece, el deseado fin parece encontrarse más cerca de su satisfacción y se reconquista el equilibrio, otra vez en armonía con la vida. Nos quedamos con la convicción de que las palabras de maldición y los gestos de furia han viajado hasta la persona odiada y que han dado en el blanco; que las súplicas de amor y los abrazos imaginarios no han podido quedarse sin respuesta, que el quimérico logro de éxito en nuestro afán no ha podido sustraerse a su be-

néfica influencia a la hora del final inminente. En el caso del miedo, al ir disminuyendo de modo gradual la emoción que nos había colocado en tal punto de temor, sentimos que ha sido nuestra conducta aterrorizada la que ha dado al traste con el miedo. Dicho brevemente, una fuerte experiencia emotiva que se desgasta en un flujo de imágenes, palabras y actos de conducta, puramente subjetivos, deja una profundísima convicción de su realidad, como si se tratase de algún logro práctico y positivo, de algo que ha realizado un poder revelado al hombre. Tal poder, nacido de esa obsesión mental y fisiológica, parece hacerse con nosotros desde afuera, y al hombre primitivo, o a las mentes crédulas y toscas de toda edad, el hechizo espontáneo, el rito espontáneo y la creencia espontánea en su eficacia han de aparecer como la revelación directa de fuentes externas y, sin duda alguna, impersonales.

Cuando comparamos este ritual y verbosidad espontánea de la pasión o del deseo que fluyen con los rituales mágicos tradicionalmente fijos y con los principios incorporados en los hechizos y sustancias de la magia, la sorprendente semejanza entre los dos nos muestra que no son independientes entre sí. El ritual mágico, la mayor parte de los principios de la magia, la mayoría de sus embrujos y sustancias, han sido revelados al hombre en las apasionadas experiencias que le asaltan en esos callejones sin salida a los que sus instintos o sus afanes prácticos se ven abocados, en esos agujeros y brechas que han quedado en la siempre imperfecta pared de la cultura que el hombre erige entre sí y los asaltantes peligros y tentaciones de su destino. Creo que es aquí donde hemos de reconocer no sólo las fuentes, sino el mismísimo gran manantial de las creencias mágicas.

Se sigue de esto que a la mayoría de los rituales mágicos les corresponde un ritual es-

pontáneo de expresión emotiva o una previsión del deseado fin. Con la mayor parte de los rasgos del hechizo mágico corre paralelo un flujo natural de las palabras en la maldición, el exorcismo y las descripciones de los deseos sin satisfacer. Toda creencia en la eficacia de lo mágico tiene su correspondencia en esas ilusiones de la experiencia subjetiva, momentánea en el intelecto del civilizado racionalista aunque no ausentes del todo, pero poderosas y convincentes para el hombre simple de toda cultura, y, por encima de todo, para la mente primitiva del salvaje.

De este modo los cimientos de las creencias y prácticas de la magia no se sacan del aire, sino que se deben a un número de experiencias que son verdaderamente vividas, en las que el hombre recibe la revelación de su poder para alcanzar el efecto deseado. Ahora es menester que nos preguntemos: ¿qué relación existe entre las promesas contenidas en tal experiencia y su cumplimiento en la vida real? Aunque las pretensiones engañosas de la magia sean plausibles para el hombre primitivo, ¿cómo es que las tales han permanecido, durante tanto tiempo, al abrigo de toda crítica?

La respuesta a esto es que, en primer lugar, es un hecho bien conocido que en la memoria humana el testimonio de un caso positivo siempre hace sombra al caso negativo. Un éxito puede con facilidad compensar varios fracasos. De esta manera los ejemplos que confirman la magia siempre destacan de forma más evidente que los que la niegan. Pero existen otros hechos que confirman, con testimonio falso o real, las pretensiones de la magia. Hemos visto que el ritual de ésta ha tenido que originarse de una revelación en la experiencia real. Pero el hombre que, a partir de tal experiencia, concibió, formuló y entregó a los demás miembros de la tribu el núcleo de una

nueva celebración mágica —actuando, ha de recordarse, de perfecta buena fe— tiene que haber sido un hombre de genio. Los hombres que heredaron y detentaron su magia detrás de él, sin duda alguna desarrollándola y haciéndola evolucionar mientras creían que únicamente estaban continuando la tradición, han tenido que ser siempre hombres de gran inteligencia, energía y resolución. Serían los hombres que en toda dificultad saldrían con éxito. Es un hecho empírico que en toda sociedad salvaje la magia y la personalidad fuera de lo común se han dado siempre la mano. De tal suerte la magia coincide también con el éxito, la habilidad, el valor y el poder mental personales. No es extraño que esté considerada como una fuente de triunfos.

Este renombre personal del brujo y su importancia a la hora de respaldar la creencia en la eficacia de la magia son la causa de un interesante fenómeno: lo que puede llamarse la *mitología en vida de la magia*. En torno a todo gran brujo surge una aureola de leyendas sobre sus maravillosas curas o muertes, sus capturas, sus victorias, sus conquistas amorosas. En toda sociedad salvaje tales leyendas forman la columna vertebral de la fe en la magia, porque, al estar respaldadas por las experiencias emotivas que todos y cada uno han tenido, la fluyente crónica de sus milagros establece sus pretensiones más allá de toda duda o quisquillosa reflexión. Todo hechicero en activo, además de la filiación con sus precedentes y su recurso a la tradición, construye su propia y personal garantía de taumaturgo.

De esta suerte, el mito no es un producto muerto de edades pretéritas, que únicamente sobrevive como narración ociosa. Es una fuerza viva, que constantemente produce fenómenos nuevos y que constantemente va apuntalando a la magia con nuevos testimonios. Esta se mueve en la gloria de su tradición

vetusta, pero también crea su atmósfera de mitos siempre nacientes. Del mismo modo que hay un *corpus* de leyendas que ya está fijado y regularizado y constituye el folklore de la tribu, así también existe una corriente de narraciones semejantes a las del tiempo mitológico. La magia es el puente entre la edad dorada de aquel arte primigenio y la taumaturgia de hoy. Por eso sus fórmulas están llenas de alusiones míticas que, al ser pronunciadas, desencadenan los poderes del pasado y los arrojan al presente.

Con esto vemos también el papel y el significado de la mitología desde un nuevo ángulo. El mito no es una especulación salvaje en torno a los orígenes de las cosas, nacido de un interés filosófico. Tampoco es el resultado de la contemplación de la naturaleza, una suerte de representación simbólica de sus leyes. Es la constatación histórica de uno de los sucesos que, de una vez para siempre, dan fe de la verdad de cierta forma de magia. En ocasiones se trata del registro real de una revelación mágica que viene directamente del primer hombre a quien la magia fue revelada en alguna dramática ocasión. Con más frecuencia, el mito lleva en su superficie el sello de que es una mera constatación de cómo aquella se convirtió en posesión de algún clan, comunidad o tribu. Se trata, en todos los casos, de una garantía de su verdad, de un árbol genealógico de su filiación y de una carta de validez para sus pretensiones. El mito es, como hemos visto, el resultado natural de la fe humana, porque todo poder ha de dar signos de su eficiencia, ha de actuar y ha de saberse que actúa si es que las gentes han de creer en él. Toda creencia engendra su mitología, puesto que no existe fe sin milagros, y los principales mitos cuentan, simplemente, el primordial milagro de la magia misma.

El mito, hemos de añadir sin más dilación, puede vincularse no sólo a la magia, sino a cualquier forma de poder o demanda social. Se usa siempre para dar cuenta de uno o más privilegios o deberes extraordinarios, de las grandes desigualdades sociales, de las pesadas obligaciones del rango, sea de alta o baja alcurnia. También las creencias y poderes de la religión se refieren a sus orígenes en términos mitológicos. El mito religioso, empero, se acerca más a un dogma explícito, cual la creencia en el mundo del más allá, en la creación o en la naturaleza de las divinidades, dogmas que vendrían tejidos en forma de leyenda. El mito sociológico, por otra parte, generalmente está y de modo primordial en las culturas primitivas, embebido de consejas sobre las fuentes del poder de la magia. Puede decirse sin exageración alguna que la mitología más típica y más desarrollada en las comunidades salvajes es la de la magia, y que la función del mito no es la de explicar, sino la de certificar, no la de satisfacer la curiosidad, sino la de dar confianza en el poder, no la de contar un cuento, sino la de establecer su circulación libre de las injerencias del día, a menudo confiriéndole similar validez de fe. La profunda conexión que existe entre el mito y el culto, la función pragmática del mito al reforzar el credo, ha sido tan persistentemente despreciada en favor de la teoría etiológica o explicativa del mito que ha sido necesario que nos extendiésemos en este lugar.

5. Magia y ciencia

Nos ha sido menester hacer una digresión en el campo de la mitología en razón de que es el éxito, real o imaginario, de la brujería el que engendra el mito. ¿Qué diremos, sin embargo, de los fracasos? Con toda la fuerza que la magia adquiere de la fe espontánea y del

ritual espontáneo, del deseo intenso o de la emoción frustrada, con toda la fuerza que el prestigio personal le confiere, el poder social y el éxito comunes al brujo y al curandero, se dan, sin embargo, fallos y fracasos y tendríamos en muy poco la inteligencia, lógica y captación de la experiencia en el salvaje si supusiéramos que no se da cuenta de ello y que no lo tiene en consideración.

En primer lugar, la magia está rodeada de condiciones estrictas: recuerdo exacto del hechizo, celebración impecable del rito, firme adhesión a los tabúes y observaciones que entran al brujo. Si una de estas condiciones es descuidada el fracaso de la magia sobreviene. Y además, incluso si la magia se lleva a efecto de la manera más perfecta, sus efectos podrían igualmente no suceder, porque frente a todo brujo puede existir también un anti-brujo. Si la magia, como hemos mostrado, viene engendrada por la unión del resuelto deseo del hombre con la caprichosa fantasía de la suerte, entonces todo deseo positivo o negativo no sólo puede, sino que debe tener su magia. Pues bien, en todas esas ambiciones sociales y mundanas, en todas esas luchas por conseguir buena fortuna y hacerse con prósperos resultados, el hombre se mueve en una atmósfera de rivalidad, envidia y despecho. Porque la suerte, las posesiones, incluso la salud, son asuntos de grados y comparación, si el vecino posee más ganado, más mujeres, goza de salud y poderes mayores, el individuo se sentirá empequeñecido en lo que es y en deseo de un individuo se satisface tanto más con la frustración de los otros que con el propio éxito. A este juego sociológico de deseo y contradeseo, de ambición y despecho, de éxito y envidia, le corresponde el juego de la magia y la contramagia, o sea, de la magia blanca y la magia negra.

En Melanesia, en donde yo he estudiado este problema de primera mano, no existe

ni un solo acto de magia acerca del que no se crea firmemente que tiene un contraacto, el cual, cuando es más fuerte, puede aniquilar completamente los efectos de aquél. En ciertos tipos de magia, como por ejemplo la de la salud y la enfermedad, las fórmulas van, de hecho, por parejas. Un brujo que aprende una celebración por la que causa una enfermedad definida aprenderá al mismo tiempo la fórmula y el rito que pueden anular completamente los efectos maléficos de su magia. También en el amor, no sólo se da la creencia de que cuando se ponen en marcha dos fórmulas para ganar el mismo corazón, es la voluntad más fuerte la que sale victoriosa frente a la más débil, sino que además existen hechizos que, de modo directo, se pronuncian para alienar el afecto de la amada o mujer de otro. Es difícil decir si tal dualidad mágica existe en todo el mundo con la misma congruencia con que lo hace en las Trobriand, pero que las fuerzas generales de blanco y negro, de positivo y negativo, se dan en todas partes está fuera de duda. De tal suerte el fracaso de la magia puede explicarse en razón de un desliz de la memoria, un descuido en la celebración o en el respeto de un tabú y, en último lugar –pero no por ello con menor frecuencia–, por el hecho de que alguien ha llevado a efecto cierta clase de contramagia.

Ahora ya estamos en franquía para formular de modo más completo la relación, que bosquejamos arriba, existente entre la magia y la ciencia. La magia es similar a la ciencia en que siempre cuenta con una meta definida que está íntimamente relacionada con instintos, necesidades o afanes humanos. El arte de la magia se dirige hacia la consecución de resultados prácticos. Como las demás artes y oficios, la magia también está gobernada por una teoría, por un sistema de principios que dictan la manera en la que el acto ha de celebrarse para que sea efectivo. Al analizar los hechizos

mágicos, los ritos y sustancias usadas, hemos encontrado que existen ciertos principios generales que los gobiernan. La magia, como la ciencia, desarrolla también una técnica especial. En la magia, como en las demás artes, el hombre puede deshacer lo hecho o reparar el daño que ha causado. En ésta, de hecho, los equivalentes cuantitativos de blanco y negro parecen ser mucho más exactos y los efectos de la brujería erradicados de modo mucho más completo por la contra-brujería que lo que es posible en cualquier otra arte o actividad prácticas. De esta manera, la magia y la ciencia muestran ciertas similitudes y, con sir James Frazer, podemos decir con toda propiedad que la magia es una pseudo-ciencia.

Y no es difícil detectar el carácter espúreo de tal pseudo-ciencia. La ciencia, incluso la que representa el primitivo saber del salvaje, se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y está fundamentada en la observación y fijada por la razón. La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia, por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo. Es un hecho empírico que el corpus del conocimiento racional y el corpus de los saberes mágicos están incorporados en tradiciones diferentes, en un escenario social diferente y en un tipo diferente de actividad, y que todas estas diferencias son claramente reconocidas por los salvajes. Una de ellas constituye el dominio de lo profano; la otra, limitada por ceremonias, misterios y tabúes, constituye la mitad del dominio de lo sacro.

6. Magia y religión

Tanto la magia como la religión surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo: las crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho. Tanto la magia como la religión presentan soluciones ante esas situaciones y atolladeros, ofreciendo no un modo empírico de salir con bien de los tales, sino los ritos y la fe en el dominio de lo sobrenatural. Tal dominio comprende, en la religión, la creencia en los fantasmas, los espíritus, las presunciones primitivas de la providencia, los guardianes de los misterios de la tribu; en la magia, la creencia en su fuerza y poder primordiales. Tanto la magia como la religión se basan estrictamente en la tradición mitológica y ambas existen en la atmósfera de lo milagroso, en una revelación constante de su poder de taumaturgas. Ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los que el dominio de lo profano ejercita.

Pues bien, ¿que es lo que distingue de la magia? Hemos tomado como punto de partida una distinción sumamente definida y tangible; hemos definido a la magia dentro del dominio de lo sacro, como un arte práctico compuesto de actos que son, tan sólo, medios para un fin definido que se espera para más tarde; la religión viene a ser un corpus de actos autocontenidos que ya son, por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad. Ahora podemos seguir esta diferenciación hasta sus implicaciones más profundas. El arte práctico de la magia tiene su técnica limitada y circunscrita; el hechizo, el rito y el estado del que los celebra forman su repetida trinidad. La religión, con sus complejos aspectos y propósitos, no cuenta con una técnica tan simple y su unidad no puede verse ni en la forma de sus actos ni si-

quiera en lo que constituye su tema, sino, por el contrario, en la función que cumple y en el valor de su credo y ritual. También la creencia en la magia, en razón de su sencilla naturaleza práctica, es extremadamente simple. Se trata siempre de la afirmación del poder del hombre para causar efectos definidos por medio de conjuros y ritos también definidos. Por el contrario, en la religión tenemos todo el mundo sobrenatural de la fe: el panteón de los espíritus y demonios, los poderes benéficos del tótem, el espíritu guardián, el tribal Padre-de-Todas-Las-Cosas, las visiones de la vida futura, todo esto crea una segunda realidad sobrenatural para el primitivo. La mitología religiosa es más compleja y variada, y también más creativa. Usualmente se centra en torno a los distintos dogmas de su credo y los desarrolla en cosmogonías, leyendas de héroes de la cultura, narraciones de los hechos de los dioses y semidioses. La mitología de la magia, aunque importante, es una vanagloria siempre repetida de los primeros éxitos del hombre.

La magia, arte específico para fines específicos, entró una vez, en todas sus formas, en posesión del hombre y tuvo que ser legada de generación en generación en filiación directa. Por eso, desde los tiempos más remotos está en manos de especialistas la primera profesión de la humanidad es la de hechicero o bruja. La religión, por su parte, es, en condiciones primitivas, un asunto de todos, en el que cada uno forma parte activa y equivalente. Todos los miembros de la tribu han de pasar por la iniciación y después iniciarán a otros. Todos lloran, se lamentan, cavan la tumba y celebran las conmemoraciones, y a su debido tiempo, todos tendrán su turno en ser llorados y conmemorados. Los espíritus existen para todos, y todos se convertirán en espíritus. La única especialización en la religión —esto es, el *medium* espiritual— no es una profesión, sino

un don personal. Otra diferencia entre magia y religión es el juego de blanco y negro en brujería, mientras que la religión, en sus estados primitivos, contiene muy poco de ese contraste entre el bien y el mal, entre los poderes maléficos y benéficos. Esto también es debido al carácter práctico de la magia, la cual apunta a resultados directos y cuantitativos, mientras que la religión primitiva, aunque esencialmente moral, ha de habérselas con acontecimientos fatales e irremediables y con fuerzas y seres sobrenaturales, de suerte que las destrucciones de las cosas que son obra del hombre no entran en su terreno. Ciertamente, la máxima de que el miedo hizo a los dioses del universo no es verdad a la luz de la antropología.

Para entender la diferencia entre religión y magia y obtener una visión clara de esta constelación de tres esquinas, a saber: religión, magia y ciencia, hemos de aprehender en pocas palabras la función cultural de cada una. Ya hemos considerado la función del conocimiento primitivo y su valor, y es claro que los tales no son difíciles de entender. La ciencia, el conocimiento primitivo, al familiarizar el hombre con su entorno y permitirle usar de las fuerzas de la naturaleza, le concede una inmensa ventaja biológica y le coloca muy por encima del resto de la creación. Hemos aprendido a apreciar la función de la religión y su valor en el examen de credos y cultos salvajes que expusimos arriba. Hemos mostrado que la fe religiosa establece, fija e intensifica todas las actitudes mentales dotadas de valor, como el respeto por la tradición, la armonía con el entorno, la valentía y la confianza en la lucha con las dificultades y en la perspectiva de morir. Tal creencia, incorporada y mantenida por el ceremonial y el culto, tiene un valor biológico inmenso y de tal manera revela al salvaje la verdad, tomando este término en su más amplio y pragmático sentido.

¿Cuál es la función cultural de la magia? Hemos visto que todos los instintos y emociones, todas las actividades prácticas conducen al hombre a atoladeros en donde las lagunas de su conocimiento y las limitaciones de su temprano poder de observar y razonar le traicionan en los momentos cruciales. El organismo humano reacciona ante esto por medio de espontáneos estallidos en los que los modos rudimentarios de conducta y las creencias rudimentarias en su eficiencia resultan inventados. La magia se fija sobre esas creencias y ritos rudimentarios y los regula en formas permanentes y tradicionales. La magia le proporciona al hombre primitivo actos y creencias ya elaboradas, con una técnica mental y una práctica definidas que sirven para salvar los abismos peligrosos que se abren en todo afán importante o situación crítica. Le capacita para llevar a efecto sus tareas importantes en confianza, para que mantenga su presencia de ánimo y su integridad mental en momentos de cólera, en el dolor del odio, del amor no correspondido, de la desesperación y de la angustia. La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo.

Visto desde lejos y por encima, desde los elevados lugares de seguridad de nuestra civilización evolucionada, es fácil ver todo lo que la magia tiene de tosco y de vano. Pero sin su poder y guía no le habría sido posible al primer hombre el dominar sus dificultades prácticas como las ha dominado, ni tampoco habría podido la raza humana ascender a los estadios superiores de la cultura. De aquí la presencia universal de la magia en las sociedades primitivas y su enorme poder. De aquí tam-

bién que hallemos a la magia como invariable aditamento de todas las actividades importantes. Creo que hemos de ver en ella la incorporación de esa sublime locura de la esperanza que ha sido la mejor escuela del carácter del hombre.

Nota bibliográfica

Las obras más importantes sobre la Religión, la Magia y el Conocimiento primitivos a las que, directa o indirectamente, se hace referencia en el texto son:

E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, 4.ª edición, 2 vols. (1903).

J. F. MC LENNAN, *Studies in Ancient History* (1886).

W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on The Religion of the Semites* (1889).

A. LANG, *The Making of Religion* (1889). *Magic and Religion* (1901).

Estas obras, aunque superadas por lo que respecta al material del que hacen uso y a algunas de sus conclusiones, son todavía inspiradoras y dignas de estudio. Del todo nuevos y representantes de los puntos de vista más modernos en este campo son los trabajos de J. G. FRAZER:

The Golden Bough 3ª edición en 12 volúmenes (1911-1914) de la que hay también una edición abreviada en un volumen.

Totemism and Exogamy, 4 vols. (1910).

Folk-Lore in the Old Testament, 3 vols. (1919).

The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, obra de la que, hasta hoy, han aparecido 3 volúmenes (1913-1924).

Con los libros de Frazer debieran leerse las dos excelentes contribuciones de E. CRAWLEY:

The Mystic Rose (1902).

The Tree of Life (1905).

Además, sobre el tema de la historia de la moral existen dos obras en extremo importantes:

E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols (1905).

L. T. HOBHOUSE, *Morals in Evolution*, 2ª edición (1915).

y además

D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (1899).

K. TH. PREUSS *Der Ursprung der Religion und Kunts*, 1904 (en *Globus*, serialmente)

R. R. MARETT, *The Threshold of religion* (1909).

H. HUBERT Y M MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* (1909).

A VAN GENNEP, *Les Rites de passage* (1909).

J HARRISON, *Themis* (1910-1912).

I. KING, *The Development of Religion* (1910).

W. SCHMIDT. *Der Ursprung der Götteridee* (1912).

E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la Vie religieuse* (1912).

P. EHRENREICH, *Die Allgemeine Mythologie* (1910).

R. H. LOWIE, *Primitive Religion* (1925).

Una exposición enciclopédica de hechos y opiniones se hallará en la voluminosa

Volkerpsychologie (1904 y ss.) de Wilh. Wundt,

y en el libro de J. HASTINGS

Encyclopedia of Religion and Ethics, obra excelente e indispensable para el estudioso serio.

El problema del conocimiento primitivo está tratado en particular por LEVY-BRUHL en su

libro:

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910).

Y en los siguientes:

F BOAS *The Mind of Primitive Man* (1910).

R. THURNWALD "psychologie des Primitiven Menschen", en el *Handbuch der vergl. Psychol.*, editado por G. Kafka, 1922.

A. A. GOLDENWASSER, *Early Civilization* (1923)

Confróntense también:

R. H. LOWIE, *Primitive Society* (1920).

A. L. KROEBER, *Anthropology* (1923).

Para una información más amplia sobre los nativos de Melanesia, de quienes se hace frecuente mención en los trabajos anteriores, véanse los siguientes:

R. H. CODRINGTON, *The Melanesians* (1891).

C. G. SECIGMAN, *The Metanesians of British New Guinea* (1910).

R. THURNWALD, *Forschungen auf den Solominseln und Bismarckarchipel*, 2 vols. (1912); *Die Gemeinde der Bânaro* (1921).

Además, las obras de BRONISEAW MALINOWSKI:

The Natives of Mailu, 1915 (en las *Memorias* de la Royal Society of Southern Australia vol. XX-XIX) "Balama", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1916 (incluido en el presente volumen) *Argonauts of the Western Pacific* (1922); y tres artículos en *Psyche*, III, 2, IV, 4, V, 3 (1923- 1925).

Definición de la magia

Marcel Mauss

Partimos provisionalmente, y en principio, de que la magia se ha distinguido suficientemente de los demás actos sociales dentro de las distintas sociedades. Si esto es cierto hay base suficiente para creer que no solo constituye una clase diferenciada de fenómenos, sino que además es susceptible de una definición clara. Esta definición tenemos que hacerla por nuestra cuenta, ya que no podemos limitarnos a denominar mágicos aquellos actos que han sido calificados como tales por sus actores o espectadores. Estos parten de unos puntos de vista subjetivos que no siempre coinciden con los de la ciencia.

Una religión considera mágicos los restos de antiguos cultos, incluso antes de que éstos hayan dejado de practicarse religiosamente; esta forma de considerar los hechos se ha impuesto también entre los sabios; así, por ejemplo, un folklorista tan apreciado como Skeat considera mágicos los antiguos ritos agrarios de Malasia. Nosotros creemos que sólo se pueden considerar mágicas las cosas que de verdad han sido mágicas para toda una sociedad y no aquellas que sólo han sido calificadas como tales por una parte de ella. Por otra parte, sabemos que las sociedades no han tenido siempre conciencia clara de su magia, y que cuando la han tenido ha sido lenta y progresivamente. Por tanto, no creemos poder encontrar inmediatamente los términos de una definición completa que, por otra parte, solo puede conseguirse como resultado de un estudio sobre las relaciones entre la magia y la religión.

La magia está compuesta de agentes, actos y representaciones. Nosotros denominaremos mago al individuo que lleva a cabo actos de magia, aunque no sea un profesional. Denominaremos representaciones mágicas a las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos, y respecto a los actos de relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia, los denominaremos ritos mágicos. Es importante desde un principio distinguir estos actos de las prácticas sociales con las que podrían ser confundidos.

En primer lugar, tanto los ritos mágicos como la magia toda entera son actos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos de cuya eficacia no cree todo un grupo no son mágicos. La forma de los ritos es eminentemente transmisible y está sancionada por la opinión, de donde se deriva que los actos estrictamente individuales, como son las prácticas supersticiosas particulares de los jugadores, no se pueden denominar mágicos.

Las prácticas tradicionales con que pueden confundirse los actos mágicos son: los actos jurídicos, los técnicos y los ritos religiosos. Se ha relacionado la magia con los sistemas de obligaciones jurídicas, por la razón de que tanto en una como en los otros hay gestos y palabras que vinculan y obligan de forma solemne. Ahora bien, si con frecuencia los actos jurídicos tienen un carácter ritual, si el contrato, los juramentos, la ordalía son en un cierto sentido sacramentales, se debe a que están mezclados con ritos, sin ser ritos ellos mismos.

En la medida en que están dotados de una eficacia especial, pues hacen algo más que establecer relaciones contractuales entre las personas, no son jurídicos, sino mágicos o religiosos. Los actos rituales, por el contrario, son, por esencia, capaces de producir algo distinto a los acuerdos; son eminentemente eficaces, son creadores, hacen. Los ritos mágicos son concebidos especialmente como tales, hasta el punto de que se les denomina mágicos por su misma eficacia. En la India, la palabra que mejor corresponde a la de rito es *Karman*, acto; el hechizo es el *factum*, *Krtya*, por excelencia; la palabra alemana *Zauber* tiene el mismo sentido etimológico, y otros idiomas utilizan para designar la magia palabras cuya raíz significa hacer.

Las técnicas son también creadoras. Los gestos que las realizan se consideran eficaces igualmente. Desde este punto de vista la mayor parte de la humanidad tiene dificultad en distinguir las de los ritos. Posiblemente no hay un solo fin que las artes y las industrias hayan intentado, que no lo haya intentado también la magia. Encaminadas hacia el mismo fin, se asocian naturalmente y es constante su unión, aunque ésta se produce en proporciones variables. En general, en la pesca, la caza y en la agricultura la magia acompaña y secundaria a la técnica. Otras artes están totalmente dominadas por la magia, como, por ejemplo, la medicina, la alquimia. Durante mucho tiempo el elemento técnico ha sido mínimo y la magia dominante; han dependido de ella hasta tal punto que ha sido en su seno donde se han desarrollado. No solo el acto médico ha estado, casi hasta nuestros días, rodeado de prescripciones religiosas y mágicas, de oraciones, sortilegios y precauciones astrológicas, sino que todavía la droga, las dietas del médico,

la pasada de los cirujanos son un conjunto de simbolismos, simpatías, homeopatías y antiopatías que, en realidad, se conciben como mágicas. La eficacia de los ritos y de las artes no sólo no se distinguen, sino que se crea al mismo tiempo.

La confusión es tanto más fácil cuanto que el carácter tradicional de la magia se da también en las artes y en la industria. De todas maneras, las artes y la magia se han distinguido siempre, ya que se podía apreciar en ellas una diferencia, aunque no bien definida, de métodos. En las técnicas, el efecto es un resultado mecánico; se sabe que es el resultado directo de la coordinación de los gestos, las máquinas y unos agentes físicos; se ve como consecuencia inmediata de la causa; sus productos son homogéneos a los medios: el arco lanza el venablo, y la cocina se hace con fuego. Además, la tradición está continuamente controlada por la experiencia, poniendo constantemente a prueba el valor de las creencias técnicas. Incluso la misma existencia de las artes depende de la continua percepción de la homogeneidad entre causa y efecto. Cuando una técnica es mágica y técnica a la vez es la parte mágica la que queda fuera de la definición. Así, por ejemplo, en la práctica médica las palabras, sortilegios, las observancias rituales o astrológicas son mágicas, pues es en ellas donde actúan las fuerzas ocultas y los espíritus, es ahí donde reina un mundo de ideas que hace que los movimientos, los gestos rituales se consideren dotados de una eficacia especial, diferente de su eficacia mecánica. No se piensa que sea el efecto sensible de los gestos, el verdadero efecto, ya que éste supera siempre a aquel, y generalmente no es del mismo orden. Consideremos, como ejemplo, cuando se hace llover, moviendo el agua de una fuente con un

bastón. Esto es lo característico de los ritos que podríamos definir como *actos tradicionales de una eficacia* “sui generis”.

Hasta ahora sólo hemos definido el rito, pero no el rito mágico, que hemos de distinguir ahora del rito religioso. Frazer ha propuesto ciertos criterios. El primero es que el rito mágico es un rito simpático; sin embargo, este dato es insuficiente. No sólo hay ritos mágicos que no son simpáticos, sino que la simpatía no es especial de la magia, ya que hay también actos simpáticos en la religión. Cuando el gran sacerdote en el templo de Jerusalén, en la fiesta de Soucoth, deja caer el agua sobre el altar, mientras levanta al cielo los brazos, es evidente que está realizando un rito simpático destinado a provocar la lluvia. Cuando el oficiante hindú, durante un sacrificio solemne, alarga o acorta, según su deseo, la vida del sacrificado, según el trayecto que hace seguir a la libación, su rito es también eminentemente simpático. Tanto en uno como en otro, los símbolos son claros, el rito parece actuar por sí mismo y, sin embargo, en ambos casos, es eminentemente religioso. Los agentes que lo llevan a cabo, el lugar y los dioses que se invocan, la solemnidad de los actos, la intención de quienes asisten al culto, no ofrecen ninguna duda. Por lo tanto, los ritos simpáticos pueden ser tanto mágicos como religiosos.

El segundo criterio propuesto por Frazer es que el rito mágico actúa generalmente por sí mismo, obligando, mientras que el rito religioso adora y concilia. El uno tiene una acción mecánica inmediata, el otro actúa indirectamente por medio de una respetuosa persuasión; su agente es un intermediario espiritual. Esta distinción, sin embargo, tampoco es suficiente, ya que con frecuencia el rito religioso obliga también, puesto que Dios, en la mayoría de las religiones antiguas, no era capaz de sustraerse al rito realizado sin vicio de for-

ma. Por otra parte, tampoco es exacto, como luego veremos, que todos los ritos mágicos hayan tenido una acción directa, ya que dentro de la magia hay espíritus, e incluso, a veces, están presentes los dioses. Por último, el espíritu, ya sea dios o diablo, no obedece siempre fatalmente las órdenes del mago, el cual acaba por rogarle.

No es, pues, necesario encontrar otros indicios que nos permitan analizar la diferencias; para encontrarlos procederemos a divisiones sucesivas.

Entre los ritos, los hay de tipo religioso como son los ritos solemnes públicos. Sin embargo, hay ritos de este tipo que Frazer no ha considerado como religiosos, ya que, para él, las ceremonias australianas y la mayor parte de las ceremonias de iniciación son mágicas en función de los ritos simpáticos que desarrollan. Ahora bien: los ritos de los clanes de los Aruntas, ritos que se conocen con el nombre de intichiuma, y los ritos tribales de iniciación, tienen precisamente la importancia, la gravedad y la santidad que evoca la palabra religión. Los antepasados y especies totémicas presentes en estos ritos son, sin lugar a dudas, los poderes respetados o temidos cuya intervención es, incluso para Frazer, señal de acto religioso: a lo largo de las ceremonias incluso se les invoca.

Por el contrario, existen otros ritos que son generalmente mágicos: pensemos en los maleficios, calificados constantemente así por el derecho y la religión. Al ser ilícitos están expresamente prohibidos y castigados, siendo la interdicción la que señala formalmente el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso, e incluso es ella la que decide sobre el carácter mágico del maleficio, ya que, por otra parte, hay ritos religiosos que son igualmente maléficis, como son, por ejemplo, algunos casos de devoto, las imprecaciones contra los enemigos de la ciudad, contra quien viola una

sepultura o un juramento; en fin, todos aquellos ritos de muerte que están sancionados por interdicciones rituales. Se puede incluso afirmar que hay maleficios que lo son únicamente en relación con quienes los temen. La interdicción es, en definitiva, el límite a que la magia se expone.

Estos dos extremos son, por así decir, los dos polos de la magia y de la religión: el polo del sacrificio y el del maleficio. Las religiones crean siempre una especie de ideal, hacia el que se elevan los himnos, los deseos, los sacrificios, ideal que está protegido por las interdicciones. La magia, por el contrario, evita esas regiones y se inclina por el maleficio en torno al cual se agrupan los ritos mágicos, visión que ha dado lugar a la imagen que la Humanidad se ha hecho de la magia. Entre estos dos polos, hay una pluralidad de hechos cuyo carácter determinante no aparece a primera vista, prácticas que no están ni prohibidas ni prescritas de una forma especial. Hay actos religiosos que son individuales y facultativos, hay actos mágicos que son lícitos; unos son los actos ocasionales del culto individual y los otros las prácticas mágicas asociadas a la técnica, como, por ejemplo, la medicina. El campesino francés que exorciza a los ratones de sus tierras, el indio que prepara sus medicinas de guerra, el finlandés que encanta su arma de caza, persiguen fines lícitos y llevan a cabo actos que están permitidos. El parentesco entre la magia y el culto doméstico es tal que en la Melanesia la magia se ejecuta en la serie de actos que tienen por objeto los antepasados. Lejos, pues, de negar la posibilidad de confundirlos, debemos insistir en ello aunque dejemos la explicación para más tarde. Por el momento, la definición de Grimm, casi en su totalidad, definición que considera la magia como “una especie de religión creada para las necesidades interiores de la vida doméstica”. Cualquiera que sea el inte-

rés que para nosotros presenta la continuidad de la magia y la religión, lo que nos importa ahora, antes que nada, es clasificar los hechos y para ello enumerar un cierto número de caracteres exteriores que nos permitan reconocerlos, pues su parentesco no ha impedido que las gentes sientan las diferencias entre los dos tipos de ritos, practicándolos de tal manera que nos señalan lo que sienten. Tenemos, pues, que buscar los signos que nos permitan llevar a cabo esta selección.

Primeramente, los ritos mágicos y los religiosos tienen generalmente agentes diferentes; no son los mismos individuos quienes llevan a cabo unos y otros. Cuando ocasionalmente el sacerdote hace magia toma una actitud que no es la actitud normal de su función, pues, entre otras cosas, da la espalda al altar y realiza con la mano izquierda lo que debería hacer con la derecha.

Hay, sin embargo, otros muchos signos o señales que hemos de agrupar. En primer lugar, la elección del lugar donde se ha de realizar la magia; generalmente, ésta no se lleva a cabo en el templo o sobre el altar doméstico, sino en los bosques, lejos de las gentes, durante la noche o al amparo de la oscuridad, o bien en algún lugar escondido de la casa, es decir, siempre en lugar apartado. Mientras el rito religioso busca generalmente el día festivo, el público, el rito mágico huye de ello. Siendo lícito se oculta como el maleficio; el mago, incluso cuando se ve obligado a actuar ante el público, intenta escapar a él, haciendo su gesto furtivo y su palabra confusa; el hombre-médico, el curandero, que llevan a cabo su labor ante toda la familia reunida, murmuran sus fórmulas, esquivan sus pasos, protegiéndose en un éxtasis real o simulado. Si el mago se aísla cuando está ante la sociedad, con mayor razón cuando se retira a lo profundo de los bosques; guarda sus secretos incluso frente a sus

colegas. Tanto el aislarse como el secreto son una manifestación casi perfecta de la naturaleza íntima del rito mágico, pues éste es siempre un acto de un individuo o individuos que actúan a título privado. Tanto el acto como el actor están rodeados de misterio.

En el fondo, estos signos no hacen sino poner de manifiesto la irreligiosidad del rito mágico, que es y se requiere que sea antirreligioso. En cualquier caso, lo que es cierto es que no forma parte de ese sistema organizado que denominados culto. Por el contrario, la práctica religiosa, ya sea fortuita o incluso facultativa, es siempre oficial, está siempre prevista y prescrita, forma parte de un culto. El tributo que se rinde a las divinidades con ocasión de una promesa, de un sacrificio expiatorio por causa de una enfermedad, es siempre, en definitiva, un homenaje regular obligatorio, necesario incluso, aunque sea voluntario. El rito mágico, por el contrario, aunque en ocasiones sea fatalmente periódico (como en el caso de la magia agrícola) o necesario (cuando se efectúa con algún fin determinado), por ejemplo, para una curación, se considera siempre como irregular, anormal y, cuando menos, como poco estimable. Los ritos médicos, por útiles y lícitos que se imaginen, no tienen ni la solemnidad ni el sentimiento de deber cumplido del sacrificio expiatorio ni de la promesa hecha a la divinidad curativa. Se recurre al hombre médico, al propietario de un fetiche o de un espíritu, al curandero o al mago por necesidad y no por obligación moral.

A pesar de esto, se conocen algunos ejemplos de culto mágico; así, por ejemplo, el culto de Hécate en la magia griega, el de Diana y el diablo en la magia de la Edad Media, y una parte del culto dedicado a uno de los mayores dioses hindúes, Rudra-Civa. Sin embargo, todos son actos derivados, que demuestran

simplemente que los magos se han creado por su cuenta un culto o imitación de los cultos religiosos.

De este modo hemos llegado a una definición provisional pero suficiente del rito mágico, y consideraremos éste como *todo rito que no forma parte del culto organizado*, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido. De esta definición y teniendo en cuenta la que hemos dado de los demás elementos de la magia, obtenemos la principal determinación de la noción. Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales.

Conclusión

La magia es, pues, un fenómeno social. Sólo nos queda determinar cuál es el lugar que ocupa entre los demás fenómenos sociales, abstracción hecha de los hechos religiosos, de los cuales nos ocuparemos en otro momento. Cuales sean sus relaciones con el derecho y la costumbre, con la economía, la estética, con el lenguaje, por curiosas que sean, no nos interesan por el momento. Entre estos hechos y la magia solo hay un intercambio de influencias. La magia solo tiene un auténtico parentesco con la religión, por un lado, y con la técnica y la ciencia, por el otro.

Acabamos de decir que la magia tiende a hacerse semejante a la técnica a medida que se individualiza y se especializa en la persecución de sus diversos fines. Entre estos dos géneros de hechos, más que una similitud exterior, hay una identidad de función, ya que, como hemos visto en nuestra definición, ambos tienden al mismo fin. Mientras que la religión tiende hacia la metafísica y se absorbe en la

creación de imágenes ideales, la magia sale de la vida mística para mezclarse con la vida laica y servirla. La magia tiende a lo concreto y la religión a lo abstracto. Trabaja en la misma dirección que nuestras técnicas, nuestras industrias, nuestra medicina, nuestra química y mecánica, etc. La magia es fundamentalmente un arte de hacer y los magos han utilizado con mesura su *savoir-faire*, su mano izquierda, en habilidad manual. La magia es el campo de la producción pura, *ex nihilo*; realiza con palabras y gestos lo que la técnica consigue con el trabajo. Por suerte, el arte mágico no ha gesticulado siempre en el vacío. Ha trabajado sobre materias, ha hecho auténticas experiencias e incluso descubrimientos.

Sin embargo, puede afirmarse que es la más fácil de las técnicas. Evita el esfuerzo porque consigue reemplazar la realidad por las imágenes. Hace nada o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto que pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas y las ideas colectivas.

El arte de los magos sugiere los medios, amplía las virtudes de las cosas, anticipa los efectos y con ello satisface plenamente los deseos y las esperanzas alimentadas en común durante generaciones. La magia da forma a los gestos mal coordinados e impotentes que expresan los deseos de los individuos y, al transformarlos en ritos, los hace eficaces.

Hay que decir que esos gestos son esbozos de técnicas. La magia es a la vez un *opus operatum* desde el punto de vista mágico y un *opus inoperans* desde el punto de vista técnico. La magia, por ser una técnica en su fase infantil, es la técnica más antigua. La historia de la técnica nos enseña que entre ella y la magia hay unos lazos genealógicos y que debido a su carácter místico ha colaborado en su formación, aportando una cobertura bajo la cual ha podido desarrollarse, siempre que ha prestado

su autoridad y eficacia en los ensayos prácticos pero tímidos de los magos técnicos, ensayos que hubieran sido un fracaso sin ella. Algunas técnicas de objetivo complejo, de acción insegura y de método delicado como son la farmacia, la medicina, la cirugía, la metalurgia y la esmaltación (estas dos últimas herederas de la alquimia) no hubieran podido sobrevivir sin el poyo de la magia, que casi las absorbió con objeto de que perduraran. Podemos decir sin equivocarnos que la medicina, la farmacia, la alquimia y la astrología se han desarrollado dentro de la magia en torno a un núcleo, lo más reducido posible, de descubrimientos puramente técnicos. Nos atrevemos a suponer que otras técnicas más antiguas, quizá más simples y separadas antes de la magia, han sido confundidas con ella en los orígenes de la Humanidad. Hewitt dice, a propósito de los Woivorung, que el clan local que abastece las bardas mágicas es también propietario de la cantera de sílex a donde acuden todas las tribus de los alrededores a aprovisionarse de instrumentos. Quizá este hecho sea fortuito; sin embargo, nos parece que aclara la forma en que se produjo la invención y fabricación de los primeros instrumentos. Para nosotros la técnica es como un germen que se ha desarrollado en el terreno de la magia, desposeyéndola. Lo primero que ha abandonado es cuanto de místico había tomado de ella, de tal manera que los procedimientos han ido modificando su valor, y de la virtud mística que se les atribuía, se redujeron a una acción mecánica: el masaje médico nace de los curanderos.

La magia está ligada a la ciencia del mismo modo que a la técnica pues no es sólo un arte práctico, sino un tesoro de ideas. La magia da gran importancia al conocimiento, siendo uno de los principales resortes; ya hemos visto infinidad de veces cómo saber es poder. Mientras la religión tiende en sus elemen-

tos intelectuales hacia la metafísica, la magia que hemos visto más interesada de lo concreto, se ocupa del conocimiento de la naturaleza. En seguida crea una especie de índice de plantas, de metales, de fenómenos y de los seres en general, además de una especie de repertorio básico de ciencias astronómicas, físicas y naturales. De hecho, algunas ramas de la magia como la astrología y la química fueron, en Grecia, física aplicada; con razón, pues, los magos recibieron el nombre de (en griego en el original) considerándose la palabra (Idem) sinónimo de magia.

Los magos han intentado a veces sistematizar sus conocimientos y sentar principios. Cuando se elabora una teoría semejante en el seno de las escuelas mágicas, se realiza por medio de procedimientos racionales e individuales. Durante este trabajo doctrinal, los magos dejan, lo más de lado posible, la mística, y de este modo la magia adquiere el aspecto de una auténtica ciencia. Así ocurrió en las últimas etapas de la magia griega. “Quiero indicarte cómo es el pensamiento de los antiguos”, dice el alquimista Olympiodoro, “y decirte que, siendo filósofos, utilizan el lenguaje de los filósofos y aplican la filosofía al arte por medio de la ciencia” (Olympiodoro, II, 4; Berthelot, *Coll. des anciens Alchimistes grecs*, I, pág. 86.

No hay duda de que en las sociedades primitivas parte de las ciencias han sido elaboradas por los magos. Los magos alquimistas, los magos astrólogos, los magos médicos, fueron, en Grecia, en la India y en muchas otras partes, los fundadores y los operarios de la astronomía, de la física, de la química y de la historia natural. Se puede suponer, sin temor a equivocarse, como ya lo hemos hecho con relación a la técnica, que otras ciencias más simples han estado unidas por lazos genealógicos con la magia. Las matemáticas deben mucho a las investigaciones sobre los dados mágicos o

sobre las propiedades mágicas de los números o de las figuras. Este tesoro de ideas, recogidas por la magia, ha sido durante mucho tiempo el capital que las ciencias han desarrollado. La magia ha alimentado a las ciencias y los magos a los sabios. En las sociedades primitivas sólo los brujos gozaban del tiempo necesario para dedicarse a observar la naturaleza y pensar o soñar sobre ella. Se ocuparon de ello como profesión. También se puede considerar cierto que, en las escuelas de magia, se creó una tradición científica y un método de educación intelectual que las constituyó en las primeras academias. En las primeras etapas de la civilización, los magos son sabios, y los sabios, magos. Sabios y magos son los que están sujetos a metamorfosis en las tribus australianas, como en la literatura céltica lo son Amairgen, Taliesin, Talhwiaru y Gaion, profetas, astrólogos, astrónomos y físicos, que adquirieron sus conocimientos y leyes de la naturaleza en el caldero de la bruja Ceridwen.

Por alejados que nos sintamos de la magia, no estamos totalmente separados de ella. Las ideas de suerte y mala suerte, la de quintaesencia que nos son todavía hoy tan familiares, se acercan mucho a la idea de magia. Ni la técnica, ni la ciencia, ni incluso los principios rectores de nuestra razón han quedado limpios de su mancha original. No es temerario pensar que, en gran parte, las nociones de fuerza, de causa, de fin y de sustancia tienen algo de no positivo, de místico y de poético, ligado a las viejas costumbres del pensamiento del que nació la magia y que al espíritu humano le está costando independizarse de ello.

Creemos encontrar en el origen de la magia la primera expresión de las representaciones colectivas que han sido después fundamento del entendimiento individual. En este sentido, nuestro trabajo no es sólo, como decíamos al principio, un capítulo de sociología

religiosa, sino que además ha contribuido al estudio de las representaciones colectivas. Esperamos que la sociología general se beneficia-

rá de ello, ya que creemos haber demostrado a propósito de la magia que un fenómeno colectivo puede adoptar formas individuales.

La estructura de los mitos

La importancia del “mito vivo”

Mircea Eliade

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto “fábula”, “invención”, “ficción”, le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una “historia verdadera”, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa. Pero este nuevo valor semántico acordado al vocablo “mito” hace un empleo en el lenguaje corriente hartamente equívoco. En efecto, esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de “ficción” o de “ilusión” como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de “tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar”.

Se insistirá más adelante sobre la historia de las diferentes significaciones que el término “mito” ha adoptado en el mundo antiguo y cristiano (cf. capítulo VIII-IX). Es de todos conocido que a partir de Jenófanes (hacia 565-470) -que fue el primero en criticar y rechazar las expresiones “mitológicas” de la divinidad utilizadas por Homero y Hesíodo- los griegos fueron vaciando progresivamente al *mythos* de todo valor religioso o metafísico. Opuesto tanto a logos como más tarde a histo-

ria, *mythos* terminó por significar todo “lo que no puede existir en la realidad”. Por su parte, el judeocristianismo relegaba al dominio de la “mentira” y de la “ilusión” todo aquello que no estaba justificado o declinado válido por uno de los Testamentos.

No es en este sentido (por lo demás el más usual en el lenguaje corriente) en el que nosotros entendemos el “mito”. Precisando más, no es el estadio mental o el momento histórico en que el mito ha pasado a ser una “ficción” el que nos interesa. Nuestra investigación se dirigirá, en primer lugar, hacia las sociedades en las que el mito tiene -o ha tenido hasta estos últimos tiempos- “vida”, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia. Comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa en la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos.

Para limitarnos a un ejemplo, el de los “cargo cults” de Oceanía, sería difícil interpretar toda una serie de actuaciones insólitas sin recurrir a su justificación mítica. Estos cultos proféticos y milenarios proclaman la inminencia de una era fabulosa de abundancia y de beatitud. Los indígenas serán de nuevo los señores de sus islas y no trabajarán más, pues los

muertos volverán en magníficos navíos cargados de mercancías, semejantes a los cargos gigantescos que los Blancos acogen en sus puertos. Por eso la mayoría de esos “cargo cults” exige, por una parte, la destrucción de los animales domésticos y de los enseres, y por otra, la construcción de vastos almacenes donde se depositarán las provisiones traídas por los muertos. Tal movimiento profetiza la arribada de Cristo en un barco de mercancías; otro espera la llegada de “América”. Una nueva era paradisíaca dará comienzo y los miembros del culto alcanzarán la inmortalidad. Ciertos cultos implican asimismo actos orgiásticos, pues las prohibiciones y las costumbres sancionadas por la tradición perderán su razón de ser y darán paso a la libertad absoluta. Ahora bien: todos estos actos y creencias se explican por el *mito del aniquilamiento del Mundo seguido de una nueva Creación y de la instauración de la Edad de Oro*, mito que nos ocupará más adelante.

Hechos similares se produjeron en 1960 en el Congo con ocasión de la independencia del país. En ciertos pueblos, los indígenas quitaron los techos de las chozas para dejar paso libre a las monedas de oro que harán llover los antepasados. En otros, en medio del abandono general, tan sólo se cuidaron de los caminos que conducían al cementerio, para permitir a los antepasados el acceso al pueblo. Los mismos excesos orgiásticos tenían un sentido, ya que, según el mito, el día de la Nueva Era todas las mujeres pertenecerán a todos los hombres.

Con mucha probabilidad, hechos de este género serán cada vez más raros. Se puede suponer que el “comportamiento mítico” desaparecerá con la independencia política de las antiguas colonias. Pero lo que sucederá en un porvenir más o menos lejano no nos puede ayudar a comprender lo que acaba de pasar. Lo

que nos importa, ante todo, es captar el sentido de estas conductas extrañas, comprender su causa y la justificación de estos excesos. Pues comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu -y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismo-. No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar tales excesos, considerándolos como casos aislados de “salvajismo”, que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de este género, los justifican y les confieren un valor religioso. Esta última actitud es, a nuestro parecer, la única que merece adoptarse. Únicamente en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas son susceptibles de revelarse como hechos de cultura y pierden su carácter aberrante o monstruoso de juego infantil o de acto puramente instintivo.

El interés de las “Mitologías primitivas”

Todas las grandes religiones mediterráneas y asiáticas cuentan con mitologías. Pero es preferible no hilvanar el estudio del mito partiendo, por ejemplo, de la mitología griega, o egipcia, o india. La mayoría de los mitos griegos fueron contados, y, por tanto, modificados, articulados, sistematizados por Hesiodo y Homero, por los rapsodas y mitógrafos. Las tradiciones mitológicas del Próximo Oriente y de la India han sido cuidadosamente reinterpretadas y elaboradas por los respectivos teólogos y ritualistas. No quiere decir esto: 1º, que estas Grandes Mitologías hayan perdido su “sustancia mítica” y no sean sino “literaturas”, o 2º, que las tradiciones mitológicas de las sociedades arcaicas no hayan sido elaboradas por sacerdotes y bardos. Al igual que las Grandes Mitologías, que han acabado por transmitirse por textos escritos, las mitologías “primitivas”

tivas”, que los primeros viajeros, misioneros y etnógrafos han conocido en su estadio oral, tienen su “historia”; dicho de otro modo: se han transformado y enriquecido a lo largo de los años, bajo la influencia de otras culturas superiores, o gracias al genio creador de ciertos individuos excepcionalmente dotados.

Sin embargo, es preferible comenzar por el estudio del mito en las sociedades arcaicas y tradicionales, sin perjuicio de abordar más tarde las mitologías de los pueblos que han desempeñado un papel importante en la historia. Y esto porque, a pesar de sus modificaciones en el transcurso del tiempo, los mitos de los “primitivos” reflejan aún un estado primordial. Se trata, a lo más, de sociedades en las que los mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre. El papel y la función de los mitos son susceptibles (o lo han sido hasta estos últimos tiempos) de ser observados y descritos minuciosamente por los etnólogos. A propósito de cada mito, así como de cada ritual, de las sociedades arcaicas, ha sido posible interrogar a los indígenas y enterarse, al menos en parte, de las significaciones que les atribuyen. Evidentemente, estos “documentos vivos” registrados en el curso de encuestas hechas sobre el terreno no resuelven en modo alguno todas nuestras dificultades. Pero tienen la ventaja, considerable, de ayudarnos a plantear correctamente el problema, es decir, a situar el mito en su contexto socio-religioso original.

Sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e

interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias.

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobre-naturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.

Se tendrá ocasión más adelante de completar y de matizar estas indicaciones preliminares, pero de momento importa subrayar un hecho que nos parece esencial: el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es “verdadero”, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del ori-

gen de la muerte es igualmente “verdadero”, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.

Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas. Cuando el misionero y etnólogo C. Strhlow preguntaba a los australianos Arunta por qué celebraban ciertas ceremonias, le respondían invariablemente: “Porque los antepasados lo han prescrito así”. Los Kai de Nueva Guinea se negaban a modificar su manera de vivir y de trabajar, y daban como explicación: “Así lo hicieron lo Nemu (los Antepasados míticos) y nosotros lo hacemos de igual manera”. Interrogado sobre la razón de tal o cual detalle de cierta ceremonia, el cantor Navaho contestaba: “Porque el Pueblo santo lo hizo de esta manera la primera vez”. Encontramos exactamente la misma justificación en la plegaria que acompaña un ritual tibetano primitivo: “Como ha sido transmitido desde el principio de la creación de la tierra, así nosotros debemos sacrificar (...). Como nuestros antepasados hicieron en los tiempos antiguos, así hacemos hoy”. Tal es también la justificación invocada por los teólogos y ritualistas hindúes: “Debemos hacer lo que los dioses han hecho en un principio” (*Satapatha Brâhmana*, VII, 2, 1,4). “Así hicieron los dioses; así hacen los hombres” (*Taittiriya Brâhmana*, 1, 5, 9, 4).

Como hemos señalado en otro lugar, incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los Seres Sobrenaturales. Entre los Navaho, “las mujeres han de sentarse con las piernas debajo de sí y de lado; los hombres, con las piernas cruzadas delante de ellos, porque se dijo que en un principio la Mujer cambiante y el Matador de monstruos se sen-

taron en estas posturas”. Según las tradiciones míticas de una tribu australiana, los Karadieri, todas sus costumbres, todos sus comportamientos se fundaron en el “tiempo del Ensueño” por dos Seres Sobrenaturales, Bagadjimbiri (por ejemplo, la manera de cocer tal o cual grano o de cazar tal animal con ayuda de un palo, la posición especial que debe adoptarse para orinar, etc.).

Sería inútil multiplicar ejemplos. Como lo hemos demostrado en *El mito del eterno retorno*, y como se verá aún mejor por lo que sigue, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Esta concepción no carece de importancia para la comprensión del hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales, y de ellas nos ocuparemos más adelante.

“Historia verdadera” - “historia falsa”

Debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos -“historias verdaderas”- de las fábulas o cuentos, que llaman “historias falsas”.

Los Pawnee “hacen una distinción entre las ‘historias verdaderas’ y las ‘historias falsas’, y colocan entre las historias ‘verdaderas’, en primer lugar, todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos, sobrenaturales, celestes o astrales. A continuación vienen los cuentos que narran las aventuras maravillosas del héroe nacional, un joven de humilde cuna que llegó a ser el salvador de su pueblo, al liberarle de monstruos, al liberarle del hambre o de otras calamidades, o al llevar a cabo otras hazañas nobles y beneficiosas. Vienen, por último, las historias que se relacionan con los medicine-

men, y explican cómo tal o cual mago adquirió sus poderes sobrehumanos o cómo nació tal o cual asociación de chamanes. Las historias ‘falsas’ son aquellas que cuentan las aventuras y hazañas en modo alguno edificantes del coyote, el lobo de la pradera. En una palabra: en las historias ‘verdaderas’ nos hallamos frente a frente de lo sagrado o de lo sobrenatural; en las ‘falsas’, por el contrario, con un contenido profano, pues el coyote es sumamente popular en esta mitología como en otras mitologías norteamericanas, donde aparece con los rasgos del astuto, del pícaro, del prestidigitador y del perfecto bribón”.

Igualmente, los Cherokees distinguen entre mitos sagrados (cosmogonía, creación de astros, origen de la muerte) e historias profanas que explican, por ejemplo, ciertas curiosidades anatómicas o fisiológicas de los animales. Reaparece la misma distinción en África; los Herero estiman que las historias que narran los principios de los diferentes grupos de la tribu son verdaderas, porque se refieren a hechos que han tenido lugar realmente, mientras que los cuentos más o menos cómicos no tienen ninguna base. En cuanto a los indígenas de Togo, consideran sus mitos de origen “absolutamente reales”.

Por esta razón no se pueden contar indiferentemente los mitos. En muchas tribus no se recitan delante de las mujeres o de los niños, es decir, de los no iniciados. Generalmente, los viejos instructores comunican los mitos a los neófitos durante su período de aislamiento en la espesura, y esto forma parte de su iniciación. R. Piddington hace notar a propósito de los Karadjeri: “Los mitos sagrados que no pueden ser conocidos de las mujeres se refieren principalmente a la cosmogonía y, sobre todo, a la institución de las ceremonias de iniciación”.

Mientras que las “historias falsas” pueden contarse en cualquier momento y en cual-

quier sitio, los mitos no deben recitarse más que durante un lapso de tiempo sagrado (generalmente durante el otoño o el invierno, y únicamente de noche). Esta costumbre se conserva incluso en pueblos que han sobrepasado el estadio arcaico de cultura. Entre los turcomongoles y los tibetanos, la recitación de cantos épicos del ciclo Gesor no puede tener lugar más que de noche y en invierno. “La recitación se asimila a un poderoso encanto. Ayuda a obtener ventajas de toda índole, especialmente éxito en la caza y en la guerra (...). Antes de recitar se prepara un área espolvoreada con harina de cebada tostada. El auditorio se sienta alrededor. El bardo recita la epopeya durante varios días. En otro tiempo, se dice, se venían entonces las huellas de los cascos del caballo de César sobre esta área. La recitación provocaba, pues, la presencia real del héroe”.

Lo que revelan los mitos

La distinción hecha por los indígenas entre “historias verdaderas” e “historias falsas” es significativa. Las dos categorías de narraciones presentan “historias”, es decir, relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso. A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y Seres Sobrenaturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y, sin embargo, los indígenas se dieron cuenta de que se trataba de “historias” radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les concierne directamente, mientras que los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo (cf. Las particularidades anatómicas o fisiológicas de ciertos animales), no han modificado la condición humana en cuanto tal.

En efecto, los mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el Mundo existe, si el hombre existe, es porque los Seres Sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los “comienzos”. Pero otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la antropogonía, y el hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, está constituido por estos acontecimientos. Es mortal, porque algo ha pasado *in illo tempore*. Si eso no hubiera sucedido, el hombre no sería mortal; habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente. Pero el mito del origen de la muerte cuenta lo que sucedió *in illo tempore*, y al relatar este incidente explica por qué el hombre es mortal.

Del mismo modo, determinada tribu vive de la pesca, y esto porque en los tiempos míticos un Ser Sobrenatural enseñó a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados. El mito cuenta la historia de la primera pesca efectuada por el Ser Sobrenatural, y al hacer esto revela la vez un acto sobrehumano, enseña a los humanos cómo efectuarlo a su vez y, finalmente, explica por qué esta tribu debe alimentarse de esta manera.

Se podrían multiplicar fácilmente los ejemplos. Pero los que preceden muestran ya por qué el mito es, para el hombre arcaico, un asunto de la mayor importancia, mientras que los cuentos y las fábulas no lo son. El mito le enseña las “historias” primordiales que le han

constituido esencialmente, y todo lo que tiene relación con su existencia y con su propio modo de existir en el Cosmos le concierne directamente.

Inmediatamente se verán las consecuencias que esta concepción singular ha tenido para la conducta del hombre arcaico. Hagamos notar que, así como el hombre moderno se estima constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos. Ni uno ni otro se consideran “dados”, “hechos” de una vez para siempre, como, por ejemplo, se hace un utensilio, de una manera definitiva. Un moderno podría razonar de la manera siguiente: soy tal como soy hoy día porque un cierto número de acontecimientos me han sucedido, pero estos acontecimientos no han sido posibles más que porque la agricultura fue descubierta hace ocho o nueve mil años y porque las civilizaciones urbanas se desarrollaron en el Oriente Próximo antiguo, porque Alejandro Magno conquistó Asia y Augusto fundó el Imperio romano, porque Galileo y Newton revolucionaron la concepción del Universo, abriendo el camino para los descubrimientos científicos y preparando el florecimiento de la civilización industrial, porque tuvo lugar la Revolución francesa y porque las ideas de libertad, democracia y justicia social trastocaron el mundo occidental después de las guerras napoleónicas, y así sucesivamente.

De igual modo, un “primitivo” podría decirse: soy tal como soy hoy porque una serie de acontecimientos tuvieron lugar antes de mí. Tan sólo debería añadir, acto seguido: esos acontecimientos sucedieron en los *tiempos míticos*, y, por consiguiente, constituyen una historia sagrada, porque los personajes del drama no son humanos, sino Seres Sobrenaturales. Y aún más: mientras que un hombre moderno, a

pesar de considerarse el resultado del curso de la Historia universal, no se siente obligado a conocerla en su totalidad, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a recordar la historia mítica de su tribu, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde se nota la diferencia más importante entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre moderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es la nota característica de la Historia, no constituye una evidencia para el primero.

Constantinopla fue conquistada por los turcos en 1453 y la Bastilla cayó el 14 de julio de 1789. Estos acontecimientos son irreversibles. Sin duda, al haberse convertido el 14 de julio en la fiesta nacional de la República francesa, se conmemora anualmente la toma de la Bastilla, pero no se reactualiza el acontecimiento histórico propiamente dicho. Para el hombre de las sociedades arcaicas, por el contrario, lo que pasó a originar es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron ab origine. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.

Lo que quiere decir “conocer los mitos”

Los mitos totémicos australianos consisten la mayoría de las veces en la narración bastante monótona de las peregrinaciones de los antepasados míticos o de los animales totémicos. Se cuenta cómo, en el “tiempo del sue-

ño” (alcheringa) -es decir, en el tiempo mítico- estos Seres Sobrenaturales hicieron su aparición sobre la Tierra y emprendieron largos viajes, parándose a veces para modificar el paisaje o producir ciertos animales y plantas, y finalmente, desaparecieron bajo tierra. Pero el conocimiento de estos mitos es esencial para la vida de los australianos. Los mitos les enseñan cómo repetir los gestos creadores de los Seres Sobrenaturales y, por consiguiente, cómo asegurar la multiplicación de tal animal o de tal planta.

Estos mitos se comunican a los neófitos durante su iniciación. O, más bien, se “celebran”, es decir, se les reactualiza. “Cuando los jóvenes pasan por las diversas ceremonias de iniciación, se celebran ante ellos una serie de ceremonias que, a pesar de representarse exactamente como las del culto propiamente dicho -salvo ciertas particularidades características-, no tienen, sin embargo, por meta la multiplicación y crecimiento del tótem de que se trate, sino que van encaminadas a mostrar la manera de celebrar estos cultos a quienes se va a elevar, o que acaban de ser elevados al rango de hombres”.

Se ve, pues, que la “historia” narrada por el mito constituye un “conocimiento” de orden esotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este “conocimiento” va acompañado de un poder mágico-religioso.

En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad. Erland Nordenskiöld ha referido algunos ejemplos particularmente sugestivos de los indios Cuna. Según sus creencias, el cazador afortunado es el que conoce el origen de la caza. Y si se llega a domesticar a ciertos animales, es porque los ma-

gos conocen el secreto de su creación. Igualmente se es capaz de tener en la mano un hierro al rojo o de coger serpientes venenosas a condición de conocer el origen del fuego y de las serpientes. Nordenskiöld cuenta que “en un pueblo Cuna Tientiki, hay un muchacho de catorce años que entra impunemente en el fuego tan sólo porque conoce el encanto de la creación del fuego. Pérez vio frecuentemente a personas coger un hierro al rojo y a otros domesticar serpientes”.

Se trata de una creencia muy extendida y que no es propia de un cierto tipo de cultura. En Timor, por ejemplo, cuando un arrozal no medra, alguien que conoce las tradiciones míticas relativas al arroz se traslada al campo. “Allí pasa la noche en la cabaña de la plantación recitando las leyendas que explican cómo se llegó a poseer el arroz (mito de origen)... Los que hacen esto no son sacerdotes”. Al recitar el mito de origen, se obliga al arroz a mostrarse hermoso, vigoroso y tupido, como era cuando apareció por primera vez. No se le recuerda cómo ha sido creado, a fin de “instruirle”, de enseñarle cómo debe comportarse. Se le *fuerza mágicamente a retornar al origen*, es decir, a reiterar su creación ejemplar.

El *Kalevala* cuenta cómo el viejo Väinämöinen se hirió gravemente cuando estaba ocupado en construir una barca. Entonces “se puso a urdir encantamientos a la manera de todos los curanderos mágicos. Cantó el nacimiento de la causa de su herida, pero no pudo acordarse de las palabras que narraban el comienzo del hierro, las palabras que podían precisamente curar la brecha abierta por la hoja de acero azul”. Al fin, después de haber buscado la ayuda de otros magos, Väinämöinen exclamó: “¡Me acuerdo ahora del origen del hierro! Y comenzó el siguiente relato: el Aire es la primera de las madres. El Agua es la mayor de los hermanos, el Fuego es el segundo y el

Hierro es el más joven de los tres. Ukko, el gran Creador, separó la Tierra del Agua e hizo aparecer el suelo en las regiones marinas, pero el hierro no había nacido aún. Entonces se froto las palmas de las manos sobre su rodilla izquierda. Así nacieron las tres hadas que habían de ser las madres del hierro”. Notemos que en este ejemplo el mito del origen del hierro forma parte del mito cosmogónico y en cierto modo lo prolonga. Tenemos aquí una nota específica de los mitos de origen sumamente importante y cuyo estudio se hará en el capítulo siguiente.

La idea de que un remedio no actúa más que si se conoce su origen está muy extendida. Citemos nuevamente a Erland Nordenskiöld: “Cada canto mágico debe estar presidido de un encantamiento que habla del origen del remedio empleado, de otro modo no será eficaz (...). Para que el remedio o el canto de remedio haga efecto hay que conocer el origen de la planta, la manera cómo fue alumbrada por la primera mujer”. En los cantos rituales na-khi publicados por J.F. Rock se dice expresamente: “Si no se cuenta el origen del medicamento, no debe utilizarse”. O también: “A menos que se relate su origen, no se debe hablar de él”.

Veremos en el capítulo siguiente que, como en el mito de Väinämöinen citado anteriormente, el origen de los remedios está íntimamente ligado a la narración del origen del mundo. Precisemos aquí, no obstante, que se trata de una concepción general que puede formularse de esta suerte: *No se puede cumplir un ritual si no se conoce el “origen”, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez*. Durante el servicio funerario, el chamán na-khi, dto-mba, canta:

“Vamos ahora a acompañar al muerto y a conocer de nuevo la pena.

Vamos a danzar de nuevo y a derribar a los demonios.

No se debe hablar.

Si se ignora el origen de la danza,

No se puede danzar”.

Esto recuerda extraordinariamente las declaraciones de los Uitoto a Preuss: “Son las palabras (los mitos) de nuestro padre, sus propias palabras. Gracias a estas palabras danzamos; no habría danza si no nos las hubiera dado”.

En la mayoría de los casos, no basta conocer el mito de origen, hay que recitarlo; se proclama de alguna manera su conocimiento, se muestra. Pero esto no es todo; al recitar o al celebrar el mito del origen, se deja uno impregnar de la atmósfera sagrada en la que se desarrollaron esos acontecimientos milagrosos. EL tiempo mítico de los orígenes es un tiempo “fuerte”, porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los Seres Sobrenaturales. Al recitar los mitos se reintegra este tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera “contemporáneo” de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al “vivir” los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo “sagrado”, a la vez primordial e indefinidamente recuperable. Esta función del mito, sobre la cual hemos insistido en *Le Mythe de l'Éternel Retour* (especialmente en las páginas 35 ss), se destacará mejor aún en el curso de los análisis que seguirán.

Estructura y función de los mitos

Estas observaciones preliminares bastan para precisar ciertas notas características del mito. De una manera general se puede de-

cir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, 1º, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2º, que esta Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3º, que el mito se refiere siempre a una “creación”, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; 4º, que al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento “exterior”, “abstracto”, sino de un conocimiento que se “vive” ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; 5º, que, de una manera o de otra, se “vive” el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.

“Vivir” los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente “religiosa”, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La “religiosidad” de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los Seres Sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica también que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial, el Tiempo en el que el acontecimiento tuvo lu-

gar por primera vez. Por esta razón se puede hablar de “tiempo fuerte” del mito: es el Tiempo prodigioso, “sagrado”, en el que algo nuevo, fuerte y significativo se manifestó plenamente. revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos. En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar.

No podría concluirse de modo mejor que citando los pasajes clásicos en los que Bronislav Malinowski trató de desentrañar la naturaleza y función del mito en las sociedades primitivas: “Enfocado en lo que tiene de vivo el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperati-

vos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la Humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos”.

Sobre los mitos

Michel Meslin

En toda fuga, la respuesta al tema se da en segunda. El análisis del simbolismo requiere, pues, el del mito en la medida en que éste es una explotación de las relaciones del hombre tanto con los seres como con lo divino. A decir verdad, ya nos hemos topado, de camino, varias veces con el problema del mito, subyacente en múltiples indagaciones sobre el fenómeno religioso. El mito, en efecto, constituye un lenguaje particular del hombre, producto no de la pura imaginación, como se ha creído mucho tiempo bajo la influencia exagerada de un racionalismo desecador, sino expresión primaria, inmediata, de una realidad percibida intuitivamente por el hombre. En este sentido, el mito tal como podemos captarlo en las culturas tradicionales parece ser la expresión de una totalidad, y, por lo tanto, una expresión profundamente religiosa, una proyección de la experiencia primaria del hombre ante el cosmos. Como bien ha dicho G. Gursdorf, el mito es “un modo de verdad no establecido racionalmente, sino reconocido más bien como una adhesión por la que se descubre una espontaneidad original del ser en el mundo”¹. Este es, por lo demás, el sentido propio del término *muthos* en los más antiguos documentos escritos de la lengua griega, la verdad del hecho traducido en palabras; acepción que volvemos a encontrar, por ejemplo, en la cultura oceánica². Por consiguiente, también debemos al progreso de nuestro conocimiento de las sociedades arcaicas el haber ampliado, y comprendido mejor, la significación del mito y el

papel que puede jugar en la sociedad humana. Es asombroso ver cómo un hombre como Alain, tan absolutamente racional, pero en un sentido prisionero de su cultura filosófica occidental y moderna, ha podido asimilar el conocimiento mítico a las conductas infantiles y a la de los brujos provocadores de lluvia que “están convencidos, dice, de provocar la lluvia conjurándola mediante signos, y que siguen engañados porque la lluvia siempre termina por llegar”³. Ahora bien, lo que Alain no veía es que en el marco de esas sociedades arcaicas que viven su mitología, el hombre es al mismo tiempo niño, en la medida en que no posee un conocimiento racional del mundo, deductivo y lógico, pero que también es, al mismo tiempo, dueño de unas técnicas vitales, de trabajo, en el marco concreto de determinadas estructuras sociales. Por esa misma razón, el mito constituye en estas sociedades un verdadero formulario del comportamiento humano. No es sólo una estructura de existencia, sino también una regla para la acción cotidiana. Utilizando determinados elementos ya mencionados a lo largo de esta obra, querría limitarme a ofrecer unas cuantas reflexiones sobre la función del mito en las sociedades humanas, así como sobre el proceso de desaparición de esta forma de pensamiento y de actividad.

a) La función de los mitos

El vínculo casi estructural entre mito y rito resulta evidente para casi todos. ¿Pero cuál precede al otro? ¿Los mitos son la representa-

ción imaginaria y simbólica de rituales pre-existentes, o por el contrario, los ritos son una aplicación concreta de los paradigmas contenidos en los mitos que proponen al hombre unos comportamientos ejemplares típicos? Viejo debate al que no creo que deba darse una respuesta única; debate siempre actual en el que se enfrentan antropólogos e historiadores de las religiones y que, gracias a una escuela “funcionalista”, derivada e inspirada por los trabajos de Malinowski y de algunos otros, está remozando, en particular del otro lado del Atlántico, sus actividades. No será, pues, inútil repasar su contenido para intentar comprenderlo un poco más claramente⁴.

Como hipótesis previa conviene considerar que no existe una función pura y única del mito, que sería una función de mediación, como pretende el estructuralismo, sino que al ser el mito una realidad cultural compleja, puede cumplir diversas funciones según la cultura que lo sustenta. Incluso cuando los mitos se encuentran asociados estrechamente a unos rituales, las relaciones que los unen son complejas y variadas. Ahora bien, es evidente que cualquier análisis de la función ritual del mito sólo puede proceder según dos vías posibles de acercamiento: o antropológica, o “mítica” (y me refiero a un acercamiento que pretenda dejar intacto el carácter específico de discurso primordial del mito). A partir de la escuela animista de Tylor y Frazer, podemos decir que el problema se ha planteado siempre en los términos siguientes: ¿se trata de un *Ramo de oro*, en el sentido de que es percibido, considerado y entendido como tal ramo de oro detentador de un poder especial? ¿O bien se trata originalmente de una simple ramita amarillenta que el rito, por necesidades de la causa, ha valorizado simbólicamente? El estudio del mundo mítico de los griegos por Jane Harrison ha revelado, en su tiempo, a muchos espe-

cialistas de la antigüedad clásica la existencia de un vínculo muy fuerte entre mito y rito, y ha demostrado, creo que con razón, que “el mito era la cosa dicha, al margen de la cosa hecha”. Los rituales serían, pues, en el mundo griego arcaico, muchas veces origen de los mitos. De hecho, los mitos de Kurotrofía tal como los encontramos en la interpretación de H. Jeanmaire, aparecen entrelazados con recuerdos y testimonios de rituales de tránsito practicados en cierto tipo de sociedad⁵. Estas costumbres de iniciación promovieron relatos míticos que constituyen comentarios más o menos libres e imperfectos de aquéllas y que, para justificar el uso de dichas prácticas, trasponen su aplicación al nivel heroico de sus personajes. En la medida en que, con frecuencia, dichos rituales se presentan como resultado de obligaciones de origen sociológico, el mito los sublima a un nivel psicológico, según un proceso de transferencia propio de toda mitología heroica, por ejemplo, la de Edipo. En el Oriente clásico se encontrarán situaciones similares: en efecto, las instituciones reales suelen estar legitimadas a posteriori por mitos que convierten al rey en reflejo del dios, ese rey que, mediante la solemne recitación del mito de la creación, renueva el tiempo al comienzo de cada nuevo año cósmico. Por lo tanto, resulta comprensible la teoría de Clyde Kluckhohn, que defiende la estrecha asociación entre el mito y el rito⁶. En efecto, define el mito como un sistema de palabras-símbolos, y el rito como un sistema de objetos y de actos simbólicos, ambos con un origen común.

Sin embargo, parece difícil demostrar definitivamente que todos los mitos tienen su origen en los rituales. Ciertamente, los mitos se nos muestran, en el marco de sociedades arcaicas que vivían según su mitología, como justificantes de la acción humana y reguladores de la existencia colectiva. Ellos son los me-

diadores en el logro de cierta racionalización de la acción con vistas a la seguridad y de una mayor cohesión de las estructuras sociales. Por consiguiente, han surgido después de los ritos. El hecho, a veces comprobado, de que determinados ritos completamente idénticos, practicados por diferentes tribus y tomados por unas a otras, estén vinculados en cada tribu a unos mitos completamente diferentes, lo prueba claramente. Pero estos mitos se muestran como expresión de valores religiosos, y algunos incluso como representación pura y simple del mundo divino. No todos ofrecen una imagen práctica y utilitaria. ¿No son, a pesar de esta apariencia, mera expresión de unas relaciones formales existentes entre los individuos y los grupos, como afirma el estructuralismo? Si la función esencial del mito consiste en expresar y justificar la solidaridad social, habrá de ser un modo de expresión simbólica de esas relaciones sociales. Pero si la función social del mito es consecuencia de la vinculación entre el mito y el rito, parece un poco ilógico explicar las relaciones entre mito y rito por referencia a la solidaridad social, so pena de tautología. Al recurrir a una hermenéutica funcionalista para explicar el fenómeno mítico, la antropología corre el riesgo de reducirlo a una sola categoría, y concretamente deja sin explicar el proceso dialéctico por el cual se forma el mito.

Por su parte, los historiadores de las religiones, deseosos de salvaguardar la especificidad del mito, han elaborado diversas explicaciones. Para van der Leeuw, el mito reactualiza unas realidades superiores; sublima en “un eterno ahora y siempre” la acción humana. J. Wach pensaba que los rituales son la expresión práctica de una experiencia religiosa, la respuesta, por unos hechos, a una realidad última que el mito hace conocer al hombre proponiéndole un modelo a seguir. Así, pues, el vín-

culo entre mito y rito residiría en la aplicación práctica, realizada en los rituales, de una verdad sagrada contenida en el mito. Para los partidarios de esta teoría, el mito dramatiza, al entendimiento del hombre, el sentimiento de una naturaleza llena de seres vivos. Ofrece una representación organizada del mundo; justifica cierto orden social, recordando el origen sagrado de las instituciones que lo gobiernan. Todo sucede, pues, como si el mito proporcionase a los hombres el conocimiento de una sobrenaturaleza, sobreimpuesta a su microcosmos cotidiano, en la escrupulosa realización de rituales concretos. El hombre que los practica se adhiere así con todo su psiquismo, con toda su afectividad, a lo que para él constituye la verdad. Así, pues, el mito sería religiosamente activo, tanto animando a unos ritos que reiteran una existencia periódica como renovando la presencia y la eficacia de las fuerzas divinas. Mircea Eliade ha llevado demasiado lejos esta teoría “mítica” de los rituales con su idea de que todo ritual posee un modelo divino, un arquetipo⁷. Y observa, con la ayuda de múltiples ejemplos, que muchos ritos parecen ser imitaciones de hechos realizados antaño por los dioses, reproducción del acto divino primordial -se trate del Akitu babilónico, de las fiestas de la creación instauradas por Ormuz en Irán, de la observación del sabat que reproduce el descanso de Yahvé el séptimo día, etc.-, pues por doquier el mito promueve un comportamiento imitativo, por referencia a un tiempo primordial. Paradójicamente, el hombre mítico, es decir, el hombre que conforma su vida a las orientaciones de los mitos, sólo se sentiría, por consiguiente, real y verdaderamente hombre en la medida en que deja de ser él mismo, en el momento en que amoldaría sus comportamientos a un *exemplum* consagrado. En esta perspectiva, la realidad sólo sería imitación y abolición de la actividad hu-

mana creadora de un tiempo humano, el de la historia. En todo esto se reconoce la postura nostálgica de Eliade, y su voluntad de marginar la historia desacralizadora⁸.

No se pueden aceptar semejantes afirmaciones sin matizar. Por la sencilla pero esencial razón de que, lo mismo que el símbolo, el mito es un lenguaje, y por lo tanto invención humana. No es la manifestación pedagógica de una realidad trascendente, sino un intento de explicación, por el hombre, de una realidad experimentada misteriosamente. Ciertamente, el relato mítico se presenta bajo la apariencia de un discurso persuasivo, paradigmático. Y de ello podría deducirse que está orientado más bien hacia el futuro del hombre que hacia un tiempo primordial, más cargado de virtualidades y de potencialidad que de referencias a un pasado original. Para explicar esa realidad que el hombre no puede aprehender racional y científicamente, el mito inventa una situación, con frecuencia personalizada, que localiza en un tiempo y un espacio dados. Esta situación adquiere, así, valor de experiencia singular. Y por consiguiente puede ser propuesta como modelo de acción o como tipo de explicación, y el mito que la propone resulta, por consiguiente, mediante una operación de sobre determinación totalmente análoga a la operación simbólica, cargado de un dinamismo apto para suscitar unas actividades humanas. Podría decirse que un mito es una historia que refiere pedagógicamente una realidad aun misteriosa a una experiencia singular que explica un estado de cosas existente en el cosmos o unas relaciones establecidas en la sociedad humana. El mito de Edipo puede, así pues, reducirse a unas reglas muy sencillas: los niños anormales tienen que ser abandonados a la naturaleza salvaje, pero si sobreviven, se les deberá respeto, puesto que son elegidos de los dioses. Un jefe joven tiene que saber correr y

batirse para vencer al viejo rey. Entonces podrá elegir la mujer más bella y mandar en sus compañeros, etc. Así, pues, las costumbres sobre las que se apoya la sociedad, los ritos tradicionales, están inscritos en el mito, pero no como simples elementos decorativos. El mito los explica mezclándolos con la historia de un ser presa de conflictos psicológicos graves que encubren complejos psicoanalíticos. El héroe mítico es el hombre que intenta precisamente salir de dicha situación. El individuo, como sabemos, está siempre abrumado por conflictos que varían según la sociedad y la cultura en la que vive; pero no siempre es consciente de ello, y lo será tanto menos cuanto más dichos conflictos estén promovidos por el peso de las estructuras sociales. Le resulta, pues, muy difícil, si no imposible, salir de esa situación, pues la sociedad que ha determinado una situación conflictiva sólo puede, evidentemente, condenar el acto por el que intentaría eliminar las prohibiciones sociales. El hombre, paralizado ante las prohibiciones, puede a veces transgredir ese orden de cosas por mediación mítica. Como hombre, Edipo sería un criminal que debería ser castigado por la Ciudad; como héroe mítico, es sólo culpable. Su grandeza consiste en haber superado voluntariamente todas las dimensiones humanas, y esto es lo que, en cierto modo, lo justifica.

Así, pues, estas diferentes interpretaciones no se excluyen sistemáticamente, y ello constituye una característica profunda del mito. Al ser simultáneamente producto de varias causas, es un lenguaje multívoco. Como expresión auténtica de la naturaleza humana, no es, por consiguiente, reducible a una sola serie causal. No cumple una sola y única función. La fabulación, la creación mítica casi nunca son gratuitas. Y cuando nos lo parecen, es que quizá aún no hemos conseguido elucidar la razón humana de su presencia... Es, pues, impo-

sible reflexionar sobre el nacimiento, las funciones y la finalidad del mito sin plantear el problema de la persistencia y de la transmisión de los recuerdos colectivos. Los pueblos antaño denominados primitivos, sin escritura, y aparentemente sin interés por un pasado individual e histórico que para ellos no existe, se han transmitido sin embargo de generación en generación unos mitos, a pesar de que con frecuencia el rito se ha modificado o ha cambiado de sentido. Desde este momento, la enseñanza ética contenida en el mito se encuentra insegura. Comienza la lenta degradación hacia una mitología que ya es sólo creación literaria o filosófica. Sin embargo, por un proceso de “auto-proliferación y de auto-cristalización”, por decirlo con una expresión de R. Caillois, los mitos no cesan de transformarse, de modificarse por la aportación de intenciones nuevas. Ahora bien, esas intenciones repercuten a su vez en los acontecimientos que la historia mítica cuenta. Y si bien en su origen el mito de Edipo consolidaba en una situación personal unos ritos de sucesión que implicaban un asesinato ritual, ritos en cierto modo hostiles a la institución familiar, el mito fue posteriormente retocado, bajo la influencia de una moral colectiva nueva, modificada en el sentido de una práctica de la herencia familiar. Y de esta manera se conservaría, a través de las modificaciones producidas por variaciones culturales diacrónicas, la función de coherencia ejercida por el mito en una sociedad.

¿Pero no cabe pensar, por otra parte, como M. Eliade, que los símbolos y los mitos dan al hombre una idea más clara de las modalidades de lo sagrado que no pueden sugerirle los ritos, simples introductores del hombre en el ámbito de lo sagrado? Eliade justifica esta tesis explicando que los mitos y sus imágenes simbólicas, al estar sobredeterminadas, se localizan a nivel superior y revelan lo que el

rito nunca puede dar al hombre, el conocimiento de un sagrado trascendente. El ejemplo de un mito australiano permitirá juzgar la exactitud de esta proposición.

“En los tiempos arcaicos, el sol no existía. En el cielo sólo lucían la luna y las estrellas. No había hombres en la tierra, sino sólo animales y pájaros que eran mucho más grandes que los actuales. Un día, el avestruz Dinewan y la grulla Brelagh se paseaban por la gran llanura de Murrumbijee, y empezaron a discutir y a pelear. Encolerizada, Brelagh corre al nido de Dinewan, coge uno de los enormes huevos y lo arroja con todas sus fuerzas al cielo. Allí fue a caer sobre un montón de leña y se rompió de forma que la yema amarilla se derramó sobre la madera y alumbró un fuego claro, de tal modo que, para asombro de todos, el mundo entero quedó iluminado. Hasta entonces, en efecto, se vivía en una dulce penumbra, y ahora estaban cegados casi por tamaña claridad. Ahora bien, en el cielo habitaba un espíritu benévolo que vio la magnificencia y la maravillosa belleza del mundo cuando estaba iluminado por aquella resplandeciente claridad. Y pensó que estaría bien encender cada día un fuego similar. Y, desde entonces, no dejó de hacerlo”⁹.

Desde la primera lectura se ve perfectamente que este mito no introduce al hombre en la esfera de lo sagrado. sólo intenta explicar la existencia del sol y la reparación cotidiana de este astro, y no de una manera racional. Un análisis correcto de este relato debe distinguir en el mismo los dos niveles: el de una historia que se desarrolla en una temporalidad concreta y en un espacio geográfico determinado, entre unos protagonistas personificados; y el nivel simbólico por el que el mito intenta explicar una realidad que no puede expresar conceptualmente. En este orden, todos los detalles cuentan. La imagen del huevo evoca a la vez la

generación sexual, pero también, por un evidente simbolismo de los colores, el propio disco solar; la paradoja de un huevo lanzado hacia el cielo y que cae en un montón de leña, en la que hay que ver una clara afirmación del geocentrismo, puesto que es en la tierra donde viven los hombres donde reside el origen del sol; la querrela que estalla sin motivo entre los dos pájaros y que hay que relacionar con la idea de fricción, que es la operación necesaria para obtener el fuego. ¿Hay, en fin, que subrayar el papel del azar en este acontecimiento mítico? El espíritu benévolo que aparece al final del relato, y que se expresa en los mismos términos que Yahvé en el relato del Génesis, sólo interviene para justificar la existencia de un tiempo sideral. No es en absoluto creador del sol, sino una especie de *deus otiosus*; se contenta con asegurar su diario retorno. Convierte un accidente en un fenómeno regular. De una anécdota, el mito ha hecho una verdad absoluta.

Los mitos cosmogónicos parecen, pues, responder a la necesidad de explicar el mundo. Nacen de un esfuerzo del hombre por explicar una representación más o menos sistemática de cosmos y para analizar las relaciones que vinculan a sus elementos constitutivos, así como para situar al hombre en ese ámbito. La dramática imaginaria que describe los orígenes del hombre termina así, pues, siempre en la emergencia del mundo del hombre, que acaba instituyéndose en un orden aparentemente inmutable. El mito intenta, pues, explicar cómo se ha producido dicha emergencia, por qué el mundo ha salido del caos, cuál es el principio motor de tal evolución. De hecho, los mitos cosmogónicos responden con frecuencia a la pregunta siguiente: “¿Quién reina?” ¿Cuál es, en última instancia, el más poderoso? Es decir, que proyectan en este intento de explicación todo un proceso humano de lu-

chas por la soberanía, pues sólo puede existir orden en la instauración de un mundo donde cada cual, astros, animales, plantas y hombres estén instalados en su lugar adecuado. A través de las teologías -y muy especialmente en el mundo griego-, el mundo se concibe como una jerarquía de potencias. Pero junto a este aspecto de soberanía, los mitos cosmogónicos hablan sin cesar de principios, de arcbai, y establecen complejas filiaciones, abundantes genealogías. Como ha demostrado J.P. Vernant en el caso del ámbito griego, debido a cierta ambigüedad de vocabulario, el devenir es expresado constantemente en términos de unión sexual. Esta búsqueda de filiación a partir de los orígenes no debe alimentar ilusiones: se trata de un esfuerzo por definir, ya unas relaciones dialécticas, ya unas relaciones de causa a efecto¹⁰. Podemos, por consiguiente, pensar perfectamente que lo que, en última instancia, opone las teorías antropológicas y las concepciones mitologizadoras tradicionales, es el lugar más o menos importante que cada una reserva, en el marco de una sociedad dada, a los símbolos y a los mitos en relación con los rituales, que son unos hechos concretos y discutibles. Y de ahí la alternativa ante la que corremos el riesgo de encontrarnos: o aceptar el método del análisis funcionalista, con los riesgos de reducción al sociologismo que ya he apuntado, o admitir la interpretación del mito como expresión de un sagrado que, por ser percibido como realidad trascendente no puede, en última instancia, ser objeto de una indagación científica considerada en sí misma como desacralizadora. No creo que haya que resignarse a este dilema. Porque de la misma manera que no puede existir simbolismo antes del hombre, tampoco puede aceptarse la idea de que el mito sólo sea un complejo simbólico que repite unos prototipos derivados de un tiempo primigenio y ofrecidos al hombre para

regular su acción. El universo mítico está superpuesto al de la acción cotidiana al que presta su significación y, por consiguiente posee, en sí mismo, una coherencia que confiere a toda actividad humana en el mundo.

Llegados a este punto de nuestra investigación, podemos recuperar con provecho una parte del pensamiento de Ernest Cassirer¹¹. Formulada poco más o menos al mismo tiempo que la teoría de Lévy-Bruhl, su obra constituye una importante tentativa de interpretación global del pensamiento mítico a la que, hasta el momento, en Francia sólo se le prestó una atención insuficiente. Para él, el mito no es de orden intelectual, como lo es una alegoría. La imagen del mito, en efecto, no representa la cosa, sino que es la cosa misma. El mito pertenece, pues, a la esfera de la afectividad y de la voluntad, no a la de la inteligencia racional, en la medida en que implica un acto de participación del hombre, un acto de emoción y de voluntad. Aceptando, pues, gran parte de la teoría de Lévy-Bruhl, pero rechazando cualquier postulado evolucionista, Cassirer hace del pensamiento mítico una modalidad del pensamiento humano, un modo de aplicación a lo real de las categorías del espíritu humano, de un tipo por supuesto diferente del nuestro, pero que no es ni más arcaico, ni mejor, ni más pobre. Los productos de la expresión mítica son imágenes cargadas de significación, mientras que en nuestra mentalidad son conceptos que expresan lo real. Ahora bien, el sentido de esas imágenes míticas figura implícito, de forma tal que las emociones que determinan parecen polarizadas en la imagen misma -pudiendo ésta, de hecho, consistir en un discurso, una palabra, un gesto o un objeto. Así, pues, en el mito se encuentran por consiguiente concentradas gran número de significaciones, y reunido gran número de ideas, casi telescópicas, que son intercambia-

bles y promotoras de emociones que ellas mismas despiertan. El mito es, pues, portador de una especie de vitalidad, de un dinamismo que le es característico. Y sólo puede ser analizado en términos de acción.

Ahora bien, es precisamente este dinamismo activo del mito lo que impide limitarlo a una sola función. En una misma cultura, puede asumir varias funciones que no son incompatibles. Puede ser a la vez expresión de realidades superiores al hombre, y consideradas sagradas por él, y medio también de justificar un orden social, de transgredir, sublimándolas a través de un personaje heroico, unas prohibiciones sociológicas, y de explicar unas situaciones típicas que todo hombre, poco o mucho, encontrará a lo largo del itinerario de su vida. El interesante libro de M. Leenhardt, *Do Kamo*, muestra hasta qué punto el mito es, entre los indígenas de Nueva Caledonia, la expresión de la unidad del hombre y del mundo en que vive, unidad no percibida intuitiva ni intelectualmente, sino vivida realmente “en las fibras del ser”¹². No existe, pues, diferencia alguna entre las acciones humanas consideradas psicológicamente, y la palabra mítica que regula las estructuras sociales y actúa a través de las mil y una relaciones técnicas de la vida cotidiana. El comportamiento humano no es, pues, “imitativo” ni se explica únicamente por la intervención de las instituciones, sino que se revela a través de las formas míticas de la vida y de los mitos que la determinan. Aparecida en el momento en que el estructuralismo de Lévi-Strauss empezaba a informar, con la autoridad de su impecable técnica, toda la antropología, esta obra de Leenhardt demuestra suficientemente por qué no se puede oponer una función de conocimiento del mundo asumida por el mito a la función de expresión de una totalidad. La gran enseñanza de Leenhardt es la de que, antes que to-

do conocimiento especulativo, formulado en conceptos racionales, e incluso antes que por cualquier modalidad técnica de conocimiento, existe un conocimiento integrado unitariamente a la actividad humana en tanto participa en la realidad misma del mundo. Y sólo el mito puede expresar esto. Por consiguiente, no existe oposición radical entre el mito y razón, ni entre mito e historia. Estos últimos sólo operan, en última instancia, sobre unos temas de pensamiento producidos y dejados en herencia al hombre por el mito.

La oposición entre naturaleza y cultura, fundamento de toda la demostración estructuralista, no es sin duda tan drástica como Lévi-Strauss pretende. Cuando por ejemplo, la captamos en los mitos de Mesopotamia, la percibimos como resultado de una intuición casi inherente al pensamiento humano. El hombre ha estado siempre preocupado por su situación en el mundo. Los mitos le suministraban una explicación de las diferencias existentes entre las ciudades, donde vivía, y sus dioses, a los que veneraba, y la naturaleza hostil, el desierto lleno de monstruos y de divinidades malévolas. Pero lo asombroso es que estos mitos introduzcan en dicha oposición variantes, como si el hombre no admitiese que la oposición naturaleza/cultura pudiera ser definitiva. Y así, mezclan en los mismos relatos los oasis y los desiertos, los valles fértiles y la naturaleza árida. Algunos mitos simbolizan al mismo tiempo el salvaje aspecto de la naturaleza y su carácter favorable al hombre, mediante múltiples combinaciones que responden a las técnicas mismas por las que el hombre va denominando esa naturaleza salvaje. El mito señala así al mismo tiempo los límites espaciales de la posible acción del hombre y las virtualidades que se ofrecen a dicha acción. Y así, entran en escena no sólo las figuras de los Centauros, de que ya he hablado, sino también

las de los Cíclopes, cuyos mitos establecen, entre la humanidad técnica y la naturaleza salvaje, toda una serie de relaciones ambiguas a través de las cuales la naturaleza es definida como hostil al hombre y de origen divino, mientras que en otros mitos la naturaleza salvaje es asociada a veces a la cultura humana por intervención de figuras míticas de hombres barbudos, salvajes, hirsutos, que viven en el desierto, desde el Esaú bíblico hasta el ogro devorador de hombres y al dios-lobo. Así, pues, el análisis de esos mitos del Oriente clásico sugiere que la evolución de las figuras divinas que representan una naturaleza hostil, asociada en el contexto de las ciudades humanas a los tradicionales dioses protectores, establece claramente la voluntad de los hombres de destacar los límites de sus instituciones, y de relacionarlas con su contorno natural, a fin de constituir una totalidad coherente, fundamento de toda vida social y punto de partida del reino del hombre sobre todo cuanto le es dado conocer y experimentar.

Por consiguiente podemos pensar el mito en términos de acción sin que por ello sea necesario suponer que el acto haya precedido al mito. En efecto, no existe ninguna conexión invariable entre los mitos y los rituales. Los primeros poseen una significación en su misma estructura, que puede representar los elementos constitutivos de la estructura social y de la cultura en la que se desarrollan esos mitos, y a la vez también unas actitudes, unos comportamientos típicos de aquellos hombres que fabricaban ellos mismos mitos. Pero los mitos nunca son especulaciones más o menos poéticas sobre las condiciones de existencia del hombre. Las experiencias que exponen en términos solemnes son ante todo experiencias de tipo místico. Por eso son portadores de una verdad sagrada. No se contentan con situar al hombre en un tiempo oriundo al que hacen

referencia, sino que demuestran al hombre que, cada vez que los repite o los reactualiza a través de los ritos, descubre de nuevo esa identidad que lo une al mundo natural, y que la significación que les proporcionan acerca de las cosas entre las que el hombre vive se identifica con su propia existencia. La verdad del mito, en otros términos, no reside en el hecho de que cuente una historia sagrada porque sería la de unos dioses o unos seres superiores al hombre, sino que estriba en el mero hecho de que, al ser lenguaje de hombre, el mito expresa para este último una experiencia vivida en lo más hondo de su ser, revelándole los sentidos fundamentales de cuanto lo rodea. *Felix qui potuit rerum cognoscere causam...*: en estos versos de Virgilio no hay que ver, como se pensaba, en principio en un proceso de desmitificación, sino, por el contrario, el fundamento mismo y toda la riqueza existencial del pensamiento mítico.

b) *La muerte de los mitos*

Si el mito no es una simple y bonita historia, sino una realidad vivida, expresión de una verdad espontánea cuyo conocimiento proporciona al hombre la trama misma de su existencia, ¿por qué se degrada hasta el punto de desaparecer? Hay que repetirlo: el mito sólo se deja pensar a través del hombre que vive en sociedad. No es asunto de un poeta, o de un narrador aislado, sino que interesa a toda la tribu, al clan, a la comunidad de los hombres. Vive con ella porque la hace vivir. ¿Y muere con ella? Si el mito constituye la explicación del mundo dentro de los límites de una cultura dada, ¿desaparece cuando esa cultura se transforma? Nos toca examinar ahora las relaciones entre mito e historia.

Lo que sabemos concretamente de los mitos de invocación totémica nos los revela muy vulnerables a los efectos de la diacronía.

El tiempo los modifica y los deteriora. Las tradiciones de los Osacas, tales como nos las refiere J. O. Dorsey¹³, lo demuestran claramente. El mito dice que cuando los antepasados emergieron de la tierra, se escindieron en dos grupos, pacífico y vegetariano el uno, asociado al lado derecho, y belicoso y carnívoro el otro, asociado al lado izquierdo. Entre ellos se establecen relaciones de alianza y de trueque de alimentos. En el curso de migraciones, los dos grupos se encuentran con un tercero, feroz, pestilente, con el que entablan asimismo relaciones. Cada grupo implicaba originalmente siete clanes, o sea, un total de veintiuno. Pero la simetría tripartita era en realidad falsa, ya que en realidad catorce clanes guerreros tenían enfrente a sólo siete clanes pacíficos. A fin de restablecer el equilibrio, se redujo el número de los clanes de uno de los grupos guerreros a cinco y el del otro a dos. Desde entonces, los campamentos Osacas, de forma circular, están abiertos hacia el Este y comprenden siete clanes de la paz, en la mitad norte, y siete clanes de la guerra que ocupan la mitad sur, y por lo tanto unos están a la izquierda y otros a la derecha, como dice el mito. Para Levi-Strauss, este mito alude, pues, a un devenir doble. Uno puramente estructural, que pasa de un sistema dualista a una organización tripartita con vuelta al dualismo anterior, y otro, a la vez estructural e histórico, que consiste en la anulación de una alteración de la estructura primitiva, resultante de acontecimientos históricos o concebidos como tales: migraciones, guerras, alianzas. Ahora bien, la organización social de los Osacas tal como ha sido conocida todavía en el siglo XX reflejaba aún esa evolución: dos mitades, guerra y paz, una de las partes representando el cielo y la otra la tierra, comprendiendo esta última los clanes asociados a la tierra firme y al agua. Es decir, seis clanes pertenecientes al sector del cielo y siete al

de la tierra, trece en total, que representan en el plano cósmico el número de rayos del sol levante hacia los que siempre permanece abierto el campamento Osaca.

Y si la verdad del mito está vinculada al hecho de que constituye el fundamento mismo del mundo, que no puede ser comprendido sin él, ¿no es normal que el mito haya sufrido el impacto de las transformaciones de ese mundo? Porque, al construir uno de sus elementos orgánicos, pierde toda eficacia cuando el conjunto se transforma. Cuando una esfera de civilización se ve perturbada, los mitos pierden su sentido profundo. Y pueden convertirse en un simple tema de conversación, una historia bonita pero falsa. Como ha hecho notar R. Pettazzoni¹⁴, se trata del mismo proceso que ha hecho del drama, antaño actitud de jornada religiosa, un entretenimiento profano, y de la peonza silbante y mística un juego para niños, de igual manera que determinado rito antiguo y sagrado, basado en la trayectoria del sol, se convirtió en el juego de balón (alusión al vitolo, practicado por algunos Indios de América del Sur, para quienes el balón hecho del jugo del árbol del caucho donde se materializa lo divino, es una manifestación del alma del padre).

La figura del Coyote, presente en numerosos mitos de América septentrional, es, en este punto, en extremo reveladora. Los Pauni clasifican los mitos en que aparece el Coyote entre las “historias falsas”, siendo así que esta figura es enormemente popular en toda la mitología norteamericana. Esto es resultado de una curiosa evolución. En cierta época, el Coyote era al parecer el demiurgo, fundador de las leyes y de las instituciones sociales, benefactor de una sociedad de hombre-cazadores. La vida del grupo dependía de la caza, y sobre todo del señor de los animales, el Coyote. Posteriormente se ve aparecer poco a poco la figura

de otro dios creador que, al convertirse en el dios supremo, suplanta al Coyote, que entonces se torna en oponente. Degradándose aún más, se convierte en el Trickster, un personaje bufón, mentiroso, ladrón, perfectamente comprobado en los pueblos indios de América del norte. Como resultado de esa “caída”, conserva una actitud siempre ambigua en relación con lo sagrado: se mofa, pero utiliza aún todos sus poderes¹⁵. Bien entendido, para explicar semejante modificación hay que pensar en una modificación del modo de vida. El paso de un nomadismo cazador a un semi-nomadismo en que las técnicas agrícolas complementan los beneficios de la caza ha venido a degradar la figura divina del lobo de las praderas. Y por eso los mitos que todavía hablan de él están considerados “historias falsas”. La reciente exégesis de M. L. Ricketts¹⁶, que hace del *trickster* la representación mitológica de la condición humana, me parece una transposición contemporánea especialmente secularizante y que no invalida el análisis de Pettazzoni.

A través de estos ejemplos se ve el planteamiento, bajo los efectos de la diacronía, de las relaciones entre Mito e Historia. Los mitos de origen, de creación, sólo consolidan al hombre en un equilibrio existencial porque terminan neutralizando lo eventual, es decir, el testimonio ineludible del tiempo que huye. Porque, a pesar de que el mito cuenta una historia, su naturaleza profunda es antihistórica. Como hemos visto, el mito se apodera del hecho y los traslada a su ámbito propio, que es el de lo eterno. Y aunque el mito cuente una historia, es decir, una serie de acontecimientos, éstos no se despliegan en la temporalidad humana. Como ha observado P. Ricoeur: “La historia mítica representa un esfuerzo de las sociedades por anular la influencia perturbadora de los factores históricos; representa una táctica de emulación de lo histórico, un amorti-

guamiento de lo eventual Al convertir la historia y su modelo atemporal en un juego de reflejos recíprocos, poniendo lo anterior fuera de la historia y convirtiendo a la historia en copia de su antecedente, la diacronía queda dominada y colabora con la sincronía...¹⁷. El mito sería, pues, la tentación espontánea del hombre de hurtarse a su existencia histórica. La imaginación mítica del hombre se ha mostrado llena de recursos para satisfacer esa evasión. Me basta como prueba el que los mitos apocalípticos, donde el fin de la historia queda tan fuera del control de los hombres como su comienzo, y el futuro no es concebido como resultado de una libre decisión del hombre, sino presentado siempre como una intervención brutal de potencias superiores. Y, así, podemos comprobar la enorme expansión de los relatos de cataclismos cósmicos vinculados a una noción de culpabilidad general, a la idea de una decrepitud del mundo que debe ser regenerado. La salvación deseada y esperada, y requerida por todos, queda fuera de la historia humana.

Así, pues, la muerte de los mitos resulta de la ruptura de un equilibrio entre la comunidad humana y el mundo en que vive, por un replanteamiento de las verdades míticas. En efecto, la conciencia mítica es unitaria, en un sentido totalitario. Pensemos, por ejemplo, en la representación del mundo en el antiguo pensamiento chino: el Imperio del Medio estaba simbolizado por un círculo en cuyo exterior se encontraba la nada, ámbito de los demonios extranjeros. No podría asegurarse que esa visión haya desaparecido totalmente... Apenas la unidad entre los hombres y el mundo en que viven queda rota, como resultado de una transformación de civilización, el mito queda relegado al ámbito religioso, mientras que la acción humana se hace cada vez más laica. Perdiendo poco a poco su sustancia propia,

el mito se convierte en objeto, literario o histórico. Por consiguiente, tenemos que analizar esta degradación de los mitos.

Cabe preguntarse si uno de los procesos principales de desmitificación no sería la oposición entre dos formas antitéticas de pensamiento que los Griegos representaron mediante los términos *muthos* y *logos*, y que la evolución semántica de la palabra mito resume perfectamente. Del hecho traducido en palabras, real y verdadero, se ha pasado a la noción de mentira. Este corrimiento atestigua el paso de lo imaginario y de lo sagrado-vivido a un pensamiento reflexivo. Con términos de Ch. Kérényi, se pasa “del mito a una teología”¹⁸, imbuida esta última de desmitificación. De hecho, el mito, si bien está en íntima relación con una experiencia religiosa, puede ser considerado como desacralizador, puesto que tiende, como expresión humana, a aproximar el mundo de los dioses al de los hombres. Lo que el mito pretende efectivamente significar es la unión de lo divino del mundo y del hombre. Se trata de un instrumento para paliar, en este ámbito, la insuficiencia de una inteligencia discursiva. Porque, mediante ese lenguaje mítico, es el hombre quien habla de los dioses. Ahora bien, apenas hablar de los dioses se convierte en una obra de arte -y éste es ya el caso de Homero y de Hesíodo-, el objeto resulta humanizado. El poeta, lo mismo que el escultor, cuando quieren representar la figura de los dioses proyectan sobre dichas figuras divinas sus propias categorías. Sabemos perfectamente que Homero no realizó la recopilación exhaustiva de los mitos que tanto nos gustaría tener. De todo el pensamiento mítico arcaico se quedó sólo con lo que interesaba al elemento social que constituía su “público”, patriarcalista y guerrero. Todo el elemento nocturno, otoniano, funerario, personal -si alguna vez existió- y popular de las creencias religiosas de

los Griegos quedó marginado. En cuanto a Hesíodo, como introduce un principio racional de explicación del cosmos en una Teogonía, sistematiza. En él, como hemos visto, el pensamiento mítico está siempre guiado por un pensamiento causal: lamitología se torna etiológica. Por ejemplo, la diosa Mnemosina, la Memoria, resulta hermana de Cronos, el Tiempo, y madre de las Musas. Conoce “todo lo que ha sido, es y será”. sólo ella puede conceder al poeta el conocimiento de los orígenes, de los comienzos, es decir, la razón de ser de las cosas. Y de esta manera se desvela el Pasado, que es más que un tiempo anterior al presente: es su fuente. Remontando el curso del tiempo hasta él, el hombre no intenta tanto reconstruir una serie de acontecimientos relacionados cronológicamente, cuanto acceder al fondo del ser, descubrir lo oriundo, la realidad profunda que justifica y fundamenta toda existencia. El agente desmitificador resulta, en cuanto tal, remitificado. Así, pues, desde el comienzo del siglo V, los Griegos decidieron que lo divino escapaba al entendimiento humano, pero no han dejado de hablar míticamente de ello. Y desde entonces el mito no es más que una forma de conocimiento. Y a su vez se convierte en objeto de conocimiento cada vez más racional. Y reconsiderado por la literatura y los filósofos en una fase ulterior de mitologización, perdió, por su inadecuación a la realidad, todo carácter sagrado.

Otro proceso de remitologización se realizó en Roma. Como se sabe¹⁹, la mentalidad romana es antimítica, mientras que el medio “italo céltico” del que proceden los Latinos seguía en plena actividad mítica. En la primera fase que se produjo de desmitificación, lo social tuvo una importante contribución, al confundir los dioses con sus funciones y erigirlos en abstracciones. La concepción romana de la religión, como trama de vínculos jurídi-

cos que unían a los hombres con el mundo de los dioses, es mero reflejo de una tendencia profunda a considerar el Estado, la sociedad, desde la perspectiva de realizaciones funcionales. Así pues, la actitud romana en relación con los mitos se apoya en la idea de que el pasado podía resultar activo en el presente valorado en función de la acción del hombre, mediante la influencia de rituales piadosamente conservados, cuando sus correspondientes míticos habían ya desaparecido de la memoria colectiva. El presente es, pues, en cierta medida, producto de un pasado ya activo, y el único mito aceptable, pensable, es la historia de este pequeño pueblo itálico promovido a los más altos designios mundiales. Así, pues, ya no existen fronteras entre mito e historia, puesto que la historia de Roma se convierte en una *historia sacra*, dueña de vidas y normativa para el presente. A medida que la *Urbs* se extiende por las dimensiones del universo, los mitos reintroducidos en diversas épocas en una pseudohistoria nacional, adquieren proporciones casi universales. Dibujan las directrices de una historia sagrada, que no es lo mismo que una historia santa.

Basta compararla, en efecto, con los testimonios del Antiguo Testamento, cuya lectura reducida a la de una historia santa acota el constante diálogo entre Yahvé y el pueblo de Israel. Con los Hebreos, abandonamos el dominio del tiempo cíclico en que habían evolucionado hasta entonces los mitos antiguos y se había realizado su desmitificación. Mientras que el hombre de las sociedades míticas intenta oponerse a la historia, en tanto ésta representa una sucesión de hechos irreversibles, sin conseguir de hecho oponerse al desarrollo ineludible de la diacronía, y esta vana tentativa lleva en sí los gérmenes de todo proceso de desmitificación, aparece por primera vez con el profetismo hebreo de la concepción de un

tiempo lineal, que es la valoración de la historia de un pueblo elegido por su Dios. El desarrollo de la historia se convierte, así, en la sucesión de las epifanías de lo divino. El Dios de Israel ya no es sólo el dios creador de las gestas arquetípicas que el hombre puede reproducir por medio de los ritos. Se convierte en una persona que interviene en la historia de los hombres y revela su voluntad a través de acontecimientos. Como soberbiamente decía Chateaubriand: “El acontecimiento providencial aparece después del acontecimiento humano. Dios irrumpo después de los hombres”²⁰. La desmitificación del Antiguo Israel se realiza primero por el silenciamiento de determinado número de realidades que se prestaban a la mitología: así, por ejemplo, los relatos del acceso de Salomón a la realeza que hemos analizado en términos de estructura de parentesco y de apropiación del suelo²¹. La reinterpretación sacerdotal ha corrido un púdico velo sobre las realidades de la entronización del rey, las muertes y los asesinatos de los pretendientes, y el papel de la sexualidad en las diversas etapas hacia el poder. Y esta desmitificación intervino primeramente a nivel de la ética, a fin de permitir que Yahvé hablase por sí mismo y eligiese al rey como “Ungido por el Señor”. Ahora bien, es evidente que semejante tergiversación de la situación fue provocada por la emergencia de una concepción fundamental diferente del Tiempo. La situación de una mitología que era expresión de prácticas sociales y políticas, y en un proceso de desmitificación radical, por una teología que deja la puerta abierta a una Revelación de la Palabra de Dios, determina que el advenimiento de la realeza judía ya no sea representado en términos puramente humanos, sino concebido, en el contexto de la alianza de Yahvé con su pueblo, con el comienzo de la realización de las promesas hechas a

Abrahán, y también como anuncio de la venida del Mesías.

c) Mito y fe cristiana

Este procedimiento seguirá siendo utilizado por los cristianos de la antigüedad y de la edad media, para los cuales el Antiguo Testamento es un gigantesco y grandioso mito tras el que se oculta el Logos, que posteriormente revelaría a los hombres el Nuevo Testamento. Desde los Padres de la Iglesia²² a Bultmann y a algunos teólogos de “la muerte de Dios”, la teología ha sido concebida a veces como una empresa de desmitificación, en el sentido de que es interpretación existencial, antropológica, de los mitos bíblicos. Lo que importa en dicho procedimiento no es ya el contenido objetivo de las representaciones que pueda haber en ellos, sino el entendimiento de la existencia que ponen de manifiesto.

Aunque los límites de este libro no permiten un debate a fondo de las relaciones entre mito y cristianismo, problema que ha ejercido una profunda influencia en toda la vida intelectual y religiosa de nuestro siglo XX, tendremos sin embargo que establecer algunas precisiones al respecto. La originalidad del cristianismo en comparación con otras experiencias religiosas estriba en que mantiene que, como consecuencia de una tradición judía llevada hasta su término lógico, la inminencia real de lo divino se ha realizado, por la Encarnación, en el tiempo de la historia humana. Este hecho, que tiene unas causas -la promesa de Yahvé- y unas consecuencias -la salvación de la humanidad redimida por el Hijo de Dios-, no aconteció en una temporalidad mítica, sino en el transcurso de la historia humana. ¿Hay que deducir de ello que este misterio pueda reducirse a un modo de historicidad? La doctrina cristiana, que cree que Jesús

es Dios, y que tras su vida y pasión vuelve junto a su padre y se reintegra a la gloria divina, “de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos”, lo niega. La noción de un tiempo cíclico ha sido, pues, sustituida por un tiempo lineal, o mejor dicho, por la temporalidad de lo existencial, que es la de la salvación de cada hombre, que debe ayudarse, para lograrla, de otra temporalidad litúrgica circular. Esta sitúa al creyente en una contemporaneidad del *illud tempus*, es decir, que el permite una conducta mítica. En efecto, la experiencia cristiana es una *imitatio Dei*, repetición litúrgica de los acontecimientos principales de la vida de Jesús, reunidos ritualmente en un breve tramo de tiempo sideral: nacimiento, Epifanía, bautismo, pasión, muerte, resurrección y ascensión, que es su término provisional hasta que acontezca la Parusía. Por esta proyección de la historia en el tiempo sideral, el cristianismo apenas ha hecho otra cosa que reanudar y desarrollar lo que el judaísmo ya había realizado con algunas fiestas temporales, señalando las grandes divisiones cósmicas del año e integrándolas a la historia de Israel (fiesta de la Pascua, del Tabernáculo, de las Luces, de Hanuca, etc.). Pero al hacerlo tropezaba con otros usos religiosos contemporáneos²³.

Podemos limitar el análisis de las relaciones entre mito y fe cristiana a este aspecto de la organización religiosa del tiempo. El problema planteado por las teorías bultmanianas sobre la desmitologización del cristianismo es muy importante. No podemos despacharlos recurriendo simplemente a la idea de una moda pasajera, que por lo demás los Franceses, como en muchas ocasiones, han acogido con demora y han propagado a contracorriente. Todo el mundo sabe que R. Bultmann es partidario de la idea, perfectamente evidente, de que estamos separados del Nuevo Testamento por una distancia concreta. Esta distancia es

mítica, y nosotros vivimos inmersos en una mentalidad racional y científica. Si queremos percibir lo esencial de ese pensamiento religioso, resulta necesaria una interpretación. Ahora bien, según Bultmann, es mítica toda forma de representación en la cual lo que no pertenecía al mundo, o sea, lo divino, aparece como perteneciente al mundo, según una formulación demasiado humana. No solamente la cosmografía del Nuevo Testamento ha quedado del todo caduca, sino que toda la vida de Jesús y el hecho mismo de la Encarnación están relatados en términos míticos, en un contexto de ángeles, de demonios, que asimismo encontramos en la apocalíptica judía y en los mitos gnósticos. Sin embargo, la crítica aplicada por Bultmann a los mitos del Nuevo Testamento no es una crítica racional, es decir, positivista. A su entender estos mitos no son fábulas, sino que contienen realmente una significación, que hay que descifrar si queremos entender y comprender el kerigma. Porque lo propio del mito no es proponer una imagen objetiva del mundo, sino, asegura Bultmann, expresar “la manera como el hombre se comprende en su mundo”. En este sentido, el mito “expresa la conciencia que tiene el hombre de no ser dueño de sí mismo, de no sentirse sólo dependiente íntimamente de su mundo familiar, sino de estar sobre todo sometido a unas potencias que imperan más allá de él mismo; y en esta dependencia intuye la posibilidad de liberarse del sometimiento a las potencias familiares”. Resumiendo, en el mito neotestamentario encontramos, en primer lugar, la crítica, por el hombre, de sus representaciones objetivadas. En este sentido, conviene examinar la mitología del Nuevo Testamento, no en su contenido representativo, sino respecto al entendimiento de la existencia que se manifiesta a través de las representaciones míticas²⁴. En este replanteamiento, se adivina no sólo la influen-

cia de Kierkegaard, sino sobre todo la de Heidegger. Igual que ellos, Bultmann, tan apasionado, por otra parte, de la analítica de la *Formgeschichte*, desconfía de cualquier historicismo. Estableciendo una distinción entre los dos sentidos del concepto de Historia, entre Historia y *Geschichte*, define como histórico cualquier hecho que resiste un examen científico y crítico, que tiene unas causas y unas consecuencias, mientras que pertenece a la *Historia* todo lo que, perteneciendo al pasado, puede ejercer todavía alguna influencia en nuestra experiencia personal, es decir, que posee un valor existencial. El problema no consiste, pues, en interpretar los mitos según una hermenéutica racionalista, absorbente y reductora, sino en deducir su significación existencial. Se trata, pues, de recuperar lo que constituye la esencia misma del mito. Aplicada al cristianismo, esta postura significa que la historia de Jesús no nos interesa tanto por los hechos que se han producido, cuanto por la predicación de esos hechos, y por la fe en los mismos. Porque sólo la predicación de dichos hechos pone al hombre en situación de aceptar o de rechazar la palabra de Dios, mensaje vivo destinado a todos los hombres de todos los tiempos: “La significación de la historia de Jesús sólo se manifiesta en lo que Dios pretende decirnos con ella”²⁵. Esta frase indica claramente que Bultmann añade a la noción filosófica de decisión tan arraigada en Heidegger, trasladándola al nivel religioso, la idea barthiana de la posibilidad de un encuentro del hombre con la Palabra, con la condición única de desmitificar previamente el kerigma.

El gran mérito de Bultmann seguirá siendo el de haber actualizado el hecho cristiano, haberlo reintegrado a la existencia individual de cada uno. ¿Pero a quién se le escapa el enorme riesgo afrontado?²⁶ Desde el momento en que la formulación del kerigma es ente-

ramente consecuencia de las categorías mentales de un hombre en perpetua mutación, y el hombre sólo percibe ese mensaje a través de sus categorías propias, paradójicamente ello desemboca en una historización total y, por consiguiente, en una limitación temporal y espacial. En un subjetivismo tal, la especificidad del mensaje cristiano parece diluirse en la realidad del hombre que pretende aprehenderlo. Este proceso de desmitificación terminaría, pues, haciendo contingente y relativizando lo que se presenta como expresión de una verdad absoluta procedente de la palabra de Dios, y destruyendo cualquier sentimiento de la trascendencia divina. Todo el problema, en realidad, consiste en saber si el cristianismo nos pone en presencia de un mito que se atribuye el nombre de una persona histórica, Jesús, o si tras esta historia hay algo más. “Sólo si la predicación de Jesús coincide de forma decisiva con la predicación sobre Jesús, el Resucitado coincide con el Jesús de la historia. A partir de esto estamos obligados, como historiadores, a remontarnos a los hechos previos a las Pascuas en los problemas que nos planteamos. Y así sabremos si justifica la palabra de su Iglesia o no, y si el kerigma cristiano es un mito perfectamente disociable de su palabra y de él mismo, o si está vinculado a Jesús históricamente y de forma que no puede apartarnos de él”²⁷. Ahora bien, el análisis del kerigma apostólico demuestra que la primera comunidad cristiana no ha especulado en absoluto sobre un mito, sino sobre un ser vivo, perteneciente a una historia real. Debe, pues, existir un punto de convergencia posible entre fe e historia, y no una pura y simple oposición dialéctica entre ambas, como asegura Bultmann. La lectura de los evangelios sinópticos permite constantemente una confrontación entre los hechos y la fe, entre la realidad cotidiana y la predicación del mensaje, como si el mismo centro del mensaje

no fuera ninguna moral, ni una filosofía espiritualista, sino una persona, que interpela a los hombres dirigiéndoles la palabra.

Aunque pueda parecer lo contrario, este rodeo teológico no nos ha desviado apenas de nuestro propósito. Porque el problema planteado por Bultmann implica en sí mismo una significación de índole general concierne a la finalidad de los mitos. Todo sucede, en efecto, como si el descubrimiento de la historia y de su sentido, es decir, como si el despertar de una conciencia histórica en el judeo-cristianismo, y después en la filosofía hegeliana y en la derivada de ella, hubiera desembocado en una nueva forma de existencia en el mundo. sólo cuando esta nueva manera de ser es asimilada en su totalidad, podemos hablar de superación del mito, de desmitificación total. Ahora bien, parece que no sucede así, y que los límites de la posibilidad de una desmitificación coinciden con la de la naturaleza del espíritu humano. ¿Es posible, en efecto, desintegrar la estructura misma del lenguaje mítico? ¿Rechazar las imágenes y los símbolos de que está compuesto para conservar su significación intrínseca? En otros términos, ¿es posible realizar una desmitificación total conservando el contenido del mito? Y si el mito es reductible a otras categorías mentales, ¿la verdad por él canalizada resulta proporcionalmente relativa? ¿Conserva el mito un sentido inteligible una vez que la crítica ha eliminado la expresión misma de su contenido? El pensamiento más profundo del hombre se expresa más naturalmente por el mito y el símbolo que por la conceptualización, porque estas formas de lenguaje, enraizadas en la psique, pertenecen al mismo orden de la vida, lo vivido y lo viviente conjuntamente. Es cierto que, por esta misma razón, toda interpretación mitológica termina distinguiendo arbitrariamente la significación del contenido mítico y su expresión.

Y cuando se quiere aplicar a la realidad que constituye el mito otras formas de expresión distintas de las empleadas por él, la elección de los conceptos para la interpretación del sentido mítico depende forzosamente de lo que se considere como significación profunda del mito desintegrado. A partir de este momento, el mito está muerto. Ya no es verdad vivida, y en vano se intentaría preservar su más pequeña parcela significativa, una vez que ha quedado reducido a categorías históricas existenciales. Por no haber comprendido que todo mito contiene la esencia misma del acontecimiento que cuenta y de las cosas que describe, su desmitificación, sólo puede conducir a la negación de su significación y su naturaleza. El problema no reside, pues, en intentar decir de otra manera lo que dice el mito, sino en saber por qué, al así decirlo, el mito expresa una verdad, y a qué profunda necesidad del hombre responde haciéndolo.

d) Remitificación contemporánea

La cuestión planteada por el análisis de los diferentes procesos de desmitificación es en última instancia la de saber si, allende las reacciones intelectuales y racionales del espíritu humano, existe en el hombre una verdadera función mítica. Se sabe que la psicología de las profundidades da a esta cuestión una respuesta afirmativa. A un nivel de observaciones cotidianas, resulta que nuestro mundo técnico y pragmático nos pone constantemente en presencia de brotes míticos que se manifiestan en las conductas colectivas e individuales de nuestros contemporáneos, aun cuando estos últimos pretendan vivir en un mundo desacralizado. Estos brotes atestiguan el vigor de una función mítica presente en cada uno de nosotros. “La fuerza del mito -escribía con mucha razón P. L. Landsberg- reside en que utiliza la facultad que nuestros deseos tienen

de producir imágenes en movimiento, y series dramáticas de imágenes operantes en nuestros sueños”²⁸. Ahora bien, este remozamiento contemporáneo del universo mítico está alimentado en buena medida por los mass media. El cine y la televisión marcan el retorno ofensivo de la imagen a nuestro mundo cotidiano. Con ellos, nuestro tiempo recupera unas cotas humanas que la civilización del libro nos había hecho menospreciar excesivamente: en efecto, por obra de la imagen accedemos a unos niveles de inconsciente colectivo que una cultura demasiado exclusivamente intelectualista y racional nos impulsaba a ignorar. Sabemos que ese mundo de las imágenes desdobra sin cesar la realidad vivida. Cada imagen contemplada actúa como un test proyectivo y pone en movimiento, la mayoría de las veces sin nosotros saberlo, determinadas intenciones latentes, hace remontar a plena luz los arquetipos constitutivos del inconsciente humano, al mismo tiempo que libera, por breves instantes, complejos que nos son familiares. El hombre abandonado a los efectos de las imágenes se encuentra sometido a una continua e intensa experimentación de psicología reaccional, que puede ser factor tanto de progreso como de embrutecimiento. Si la imagen, abundantemente difundida por la fotografía, el cine, la televisión y los carteles, atrae con tanta intensidad, es debido a que constituye un lenguaje comúnmente entendido. Más que la palabra y mucho más que la escritura, la imagen invade el espacio y el tiempo del hombre; y desafía a la historia porque es, para todos y sin distinción de edades, una percepción inmediata y global del mundo. Representa, pues, en nuestro universo una forma de conocimiento totalmente análoga a la del mito. En efecto, la imagen significativa remite constantemente al hombre, incluso cuando pretende representar una cosa distinta de éste; al hom-

bre que la fabrica y al hombre que la percibe. La imagen, pues, lo mismo que el mito, es mediadora entre el hombre y el mundo, entre el hombre y su yo más profundo. Así, pues, transforma la existencia en objeto, desvelándola inmediatamente, hasta el punto de que la imaginación y la sensibilidad reciben su impacto y sólo pueden reaccionar retardadamente, mientras que la palabra deja siempre al oyente la posibilidad de un instante de reflexión. Se comprende fácilmente la importancia de la imagen, omnipresente en nuestro mundo contemporáneo, y del papel que juega en un constante cotejo entre el hombre en estado de vigilia y su medio, lo mismo que en el permanente enfrentamiento entre el hombre y su inconsciente.

Como con frecuencia ha hecho notar M. Eliade, incluso la función de la literatura contemporánea es con frecuencia mítica, en la medida en que todo un sector de la producción literaria facilita la evasión del tiempo real. En su consentimiento, el lector abandona la temporalidad existencial y se interna alegremente en un tiempo extraño, que no es el de un pasado histórico más o menos cercano, sino el de una ficción no siempre científica. El lector, lo mismo que el consumidor cotidiano de televisión o de cine -que con frecuencia resulta ser un único y mismo hombre, experimenta por obra de esas *mass media* la impresión de sumirse en un tiempo libre, nuevo, y por lo mismo lucha contra el tiempo real que lo conduce, como perfectamente sabe, hacia su propio fin.

Y tanto más, cuanto que esta cultura de consumo mítico es, en realidad, individualista. En efecto, está dirigida al hombre privado, que se ve solicitado por esas imágenes míticas fuera de sus obligaciones políticas, religiosas, cívicas; al hombre liberado un momento de su trabajo, sin obligaciones, y que por consi-

guiente se encuentra disponible para la evasión. Y esta forma de cultura adquiere tanta importancia para el hombre y se propaga con tanta intensidad en nuestros días porque suscita en él un sentimiento vivo de su libertad. Pero como busca una felicidad que no se resuelve asumiendo el destino del hombre, y se compromete en una cultura profundamente desacralizada que lo proyecta sin cesar hacia un devenir no sustentado por promesa escatológica alguna, que sólo su propio deseo de huir justifica, el hombre termina encontrándose ante la muerte. De todos los mitos consumidos, de todas las imágenes admiradas o soporadas, sólo le queda un gusto amargo a ceniza. Y, así, cuando la técnica le permitía ser casi señor del mundo, resulta que se da de bruces con el tiempo que lo lleva hacia su propio fin. Por mucho que haya cambiado el mundo en torno, el progreso no parece haber cambiado tanto su vida.

No convendría tachar precipitadamente este análisis de demasiado pesimista, ni ver en él una condena de los *mass media*. La intención de lucidez que lo anima sólo pretende destacar la importancia de uno de los elementos fundamentales de la cultura moderna, que lo mismo puede ser utilizado para lo mejor que para lo peor. Y mucho menos habría que interpretar estas páginas como manifestación de una nostalgia cualquiera de las mentalidades del hombre arcaico. Porque si comparamos este análisis con las enseñanzas que nos proporciona la psicología de las profundidades, no cabe sino reconocer el papel fundamental que las imágenes simbólicas y los mitos juegan en toda la cultura humana, aunque en algunos casos sólo encontremos sus formas degradadas. No se trata en modo alguno de establecer un juicio de valor sobre las mentalidades del hombre en los diversos momentos de su larga historia: ni de añorarlos ni de juzgar-

los. Pero creo que la función mítica, cuya existencia está claramente demostrada, supone un compromiso para la situación misma del hombre en el mundo, y que en este sentido no puede ser menospreciada ni por los filósofos ni por los teólogos ni por los moralistas. E incluso se considera los mitos como expresión de unas culturas superadas, y si se dedica a unas desmitificaciones que estima ingenuamente drásticas, el hombre moderno, más sensible a la Historia que nuestros antepasados, sigue siendo un hombre imaginativo. A diario descubrimos, a través de las conductas individuales lo mismo que en las actuales políticas de las naciones, una exigencia mítica permanente. Puede, es verdad, transferir su punto de aplicación, modificar sus expresiones, intentar desacralizar su objeto, pero no por ello dejará de estar identificada con el corazón mismo del hombre. Porque es el lugar del equilibrio mismo de su existencia. Y sólo si tenemos muy presente esta exigencia mítica podremos acaso un día ver florecer, sobre los residuos de nuestra civilización, tan mortal como todas, los brotes incipientes de un nuevo humanismo.

Bibliografía complementaria

- | | | |
|--------------------|------|--|
| V. Bascom | 1957 | The Myth-ritual Theory: "Journal of American Folklore" 70, 103-114. |
| S.H. Hooke | 1958 | Myth, Ritual and Kingship (Oxford). |
| J. Fontenrose | 1966 | The ritual Theory of Myth, University of California, "Folklore Studies" 18 (Berkeley). |
| R. Bultmann, Jesús | 1968 | mythologie er démythologisation, trad. fr. (París). |
| R. Bultmann | 1970 | Foi et Compréhension, trad. fr., vol. I, L'Historicité de l'homme et de la révélation; vol. II, Eschatologie et Démythologisation (París). |

E. Castelli y otros
1966 *Démythisation et Morale* (París 1965);
Mythe et Foi (parís).

Notas

- 1 *Mythe et Métaphysique* (París 1953) 216.
- 2 M. Leenhardt, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien* París 1947, 21971).
- 3 *Préliminaires de la mythologie* (París 1951) 15.
- 4 Ver en la bibliografía complementaria las principales obras recientes de esta escuela.
- 5 J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 21955); *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (21962); H. Jeanmaire, *Couroi et Couretes* (Lille 1939).
- 6 *Myths and Rituals, a general Theory*, "Harvard Theological Review" (1942).
- 7 Cf., ente otros, M. Eliade, *Aspects du Mylthe* (París 1963) y *Le Mythe de Véternel retour* (1949) 44ss.
- 8 Ver supra, p. 154s.
- 9 Según Hambruch, *Súdseentarchen*, p.5.
- 10 *Les Origine.s de la pensée grecque* (París 1962) 96-113.
- 11 *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo II, *Das mytische Denken* (Berlín 1925); trad. ingl., Yale University Press, 1966/68; trad. fr., *La Philosophie des-formes symboliques* (París 1972), tomo II, *La pensée mythique*.
- 12 Op. cit., p. 272s.
- 13 6th Annual Report, Bureau of American Ethnology (Washington 1888), y también Cl. Lévi-Strauss, *Le Pensée sauvage*, pp. 9Zss.
- 14 *Essays on the History of Peligions* (Leiden 1954) 86.
- 15 R. Pcttazzoni, "Verita del Mito", *Studi e maJeriali di Storia delle Religione XXI* (1947/48) 104-116, donde da la bibliografía sobre el tema del Coyote.
- 16 "The North American Indian Trickster", *History of Religions VI/1* (1966) 327-350.
- 17 *Structure et Herméneutique: "Esprit"* (nov. 1963).
- 18 *Il problema della demitizzazione* (Roma, Instituto di Studi filosofici, 1961) 35-44.
- 19 Ver supra, p. 163.
- 20 *Mémoires d'Outre-Tombe*, tomo II, XLIV, 8, p. 932 (ed. de la Pléiade).
- 21 Ver supra, p. 187s.
- 22 Por ejemplo, J. Daniélou, *La Démythisation dans l'E-cole d'Alexandrie*, en *Il problema della dimitizzazione*, pp. 45-49.
- 23 Por ejemplo, con ocasión de la celebración de un tiempo nuevo: cf. M. Meslin. *La Fête des kulendes de janvier, un rituel de Nouvel An* (Brusclas 1970) 95ss.
- 24 *Kerygma und Mythos* (1941) 22-23.
- 25 Op.cit., p.41.
- 26 Me limito a recordar la hostilidad del exegeta O. Cullmann, manifiesta desde 1957, en su *Cristología del Nuevo Testamento*, y también la de K. Barth.
- 27 E. Kasemann, *Das Problem des historisches Jesus, y Neutestament-lichen Fragen von Heute*, artículos publicados en la *aZeitschrift fur Theolohie und Kirchc*" 51 (1954) y 54 (1957).
- 28 *Problemes du personnalisme* (París 1952) 58.
- 29 Intenté un análisis de este proceso en *Le MyJhe dans le monde moderne: "Renueve de L'Université Laval"* XIX, 4 (dic. 1964).

Naturaleza y función del mito en las sociedades tradicionales: Una introducción

Mario Polia

Hacer una semblanza de la naturaleza y las funciones del mito en las sociedades tradicionales, incluso limitándose a consideraciones de carácter general, implica una tarea tan enorme, que impide en realidad toda ejemplificación. En efecto, en un trabajo de este tipo la exposición de los principios debe ser acompañada de una cuidadosa selección de material -etnográfico, iconográfico, literario, lingüístico- a comparar y evaluar mediante un diligente análisis histórico-religioso. Proceder al revés, o sea iniciar con la exposición de los principios, podría inducir al lector a pensar que se pretende demostrar unos axiomas, defender una posición personal. Pero en nuestro caso los principios generales ya han sido enunciados desde hace tiempo, por las investigaciones científicas, y ya están ampliamente adquiridos por los estudios histórico-religiosos y de etnología religiosa.

Los problemas respecto a los cuales los estudiosos no están de acuerdo, están relacionados con el origen de tales principios, las modalidades de su difusión cultural, y su interpretación. Pero no conciernen al hecho de que las estructuras fundamentales del pensamiento religioso son las mismas en las culturas más distintas, a pesar de las distancias geográficas y temporales. El desacuerdo entre estudiosos nace sobre todo de sus diferentes posiciones ideológicas (filosófico-políticas, confesionales). En cambio a nosotros lo que nos interesa

es quedar fieles y apegados al dato esencial, ligado a la naturaleza y las funciones del mito en las sociedades tradicionales, sin distorsionar o minimizar su inmenso caudal en favor de una u otra tesis. Cualquiera que sea la posición de partida del estudioso, ella no debe crear prejuicios que debilitaran la recolección y el análisis de los datos. Sobre todo en la delicada etapa de la investigación en el campo hace falta dejar cuidadosamente a un lado aquellos prejuicios ideológicos que contaminarían irremediablemente el material etnográfico produciendo una serie infinita de distorsiones y malentendidos del pensamiento original. Eso llega a ser particularmente trágico cuando los datos conciernen a sociedades sin escritura, que poseen solamente la tradición oral, y que además están a punto de desaparecer. Prejuicios etnocéntricos que han dejado sus variadas huellas en los datos etnográficos, dificultan la interpretación del pensamiento de las culturas a quienes tales datos pertenecen, si no se hace una "limpieza" de tales huellas, cosa no siempre posible especialmente porque muchas de esas culturas y etnias enteras ya no existen, habiéndose convertido en empresa imposible la comparación de datos.

Por tanto, aquí no nos queda más que dedicarnos a hacer una exposición sintética de los principios generales del pensamiento religioso de las sociedades tradicionales, apegándonos a lo que prometimos en el título de esta

serie de notas: una “introducción”, de hecho, y no un estudio orgánico. Deberemos necesariamente reducir al mínimo el material comparativo e invitar a los lectores a consultar obras de mayor envergadura y distinta confección (ver Nota final).

Primeramente, intentaremos definir lo que son “sociedades” o “culturas tradicionales”. Ellas son tales por estar estructuradas en torno al eje y el sostén de una “tradicción”, oral o escrita, que es considerada sagrada respecto de su origen, naturaleza y finalidades. Se la considera, de hecho, de origen divino (revelada por una divinidad o un “héroe cultural”), de carácter esencialmente “religioso” y por tanto no sometida, al menos en principio, a las leyes de transformación cíclica que existen en el mundo de las realidades materiales y la historia humana y, por consiguiente, atemporal y metahistórica, aunque actúe profundamente en la historia por su calidad de modelo absoluto de toda actividad humana: el comportamiento religioso, la estructura familiar y social, la organización de las actividades económicas y las expresiones artísticas, las conductas cotidianas del individuo (vestimenta, comidas, sexo), la medicina llamada justamente “tradicional” porque supone una concepción religiosa/mítica y la intervención de un operador eminentemente “sacerdotal” (así se le considera por ejemplo al chaman, que no es concebido como un simple experto en hierbas ni un hábil manipulador síquico).

Profundizando el concepto de “tradicción” inevitablemente nos damos cuenta que el término se refiere al acto de “transmitir” (en latín TRADERE, en inglés TO TRADE) los principios (teoría religiosa) junto con los medios adecuados para realizarlos (práctica religiosa). Como se ve, la “tradicción” presupone un origen y unos destinatarios. Estos son los individuos pertenecientes a esa determinada

cultura religiosa, o a esa tradición dada. Respecto al origen, remontándose a lo largo del curso histórico de los “transmisores” calificados (sabios, sacerdotes y profetas-poetas), más allá del umbral del recuerdo, las distintas culturas tradicionales invariablemente señalan un origen NO-HUMANO. En otras palabras, presuponen una “revelación” que va de lo divino a lo humano.

“Tradicción” o transmisión puede por tanto configurarse gráficamente como el eje horizontal (dimensión histórica) de un sistema de coordenadas en que el eje vertical (dimensión mítica, o religiosa) representa la revelación de lo que es transmitido por la tradición y, al mismo tiempo, el “sentido” en que tal revelación sucede: de arriba hacia abajo; de los dioses a los humanos. El primer transmisor humano de toda tradición, y los sucesivos, se sitúan exactamente en el punto de encuentro de los dos ejes: el punto en que hubo la “primera vez” y hay cada vez, el encuentro entre lo humano y lo divino. Este punto representa simbólicamente el “corazón” concebido como “órgano espiritual”, sede en la cual sucedió y sucede la revelación; y representa también el “centro” alrededor del cual gira toda expresión cultural y al cual tienden idealmente el individuo y la sociedad, y por tanto, la concepción religiosa de la historia. Ella presupone una “destrucción” y una “renovación” cíclica de la historia del individuo y de la sociedad mediante la aniquilación ritual, cíclica esta también, del tiempo histórico y la irrupción en la historia del tiempo “mítico” o “religioso”.

La tradición Oglala (Sioux) transmite el mito de fundación del rito de construcción y empleo ritual de la pipa sagrada revelados por una “mujer wakan” (sagrada): “Hace muchos, muchos inviernos”. La mujer regala a los Oglala la primera pipa diciendo “con ella, en los inviernos que vendrán, mandarán ustedes

sus voces a WAKAN-TANKA, su Padre y Progenitor (...) Con esta pipa ustedes estarán ligados a todos sus parientes: a su Progenitor y Padre, a su Progenitora y Madre (la Tierra)". Este mito, que transmite el evento de la sagrada revelación por parte de la mujer wakan y sus enseñanzas, fundamenta la tradición religiosa del pueblo Oglala: "de ahora en adelante la pipa sagrada estará en esta Tierra roja, y los seres de dos piernas tomarán la pipa para enviar sus voces a WAKAN-TANKA (...) con esta pipa los seres de dos piernas se multiplicarán y les llegará todo lo que es bueno. WAKAN-TANKA te envía del cielo esta pipa sagrada para que por medio de ella tú puedas tener el conocimiento (...) Los frutos de tu madre, la Tierra, y los frutos de todo lo que ella tiene el poder de generar, serán benditos (...) y entonces tu gente recorrerá el camino de la vida de una manera sagrada". Para recalcar su no-pertenencia a ese mundo la mujer sagrada, antes de irse, promete proteger al pueblo Oglala en todas las edades y regresar, y declara: "En mí hay cuatro edades". En el mito Oglala de las cuatro edades aparece el símbolo de un bisonte que cada año pierde un pelo, y al concluir cada ciclo, una pata. El bisonte protege al mundo de las aguas primordiales, y cuando caiga el mundo será cubierto por el agua. Actualmente este animal mítico, que corresponde con sorprendente exactitud al simbolismo de "toro del drama" de la tradición hindú, está sobre una sola pata (Alce Negro: 1970).

En la tradición hindú "sruti" (literalmente: oído) es usado con referencia a la "revelación" de los textos sagrados, los Veda, y en cambio "smriti" (literalmente: aquello que es recordado) indica la tradición religiosa y los textos correspondientes a esta. Según la tradición hindú los Veda no tienen origen temporal, son eternos ("nitya"); no tienen autor ("apaurukseya") ni entre los hombres ni entre

los dioses pertenecientes a la manifestación divina. Ellos son expresión de la "voz" ("vak", como en latín vox: el "verbo" universal origen de toda manifestación y de toda sabiduría). En las escuelas teistas los Veda son revelados por una divinidad, pero al comienzo de los tiempos y de cada ciclo cósmico los "sabios" ("rishi" = videntes) oyeron la Voz y dieron inicio a la tradición religiosa. Además de los Veda, 14 Upanishad hacen parte de los textos "revelados" de la tradición hindú.

Estos ejemplos podrían multiplicarse en forma inverosímil además de los conocidos por las "Religiones del Libro" (Yahwismo, Cristianismo, Islam) que indican en la Palabra revelada por Dios el origen de sus respectivas tradiciones, tomando del repertorio de los mitos transmitidos oralmente de innumerables culturas "arcaicas". En todo caso todos estos ejemplos concuerdan en el origen no-humano de las distintas tradiciones.

La tradición se expresa "normalmente" a través de mitos que narran cómo fue fundado el mundo, los ritos, las acciones. Las acciones dejan de ser "profanas" por ser imitaciones de modelos celestes y tienen valor sagrado; hablamos por ejemplo de la construcción de la choza o casa para habitar, de la fabricación y decoración de la vajilla de uso doméstico, del tejido, de la caza, del acto generador, o de la guerra, la agricultura, el canto, la danza, la preparación de la comida, etc. El mito sacraliza al mundo y permite entenderlo y hacerlo habitable, porque permite su control religioso.

Los mitos, a su vez, se expresan por medio de símbolos de los cuales el mito mismo y la tradición religiosa de toda cultura se preocupan de interpretar su significado para permitir el acceso a la propia sustancia de la tradición. En muchas culturas "arcaicas" eso sucedía y sigue sucediendo, durante la iniciación que marca el paso del joven al mundo de los

“adultos”, que son considerados tales, sobre todo, en sentido simbólico: es decir, capaces de “generar” incluso espiritualmente convirtiéndose a su vez en transmisores de las verdades tradicionales. El símbolo hace accesible el discurso del mito a todos los niveles, tanto el material como el metafísico. Y al mismo tiempo salvaguarda su decadencia producida por una interpretación puramente literaria y racionalista, que torcería su significado y por consiguiente impediría su acción.

MYTHOS en griego significa “discurso” en el sentido de “narración”. En efecto el mito cuenta historias ejemplares por ser sagradas, y en su acepción más profunda, el mismo es Historia Sagrada. El equivalente latino de mythos es “fábula” en su acepción originaria de “cuento”, “narración dicha”. Fábula deriva de FARI, “decir” y también “vaticinar”: “fatum” es el oráculo, la “predicción” (por ejemplo los FATA SIBYLLINA) y es también el “destino”, el “hado” precisamente. En latín fábula indica también la historia que sirve de trama a la narración épica o dramática: son fábula también la tragedia y la comedia. Siguiendo el destino de la palabra griega mythos, fábula llegará a indicar la “fábula” en el sentido de leyenda, invento poético sin fundamento ni comparación concreta en la realidad histórica. En este sentido, a fábula se opondrá “historia” en cuanto “cuento históricamente comprobable”; justamente como sucedió en griego -especialmente en Platón-: a “mythos” convertido en “fábula” se opuso “logos” en el sentido de “historia verídica” (incluso espiritualmente).

En otras tradiciones el concepto de “mito” está expresado por palabras similares a los términos latinos y griegos. En la tradición nortea, por ejemplo, cuando la Vidente consultada por Odino se aprestara a narrar la cosmogonía habla de “antiguas historias” (forn spjöll). “Spjall” es el “cuento” y la Vidente espe-

cífica que se trata de “las primeras historias que yo recuerdo” (Voluspá, I, 7-8). Poco después dice que “era el comienzo de los ciclos” (ár var alda): “öld” indica el “tiempo de la vida” (Voluspá, III, 1). Característica de los mitos es el hecho de que ellos no pertenecen al tiempo histórico, sino a un “tiempo” especial - un “tiempo religioso” - situado al comienzo del tiempo de los hombres y del mundo. De la misma manera los cuentos de los héroes y los dioses, recitados por los “skaldo”, eran llamados “sagas”, de “saga” (plural sogur) que significa literalmente “lo que es dicho” y también “cuento, historia”. Es interesante observar que todos los términos analizados hasta este punto, usados para expresar el concepto de “mito”, se refieren expresamente a la “palabra” pronunciada, no escrita, remontándose manifiestamente a los tiempos en que la tradición se transmitía oralmente.

La recitación de las historias de los dioses y de las empresas de los héroes era considerada un acto sagrado en la Grecia arcaica; en épocas posteriores lo era en muchas tradiciones europeas, por ejemplo en la germánica y la irlandesa, y lo es actualmente en las culturas tradicionales sobrevivientes que llamamos “arcaicas” no en el sentido cronológico sino para expresar su adhesión a principios religiosos (“arché”). El “aedo” griego, antes de iniciar su canto épico, en la “prótadis” se dirige a las Musas para pedir que le inspiren: “cántame, Oh! diosa...” En Irlanda el “bardo” era llamado “fili”, literalmente “vidente”. Sobre el argumento del carácter sagrado de la inspiración, rogamos al lector que consulte un trabajo nuestro anterior (Polia, 1983).

Sería instructivo recorrer el trayecto del pensamiento occidental-griego, para ser exactos - a través del cual el mito, de Historia Sagrada, se convierte en “fábula” en el sentido moderno: invento político en el mejor de los

casos, sin ninguna relación concreta con la realidad, o transposición en lo imaginario de hechos concretos, como los fenómenos atmosféricos y siderales, el ciclo agrario y el de la vida humana. Mito, en todo caso, como producto humano y no como revelación divina. Aquí desgraciadamente no tenemos espacio suficiente para indicar las etapas de este recorrido que, iniciado a fines del período arcaico del arte griego, llega, pasando por el Iluminismo y el materialismo filosófico, hasta el moderno pensamiento científico. Nos vamos a limitar a citar algunos testimonios escogidos entre los representantes importantes de ese atormentado período de transformación del mundo griego, que influyó más tarde poderosamente en el sucesivo desarrollo del pensamiento occidental: el período que va desde finales del siglo VI al siglo IV antes de Cristo.

En todo caso, la interpretación “reduccionista”, por así llamarla, de los mitos, no surgió únicamente de un intento de desacralización respecto a la antigua tradición, sometida al control de la razón, declarada criterio absoluto de juicio (sofismo). Al contrario, en muchos filósofos y literatos el abandono de las formas míticas tradicionales nació de la incapacidad de entender su tejido simbólico y por consiguiente, de interpretar su significado, o también de un deseo de interiorizar las formas del pensamiento religioso mediante la purificación de las mismas de los elementos espurios que se les habían venido agregando.

En el arte figurativo helenístico, desde el cuarto siglo, el mito se hizo objeto de inspiración para creaciones que, en la búsqueda del placer caligráfico, perdieron irremediablemente de vista el significado profundo de los símbolos. De hecho las figuras divinas y el comportamiento de los dioses, ya no interpretados a la luz del simbolismo tradicional, terminaron perdiendo el valor propiamente “reli-

gioso”, y adquirieron el de cuentos equívocos o netamente reprochables.

A menudo la superación de la concepción mítica tradicional sucedió en el marco de una sincera investigación de interioridad y autenticidad, e incluso, a veces, dentro del ámbito de iniciación de los Misterios, quienes a su vez no abandonaron simplemente los mitos, sino los reinterpretaban o integraron con miras a una sabiduría “operativa” y transformadora de la persona, con mitos pertenecientes a tradiciones distintas de la “olímpica” u “homérica” o “hesiodesca”.

Xenófanes (segunda mitad del VI siglo antes de Cristo -comienzos el siglo V), condenó las figuras míticas de Homero: “Los hombres creen que los dioses tuvieron nacimiento y que tienen voces y cuerpo similar al de ellos” (fragm. 14 Diels). Por esta razón “Los Etiopes hacen a sus dioses chatos y negros. Los Tracios afirman que tienen ojos azules y que son pelirrojos, e incluso los bueyes, los caballos y los leones, si pudieran, imaginarían a sus dioses como similares a ellos” (fr. 16.15 Diels). Heráclito afirmaba que “en cuanto a Homero, merece sin duda ser expulsado y fustigado, alejado de las competiciones (o sea de los certámenes de los sabios, nota del Autor) (fragm. 14 (A 74) Colli).

Hierónimo de Rodas cuenta sobre esto que Pitágoras bajó a los Infiernos y encontró allá las almas de Homero y Hesiodo que pagaban el precio de las patrañas que dijeran a propósito de los dioses.

Píndaro, defensor de las antiguas tradiciones en una época (siglo V) que ya estaba transformando profundamente las perspectivas religiosas de Grecia, tiene dificultad en creer en los mitos “increíbles” y en aceptarlos como auténticos (véase I Olímpica, 2B y ss).

Isócrates (436-338 a. Cr.) decía: “E incluso respecto de los dioses han hecho discurs-

esos tales, que nadie se atrevería a hacerlos hablando de sus enemigos: en efecto, no solamente les reprocharon robos y adulterios y servicios prestados a los hombres, sino fabricaron también cuentos contra ellos, fábulas que hablan de comer a los hijos, castrar a padres, encadenar a madres, y de muchas otras transgresiones de las leyes (...) Sin embargo, no lograron sin duda escapar sin castigo (...) Y Orfeo, que más que cualquier otro se dedicara a tales discursos, concluyó su vida despedazado” (Colli 4 (A 54).

Platón (427-347), en el Eutifrón (Se-6b) hace expresar por Sócrates una opinión notablemente escéptica respecto a los antiguos mitos sobre los dioses: “Eutifrón... Sin embargo precisamente los hombres creen que Júpiter (Zeus) es el mejor y el más justo entre los dioses, y admiten que él encadenó a su padre por haber injustamente devorado a los hijos, y además admiten que Cronos a su vez mutiló a su padre por razones similares... Sócrates... En efecto, qué podríamos decir, nosotros que precisamente reconocemos no saber nada de tales cosas? Pero dime, en nombre del dios de la amistad: tú crees realmente que las cosas hayan sucedido así? Eutifrón: Claro, Sócrates, y creo en cosas aun más maravillosas que estas, que la mayoría de la gente no conoce” (Colli 4 (A 27).

Platón contrapuso *mythos* versus *logos* desde sus diálogos juveniles: para Platón, que siguiendo a Sócrates se aleja de la concepción mítica tradicional homérico esiodea, en el mito se encuentran entrelazadas verdades y mentiras. Platón escoge el camino de la sabiduría que viene del corazón, fruto de una profunda investigación de su propia alma, y haciendo eso sigue las huellas de Sócrates, quien a su vez colocara en el centro de su teoría del conocimiento, el precepto apolíneo del “conócete a ti mismo”. El filósofo rechaza la actitud del hábil

intérprete (so = *phizomenos*) de símbolos misteriosos, ya que esta tarea le parece “tan trabajosa e ingeniosa” que no envidia en absoluto a quienes a ella se dedican, y al contrario la considera una “inútil sabiduría” a la cual en otro punto llama “sabiduría de campesinos” (*agroikos sophia*) y sigue diciendo que “yo no tengo de veras tiempo que gastar en esas cosas, y la razón de esto, amigo mío, es la siguiente: que yo no he logrado todavía, según el precepto delfico, conocerme a mí mismo. Y me parecería ridículo, hasta quedar ignorante en eso, elucubrar en torno a cosas totalmente extrañas. Por eso abandono todo eso y no pienso en esta clase de cosas, sino a mí mismo, para averiguar si acaso no soy yo mismo un ser aun más monstruoso y tremendo que Tifón, o un ser más sencillo y manso, que participa por su propia naturaleza de una parte noble y divina”. (Fedro, 229d, ss.).

Contra las modas de su tiempo entre sofistas y oradores, que terminaban desnaturalizando el significado mismo de los mitos, Platón apunta a lo esencial. La sabiduría que él propone es un conocimiento más alto, que tiende directamente a alcanzar las realidades espirituales ocultas bajo símbolos y mitos.

Vemos entonces que en el siglo V Grecia se encuentra en la encrucijada entre la superación de los mitos tradicionales -que a menudo equivale a una interiorización de los mismos en sentido religioso y revela el deseo de una búsqueda de espiritualidad más apegada a los requerimientos de la época- y la condena racionalista del mito, degradado a “historia irreal”.

La interpretación del mito acompaña de una manera paralela las orientaciones del pensamiento filosófico. Con Epicuro de Samo (341-270 a Cr.) el mundo de los dioses no es negado, sino simplemente colocado en una dimensión de indiferente bienaventuranza que

ya no tiene ninguna relación con el mundo humano. Los dioses no se ocupan de los hombres y los hombres no se ocupan de los dioses. Se niega la creación del mundo por obra de fuerzas superiores, e incluso se señala que la fe tradicional es una de las causas que generan temor e impiden la “ataraxia”, la quietud del alma. Según Epicuro, los dioses, colmados de su bienaventuranza -que es perfecta ataraxia- no necesitan nada, no les importa nada, y sobre todo rechazan toda pasión y todo deseo. De la perspectiva de esta visión del mundo los mitos tradicionales no pierden simplemente significado, sino que se convierten en auténticas mentiras, o cuando más temas para inventos poéticos. La creación y el gobierno del mundo, las relaciones con los hombres son cosas tan alejadas del pensamiento divino como lo son del pensamiento epicureo quien, una vez más, plasma a los dioses a su imagen y semejanza, prestándoles sus propios sentimientos.

Como resultado de esta “desculturación” en el campo religioso, bastará considerar que en Roma, en el tiempo de César, en vísperas de la máxima gloria del poder y el genio de la Urbe, el pontífice máximo Aurelio Cotta, secuaz del racionalismo escéptico a pesar de su altísimo cargo en el culto estatal, afirma, en el *DE NATURA DEORUM* de Cicerón, que no cree en los dioses y que considera la religión tradicional romana no un pacto sagrado entre hombres y dioses, sino únicamente un instrumento útil para ejercer el poder. Las declaraciones del pontífice romano son emblemáticas, reveladoras no de un caso aislado sino de las ideas de una parte de la aristocracia romana de la época y del hecho de que el declinar de las ideas que generaran y alimentaran a Roma, se encontraba ya en una fase avanzada e irreversible. sólo con una fuerte pérdida de la identidad cultural, en efecto, se explica ese

brote de las ideas y modas filosóficas introducidas por Grecia en Roma, ideas que conquistaron primeramente a un círculo restringido de personajes influyentes de la cultura y vida política. Del mismo modo se explica no tanto la invasión de los cultos extranjeros, sino la adhesión que le brindaron entusiastamente los propios ciudadanos romanos abandonando el culto de sus propios dioses.

1. Naturaleza del mito

El mito narra las historias y acciones de los dioses y los héroes civilizadores. En todo caso se trata de sujetos que, aun teniendo profunda relación con el mundo de los hombres, por su naturaleza no pertenecen a él, así como no pertenecen a ese mundo a pesar de constituir el modelo de todo acto, las historias que se refieren a los dioses y los héroes: los mitos, justamente.

El mito, en su origen y tal como lo demuestra incluso actualmente la etnografía, no tiene en absoluto valor “literario” (artístico, estético) ni es empleado para propósitos recreacionales, para advertir, inclusive cuando, aparentemente, como en los casos del “trickster” o bufón divino, parece tener esta función. La narración del mito está sometida a una larga serie de prescripciones rituales, a tabúes, observaciones de los lugares y los tiempos adecuados para la narración de los oyentes y de los mismos narradores. Eso demuestra el prestigio de los mitos derivados de su naturaleza de “historia sagrada”.

El mito, en cuanto historia sagrada, tiene el poder de sacralizar al mundo (lugares, tiempos, objetos, personas): la suya es una potencia activa derivada del hecho de que permite la trascendencia del tiempo ordinario, o profano, y la unión con el tiempo religioso y el arquetipo o los arquetipos sobrehumanos de toda actividad humana. Puede tratarse de la

narración recitada de la cosmogonía, como en el ritual babilónico del AKITU, o de la construcción de una casa o un templo, o de la recitación de la fórmula de encantamiento de las hierbas medicinales, en la conciencia de las culturas el mito recitado “realiza” AQUI Y AHORA el acontecimiento al cual se refiere. El “Kalevala” finico cuenta cómo Vainamoinen se hirió mientras estaba construyendo una barca. Para curarse empezó a cantar el origen y la causa de la herida, pero no se acordaba del mito que narra cómo nació el hierro. sólo mediante la recitación del mito del origen del hierro puedo curarse. Como este mito finlandés, todos los otros mitos sobre el origen de las plantas medicinales se remontan “al comienzo de los tiempos”; cuando la hierba fue utilizada por vez primera por un dios, o por un héroe. En la India, durante la cosecha de las hierbas llamadas “kapitthaka”, que curan la impotencia sexual, debe recitarse el mito que narra cómo el Gandharva usó por primera vez esta hierba para devolver a Varuna su virilidad: “Te recogemos, hierba que fuiste recogida por Gandharva para Varuna que perdiera su virilidad” (Atharva Veda, IV, 4,1). Las fórmulas herborísticas anglosajonas (siglo XVI), a pesar de ser cristianas, repiten una estructura inmemorable: debe hacerse esto porque un dios, o un héroe lo hizo; en este caso las hierbas son santas porque crecían en el monte Calvario, “centro” del universo y de la historia: “Salve, oh hierba santa que creces sobre la tierra. Tú estabas primeramente en el Monte Calvario, tú sirves para toda herida; en el nombre del dulce Jesús te recojo”.

Como historia sagrada, el mito es absolutamente “real”, es decir que participa en la realidad misma de lo sagrado. Eso implica que los hechos narrados por el mito, por no pertenecer a “este tiempo” están inmunizados respecto a las leyes del tiempo. La sustancia del

mito, así como los símbolos a través de los cuales ella se expresa, son inmutables, no sujetos a variaciones dependientes del arbitrio humano. Por su naturaleza el mito, aunque actúe activamente en la “historia” es metahistórico y por su apego a los modelos expresados por los mitos las culturas tradicionales, en rigor, no conocen la historia concebida como recorrido lineal, sino un tiempo cíclico continuamente renovable mediante la reactualización del mito de origen del mundo, o de los mitos que en la iniciación permiten el renacimiento espiritual de los miembros de la sociedad. Los propios mitos ratifican la pertenencia de los iniciados a la misma sociedad en cuanto ellos conocen las historias sagradas, o sea el “alma” de la sociedad misma y, en virtud del poder sacralizante del mito, entraron a hacer parte de su alma.

La “realidad” religiosa del mito -para las sociedades tradicionales el concepto de “realidad” pertenece a la esfera religiosa- hace que el mito tenga valor de arquetipo: “Así hacen los dioses, así hacen los hombres (Taittiriya Brahmana, 1,5,9,4); “debemos hacer lo que los dioses han hecho al comienzo (Satapata Brahmana, 7,2). La herida más tremenda causada por la cultura occidental a las culturas tradicionales fue producida por la abolición de las estructuras del pensamiento religioso de aquellas culturas mediante no solamente la destrucción física de los centros de culto, la eliminación de los representantes autorizados del sistema religioso, sino sobre todo por la prohibición de “decir” ritualmente los mitos. En muchos casos el idioma indígena fue suprimido precisamente por su íntima conexión religiosa con la esfera de los símbolos y por su función de vehículo de transmisión de las historias sagradas. El drama de la Conquista puede resumirse en las palabras de los últimos sacerdotes aztecas con los primeros franciscanos

llegados a Nueva España en 1524: “Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es esta que decís, y nos perturba (...) porque nuestros progenitores, aquellos que fueron, que vivieron en la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos consideraban verdaderos, hacían culto, honraban a los dioses. Ellos nos enseñaron todas sus formas de culto, todos los modos que tenían para honrar (a los dioses)...”. Luego, una de las más tristes confesiones y acusaciones de la historia, la de quien no solamente perdió en el campo de batalla, sino perdió el camino hacia su propio espíritu y el código que le permitía entender los símbolos del mundo: “Ya es suficiente que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido gobernarnos (...) Haced de nosotros lo que queréis (...) A dónde deberemos ir ya ahora? Somos gente común, somos efímeros, somos mortales, entonces dejadnos morir, dejadnos perecer porque ya murieron nuestros dioses” (León Portilla, 1974: 28-31).

Por su valor ejemplar, arquetípico, el mito marca el límite entre “sagrado” y “profano”: todas las actividades que los hombres realizan alejándose de los modelos celestes se hacen profanas, y eso, más que una sanción moral, significa que ellas pierden su valor absoluto, no pueden ser vivificados por la comunión con lo sagrado, pertenecen al tiempo profano y por tanto están sometidas a su poder destructor, corren el riesgo de convertirse en “irreales” y de hacer precipitar en el caos el cosmos ordenado por el rito y hecho accesible por los símbolos y los mitos. Todos los mitos que se refieren al “bufón divino” o “trickster”, tienen el fin de resaltar, mediante el comportamiento grotesco y fuera de toda norma de sus protagonistas, el carácter irreal de todo aquello que no participa en el poder ordenador de las normas fijadas por la tradición. La recita-

ción de tales mitos suscita la risa de los oyentes con el propósito de reforzar la validez de los modelos tradicionales.

El mito, por su naturaleza es repetible, reactualizable al infinito, sin que por eso disminuya su validez y su intrínseco poder, siempre que se observen las normas que regulan el recitado y la expresión de los mitos por medio de la danza, el drama, la figura, etc. La repetibilidad revela lo inagotable derivado de la plenitud del Ser (el Ser coincide con lo Real en el pensamiento religioso) o, por lo mismo, recalca una vez más la naturaleza sagrada del mito.

El mito, mediante la interpretación de los símbolos que contiene, una interpretación que está garantizada por la tradición y no es dejada al arbitrio del individuo, da la clave de la interpretación del mundo: la cosmogonía, la cosmografía; la naturaleza y funciones de las fuerzas espirituales que actúan en la realidad visible; las maneras de propiciar sus favores o de alejar el peligro de una intervención suya negativa que inexorablemente se traduce en un regreso desde el cosmos (el mundo visible, la sociedad, la familia) al caos; las normas que regulan la convivencia y permiten la existencia de una estructura social. Por tanto el mito fundamenta la identidad cultural de la persona y del grupo o de la cultura a la cual pertenece proporcionando los elementos por medio de los cuales uno se reconoce “culturalmente” perteneciente a una determinada sociedad, etnia, grupo, organización iniciática. El mito y los símbolos fundamentan la posibilidad de un “lenguaje común” por medio del cual se expresa una tradición dada en todas sus formas.

El conocimiento del mito por tanto permite el “control religioso” del mundo: es un hecho que el antagonismo hombre –naturaleza expresado en una relación dialéctica en el cual el hombre termina venciendo a la natura-

leza por medio de recursos técnicos aptos para dominarla, surge por primera vez en Grecia con Epicuro y comprueba la total pérdida de confianza en la capacidad de control religioso garantizado por la relación ritual con las fuerzas que rigen al mundo.

Desde el punto de vista social el mito, y la tradición que por su medio se expresa, permiten el control ético de la sociedad tanto en sentido vertical -el control ejercido por aquellos que tienen el poder religioso (que en las sociedades arcaicas es el fundamento del poder político)- como en sentido horizontal: o sea entre los pertenecientes a la misma tradición, ya que el comportamiento ético es juzgado por la adhesión a las normas tradicionales. Esta función del mito, considerado “historia ejemplar”, es particularmente evidente en esas culturas, no cristianas o precristianas, en las cuales el concepto de “pecado” y culpa respecto a la ley divina está reemplazado por el concepto de “culpa social”: el que desobedece los preceptos tradicionales, no es solamente, o no es tanto culpable respecto a los dioses, cuanto respecto a la sociedad a la cual pertenece, ya que la “culpa” concebida como “contaminación” (lo sagrado negativo, el SACRUM de la Roma arcaica) termina implicando a toda la sociedad exponiéndola al riesgo de precipitar el caos. Un ejemplo clásico de tal concepción en culturas no europeas, es ofrecido por el ritual incaico de la SITUA (sitwa) reinterpretado por las fuentes religiosas hispanas como un rito “de confesión”. En realidad la SITUA representaba un preciso deber social (de naturaleza religiosa) por parte de cada cual, porque tenía la función de “descontaminar” la comunidad del “contagio-culpa” (“hucha” derivado de lo “sagrado negativo”). O sea, en la práctica: lo que se coloca fuera de la tradición y del correcto comportamiento religioso no pertenece al mundo ordenado, al cosmos, sino al

caos. En otro ámbito, el de la tradición romana, el hecho de que el culpable de crímenes se decapitará con el hacha sagrada, la SACENA, la misma usada para inmolar a los animales destinados al sacrificio, demuestra una concepción similar. Condición indispensable para que el mito actúe como fuerza ordenadora de la vida del individuo y la sociedad, es que debe ser no solamente conocido, sino “vivido”, es decir que se haga experiencia religiosa directa. Si el mito es solamente conocido intelectualmente, eso lo mata: es lo que sucedió en Grecia cuando la filosofía racionalista intentó “explicar” la realidad de los mitos. El “conocimiento” religioso supone indispensablemente la “acción” religiosa: la liturgia, las plegarias, el rito.

2. El “tiempo” del mito

Dijimos que el mito no pertenece, por definición, a “este” tiempo, al tiempo de la experiencia ordinaria que se realiza en coordenadas espaciales-temporales sometidas a las leyes del tiempo histórico y a las leyes generales que regulan toda existencia y creación humana. En efecto el mito está producido por seres no humanos, goza de la plenitud del ser, pertenece a “otro” tiempo que es esencialmente un no-tiempo, o mejor dicho es el tiempo religioso de lo “eterno presente”. Precisamente por ser un “eterno presente” el tiempo religioso es “reactualizable” y representa el centro de una circunferencia ideal, capaz de expresar gráficamente el tiempo cíclico (litúrgico) de la experiencia religiosa. Este a su vez comienza en un punto importante del año (equinoccio primaveral, solsticio invernal, etc.) y se concluye en el mismo punto al terminar el recorrido anual; gira alrededor de un invisible centro de gravedad, que es el tiempo religioso; es continuamente “fecundado” y “renovado” por la reunión con el tiempo religioso realizada por

el rito: el significado de la “fiesta” como punto significativo de la liturgia es precisamente el de la abolición temporal de las leyes del tiempo histórico y de un contacto vivificante y regenerador (del individuo y de la sociedad) con el “eterno presente”, con el tiempo de los orígenes.

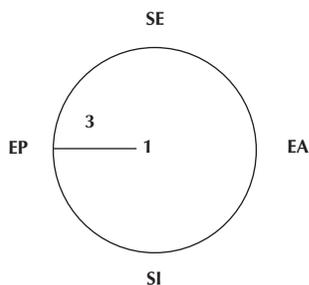


Figura 1: la teoría de la “destrucción” y “renovación” del tiempo histórico por obra del rito en una cultura tradicional (indicamos solamente los momentos importantes del ciclo anual astronómico comunes a las más diversas tradiciones).

1.: tiempo religioso (“eterno presente” o tiempo del mito)
 2.: tiempo histórico; se trata en realidad de un tiempo cíclico, ordenado por el ciclo litúrgico anual
 EP: equinoccio de primavera A: equinoccio de otoño
 SE: solsticio de verano SI: solsticio de invierno
 3: rito y “reactualización del mito” como reactualización del tiempo religioso y trascendencia del tiempo ordinario.

Es obvio que el esquema aquí dibujado, puede servir también para representar la experiencia religiosa diaria del individuo o de la comunidad marcada y ritmada por los momentos de plegaria: en efecto, basta sustituir los cuatro puntos de las fechas especiales astronómicas con los puntos que representan los momentos del rezo (invocación, ofrecimiento, prácticas de meditación, etc.) según la tradición a la cual se desea referir el esquema. En la experiencia monástica occidental: loas de la mañana, tercia, sexta, nona, vísperas, completa.

El “tiempo del mito” coincide, en todo caso, con el tiempo del origen: cuando el mundo tuvo comienzo; cuando comenzó la familia; cuando se celebró la primera iniciación; cuando se realizó por primera vez una actividad (caza, pesca, agricultura, etc.); cuando fue construida la primera casa, o el primer espacio destinado a la vida de los humanos, etc. El mito narra los comienzos: esta es una prerrogativa. Su función es convertir en algo siempre actual este comienzo, siempre posible la regeneración, continuamente accesible el sentido sagrado (ritual) de todo acto.

En los ritos del comienzo del año, como por ejemplo en el AKITU babilónico, el recitado del mito de origen renueva, regenera el tiempo, de manera que el comienzo de un nuevo año coincide con una nueva cosmogonía. De esta manera el rito permite el control del tiempo histórico y la abolición de la cárcel del tiempo.

Un ejemplo elocuente de la destrucción de las leyes del tiempo es brindada, por ejemplo, por el rito eucarístico cristiano. En este caso también el rito, instituido por el Fundador divino de la tradición religiosa, permite la reactualización simbólica y real del mito: el sacrificio de Cristo. Si “mito” es empleado en el sentido propio, de historia sagrada revelada por un ser divino o que tiene como protagonista un ser divino, para quedarnos en el ámbito de las definiciones histórico-religiosas, puede aplicarse también en el contexto cristiano; mejor dicho, puede aplicarse a este con perfecta adherencia, ya que en el cristianismo la dicotomía platónica *mythos-logos* está superada. El “mito” cristiano, en efecto, coincide con el “logos” y este con el Cristo revelador de toda verdad desde los comienzos del tiempo. Toda acción realizada por el Verbo es por sí misma historia sagrada, e historia sagrada es todo el plano de redención realizado desde an-

tes de la encarnación del Verbo: “Uno sólo es, en realidad, el testamento de salvación, que desde el comienzo del mundo nos ha llegado a través de varias generaciones y en tiempos distintos, aunque, por la manera en que era dado, fue creído distinto el testamento” (Clemente Alejandrino, *Stromata*, PG IX, col. 328).

Las narraciones míticas, como lo vimos por la tradición germánica, contienen en su apertura la indicación de que no se trata de un tiempo ordinario, sino de hechos que sucedieron “al inicio de los tiempos”. El mito cosmogónico babilónico inicia con la expresión ANUMA ELISH, literalmente “cuando en lo alto”, en el tiempo anterior a los propios dioses, cuando el mundo todavía no era: “Cuando en lo alto no era (aún) nombrado el cielo, en lo bajo la tierra firme no tenía (aún) nombre, el Apsu primordial, del cual nacerán los dioses, Mummu Tiamat, progenitora de todos ellos, sus aguas juntas mezclaban” (Xella, 1972: 75). El libro del Génesis comienza con el término BERESHIT que en hebreo indica un comienzo que no deja de ser actual, un impulso que se repite por todo el tiempo de la creación. El Evangelio de Juan comienza con la expresión griega EN ARCHE, “en el comienzo”, literalmente “en el principio”, pero no se trata de un comienzo histórico, sino del tiempo del Ser: “Al comienzo era la palabra-idea” (logos). Del mismo modo, la expresión latina “in illo tempore” se refiere a un tiempo distinto del tiempo corriente: se refiere a “aquel tiempo” en el cual el Verbo, encarnado, reveló por primera vez las verdades de la tradición cristiana. Incluso en la fábula que sobrevivió en el folclor, saturada de valores míticos, el “érase una vez” alude a un tiempo lejano, desde luego, pero siempre reactualizable, a una irrupción del mito siempre posible. No se trata de un engaño, sino de un desafío a la razón y de la indicación del recorrido a hacer si se quiere extraer

algo de la realidad viviente del mito: la superación del tiempo corriente, la sumersión en el tiempo religioso.

Entre los Australianos el tiempo del mito es llamado “alcheringa”, o sea “tiempo del sueño”. Sueño es una palabra-símbolo empleada por varias tradiciones para indicar un estado de conciencia distinto del ordinario, así como el sueño lo es de la vigilia, pero no comparable en ningún caso con la experiencia onírica ordinaria. La base de la sabiduría del primero de los sabios griegos, Epiménides, fue la experiencia de un “sueño”: “El afirmaba que su maestro había sido un largo sueño (dormir) con un sueño (soñado) (hypnon makrón kai óneiron)” (Máximo de Tiro 38,3: Colli 8 (Bl4 a)). Durante tal sueño él encontró a los dioses, conoció sus respuestas y encontró a Atheleia (La Verdad como revelación) y a Dike (La Justicia como norma divina). En este caso, y en el caso de todo sabio-vidente, “sueño” equivale a visión y experiencia directa, ultrasensorial: el hecho de que se tratara de un sueño especial, en el caso de Epiménides, está señalado por el dato tradicional de su duración: cerca de 40 años del tiempo ordinario.

Pocas expresiones lingüísticas, en todo caso, dan claramente la idea de la diferencia cualitativa-ontológica del tiempo sagrado como la de la lengua quichua (que sigue hablándose en amplias zonas de los Andes Peruanos, Ecuatorianos y Bolivianos). En quichua PACHA significa contemporáneamente “mundo” y “tiempo” y Kay pacha significa “mundo y tiempo de aquí” referido a la tierra de los hombres y a la común experiencia sensorial del tiempo histórico. Paralelo a “este” espacio-tiempo existe un “mundo-tiempo de arriba” y uno “de abajo” correspondiente a zonas cósmicas donde viven entidades espirituales y con estados de conciencia distintos de los ordinarios. En estas regiones cósmicas solamente el

chaman, “el que hace de puerta” (punku) tiene acceso. En el espacio-tiempo “de arriba” están situadas las estrellas, correspondientes a los principios espirituales, a los arquetipos de toda cosa existente. En los textos españoles de la época se nota el estupor producido por el parecido de esta idea amerindia con la concepción platónica del mundo de las ideas. “Toda cosa que existe en la tierra tiene un semejante en los cielos” (Polo de Ondegardo). Una mitología compleja, casi totalmente perdida, explicaba cómo tuvieron comienzo todas las formas vivientes y cual era su “semejante” en los cielos

Según la concepción de los Irokese del Ontario, todo lo que tiene vida sobre la tierra tiene un arquetipo celeste e inmortal, llamado ONGWE, “hermano anciano”. Estos arquetipos espirituales viven en la otra cara de la bóveda celeste: entre ellos, además de las formas espirituales generadoras de los animales, están el viento que viene y va, la luz del día, el sol, la noche profunda, las estrellas, el maíz, el agua de las fuentes, las medicinas. Se trata, como se ve, de una idea panamericana.

Aun hoy, en el chamanismo andino, el chamán-terapeuta, para que el suministro de una planta medicinal sea eficaz, debe antes contactarse con la forma espiritual de la planta misma, trascendiendo la conciencia ordinaria y entrando en un estado de “trance” favorecido, entre otras cosas, por el uso de drogas. El “trance” chamánico, todo “trance” chamánico, permite la superación intencional del tiempo histórico o profano y la experiencia directa del tiempo religioso. Si queremos usar una expresión significativa, podemos decir que ella corresponde a la “experimentación directa de los mitos” mediante la visión.

El “viaje” del chaman fuera de su cuerpo y de este mundo, es espiritual y la experien-

cia de la visión, en las culturas andinas bilingües, es expresada con la palabra española SUEÑO: la “sombra” se separa del cuerpo y “viaja” hacia el mundo de los dioses, de los principios espirituales de las cosas. El chaman de los Desana (Colombia) se convierte en tal solamente cuando ha podido alcanzar su ALTER EGO que reside en una estrella, y reunirse con él.

Prescindiendo de cualquier consideración histórico-religiosa y de toda explicación sobre la dinámica cultural de la posible difusión de una idea común, debemos reconocer antes de nada que se trata, justamente, de una idea común en las más distintas tradiciones. Quedó fijado en la tradición literaria el recuerdo, sumamente antiguo, de uno de los Hiperbóreos, Aristeia, cuya alma, según la fama, “cuando quería, salía fuera (del cuerpo) y volvía de nuevo atrás (Suda: Colli 6 (B4); “... Y el alma (psyché), salida fuera del cuerpo, volaba en el éter, como un ave... Decía que su alma, abandonando el cuerpo y volando a otras partes directamente hacia el éter, atravesaba la tierra” (Máximo de Tiro, 10, 2e; 38, 3d: Colli 6 (B4).

En otras tradiciones encontramos manifiesta la necesidad de superar los límites del pensamiento racional. Este es el caso del arte adivinatorio en las palabras de Platón: “Nadie que sea dueño de sus pensamientos logra una adivinación inspirada por el dios y verídica. Es necesario más bien que la fuerza de su inteligencia esté impedida por el sueño o la enfermedad, o que la tenga desviada por estar poseído por un dios. Pero pertenece al hombre sabio recordar las cosas dichas en el sueño o en la vigilia por la naturaleza adivinadora y entusiástica, reflexionar sobre ellas, discernir con el razonamiento todas las visiones entonces contempladas, ver de dónde tales cosas reciben un

significado y a quién indiquen un mal o un bien futuro, pasado o presente” (Timeo 71e-72a: Colli 2 (A13).

A la superación del tiempo histórico ya se refería Heráclito cuando decía: “Pero la Sibila, diciendo con la boca loca cosas sin risa ni adornos (...) penetra mil años con su voz, a través del dios (diá tón theón) (Colli 14 (A2).

Independientemente de las “técnicas” usadas en las diversas tradiciones, o dentro de una misma tradición, el fin al cual tienden estas técnicas -el sonido ritmado, la danza, el ayuno, el uso de sustancias sicotropas, el dolor, el control de la respiración, la combinación de varios de tales soportes- es siempre y solamente el de permitir la trascendencia de la conciencia ordinaria y, por medio de ella, la superación de la experiencia del tiempo histórico. A este mismo fin tiende el detenimiento del flujo consciente e inconsciente del pensamiento -en las técnicas, mal llamadas meditativas, de las tradiciones orientales, el Yoga por ejemplo, o el Zen. Usemos una expresión amada por el Zen: no se trata de “llegar” sino de “reencontrarse” allá donde se estuvo siempre, con la diferencia de que antes no se lo sabía, y que después tampoco se lo “sabe”, ya que “saber” coincide con “ser”.

Según los principios de la filosofía Vedanta “desprendiéndose de todo el mundo fenoménico se realiza el sólo y único atman existente en todos los seres y todos los seres manifiestan ser atman” (Shankara, Comentario a la Mandukya Upanishad, III). Tal “desprendimiento”, es posible únicamente mediante un control de la conciencia ligada a la experiencia espacio-sensorial, y únicamente después de realizarse este desprendimiento, el mito revela ser perfectamente real: transparente alegoría de realidades espirituales. Según la teoría del conocimiento del Vedanta, es necesario primeramente trascender el estado de conciencia

que se identifica con los sentidos del cuerpo, estado llamado “vaishvanara”, “común a todos los hombres”.

El estado ulterior es la experiencia del sueño, que sucede según dos niveles de conciencia: el estado “onírico” propiamente dicho, dependiente en gran parte de la experiencia sensorial libremente reelaborada, y el estado de sueño “lúcido”, llamado “taijasa”, esplendoroso, en el cual se perciben las formas espirituales, las “almas” de las cosas. La sede propia de la conciencia en este estado es la mente (respectivamente condicionada o incondicionada por la experiencia sensorial). El tercer estado es llamado “avyakta”, “sin evolución”, “sin desarrollo”, corresponde analógicamente a estado de sueño profundo, a las ideas o “causas seminales” (vasana) de las cosas que, en este estado, vuelven a su condición preformal correspondiente al “caos” primigenio. Este estado representa el regreso al “útero”, corresponde al “estado interno del corazón y precede el último estado, “turiya”, correspondiente al Despertar y al renacimiento inmortal. En otro texto (Polia, 1980) recalamos las correspondencias entre estados de conciencia y “fases” del mito cosmogónico. Como entonces, ahora tampoco es nuestra intención proponer una interpretación “sicologista” de los mitos, que resultaría muy reductiva y desviante, sino resaltar el hecho de que las más distintas tradiciones concuerdan en la necesidad de “realizar” los mitos. Se trata de una doble posible “realización” o “reactualización”: una propiamente “religiosa”, ritual, y una interior, cognitiva, que abarca toda la esfera del ser, incluyendo el cuerpo y la parte síquica.

Pero es un hecho que todas las tradiciones señalan la necesidad de superar el conocimiento puramente síquico: recuérdense sobre este punto y en esta perspectiva, dos mitos clásicos, el de Amor y Psiquis y el de Zeus y Seme-

le, madre de Dioniso, que aquí los citamos por ser dos mitos conocidos.

La primera de las dos “reactualizaciones” permite la pertenencia a una determinada tradición, el reconocimiento de tal pertenencia como miembro activo de la sociedad tradicional, la garantía de subsistencia de las mismas formas tradicionales, la garantía de una justa relación entre lo “humano” y lo “divino” y por consiguiente, del ordenado desarrollo de la vida en el mundo. La segunda “realización” del mito permite el acceso al conocimiento religioso, que coincide con la sacralización del ser.

4. Categorías de mitos

Por su carácter ejemplar, paradigmático, respecto a toda actividad humana, y didáctico respecto a las grandes interrogantes del hombre sobre el origen del mundo, sobre su propio destino y el por qué del dolor y de la muerte, sobre el más allá, el mito no puede limitarse a una sola categoría. Existen varias: hay mitos de la creación (o nacimiento, o manifestación) del mundo, o mitos cosmogónicos. Hay mitos sobre el origen del hombre (de la primera pareja) o el origen de la tribu o clan; “mitos anuales” que relacionan el ciclo de las estaciones con la muerte o rapto y el renacimiento o regreso de una divinidad: por ejemplo el ciclo de Perséfone raptada a los infiernos, o de Tammuz, o de Osiris; mitos que explican las características espirituales de las cosas naturales relacionando montañas, rocas, árboles, aguas a entidades míticas, no humanas; mitos sobre la fundación de un culto como los que se refieren a la batalla de Apolo contra la serpiente Pitón y la creación del oráculo delfico; mitos de fundación de una ciudad o de una estirpe, que describen la función de un héroe epónimo, como el de la fundación de Roma; mitos referidos a héroes portadores

de civilización, o “héroes culturales”, civilizadores ya que revelan mitos, ritos modalidades de desarrollo de las comunidades humanas. Existen también mitos de fundación del poder real, como el de la descendencia del Sol del soberano Inca, o de la identificación del Faraón con Horus, etc. Existen mitos de origen de las especies alimenticias, surgidas generalmente del sacrificio de un “héroe cultural (por ej. el mito de los DEMAs de los Marind Anim), o de las especies animales. Otros mitos narran el origen de las enfermedades y de los remedios, otros que explican el origen de las costumbres alimenticias, de la vestimenta, de las costumbres sexuales. Otros explican el origen de la muerte y del dolor. Particularmente importantes, para la comprensión del pensamiento religioso, son aquellos mitos que se refieren al “centro” o sede primordial: la Isla Blanca de la tradición celta, la Isla de los Bienaventurados o país de los Hiperbóreos o de Cronos de la tradición griega, el Edén bíblico, la mítica Isla del Graal. Casi constantemente estos mitos no se limitan a explicar cómo y por qué el centro primordial terminó perdiéndose, se ocultó, o se hizo inaccesible, sino indican contemporáneamente la posibilidad de reconquistarlos por parte de quien tenga las cualidades interiores para intentar tal empresa. Los mitos de los ciclos cósmicos, o de las “edades” están difundidos en todas partes: en las Américas, en la tradición griega arcaica (Esiodo) entre los Germanos, en la tradición de la India. Respecto a la idea de “progreso” uno de los “mitos laicos”, motor central de la teoría del “desarrollo” y la “evolución” del pensamiento moderno, los mitos tradicionales de los ciclos cósmicos oponen una idea contraria: la de la progresiva decadencia e involución espiritual del progresivo alejamiento del Principio y de la aceleración de caída en lo contingente y en las trabas del espacio y el tiempo. Intentar explicar esta concepción del mundo y de la historia como pro-

ducto de un pensamiento “prelógico”, tiene el único fin de consolidar la teoría del evolucionismo cultural, es decir de fortalecer una posición exclusivista y etnocéntrica, pero no sirve para explicar el pensamiento religioso. Por otra parte, ninguna comprensión es posible cuando la premisa expresa a priori una condena de lo que se pretende entender y explicar. Y sin embargo, una gran parte del pensamiento científico occidental se ha basado y en parte sigue basándose impunemente en tales prejuicios.

A propósito de la decadencia espiritual del hombre a través de las eras cósmicas, la versión de Esiodo de las cuatro edades puede compararse útilmente con el mito de las edades de los indios Penobscot de Canadá, que narra que existen tres edades sucesivas: la primera dominada por los animales, cuando los hombres estaban aún en un estado “de ensueño”. Esta primera edad se concluyó con la aparición de un héroe civilizador, un Transformador que derrotó a los monstruos que vivían entonces en la tierra, reveló las técnicas de la caza y la pesca, de la construcción de las canoas, los nombres de las constelaciones, la domesticación de los animales con los cuales, en ese tiempo, los hombres podían comunicar. Cuando el héroe se retiró de la tierra tuvo comienzo la edad actual, en la cual hombres y animales ya no se entienden y solamente el chaman puede establecer el contacto entre hombre y alma de las cosas. Al final de los tiempos el héroe civilizador volverá y la tierra desaparecerá entre llamas. A su vez, este mito puede compararse con otros mitos amerindios, por ejemplo con la concepción azteca de las cinco edades representada gráficamente en los símbolos de la “Piedra del Sol” de Tenochtitlan, o con el mito peruano descrito entre otros por Felipe Guamán Poma de Ayala (1608).

La lista de los temas mitológicos podría alargarse mucho, pero sin real utilidad, ya que es suficiente recordar que el propósito de todos estos mitos es “sacralizar” al mundo y las acciones humanas dándoles un significado en sentido religioso.

5. Reactualización de los mitos

El rito, acción sagrada por excelencia realizada según el modelo revelado por el dios o el héroe civilizador, tiene el poder de actualizar el mito: realizar la historia sagrada ordenando al mundo, sacralizándolo. Toda acción llevada a cabo en obediencia a los modelos míticos, por tanto, tiene valor ritual: eso vale primeramente por las acciones litúrgicas, las fiestas sagradas, los ritos de iniciación y aquellos ritos que tienen un carácter propiamente “sacramental”, pero es válido también para la danza y el teatro, el arte figurativo (en las sociedades tradicionales el arte “profano” no existe); la arquitectura, sea la de la construcción de una casa o de un templo, una ciudad o una pipa u otro instrumento ceremonial; la recitación misma de los mitos por ser un evento sagrado y sacralizante. Incluso la toma de drogas y la práctica de técnicas destinadas a la superación de la conciencia ordinaria en algunas culturas de interés etnológico, deben considerarse parte de un contexto estrictamente ritual y tienen significado eminentemente religioso.

Algunos ejemplos serán suficientes para dar una idea de la estrecha relación entre espacio-tiempo-rito en el pensamiento religioso de algunas culturas tradicionales.

La “larga casa” de los Irokese del Ontario, donde se celebran las fiestas del calendario religioso, auténtico templo, está construida como imagen del mundo: las cuatro paredes están orientadas con rumbo a los cuatro puntos cardinales. Una línea de división ideal divide a

lo largo este gran ambiente en dos mitades: una oriental, la otra occidental. Cada una de ambas mitades tiene una puerta de acceso: por la puerta del noreste entran las mujeres, por la puerta de sureste los varones; las mujeres se colocan al este, los hombres al oeste. El calendario litúrgico irokés se divide en dos semestres: el invierno y el verano. En el primer semestre, en septiembre, se celebra la “danza del pan” como acción de gracias por la cosecha; en febrero, cuando las Pléyades alcanzan cierto punto dado, se celebra el comienzo del nuevo año. Las fiestas del primer semestre son celebradas por los varones. En el segundo semestre, primaveral-veranigo, las fiestas sagradas son celebradas por las mujeres: a finales de marzo la fiesta de acción de gracias por el arce; al comienzo de mayo de fiesta de las semillas; a finales de mayo la fiesta de las frutas silvestres; a finales de julio de plegaria coral a las especies vegetales que dan vida, como el maíz; a fines de agosto la fiesta del maíz verde. Las fiestas de este semestre son celebradas por las mujeres. Las celebradas por varones tienen especialmente el fin de dar las gracias, las celebradas por las mujeres tienen el propósito de invocar la lluvia, la fertilidad de los campos, la madurez de las mieses. Todo el calendario y la organización sagrada del espacio irokés se fundamenta en el concepto panamericano de dualismo y complementariedad (invierno-verano; hombre-mujer- sol-luna; fuerza-fecundidad, etc.). Los irokéses pudieron sobrevivir cultural y materialmente en la crisis de la deculturación, gracias a su personaje profeta llamado Handsome Lake, quien en 1799 tuvo, durante una enfermedad, la visión del gran Espíritu. El le anunció el “antiguo camino” y le dio el mandato de anunciarlo a su pueblo. Handson Lake reformó la tradición autóctona incluso con aportes sincréticos de derivación cristiana centrando la acción litúrgica en la ac-

ción de gracias al Gran Espíritu Haweniyo pero, gracias a esta reforma precisamente, la tradición religiosa pudo sobrevivir. Eso nos da un ejemplo elocuente de la función insustituible de los mitos y de la tradición religiosa en la conservación de la identidad cultural de una sociedad y su papel de agregación y reunión de los impulsos ideales de un pueblo: “Nosotros, recogidos aquí, alabamos al Gran Espíritu que por su gloria nos reunió”.

He aquí lo que explica Alce Negro, de los Oglla, acerca del significado simbólico de la cabaña sagrada preparada para la danza del sol: “preparando la cabaña para la danza del sol, en realidad nosotros construimos la imagen del Universo porque, fíjate, cada palo vertical representa a una particular criatura, y entonces todo el círculo representa a toda la creación, y el único árbol en el centro, sobre el cual apoyamos los veinte y ocho palos, es Wakan-Tanka que es el centro de todo. Todo viene de El y todo, tarde o temprano, vuelve a El. Y yo debería también decirte la razón por la cual empleamos veinte y ocho palos (...) la luna también vive veinte y ocho días y este es nuestro mes; cada día del mes representa algo sagrado para nosotros: dos días representan al Gran Espíritu; dos la Madre Tierra; cuatro los cuatro vientos; uno el Aguila Jaspeada, uno el Sol, uno la Luna, uno la Estrella de la Manana, cuatro las cuatro edades, siete nuestros siete Grandes Ritos, uno el bisonte, uno el Fuego, uno el Agua, uno la piedra y finalmente uno el ser de dos piernas. Si haces la suma ves que son en total veinte y ocho. Deberías también enterarte de que el bisonte tiene veinte y ocho costillas, y que para preparar nuestro tocado de guerra normalmente empleamos veinte y ocho plumas. Ves que todo tiene un significado: estas cosas son las que es bueno que los hombres las conozcan y las recuerden” (Alce Negro, 1970: 105-106).

Al mismo contexto ideal pertenecen los ritos de fundación de los templos en las más variadas culturas. Todos estos ritos responden al requerimiento de sacralizar al mundo (espacio y tiempo) dándole un significado, el único significado plenamente “real”, realizando en la tierra el modelo celeste.

Nota bibliográfica

ALCE NEGRO

1970 “La Sagrada Pipa”, con una introducción de Joseph Epes Brown: Textos dictados por el Sioux Alce Negro, Torino, Borla.

COLLI, Giorgio

1980 “La sapienza greca”, 3 vol., Milano, Adelphi.

LEON PORTILLA, Miguel

1974 “Il rovescio della Conquista, testimonianze azteche, maya e inca”, Milano, Adelphi.

POLIA, Mario

1980 “Omaggio a Tolkien fantasia e tradizione”. Rimini, Il Cerchio

POLIA, Mario

1983 “Furor. Guerra, poesia e profezia”. Rimini-Padova, Il Corallo Il Cerchio.

Tiempo y mito

Georges Dumézil

“I QUADERNI DI AVALLON” tienen el placer de presentar a sus lectores esta contribución de Georges Dumézil, completamente inédita en lengua italiana, y publicada originalmente en la reseña “Recherches Philosophiques” V, editada en París en 1936. Se trata de un testimonio del clima cultural del primer período de las investigaciones histórico-religiosas del autor, en las cuales fueron colocadas las bases hermenéuticas y conceptuales desarrolladas más tarde en estudios ya ampliamente conocidos. Esta anterioridad hace de este estudio, un texto de apoyo importantísimo para entender profundamente los orígenes históricos de las investigaciones de Dumézil acerca de la naturaleza y las expresiones del mito, y su estrecha relación con las más avanzadas elaboraciones de la cultura humanística de ese tiempo.

Traducción del francés de Adolfo Morganti.

1. Definiciones

En sentido estricto, un mito es un cuento puesto en una relación habitual, de cualquier tipo, con una determinada observancia religiosa o mágico-religiosa. Pero tal definición debe tomarse en sentido más elástico, en base a ciertos comentarios; por ejemplo: la relación entre la narración y la observancia es más o menos explícita según el momento, el ambiente y la materia; los mitos, además, están relacionados no solamente con los ritos, sino con otros mitos.

Con frecuencia, en el curso de la “evolución” religiosa, el mito tiende a alejarse del rito y a vivir una vida suya propia, fuera del control que su utilización original practica garantizaba. En último término él se convierte tanto en historia como en literatura, y especialmente en esa literatura tan difícil de definir, tan fácil de reconocer, que es denominada “fábula” (y también en dichos, cuentos, canciones populares...). Por supuesto, se encuentran entre estos dos extremos toda clase de “gradas” intermedias, que el estudio del mito no puede relegar a un plano secundario.

El “ambiente” no tiene más que una influencia mínima. Si el mito es registrado por un especialista en las técnicas sagradas, en un texto erudito sobre liturgia, la relación que el ambiente tendrá con el mito será muy resaltado, incluso demasiado en ocasiones, respecto a la forma en que eso hubiera sucedido si hubiera sido narrado por un poeta, o en un himno o una epopeya: la importancia de asignar al elemento “literatura” varía, evidentemente, de caso a caso. De esta manera se observan a menudo unas cuantas variantes contemporáneas de una misma narración, que van desde el mito en sentido estricto, a la leyenda histórica o al cuento fabuloso, que es necesario estudiar de una manera solidaria. En tercer lugar interviene la propia “naturaleza” del mito, así como del rito considerados: por ejemplo el “cuento de fundación”, que justifica la celebración y garantiza la eficacia de una ceremonia, tiene la posibilidad de quedar más íntimamente ligado

al ritual, de resistir más frente a la invasión de los lugares comunes de la literatura popular o culta, respecto al cuento que simplemente describa el riesgo derivado de la omisión de dicha ceremonia. Sin embargo, este es un mito, igual que ese otro.

Todo grupo humano y, dentro del grupo, todo individuo calificado, tiene conocimiento de varios ritos y mitos. En tales mitos aparecen, parcialmente acaso, los mismos nombres propios (de lugares, de seres...), las mismas instituciones sociales y cósmicas, etc. Por muy escasos que sean los esfuerzos de los “consumidores” para armonizar los variados aspectos de la tradición, admitiendo algunas contradicciones (ver a Lévy-Bruhl, *Introducción a LA MITHOLOGIE PRIMITIVE*, París 1935), ellos tienen la sensación, si no de un “conjunto”, al menos de “cosas de la misma clase”. Tal sensación basta para constituir, por debajo de los mitos, una “mitología”, de la cual no se debe aislar los fragmentos sino con precaución.

Esta constatación implica una importante consecuencia respecto a la propia definición de mito. Sucede que algunas narraciones, que no están, o que dejaron de estar en relación con observancias precisas, pertenecen igualmente al “género mitológico” (hay los mismos personajes, el mismo marco, existen alusiones a otras narraciones del mismo tipo...). Ellas deben por tanto ser examinadas en el mismo plano de los mitos propiamente dichos, de los cuales de alguna manera son los complementos, y no existe ningún inconveniente que impida llamar “mitos” a estos cuentos también. Con frecuencia son así por ejemplo narraciones relativas al génesis del mundo, a los comienzos de la humanidad, a fenómenos atmosféricos, meteorológicos... En este último caso la utilización del término “mito” está aun más justificada, ya que los fenómenos

naturales tratados parecen el efecto de operaciones regulares, de un trabajo cósmico del mismo tipo de los rituales humanos.

Vamos a examinar rápidamente, dentro del género del “mito”, así definido, la incidencia de lo que el sentido común denomina “tiempo”. Fuera de cualquier hipótesis acerca del origen y la naturaleza de las representaciones religiosas, nos limitaremos a clasificar los hechos principales.

2. El tiempo mítico

Las observancias que sirvieron para definir el mito están, por su naturaleza, llamadas a repetirse: a veces continuamente (ciertos tabúes sexuales, alimenticios, con carácter absoluto...), otras ocasionalmente (ritos funerarios, ritos en caso de epidemia...) o periódicamente (ritos del agro, ritos del sol...).

Los ritos periódicos asumen en el problema del cual nos ocupamos, un interés muy especial ya que es a través de ellos que las divisiones naturales del tiempo (“estación” de cosecha, de caza, de pesca, de guerra, etc., y estación del descanso); divisiones astronómicas (solares, lunares, estelares) son constatadas, homologadas por la sociedad que a partir de ese momento distribuye en ellos conscientemente, de una manera soberana y ya no pasiva, su propia existencia: los ritos periódicos delimitan, asimismo, los primeros “calendarios”. Concreto, sencillo, incierto dentro de las sociedades más arcaicas, el calendario llegó muy pronto, en algún lugar privilegiado, a la abstracción, a la complicación, a la precisión de una ciencia matemática. Pero de los Aruntas a los Babilónicos el principio no varía: la vida social esencialmente es adaptada en sus pautas a las observancias periódicas, y las diferencias conciernen solamente a los medios y la exactitud de la determinación (de algunas semanas a unas cuantas horas) de tales períodos

(véase Martín P. Nilsson, *PRIMITIVE TIME-RECKONING*, Lund 1920, y *DIE ENTSTEHUNG UND RELIGIOSE BEDEUTUNG DES GRIECHISCHEN KALENDERS*, Ib. 1918).

Existe por tanto dondequiera, un “cuadro ritual del tiempo”, que coincide más o menos con algunas divisiones naturales y que resume lo esencial de la actividad religiosa de la sociedad. Esta palabra, “cuadro” debe interpretarse en sentido muy elástico, tomando en cuenta un factor extremadamente variable según las sociedades: la proporción del tiempo utilizando en lo religioso respecto al tiempo utilizado de una manera laica. Las tribus de Australia central, cuyas ocupaciones laicas (así como los requerimientos) son muy escasas, dedican a las ceremonias religiosas (de las cuales algunas duran unas semanas) la mayor parte del año: el “cuadro”, en este caso, coincide casi completamente con su contenido. Las sociedades en que el trabajo requiere de mayores cuidados no pueden permitirse tal favor; a menudo se observa en ellas una “estación religiosa” con rituales extendidos en el tiempo (particularmente en las sociedades de agricultores o marinos, que el invierno obliga a estar desocupados), pero el resto del tiempo está marcado solamente por “fiestas” breves, precisas, condensadas; durante la misma estación religiosa aparecen unas culminaciones, unos días de concentración; en tales condiciones el cuadro ritual merece realmente la denominación de “cuadro” o “marco” y toda fiesta tiene en él plenamente esos valores por los cuales Henri Hubert subrayó con fuerza el carácter religioso (*LA REPRESENTATION DU TEMPS DANS LA RELIGION ET LA MAGIE*, en H. Hubert y M. Mauss, *MELANGES D’HISTOIRES DES RELIGIONS*, segunda ed., París 1929; los cinco caracteres son los siguientes: 1, las fechas críticas interrumpen la conti-

nuidad del tiempo; 2, los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada cual en sí mismo, continuados e indivisibles; 3, las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que delimitan; 4, las partes similares son convertidos en desiguales). En las sociedades en que la complejidad de la vida, la división del trabajo y las circunstancias históricas llevaron a la formación de un clero numeroso y poderoso, se produce, al menos en parte, un fenómeno contrario al anterior: no una condensación, sino una dilución de la actividad religiosa: por un lado, los laicos son cada vez más absorbidos por las actividades que les corresponden, por otro los sacerdotes tienden a “cubrir” intervalos de tiempo siempre más breves y, cuando es posible, la totalidad del tiempo con una tupida trama de actos sagrados; de aquí derivan los rituales de adoración perpetua, de los cuales el más típico es el ritual de Osiris, en el cual un drama, dividido en episodios durante las 24 horas, era reiniciado en el momento mismo de su terminación; en este caso el “cuadro” coincide plenamente con el contenido; pero en este mismo caso la vida de los “laicos” en su parte religiosa queda concentrada alrededor de las “fiestas” que siguen ritmando el tiempo.

Nunca se dan hechos rituales sin correspondencias míticas. La “utilización” del tiempo, por consiguiente, debe ser acompañada por una “representación”. En efecto, las cinco fórmulas de Hubert ya revelan una representación implícita. Además existe, de una manera explícita, unos “mitos calendariados”, por así decirlo, es decir unas narraciones que anuncian y justifican (“¿por qué?” “¿Desde cuándo?”) las regularidades y las singularidades, que anuncian e ilustran las “propiedades” del sistema o de los sistemas de cálculo del tiempo. En este campo hay que distinguir (y son dos nociones que constituyen unos extre-

mos, relacionados por variados intermedios) los mitos calendariales concretos y los mitos calendariales abstractos.

Los primeros en realidad son muy difíciles de delimitar y ocuparán fácilmente, poco a poco, buena parte de la mitología: los grandes mitos estacionales, que traducen el alternarse de las vidas terrestres y subterráneas de un genio vegetal; los mitos astronómicos, que explican los cursos diurnos y nocturnos del sol o las aventuras de la luna; los mitos (y dichos) que establecen las propiedades (cambios, peligros...) del día y la noche, el amanecer y el ocaso, el mediodía y la medianoche etc., son parcialmente mitos calendariales concretos.

Los segundos toman fuerza conforme los elementos (números, nombres) de los calendarios corrientes se alejan de su soporte natural, convirtiéndose más que nada en material para la ciencia, apto para una reflexión autónoma. Así nacen los “problemas mitológicos”, como por ej. La interrogante “¿por qué febrero tiene solamente 28 días?”, los cuentos referidos al origen y la calidad del día (o mes) intercalar, las innumerables creencias basadas en las propiedades místicas de los números: el tabú del quinto día del mes (Hesiodo, Virgilio...), el “viernes 13”, las duraciones, los vencimientos, las repeticiones típicas (“cuarenta días”, “en un año, día tras días”, “Tres domingos seguidos”; incluso la expresión de un tiempo indeterminado por medio de un número preciso convencional: 7, 36...) A veces surgen conflictos entre el calendario abstracto y el concreto (mejor dicho: los fenómenos concretos sobre los cuales pretende basarse el calendario abstracto): eso sucede por ejemplo cuando una fiesta primaveral termina celebrándose en otoño o invierno por la falta de intercalados anuales suficientes. Estas aberraciones pueden ofuscar el significado de los ritos y mitos ligados a una fiesta; sin embargo en

general ritos y mitos se defienden bien, y todo vuelve a estar en orden por medio de una reforma o una corrección del calendario abstracto. Véanse algunos ejemplos típicos (antiguos) de eso en E. Cavaignac, (CALENDRIERS ET FETES RELIGIEUSES, R.H.R., 1925, pp. 8 i sig.).

Entre los mitos calendariales los más interesantes para el conjunto de la vida religiosa son los “mitos de correspondencia” (a veces reducidos al rol de dichos o proverbios, a veces más importantes), o sea los mitos que establecen una relación mística constante entre los elementos del calendario y algunas representaciones:

a) Relación entre dos tiempos (dependiendo uno del otro): tanto entre dos elementos de un mismo sistema de cálculo del tiempo (durante el año: las fiestas de S. Medardo y S. Bernabé; durante la semana: “quien se ríe el viernes”...) entre dos elementos homólogos de dos sistemas distintos (al terminar el año, 12 días que “prefiguran” los doce meses que vendrán; todos los domingos, que de alguna manera equivalen al domingo de Pascua...). Correspondencias de este tipo están presentes en numerosas practicas adivinatorias o coercitivas; se basan en ellas las propiedades de los días conmemorativos, de los aniversarios (espíritus; requerimientos periódicos de los difuntos; peligros periódicos...) Además ellos en cierto sentido justifican la periodicidad de todo rito: por ejemplo, en las fiestas por los cambios de tiempo, concebidas generalmente como el “aniversario” de la creación o de la organización del mundo; todo el orden social, sexual, natural de este mundo es, por algunas horas cuestionado;

b) Relación entre los sistemas de cálculo del tiempo y otros sistemas de representación: normalmente estaciones, meses, días relacionados (con nombres, con su orden o su

patrono) con personajes míticos, y en todo caso participantes en las aventuras atribuidas a dichos personajes; pero con frecuencia también años, estaciones, meses, días puestos en relación (con emblemas, parentesco natural, recíproca acción mística...) con las clasificaciones de las regiones del espacio, los animales o las plantas, los colores, los números, las notas musicales, los metales, los órganos del cuerpo, las grandes funciones sociales, etc. El mundo chino ha desarrollado al máximo grado este juego de correspondencias que domina toda la mitología y por tanto toda la “historia antigua” del país (innumerables ejemplos de eso se encuentran reunidos en los estudios de M. Granet; resumen y teoría se encuentran en el cap. ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO CHINO, SPAZIO E TEMPO NEL PENSIERO CINESE, París 1934).

Lugar de conservación de acontecimientos, lugar de potencias y acción durables (véase más adelante, III), lugar de ocasiones místicas (ver más adelante, IV), el Tiempo-Marco asume un particular interés para cualquiera: dios, héroe o jefe, que desee triunfar o reinar o fundar: no importa quien sea, él debe intentar apropiarse del Tiempo, así como debe adueñarse del Espacio. La costumbre de fechar “Año III de la República”, “Año X de la Era Fascista”, constituye la supervivencia moderna (parcialmente laicalizada) de un esfuerzo muy, muy antiguo. La evolución por medio de la cual Roma redujo toda la mitología dentro de la historia romana, constituye una forma, menos consciente, del mismo esfuerzo. Pero de este intento se conocen formas totalmente conscientes: durante la coronación de un soberano chino precisos ritos determinaban la toma de posesión de los Orientes y del Tiempo (promulgación de un nuevo calendario...) y los “biógrafos” de los primeros soberanos chinos dotaban estos mitos de excelentes ga-

rantes míticos; una de las ceremonias védicas de consagración real imponía al príncipe cruzar en un coche la distancia correspondiente a 17 lanzamientos de flecha; eso simbolizaba las divisiones y la duración del año.

El Sol para la mayoría de las sociedades, es el Regulador del Tiempo y el Agrimensor del Espacio: son numerosos los mitos (y los ritos) en que una carrera heroica o de un príncipe se inaugura con una domesticación, violenta o amistosa, del Sol (una flecha lanzada hacia o contra el Sol; el Sol encadenado y regulado; destrucción de múltiples Soles salvo uno; el pacto con el padre-Sol...) Al mismo tipo pertenecen las suspensiones, las detenciones ocasionalmente impuestas al Sol (u obtenida del Sol) por un héroe que necesita para llevar a cabo una empresa, de un tiempo suplementario: Josué; el rayo rojo generado por el Sol al atardecer, obtenido por la plegaria de un Alma heroica, la cual debe regresar antes de la noche al mundo de los muertos; y que se atrasó. Inversamente, Zeus, al lado de Aleménide, que obtiene que el Sol no se levante durante tres días (Scol. a la Iliada, XIV, 323) o simplemente “haec ob eam rem nox est facta lomgios” “por eso la noche se hizo más larga”, Plauto, ANFITRION, v., 113). A veces, paralelamente al control del día y la noche, se tiene el control del verano y del invierno.

Los demonios, los “malvados”, los enemigos de los héroes roban el Sol (u otros astros reguladores de tiempo o las estaciones...); los adversarios míticos, los Ministros infieles de los soberanos chinos “dañan el Tiempo” (M. Granet, ob. cit., p.195).

3. El tiempo mítico

Vemos pues que, mirada desde afuera, una fiesta es un elemento del cuadro o marco periódico de la vida social. Al respecto sería de distinguir las fiestas aisladas de las fiestas reu-

nidas en grupo, las fiestas-interrupción (entre dos períodos) de las fiestas-culminación (dentro de un único período), e incluso las pequeñas y grandes fiestas, teniendo estas últimas la tendencia a ensancharse a costas de las otras, a fijar en sí un número creciente de mitos y ritos y, al mismo tiempo sirviendo de modelo para las fiestas menores.

Pero si se observa una fiesta “por lo que es realmente”, desde adentro, todos estos matices resultan no tener importancia: no importa cuáles sean, todos los ritos que en ella se practican poseen uno o más propósitos, uno o más significados, que se justifican por medio de varios mitos distintos, o de uno en especial. Y tal justificación pertenece al uno o al otro de los siguientes tipos:

a) O los ritos periódicos son justificados por la narración de acontecimientos míticos igualmente “periódicos”, cuyo proceso se hace actual, por consiguiente, cada vez que los ritos son realizados y en que, por medio de estos mismos ritos, el hombre puede “participar”. De este modo los ritos de los Doce Días eslavos o germánicos, como los de las Antesterias acompañan, o regulan, la salida anual de las Almas; el herrero georgiano que en Pascuas da un golpe ritual con el martillo en su yunque, sabe que este gesto consolida la columna en que está encadenado Amirani y que, después de un año de esfuerzos, está a punto de romperse, etc. Cuando se trata de ritos ya no periódicos, sino ocasionales, este tipo de explicación es el más frecuente (el hombre que en caso de eclipse hace algunos tiros de fusil hacia el cielo sabe que está defendiendo el astro contra algún monstruo o Espíritu Malo que está a punto de atacarle...).

b) O bien los ritos periódicos son justificados con el cuento de un acontecimiento que se ha llevado a cabo (o más raramente, que se llevará a cabo posteriormente) UNA

VEZ, cuya sola influencia es actual, y que los hombres pueden solamente CONMEMORAR E IMITAR (si se trata de un suceso pasado), PREFIGURAR Y PREPARAR (si en cambio se trata de un acontecimiento futuro). Este es el caso de numerosísimos mitos que, por todas partes, justifican el conjunto y los detalles del orden actual en el mundo, de la sociedad etc. (los mitos del origen; el RAJAH hindú, en el momento de su consagración, imita al rey divino quien celebró por vez primera esos ritos, y los ha enseñado a los hombres...).

Por muy distintos que sean en estos dos casos, los lazos mitorito, la concepción del “Tiempo mítico” es la misma. En el primer caso se admite que existan unos seres perseverantes en su actividad mucho más que los seres humanos; en el segundo se admite que hubo (o habrá) actos cuya eficacia, cuya influencia se extiende en un tiempo mucho más largo (en el pasado o en el futuro) que los actos de los individuos humanos. En ambos casos es primeramente gracias a su EXTENSION, a su ritmo más largo, que el tiempo mítico es diferente del tiempo ordinario.

En segundo lugar, es distinto por el hecho de que nada de lo que en él pasó (pasará) es ACTUALMENTE indiferente. Parece una gran reserva de acontecimientos que gracias a algún rito encuentran nuevamente, de pronto, instantáneamente, una importancia vital para la sociedad; ninguno de ellos se ha agotado. En esta nueva óptica la fiesta puede definirse como el momento y proceso por medio de los cuales el “Gran Tiempo” y el tiempo ordinario se comunican; el primero vertiendo en el segundo una parte de su contenido, y los hombres, gracias a esta ósmosis, están en posibilidad de actuar sobre los seres, las fuerzas, los acontecimientos que lo llenan.

Es imposible no resaltar en este estudio nuestro, el paralelismo -o mejor, la equivalencia- entre el Tiempo Mítico y el Espacio Mítico. El Espacio mítico, en el cual viven y actúan los dioses y los héroes, se distingue también del espacio ordinario primeramente por su extensión. Por otra parte, por muy extenso que sea, los seres y sucesos que contienen no son indiferentes, inaccesibles al grupo humano: al contrario, los diversos ritos los ponen en movimiento -e incluso, a menudo, con un llamado inmediato- en lugares precisos.

Existe un paralelismo igualmente riguroso entre la FIESTA, apertura hacia el Gran Tiempo, y el SANTUARIO, apertura hacia el Gran Espacio.

En particular se pueden comparar las fiestas de “cambio de tiempo” (liquidación y purificación del pasado, prefiguración y preparación del porvenir) que, sobrecargados de mitos, asumen a menudo el valor de auténticos “resúmenes de tiempo” en el curso de los cuales las Almas, los Espíritus de la Naturaleza y en general los habitantes del Gran Tiempo son actualizados (por medio de apariciones o disfraces) y los santuarios del tipo el MUNDUS romano, que era al mismo tiempo el esquema del “mundo” y el umbral a través del cual las Almas del Gran Espacio y los hombres del espacio ordinario comunicaban.

Empleamos hasta este punto intencionalmente ciertas expresiones vagas, que traducen unas impresiones ingenuas como por ejemplo “Gran Tiempo” (que por otra parte, pertenecen al espíritu del folklore francés: véase el “Largo Tiempo” en un cuento de Mélusine, I, col. 89-90). Muchas mitologías se dan por satisfechas con este estilo; otras intentan organizar el “Gran Tiempo” y en este esfuerzo recurren aislada o conjuntamente, a dos sencillos procedimientos:

a) El Tiempo mítico es dividido en base a subdivisiones copiadas de las del tiempo ordinario: hay así Días, Años, Siglos divinos, fabulosamente largos. Así como la historia va avanzando a través de reinos, y generalmente a través de épocas, se subdivide el Tiempo mítico en Edades que en su globalidad no tienen más que un interés literario, salvo una (la edad actual). Así como el invierno se alterna con el verano, períodos demoníacos se alternan con períodos divinos. Según el modelo de las genealogías de príncipes, se desarrollan las teogonías... (compárense las transposiciones y amplificaciones con que el Gran Espacio se organiza a imagen del espacio ordinario: planos sobrepuestos, círculos concéntricos, planos y guías del más allá...)

b) La mayoría de los eventos míticos recordados en los ritos periódicos, se reúnen en dos “masas”, de las cuales una está colocada “muy lejos” en el pasado, la otra “muy lejos” en el futuro mientras que la distancia queda extremadamente escasa, y casi inexistente. Estas dos nociones, con las cuales se dan por satisfechas la mayoría de las mitologías “un tiempo”, “en tiempos muy antiguos”, “un cierto día”...) son a veces definidos con mayor precisión por otras dos nociones; “al comienzo” y “al final”. Se trata de una precisión a menudo ilusoria, ya que los “consumidores” muchas veces se esforzaban mucho, y en vano, para entender exactamente tales palabras. Pero se trata de una precisión que puede aclararse: por ejemplo cuando se trata del inicio y del final del mundo, nociones concesibles en analogía con el inicio y el final de períodos humanos o naturales (reinos, años...): la mayoría de los mitos romanos se conocen solamente de una manera “historizada”, con relación al comienzo (mejor dicho: los comienzos) de la Ciudad; de la misma manera la “historia” de las primeras

dinastías chinas está formada exclusivamente de mitos (administrativos, cósmicos) que se repiten, copias equivalentes los unos a la asunción al trono de algún emperador de los comienzos, los otros a la decadencia de alguno de los últimos. Cierta número de mitologías dividen la esencia de su repertorio en “mitos de la creación” (creaciones) y “mitos del final (finales) del mundo”. Desde hace mucho tiempo se ha resaltado el hecho de que estos dos grupos de mitos generalmente son solidarios y complementarios. Las rivalidades inauguradas, las injusticias cometidas, los problemas iniciados en el momento de la creación, todo eso será resuelto, vengado, concluido solamente con el fin del mundo: el tiempo ordinario, en escala humana, se encuentra de esta manera empotrado en el gran proceso del Tiempo Mítico. Estos mitos en pareja, simétricos, y por eso mismo extremadamente separados, por otra parte, tienen ciertas correspondencias rituales: las fiestas de la primavera y del otoño, así como las fiestas de los dos solsticios, separadas así al grado máximo, son a menudo asociados con grupos antitéticos de mitos, algunos ligados al nacimiento (creación...), los otros a la muerte (destrucción, descanso...).

(Compárese, en la disposición del Espacio mítico, la importancia de las parejas antitéticas: el Lejano Oriente y el Lejano Occidente encierran no solamente el recorrido del Sol, sino las empresas de muchos héroes; la pareja constituida por Cielo e Infierno, simétrica en relación con la tierra de los hombres...).

Esta del Gran Tiempo -reserva de eventos míticos que no desaparecen, que siguen obrando, y de los cuales algunos se repiten periódicamente- y también amplio mecanismo en que un remoto futuro debe completar, en condiciones preordenadas, a un remoto pasado -es uno de los elementos constitutivos de nociones como las de Destino, Providencia,

Omnisciencia Divina, funcionarios míticos que registran “todo”; predicciones, señales de toda clase...). La moral encuentra aquí su fundamento: la más insignificante acción humana, en analogía con las acciones míticas, tiene en el Gran Tiempo unas repercusiones (“karma”, retribuciones...) que rebasan ampliamente tanto en intensidad como en duración, sus efectos dentro del tiempo ordinario .

Paralelamente a la pareja “comienzo-final”, vemos que se forman -aunque no con una concepción bien definida- al menos algunas expresiones que preanuncian “la eternidad” de los filósofos: castigos “sin final”; descripciones (generalmente por medio de imágenes en negativo: “no existían todavía ni... ni...”) del caos primordial como algo “diferente” pero real; la afirmación según la cual ciertas cosas han existido “desde siempre”... (ver por ej. El Espacio Mítico, a veces ilimitado, a veces contenido en los “confines del mundo”...).

Por supuesto, dentro de una mitología estas distintas concepciones, aparentemente contradictorias, coexisten sin dificultad: las mitologías orales, incluso más que las mitologías escritas, no tienen exigencias respecto a la coherencia. Por otra parte, la coherencia se logra con facilidad: en un caso, un ser sin comienzo ni fin preside a los comienzos y al final de todo lo demás; en otro caso, los comienzos y los finales se multiplican dentro de un Tiempo cíclico ilimitado (a veces implicando la exacta repetición de los eventos de ciclo en ciclo).

Y finalmente, debemos llamar la atención sobre un proceso diferente de los que acabamos de examinar, que actúa de una forma muy variada según las sociedades: la transformación de los viejos cuentos en historia y especialmente en historia reciente, la reducción pura y simple del Tiempo mítico en tiempo

ordinario. En Roma, Anna Perenna, diosa de la fiesta de fin de año y del alimento que permite seguir viviendo, es relacionada con la pelea entre patricios y plebeyos y a la retirada en el Monte Sagrado del Aventino. Dentro de los dramas con caretas de Europa Central o Meridional, el Húsar, el Árabe, es decir el enemigo étnico reciente, ha tomado el lugar de los antiguos demonios. A menudo es posible descubrir unas “historizaciones” sucesivas: los héroes del mismo ritual popular georgiano se llaman, según las aldeas, el rey (mephe), el César (keisari), el Sahah (shaji), el khan (quaeni), cosa que no impide del ritual el hecho de ser anterior a los primeros contactos con los Mongoles, los Persa y los Romanos, e incluso, sin duda, a la propia institución de los reyes. Los milenarismos, la espera de un fin del mundo fechada e inminente, constituyen efectos simétricos (hacia el futuro) de la misma tendencia.

4. Las virtudes del tiempo

Varios mitos (narraciones, fábulas, etc.) presuponen o desarrollan la creencia -la “constatación”- de que los diversos momentos del Tiempo son favorables, de una manera desigual- a la actividad humana o divina; otros mitos presuponen o desarrollan la creencia de que cada cosa debe hacerse “en su tiempo”:

a) El tiempo favorable o desfavorable: días, meses, estaciones, favorables o nefastos; tabúes; vivir “un buen día”; influencias de las fases de la luna (etc.) en el éxito; tiempo favorable para augurios, votos, sacrificios; calidad, sensibilidad especial de ciertas horas, mediodía, medianoche... (respecto al espacio, los lugares en varias formas favorables, los “lugares malvados”...).

b) El tiempo oportuno o inoportuno: se pasa insensiblemente de hechos que derivan de la experiencia (prudencia humana) a hechos místicos; para toda acción existe una

“ocasión” que no debe ni perderse ni adelantarse (kairos en oposición a kronos, el CHE de los Taoistas...); necesidad de “viajar en el momento justo”, de esperar “el momento de uno” para jugar las cartas que “le corresponden a uno”, de “esperar el final”; a veces, inversamente, se habla de la “necesidad de forzar a la suerte”... (comparable con lo que se dice respecto del espacio: “cada cosa en su lugar...”). Estos dos grupos de creencias proporcionan algunos elementos a las complejas nociones de Suerte, Destino, Fatalidad, etc., y justifican toda clase de normas (prohibiciones, técnicas para establecer cuando será la ocasión...). Además, ellas son el soporte de dos grupos de mitos importantes:

a) en numerosas mitologías se admite que “un tiempo”, “una vez”, eventualmente durante una de las varias edades, hubo un tiempo bendito en que todo se lograba en todas las ocasiones, y que esta afortunada igualdad fue destruida para siempre por una culpa humana (desobediencia a una orden divina, profanación de un alimento, rechazo de limosna y en general perversión);

b) cada cosa tiene su “tiempo normal” (momento, duración) no solamente con relación a la acción del hombre, sino en el propio interior del sistema del mundo; de aquí surgen los mitos relativos a los acontecimientos “fuera de estación”, AOHA Y AOROY: muertes precoces (que producen a menudo peligrosos demonios), embarazos prolongados más allá de la norma, presagios deducidos de anomalías temporales (árboles que florecen en invierno, el Sol que aparece de noche...), series fuera de lo normal etc. El “pasado muy antiguo” y “el porvenir muy lejano” que constituyen las dos mitades del Gran Tiempo, y en que se sitúan el comienzo y el fin del mundo, en este sentido, a menudo son opuestos a “nuestro” tiempo: el período de la creación “desde la na-

da”, de la abundancia desordenada, en que toda monstruosidad era natural o, según la frase señalada por Lévy-Bruhl, tiempos en los cuales lo extraordinario era la regla”; épocas en que una acción en determinado individuo conllevaba consecuencias “morfogenéticas” en toda la especie, etc. Esa era se encuentra de esta manera separada de convulsiones y desastres escatológicos, en virtud de un período de “causalidad normal” que aparece generalmente establecida gracias al esfuerzo victorioso en un regulador (dios o héroe) o por medio de un pacto entre adversarios míticos. En todo caso, esta separación viene a ser totalmente relativa, ya que, incluso al interior de “nuestro” tiempo, lo sobrenatural conserva en alguna medida su plasticidad, y M. Preuss (*DER RELIGIOSE GEHALT DER MYTHEN*, Tübingen 1933, p. 39), ha observado muy acertadamente que muchas de las catástrofes monstruosas atribuidas al URZEIT (diluvios) son la transposición amplificada, a “hechos” antiguos, de las “preocupaciones”, los “temores” que siguen persiguiendo a los hombres (inundaciones...) y contra los cuales tienen la esperanza, pero sin seguridades, de precaverse.

Se trata de una modalidad del tiempo particularmente eficaz: es la SIMULTANEIDAD, que instituye una especie de semejanza, y a veces una identidad: el mito, la fábula admiten que dos profesiones, dos actividades iniciadas juntas quedan solidarias hasta el final (dos héroes, o un héroe y un animal nacidos en el mismo momento tienen destinos similares y a menudo entrelazados); o bien la magia, estableciendo una estrecha solidaridad entre dos seres, los obliga a una significativa simultaneidad: el “indicio de vida” dado por un héroe a su hermano antes de separarse, se obscura en el momento exacto en que el héroe muere (compárese con el tema del alma exterior); parte de los “tiempos favorables” (o des-

favorables) señalados anteriormente (la luna creciente o menguante...) se justifican gracias a esta potencia atribuida a la simultaneidad (una empresa que arranca “con la luna” puede crecer con la luna...). Desde luego, pueden prevalecer también otros “principios” opuestos a estos (una empresa que comienza con la luna LLENA conserva hasta su final esta “plenitud” innata...).

5. Los mitos y la vida

Una categoría de ritos ocasionales tiene en la actividad social, una importancia igual a la de los grandes ritos periódicos que sostienen al calendario: se trata de mitos relativos al nacimiento, el crecimiento, la decadencia, la muerte del individuo. Ellos vienen acompañados de mitos para los cuales sigue siendo válido el Tiempo mítico ya definido, enriqueciéndolo con algún otro rasgo. Hasta ahora hemos visto en el Gran Tiempo, sobre todo un “depósito”, conservador de seres y actos. Desde otro punto de vista el Tiempo mítico es una fuerza que hace envejecer, que marchita, destructora y causa fundamental de las decadencias individuales que llenan el tiempo ordinario. No es una casualidad el hecho de que la (tardía) personificación del Tiempo sea generalmente un anciano, a menudo idéntico a la personificación de la Muerte; ni que en los comienzos de la primavera “el joven” (o los jóvenes) eche ritualmente al “Viejo” o la “Vieja”, etc. Compárese el iraní Zrvan con el griego Kronos, del cual Emile Benvenisíe demostró el origen común partiendo de una radical que significa “consumir”.

Este nuevo elemento tiene un papel esencial en la mayoría de las mitologías. He aquí algunas de sus principales intervenciones:

- a) Hay mitos en que un héroe lucha y derrota a la Vejez, o a la Muerte (personificada):

- Heracles contra los Keres; en los cuentos, (véase Hdwb. der deutschen Märchen, I, 445);
- b) Hay los mitos de supervivencia (provisional o definitiva) en el Más Allá, después de la muerte del cuerpo; los mitos de resurrección; las concepciones cíclicas de la vida (nacimientos y muertes alternados, metempsicosis...);
 - c) Hay los mitos que explican el origen de la muerte;
 - d) Hay, con sus correspondencias míticas, las técnicas (lícitas e ilícitas) que permiten prolongar la vida por cierto tiempo (no-muerte) o para siempre (inmortalidad), con o sin la detención del envejecimiento, con o sin rejuvenecimiento, etc. (técnicas de Vida Alargada, búsqueda o preparación, hurtos y reconquistas de las pociones que dan inmortalidad; sacrificios de sustitución. . .), y, paralelamente, las técnicas destinadas a apurar la muerte y la decrepitud;
 - e) Hay los mitos que traducen en términos de vida (nacimiento, crecimiento, envejecimiento, muerte, renacimiento, etc.) los grandes fenómenos naturales periódicos: el nacimiento diario (o anual) del sol, “pathemata” de la Luna, duendes de la vegetación que mueren y resucitan . . ;
 - f) Finalmente, existe la equivalencia, casi generalizada, entre “inmortal” y “dios”, y esta inmortalidad divina puede ser tanto innata, como adquirida. Todo dios inmortal está, por supuesto, inmovilizado en determinada era, con relación al rol que se le atribuye en los mitos: Urano, Cronos, el Halios Geron SON unos ancianos; Eros y Ganimedes unos niños; Afrodita y Artemida unas muchachas jóvenes; las tres “Moiras” no tienen la misma edad. Por supuesto, a menudo se observa cierta incer-

tidumbre: según el EDDA, Thor es un guerrero en la plenitud de su juventud; para los campesinos noruegos, juzgando el asunto en base a las supervivencias folklóricas y los préstamos lapones, es un anciano.

6. el tiempo de las fábulas

Anteriormente pretendimos afirmar que el paso del mito a la fábula es imperceptible; los mitos abandonados evolucionan llegando a ser cuentos de hadas, y los procedimientos, los “clichés” de los cuentos fluyen nuevamente, sin descanso, en el lenguaje fabuloso de los mitos. Es así como el “Tiempo de los cuentos” no es diferente del “Tiempo de los mitos”. Cuando más podemos señalar dos matices de diversidad:

a) la división del Tiempo mítico en “comienzo” y “final”, no tiene gran aplicación en los cuentos, para los cuales son suficientes expresiones indefinidas, introducciones “passepartout” (buenas para todo) como las estudiadas por J. Polivka (“un cierto día”, “un tiempo”, “hace mucho”...);

b) la fábula, a diferencia del mito, no está orientada hacia la acción: el que recita y el que oye una fábula no desean intervenir místicamente (participación, conmemoración evocadora, preparación) en la vida del mundo; al contrario intentan gozar con satisfacciones imaginativas que los compensen de la mediocridad de su propia potencia; ellos juegan, y lo hacen libremente; o bien el estilo de las fábulas exagerará e ilustrará con detalles pintorescos, las diferencias entre el tiempo ordinario y el “otro Tiempo”: el aspecto más singular será el más aplaudido. No queremos volver a hablar de grupos de temas míticos ya mencionados, que las fábulas presentan simplemente adornados por detalles pueriles y maravillosos al mismo tiempo (vida prodigiosamente larga,

crecimientos desmesuradamente rápidos, búsqueda de pociones de vida o de juventud, simultaneidad y solidaridad...). Nos limitaremos a mencionar algunos temas pertenecientes a la fábula propiamente (lo cual no les impide ocasionalmente enriquecer a los mitos: véase Sébillot, “LES INCIDENTS DES CONTES POPULAIRES DE HAUTE- BRETAGNE, R.T.P., VII, s.v. “temps”; R. Kólher, KLEIN. SCHRIFTEN, ed. Bolte, II, pp. 224 y sig; 406 y sig.)

a) el tiempo de un ser, o de algunos seres, inmovilizados por medio de un hechizo mientras el tiempo de los demás sigue fluyendo (La Bella Durmiente en el Bosque, Los Siete Durmientes, Barbarroja...) “no existe el tiempo (ni nacimiento, ni muerte), en el otro mundo”; véase Hartand, “SCIENCE...”, ob. cit., p. 194;

b) las evaluaciones extraordinarias del tiempo: años (o siglos...) transcurridos en el otro mundo (o durante un sueño mágico, u oyendo el canto de un ave...) que “parecían días”; ver Stith Thompson, MOTIF- INDEX OF FOLK- LITERATURE (1934) n. S 2011; Aarne Thompson. MARCHENTYPEN... (1928) n. 470 (tercer episodio). Inversamente “un instante vale como unos años” (en un cuento árabe el rey cuando coloca la cabeza debajo del agua, imagina adquirir “la experiencia de muchos años”), St. Thompson, ob. cit., n. D 1012; en los duendes acuáticos (del Bohmerwald) “los días parecían años”; ib. n. F 420. 4. 2.; una persona resucitada se escribe: “Que largo dormí”, ib., n. E 175;

c) las artimañas contra el tiempo normal: una tarea que normalmente necesitaría un tiempo muy largo, es impuesta a un personaje que debe llevarla a cabo en un tiempo muy limitado: gracias a la ayuda de hadas, duendes, animales llenos de gratitud, u objetos mágicos, él logra cumplirla (St. Thompson,

ob. cit., nn. H 109-1109). En ciertos casos extremos hay incluso trabajos instantáneos, fabricaciones “desde la nada”... E inversamente: “tedious tasks” (ib., H. 1110-1111), el trabajo de Penélope, etc.

d) las astucias contra el tiempo-marco: una de las más comunes consiste en hacer juego de palabras con el doble sentido que en muchas lenguas asume la palabra “día”: 24 o 12 horas; de esta manera es posible doblar el tiempo (Micerino: Heródoto, II, 133) o al contrario, reducirlo a su mitad (en muchas narraciones el diablo concede diez años de tiempo, y en cambio en la práctica concede cinco); o bien se juega con el singular y el plural: un héroe irlandés, a quien el padre concedió hospedaje “por el día y la noche”, lo obliga el día siguiente a abandonar definitivamente su casa con el pretexto de haber agotado el tiempo con un día y una noche.

Hay más: en algunas fábulas, el cuento define (como pacto, como prueba...) un momento “imposible de encontrar”, un momento fuera del tiempo: cierto ser no puede ser matado ni de día ni de noche (o no puede venir ni de día ni de noche, etc.); o: lo mismo, ni con luna creciente ni con luna menguante, etc.; se trata de uno de los comunes “klugheitsproben” de los cuentos estudiados por Jan de Vries, en DIE MÄRCHEN VON DEN KLU- GEN RATSELLOSERN (F.F.C., 73, 1928, especialm. pp. 202 y seg.; véase también el pacto (en las versiones épicas) entre Indra y Vritra; véanse las expresiones “En la calendas griegas”, todos los días 36 del mes...)

Con tales esfuerzos de la imaginación para “disfrazar” o “componer” el tiempo, hay que comparar análogos esfuerzos (fábulas, prácticas mágicas) destinados a “componer” el espacio (La Botas de las Siete Leguas; las acciones hechas desde gran distancia, a control remoto; se cambia el “mundo”, se envía o se di-

suelve el hechizo por medio de rumbos insólitos del gesto o la mirada: mirar detrás de uno virando la cabeza, o doblándola entre las rodillas...; en las fábulas de la “huida mágica” los objetos que el héroe lanza detrás de su espalda crean en el paisaje unos cambios aparentes, que desvían a los perseguidores...). recordemos por último el ESPEJO mágico, que tan a menudo interviene en los cuentos, instrumen-

to adecuado para explorar tanto el Tiempo como el Espacio: permite ver las cosas presentes y normalmente invisibles; las cosas actuales y lejanas y las cosas futuras (el futuro esposo...); véase St. Thompson, ob. cit., nn. D 1825. 1 y 2 (ver N 533.2); ver también a Delatte, LA CATPTROMANCIE GRECQUE ET SES DERIVES (1932).

Mito y lenguaje en el pueblo shuar*

José E. Juncosa

El contexto del relato mítico corresponde al del discurso normativo, denominado a lo largo de este estudio ‘sermón matutino’ (*chichamat*), el cual tiene lugar durante la madrugada cuando el mayor de la casa, o alguien de autoridad de cualquiera de los sexos, instruye, corrige o aconseja a los más jóvenes. Por ello, el mito pareciera un componente que forma parte del evento verbal más amplio del *chichamat* aunque no siempre se acuda a él para fines normativos. Los hombres relatan los mitos correspondientes a la esfera masculina y las mujeres los que son propios de su área cultural. Sin embargo, a la hora de requerir informaciones a unos y otros, ambos sexos parecen dominar a la perfección las variantes y los detalles episódicos de la totalidad de los mitos.

Desde un punto de vista más general, el relato mítico shuar comparte las características de las expresiones propias de las culturas orales primarias. La caracterización de Ong (1997: 44 ss.), cuyos rasgos son los siguientes, se aplican con algunas reservas¹ a las expresiones míticas shuar:

1. Acumulativas antes que subordinadas (*estilo oral aditivo*), caracterizadas por la presencia de la conjunción “y” al inicio de cada oración. La comprensión de su contenido depende más de la pragmática que de la sintaxis o de la interpretación de la estructura mis-

ma del discurso, tal como ocurre en la interpretación del relato producido a través de la escritura.

2. Acumulativas antes que analíticas, con tendencia a totalizar, a no dividir y a incluir la explicación de un detalle en un conjunto global más amplio.

3. Redundantes y copiosas ya que deben conservar cerca del foco de atención mucho de lo que se ha tratado y que no se encuentra tan fácilmente disponible en la memoria. De esa manera, dan tiempo a que el pensamiento procese los datos.

4. Conservadoras y tradicionalistas. El recuerdo frena, de alguna manera, la especulación. Los ancianos portadores de una tradición son los relatores de mayor prestigio y quienes legitiman las novedades como ajustadas al pasado. Prima el recuerdo de un orden del mundo antes que el conocimiento de las artes como un cuerpo autosuficiente y abstracto.

5. Cercanas al mundo humano vital, con poca o nula distancia de la experiencia vivida. La reflexión se sitúa sobre sucesos inmediatos y conocidos en un contexto de acción.

6. De matices agonísticos, donde los eventos se presentan a menudo como realmente vividos. El saber se incrusta en un contexto de lucha, de relaciones interpersonales marcadas por las contradicciones y antagonis-

* Tomado de: *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Capítulo 4, José E. Juncosa, Abya-Yala, 1999

mos entre los personajes. Ello explica el gusto por la exterioridad, por lo cruento y los detalles truculentos en desmedro de la interioridad.

7. Empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas de los intereses reales del auditorio ya que tienden a crear identificación comunitaria con lo sabido y a reaccionar con el alma ante lo transmitido.

8. Homeostáticas, es decir, la situación actual impone su propia economía a los recuerdos del pasado los cuales se resignifican según las necesidades del presente. En otro sentido, las expresiones se ajustan y sintonizan con las necesidades del auditorio, de manera distinta y diversa cada vez.

9. Situacionales antes que abstractas. Cercanas al mundo humano y vital; poco afectas al autoanálisis, al pensamiento clasificatorio y a explicar analíticamente el detalle. Lo que no interesa no tiene nombre.

1. El mito como estructurador simbólico de la realidad

Ong (1997), en su obra ya citada (*Las tecnologías claves de la palabra en las culturas orales primarias*), también identifica las funciones de las expresiones orales en relación con el pensamiento y la memoria. Para este autor, la función intelectual del relato consiste en proporcionar recursos mnemotécnicos para *recordar aquello que vale la pena recordar*, es decir, garantizar el recuerdo al convertir en *memorable* lo que las culturas consideran esencial para la supervivencia. La expresión oral “es la manera como el pensamiento adquiere permanencia y provoca el recuerdo” (*idem*: 41), de tal forma que “la estructura intelectual de su naturaleza engendra figuras de dimensiones extraordinarias, es decir, figuras heroicas...: para organizar la experiencia en

una especie de forma memorable permanentemente. Las personalidades incoloras no pueden sobrevivir a la mnemotécnica oral” (*idem*: 73 ss.). Además, las formas verbales del relato proporcionan elementos que conforman por sí mismos sistemas de memoria, cuyas necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis.

Entre otros elementos importantes de su análisis y perfectamente aplicables a los mitos shuar, cabe destacar los siguientes: 1. La oralidad crea condiciones específicas de tiempo, ritmo y disponibilidad de lo pensado según la modalidad auditiva (no escrita) del sonido, de por sí efímero en el tiempo, diversas de las condiciones exigidas por la escritura que se fundan en el carácter de permanencia y constante disponibilidad visual del rasgo escrito; 2. La necesidad de recordar implica siempre el concurso de la comunicación verbal y, por lo tanto, de un interlocutor ya que resulta casi imposible recordar para uno mismo: “en una cultura oral, el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación” (*idem*: 40) a tal punto que lo que no se repite en voz alta y para otro desaparece.

Luego de considerar la mitología shuar de la manera más amplia y global posible, se debe reconocer que, si bien aspira a la totalidad, su rol es muy definido con respecto al conjunto de la economía cognoscitiva. De hecho privilegia un nivel de saber circunscrito a explicar y explicitar narrativamente las *relaciones, jerarquías y vinculaciones* entre las instancias que conforman la naturaleza y la sociedad. Por lo tanto, no es posible esperar de ellos el desglose detallado de diversas técnicas, a manera de guías de procedimiento o “manuales del usuario” (Ong, *idem*: 72). El conocimiento ‘técnico’ y operativo se despliega y transmite mediante otras formas de obtención y organización de saberes: la observación, la

experiencia y los rituales anexos a otras expresiones verbales relacionadas con la poesía (los *anent*).

Sin embargo, el mito, la observación, la experiencia y la poesía suelen integrarse para establecer entre sí relaciones de contigüidad, de tal manera que los relatos – y los rituales – justifican la importancia y significado para el estatus y el género respectivo de prácticas tales como la cacería, la guerra, la horticultura o el chamanismo, al dotarles de referencias rituales y religiosas que condicionan su eficacia, o bien, al relacionarlas con el sentido de identidad masculina o femenina. El conocimiento de las técnicas y procedimientos pertinentes, no obstante, si bien implican el concurso de la palabra, se relacionan primariamente con la observación y la experiencia. El primado de la curiosidad, de la mirada, de la pulsión por mirar lo prohibido son temas recurrentes en la mitología shuar. Ver algo resulta irresistible pues es condición del conocimiento: se mira y se observa para conocer. Las prohibiciones míticas, no insisten tanto en el tocar, cuanto en el ver. La palabra, en cambio, apunta no tanto a la obtención del conocimiento operativo cuanto a establecer la densidad significativa de cada práctica y sus conexiones con un orden comprensivo más amplio y abarcante.

Los mitos shuar, son complejos, susceptibles de muchas lecturas a la vez (polilógicos) y no todos son portadores de la misma densidad de significado. Pero no se debe olvidar su carácter fundamental, es decir, el ser ante todo un relato; una explicación de la realidad que distingue, señala y relaciona sus diversos aspectos sucesiva y linealmente, incluyéndolos en el episodio de una historia, en el producto de un suceso o en el desenlace de una narración.

La sucesividad del mito, que convierte la diversidad de lo real en un momento del re-

lato, es inherente al carácter oral de la cultura shuar y tiene diversas funciones, además de las señaladas. A nivel cognoscitivo, la sucesión episódica constituye una de las formas para organizar la reflexión y articular dos actitudes mentales integradas e inseparables de aprehender la realidad que están presentes en otros pueblos amazónicos (Diegues, 1996: 56): Una primera actitud es empírica, técnica, racional, que tiende a acumular un complejo bagaje de saber botánico, zoológico, ecológico y tecnológico (hoy objeto de la etnociencia). Ella permite rastrear en los rasgos distintivos capturados por cada incidente, el acervo de categorías culturales que organizan las distinciones taxonómicas recogidas por la experiencia. Entre los recursos narrativos propios de esta mentalidad, cabe mencionar las enumeraciones e inventarios que se adosan a los episodios e incidentes. Por ejemplo, el mito huambisa de Chuwi y Sukuyá (García Rendueles 1996: 57 ss.) elenca un repertorio de 140 variedades de carne de monte comestibles a la vez que despliega un inventario que proporciona la identificación yeidética de 120 voces de animales de cacería.

La segunda actitud mental, de cuño simbólico, mitológico y mágico, se concentra en los aspectos más profundos y englobantes de la existencia, tales como los relacionadas con la inmortalidad, la percepción del mal, o los condicionamientos culturales del deseo individual. En la mitología shuar, ambas actitudes no siempre están separadas y con frecuencia se integran.

Morin (1986: 151; citado por Diegues, *op. cit.*: 55) establece con razón que “en las mitologías antiguas o en las mitologías contemporáneas de otras civilizaciones, las rocas, montañas y los ríos son biomórficos o antro-

pomórficos y el universo está poblado de espíritus, genios, dioses, presentes en todas las cosas o por detrás de todas las cosas. Recíprocamente, el ser humano puede sentirse de la misma naturaleza que las plantas y los animales, tener relación con ellos, metamorfosearse con ellos, ser habitado o poseído por las fuerzas de la naturaleza”. La continuidad *bioantropomórfica* de la realidad y de los seres míticos se manifiesta en la mitología shuar a través de uno de los recursos ‘plásticos’ más frecuentes y privilegiados que consiste en establecer realidades paralelas y mundos correlativos cuyos contornos son difusos e intercambiables, descritos mediante el recurso frecuente de la “mimesis”. Así, cada mundo es un espejo que reproduce la imagen del otro mediante el procedimiento de la correlación y los paralelismos por inversión. Así, los animales, las plantas o los objetos, se consideran personas (*aents*) y ellos consideran a las personas como “animales” (Pellizzaro, 1976: 39); los *iwianch*, espíritus de los muertos, refieren entre sí que los humanos son muertos; el mito shuar según el cual, en los tiempos primordiales, los hombres tenían pene de perro y los perros como el de los hombres, remite a esta misma lógica de inversión. En el mundo acuático de Tsunki las anacondas son los puercos; los peces, sus gallinas; los caimanes, sus perros y las rascabalzas, cucarachas. Según el ciclo mítico de Nunkui, ella vive en lo profundo de la tierra en un espacio doméstico paralelo, donde objetos culturales y animales sustituyen y se corresponden a los de la cultura shuar. Estos mundos son diversos y distintos a la vez. Diversos por el tipo de objetos, animales y elementos que los conforman; idénticos, porque reproducen una lógica de organización que corresponde a la lógica cultural y social de los Shuar.

La presencia de tales paralelismos y correlaciones especulares acercan y emparentan

el mito con la poesía pues, a pesar de que los relatos se rigen según las estructuras lingüísticas de la narración caracterizadas por la progresión y sucesión episódica así como por la supremacía de las relaciones sintagmáticas entre sus elementos, asimilan y trasuntan, a su modo, el recurso poético fundamental de los paralelismos poéticos, en este caso, de tipo semántico, que conforman sistemas paralelos de relaciones. Poseen, por ello, aunque parcialmente, un cierto grado de *unidad* y de *permanencia*, rasgos fundamentales de la poesía (Levin 1983: 21 ss.). Tal como ocurre con la poesía, es posible analizar el mito como totalidad a partir de la cual establecer e identificar algún grado de relación y equivalencia entre sus elementos (relaciones paradigmáticas).

Además de consistir un sistema de memoria *per se*, los mitos se revisten de un cierto grado de estabilidad cada vez que son narrados. Si bien la relación entre forma y contenido no es tan rigurosa como en la poesía, exige ser recordado con algún grado de integridad y plantea al narrador la necesidad de atenerse, aunque de manera no siempre igual y en permanente sintonía con auditorios cambiantes, a un cierto orden pre-establecido de los episodios. Por ello, los relatos se actualizan una y otra vez con un alto rango de estabilidad sujeto siempre a variables personales, pero nunca según el criterio de ‘palabra por palabra’. La actualización es diversa según el contexto y la situación comunicativa que determinan la selección de un episodio o la omisión de otros, de tal manera que resulta difícil acceder a ‘versiones canónicas’ de los mitos.

2. Elementos lingüísticos

La categoría shuar que engloba las diversas formas de relato y ‘narración’ es la de *aujmtsá-*, también aplicada al evento de ‘con-

versar'. Actualmente, su campo semántico incluye el evento de 'leer' (*aujsa-*), en el sentido de referir una narración o relato contenido en la escritura². Otras formas conversacionales narrativas incluidas en la misma categoría son algunas de las identificadas en nuestro análisis de las formas del habla, como por ejemplo, el 'chisme' y la 'calumnia', comprendidas en el término *aujmat-kart-us-*, esto es, 'contar de todos'.

Hendriks (1990: 50) distingue dos clases fundamentales de narrativa shuar: *a.* la que se refiere a relatos tradicionales (mitos) que consisten en una serie de episodios (narración multiepisódica) contados en forma de monólogos, con escasa o nula interacción verbal con el auditorio; *b.* la narrativa que se refiere al relato de experiencias personales, consistentes en un sólo episodio narrado en forma de un diálogo (estructura diádica) entre el narrador y su interlocutor, quien mantiene el ritmo del relato retroalimentando al narrador mediante respuestas puntuales.

Tanto los relatos tradicionales, o mitos, como los relatos de experiencias personales se estructuran según una secuencia cronológica. Para la misma autora, los relatos tradicionales se dirigen a los niños y ello explica su forma característica de monólogo; el relato de experiencias, en cambio, se dirige a un público adulto, lo cual determina su forma más cercana al diálogo. El *episodio* es la unidad discursiva de más alto nivel y "consiste de un grupo de estrofas caracterizado por la unidad de escenario, en especial del marco temporal y por la presencia de un conjunto específico de participantes principales" (*idem*), en tanto que *incidente* es una unidad menor al episodio.

Estos elementos se articulan sobre la base de otra dicotomía fundamental advertida por Gnerre (1983: 15) que precede la organización de los enunciados míticos de manera

más amplia y general: las *constataciones* del que narra y el *relato* de acontecimientos de los cuales el narrador no es testigo: "La narración toda está compuesta de breves enunciados. El contenido de cada uno de ellos o es una constatación o es de argumento mitológico. En ningún enunciado están mezcladas las constataciones con las narraciones". La narración se distingue de la constatación por el tipo de frase en la terminación del fragmento, como *timiai* ('se dice'), *tiniu ármiai* ('solían decir'), cuya función es remarcar el carácter de testimonio transmitido. La constatación, en cambio, es libre, y alude a alguna aplicación presente.

El desarrollo de los episodios es de carácter 'agónico', es decir, basado en un juego de oposiciones absolutas y contrastes marcados entre los protagonistas. Esta exterioridad conflictiva explica la tensión dramática y la necesidad interna de una resolución o desenlace. La narración convoca abundancia de gestos, modulación de voz y "un considerable despliegue emocional" (Stirling, 1938: 123). Además, el carácter dinámico y episódico del relato es remarcado por el uso abundante de onomatopéyas y yeidéticos, recursos que aportan una buena dosis de inmediatez y plasticidad escénica.

Según Hendriks (*idem*), los elementos lingüísticos que contribuyen a estructurar el mito o el relato de experiencias y a "definir sus niveles de organización" son los siguientes: *a.* Pausas del orador y respuesta del interlocutor (*aa, jai, jm, ja...*) que proveen de marcadores para identificar líneas; *b.* El contorno de la entonación y la presencia de un verbo final, identificadores de versos; *c.* Partículas que introducen nuevos eventos dentro del episodio (*tuma asamtai...* 'así siendo'), o también pronombres demostrativos indicadores de tiempo o lugar como identificadores de estrofa; *c.* El uso del

discurso indirecto mediante el verbo *ti-* para referir el discurso de los protagonistas ('dijo', 'diciendo...') y la calidad de relato recogido por la tradición ('se dijo', 'se contó...'), en contraposición con el verbo *chicha-s* ('habló', 'hablar...').

Además de estos elementos, hemos identificado otros relacionados con los sistemas de cohesión textual, de secuencia entre los episodios e incidentes y con las características lingüísticas de las conclusiones del narrador. De cada uno de ellos ofrecemos una explicación:

1. El relato comienza, aunque no siempre, con deixis temporales para referir la antigüedad de la narración en el marco de una temporalidad indeterminada: *Yaunchuka...* ('antiguamente'). Otra modalidad de inicio consiste en anteponer contrastivamente los protagonistas principales: *Shuar saentin armia timiaja; kujanchmajai Uunt yawa* ('se contó de Shuar cuñados: zorro Kujancham y tigre Uunt Yawa').

2. Los conectores son elementos iniciales de un enunciado que permiten relacionar de distintas maneras los enunciados anteriores y posteriores y marcar las señales para identificar el inicio de un nuevo episodio o incidente. Un narrador se atiene, por regla general, a un grupo determinado y bastante definido de ellos a lo largo de todo el relato, sin embargo de lo cual, hemos comprobado que su uso es bastante estereotipado. Aquellos identificados a lo largo del mito de Etsa e Iwia (Pellizzaro, 1985) se clasifican en dos categorías fundamentales:

a. Conectores de adición: Enlazan el discurso por venir con lo anteriormente referido; por lo tanto constituyen deixis en el sentido de que son elementos del texto que señalan o re-

fieren otros, en este caso, a episodios o incidentes completos. Su función es establecer relaciones de orden y secuencia. Ejemplos: *turamu* ('así sucedido'); *tumai* ('así haciendo'); *tuma asamtai* ('así siendo'); *kame* ('entonces'); *turuna* ('así haciendo'); *tu tai* ('así al decir'); *turamunmaya* ('así desde cuando hacía'); *nuinkia* ('en eso mismo', 'después mismo'); *nui* ('en eso', 'después'); *nuyanka* ('después mismo'); *turamka* ('así sucedido también')

b. Conectores de subordinación: Estos conectores enlazan los enunciados aliviando la relación de contraste del episodio o incidente anterior con el que vendrá luego. Ejemplos: *tumakuish* ('aunque así fuera'); *antsu* ('más bien'); *turayat* ('aunque así haya sido'). O bien, establecen relaciones de consecuencia o causalidad. Ejemplos: *wari* ('porque'); *ma* ('de veras').

Otro tipo de conectores marcan el inicio de episodios o incidentes mediante formas de deixis elípticas que omiten la mención del sujeto. Ejemplo: *juka* ('este/a mismo/a'); *nuka* ('esa/e misma/o'); *nuna turamtai* ('ese así haciendo'), etc. En otras ocasiones las elipsis sustituyen formas nominativas. Ejemplo: *puján* ('al que estaba'); *tamán* ('a la dicha (mujer)'); *jurumkim* ('a la que llevó'); *maataj tamán* ('voy a matar a la dicha'), un recurso muy frecuente que implica otra manera de relacionar y encadenar los componentes argumentales del relato.

3. Las fórmulas verbales propias de las conclusiones, constataciones y reflexiones del narrador, identificadas distintivamente del argumento episódico, con frecuencia adquieren la forma retórica de interrogación según la pauta cultural muy frecuente por la cual un enunciado de fuerza ilocutiva normativa o constativa casi siempre adquiere la forma de

un enunciado directivo interrogativo. Ejemplos (Pellizzaro 1985: 26, mito de Etsa e Iwia; Pellizzaro 1979a: 84, mito de Kunchikiai; Pellizzaro 1980a, mito de Tuwa):

- 1) *Ma ejámkeka michátchatainkiait*
De veras amaneciendo no es frío?
- 2)... *ma kame uchi: -winiája surúsia-*
nu, winiája ukaim
... de veras pues los niños: -a mi también dame esa,
a mi también regando tú
- surustá, nukúá!- tichak ainia? ... Imiá seám-*
tainkiait?
dame, mamá!- que no dicen son?¿Mucho de
pedir es?
- 3) *Nu turúnataj- tsar, wakérutainkiait?*
Eso así he de hacer -diciendo, es de querer ?
(¿Acaso es de hacer eso (incesto) por deseos que vengan?)

4. La conclusión denota el carácter verdadero e irrefutable de la narración al referir algo aprendido de los mayores (*tau timiaja*: ‘así se dijo’; *tau tiniu armiaiyi*: ‘así suelen decir’) sancionando así la calidad inapelable de la fuente. Para los Shuar, el mito es portador de una verdad indiscutible e inalterable que debe ser transmitida con toda fidelidad: “Si así me han contado los viejos, ¿qué otra cosa les puedo decir? Por eso les digo así... Uno no puede agregar nada a lo que ha escuchado contar a los viejos. Cuando nosotros hemos escuchado a los viejos, no podemos inventar nada. Por eso yo les cuento como me lo contarón” (Chumap y Rendueles, 1979, I: 231). Apela constantemente a la autoridad de los mayores (*uunt*), a quienes se les atribuye la capacidad de escrutar y transmitir la verdad de los tiempos antiguos: “¿Acaso nuestros mayores no solían pensar todo?” (Pellizzaro, 1983: 189). De esta manera, en el mito, al igual que en el *chichamat*, prima la *calidad* de la infor-

mación sobre las restantes máximas identificadas por Grice (cantidad, pertinencia y modalidad). Ambas, son las únicas formas discursivas idóneas para expresar y remitir a una verdad considerada absoluta y valedera para todos los miembros del grupo, no sujeta a las fluctuaciones e imprevistos de los arreglos ni de las negociaciones de rigor cuando se median conflictos.

3. Las representaciones míticas sobre la comunicación y el lenguaje

Los mitos, en efecto, no aspiran a conformar un depósito de saberes operativos orientado a explicitar procedimientos; por lo tanto, no cabe esperar de ellos el despliegue detallado de la normativa o los instructivos relacionados con el lenguaje. A la vez, es necesario reconocer que proporcionan no pocos elementos y reflexiones simbólicas sobre la naturaleza del habla y las formas de comunicación verbal.

Una primera observación preliminar consiste en que, a lo largo de la mitología shuar, muchas de las formas del habla descritas en el *Capítulo 2* (nombrar, ordenar, instruir, regañar, mentir, protestar, amenazar, recomendar, etc.) no son definidas o nombradas según la terminología explícita, sino más bien, como aspectos del acto genérico del ‘habla’ (*chicham*) o del ‘decir’ (*ti*). Así, la fuerza ilocucionaria de cada enunciado debe ser inferida por los oyentes. De la misma manera, el mito incluye episodios que hacen posible comprender la función de diversas formas ritualizadas de discurso y normas de etiqueta verbal. Con notable frecuencia, se detienen en la descripción pormenorizada de la maldición de los seres míticos (*yuminkramu*) y suelen destacar con especial cuidado el discurso instructivo y normativo (directivos) de los héroes civilizadores.

Otras formas de discurso, en cambio, pasan casi desapercibidas: el *enemamu*, por ejemplo, un discurso ritualizado de vital importancia para los shuar, apenas es mencionado, salvo en el mito de Machai (Pellizzaro 1976: 82 ss.). La mitología huambisa recogida por García Rendueles despliega tan sólo dos relatos sobre el *enemamu*, algunos de cuyos episodios consisten en describir su ejecución como ‘discurso de envalentonamiento’ y acto preparatorio para la guerra (1996: 141 ss. y 168). Por lo tanto, no parece existir un mito cuya expresa finalidad consista en explicar el origen de esta forma de discurso tan importante ni que exponga las condiciones de su eficacia tal como sucede con las técnicas del telar, de la construcción de la casa y de las canoas. Cabe suponer que este tipo de desarrollo detallado sobre las formas verbales sean más frecuentes, en cambio, en las secciones donde el narrador explica su visión de las cosas y aporta sus reflexiones al auditorio.

Mucha más atención han merecido las diversas formas poéticas (*anent* y *nampet*); en relación a ellas, los relatos señalan con mayor detalle el origen (casi siempre no humano), circunscriben minuciosamente el contexto del incidente que dio lugar a su interpretación original y, cuando es el caso, remarcan su posesión como condición indispensable de poder. A gran parte de los *anent* y *nampet* se les atribuye un origen mítico que justifica su posición privilegiada en la jerarquía de las formas del habla, la razón de su estabilidad a lo largo del tiempo y la necesidad de repetirlos siempre de la misma manera.

Los relatos cumplen otro tipo de funciones relacionadas con el lenguaje. Una de ellas consiste en reforzar la asignación de roles comunicativos según la edad, el poder y el género. Algunos de ellos han sido revisados como, por ejemplo, el que los adultos con poder

(hombres y mujeres) pueden maldecir, ordenar e instruir. Con frecuencia, insisten en el papel delator de los niños con respecto a las mujeres y hermanas mayores de la casa, a la vez que los considera víctimas de una irrefrenable curiosidad; o bien, establecen la necesidad de mantener discreción y respetar los límites espacio-temporales en las interacciones verbales con adultos desconocidos. Es interesante constatar que a lo largo de los mitos la mujer asume con frecuencia los roles de intérprete de las realidades espirituales vinculadas con el poder y el reordenamiento de los discursos profundos, y de instructora de los procedimientos del discurso al explicar las normas de interacción verbal que no necesariamente pertenecen a su área cultural. El mismo papel instructivo que asume la mujer Tsunki (*cfr. infra*) al introducir al shuar protagonista en la etiqueta de presentación propias del mundo acuático es el que corresponde a la mujer Machai (Pellizzaro 1976: 82 ss.) quien desempeña la misma función: dotar a los hombres de explicaciones e instrucciones, ésta vez con respecto a los rituales de posesión de espíritus Arutam y la normativa del ayuno y abstinencia ritual para acceder a las visiones de poder. Con respecto a los actos del habla, la mujer Machai también instruye a los shuar sobre la etiqueta de presentación, de saludo y convocación al instruir a los penitentes sobre el uso del saludo ritual *anemamu* (definido en el mito como ‘saludo con la lanza’) y del tambor *tuntui* con el cual convocar a los espíritus para la guerra.

Al mismo tiempo que proporcionan un elenco interminable de actos comunicativos relacionados con la gestualidad cotidiana y ritual, con la mirada y las modalidades de interacción y encuentro, los mitos proveen de las *estrategias mayores* que preceden el ‘saber hacer’ y los modelos de acción aplicables a todos

los órdenes, incluido el del lenguaje. Algunas de las estrategias mayores, parte integrante de las normas profundas que preceden los actos del habla y de alguna manera mencionadas a lo largo de nuestra investigación, se relacionan con las consideraciones culturales sobre los requisitos del 'buen desempeño' y la discreción.

En tal sentido, la efectividad se relaciona no sólo con los resultados, sino también con el 'saber' que hace posible la elegancia y la velocidad, ingredientes claves que rigen el desempeño de cada acción y criterios muy importantes para medir la eficacia (*cfr.* Made, 1998: 86 *ss.*). Así, el mito (Pellizzaro: 1979b: 28 *ss.*) condena no sólo la nula productividad de Yakakua en el tumbe de la selva sino también el excesivo ruido y ostentación, modelo de acción que contrasta con la productividad silenciosa y elegante de Jempe (*cfr.* Made, 1998: 86 *ss.*). Según este paradigma fundamental de la cultura shuar modelado a partir de las actividades hortícolas, el saber discursivo solicita además de la capacidad de transmitir un mensaje, el 'buen desempeño', un 'saber decir' adecuado, apegado a normas y procedimientos que implican no sólo la efectividad, sino también la elegancia y la justa proporción entre forma y contenido.

La otra pauta, explícitamente vinculada con la comunicación verbal y reiterada una y otra vez por los mitos, es la de evitar toda forma de jactancia verbal, esto es, de adelantar los resultados antes de que se verifiquen en la realidad. Los mitos de la rana Kaka (jactancia sexual, Pellizzaro 1979a: 116 *ss.*); de Ancha (castigado por revelar la razón de su eficacia en la pesca, *idem*: 180 *ss.*), y el de los Tijiui (Pellizzaro 1979b: 28 *ss.*) proponen como tema de fondo la norma deseable de no expresar las intenciones para no entorpecer su cumplimiento. Este paradigma pone de manifiesto un punto de partida muy importante para com-

prender las limitaciones, condicionamientos y variantes culturales del principio de cooperación de Grice.

Códigos y actos del habla en los mundos míticos

Los 'tiempos antiguos' (*yaunchu*) se caracterizan por la continuidad bio-zooantropomorfa entre los seres, las cosas y los hombres, en un escenario de constantes metamorfosis. Para entonces la comunicación tenía lugar según las modalidades humanas, es decir, mediante el idioma shuar, preexistente a cualquier otro código de comunicación verbal; incluso los animales usaban la lengua shuar. En el contexto de la reflexión sobre la diversidad cultural que persigue desestimar las relaciones de alianza con grupos no-shuar, los mitos pasan por alto las explicaciones sobre las diferencias lingüísticas con otros pueblos. Al destacar con especial cuidado las incompatibilidades matrimoniales (referidas a la alimentación) y los malentendidos cotidianos que estas relaciones interculturales pudieran acarrear, se abstienen de incluir episodios vinculados con una reflexión más ecuménica de la comunicación verbal y del lenguaje de otros grupos.

En cambio, en relación a la constelación mítica de mundos paralelos y en simbiosis, los relatos proveen información sobre los respectivos códigos lingüísticos de los seres míticos que los habitan y dan cuenta de algunos elementos propios de este lenguaje de los orígenes, recalando, siempre sobre la base de una identidad esencial con respecto a los elementos morfo-sintácticos propios del shuar, la diversidad de códigos lexicales y de criterios taxonómicos que rige a cada clase de 'seres'. De alguna manera, es importante para el narrador poner en evidencia que estos seres se expresaban según un *argot* propio, antiguo y actual-

mente fuera de uso y, frecuentemente, se detiene a explicar la particularidad lingüística ('así hablaban ellos'). Algunos ejemplos, presentes en la mitología huambisa y awajún, ilustran la atención e importancia que los mitos conceden a este rasgo curioso de especificidad lingüística: 1. Según la mitología huambisa (Rendueles 1996: 177) los buitres *chuaq* (*chuank* para los shuar) clasifican a los muertos y cadáveres con una terminología específica distinta a la de los shuar actuales. Así, denominan *muitagka* a los cadáveres frescos y *jajaraj* a los cadáveres hinchados.; 2. En los tiempos primigenios, para referirse a la 'madre' se usaba el término *egkach* (*idem*: 244) en lugar del actual y de uso corriente (*nukú*); 3. Los espíritus *iwianch* nombran de manera diferente al mono *washi* ahumado, es decir, *daetak* (Rendueles 1979 II: 629); 4. El mito shuar de Etsa e Iwia (Pellizaro 1985), también recoge términos específicos y pre-culturales para aljaba (*namaj*) y bodoquera (*wachi*), distintos a los usados en la actualidad (*tunda*: 'aljaba' y *um*: 'bodoquera').

Además, los relatos relievan diversos actos comunicativos y del habla a través de los cuales los seres míticos traen a la existencia elementos del paisaje (ríos, montañas y accidentes geográficos) y de la naturaleza (selva secundaria, especies vegetales) en un sentido muy diverso con el que usualmente se concibe la 'palabra creadora'. Algunos ejemplos, entre muchos otros posibles, darán cuenta de la diversidad de actos comunicativos inmersos en este proceso vinculado con actos verbales como el 'nombrar' (*anaikia-*) y el 'elencar' (*nekapmar-*: 'enumerar'):

1. La distinción entre plantas domésticas comestibles y sus respectivas variedades "salvajes" no útiles es registrada en el mito de Taakent, una suerte de niño o gnomo entrega-

do por Nunkui a los shuar para que mediante su palabra vengan a la existencia los cultígenos, con la expresa prohibición de reirse de él a pesar de su comicidad. Las variedades útiles y no útiles se consideran producto de un episodio en el que intervienen actos comunicativos como el nombrar, la burla, la risa y el enojo. Los cultivos fueron traídos a la realidad por este "gnomo chistoso" con sólo nombrarlos; las variedades paralelas no útiles resultaron del enojo de Taakent provocado por la risa de una mujer y la agresión de los niños que le lanzaron ceniza en los ojos, dando lugar a que Taakent transforme las plantas domésticas en "salvajes" (Pellizzaro, 1978: 57 ss.). El episodio concluye con la desaparición de Taakent en lo profundo de la tierra.

2. En el mito de Wee (Pellizzaro 1980: 16 ss.), el relato se refiere a la adjudicación de la nomenclatura, es decir, a la atribución de los nombres de las cosas, un acto verbal tan importante como traer a la existencia cada nuevo aspecto de la realidad. En un contexto de venganza que evoca el conjunto ritual de la fiesta de la *tsantsa*, el mito marca el inicio de una forma poética específica (los *anent* de la danza *waimianch*) y del nombre de los ríos. El anciano Wee (Sal), para vengarse, reunió a todos los hombres que le habían robado las mujeres por él curadas mediante la orina y los invitó a la fiesta de la danza *waimianch* (componente del ritual de la *tsantsa*). Mientras danzaba en círculos tomando a todos de la mano, entonaba *anent* nombrando los ríos conocidos por los shuar: *Tuinki pujuatai* ('en dónde he de vivir..?') / *Mankusash pujuátaja* ('en el río Mankús he de vivir...') y así por el estilo hasta nombrar a cada uno de los ríos conocidos por los shuar. La danza circular se volvió tan intensa que cuando se nombraron todos los ríos, las mujeres lloraron de susto y se abrió la tierra

tragándose a todos los hombres. Finalmente, Wee pudo irse con todas las mujeres que había curado.

3. En diversas ocasiones, los seres míticos realizan acciones acompañadas de enunciados narrativos (en presente de indicativo) mediante los cuales describen contemporáneamente el desarrollo de su propia acción, según un patrón muy frecuente en los poemas *anent* y el canto chamámico que relaciona palabras y acciones. Mediante tales enunciados, aparentemente constatativos, los seres transforman la realidad o instauran otras nuevas de tal modo que la palabra condiciona y precede la intencionalidad y la eficacia de los actos que se ejecutan en cada momento. Algunas variantes del mito de la rana *kaka* (Pellizzaro, 1979a: 136 ss.) narran las incidencias de un shuar que por copular con ella en circunstancias de prohibición ritual, le creció desmesuradamente el pene en forma de boa. Los manatíes, connotados chamanes que despliegan actos verbales tan disímiles como instruir, reprochar, maldecir y castigar, lo curaron cortando el pene en pedacitos hasta reducirlo a su medida normal. Luego, tomando los pedazos cortados procedieron a arrojarlos en distintas partes del río a la vez que mencionan el nombre de los diversos tipos de boas y de remansos que cada una ocuparía: ‘ahora este pedacito de pene formará el hondo de la anaconda de la oscuridad; este pedacito caerá en donde habrá el remanso de la anaconda Etsa; éste, en el hondo de la anaconda fuego, etc.’

Relaciones entre el ‘habla humana’ y ‘habla animal’

En el relato, la interacción entre humanos y animales o plantas es constante e intensa, aún luego de haberse establecido las distin-

ciones entre cultura y naturaleza; los temas recurrentes son: el vampirismo de los animales exterminadores; el extravío, confinamiento y el trabajoso proceso de recuperación y rescate de algunos shuar primigenios que han podido compartir - no sin peligro - los hábitos, estructuras sociales y códigos de comunicación propios de los animales; el mimetismo de animales que insisten en mantener relaciones sexuales con mujeres shuar; la guerra de los Shuar contra los animales exterminadores, entre muchos otros.

En el orden del lenguaje, un segundo momento de diversificación y transformación mítica consiste en el pasaje del habla humana a la voz animal, según el proceso de evolución que parte del enunciado y concluye con el sonido inarticulado propio de cada especie. Los relatos explican cómo tuvieron lugar las diversas voces de animales, no siempre producto de la maldición proveniente de los héroes civilizadores sino también de eventos contingentes y, algunas veces, arbitrarios. De esta manera, las voces animales resultan un desagregado del habla humana y se ubican en el estadio evolutivo inmediatamente inferior y jerárquicamente subordinado con respecto a ella. Sin embargo, a lo largo de los mitos las vinculaciones entre habla animal y humana son mucho más complejas y no siempre se limitan a establecer relaciones de procedencia o degradación.

En algunos casos, la transformación se debe a incidentes verbales como el ‘conversar’ inadecuadamente (‘conversando así se han transformado’), por ejemplo, al violar la discreción necesaria y atentando, por ello, contra la eficacia (mito de Chiarmach y Sumpaish, Pellizzaro 1976: 9 ss.). En un mito, el personaje Ancha (Pellizzaro 1979: 182) desconoce la prohibición de Tsunki de abstenerse de ‘avisar’ la razón de su eficacia al matar los peces y, en

consecuencia, es castigado con la maldición que dificultó para siempre la pesca con barbasco. El ciclo de Shakaim también provee de una larga serie de mitos donde la jactancia verbal y la ostentación del trabajo antes de disfrutar de los resultados (‘sólo después de saborear la chicha dirás que los *tijiui* te ayudaron’, Pellizzaro 1979b: 72) son actitudes reprobadas y castigadas y, por lo tanto, motivo de la transformación y del pasaje del lenguaje humano al animal.

No son pocas las narraciones referentes a los castigos y despropósitos de seres primordiales que, al querer hablar como humanos, ‘hablaron como animales que son’ (Pellizzaro 1979b: 131). Los ejemplos son numerosos y responden al siguiente formato característico: cuando el ave *yantsé* fue castigada por Shakaim, quiso decir *¡ajau!*, enunciado expresivo propio de los shuar, sin embargo dijo *kakakaka*, voz con que se la identifica actualmente (Pellizzaro 1979b: 37). Otros mitos, en cambio, arrojan detalles nuevos e insólitos relacionados con la comunicación animal y la configuración anatómica. Así, algunos rasgos eran permutables y los personajes podían intercambiarse el timbre de la voz (mito de Basu y Chup, García Rendueles 1979 II: 481) a la vez que partes anatómicas como el pene (*idem*: 482, mito de Pancui y Kunjup).

Finalmente, algunos mitos, además de narrar las incidencias que detallan el paso del lenguaje humano a los sonidos animales, explican el código que rige el sistema de señales, presagios y significados asociados con algunas voces animales que se experimentan en la vida cotidiana o mediante el sueño. Así por ejemplo, explican por qué el ave *kayuk* maldice con el canto a quien lo escucha (García Rendueles 1996: 204-205) y la necesidad de abstenerse de enviar a los hijos fuera de casa cada vez que se

escucha el ave *kuwa* (*idem*: 107 ss.); o bien, la razón por la cual la voz del ave *pancha* es portadora de mala suerte si habla al filo de la huerta (*shamkartak chichawai*: ‘trayendo mala suerte habla’. Pellizzaro 1979: 41). En otras ocasiones, las voces animales remiten a asociaciones taxonómicas de diverso orden. Una variante del mito de los hermanos gemelos Etsa y Nantu (Pellizzaro, 1982: 88) explica que cuando la mujer que celaban ambos hermanos se convirtió en la lechuza Ajuj por la maldición de Etsa, su canto anuncia la presencia de diversas clases de arcillas para la alfarería. De este modo, cuando canta *ájujuuuu, tintiu tintiu*, está parada sobre buena arcilla: Cuando en cambio canta *ájujuju... su su su*, está parada sobre arcilla mala.

Debido a su importancia para la sobrevivencia, la interacción con el perro, el más ‘humano’ de todos los animales desde el punto de vista de la comunicación, adquiere una relevancia muy especial. Ellos también son capaces de maldecir con su enojo y, tal como sucede entre los Shuar, necesitan de alucinógenos para restituirse al orden de la eficacia y del poder. De la misma manera que los niños de la casa, mientras los adultos toman el alucinógeno *maikiwa*, los perros no pueden ‘hablar’ para evitar aparecer fatalmente en las visiones (señal de desgracia). Según un mito huambisa (García Rendueles 1996: 56 ss.), los *yawá* (‘perros’) son capaces de cantar *anent*, aunque aparentemente sólo se escuchan ladridos, y poseen un espíritu Arutam con el poder específico de adormecer y descuidar a sus dueños con el fin de lograr montar a la perra en celo. La fuerza erótica de este *anent* mítico es de tal magnitud que quien lo conozca puede enloquecer a las mujeres.

Los arquetipos y la comunicación verbal

Los arquetipo más importantes de la mitología shuar son Etsa, Nunkui y Tsunki, los cuales articulan, al mismo tiempo, una visión tripartita del cosmos (aire, tierra y agua) y las representaciones sobre los géneros (hombre, mujer y el erotismo) y sus respectivos roles sociales.

Etsa, arquetipo masculino, fundamenta las representaciones que hacen posible concebir la actividad masculina como predatoria (matanza de animales) en un ámbito natural no transformado por el hombre, la selva, (Descola, 1985: 99), siempre en el contexto de la relación hombre-fauna. En el plano de la actividad predatoria de la guerra, vinculado con las creencias alrededor de la muerte y la vida (Pellizzaro, 1980), y en el contexto de las actividades masculinas de la roza, el tumbé y de la construcción de casas y canoas, Etsa es asimilable a Ayumpum y Shakaim respectivamente (Pellizzaro, 1980b; 1979b). Es muy importante para la justificación y comprensión de los rituales iniciáticos con tabaco y los tabúes propios de cazador. Desde el punto de vista del lenguaje, se relaciona con una serie de actos del habla primordiales como los *anent* de cacería y las maldiciones (*yuminkramu*), fuente, éstas últimas, de las dificultades y obstáculos actuales de los shuar en los ámbitos de la cacería, la construcción de cerbatanas y las caminatas por la selva.

Sin embargo, el ciclo de relatos más rico para las reflexiones entorno al habla regulada por la astucia es el que recoge el conflicto con el antropófago primordial Iwia ('el que vive', Ajaimp y Uya para la mitología wampisa). En ellos, desde una relación de *hijastro-prisionero-servidor*, Etsa se venga de la muerte de su madre a manos de Iwia mediante una serie de argucias y engaños que culminan en la ejecu-

ción de la esposa de Iwia llegando al punto de servirle su cabeza como comida.

La oposición Etsa-Iwia (el niño y el 'ogro' irracional y antropófago), responde a la oposición diurno-nocturno, astucia-ingenuidad, habilidad-torpeza, racionalidad-irracionalidad; civilizador-extermiador; en suma, la normatividad frente al desenvolvimiento espontáneo y no determinado de la vida y, por lo tanto, del lenguaje.

Los diversos episodios del relato (Pellizzaro 1985: 12 ss.) ponen de relieve algunos detalles importantes para nuestro análisis. En primer lugar, cabe anotar la capacidad e iniciativa de Etsa de regular y provocar los encuentros y el poder de anticipar y dominar los escenarios para modelar a su antojo las interacciones verbales de acuerdo a una intencionalidad precisa. En diversos incidentes, sorprende de improvisado a Iwia durante cada evento que delata su acción criminal (Iwia descuartizó a la madre de Etsa fecundada por Patu): ya sea mientras Iwia tocaba el cacho con el cráneo de la madre de Etsa, o mientras charolaba las ollas con los ojos lagrimeantes de ella. Al mismo tiempo que es capaz de evaluar perfectamente el significado de cada situación, el héroe obra de tal manera que vuelve imposible toda sospecha, actitud que los shuar denominan con la paráfrasis 'hacer descuidar'. Buena parte del buen desempeño en la comunicación pasa por la capacidad de 'no hacer ruido', de escuchar 'para darse cuenta' e interpretar correctamente el alcance de cada situación. Al mismo tiempo, el ciclo pone de manifiesto la importancia que conceden los shuar al carácter performativo de la interacción verbal, inscrita en fines e intencionalidades muy precisos que superan ampliamente el informar o el comunicar: la interacción apunta, en este caso, a generar las condiciones que hagan posible la venganza. En un contexto de máxima proximidad social (el

enemigo no necesariamente es el otro lejano), la comunicación y el lenguaje asumen una función estratégica que permite simular, sustituir o crear una realidad al mismo tiempo que instaura la suspicacia y la simulación como destrezas comunicacionales necesarias para la sobrevivencia.

Con respecto a Iwia, el tema de fondo es su torpeza para controlar el espacio doméstico y regular el advenimiento de los interlocutores así como su incapacidad para condicionar el curso de la conversación hacia áreas no comprometidas y reveladoras. En segundo lugar, es evidente la condena cultural, a través del ridículo, de la docilidad e ingenuidad de Iwia, de la ausencia de cualquier atisbo de suspicacia o sospecha, una carencia comunicativa que los shuar consideran imperdonable e indigna de cualquier grado de compasión. El 'ogro' es así, la representación más cabal de la docilidad ante la iniciativa e instrucciones proveniente de otros. De esta manera, es posible comprender hasta qué punto, para los shuar, la docilidad es reveladora de debilidad e inhabilidad para enfrentar la vida social.

El ciclo mítico aporta algunos detalles y características de los intercambios e interacciones verbales que tienen lugar en el espacio doméstico. En un marco donde predominan las acciones, los gestos y las miradas, los diálogos son muy concisos, totalmente carentes de prolongados desarrollos autoexpresivos y limitados a informar escuetamente sobre las actividades a realizar y los lugares donde ir: el referir información relacionada con los movimientos y las actividades que cada quien realiza denota la importancia, para los shuar, del control del espacio doméstico y de sus actores. Así, el mito destaca las fórmulas estereotipadas a través de las cuales se supone que la mujer debe avisar desde la chacra para dar a conocer a un interlocutor lejano sobre las tareas que

desarrolla, o los breves enunciados de Etsa mediante los cuales informa a Iwia sobre las actividades que emprenderá. De esta manera, la cotidianidad está marcada por relaciones previsibles y, por lo tanto, no parecen deseables las sorpresas e imprevistos así como tampoco los encuentros no programados.

A través de las formas de interacción entre Etsa e Iwia, el relato destaca algunos actos comunicativos habituales de los adultos para con los niños; por ejemplo, gestos de cariño acompañados de enunciados expresivos (v.g.: 'acariciar' *majuta-*); o bien la tendencia ya expuesta a consanguinizar los apelativos como señal de cariño a la vez que algunos episodios (*idem*: n. 194) se centra en el llanto ritual. Ambos personajes están dotados del poder mítico de otorgar la capacidad de hablar a los artefactos culturales y elementos naturales e impartirles órdenes e instrucciones, poder verbal compartido también por Iwia quien al igual que Etsa, puede ordenar que aparezcan diversos aspectos de la realidad, como las montañas y las peñas escarpadas (*idem*, n. 232 ss.).

La interpretación de otros aspectos puntuales del ciclo mítico relacionados con la comunicación es más compleja y merece, por lo tanto, un examen más detenido. Entre ellos, llama la atención una serie de oposiciones y continuidades que vinculan partes del cuerpo relacionadas con la comunicación (la cabeza de la madre muerta de Etsa y sus ojos con lágrimas, por un lado; la cabeza de la esposa de Iwia servida como comida y los pendientes de sus orejas, por otro) con artefactos culturales también relacionados con la comunicación. En efecto, Iwia usa el cráneo de la madre de Etsa como un artefacto cultural de convocación (un cacho o trompeta de llamado) y la esposa de Iwia las esferas de los ojos como barniz decorativo de cerámica. Las lágrimas de los ojos advierten al héroe sobre el significado y alcan-

ce real de la situación. Ambos, el cráneo y los ojos no articulan lenguaje alguno y conforman mensajes en tanto señales y síntomas.

El nudo de relaciones complejas entre partes del cuerpo y artefactos culturales, se desarrolla en otro incidente posterior durante el cual Etsa consume su venganza pidiéndole a Iwia que cierre los ojos para tener la ocasión de servirle un plato especial que consistía, nada menos, que en la cabeza cocinada de la esposa del ogro. Iwia se da cuenta del engaño por el ruido de los adornos para las orejas en forma de cascabel que delata, a través de una señal, la situación. En cambio, en otros episodios, artefactos culturales no asociados con la corporalidad, como por ejemplo el *pinchu* (palo de labranza para sembrar maíz, que en el mito habla por orden de Etsa en sustitución de la esposa de Iwia, ya muerta), o la planta *tsekemur* (se usa como champú natural; en el mito engaña a Iwia por orden de Etsa) adquieren la capacidad de articular palabras e integrarse de una u otra manera en el lenguaje humano.

Así, estos episodios vinculan a través de la corporalidad y la comunicación humana, artefactos culturales como el *cachu*, el barniz decorativo y los adornos corporales, aunque privados de lenguaje, dotados, eso sí, de la capacidad de incorporar sentidos³. Esta serie de oposiciones permite clasificar los productos culturales según dos órdenes distintos: de un lado, aquellos artefactos relacionados con la corporalidad, dotados de sentido y que remiten a significados pero que carecen de la capacidad de articular palabras. De otro, la mitología destaca aquellos productos culturales no relacionados con la corporalidad, pero que en cambio pueden articular enunciados y asumir el lenguaje hablado (*chicham*).

Ambas categorías revelan la presencia de concepciones que permiten incluir los artefactos en el orden del lenguaje y la comunica-

ción, al mismo tiempo que hacen posible entender el lenguaje humano como un producto cultural. Así, pareciera que para los shuar, el lenguaje humano es una realidad contigua y, por alguna razón, estrechamente vinculada con la producción y creación de artefactos culturales y su correspondiente fase de ornamentación y decoración en la que se incluyen también los adornos corporales. Como la palabra hablada, éstos también son signos sensiblemente aprehensibles dotados de sentidos, alusiones y señales a la vez que organizados entre sí según un código establecido. La mitología shuar concede amplios espacios que permiten considerar la cultura como una realidad que participa del lenguaje, en tanto que las manifestaciones culturales constituyen significantes que se articulan entre sí según un sistema socialmente establecido de códigos, señales y significados.

Nunkui es el arquetipo femenino. A veces se le atribuye un sentido colectivo, es decir, como un mundo subterráneo habitado por “mujeres bullangueras” que viven “en casas como los Shuar” (Pellizzaro, 1978: 31). Nunkui significa literalmente “en la tierra” (*nunka*: tierra). La valencia femenina atribuida a la tierra se manifiesta en la raíz común de las palabras ‘tierra’ (*nunkui*), ‘arcilla’ (*nuwe*) y ‘mujer’ (*nua*) cuya relación ha sido percibida tempranamente por Karsten ((1935) 1988: 215 ss.). Es la fuerza germinativa y donadora de eficacia en tareas que implican la transformación de la naturaleza en un ecosistema artificial (horticultura-cocina; cfr. Descola, 1985: 99). Introduce los cultivos comestibles, el conocimiento de la alfarería (“dueña de la arcilla”: Pellizzaro, 1978: 120) y las técnicas de cocina, sobre todo de la elaboración de la chicha de yuca (*nijiamanch’*), producto que hace posible la visibilidad femenina en contextos en los que debe ca-

llar, es decir, durante las conversaciones sociales masculinas. Al mismo tiempo, la elaboración de la chicha se relaciona profundamente con el significado de ‘felicidad’ (*penker pujus-*) tal como la entienden los Shuar.

De su figura emanan los *anent* relacionados con las tareas femeninas mencionadas, los cuales como en ningún otro caso, preceden la eficacia real de las acciones. Los mitos relacionados, también mencionan la *compasión* (‘mirar con pena’) como ingrediente de relaciones socialmente constructivas y productoras de conocimiento entre mujeres.

En el mito principal se relata que cuando los Shuar eran recolectores, las Nunkui les entregaron una niña con el poder de traer a la existencia plantas de horticultura, comida y ollas mediante el acto verbal de ‘nombrar’. Debido a la agresión de unos niños, se introdujo en la tierra por el interior de una caña de guadúa. Su alejamiento provocó la degradación de los bienes, artefactos y comestibles traídos a través del acto del habla de nombrarlos.

Tsunki: Es el arquetipo de los chamanes (‘Curador’, del verbo ‘curar’: *tsuakratin*). Estructurador y “dueño” del mundo del agua, es un personaje colectivo que vive en lo hondo de los ríos, mundo acuático paralelo al humano. A veces tiene apariencia de mujer hermosa “de pelo negro muy largo y vestido negro” (Pellizzaro, 1979a: 21), perfumada y de grandes genitales, capaz de copular con un tapir, (*ibid*: 94). Personaje de signo sexual ambivalente, también es un hombre, el padre de la mujer Tsunki la cual se comunica con un shuar que camina por la orilla de los ríos en un contexto nocturno y mediante el sueño. No obstante su ambivalencia sexual, en la poesía chamánica se nombra a Tsunki siempre como instancia masculina. Rige el mundo de la fertilidad, de la reproducción (mediante la aplicación de la

hierba *piripri* que engrosa el tamaño del pene y regula la fertilidad) y del cuidado medicinal de los niños a través del conocimiento de las normas que evitan las transgresiones de tabúes que inhiben su crecimiento. Por otro lado, es el primer chamán que entrega las flechas mágicas (*tsentsak*) a una mujer.

Según el mito (Pellizzaro, 1979a: 9-85), la mujer Tsunki se transforma en serpiente coral (*titink-napi*) durante el día a fin de no ser descubierta por las esposas del protagonista; de noche, adquiere el semblante de mujer resplandeciente que copula con el shuar. Al ser descubierta, es quemada con tizones y sobreviene un diluvio que extermina a los Shuar del cual logran sobrevivir sólo el protagonista y su hija al subirse a lo alto de una palmera. Tsunki, al mismo tiempo hombre y mujer, es un símbolo de conjunción y articulación (y por lo tanto de comunicación) entre los planos e instancias masculino-selvático (Etsa) y femenino-terrestre (Nunkui) de la misma manera que el agua es el elemento natural que en forma de lluvia une cielo y tierra. La pesca en los ríos es una actividad predatoria y recolectora donde participan indistintamente hombres y mujeres; al mismo tiempo, el agua posee una intensa connotación erótica para los Shuar. La significación de Tsunki como conjunción de los planos femeninos y masculinos es evidente tanto por su carácter acuático como por el simbolismo chamánico de la serpiente (asociada con el arco iris) omnipresente en muchos pueblos amazónicos, ya que es capaz de reptar por la tierra a la vez que de elevarse por los árboles (de Carvalho, 1987: 47). La ambivalencia constitutiva del *uwishin*, al mismo tiempo *tsuakratin* (‘curador’; cuidado por la vida, aspecto femenino) y *wawekratin* (‘maleador’; predador, aspecto masculino), expresa perfectamente la entidad dual y fronteriza del chamán shuar. El personaje Tsunki es paralelo

al Yacu-Huarmi (mujer de la laguna) de la mitología de los Quichua amazónicos, invocada por el Yacchaj y que adquiere la forma de una boa (Chango, 1985: 35).

Tsunki hace posible ordenar simbólicamente las normas de la vida matrimonial (espacio común del hombre y de la mujer), las relaciones entre yerno-suegro y los requisitos de la matrilocalidad. El mito principal destaca la importancia del *enemamu*, discurso ritual de presentación entre desconocidos, en este caso, entre el shuar protagonista y Tsunki y de actos comunicativos muy precisos referidos a la relación yerno-suegro. Relieva también actos comunicativos propios del mundo espiritual, como el silbido (*shuiit!*), considerado un llamado de los espíritus (*untsu-*). El conjunto mitológico de Tsunki tiene elementos comunes con el personaje Wee (sal), ya sea por su carácter acuático como por su alusión a las costumbres de etiqueta relacionadas con el pedido matrimonial y visita a casa de una persona de mayor rango.

El mito de Tsunki (Pellizzaro, *idem*) destaca muy bien los mecanismos de mediación entre mundos simbólicamente correspondientes: el acuático de Tsunki y el propio del shuar protagonista. En una de sus versiones, la mujer Tsunki se manifiesta ‘llamando’ al shuar durante el sueño mediante un acto comunicativo poco cotidiano como el silbido, y en medio de un escenario ritual y penitencial (‘andar en el monte’) cargado de ambigüedad y posibilidades de restauración de poder. La mujer mítica asume la función de intérprete de sueños (*mesekra-*) y eventos no ordinarios al reordenar los discursos, los actores y su respectivo significado, a través de una acción verbal más profunda que la instrucción: la interpretación y la explicación (*ujak-*: traducido usualmente como ‘avisar’). La mujer Tsunki

introduce al shuar en el mundo acuático de su padre, inaccesible e incomprensible para el shuar, y hace patente los códigos de correspondencia, las normas y modalidades de la visita ante al ‘dueño’ (sentarse frente al suegro ocupando un tipo de asiento adecuado al rango). De esta manera, el shuar accede al nuevo orden, fundamentalmente no sólo por la palabra explicativa de la mujer (*ujak-*) sino por la observación, mirando alrededor y ‘hechando ojo’ (*tsupias*). Cuando en cambio la mujer Tsunki accede al mundo cotidiano del shuar y se introduce en su hogar, durante el día se transforma en una serpiente coral, pierde la palabra y queda inmersa en otro código mientras que de noche, recobra su figura humana y copula con el shuar.

Los antiarquetipos son los transgresores de las normas y de las indicaciones dejadas por los héroes civilizadores y, por lo tanto, los “introdutores” de la dificultad desde los tiempos primordiales; aunque ausentes, son un punto de referencia con el que se ‘juzga’ a los “transgresores” actuales, mediante su asimilación al ridículo, lo grotesco y lo cómico. Las faltas primordiales y la maldición de los héroes crean un mundo de degradación (los culpables son transformados en animales o en plantas) que explican la ambigüedad moral y la dificultad características de la existencia cotidiana. La inobservancia de los transgresores introducen la dificultad en el campo ritual, en el dominio de las técnicas de la cultura material y en la convivencia humana. La falta no siempre tiene un carácter moral; a veces responde arbitrariamente a la necesidad interna del relato para resolver la tensión argumental del mito. Si bien este tipo de personajes son numero-

esos, el prototipo es, sin lugar a dudas, el zorro Kujan Cham para el ámbito masculino, e Ipiak y Sua para el femenino.

Kujan Cham, zorro mítico, definido por los shuar como ‘el que todo lo dañó’ (*imiankas emeskait*, Pellizzaro, 1976: 37), ‘ser despreciable’ querido por mujeres bonitas y necias (*ibid*), dañino, temerario y ‘estropeador’ maldecido por Etsa. Es el causante de la homosexualidad (Pellizzaro, 1982: 91 ss.) y la dificultad en la cacería por no respetar la prohibición de comer el fruto *numpi* causando la pérdida de puntería y eficacia absolutas en el uso de la bodoquera (*ibid.*: 9 ss.). Debido a que Kujan Cham usó las alas de cera dadas por Etsa para pavonearse ante las mujeres y desobedeció la indicación de no usarlas durante las horas del sol (*ibid.*: 45 ss.), los hombres ahora deben caminar duramente. Mujeriego y ladrón de mujeres ajenas, es traspasado por un vengador (Pellizzaro, 1976: 37); las manchas de la luna son las marcas de sus dedos quemados al querer obsequiársela a Ajuju, mujer de Nantu (Pellizzaro, 1982: 53). Paradójicamente, en el contexto de los mitos de Arutam, es un guerrero invencible, de carácter positivo y paradigmático (Pellizzaro, 1976: 39 ss.).

Las características del zorro, algunas de ellas relacionadas con la comunicación, explican por qué ha servido de símbolo para la conducta antiarquetípica masculina; es apesoso, contraviniendo las normas de limpieza corporal muy importante para los hombres; de noche le brillan sus ojos (no sabe esconder sus intenciones), es jactansioso y se pavonea de sus proyectos antes de cumplirlos, actitudes reveladoras de una indiscreción comunicativa imperdonable para los Shuar regidos por el autocontrol, el secretismo y la *cooperación* conversacional condicionada. Además, es ladrón goloso de gallinas y papayas, incapaz por

tanto, de asumir la ética de privación tan importante para la configuración del poder personal. Si la eficacia es el valor fundamental de los arquetipos, la torpeza, la incontinencia verbal y la temeridad, conforman la otra cara de la moneda muy bien representada por Kujan Cham.

Ipiak y Sua. El mito (Pellizzaro, 1979b), por otra parte muy extendido entre los pueblos amazónicos, narra las andanzas de dos mujeres totalmente desprovistas de suspicacia, incapaces de comprobar lo que les dicen y dispuestas, en primera instancia, a una total e incondicionada cooperación conversacional con cada uno de sus interlocutores. Deciden abandonar su casa para ‘andar’ por su cuenta, algo imposible para los Shuar acostumbrados no sólo a la matrilocidad, sino al hecho de que las mujeres no deben viajar nunca solas. El ciclo plantea las funestas consecuencias de esta conducta anticultural e insólita, posible tan sólo en los tiempos míticos, que resulta en un cuadro social de poliandria sucesiva y vínculos maritales ocasionales, en un contexto de encuentros fortuitos, formas de interacción y eventos conversacionales carentes de cualquier tipo de ritualidad y fórmulas de control del espacio. A través de la narración de aventuras sexuales, de abuso y peligros a los que las mujeres se exponen por el vínculo casual y la unión con personas extrañas, el ciclo pone de manifiesto la importancia de la fórmulas de mediación, arreglo y negociación entre grupos cuya cabeza visible son los hombres.

A la vez, el ciclo mítico de Ipiak y Sua revela una extraña condición de la sociedad pre-cultural shuar donde las unidades residenciales no están conformadas por matrimonios poligínicos presididos por hombres fuertes, sino por madres solas en una suerte de cómplice convivencia con hijos solteros de condición

inquietante, cuya apariencia de humanos corrientes oculta una faceta anormal vergonzante, de inhabilidad cultural o de carácter monstruoso que estas madres encubren y contribuyen a sostener. En una segunda instancia, la curiosidad, la observación y la astucia de estas mujeres, les otorga la posibilidad de superar, en parte, sus infortunios. Algunos episodios dan buena cuenta de la sensibilidad femenina hacia los juicios de otros y de las formas de vergüenza ocasionadas por el habla, así como de la tremenda fuerza de la burla femenina hacia cualquier forma de ineptitud masculina. El mito concluye con las transformaciones voluntarias de ambas mujeres en las plantas homónimas, condición que escogen en virtud de que, por su utilidad (*sua* o *genipa*, al igual que *ipiak*, achiote, son plantas de la que se extrae pintura corporal) no serán motivo de que la posteridad les avergüence tachándolas de inservibles.

El mundo de los espíritus y el lenguaje

En la mitología shuar se manifiestan las complejas concepciones sobre el mundo de los espíritus entendidos según la situación de lejanía o cercanía con respecto a los vivos y su capacidad de proteger o amenazar la vida humana. Un primer eje distintivo es aquél que separa los espíritus de los humanos difuntos, en sus diversos estadios, de los espíritus y seres selváticos que presiden la naturaleza y controlan jerárquicamente la fauna selvática (dueños de animales de cacería) a pesar de los rasgos y formas de interacción con los humanos que les son comunes.

Los espíritus de los muertos, que los shuar denominan genéricamente *iwianch'* (lit. 'no viviente'), se dividen en dos grandes categorías: la primera conformada por los *arutam*, espíritu de los ancestros fallecidos que han al-

canzado su estadio definitivo, susceptibles de ser recuperados y reintegrados a la sociedad mediante los rituales y formas del habla que persiguen la restauración y apropiación de poder. La segunda, se refiere a los espíritus de los muertos recientes, que no han alcanzado su estadio definitivo y deben, por su condición amenazante, ser alejados de la sociedad. Son objeto, por lo tanto, de rituales que incluyen actos del habla con el carácter de conjuración. Frecuentemente, estos espíritus asumen apariencias que hacen posible la comunicación y la interacción verbal y visual con los humanos a través de sueños o encuentros fortuitos. El estado que les permite interactuar y comunicarse con los humanos se denomina *wakan'* ('fantasma' o 'imagen' que hace visible a los espíritus). Revisamos las representaciones más importantes de los espíritus relacionadas con la comunicación y las formas del habla.

Arutam (*arut*: 'viejo', 'antiguo') es el espíritu de los difuntos ancestrales, protector y donador de fuerzas vitales que hacen posible enfrentar adecuadamente las amenazas de guerra y la inseguridad existencial. Es la instancia espiritual más importante de la religión shuar que garantiza la fuerza (*kakarma*) y el conocimiento (*imia*: visión) necesarios para enfrentar y conjurar cualquier tipo de amenaza vital y garantizar el poder personal. El ciclo mítico correspondiente (Pellizzaro, 1976 y 1980b) informa acerca del ritual de adquisición de Arutam y sus respectivos tabúes, así como sobre la necesaria *ética de privación* (ayuno y abstinencia sexual) para preparar convenientemente la ingestión de alucinógenos (*natem*, *maikiwa*, *tsaank*). De esa manera es posible obtener visiones positivas durante el éxtasis, según un modelo religioso de adquisición, conservación y recuperación de espíritus adicionales, paralelo al que preside la adquisi-

ción e incremento de espíritus auxiliares chamánicos.

Arutam posee una amplia gama de manifestaciones visuales metafóricas, reveladoras de diversos estados del alma: en forma de animales predadores (por ej., *yawa*, ‘tigre’), fenómenos meteorológicos (*paniar*, ‘centella’), árboles y miembros del cuerpo (por ejemplo, *ewej* o *uwejka* ‘mano’, cabeza o fémur, correspondientes, a veces, a los nombres de algunas constelaciones). Estas manifestaciones son interpretadas según un código cultural que establece la correspondencia de la visión y del mensaje con la respectiva área de eficacia y poder personal. En algunos casos, su manifestación asume la forma de comunicación verbal directa (*chicham*: ‘mensaje’), es decir, de enunciado que anuncia declarativamente el futuro.

Su hallazgo tiene lugar en la cascada (*tuna*), en el sueño (*kará*) o mediante manifestaciones fortuitas. Luego de su manifestación, durante el trance y en medio de un escenario agónico, los shuar deben vencer, tocar o enfrentar a Arutam para obtener su fuerza. En relación con su manera característica de hablar, se dice que algunos Arutam “hablan rápidamente” (Pellizzaro 1980b: 164). El Arutam Uwejka, por ejemplo, hace crujir sus dedos como señal de fuerza, crea el pánico cuando habla y maldice a quienes le temen (*idem*: 172). El ritual de adquisición implica la ejecución de los cantos *anent* de súplica, la única ocasión en la cual los shuar manifiestan verbalmente su situación de indignancia vital. Por otro lado, las visiones de poder no pueden ser comunicadas a otros a no ser que se hayan cumplido. Ello explica que durante el relato de historias de vida, los ancianos y ancianas incluyan episodios sobre sus visiones de Arutam, un eje que estructura la narración y permite comprender global y coherentemente la historia personal

centrada en el cumplimiento de las visiones y experiencias espirituales de poder.

Iwianch’ (literalmente: ‘no viviente’) es la categoría más amplia de espíritu aplicable a toda forma de vida humana más allá de la muerte, distinta o separada del cuerpo humano. En tal sentido, los Arutam también son *iwianch’*. A lo largo de la mitología, no obstante, con este término se alude a los espíritus revestidos de connotaciones agresivas y peligrosas porque expresan la inquietante y ambigua situación de los muertos “recientes”, no suficientemente alejados y diversos con respecto al mundo de los vivos. Es evidente que la creencia alrededor de los espíritus de los difuntos en tránsito tiene funciones pedagógicas (dar forma al tiempo y al espacio, por ejemplo prohibiendo a los niños salir solos fuera de la casa o hablar de noche) y ecológico-sociales a través de la limitación de la presencia humana en zonas de refugio de la fauna (hábitat de demonios agresivos) o favoreciendo la creación de espacios neutros entre dos territorios familiares. Desde el punto de vista de la taxonomía vegetal, los episodios dan lugar a diversas categorías clasificatorias de variedades no domésticas de ciertos cultígenos asociados con los espacios de selva secundaria.

La figura de los *iwianch’* es muy importante para la administración de la ética y de la culpa moral pues suavizan las sanciones que merecen las conductas sociales inapropiadas y los extravíos en la selva al considerarse, eventualmente, producto del rapto de un *iwianch’* y, por lo tanto, no imputables a ningún tipo de responsabilidad personal.

Entre los rasgos psicológicos que permiten trazar el perfil de estos espíritus y entender muchas de sus estrategias comunicativas, destaca, en primer lugar, la irrefrenable y agresiva envidia por el mundo de los vivos debido

a la cual molestan y amenazan persistentemente con actitudes de acecho, merodeo e irrupción repentina en la vida cotidiana de los vivos. La *envidia* configura su pulsión por recrear las actividades del mundo de los vivos más significativas y placenteras, tales como tener relaciones sexuales ('las mujeres muertas se unen con quien quiera en los caminos'), comer carne o tomar chicha hasta agotar las existencias. Si bien buscan evitar las interacciones verbales con adultos, son muy creativos y oportunos para irrumpir y encontrar la ocasión de hablar y conversar con los niños, por quienes sienten una especial predilección; disfrutan de tal modo su presencia que 'se gozan de pasar con ellos' y los seducen en medio de una ambivalente situación de extrañeza y familiaridad. La envidia es el fundamento de actitudes imprevisibles y caprichosas que fluctúan entre la caricia a los niños, el rapto o agresiones abruptas a través de las cuales llegan a descuartizarlos. Así, por ejemplo, la incontinencia de Kapiskua *iwianch'* era de tal naturaleza que miraba sus largas uñas mientras observaba al niño para agarrarle (Pellizzaro 1980a: 40 ss.).

La *vergüenza*, que deviene de su condición no humana por haber experimentado la muerte, es el segundo rasgo vulnerable de su personalidad. En efecto, los *iwianch'* delatan una extrema sensibilidad a la mirada de los humanos cuando son sorprendidos y reconocidos como tales. La vergüenza, modela una estrategia de interacción basada siempre en la simulación, en la alteración de la apariencia y en el ocultamiento de su real condición. Por ello, su aspecto es ambiguo, a veces encubierto, y no siempre es posible percatarse de su verdadera condición pues en algunas ocasiones "se parecen en todo a los Shuar" (Pellizzaro, 1980a: 84 ss.); en otras, son deformes y se parecen a los monos (*ibid.*). En cuanto les sea

posible, intentan pasar desapercibidos y evitan ser vistos por los vivos quienes pueden llegar a reírse de ellos mirándolos a los ojos, forma extrema de burla. Cuando las mujeres se burlan de ellos les resulta insoportable y se dan a la fuga desapareciendo para siempre, proyectando tal vez la vulnerabilidad de los hombres por la burla femenina.

Algunos rasgos propios de los diversos estados de metamorfosis, aluden a elementos profundamente relacionados con las concepciones culturales sobre la comunicación. En efecto, además del aspecto humanoide (entre mono y hombre) puede adoptar la forma de *Japa*, 'venado', que por su significado religioso es un tabú alimenticio (Pellizzaro, 1980a, pág. 7 ss.). *Japa* es el estado más común de los familiares difuntos, sobre todo mujeres; debido a que el venado merodea las chacras y la vegetación secundaria cercana a la casa, da lugar a la suposición de que en realidad se trata de los dueños desaparecidos visitando sus antiguos dominios buscando la manera de raptar a los niños. La mariposa nocturna *Wampanku* es otra de las metamorfosis posibles (*ibid.*: pp.35-55) que al igual que *Nuka Iwianch'* (*idem.*: p.60 ss.), insecto doméstico en forma de hoja y que, según el mito gusta de tomar toda la chicha de la casa y conversar con los niños enfermos, merodea constantemente los rincones ocultos de los hogares. Según la mitología, *Wampanku* es un espíritu raptor de niños y, al parecer, tiene cachos. Es ahuyentado con fuego y así se transforma en la mariposa homónima. Al encenderse nunca se consumía y las llamas que emanaba mientras huía dio origen a la vegetación negra de la selva. El búho *Ampush*, es otra de las formas que pueden adoptar los muertos, caracterizado por su presencia oculta y cercana a la casa, delatada tan sólo por su voz considerada de mal agüero.

El mito de *Iwianch' ji* ('espíritu ojo') aporta algunos elementos que permiten acercarnos a la comprensión de los rasgos corporales comunes entre el venado, la mariposa nocturna *wampanku* y el búho *ampush*, animales que parecen compartir caracteres comunicativos relacionados, particularmente, con la vista y la mirada. El mito cuenta que los 'espíritus ojo' (*idem*: pp.65 y ss.) espían constantemente el hogar de un shuar para encontrar la ocasión propicia de irrumpir en él. Una vez que los shuar van a la huerta, los espíritus encuentran la ocasión de acabar con todas las provisiones de carne y yuca. En la siguiente ocasión, uno de los shuar, intrigado, se queda a espiar escondido encima de la repisa. Allí observa que estos espíritus se sacan uno de sus ojos para salar la comida meciéndolo entre los alimentos y depositándolo al lado del fuego, tal como los shuar acostumbran con la sal. El shuar, entonces, pincha con una pértiga el ojo y lo arroja al fuego. Cuando ello sucede, el ojo grita mientras se quema. En la siguiente ocasión, cuando una de las ancianas de la casa regresa de la chacra aterida de frío, el espíritu que quedó sin su ojo le roba el suyo a la anciana, poniéndole en su lugar una pepa de *kumiank*, semilla perfectamente circular cuyo interior es totalmente negro. Cabalmente, los ojos del búho, del venado y los grandes diseños en forma de círculo en cada una de las alas de la mariposa nocturna *wampanku* tienen la misma forma y color que la semilla de *kumiank*, figura que denota la mirada peculiar de los muertos a tal punto diversa de la mirada de los humanos y un rasgo comunicativo lo suficientemente importante como para ser expresamente individualizado por los mitos. Los ojos de los *iwianch'*, al mismo tiempo, son considerados puntos vulnerables. En el mito (*idem*: p.12 y ss.), la mujer mata el espíritu *ampush* tapándole los ojos con cenizas y ají.

Cabe destacar, de paso, el paralelismo evidente entre el ojo de la madre muerta de Etsa (usado como charol de las ollas de la mujer de Iwia), cuyos componentes simbólicos se describen más arriba, y el ojo de los espíritus *ji* (sal para las comidas) que los convierte en mitemas equivalentes. El juego de equivalencias remite al contraste entre las lágrimas de los ojos de la madre muerta de Etsa y el grito del ojo de los espíritus *ji* cuando se quema. Ambos 'ojos' asumen un rol que permite asignarles la misma posición con respecto a la elaboración de los respectivos artefactos culturales al intervenir en la fase de 'acabado final', en el primer caso, como barniz de los productos de alfarería destinados a la comida y, en el segundo, como saborizante (las lágrimas son saladas) de la comida ya preparada y a disposición para el consumo. De alguna manera, una olla de alfarería mal terminada, sin el charolado final que la vuelve no sólo útil sino vistosa, se parece a un plato de comida sin sal, tal vez necesario, pero no sabroso.

En ambos casos resultan patentes, una vez más, las continuidades y vinculaciones que los shuar presienten entre comunicación y manufacturas, entre palabras y arte y, a nivel más general, entre lenguaje y cultura, relaciones inscritas simbólicamente, más implícita que explícitamente, en los mitos y lo suficientemente advertidas por la literatura antropológica reciente. De este modo la cultura y, por lo tanto sus producciones, no sólo responde y se despliega entorno a la necesidad, sino que articula otras demandas igualmente urgentes, como las dimensiones estéticas de lo bello y 'lo bien acabado' que trascienden el carácter de lo meramente útil. Esta percepción toca de lleno también las consideraciones sobre el lenguaje. Desde una perspectiva más específica, es indudable la importancia que estos relatos confieren al acto de comer (especialmente, al tomar

la chicha de yuca) y su densidad simbólica a la hora de condicionar la producción de artefactos y de diseños, así como de constituirse en uno de los escenarios fundamentales de la conversación y la comunicación interpersonal. Las concepciones relacionadas con el mundo de los muertos, especialmente con la mirada, se vinculan con este tipo de concepciones englobantes y abarcadoras de la comunicación humana cuya práctica trasciende y se proyecta más allá de lo útil, es decir, sobre la dimensión estética.

Además de su carácter vampiresco (cuando los *iwianch'* sustituyen a los hijos llorones, pueden chupar la sangre de las madres a través del seno) y, a veces, su antropofagia, los mitos destacan algunas propiedades muy peculiares propias de la anatomía de estos espíritus. Al parecer algunos no tienen articulaciones y otros no poseen ano y, por lo tanto, no pueden ventosear (García Rendueles 1996: p.637), desventaja que experimentan como una privación insufrible; también, poseen una sangre viscosa, morada, como la planta de escancel (Pellizaro, *idem*: p.90 y ss.). Otros rasgos, si bien denotan la reflexión de los shuar sobre el deterioro de la condición humana que supone la muerte, asumida como desmembración y pérdida de la totalidad corporal y social, permiten relacionar la corporalidad con el lenguaje. En efecto, así como los *iwianch'* poseen la capacidad de poder retirar sus ojos de los cuencos, también son capaces de desmembrar sus extremidades mediante el concurso de la palabra, a través de una orden a tal punto que el *Kunturí iwianch'* ('espíritu brazo', *idem*: p.90 y ss.), al ser sorprendido y cogido del brazo mientras masturbaba a una mujer que dormía, ordenó a su brazo que se desprendiera para poder escapar. Al igual que en el mito del *iwianch' ji*, que recuperó su ojo quitándoselo a una anciana, era crucial para este espíritu re-

cuperar su brazo. De esta manera, se lo arranca a un niño y le ordena que se hable de la articulación para poder calzárselo. Al constatar que no le coincide, lo bota. A pesar de su anatomía 'desprendible', el conservar la totalidad a toda costa, implica solicitar la convocación del poder especial de la palabra. La mitología wambisa (García Rendueles, 1996: p.644) corrobora la capacidad de los *iwianch'* de disponer de las extremidades, y señala que, además, pueden cambiar sus miembros de lugar, substituirlos por otros y usarlos para fines muy dispares. La versión wambisa del mito correspondiente es más explícito al detallar que el *iwianch'* colocó su pene en lugar de uno de sus dedos para abusar de la mujer.

Es posible, a partir de los relatos, obtener elementos que nos permiten completar una suerte de etnografía de la comunicación verbal del mundo de los muertos recientes. Los *iwianch'*, a la vez que conocen las etiquetas conversacionales de los humanos, se comunican entre sí con sonidos inarticulados (García Rendueles, *idem*: p.634) y están provistos de los mismos poderes 'lingüísticos' de los seres míticos, pues como ellos, pueden ordenar a los palos para que sustituyan la voz de los humanos o disponer que ejecuten una acción. También, comparten con ellos la capacidad de maldedir ('las maldiciones de *iwianch'* se cumplen siempre', *idem*: p.634) entre cuyas consecuencias, se les atribuye el poder especial de hacer extraviar a los shuar (Pellizaro, *idem*: p.42). Otra de las maldiciones produce la disecación de la lengua en las madres de los hijos llorones; el espíritu *mikiua*, al igual que el espíritu *ikiamchim*, cuando contesta a los hombres que hablan de noche con su peculiar voz (*chikua!*: 'que coge') es capaz de pudrirles el hígado y el corazón. Cuando los shuar duermen, los *iwianch'* hablan entre sí; cuando en cambio los shuar hablan entre sueños, se callan y bailan

(García Rendueles, *idem*: p.625). En algunas ocasiones se dirigen a los humanos con una sonrisa amplia y nerviosa que permite ver sus dientes brillantes (¿el rostro de la vergüenza?). El carácter audible de la voz de los *iwianch'* no guarda relación con la distancia pues cuando hablan, aunque sea a lo lejos, siempre se oyen como si estuvieran cerca (García Rendueles *idem*: 636). Mientras agreden emiten chillidos y a veces, pueden imitar la voz de ciertas aves, como la lechuza *pumpuk*. Además, suelen cantar a la luna sentados en troncos (los árboles son su morada).

Asimismo y, como vimos más arriba, asignan categorías específicas para referirse a las realidades humanas de tal modo que los *iwianch' ji* (Pellizzaro, *idem*: p.70) denominan *iwianch'* a los vivos y, a diferencia de ellos, asignan categorías clasificatorias propias o insólitas tales como *kasach'* ('robadito') para la comida desabrida, y *mitiap'* para la comida sabrosa.

Estos espíritus, además, a la vez que muestran predilección por las apariciones nocturnas, suelen asumir poses y actitudes corporales y comunicativas inusuales e insólitas para los vivos, como quedarse colgados en lo alto de la casa, o entrar bailando de espaldas en las fiestas. El canto ('en las fiestas cantan como búhos') y el baile pues, a veces, raptan a los humanos y a los difuntos recién llegados para incorporarlos en sus interminables fiestas, parecen ser las actividades cotidianas favoritas de los *iwianch'*. Por ello y a pesar de todo, viven bien. La mitología aprovecha de su simbolismo para explicar el origen de algunos *nampet* festivos, de los cantos de la ronda *waimianch'* (fiesta de la *tsantsa*) y de adornos corporales como la corona y los aretes, atribuido al *iwianch'* Ampush ('lechuza').

Hoy, la narración de los mitos se ha reorientado drásticamente en sus formas, funciones y relaciones entre emisores, oyentes y auditorios relacionados con nuevos escenarios espacio-temporales tales como las prácticas litúrgicas del cristianismo católico, la educación formal oficial y, por último, con los discursos públicos de los líderes en el contexto de las relaciones interculturales. Este proceso, que a primera vista aparece como una ampliación de fronteras y expansión del mito, es de carácter ambigüo y difícil de ser evaluado; sin embargo es posible afirmar inicialmente que ha relativizado la oralidad pues tanto el auditorio como los aspectos situacionales que desencadenaban el relato asumen caracteres complejos a la vez que más genéricos e impersonales.

El culto católico, por ejemplo, intenta recuperar el mito confiriéndole una periodicidad tal vez inédita de actualización al incluirlo casi semanalmente en la "liturgia de la palabra" donde el auditorio está conformado por los adultos y miembros de la familia ampliada pertenecientes al 'Centro shuar'; allí se pretende que la narración revalorice las normas culturales que, a manera de antesala, preceden los nuevos contenidos éticos y religiosos del cristianismo. Este contexto solicita nuevos actores y roles legitimantes (el catequista shuar, el sacerdote no shuar) y actos comunicativos inéditos como la *lectura* en shuar de un texto mítico "canónico", predeterminado y fijo. Si bien el nuevo contexto religioso favorece la prolongación de la forma tradicional del 'consejo' (antiguamente asociado con la narración mítica) asumida ahora por el catequista o el sacerdote en lugar del anciano de la casa, se verifican algunas rupturas. Una de ellas consiste en el desvanecimiento del poderoso papel de la

mujer como narradora y consejera familiar al convertirse el mito en un evento suprafamiliar y social, contexto comunicativo en el que no puede ejercer directamente su rol; otra ruptura muy importante consiste en que los adultos, y con frecuencia los ancianos, se ven compelidos a formar parte de un auditorio destinatario de formas de consejo cercanas al ‘reproche’, otrora destinado a los niños y jóvenes.

De la misma manera, la narración cotidiana de los mitos se incluye en los textos escolares del Sistema Radiofónico a través de los diversos programas radiales de educación formal; a través de ellos, no obstante conservar aún la forma de narración oral, la actualización tiene lugar en medio de situaciones comunicativas radicalmente nuevas que no implican la proximidad ni contigüidad física entre emisor/es y oyente/s, algo totalmente impensable para la mentalidad de un narrador.

Por último, en el marco de las relaciones interculturales, el mito se ha constituido en el recurso retórico privilegiado de comunicación – escrita o verbal – a través del cual los líderes shuar explican autorizadamente los aspectos fundamentales de su cultura en los foros públicos y, en algunos casos, ante los requerimientos de información de los investigadores, tradición, ésta última, que se remonta a las primeras épocas de contacto. En tal caso, el mito funciona cada vez con mayor frecuencia como elemento distintivo ante los *otros* y se constituye en un factor clave para establecer las debidas distancias con respecto a las interpretaciones exógenas y no autorizadas sobre su cultura. Así, los shuar oponen terminantemente la inmediatez de sus símbolos míticos a las abstracciones ‘teóricas’ de los académicos o a las imágenes pre-establecidas y clichés con que la sociedad menos especializada los han identificado.

Si bien el contexto, las relaciones comunicativas y las formas de comunicación de la narración mítica se han transformado dramáticamente, parece ser que, de una u otra manera, persiste el mecanismo de apelar al carácter de voz autorizada del narrador así como la tendencia a fijar su contenido en formas cada vez más estereotipadas que toman como punto de partida las versiones escritas. De esta manera los relatos persisten vinculados a nuevos tipos de actos comunicativos verbales y escritos, a riesgo de perder su tinte agónico y capacidad de empatía con el auditorio.

Notas

1. Las distinciones de Ong constituyen un trasfondo sumamente útil sobre el cual identificar las características específicas de los relatos míticos shuar. En primer lugar cabe destacar su estabilidad y cierta firmeza temática y episódica que resultan evidentes no sólo al comparar entre sí las transcripciones de mitología shuar sino al revisarlas en paralelo con las versiones recogidas provenientes de grupos diversos de la misma familia lingüística, fundamentalmente awajún y wambisa. Ello no impide, a la vez, reconocer una gran flexibilidad que permite variaciones ocasionadas por la adaptación del relator a la situación y expectativas del interlocutor y del auditorio; por ello, los mitos resultan casi siempre adaptables y modificables en su extensión y detalles, llegando incluso a seleccionar y a extenderse en aspectos muy parciales de acuerdo con la situación y la necesidad del momento.

Resulta evidente que de entre todas las características señaladas para las expresiones orales, la que se verifica con mayor fuerza en la mitología shuar es el carácter agónico del relato según el cual la reflexión sobre el mundo, el cosmos y la sociedad, decurre invariablemente como resultado de eventos que contraponen y contrastan personajes en permanente conflicto y lucha de intereses. El mito shuar es pura y simple acción a través de episodios, desenlaces y resoluciones que se suceden y se desencadenan continuamente en escenarios de una ‘exterioridad casi esquizoide’. La verbalidad de los personajes, es siempre enfocada en relación a un interlocutor, en el sentido de que se

habla y se actúa siempre en función de otros. Sin embargo, debemos señalar que la lectura atenta del corpus mitológico shuar plantea como reparo más profundo a la caracterización de Ong un cierto olvido del carácter simbólico del relato, lo cual acarrea, en la aplicación de su análisis, el riesgo de polarizaciones innecesarias y contrastes exagerados entre las formas de pensar de las culturas orales y aquellas consideradas exclusivas de las sociedades caligráficas. En efecto, la utilidad mnemotécnica de lo *maravilloso* no agota la profundidad de los personajes y eventos: antes bien, es necesario tener muy en cuenta que los símbolos míticos son, ante todo, significantes polisémicos, vale decir, polisémicos, símbolos con la capacidad de sistematizar y de contener simultáneamente aspectos y niveles disímiles del cosmos, de la sociedad y de la existencia. De estructura compleja, los símbolos míticos están cargados de un enorme potencial analítico; si bien es cierto, sustentan visiones globalizantes del cosmos, posibilitan al mismo tiempo un tipo de reflexión no del todo ajena al pensamiento analítico e individualizante de las cosas. De hecho, el mito shuar proporciona todos los elementos para pensar analíticamente al dar lugar a una visión del mundo en primera instancia unitario que, gradual y progresivamente, se va diferenciando (y tal vez degradando) conforme se desarrollan los episodios. Por el mismo motivo, también resulta cuestionable el excesivo acento e importancia unilateral que se pueda atribuir al recuerdo del pasado en desmedro de la reflexión del presente de tal modo que la asimilación de la novedad resulta posible tan sólo si las culturas orales la asimilan y encuadran en el molde de la tradición, situación que el manejo de las relaciones interculturales y el desarrollo político de los pueblos indígenas desmienten por sí mismos. Otra de las tentaciones dualistas y polarizantes a las que puede inducir un análisis poco atento sustentado en el paradigma contrastivo de Ong, y que contribuye a reforzar una vez más la imagen de estas culturas como carentes de perspectiva histórica, de visión de futuro y ancladas en lo concreto, consiste en enfatizar el alcance situacional del pensamiento, alejado por lo

tanto, de la consideración de los aspectos más profundos de la existencia. Nosotros consideramos que el mito proporciona también este nivel más profundo de reflexión abstracta relacionada con el deseo, el destino, la felicidad, o bien con las categorías más amplias que permiten ordenar el mundo. De esta manera, la caracterización de Ong es válida en tanto permita tener en cuenta que el símbolo mítico es de por sí una categoría que permite pensar en abstracto. Además, debemos preguntarnos hasta qué punto es posible hoy aplicar a los pueblos indígenas el carácter absoluto de *culturas orales primarias*, es decir, que no han conocido la escritura. En todo caso, la oralidad favorece acentos y tendencias y no tanto moldes que atan y condicionan el pensamiento y la reflexión.

2. En la zona de Bomboiza se recuerda todavía hoy la experiencia de un shuar que viajó a Roma allá por la década del '30, llevado por los salesianos como evidencia de la eficacia de la acción misionera. Le debió haber impactado sobremanera la cantidad de clérigos que transitaban los pasillos del Vaticano con el devocionario debajo del brazo a tal punto que, una vez de regreso, decidió adoptar al pie de la letra la misma actitud entre los suyos. Al encontrarse con él, los Shuar le preguntaban invariablemente: “¿Qué te cuenta el libro?” Con la ironía que los caracteriza para los sobrenombres, decidieron para él *Papich'*, es decir, 'Librito', con el cual todavía se lo recuerda.
3. Sin duda alguna, estas concepciones remiten al nudo conceptual que rodea la *tsantsa* (cabeza reducida para cuya preparación es menester sellar los ojos y adornar las orejas) y a las mutaciones propias del mundo de los muertos (cuando Etsa le corta la cabeza a la esposa de Iwia, ésta se transforma en venado), que pone de manifiesto la importancia y la complejidad del significado de los ojos y la mirada no sólo para la comunicación, sino también como punto focal que articula las concepciones sobre la corporalidad y las representaciones culturales sobre la persona y el espíritu.

Los mitos bioantropomórficos, los neomitos y el mundo natural*

Antonio Carlos Diegues

El concepto de mito utilizado en este trabajo está lejos de la noción de “falacia”, “ilusión” o “conocimiento equivocado”, que le es atribuido por el sentido común. La noción de mito naturalista, de la *naturaleza intocada, del mundo salvaje*, se refiere a una representación simbólica por la cual existirían áreas naturales intocadas e intocables por el hombre, presentando componentes en un estado “puro”, incluso anterior al apareamiento del hombre. Ese mito supone la incompatibilidad entre las acciones de los diversos grupos humanos y la conservación de la naturaleza. De ese modo, el hombre sería un destructor del mundo natural y por lo tanto, debería ser mantenido separado de las áreas naturales que necesitarían de una “protección total”.

Cuando se habla de *mito moderno*, se refiere a un conjunto de representaciones existentes entre importantes sectores del conservacionismo ambiental de nuestro tiempo, portador de una concepción biocéntrica de las relaciones hombre/naturaleza, por la cual el mundo natural tiene idénticos derechos que el ser humano. Como corolario de esa concepción, el hombre no tendría el derecho de dominar la naturaleza. Ese mito tiene profundas raíces en las grandes religiones, sobre todo en la religión cristiana, y está asociado a la idea del paraíso perdido. Sin embargo, él se reveló

en la concepción de los “parques nacionales” norteamericanos, en la segunda mitad del siglo XIX, por la cual porciones de territorio consideradas “intocadas” fueron transformadas en áreas naturales protegidas, donde no podrían existir habitantes. Esas áreas salvajes fueron creadas en beneficio de las poblaciones urbanas norteamericanas, quienes podrían apreciar las bellezas naturales en calidad de visitantes. Esa representación del mundo natural, expresada por los llamados “preservacionistas puros” como John Muir y Thoreau, se constituyó en justificativo para la creación de áreas naturales protegidas que deberían permanecer intactas. Ese modelo de conservación, denominado “moderno” y la ideología subyacente se extendió hacia el resto del mundo.

Los mitos bioantropomórficos

Sin embargo, en Estados Unidos, durante ese período existían también otros mitos que guiaban las relaciones entre las poblaciones indígenas norteamericanas y la naturaleza, pero que fueron ignorados por los preservacionistas puros norteamericanos y de otros países, incluso del Tercer Mundo. Esos mitos, llamados por Morin (1991) *bioantropomórficos*, interpretaban la relación de los indios con

* Tomado de *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Capítulo IV. Antonio Carlos Diegues. Colección Hombre y ambiente 57-58, Abya-Yala, 2000

el mundo natural, para quienes el mundo llamado “salvaje” por los blancos, no existe. Para el jefe Standing Bear, de la tribu de los Sioux, las vastas planicies, montañas y florestas formaban parte del mundo domesticado por la cultura indígena (McLuhan, 1971).

Es importante resaltar que los mitos bioantropomórficos no son exclusivos de las poblaciones indígenas, sino que existen también en los países del Tercer Mundo, entre poblaciones de cazadores, extractores, pescadores, agricultores itinerantes, que todavía viven parcialmente alejados de la economía de mercado, habitantes de las florestas tropicales y de otros ecosistemas distantes del llamado “mundo urbano-industrial”.

Toda concepción de “conservación” pasa necesariamente por la noción del mundo natural. Ese conocimiento no se restringe al producto de la ciencia moderna, cartesiana, sino que es representada por símbolos y mitos. Como afirma Durand (1983):

La conciencia representa de dos maneras el mundo. Una, directa, en la cual la propia cosa parece estar en la mente, como en la percepción o en la simple sensación. La otra, indirecta, cuando por cualquier motivo, el objeto no puede presentarse a la sensibilidad “en carne y hueso”, como por ejemplo en los recuerdos de nuestra infancia, en la imaginación de los paisajes del planeta Marte. En todos esos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se vuelve a presentar a la conciencia por una imagen, en el sentido amplio del término (p. 12).

(...) En ese tipo de conocimiento, el símbolo desempeña un papel fundamental y remite al ausente o al imposible de ser entendido (p. 19).

Además según Durand:

El símbolo es por lo tanto, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio. Por lo tanto, todo símbo-

lismo es una especie de gnosis, esto es, un proceso de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental (Op. Cit., p. 35).

O, como analiza Mircea Eliade (1991):

El pensamiento simbólico no es un área exclusiva del niño, del desequilibrado, es consubstancial al ser humano; precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que desafía a cualquier otro medio de conocimiento. Las imágenes, los símbolos y los mitos no son creaciones irresponsables de la psique, responden a una necesidad y cumplen una función: revelar las más secretas modalidades del ser (p.10)... Las imágenes son, por lo tanto, estructuras multivalentes. Si el espíritu utiliza las imágenes para captar la realidad profunda de las cosas, es exactamente porque esa realidad se manifiesta de manera contradictoria y, consecuentemente, no podría ser expresado a través de conceptos (p.12).

En ese sentido, la representación del mundo salvaje, del mundo natural, no puede ser totalmente aprehendida si no se recurre a las representaciones, a las imágenes o al pensamiento mítico.

De acuerdo con Morin (1986), los mitos son narrativas que describen

(...) el origen del mundo, el origen del hombre, su estatuto y su suerte en la naturaleza, sus relaciones con los dioses y con los espíritus. Pero los mitos no hablan únicamente de la cosmogénesis, no hablan sólo del pasaje de la naturaleza a la cultura, sino también de todo lo que concierne a la identidad, al pasado, al futuro, a lo posible, a lo imposible, y de todo lo que suscita la interrogación, la curiosidad, la necesidad, la aspiración. Transforman la historia de una comunidad, de una ciudad, de un pueblo, la convierten en legendaria y, más generalmente, tienden a desdoblarse todo lo que ocurre en nuestro mundo real y en nuestro mundo ima-

ginario para vincularlos y proyectarlos juntos en el mundo mitológico (p. 150).

Según este autor, el mito no puede ser interpretado por una única lógica, sino por una polilógica, comportando también algo de contingente, arbitrario. Hay principios organizadores que comandan esa polilógica (o paradigma). El primer principio es la inteligibilidad por lo vivo y no por lo físico, por lo singular y no por lo plural, por lo concreto y no por lo abstracto. El segundo es el principio semántico generalizado que elimina todo lo que no tiene sentido y da significado a todo lo que ocurre. Dentro de este principio hay una inclusión recíproca y análoga entre la esfera humana y la natural. El mundo natural dispone de caracteres antropomórficos y el hombre dispone de caracteres cosmomórficos. Este aspecto es fundamental para entender las representaciones que hacen del mundo las sociedades llamadas primitivas, precapitalistas o preindustriales. Para Morin el universo mitológico aparece como un universo en el cual los caracteres fundamentales de los seres animados se encuentran en las cosas inanimadas.

(...) en las mitologías antiguas o en mitologías contemporáneas de otras civilizaciones, los peñascos, las montañas, los ríos, son biomórficos o antropomórficos y el universo es habitado por espíritus, genios, dioses, que están en todas las cosas. De manera recíproca, el ser humano se puede sentir de la misma naturaleza que las plantas y los animales, comerciar con ellos, metamorfosearse en ellos, ser habitado o poseído por las fuerzas de la naturaleza (Morin, 1986: p. 151).

Aún dentro del segundo principio (o paradigma), existe también el subprincipio de la “unidualidad”, esto es, el hombre puede ser un “doble” (puede transformarse en fantasma, brujo (a) viviendo en un universo al mismo

tiempo único y doble, que es simultáneamente el mismo y diferente de nuestro universo).

En las sociedades primitivas o preindustriales, esa unidad/dualidad del hombre se refleja también en las dos formas de aprehensión de la realidad: una empírica, técnica y racional, por la cual él acumuló un complejo bagaje de saber botánico, zoológico, ecológico, tecnológico (hoy objeto de la etno-ciencia); y otra simbólica, mitológica y mágica. Sin embargo, esas dos formas de conocimiento arcaico, a pesar de ser distintas, no viven en dos universos separados; son practicadas en un universo único a pesar de ser dual. De acuerdo con Eliade, en ese universo dual, el espacio y el tiempo son los mismos y al mismo tiempo diferentes; el tiempo original, del mito, el tiempo pasado, es también siempre presente. El tiempo original, mítico, regresa por medio de las ceremonias regeneradoras (el mito del eterno retorno, descrito por Mircea Eliade).

Esa representación simbólica de lo cíclico, de que todo en el cosmos nace, muere, renace, es fuerte en las sociedades primitivas, pero está presente también en las comunidades tradicionales de pequeños agricultores itinerantes, de pescadores y de recolectores que todavía viven al sabor de los ciclos naturales y en un complejo calendario agrícola o pesquero. Hay tiempo para hacer la hoguera, para preparar la tierra, para sembrar, para guadañar y cosechar, como también hay el tiempo de esperar las especies de peces migratorios, como la tenca. Una vez terminado ese ciclo, él recomenzará en el siguiente período. En muchas de esas comunidades, esas actividades son comandadas por señales, como el apareamiento de una determinada luna, de la lluvia, etc. Esos “tiempos” muchas veces son celebrados por festividades que marcan el inicio o fin de determinada zafra (la cosecha, por ejemplo). Como afirma Mircea Eliade (1991):

El año, o lo que comprendemos por ese término, equivale a la creación, a la duración y a la destrucción del mundo, a pesar de haber sido reforzado por el espectáculo de la muerte y de la resurrección periódicos de la vegetación no seca, por eso, una creación de las sociedades agrícolas. Ella se encontraba en los mitos de las sociedades pre-agrícolas y muy probablemente es una concepción de la estructura lunar. La luna mide las periodicidades más sensibles y fueron términos relativos a la luna los que sirvieron inicialmente para expresar la medida del tiempo. Los ritmos lunares siempre marcaron una "creación" (la luna nueva) y de una muerte (las tres noches sin luna (p. 69).

Los mitos modernos: los neomitos

Según Morin (1991), la historia contemporánea, disolviendo las antiguas mitologías, crea otras y regenera de una manera propiamente moderna al pensamiento simbólico/mitológico/mágico. Para ese autor, hay persistencia del pensamiento mitológico en regiones rurales distantes y atrasadas, pero también han surgido mitos en el mundo urbano. Por un lado, incluso si la antigua analogía antropono-socioantropológica está muerta en el plano de las creencias, en las sociedades modernas sus paradigmas se encuentran vivos en la experiencia afectiva, en la poesía y en el arte. Ella también está presente en las diversas religiones y en la nueva mitología del Estado/ Nación, en el mesianismo político y religioso.

Incluso si ha habido desde la prehistoria una gran mortalidad de los mitos, de los dioses, de los dioses y de las ideas, algunos seres mitológicos sobreviven, aún en el mundo urbano moderno, como espectros "dobles", espíritus de los muertos y fantasmas. Los grandes tipos "noológicos" del pasado desaparecieron. Algunos de ellos demuestran inclusive gran vitalidad. Así, en nuestras noosferas modernas, coexisten sea de manera yuxtapuesta, sea comple-

mentaria, frecuentemente de forma competitiva y antagonica, religiones, mitos, fábulas, doctrinas, ideologías, teorías, así como dioses, genios, y espíritus (Morin, 1991: 151).

No existe una ley de los tres estadios noológicos: el mítico, el religioso, el racional. Formas noológicas antiguas no unicamente persisten entre las modernas, sino que se enraizan y parasitan las modernas, encontrando vida nueva mediante el dominio ideológico. Con seguridad las nuevas religiones y los mitos hicieron desaparecer las religiones precedentes y el apareamiento de los mitos ideológicos hizo graves estragos en los mitos bioantropomórficos, pero no existe una ley de sucesión entre ellos (Morin, 1991).

En ese proceso de transformación

(...) el pensamiento mitológico evolucionó, se descolgó, se transformó y produjo neomitos, que se fijaron en ideas. El neomito reintrodujo la explicación por lo vivo, lo singular, lo concreto, donde reina la explicación por lo físico, lo general, lo abstracto. Mas, es lo concreto vivido que, infiltrándose en la idea abstracta o general, la vuelve viva. No reintroduce los dioses y los espíritus. Espiritualiza la idea a partir del interior. No retira necesariamente el sentido racional de la idea parasitada. Le inculca una sobrecarga de sentido, que la transfigura. Así, las mitologías narrativas del tipo antiguo se disipan, pero las ideologías recogen y alimentan el núcleo del mito, así se puede preguntar si nuestro siglo realmente está menos mitificado que los tiempos mitológicos (Morin, 1986: p. 157).

En el mundo en que la civilización urbano-industrial desarrolló conocimientos científicos, tecnologías y medios de destrucción de la naturaleza ¿cómo hablar de mitos y neomitos? Las relaciones entre el hombre, la naturaleza y los dioses, continúan sin embargo siendo complejas. Como afirma Thuillier

(1990), incluso si fuese posible una antropología neutra, no podría dejar de tocar puntos sensibles y complejos de nuestra historia cultural. En las sociedades donde la ciencia y la tecnología ocupan un lugar central, la noción de “mitología” presenta una fuerte noción de arcaísmo, pues parece valorizar lo sagrado, lo misterioso, lo inexplicable. Según biólogos importantes como Jaques Monod, la ciencia moderna dio un golpe mortal al animismo y a todas las creencias religiosas. En ese proceso que llevó millones de años, los hombres, acumulando progresos técnicos y volviéndose más racionales, llegaron a considerar el conocimiento objetivo, verificable por métodos científicos, como la única fuente de la verdad universal. Todavía, según Monod, la ciencia destruyó todas las

ontogénesis míticas y filosóficas, rompiendo la antigua alianza que unía el hombre a la naturaleza viva y cargada de significados. Restaría solamente la ética del conocimiento fundada en los principios de la racionalidad y objetividad, comprobados por la física y la biología molecular.

Según Thuillier, no se puede negar que hubo una desacralización de la naturaleza, pero para Mircea Eliade, la experiencia de un mundo natural radicalmente desacralizado, es accesible apenas a una minoría en las sociedades modernas, y dentro de ella sobre todo a los científicos. Un buen ejemplo de asociación entre científicos naturales y el Estado en el proceso de ruptura de la relación mítica entre los hombres y la naturaleza es el descrito por Pállson en el capítulo 5.

Entretanto, como recuerda Mircea Eliade, los mitos relativos a la naturaleza tienen larga vida y resisten a las incursiones de la ciencia pues subsisten bajo la forma de pseudo religiones, de mitologías degradadas. Todavía

según el antropólogo rumano, en las sociedades modernas, religión y mito se ocultan en el inconsciente, retornando cada cierto tiempo y cuando desaparecen es para ser sustituidos por nuevas mitologías. Thuillier afirma también que en centenas de textos inspirados en preocupaciones ecológicas, los viejos mitos reaparecen de forma espontánea, con entusiasmo casi religioso y con vigor apocalíptico. En gran parte de los textos de la llamada “ecología profunda”, de la ecofilosofía, que tienen como base el mito conservacionista americano del siglo XIX, la protección de la naturaleza aparece como una necesidad imperiosa para la salvación de la propia Humanidad. Según esta filosofía, para eso es imperioso salvar lo que sobra del mundo salvaje, continuamente devastado por el hombre y muchas veces de forma irreversible.

La concepción de áreas naturales protegidas como naturaleza salvaje parece ser uno de esos neomitos. En ella parece que se opera una simbiosis entre el pensamiento racional y el mitológico. En ese conjunto de representaciones sobre el mundo natural intocado e intocable, existen elementos claros que reportan al pensamiento empírico-racional, como la existencia de funciones ecológicas y sociales de la naturaleza salvaje (el concepto de biodiversidad, por ejemplo), de los procesos ecológicos del ecosistema. Por otro lado, existen en ese neomito elementos míticos, que reportan a la idea del paraíso perdido, de la belleza primitiva de la naturaleza anterior a la intervención humana, de la exuberancia del mundo natural que lleva al hombre urbanizado a apreciar lo bello, lo armonioso, la paz interior proveniente de la admiración del paisaje intocado.

Ese aspecto religioso del neomito conservacionista está explícito en la noción del *wilderness* (mundo salvaje), desarrollada por los iniciadores del movimiento conservacio-

nista americano como Muir, Nash y Henry Thoreau (1851):

Lo que yo estuve preparando para decir es que, es en la naturaleza salvaje donde reside la preservación del mundo. Lo más vivo es el mundo natural. Todavía no domesticado por el hombre, su presencia refresca al ser humano. Cuando yo deseo recomponerme, busco la más obscura floresta, la más densa, la más interminable para el ciudadano; el pantano más lúgubre, ahí yo entro como a un lugar sagrado, un “Sanctum Sanctorum”. Ahí está la fuerza, la esencia de la naturaleza. Resumiendo, todas las cosas buenas son salvajes y libres (In: Andersen, 1973: p. 84).

O todavía según Muir:

Solamente viajando en silencio, sin equipaje, se puede realmente entrar en el corazón del mundo salvaje (apud Devall 1985: p.114).

Esa relación entre la imagen del paraíso perdido es básica, tanto en los mitos bioantropomórficos como en los neomitos. Como analiza Mircea Eliade (1991):

Constatamos que estas imágenes evocan la nostalgia de un pasado mitificado, transformándolo en arquetipo, que ese “pasado” contiene, más allá de un tiempo que terminó. Ellas expresan todo lo que podría haber sido y no fue; la tristeza de toda la existencia que sólo existe cuando cesa de ser otra cosa, el pesar de no vivir en el paisaje y en el tiempo evocado por la música. En fin, el deseo de algo completamente inaccesible o irremediamente perdido: el Paraíso. Olvidarse de eso es desconocer que la vida del hombre moderno está llena de mitos semiolvidados, de hierofanías decadentes, de símbolos abandonados. La desacralización incesante del hombre moderno alteró el contenido de su vida espiritual; sin embargo, no rompió con las matrices de su imaginación:

todo un resto de mitología sobrevive en zonas humanas mal controladas (p. 9).

Las áreas naturales protegidas son representadas, como indica Thoreau, por símbolos que remiten a los espacios más profundos de la psique humana, tales como refugio de contemplación, islas donde la mente humana puede protegerse de la destrucción de la sociedad urbano-industrial. También aquí esas imágenes y representaciones remiten al pensamiento mítico-simbólico:

El Paraíso Terrenal, en el cual todavía creía Cristóbal Colón (él no creía haberlo descubierto) se había convertido en el siglo XIX, en una isla oceánica, pero su función en la economía de la psique humana continuaba siendo la misma: allí, en la isla, en el paraíso, la existencia transcurría fuera del tiempo y de la Historia; el hombre era feliz, libre, no condicionado (Eliade, 1991: p.8).

Según Morin (1986), este componente no racional del neomito está anclado en el “arquiespíritu” que correspondería a las fuerzas y formas originales, principales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual, cuando las dos formas de pensamiento, la simbólica-mitológica y la empírica-racional no se habían separado aún. En ese sentido, el arquiespíritu se aproxima a la noción junguiana de inconsciente colectivo y de los arquetipos.

Todavía de acuerdo con Morin:

(...) la actividad productora de mitos, o mitopoesis también se origina en el Arquiespíritu, donde antes de la separación entre lo real y lo imaginario, la representación, el fantasma y el sueño están por así decirlo, en la misma placa giratoria. La narrativa mítica puede parecer un fantasma o un sueño, pero dispone, como el pensamiento empírico-racional, de una organización, adquiere la consolidación de lo real y

es integrado/integrador en la vida de una comunidad (1986: p. 160).

La contemporaneidad de los mitos bioantropomórficos y de los neomitos

Para entender los diversos mitos sobre la conservación del mundo natural de nuestros días, es fundamental comprender que todavía hoy ellos coexisten, de formas muchas veces antagónicas, según los tipos de sociedades que las formulan, sean ellas las llamadas tradicionales o las modernas.

En la concepción mítica de las *sociedades primitivas y tradicionales* existe una simbiosis entre el hombre y la naturaleza, tanto en el campo de las actividades del hacer, de las técnicas y de la producción, como en el campo simbólico. Esa unicidad es mucho más evidente en las sociedades indígenas brasileñas por ejemplo, en las que el tiempo para pescar, cazar y plantar es marcado por mitos ancestrales, por el apareamiento de constelaciones estelares en el cielo, por prohibiciones e interdicciones. Pero ella también aparece en culturas como la *Caiçara* del litoral sur en las riberas amazónicas, tal vez de manera menos clara, pero no por eso menos importante. Como son culturas que provienen de la mezcla de elementos indígenas, negros y portugueses, los remanentes de las culturas más antiguas (indígenas y negras) son responsables, en una mayor proporción, por las porciones míticas del pensamiento *caiçara* y de los ribereños del

Amazonas. Entretanto, el sincretismo religioso, en el cual el elemento católico tradicional es fundamental, también da su contribución al pensamiento mítico de esas sociedades tradicionales. En verdad, el contacto más estrecho que hoy existe entre la mayoría de las comunidades tradicionales *caiçaras* y el mundo urbano capitalista, la creciente substitución del catolicismo sincrético por el protestantismo fundamentalista, son elementos desintegradores del pensamiento simbólico y mítico.

Considerando la importancia de la simbiosis hombre-ciclos naturales existente en las poblaciones tradicionales, la noción de parques o áreas naturales protegidas que excluyen a las poblaciones tradicionales, es incomprendible para las culturas portadoras de ese pensamiento bioantropomórfico. La disyunción forzada entre la naturaleza y la cultura tradicional, en que los hombres son prohibidos por el Estado de ejercer sus actividades del quehacer patrimonial, y también del saber, representa la imposición de un mito moderno: el de la naturaleza intocada e intocable, propio de la sociedad urbano-industrial sobre los mitos de las sociedades tradicionales.

En esa línea de pensamiento, el llamado “turismo ecológico”, realizado en parques y reservas está también imbuido de ese neomito de naturaleza intocada y salvaje. Sin embargo, al contrario de los objetivos de los primeros parques norteamericanos, el turismo ecológico todavía es más elitista, reservado a los que pueden pagar tarifas especiales.

La organización ritual

E. O. James

Puesto que la religión y la magia representan dos técnicas alternativas para relacionarse con el elemento imprevisible de la experiencia humana y dominar el mundo exterior mediante un sistema de supercausalidad o de referencia trascendentales, ambas se expresan inevitablemente en la acción. El hombre “danza su religión” y maneja su magia mediante el rito y el conjuro. Es cierto que estas actividades esconden unas intensas reacciones emocionales ante un orden de sacralidad del que se cree que responde a las necesidades humanas, y que en el caso de este aspecto que podríamos calificar de genuinamente religioso se valora en términos de poderes y entidades superiores al hombre; sin embargo, el rito ha de considerarse más fundamental que la creencia, ya que es la forma externa y tangible de los íntimos deseos del alma.

Como ya hemos visto, fomentar la vida es la máxima preocupación del hombre, y en aquellas etapas de la cultura en que los medios de subsistencia no están muy seguros, la provisión de alimentos es fuente constante de angustia y produce un estado perpetuo de tensión emocional. En una moderna comunidad civilizada estas preocupaciones han sido en gran parte eliminadas gracias a un control de los abastecimientos, que en cualquier caso han dejado a un sector de la población en libertad para concentrarse en otros aspectos del pensamiento y la existencia. De hecho, la civilización es el resultado, en gran parte, de una emancipación con respecto a las condiciones preca-

rias, que convierten el mero subsistir en la carga abrumadora de todos los días. Pero cuando la vida dependía únicamente de la caza y de que las lluvias y el sol produjeran las cosechas en un lugar determinado, era poco el tiempo que sobraba para gastarlo en otras cosas, como el bienestar o el progreso. Todos los recursos de una sociedad habían de orientarse a un fin único, y cada individuo tenía asignado un puesto en el elaborado esquema mágico-religioso, tendente a conservar y fomentar los medios de subsistencia. Dentro de los límites de los conocimientos adquiridos, los métodos eran racionales y empíricos; pero cuando éstos fallaban, o cuando resultaban insuficientes, se aplicaba una complicada organización ritual, en parte mágica y en parte religiosa, bien para frenar o impulsar los procesos de la naturaleza mediante la supercausalidad ejercida por agentes humanos, bien para procurar la ayuda de unos seres cuya intervención respondiera a las súplicas de la Humanidad empeñada en la lucha.

El significado de los ritos

Para asegurar la lluvia en el país de los arunta, por ejemplo, ciertos miembros de la tribu expertos en esta clase de ritos son convocados para realizar una ceremonia o *Intichiuma*, que ya hemos descrito, a fin de provocar la caída de los frescos chaparrones vivificantes sobre la tierra reseca y que el desierto florezca como un rosal. Otros grupos se reúnen para ejecutar los ritos adecuados según la ocasión y

sus exigencias (por ejemplo, la multiplicación de los tótems). El procedimiento consiste en una imitación de los procesos naturales, como la acumulación de las nubes que descargan la lluvia o los hábitos de las especies sagradas, pero ello únicamente porque el primitivo es un hombre de acción que expresa y representa sus deseos y anhelos íntimos en signos externos y visibles. El rito se convierte así en un escape de emociones reprimidas; la necesidad de actuar se descarga en el símbolo eficaz con el que se identifican los ejecutantes. Para completar esta identificación, se disfrazan adoptando los rasgos de la cosa representada y se comportan como si realmente fueran aquello que representan, o bien portan objetos cargados de su potencia y frecuentemente participan con sentido sacramental de alguna porción de la especie sagrada en el caso de los ritos totémicos. Con todo ello se logra establecer una relación vital con la fuente de la fuerza, a fin de lograr los resultados apetecidos, o en una acción de orden más estrictamente mágico, una reproducción realista de alguna actividad práctica en orden a establecer una eficacia *post facto* mediante la causalidad imitativa.

A la mente primitiva no le preocupa cómo se realiza esto. Las ceremonias “sirven”, y esto es lo único que importa. No hay teologías cuidadosamente elaboradas ni creencias sistematizadas; tampoco se establece una clara diferenciación entre religión y magia como disciplinas distintas, sino que se cree absolutamente en los ritos mágico-religiosos. Se comprende que algunos de estos ritos son antisociales e ilícitos, mientras que otros son beneficiosos para la sociedad o el individuo; pero en ningún caso se duda de su eficacia, lo mismo si se orientan a fomentar la vida y la prosperidad que si tienden a producir la enfermedad y la muerte o, en respuesta a este caso, a apartar el mal. En ningún nivel cultural es mera ceremo-

nia conmemorativa el rito *genuino*, y mucho menos, un abracadabra de prestidigitador, pues cuando un rito pierde su eficacia es que ya no es tal rito. De manera semejante, la espectacularidad tampoco entra en la naturaleza del rito, a menos que responda al carácter de un drama sagrado, como ocurre en la misa, que, según la teología católica, es nada menos que la reiteración del proceso redentor en que el mismo Cristo vuelve a impartir su gracia y la gloria de la inmortalidad a los que le reciben devotamente y con contrición. Por eso tiene razón Frere al afirmar que “hay una forma de ceguera, una falta de sentido común que impide al hombre reconocer que detrás de las ceremonias se esconden unas realidades: principios, doctrinas y estados o hábitos de la mente. Nadie puede aspirar a emitir un juicio honrado en materia de ceremonias si no es capaz de comprender que causan unas controversias tan acaloradas precisamente por lo mucho que significan”¹.

En el caso del rito, lo que confiere a éste su significado no es lo que hay detrás de la acción ejecutada, sino lo que el mismo rito esencialmente es y realiza. El sacrificio eucarístico, por ejemplo, es considerado la presencia-lización en el tiempo y en el espacio del sacrificio del Calvario, y según la definición tridentina, en las especies consagradas “se contienen verdadera, real y sustancialmente, no en signo, figura o virtualidad, el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo”². Como dice Malinowski, “la gracia invisible hace del sacramento de la transustanciación el verdadero epítome de cuanto cree el católico: la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, su sacrificio en el Calvario y la institución del sacramento mediante el cual Cristo reaparece perpetuamente sobre la tierra y se une con cada creyente en el sacramento de la comunión”³.

En consecuencia, lo mismo en la ceremonia del Intichiuma australiano que en el misterio central del cristianismo, el principio es el mismo por lo que se refiere al significado esencial del rito.

Intentar racionalizar, intelectualizar o escarnecer algo que esencialmente es una reacción emocional ante lo suprasensible es caer en un error y confundir el problema. Evelyn Underhill se halla más cerca de un análisis correcto cuando dice que “la respuesta del hombre a la Realidad, con sus mil formas escalonadas de expresión, unas tan crudas y otras tan amables, unas tan concretas y otras tan ultramundanas, pero todas ellas tan patéticas en su mismo infantilismo”, ofrece una clave para “el significado real de esos ritos y ceremonias comunes a casi todos los credos, que expresan la profunda convicción humana de que ninguno de los acontecimientos, ninguna de las experiencias que componen la vida humana son comprensibles a menos que se pongan en relación con la ‘trascendencia’; que en todo ello hay algo más que su significado natural y que ha de santificarse mediante esta referencia a los Poderes invisibles”⁴.

Ritos de transición

Es sobre todo en momentos de crisis cuando las necesidades de la vida, físicas o espirituales, exigen una intervención sobrenatural. El individuo o el grupo se esfuerzan entonces por establecer unas relaciones rituales con el orden sagrado a fin de proteger el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la muerte, la sementera, la recolección y el paso de un año a otro. En la sociedad primitiva, vida y salud son conceptos sinónimos, como también lo son muerte y enfermedad. Tanto en el hombre como en la naturaleza son visibles los mismos procesos de decadencia y regeneración;

un perpetuo morir para renacer, de donde surge la idea de un espíritu que nunca muere presente en todas las cosas; el clan se convierte en un ciclo continuo de existencia comparable a la sucesión de las estaciones: nacimiento, vida, muerte y renacimiento. Estos acontecimientos señalan la ocasión para ejecutar los ritos de transición.

a) Ritos del nacimiento

Cuando el embrión humano inicia su vida independiente pasa por lo que Van Gennep describe como un rito de transición en que se repite el proceso creativo, muchas veces mediante unas ilustraciones vivificantes.

Este rito responde a una complicada teoría de la generación y del estatuto social, que es preciso explicar de algún modo. Se ha sugerido frecuentemente que los pueblos primitivos ignoran los hechos fisiológicos de la paternidad⁵, ya que entre ciertas tribus, como los arunta, se cree comúnmente que una mujer concibe porque un espíritu infantil entra en ella al pasar por un lugar sagrado donde siente por vez primera que está embarazada. En consecuencia, al nacer el niño, éste es considerado como reencarnación de uno de los antepasados relacionado con aquel lugar⁶. Los melanesios creen que el trato carnal es el medio para abrir el camino a los espíritus y que éstos entren en la mujer para dar origen a un niño, pero al parecer no se conocen las propiedades fecundantes del semen. Esto explica que en el principio la primera mujer concibiera sin un compañero masculino, como frecuentemente afirman los mitos, bastando para que perdiera su virginidad cualquier incidente, como la caída de la lluvia. Una vez despejada la entrada, el resto sigue por sí mismo. En consecuencia, si bien se admite que el embarazo es posible sin trato carnal, la ruptura del himen

se considera esencial para la maternidad, pues de otro modo los sutiles espíritus no podrían entrar en el útero. Cuando nace el niño es deber del esposo protegerlo y cuidarlo más bien en calidad de guardián y amigo benévolo, no como padre, puesto que no tuvo parte en su procreación. En realidad, la autoridad paterna es ejercida por el hermano de la madre como potestad; el parentesco es estrictamente matrilineal⁷.

Una teoría de la generación como ésta difícilmente dejaría de tener profundas consecuencias en cuanto a todas las ideas referentes a los orígenes del ser humano, especialmente por lo que se refiere al laxismo general en materia de relaciones prematrimoniales. En una sociedad matrilineal, en que los “hijos sin padre” son cosa tan frecuente como rara la virginidad, la cuestión de la paternidad plantea muchas dificultades y facilita la interpretación sobrenatural de las causas de la concepción y el nacimiento. En realidad, sin embargo, el número de hijos ilegítimos en las comunidades primitivas normalmente no es muy elevado, por razones que nunca han sido muy satisfactoriamente explicadas, y las ideas erróneas acerca de los datos fisiológicos de la paternidad no excluyen del todo la función de un progenitor humano. En la antigüedad y durante la Edad Media se especuló mucho acerca del origen del alma y sus relaciones con el cuerpo y el acto sexual⁸; este mismo problema referente al ingreso del espíritu encarnado desde un mundo trascendente parece esconderse detrás de las teorías primitivas sobre la generación y los ritos del nacimiento.

Si el niño es un habitante de otra esfera, la reencarnación del espíritu de un antepasado, o un dualismo compuesto de un cuerpo mortal que alberga un alma racional producida por un acto especial de creación cuando el organismo ya está suficientemente desarrolla-

do para recibirla, parece que se requiere algo más que la paternidad humana para explicar su génesis. De ahí que se introduzca una intervención sobrenatural, unas veces excluyendo al mismo tiempo el proceso fisiológico y otras, como ocurre con mayor frecuencia, para completarlo en los puntos en que no basta para explicar suficientemente todas las fuentes de la nueva vida. Estas creencias son en general vagas, inciertas y contradictorias, pero en la sociedad primitiva se asocian con mucha frecuencia a la idea de reencarnación, de forma que los recién nacidos se consideran unas veces almas rejuvenecidas y renacidas con cuerpos nuevos del clan a que pertenecían y otras se les tiene por espíritus infantiles emanantes del espíritu inmortal del linaje ancestral, destinados a entrar en las mujeres del correspondiente tótem cuando llega el tiempo en que les toca retornar a la tierra.

Sea cual fuere la forma exacta de la creencia en un caso determinado, el hecho de que el niño entre en este mundo desde el más “allá” lo convierte en algo sagrado, en objeto de veneración ritual para todos los que tengan relación inmediata con su nacimiento. La madre, que es el principal agente, queda sometida a tabús desde los primeros momentos del embarazo hasta que el niño es destetado, cuya principal finalidad es evitar ciertos contactos, que entrañarían un peligro sobrenatural, y reincorporarlos, madre e hijo, a la sociedad. Pero también el marido ha de someterse a unas restricciones similares: en algunos casos ha de acostarse al tiempo del nacimiento, mientras que la mujer sigue con sus quehaceres habituales. Esta costumbre, llamada “conrade”, es claramente una institución ritual. El proceso del parto generalmente apenas implica una interrupción de las tareas normales entre las mujeres primitivas, aparte de los tabús que han de observar. Así, en la Guinea británi-

ca, “antes de nacer el niño, el padre se abstiene durante cierto tiempo de algunos alimentos de origen animal. La mujer sigue trabajando como de costumbre hasta pocas horas antes de que nazca el niño. Finalmente, se retira, sola o acompañada únicamente de algunas mujeres, a la selva, donde cuelga su hamaca; luego nace el niño. Al cabo de algunas horas -frecuentemente menos de un día-, la mujer, que, como todas las que viven en una situación nada artificial, apenas sufre, regresa y vuelve a su trabajo normal”.

El marido, por otra parte, se retira a su hamaca tan pronto como el suceso ha tenido lugar, y “absteniéndose de toda clase de trabajo, de comer cualquier alimento, excepto gachas ligeras de harina de cassava, de fumar, lavarse y sobre todo, de tocar armas de cualquier tipo, es atendido y cuidado por todas las mujeres del lugar”⁹.

Este período de descanso del padre tiene un claro sentido mágico-religioso. Así es como afirma su paternidad con respecto al recién nacido y participa en el proceso del sobreparto, llegando incluso a imitar las contorsiones y los lamentos de una mujer que da a luz¹⁰. Pero no guarda relación alguna con el estado fisiológico de la madre, y lo mismo podría decirse hasta cierto punto de los preparativos para el parto en el caso de la mujer en ambientes en que la naturaleza no exige un prolongado “confinamiento”, término que sugiere el verdadero propósito de esta costumbre: la exclusión de la sociedad. En las condiciones de la civilización moderna, el parto, por supuesto, resulta mucho más trabajoso para la mujer; pero aun así, la difundida costumbre de que la madre permanezca sin salir de casa hasta que “sale a misa” es una supervivencia europea de esta antigua reclusión ritual. Con esta ceremonia vuelve a las relaciones normales de la vida diaria, del mismo modo que en las culturas primi-

tivas los padres pasan por una readmisión ritual en la comunidad al término de las ceremonias relacionadas con el nacimiento, que implica lustraciones, unciones, corte del cabello, visitas de los amigos, regalos de arroz y otros géneros y otros ritos parecidos.

Entre los hopi, por ejemplo, el quinto día después del parto se permite a la esposa ponerse los mocasines y ver el sol por primera vez desde su confinamiento. Lava entonces su cabeza y la del niño con amole y queda libre para emprender de nuevo sus labores caseras, pero no puede comer carne o cosas saladas y sólo se le permite beber agua templada o té de enebro hasta que ha completado una serie de lavatorios el día décimo y el decimoquinto, terminando el vigésimo con un baño de vapor. La casa ha de ser limpiada completamente y hay que bañar al niño y friccionarlo con harina de centeno e imponerle un nombre; su madre lo presenta entonces al sol. Los ritos concluyen con una fiesta y la entrega de regalos a los huéspedes en retorno de los que ellos hicieron a la madre cuando el “acontecimiento”¹¹.

Madre e hijo, de hecho, reciben el mismo trato porque ambos pasan por el mismo proceso de iniciación en la sociedad; la madre, sobre todo en el caso de su primer parto, porque adquiere una condición superior, y su hijo porque ha de recibir su iniciación en esta vida mediante este primer rito de transición. A este fin ha de ser desacralizado y puesto en unas relaciones adecuadas con el mundo espiritual; así obtiene su puesto en la familia y en la comunidad. Las lustraciones y las unciones empiezan por efectuar una purificación y una renovación rituales, confirniéndole vigor y vitalidad para combatir con las fuerzas del mal, a las que ha de enfrentarse el hombre en los momentos críticos de su vida. La presentación a los dioses, tótems o espíritus establece una comunión con el orden trascendente y la solem-

ne imposición de un nombre, relacionado frecuentemente con el antepasado del que se supone descender el individuo, tiene el mismo efecto, ya que el nombre forma parte integrante de la personalidad. Mediante él es puesto el niño en conexión con su ascendencia humana y divina y recibe un puesto en la sociedad (la familia y el clan). Dado su carácter sagrado así somos la conexión íntima que guarda con la personalidad, este nombre real, que muchas veces habrá sido revelado por su genio tutelar o en sueños, se guarda estrictamente en secreto para que nadie pueda causar daño alguno al individuo sirviéndose de él.

Además del nombre genérico del grupo social o religioso, o aparte del que es dado a conocer secretamente en una determinada ocasión, cada individuo tiene su nombre personal en el uso cotidiano; a éste se añade frecuentemente un “término de estado” que indica el grado de iniciación a que ha llegado. Así, en Australia Central se le llama *Ambaquerka* hasta que ha sido alzado en el aire durante la ceremonia de iniciación. Entonces pasa a ser *Ulpmerka* hasta que es llevado al sitio de la circuncisión, donde recibe el nombre de *Wurtja* mientras aguarda la operación; entre la circuncisión y la subincisión es llamado *Arakurta*, y, finalmente, sale como *Urliara*¹². En esta región cada individuo tiene su nombre personal, su nombre secreto (relacionado con su *churinga-nanja*), su “término de estado” adquirido durante el rito de iniciación, su nombre de clase o subclase, su nombre totémico y a veces también un apodo. Pero si bien la manera de designar a los seres humanos en la sociedad primitiva es muy complicada y se considera asunto de la máxima importancia dada la significación ritual y social de los títulos, la ceremonia de la imposición del nombre es realmente muy sencilla, y no tiene lugar necesariamente al nacer. A veces forma parte de los

ritos de la pubertad, o puede posponerse hasta que se obtiene algún signo mediante la astrología o la adivinación. Dado que el nombre guarda relación muy estrecha con la personalidad y la condición social del individuo, su imposición no queda confinada en las primeras etapas de la vida, sino que a lo largo de ella un hombre o una mujer pueden cambiar de nombre muchas veces, según lo pidan las circunstancias o la ocasión.

b) Ritos de iniciación

El siguiente paso en la vida de un varón se da al llegar a la adolescencia, cuando se le confieren solemnemente todos los privilegios y responsabilidades de la comunidad en el orden religioso, social y administrativo. Esto implica un proceso de renacimiento o transición del círculo familiar a la comunidad tribal en la que ha de actuar como uno más de sus miembros activos. En primer lugar hay que renunciar a las cosas de niño mediante unos “ritos de separación”, que normalmente incluyen el ayuno, pruebas de resistencia u ordalías, la circuncisión (a veces la subincisión) y un prolongado período de aislamiento, aparte de las lustraciones y numerosos tabús. Todo ello se desarrolla en un estricto secreto, y durante las ceremonias se dan habitualmente extensas explicaciones sobre la tradición esotérica, así como largas exhortaciones sobre el correcto comportamiento social y las prácticas religiosas. Revelar a los no iniciados algo de lo que se ha dicho o hecho en el curso de los ministerios traería consigo la muerte inmediata por obra de agentes naturales o sobrenaturales. Hasta ese punto se considera absoluta la separación entre los que han pasado y los que no han pasado por estos ritos.

A fin de romper completamente con el pasado, habitualmente se representa un drama pantomímico de muerte y renacimiento. Así,

en las ceremonias de los yuin presenciadas por Howitt, después de presentar a la vista de los muchachos los pecados capitales en una especie de pantomima, y una vez que han sido instruidos en lo referente a Daramulun y los deberes morales, se hinca en el suelo una figura del Dios Supremo y se prepara una tumba con estacas y en ella se coloca un individuo con las manos cruzadas y sosteniendo un árbol *geebung*; se le cubre con hojas, hierbas, palos y plantas de manera muy realista. Se colocan junto a él los novicios mientras se forma una procesión que canta lamentaciones e invoca a Daramulun. Cuando los cantores llegan junto a la tumba, se sitúan dando frente a los novicios. El árbol *geebung* empieza a agitarse y el muerto se levanta apartando su cubierta y danza sobre la tumba, esparciendo los fragmentos de cuarzo mágico que lleva en la boca y que se supone haber recibido de Daramulum¹³.

En Fiji se celebra una ceremonia del mismo tipo, pero aún más realista, el quinto de los ritos. Se rapan por segunda vez las cabezas de los novicios y se envuelven sus cuerpos en largas piezas de tela con vistosos pliegues. Llevando en las manos sus mejores armas, penetran en el santuario interior del recinto, formado por piedras sagradas (*nanga*), donde se ofrece a su mirada sorprendida una fila de cadáveres cubiertos de sangre y con los cuerpos aparentemente abiertos, de forma que son visibles sus entrañas. Caminando sobre los horrendos despojos, avanzan hasta alinearse frente al sumo sacerdote, que de repente profiere un fuerte alarido. Entonces se ponen en pie los muertos y corren hacia el río para limpiarse la sangre y las vísceras de cerdos sacrificados con que se habían embadurnado¹⁴. Con este crudo simbolismo de muerte y resurrección son incorporados los neófitos a la comunidad mística de los adultos de la tribu y de sus

dioses o espíritus ancestrales. A veces hay también un combate ritual como parte de las pruebas a que son sometidos los jóvenes¹⁵, y no es improbable que en un principio, en vez de presenciar una resurrección simbólica, los indicados fueran sometidos a un rito de muerte y renacimiento.

Así, entre los kurnai se les hace “dormir como muchachos para que despierten como hombres”. Que este “sueño mágico, no como el sueño ordinario”, se considera un equivalente de la muerte queda demostrado por el hecho de que sus madres y hermanas guardan luto por ellos y se pintan a lo ancho del rostro una banda con barro, la acostumbrada señal de duelo, mientras que a los jóvenes se les prohíbe hablar mientras dura el período de quietud¹⁶. Durante el sueño mágico imitan los chirridos de su tótem, el emú (*yürung*), para sugerir que han retornado al estado totémico, del que resurgen como miembros recién nacidos del clan.

En la tribu wonghi de Nueva Gales del Sur se dice que los jóvenes son muertos por un ser sobrenatural llamado Thurmulun (Daramulun) que los parte en dos y luego les devuelve la vida, después de arrancarles un diente¹⁷. Esta misma creencia pervive entre los no iniciados de la región central, donde se explica a las mujeres y los niños de los kaitish que Twanyirika mata a los muchachos y los resucita durante los ritos de iniciación¹⁸; también los binbinga de la costa occidental del lago de Carpentaria afirman que el pico de la brama-dera es un espíritu llamado Katajina, que se come a los novicios y luego los vomita convertidos en hombres iniciados¹⁹. En el Nuevo Mundo, los omaha solían atar al novicio a una plancha de madera; uno de los ejecutantes simulaba matarlo, mientras que otro lo devolvía a la vida²⁰.

Esta misma idea subyace a las ceremonias de renacimiento a partir del estado embrionario, que es un rasgo destacado de esta clase de ritos, como, por ejemplo, entre los akikuyu la costumbre de que la madre imite el parto en una pantomima antes de proceder a la circuncisión de un muchacho. La mujer ha de gritar y es lavada como un recién nacido y tiene que alimentarse de leche durante algunos días²¹. En Nueva Guinea, los jóvenes de los yabim, una vez que han recibido la circuncisión, han de vivir recluidos durante varios meses, y cuando vuelven finalmente a la aldea han de mantener los ojos cerrados y demostrar que no pueden hablar o entender lo que se les dice, igual que niños recién nacidos²².

En todos estos casos resulta evidente que la iniciación consiste en morir y renacer, lo que se consigue mediante una muerte ritual o renaciendo a una nueva condición social. Este proceso de regeneración tiene ordinariamente carácter sacramental en el sentido de que implica la comunicación de una sacralidad a los neófitos por medio de un banquete sagrado y la investidura con emblemas, vestiduras u otros objetos simbólicos. Así, en el rito de las Fiji, una vez que se ha presentado la resurrección mímica y han regresado de lavarse en el río los individuos que simulaban cadáveres, se introduce solemnemente en el recinto sagrado un ñame cocido, además de cerdo asado y una copa llena de agua, y es revestido cuidadosamente con un vestido nativo. El extremo del ñame se introduce en la boca de cada uno de los iniciados, que toman un bocado; del mismo modo toman también un bocado de cerdo y mojan los labios en la copa sagrada, después de lo cual se limpian la boca con una servilleta²³. En la misma zona, durante la iniciación en el culto de los espíritus del agua, se bebe *kava*, que originalmente era una bebida de los dioses o ambrosía, comparable al *soma*

de la India, para establecer una comunión con los elfos, que hace invulnerables a los iniciados²⁴.

Parecido significado se atribuye a la *churinga* en Australia y a la bolsa de los amuletos entre ciertas tribus como los ojibway, winnebagos y sioux de Norteamérica. Este instrumento ambivalente, que consiste en una pequeña bolsa en que se guardan amuletos o “medicinas”, del que se cree que posee cualidades tan poderosas (llamadas tonwan) que ningún ser humano podría resistirse a ellas, se utilizaba a la vez para matar y para devolver la vida a los iniciados en las sociedades secretas. Cuando el dios de las aguas preparaba la primera bolsa mágica, probó sus poderes en cuatro candidatos, todos los cuales perecieron a su contacto fatal. Mediante un antídoto, produjo unas pequeñas conchas cuya virtud consistía en devolver la vida a los que habían sido muertos por la bolsa mágica. Cuando actualmente un candidato es muerto durante las ceremonias, es resucitado luego mediante un nuevo toque de la bolsa o gracias a una de las piedras vitalizadoras que se supone tener dentro del cuerpo todo sioux iniciado²⁵.

En las religiones superiores, la iniciación se repite muchas veces periódicamente, conforme el neófito avanza a través de una serie de pasos en el culto místico; pero el principio es el mismo, ya que los ritos tienen por objeto una renovación de la vitalidad espiritual a través de un drama de muerte y resurrección. Primero se lleva a cabo una escisión con respecto al mundo mediante los ritos de separación; luego se asegura la unión con la divinidad a través de la regeneración sacramental; finalmente, se retorna a la sociedad como “hombre nuevo” en un estado superior, con nuevos poderes, según corresponde a quien ha sido engendrado en el orden trascendente, como lo simbolizan muchas veces el

cambio de nombre y las insignias correspondientes al rango adquirido.

c) *Matrimonio*

La etapa final se celebra con signos externos de victoria, que frecuentemente incluyen una procesión solemne y siempre se acompaña con una alegre fiesta nupcial. El desenfreno, tan común en estas ocasiones, es resultado en gran parte de las estrechas conexiones que en las sociedades primitivas se dan entre iniciación y fecundidad. Como estos ritos se celebran normalmente al llegar los jóvenes a la pubertad, constituyen un preludio a las relaciones carnales; apenas puede dudarse que ciertas prácticas, como la circuncisión y la operación equivalente en las muchachas, tienen un sentido práctico a la vez que mágico-religioso. Lo cierto es que en Australia se cree que la mutilación aumenta la potencia carnal tanto en los hombres como en las mujeres²⁶. No ha de sorprender, por consiguiente, que una vez debidamente ejecutados los ritos este aspecto de su cometido pase a ejercerse sin más demora, aunque en algunas ocasiones se prohíbe a los recién iniciados que tengan trato carnal con las mujeres hasta que llegue el momento del matrimonio.

La iniciación, en una palabra, es una preparación para el matrimonio, en el sentido de que hace a los muchachos y a las muchachas *ritualmente* aptos para el mismo, pero el estado matrimonial propiamente dicho va precedido de las correspondientes ceremonias. Estas pueden incluir nuevas pruebas de virilidad, como entre los masai, que acostumbraban a exigir a sus varones que tomaran parte en varias expediciones guerreras para infligir la muerte a los enemigos antes de acceder a la felicidad conyugal²⁷. En una palabra: como en todos los ritos de esta naturaleza, la persona tiene que abrirse camino luchando hacia una

situación más elevada dentro de la sociedad. Si bien dar muerte a un hombre es una *cuonditio sine qua non* únicamente en culturas guerreras, en casi todos los ritos matrimoniales se incluye como elemento destacado un combate ceremonial del tipo que sea. Muchos de los tipos que se conocen como “matrimonios por rapto” seguramente son en realidad una supervivencia de un combate en que el novio, con o sin ayuda de sus parientes, luchaba para apoderarse de la novia, que en modo alguno resultaba algo así como una víctima involuntaria del rapto, especialmente en una sociedad matriarcal, donde tenía un amplio dominio en los asuntos domésticos.

El matrimonio es en todas partes una institución regulada por leyes y costumbres, que “no ha de tomarse desconsideradamente, a la ligera o como un juego”. Por tratarse de un “estado santo” conforme a la concepción primitiva de lo sagrado, se rodea de numerosos tabús, tantos como sean precisos para obligar a los contrayentes y a sus parientes próximos. El riesgo sobrenatural que aparece inherente a la desfloración, en el que tanto ha insistido A.E. Crawley²⁸, puede que sea una exageración, ya que en numerosas comunidades primitivas se da una considerable licencia prematrimonial; pero, a pesar de todo, el matrimonio es un estado tabú, y no puede negarse que muchos ritos nupciales se orientan a prevenir los peligros imaginarios de la desfloración y la consumación del matrimonio. Para combatir las influencias malignas y asegurar la “bendición”, una complicada instalación ceremonial marca la coyuntura crítica que el matrimonio significa para los contrayentes y sus familias, pues el matrimonio siempre supone un ascenso en la escala social. Un soltero no tiene casa propia y se halla desposeído de muchos privilegios tribales, hasta el punto de que en Melanesia y en otros muchos lugares apenas es po-

sible encontrar solteros, como no sean idiotas, albinos o viudos de avanzada edad; cualquier mujer sexualmente tolerable encuentra con facilidad un compañero²⁹.

A fin de fomentar la salud, la riqueza y la fecundidad, así como para repeler las fuerzas malignas y los presagios funestos, se recurre frecuentemente a elementos vivificantes y catárticos, cuyo uso está muy difundido. Para que la novia sea fecunda se le ofrecen grano, arroz, fruta y nueces; puede que se le exija que cabalgue sobre una yegua cuando es conducida a la casa del esposo, y a veces ha de llevar a la grupa un muchachito para asegurar que tendrá descendencia masculina. También se utiliza frecuentemente el pescado como elemento portador de fecundidad, por lo que figura en muchos ritos matrimoniales, así como los huevos, de los que se cree que fomentan la fecundidad³⁰. Por el lado negativo, los peligros asociados a esta crisis se expresan en los recursos utilizados para evitar que la pareja caiga bajo influjos sobrenaturales negativos: los contrayentes permanecen escondidos y se les impone un período de silencio, la novia se cubre con un velo, cambia de vestidos o recurre a otros disfraces semejantes. Aparte de esto, se practican lustraciones y baños, abstenciones, giros en torno al hogar y un combate mímico, en que se disparan armas y se hacen otros ruidos, además de encender fuego y antorchas para alejar las potencias maléficas. Para establecer y afirmar el vínculo se juntan las manos de los contrayentes, se les atan las rodillas, se les hace cambiar entre sí anillos y adornos, sangre a veces, y se les ofrecen alimentos que han de tomar juntos, mientras que en señal de victoria se les imponen coronas de olivo, mirto y a veces de plata y oro. En la cristiandad occidental sobreviven estas prácticas en el ramo de azahar que lleva la novia, mientras que en la Iglesia ortodoxa se imponen coronas a los no-

vios después de la bendición, como parte integrante del rito³¹.

En su versión cristiana, la práctica de imponer un velo a la novia se convirtió en un símbolo de que la mujer renuncia a todos los hombres y se guarda para su esposo, sometándose a él. En la antigua Roma, un velo rojo distinguía a la mujer recién casada, y era normal que la novia vistiera de forma que viniera a testificar que había sido puesta aparte con vistas a su nuevo oficio. Puesto que este tipo de indumentaria sugería la constancia, lo llevaban también las viudas que hacían profesión de continencia (*flammens virginalis*), y más tarde pasaría a distinguir a las “esposas de Cristo”, que consagraban en la vida religiosa su cuerpo y su alma al servicio de su celeste esposo. El velo, por tanto, al igual que la corona, llegó a asociarse a la idea de una victoria sobrenatural conseguida en un combate sagrado contra “el mundo, el demonio y la carne”.

d) Muerte y costumbres funerarias

En los ritos relacionados con el tránsito final a través de la muerte a una vida superior y más plena en el mundo de los espíritus, volvemos a encontrar la misma división en tres etapas: separación, comunión e instalación en un nuevo estado. A lo largo de los “últimos ritos”, la idea que predomina es la del renacer, sólo que las nuevas actividades para las que se prepara al difunto y el nuevo estado para el que recibe la iniciación pertenecen a un orden trascendente de existencia, aunque también es frecuente que, en última instancia se anticipe una reencarnación para una vida de actividad renovada en ese mundo. Sin embargo, el alma en tránsito ha de ser separada de su condición terrena, fortalecida para el conflicto final con los poderes malignos y, una vez superados éstos, es introducida en la compañía bienaventurada de los muertos que vencieron

mediante las acciones rituales ejecutadas, independientemente de cuál sea su objetivo final. Nacimiento, pubertad y muerte constituyen un ciclo indefinido en el que la persona va pasando de un nivel de existencia a otro; este eterno proceso queda roto en el caso de los “muertos insepultos” (es decir, los que no fueron debidamente iniciados al tiempo de su disolución), cuyas infelices almas errantes se convierten en causa permanente de peligros y desazones para los supervivientes. En consecuencia, no se regatean esfuerzos para disponer el cuerpo con el mayor decoro posible a fin de asegurar el renacimiento y la renovación más allá de la tumba.

Para alejar el contagio de la muerte y separar el cadáver de su ambiente anterior es preciso realizar unas minuciosas purificaciones que afectan tanto a los restos mortales del difunto como a sus familiares, a la casa y a todos los objetos con los que estuvo en contacto durante la última lucha. El morir a la antigua vida implica desechar todas las viejas manchas; de ahí las lustraciones, fumigaciones, el vestir el cuerpo con ropas nuevas o recién lavadas, a veces el pasarlo por el fuego o desecarlo al sol, práctica que guarda estrechas relaciones con la cremación o la momificación y que probablemente forma parte del proceso del renacer³², lo mismo que el sepelio en cuclillas (que es la posición del feto). También es posible que las abluciones estén relacionadas con el poder vivificante del agua, mientras que la unción del cuerpo con aceite, la aspersion con sangre o el teñirlo con ocre rojo y rodearlo de conchas (como en los enterramientos paleolíticos de Paviland, Menton, etc.) no puede responder a otra cosa que a un deseo de impartir la vida al cuerpo. En el antiguo Egipto, este método de resucitar los restos mortales alcanzó su culminación en los reinados sistemas de momificación, que implicaban no sólo la con-

servación indefinida de la envoltura física, sino el funcionamiento de todas las facultades por medio de operaciones mágicas³³. En un principio, los ritos funerarios de este tipo estaban reservados al cuerpo de los faraones y de sus familiares en virtud de la relación estrecha que tenían con los dioses, de los que eran una encarnación, pero más adelante se extendieron también al resto de la comunidad, a fin de proporcionar a los difuntos el estado conveniente en el más allá y al mismo tiempo proteger a los supervivientes.

Las ceremonias del duelo suelen tener un doble carácter como medio de defensa y al mismo tiempo de iniciación. Los familiares íntimos (especialmente la viuda) y los demás que participan en estos ritos, así como cuantos entran en contacto con el cadáver, han de bañarse o realizar abluciones de algún tipo, abstenerse de ciertos alimentos y del trato carnal, sometiéndose además a ciertas pruebas dificultosas, como en las restantes ceremonias de iniciación. En las costumbres de este tipo se manifiesta ciertamente un elemento catártico y defensivo, pero también parece que forman parte del proceso de renacimiento e instalación en la otra vida, gracias a la íntima relación que une a los que participan en el duelo con el difunto, de forma que todos ellos son actores del mismo drama de muerte y resurrección. Así, en un determinado momento del ritual se suele representar un combate sagrado en que cada cual tiene asignado su propio papel, como ocurre, por ejemplo, entre los sioux, que eligen a un individuo para que haga el papel de espíritu, haciendo como que ataca a los demás con huesos de ciruelas silvestres marcados como dados. En Irlanda se representaba durante el velatorio en presencia del cadáver una partida de esgrima, que parece ser una forma degenerada de la danza de la espada. En el Níger, cuando muere algún jefe

ibonzo, se representan combates imaginarios en que actúan jóvenes armados de espadas y machetes, entrechocando sus escudos y entonando cantos de guerra.

Cuando, por fin, ha sido derrotado “el último enemigo” y “la muerte ha sido absorbida en la victoria”, los actores celebran el acontecimiento organizando una fiesta, entre cuyos motivos del jolgorio y diversión destacan las bufonadas, las bromas y las intemperancias. Los velatorios irlandeses han sido durante mucho tiempo objeto de críticas y de escándalo por sus excesos, pero lo cierto es que en todo el mundo los duelos suelen ser ocasiones en que se permiten muchas libertades de este tipo, como en las restantes ceremonias de iniciación. El moderno observador culto juzga todo esto como un comportamiento muy desedificante, pero tratándose del último episodio de un rito de instalación en una nueva vida, esta manera de proceder no parece tan inadecuada en su contexto propio como lo sería aislada de su situación existencial. Hay una motivación más profunda que el simple erotismo detrás de las libertades de palabra y acción que señalan invariablemente una victoria sobre la muerte y los poderes del mal.

Como el matrimonio sagrado suele ser normalmente la consumación del último triunfo de todo ser humano o divino que ha pasado místicamente a través de la tumba para entrar en una vida buena, el elemento sexual no falta nunca en estos ritos que expresan el simbolismo de la fecundidad en la relajación general y en las burlas obscenas, a menos que, como ocurre en las religiones superiores, los sentimientos se sublimen en la mística y en conceptos sacramentales elevados que tipifican la unión del cielo y la tierra en un culto místico. Así, por ejemplo, los mandeos toman parte en una comida ritual tanto en las bodas como en los funerales. En la fiesta nup-

cial se invoca a los espíritus de la fecundidad y a los antepasados para que bendigan al nuevo matrimonio; se sirven a la mesa nueces, almendras, uvas, dátiles, pescado y sal; se estrujan racimos de uva en agua para hacer una bebida sacramental vivificante en que se representa todo el ciclo de la sementera, la germinación y la abundancia del fruto. Esta misma ceremonia se repite en el banquete mortuario (masiqta) para que cobre fuerzas el espíritu del difunto y pueda ascender al “Mundo de las Luces”. Incluso los que murieron sin la ayuda de los ritos adecuados podrán regenerarse también “por delegación”: un individuo representa al muerto; se le lava, recibe las abluciones, se le viste con las ropas nuevas que se suelen utilizar como mortaja, toma los alimentos sagrados, bebe la copa vivificante con las manos envueltas en un lienzo, como si se tratara de un elixir de la inmortalidad³⁴. Tales ritos se realizan claramente en beneficio del muerto, no de sus parientes, y en sus rasgos esenciales responden al esquema común a todas las ceremonias de iniciación.

El duelo equivale al círculo íntimo de la familia y de la tribu que interviene en el nacimiento y en la pubertad o el matrimonio; todos cumplen las funciones que les corresponden según su parentesco con el difunto. Incluso en la Iglesia apostólica se admitía la posibilidad de bautizarse por un difunto de la familia (1 Cor 15,29), con lo que se le facilitaba la resurrección, como en el caso de los mandeos que hemos presentado. Esta identificación explica la práctica india Sutee (del sánscrito *Sati*, “esposa verdadera”) o cremación de una viuda fiel; en muchas otras culturas antiguas y modernas las esposas de los jefes consideran un privilegio seguir a su señor hasta la tumba, para lo que frecuentemente se adornan como esposas en el día de la entrega al esposo, a fin de recibir de esta forma, en un estado superior,

una corona que nunca se marchita. Esta costumbre, sin embargo, se ha ido sustituyendo por ritos equivalentes, tales como la reclusión de la viuda y los parientes durante cierto tiempo, en el que están obligados a guardar un absoluto silencio. Peor en este caso la idea que predomina es la de humillación, no de triunfo, de forma que durante el luto es obligado llevar vestidos oscuros y caminar pausadamente, hasta que el alma a la que representan ha logrado la victoria, y entonces son readmitidos en la sociedad con el consiguiente júbilo.

Ritos estacionales

Estrechamente relacionados con los ritos de transición que se celebran en las coyunturas críticas de la vida de un individuo, desde la cuna hasta la tumba, están el drama estacional que resalta la sementera y la cosecha dentro de las restantes actividades de la vida social en conjunto. Es de esperar que el dominio mágico-religioso de la fertilidad de la tierra se ejerza mediante ritos que responderán al mismo esquema general que en el caso de la fecundidad humana, ya que para la mente primitiva el mantenimiento de la provisión de alimentos y la propagación así como el bienestar de la especie humana y de los animales están íntimamente relacionados. Lo mismo que las tribus cazadoras recurren a ciertas ceremonias del tipo del Intichiuma para asegurar la Multiplicación de animales y plantas, también en las comunidades agrícolas reviste importancia no menor el normal desarrollo de las cosechas. En consecuencia, cuando llegan los momentos críticos se produce una reacción emotiva comparable a la que surge en los momentos clave del desarrollo del individuo. Una vez que la tierra ha sido preparada y se ha sembrado la semilla, así como más adelante, cuando se ha recogido la cosecha, el mal (identifi-

cado con el hambre, la enfermedad y la muerte) ha de ser vencido con el bien, que se identifica con la salud y la abundancia. A este fin, la lucha por la existencia se representa en un drama ritual en que las fuerzas benéficas y las maléficas entablan un combate sagrado; después de la muerte y resurrección mímicas del dios-héroe, normalmente personificado por el rey o su representante, se aclama su victoria en medio del general regocijo, señalado frecuentemente por el acostumbrado libertinaje y desenfreno, del mismo modo que el anterior conflicto había sido ocasión de pruebas dolorosas y privaciones ascéticas.

Como la fertilidad de la tierra se asocia a la fecundidad humana, se cree que los ritos eróticos ejercen una acción recíproca sobre el crecimiento de la vegetación. Así, en los campos se celebra un matrimonio sagrado para impulsar la feracidad de las cosechas, y para estimular los procesos de la fertilidad se recurre al comercio carnal. Los pipiles de Centroamérica, por ejemplo, practicaban la continencia durante cuatro días antes de la sementera; pero la víspera del día en que se realizaba ésta era un deber sagrado para los esposos cohabitar³⁵, mientras que en Java y en otros muchos lugares se realiza el acto sexual en los campos para hacer feraces las cosechas³⁶. Frazer probablemente tiene razón al interpretar como reliquias de este primitivo rito ciertas costumbres modernas como la de que los recién casados rueden juntos por una ladera sobre los campos sembrados en la fiesta del primero de mayo o en Pentecostés, así como la de caminar con los pies desnudos por los campos durante la canícula. Por consiguiente, es posible que no falle razón al escritor puritano Philip Stubbes cuando escribía en duros términos el año 1583 contra “todos esos jóvenes y muchachas, hombres mayores y viudas” que “el primero de mayo o el día de Pentecostés y en otras ocasiones

vagan de noche por los bosques, arboledas, colinas y montañas, donde pasan toda la noche en agradables entretenimientos” presididos por “Satanás, príncipe del infierno”³⁷.

La tierra es considerada como una diosa a la que fecunda la lluvia que cae del cielo; la unión de la tierra y el cielo se representa como un matrimonio sagrado de los poderes sobrenaturales representado y actualizado mediante las nupcias del rey y la reina, o del sacerdote y la sacerdotisa, del que vienen a ser un paralelo las relaciones maritales del pueblo común. En consecuencia, los ritos estacionales se atienen a un esquema general cuyo objetivo es el bienestar de la comunidad y de los individuos. Como los destinos del estado se consideran unidos al representante humano de los dioses, del que depende para su continuidad, la figura central es el rey, al que se atribuye el dominio sobre los procesos de la naturaleza, y que cumple sus funciones junto con su consorte, que desempeña el cometido de diosa de la tierra.

En una comunidad agrícola, las fiestas anuales representan el centro y clímax de todas las actividades religiosas del año; en ellas el rey entabla un combate contra sus enemigos espirituales, lo mismo que los dioses en el relato de la creación, que forma parte del drama sagrado. Una vez lograda la victoria, es entronizado de nuevo, es llevado en triunfo y, a fin de asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación de los hombres y los animales, tiene relaciones matrimoniales con la reina³⁸. Este acontecimiento se celebra ordinariamente en primavera u otoño, y si bien tiene un significado más amplio que la mera promoción del crecimiento de las mieses, ya que de él dependen la prosperidad y la fecundidad de todo el cuerpo social, no deja de tener una clara función vegetativa. Por eso coincide con la siembra y la siega, y con mucha frecuencia tiene

conexiones con los ritos de las primicias y de la cosecha.

Aparte de los ritos propiamente dichos de la muerte y la resurrección, que se examinarán más detalladamente en el siguiente capítulo, la renovación anual da frecuentemente oportunidad a una drástica purificación de todo el cuerpo social, incluyendo el fregado de todos los recipientes en que han de almacenarse los productos nuevos, el barrido de las casas, graneros y plazas públicas, la extinción de todo el fuego (incluyendo a veces el que arde en el templo), abluciones, un ayuno riguroso y hasta tomar purgantes. Mediante este rito de separación se expulsa el mal del año viejo y se limpia toda contaminación, preparándose de esta manera la consagración de las nuevas cosechas y su desacralización después de un solemne banquete en que el rey y unos pocos privilegiados consumen una porción de las primicias con sentido sacramental. Los ritos prosiguen generalmente durante varios días, con las acostumbradas danzas y prácticas ascéticas, finalizando con desenfreno, bufonadas y lustraciones³⁹.

En la estación de la siembra se observa un ritual semejante, que deriva su nombre de las Saturnalia celebradas en la antigua Roma desde el 17 hasta el 23 de diciembre, y en las que originalmente un joven vigoroso, que había personificado al dios de la sementera y de la agricultura durante treinta días, era muerto a imitación del mismo dios, con lo que se renovaba la naturaleza, celebrándose el acontecimiento con fiestas, orgías y extravagancias bufonescas⁴⁰. Apenas puede dudarse que estas celebraciones son el prototipo de la actual fiesta del primero de mayo, de los carnavales, las mascaradas de Navidad y las bromas de Inocentes, así como de las fiestas medievales conocidas como el Señor del Desorden, la fiesta de los Asnos y el Obispillo⁴¹. El destino fatal

del rey perdió hace mucho tiempo su brutal realismo, siendo transferido a un pelele de burlas; pero, al parecer, en su origen el rey (quizá el mismo monarca reinante) sufría la pena capital a fin de revitalizar la naturaleza al final del año, cuando se sembraban los campos; el aspecto regenerativo del sacrificio tenía su acostumbrada expresión en el regocijo. La suspensión de todas las restricciones parece sugerir que las fiestas finalizaban originalmente con un matrimonio sagrado, con el que se completaba el drama ritual de la muerte y la resurrección.

Bibliografía

- A. van Gennep, *Les Rites de Passage* (París 1909).
 E.E.Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937).
 Raymond Firth, *The Work of the God in Tikopia* (1940).
 J.E. Harrison, *Ancient Art and Ritual* (1913).
 S. Hartland, *Ritual and Belief* (1914).
 A.M. Hocart, *Kingship* (Oxford 1927).
 —Kings and Councillors (El Cairo 1936).
 A. W. Howitt, *Native Tribes of South-east Australia* (1904).
 E.O. James, *Primitive Ritual and Belief* (1917).
 A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (1897).
 R.R. Marett, *Sacraments of Simple Folk* (Oxford 1933).
 Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1938).
 H. Webster, *Primitive Secret Societies* (Nueva York 1932).

Notas

- 1 W. H. Frere. *Principles of Religious Ceremonial* (Londres 1928) 9.
- 2 Concilio de Trento, ses. XIII, can. 1.
- 3 *The Foundations of Faith and Morals* (Oxford 1936) 49.
- 4 *Worship* (Londres 1936) 11 s.
- 5 E. S. Hartland. *Primitive Paternity* (Londres 1909-10).
- 6 Spencer y Guillen, *Northern Tribes of Central Australia*, 150,606.
- 7 Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (Londres 1927) 28ss, 43ss: Sex and Repression in Savage Society (Londres 1927) 9ss; JRAI 46 (1916) 353.
- 8 Cf. Esquilo. *Eumenides* 658ss; C. Singer. *From Magic to Science*. (Londres 1928) 222.

- 9 Everard im Thum. *Among the Indians of Guiana* (Londres 1883) 217; cf. W. R. Dawson. *The Custom of Convade* (Manchester 1929). Esta práctica todavía puede observarse en Inglaterra. Cf. "Man" (1930) 28.62; (1931) 16; (1932) 288. 338: "Folklore" 44 (1934) 158; 47 (1936) 310ss.
- 10 Radin. *Winnebago Tribe*, en 37th RBAE (Washington 1915-16) 120.
- 11 "Journal of American Ethnology and Archaeology" 2, 165.
- 12 *Native Tribes of Central Australia*, 218, 249, 638.
- 13 Howitt, op. cit., 554ss.
- 14 Fison, JRAI 14 (1885) 20ss.
- 15 Howitt, op. cit., 333ss, 639.
- 16 Op. Cit., 632, 625.
- 17 A. L. P. Cameron, JRAI 14 (1885) 357ss.
- 18 Spencer y Guillen, *Northern Tribes of Central Australia*, 342ss. 498.
- 19 Op. cit., 366ss, 501.
- 20 J. G. Kohl, *Kitschie-Gami* (Bremen 1859) I, 59ss.
- 21 W. S. y K. Routledge, *With a Prehistoric People, the Akikuyu of British East Africa* (Londres 1910) 152.
- 22 K. Vetter, *Nachrichtem uber Kaiser Wilhelms-Band und den Bismark-Archipel* (Berlin 1897) 92ss.
- 23 Fison, op. cit., 20ss.
- 24 Hocart, *Kingship* (Oxford 1927) 59ss, 134ss.
- 25 J. Caver, *Travels through Interior Parts of N. America* (Londres 1781) 271ss; Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States* (Filadelfia 1853-56) III, 287; V, 430.
- 26 H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaida 1925) 248.
- 27 A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford 1905) 298, 302.
- 28 *The Mystic* (nueva edición por T. Bestermann; Londres 1932) 311ss.
- 29 Malinowski, *Sexual Life of Savages* (Londres 3 1932) 66ss.
- 30 Westermarck, *History of Human Marriage* (Londres 1921) II, 467ss.
- 31 Martene, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus* (Amberes 1736) 609; Goar, *Euchologion* (París 1647) 396.
- 32 James, "American Anthropologist" 30 (1928) 215ss.
- 33 W. R. Dawson. "Journal of Egyptian Archaeology" 13 (1927) 40ss.
- 34 E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (Londres 1937) 67ss, 204ss; "Folk-lore" 48 (1937) 231ss.
- 35 Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (París 1857-59) II, 565.
- 36 GB, parte II: *Magic Art* II. 98ss.
- 37 *The Anatomy of Abuses* (reimp. de F. J. Furnival 1583) 149.
- 38 S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Oxford 1933) 8; Frazer, GB, parte VI: *Adonis*, 58s.

- 39 Las Fiestas de la Ballena de los creek son una típica ceremonia de esta naturaleza; cf. F. G. Speck, *Ethnology of Yuki Indians* (Filadelfia 1909) 86ss.
- 40 GB, parte II, 310ss.
- 41 GB, parte IX: *The Scapegoat*, 312ss, donde se aducen pruebas detalladas; cf. James, *Christian Myth and Ritual* (Londres 1933) 293ss.

El rito

Geo Windengren

La esencia del rito

Al describir la esencia y funciones del mito tuvimos ocasión de subrayar la estrecha relación existente entre *mito* y *rito*. Hay, sin embargo, en la investigación religiosa una cierta tendencia a dar mayor relieve al rito a costa del mito. Robertson Smith recalca que, en general, los hombres no llevaban a cabo una determinada acción religiosa, sin vincular a ella un sentido. Pero de ordinario, opina él, constatamos que, mientras que la acción religiosa está estrictamente fijada, el sentido que le es atribuido es incierto. El mismo rito viene explicado por diversas personas de modo diverso. El rito estaba vinculado a un mito, y hemos visto ya que el mito no tenía un significado dogmático fijo¹. También la consideración de los ritos nos da con frecuencia motivo para dudar del significado de un rito concreto; ejemplos de ello son los ritos mortuorios y los usos funerales. Esto lo sabía muy bien Robertson Smith, pues hace notar la imposibilidad de intentar siquiera fijar una determinada interpretación de los antiguos ritos. En su opinión sólo podemos rastrear en el ritual la influencia de fases sucesivas de la mentalidad religiosa². Por otra parte, la investigación ha puesto de manifiesto que no se debe exagerar el contraste más o menos fuerte entre mito y rito. Al contrario, la moderna investigación de los mitos -como hemos visto con ejemplos en diversas ocasiones- ha destacado con energía el carácter del mito y el rito como magnitudes que

se complementan recíprocamente. Puede ocurrir que el rito cambie de sentido; pero siempre se da un determinado sentido, que queda plasmado en el mito. Tras el rito se esconde el mito, que da vida y contenido al ritual. Sin el mito se queda en una mera acción mecánica que no impresiona a nadie, ni siquiera al que lo ejecuta. Si el mito muere, también el rito pierde la vida. Pues en el rito se encierra una realidad vivida, que está concretada en el mito³. El ritual contiene un programa, un dogma, una visión del mundo, y todo ello está incluido en el mito.

Repetidas veces hemos tratado de mostrar cómo se interrelacionan mito y rito. Por ello no tiene sentido preguntar cuál de los dos surgió primero. En todo lugar donde existe religión se encuentra también el mito y el rito como sus dos expresiones más potentes. Sin embargo, el último tiene ciertas propiedades precisas con relación al primero. Un rasgo que encontramos de continuo es el conservatismo del rito. El sentido de la acción puede cambiar y ser interpretado de distinto modo; la acción, en cambio, sigue siendo la misma. ¡Cuán diferente es la interpretación que diversas Iglesias y sectas cristianas dan a la celebración de la Cena!, y, sin embargo, la acción misma es idéntica en sus rasgos principales. ¿Puede uno imaginarse contraste mayor que el existente entre la concepción calvinista de la Cena, con su marcado carácter memorial, y la liturgia oriental, que, al estilo del Próximo Oriente, invoca a Cristo como becerro inmolado?⁴. Es

muy notable observar cómo cambian las religiones, mientras el rito persiste a través de los siglos en la misma forma. En los ritos siítas en memoria de los mártires Hasán y Huseín, la dilaceración a espada y el apaleamiento aparecen exactamente del mismo modo que en los ritos que Luciano nos describe en *De Dea Syria*, cap. 50, ejecutados en honor de la diosa siria Atargatis por su sacerdote en Mabbug⁵. En este caso podemos decir que el rito “sobrevive” de una cultura más antigua y de su religión; es un resto superviviente, “survival”⁶.

Naturalmente, también el mito puede perdurar más allá del cambio de religión, pero nunca sin haber experimentado transformación. La concepción mítica de Cristo como árbol de la vida, corriente en la Iglesia cristiana antigua, se remonta a un complejo mítico, originalmente mesopotámico, firmemente arraigado en el culto⁷. Al ocuparnos de la Cena veremos que la idea mítica pervive, además en estrecha relación con el rito, pero que la concepción mesopotámica ha recibido un tinte judeo-cristiano⁸. El ejemplo expuesto anteriormente de Cristo, venerado como becerro, es una prueba más de cómo el complejo mítico está sometido a un proceso de adaptación y asimilación, al ser simbolizado Cristo en este caso por el ternero cebado, que el padre manda matar para el hijo pródigo (Lc 15, 23)⁹. En cambio, es muy natural que el rito pueda pasar de una religión a otra sin cambiar de forma, puesto que el contenido le viene a través del mito. Es éste el que ha de ser acomodado al nuevo entorno religioso y fusionado con él. Es claro además que ciertas religiones tienen su centro más en el ritual que en el mito; otras, al revés. Helge Ljungberg ha hecho notar que el encuentro del cristianismo con la religión nórdica representa la confrontación de una religión el cristianismo- exclusiva en la fe, pero tolerante en el culto, con otra -la religión nór-

dica- tolerante en la fe, pero exclusiva en el culto¹⁰. La fuerza de la religión nórdica estaba en su tenaz persistencia en el rito. En general, el verdadero arraigo de la religión agrícola consiste en los ritos, practicados con una fidelidad grande y a menudo conmovedora. Pero también encontramos religiones históricas que tienen un marcado carácter ritual, en las cuales, por tanto, el elemento ritual predomina sobre el mítico; por ejemplo, la religión de los romanos, la de los persas y la de los chinos. En tales casos la vida religiosa adquiere fácilmente un carácter árido, legalista; así es como aparece a los ojos de un observador, ¡pero sólo visto desde fuera! recordemos también el judaísmo ortodoxo y la ortodoxia del Islam, que precisamente mediante los ritos proporcionan a sus adeptos una especial firmeza en la fe. La religión como actividad ritual sin el influjo vivificante del mito está caracterizada por un cierto prosaísmo y carencia de imaginación, alimentando poco la vida de los sentimientos.

Otro rasgo llamativo del rito es el lugar que da a una interpretación mágica, o -si se prefiere- su contenido mágico-religioso. Se comprende que -cuando se trata de una acción externa- a menudo es difícil decir con seguridad hasta qué punto la acción en cuanto tal tiene un contenido puramente mágico o es más bien simbólico-ilustrativo. Vamos a traer un ejemplo significativo, procedente de una religión, la asirio-babilónica, de la que, desde siempre, se ha dicho que estaba más embebida que muchas otras de costumbres y concepciones mágicas. En el culto mesopotámico había una “tabla de pecados” (*duppu arni*), en la que estaban escritos diversos pecados. Esta tabla era presentada en el acto de reconciliación por el penitente en busca de ayuda, siendo quizá leída en alto como confesión de los pecados. En las series rituales se habla de esta tabla expiatoria con el siguiente deseo:

“Sea arrojada al agua la tabla con sus pecados, fechorías, actos malvados, desgracias e imprecaciones!” (Surpu IV, 58ss).

O del modo siguiente:

“¡Hágase pedazos la tabla de los pecados!...
¡Sean llevadas lejos mis maldades!”
(BBR 123, III, ss).

Como ha puesto de manifiesto Schrank, esa destrucción de la “tabla de pecados” significaba que con ello su contenido era declarado nulo, con lo que los pecados quedarían perdonados. Para apoyar esta idea, invoca la praxis similar que se llevaba a cabo en los procedimientos judiciales. Al parecer, la recitación de un salmo penitencial pudo ir acompañada de una destrucción de la tabla de pecados o de su lanzamiento al agua. ¿Tiene este rito un contenido mágico o religioso? El problema sólo puede acercarse a una solución si atendemos a giros similares en los salmos mismos. Encontramos en ellos que el pecador expresa, por ejemplo, el deseo de que el viento se lleve lejos el mal que ha hecho y de que el dios le despoje de sus maldades “como de un vestido”. No espera verse libre de sus pecados por algún manejo mecánico; no, lo que hace es pedir para que Dios le libere. Pero también aquí la expresión de la plegaria está en correspondencia con la realidad cúltica. Cuando se dice:

“*Como en un embozo estoy envuelto en la vestidura de pecador*”, esta forma de expresarse corresponde al hecho de que el penitente iba vestido con la llamada vestidura de pecador, *subät bël arni*. Probablemente el rasgar ese ornamento en los ritos de reconciliación servía para ilustrar el acto de quitar los pecados. Vemos, pues, cómo uno expresa de diversos modos su deseo de ser despojado de sus pecados, acompañando esta oración con acciones ilustrativas. La destrucción de la “tabla de pe-

cados”, el despojarse de “la vestidura de pecado”, en ambos casos se trata de ritos de carácter simbólico. El contenido religioso de la acción se desprende de que el despojamiento de los pecados no es considerado como algo que tiene lugar mecánicamente mediante un acto externo, sino que se basa en la gracia de la divinidad. Pero esta interpretación del rito concreto no excluye en modo alguno la posibilidad de que pueda haber ideas mágicas entretejidas con las religiosas¹¹ Sin embargo, debemos distanciarnos consecuentemente de un punto de vista evolucionista, según el cual, en casos similares al expuesto, el rito era originalmente de tipo mágico y sólo después recibió un contenido simbólico-religioso. Lo mismo aquí que en otros casos fronterizos entre religión y magia, la línea divisoria no se apoya primariamente en factores históricos, sino psicológicos¹².

Sea cual sea el modo, mágico o religioso, de interpretar un rito concreto, podría uno estar de acuerdo con los estudiosos que ponen de relieve el firme convencimiento del creyente sobre la eficacia de los ritos¹³. El creyente que ejecuta un rito o toma parte en él está convencido de poder unir un sentido al rito. Sin embargo, si uno contrapone, como pretende Delacroix, la concepción simbólica del rito y esta fe no refleja en la fuerza eficaz del rito, está trazando límites demasiado estrechos a la interpretación simbólica de la esencia del rito¹⁴. El creyente cree de todo corazón en el rito porque tiene la sensación de que la divinidad está actuando en el rito. “Los sacramentos no se cumplen al ser realizados, sino al ser creídos”, *sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur*: esta cita de Lutero muestra la importancia que se le puede dar precisamente a la fe¹⁵. Pero esta fe no es una fe en que el sacramento represente una acción mágica que actúa con necesidad ciega, sino una fe en

que en el sacramento Dios sale al encuentro del hombre y en que el hombre que participa del sacramento no ejecuta una acción vana sin sentido, sino que toma parte en un acontecimiento, que hace que el hombre entre en contacto con la divinidad¹⁶.

Si se parte de la observación de que el rito siempre *pretende* algo, se le puede considerar naturalmente como algo efectivo por sí mismo, es decir, como *opus operatum*. Sin embargo, una tal concepción del rito no es realista, por usar la expresión que Delacroix contrapone a “simbólica”, sino que es mágica¹⁷. Si queremos confrontar una concepción realista y una concepción simbólica de los ritos, nos podemos servir, como ejemplo significativo, del sacramento cristiano de la Cena. La concepción católica de la eucaristía piensa que el rito contiene un sacrificio del cuerpo y sangre de Cristo, así como su distribución en los elementos de la Cena, que en el instante de la consagración pasan a ser cuerpo y sangre de Cristo. Por tanto, el rito contiene un auténtico sacrificio, el sacrificio de la misa¹⁸. Esta concepción es realista; se trata de un acontecimiento real, del sacrificio de Cristo, en el cual toman parte los creyentes. ¿Qué encuentra uno de mágico en esta mentalidad? Si atendemos ahora, por ejemplo, a la interpretación calvinista del mismo rito, la acción sacramental es considerada tan sólo como simbólica, es decir, la Cena es un símbolo de la distribución del cuerpo y sangre de Cristo. Los elementos de la Cena no son el cuerpo y la sangre de Cristo, sino que los significan, son una imagen de ellos¹⁹. Es ésta una interpretación simbólica consecuente, y aparece clara la diferencia con la realista. Naturalmente hay todavía muchas formas intermedias entre estas concepciones, pero en conjunto el rito puede ser concebido de modo realista o simbólico. En ambos casos se trata, sin embargo, de una inter-

pretación religiosa, claramente diferente de la mágica.

Diversos tipos de ríos: ritos apotropeicos y eliminatorios, de nacimiento y de iniciación

La profusión de ritos utilizados en la religión es casi inabarcable. El hombre, a quien le gusta configurar ritualmente su vida y su obra, hace que su actividad religiosa se desarrolle dentro de un complicado sistema ritual.

Muchas veces forman parte más bien de la esfera mágica que de la religiosa todos los tipos conocidos de ritos defensivos, los llamados *ritos apotropeicos*, con los cuales uno intenta apartar de sí o rechazar un elemento o ser maligno o peligroso. Los medios usados son multiformes: armar estrépito, tocar instrumentos, batir el tambor, tocar campanas, disparar, escupir, encender fuego o incensar, círculos mágicos, carreras en torno, diversas formas de ligaduras, miradas y gestos de encantamiento²⁰.

Cercanos a los ritos apotropeicos son los ritos que se proponen eliminar a un elemento o ser que ha entrado ya en contacto con el hombre o incluso ha tomado posesión de él. A tales acciones las llamamos ritos eliminatorios. Tienen sobre todo gran importancia para la concepción del pecado y de la liberación del poder del pecado. Muchos de ellos poseen el carácter de un sacrificio, y algunos conocidos ritos eliminatorios, los llamados “ritos del chivo expiatorio”, son tratados por ello en el contexto del sacrificio²¹.

Los puntos críticos de la vida humana, tanto individual como colectiva, están señalados por diversos ritos. El nacimiento, la entrada en la madurez, el matrimonio, la muerte, la sementera y la cosecha, el año nuevo: todo ello está enmarcado con acciones rituales. El nacimiento, la vida, la muerte y el renacimiento (los ritos de iniciación al llegar a la juventud o

al entrar en la liga misteriosa) constituyen una especie de cambio periódico en la vida del individuo, en concordancia con la floración de la naturaleza, la cosecha y el acarreo, y la sembradura, es decir, con el ciclo anual del que depende la vida del grupo²²

Los ritos del nacimiento constituyen un rito de transición, *rite de passage*, por usar la denominación de Van Gennep²³. Estos ritos no tienen en cuenta tan sólo al niño, sino también a sus padres. Por lo que respecta al niño, tenemos acciones tales como la imposición del nombre y la admisión en la comunidad religiosa. Podemos recordar ritos como la circuncisión egipcia y semítica y el bautismo cristiano. Es típico de la relación existente entre ritos de nacimiento o de renacimiento (o iniciación), que tanto la circuncisión como el bautismo están previstos para personas más o menos adultas, y, en cambio, en el judaísmo y cristianismo, respectivamente, conciernen de modo exclusivo a los niños, si exceptuamos algunas sectas poco importantes²⁴. Es un fenómeno muy natural que la madre se someta tras el nacimiento del hijo a ciertas ceremonias. Como ejemplo puede servir el comportamiento de los indios hopi, donde al quinto día del nacimiento la madre recibe permiso -por primera vez desde su confinamiento- para calzar sus mocasines y ver el sol. Una vez que ha lavado su propia cabeza y la del niño, tiene ya plena libertad para reasumir sus funciones domésticas. En cambio, está sometida a ciertas prescripciones de tabú hasta haber pasado una serie de lavatorios los días décimo y decimoquinto tras el parto, que concluyen con un baño de vapor el día vigésimo. Además, la casa es purificada por entero; el niño es bañado y friccionado con harina, se le impone un nombre y su madre lo presenta al sol. Estos ritos concluyen con una fiesta²⁵. También en la comunidad cristiana pervive como un típico “survi-

val” la ida de la mujer a la iglesia como primera salida después del parto. En todos estos casos se trata de la readmisión de la mujer en la comunidad, de la que estaba excluida a causa de su alumbramiento, sometido al tabú. La joven madre que ha tenido su primer hijo adquiere así también una condición superior. Naturalmente todo ello requiere una cuidadosa confirmación ritual²⁶. Esto vale en mayor grado aún para el niño, que por primera vez es introducido en la comunidad. La presentación al sol en los indios hopi pretende crear también un vínculo entre el nuevo miembro de la tribu y el dios tribal, así como la imposición del nombre le confiere el puesto que ha de ocupar en la tribu con relación a la familia y al clan.

El nombre, que muchas veces es el de un antepasado al que el niño se parecería y del que -en ciertos pueblos- deberá proceder, vincula al niño con sus antepasados. Es típica una narración procedente de los pueblos nórdicos precristianos. En la saga islandesa leemos que el hijo fue llevado a su padre; éste le miró fijamente y dijo: “Este niño se llamará Ingemund, según el padre de su madre y yo espero que este nombre le traerá suerte”; es decir, que a la vez que el nombre pasará a él la suerte del abuelo²⁷. Grönbech constata también: “El niño no llega a ser hombre o de la familia por el mero hecho de que abandone el seno materno; ha de ser reconocido y ha de recibir un nombre, para que quede injertada en él la auténtica vida; los hechos heroicos de los antepasados y las aspiraciones de la raza”.

Más difíciles de explicar son los ritos centrados en el padre del niño. En la Guayana británica, inmediatamente después del nacimiento del niño, el marido se retira a su lecho y se abstiene de todo tipo de trabajo, de todo alimento excepto una sopa de harina de yuca, de fumar, de lavarse y, sobre todo, de tocar

ningún arma. Todas las mujeres del lugar lo cuidan y atienden²⁸. Como hace patente James, con su comportamiento el padre toma parte en el nacimiento del niño, imitando la conducta de una mujer en el sobreparto. En algunos lugares llega la cosa tan lejos, que el padre imita los movimientos y quejidos de la parturienta. El sentido de este comportamiento es engañar a los demonios, que se cree representan un peligro para madre e hijo en el nacimiento. Por ello el rito parece tener casi una finalidad mágica, aun cuando puedan encontrarse en él otros componentes. Esta costumbre, llamada *couvade*, ha tenido una difusión mayor de lo que uno pudiera pensar por su carácter algo artificial y aún hoy pervive en Inglaterra²⁹.

Los ritos de iniciación se aproximan a los de nacimiento, porque simbolizan un nuevo nacimiento o un renacimiento. Básicamente puede decirse que los ritos de iniciación en los pueblos carentes de escritura pretenden simbolizar en general la muerte y resurrección a una nueva vida. En el Congo, Ndembo constituía una liga secreta, en la que los nuevos miembros pasaban en sus ritos de admisión a través de la muerte y la resurrección. Una vez admitido, el novicio tenía que aprender de nuevo todo, puesto que había pasado a una nueva vida³⁰. Las ligas de varones (o ligas secretas), las ceremonias de madurez, los ritos de muerte y fecundidad como manifestación de la nueva vida alcanzada, todos ellos forman parte de un único complejo cultural; este punto de vista es importante³¹. Más tarde, al hablar de la monarquía sacral, veremos cómo se suponía que en el acto de entronización el rey era engendrado a una nueva existencia; por ello recibe también un nombre nuevo, el nombre regio³². Sin embargo, los ritos de iniciación más corrientes atañen al paso a la edad adulta, al momento de alcanzar un estadio de

la vida, que está caracterizado por la plena madurez sexual, y que para el varón comporta la entrada en el círculo de los adultos como miembro de la tribu con los mismos derechos. Se hacen así necesarios ritos que pongan de relieve este paso del círculo familiar a la comunidad tribal. Los ritos de transición significan, por una parte, la desvinculación del individuo de la vida precedente, y por otra, su inserción en el nuevo contexto. Por ello los primeros ritos tienen un carácter de desvinculación y al mismo tiempo de preparación. Mediante ayunos, pruebas de resistencia, aislamiento con incontables prescripciones de tabú y mediante la circuncisión, se lleva a cabo la separación de la infancia y la preparación a la edad adulta³³. La probación de la resistencia llega a veces hasta lo fantástico y macabro. La fantasía de los indios parece ocupar un lugar de honor cuando se trata de descubrir métodos que comporten a la vez un dolor intensivo y extensivo; también en este caso ha llegado a cosas increíbles. La tribu de los mandanos proporciona diversos ejemplos de tales “pruebas de admisión”³⁴

“Los caciques y ancianos de la tribu, con todo su armamento guerrero y un adorno de plumas en la cabeza, tomaron asiento en un costado de la choza para prestar atención a los jóvenes y poder juzgar su capacidad de resistir dolores, así como su constancia, su valor y otras cualidades que convienen a un indio iniciado en los misterios. El viejo cacique, escogido para maestro de ceremonias, tomó asiento al lado de una pequeña fogata en medio de la choza para dirigirlo todo. Junto a otra pared estaban sentados los que habían de ser admitidos, ahora desfallecidos hasta el extremo por los largos ayunos y vigiliias. Uno tras otros fueron llamados y elogiados bajo el armazón en medio de la choza”. (Un pequeño armazón, consistente en cuatro varas verticales, ensam-

bladas arriba con listones). “Unos cuantos hombres se acercaron a ellos y, con cuchillos romos, abrieron profundas hendiduras en el pecho y en los músculos de la espalda, haciendo además muescas con los cuchillos, para producir el máximo dolor posible. Con los dedos agrandaron por dentro las hendiduras, logrando así un apoyo bajo los músculos, a través del cual introdujeron gruesos tarugos de madera que quedaron a la vista sus dos extremos. Ataron a ellos cuerdas, que echaron por encima del almacén, y con ella elevaron en alto a los adolescentes. Otros tarugos similares quedaron atravesando los músculos de brazos y piernas, y de ellos colgaron pesos en forma de cabezas de búfalos y pesadas piedras, para estirar el cuerpo hacia abajo lo más posible”.

Los ritos de iniciación tenían este carácter en las ligas culturales de varones para poder probar de modo satisfactorio el valor y la resistencia del joven guerrero. En las ceremonias de admisión de los misterios de Mitra parece encontrarse la continuación directa de esas pruebas de valentía, de las cuales posiblemente los misterios de Mitra representan una derivación. Son especialmente importantes los ritos cuyo interés está concentrado en una espada (cf. Tertuliano, *De corona*, 15)³⁵.

La ruptura con la antigua vida y el ingreso en la nueva se representan con frecuencia como un drama pantomímico, en que el iniciado pasa por ambas fases de vida y muerte. En la tribu whongi de Nueva Gales del Sur se dice que los jóvenes son muertos por el ser supremo Daramulun, que luego los devuelve a la vida. Entre los kurnai se dice que se echaron a dormir como muchachos para despertar como hombres. Este cambio de vida y muerte queda visualizado dramáticamente, a menudo en forma muy drástica. En las islas Fiji los novicios son conducidos al santuario interior.

Allí se ofrece a su mirada una fila de cadáveres cubiertos de sangre y con los cuerpos abiertos, de forma que son visibles las entrañas. Los novicios deben caminar sobre los cadáveres hasta alinearse frente al sumo sacerdote, que de repente profiere un fuerte alarido. Entonces se ponen en pie los “muertos” y bajan corriendo al río para limpiarse la sangre y las vísceras de cerdos sacrificados con que se habían embadurnado. James sospecha que en un principio el rito comportaba el que los jóvenes, en vez de presenciar una muerte y una resurrección simbólicas, hubiesen de someterse ellos mismos a un rito que incluía un renacimiento en imagen³⁶. Es innecesario, sin embargo, suponer aquí una línea de evolución directa. El rito quiere poner de relieve que el iniciando pasa a la vida a través de la muerte, y sobre esta verdad insiste en forma simbólica. Quién haya de representar los diversos papeles es, desde el punto de vista ritual, algo secundario.

Diversos tipos de ritos: Iniciación y bautismo

El cambio de muerte a vida se expresa con especial fuerza en la admisión a la liga mística, que representa un caso particular de rito de iniciación. Apuleyo dice expresamente que la iniciación era celebrada como imagen de una muerte voluntaria, *ad instar voluntariae mortis*:

“Y la misma iniciación era celebrada como símbolo de muerte voluntaria y como salvación fundada en gracia”.

Por eso se dice también de los iniciados que “a aquellos que estaban ya en el umbral de la luz extinguida”.

“el numen de la diosa solía escogerlos y -en cierto modo renacidos por su providencia- res-

taurarlos al curso vital de una nueva salvación”. (Apuleyo, *Metamorfosis* XT, 21)³⁷.

En los misterios de la época helenística aparecen intercambiadas expresiones tales como renacimiento y nuevo nacimiento, renacer y volver a nacer³⁸. También en el cristianismo desempeña un papel importante el concepto de renacimiento”, basado en que la admisión a la comunidad con Cristo era visualizada con la imagen de una suerte y resurrección, de un morir a la vida antigua y un resucitar a una nueva vida³⁹.

¿Habéis olvidado que a todos nosotros, al bautizarnos vinculándonos al Mesías Jesús nos bautizaron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que, así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva”. (Rom 6, 3 4).

La esperanza en la nueva vida viene fundada en la comunión con Cristo, el cual murió y resucitó a una vida nueva⁴⁰. El bautismo y la eucaristía vinculada a él poseen ya en Pablo un carácter místico expreso (cf. también I Cor 11,17-27). En la Iglesia antigua, el bautismo proporcionaba una revivificación real. Son muy ilustrativas las *Actas de santa Pelagia*, donde se dice: “Al engendrarme tú de nuevo por el bautismo de la *vida (mem mâmoditâ d'bayye)*”. Según estas *Actas de santa Pelagia*, la eucaristía, mediante la cual se entregaba al neobautizado los elementos de la vida, era distribuida inmediatamente después de su bautismo⁴¹.

La concepción de la fuerza vivificante del bautismo era muy realista, como se desprende de las Odas de Salomón, en tiempo del cristianismo incipiente, donde en 6,12-16 se dice⁴²:

“Pues el Altísimo proporcionó la bebida. Salud, pues, a los servidores de tal bebida, aquellos a quienes está confiada su agua. Ellos refrescaron los labios resechos, y fortalecieron la voluntad vacilante.

A las almas próximas a expirar, las arrancaron del poder de la muerte.

Los miembros abatidos los pusieron rectos y enhiestos.

Pues todos los han conocido en el corazón, y ellos viven por el agua una vida eterna”

(W. Bauer, *Die Oden Salomos*, 13; con variantes de poca importancia)

En este contexto se hace uso expreso del concepto de “renacimiento”⁴³.

“Pues sí, te aseguro que si uno no nace de nuevo, no podrá gozar del reinado de Dios”. (Jn 3,3)

Este morir y volver a resucitar con Cristo, cuya garantía está para la fe cristiana en la propia resurrección de Cristo a la vida, tiene en las religiones místicas un paralelismo en la certidumbre de la redención, latente en el resucitar del dios redentor muerto.

“Consolaos, mystes: ahora que el dios está redimido, os regalara a vosotros redención de vuestros trabajos”. (Fírnico Materno. *De errore prof. relig.*, 22)

Esto es lo que susurra el sacerdote a los mystes presentes. También Plutarco subraya la igualdad entre el paso de la muerte a la vida y la iniciación a los misterios, cuando habla de cómo el iniciando anda vagando en la oscuridad por caminos tremendos y sin fin, hasta quedar finalmente sobrecogido de horror y espanto. Entonces se le muestra una luz maravillosa, le acogen praderas y paisajes luminosos, donde resuenan cánticos sagrados y se representan espectáculos celestiales. Anda por allí con total libertad, mirando desde arriba a la

masa de los no iniciados, que se apretujan en el lodo y la niebla, encadenados con terror mortal a la miseria de aquí abajo (Estobeo, Eglóg, IV, 49 y 52). Una vez más, el contraste en el momento de la iniciación entre el morir a la vida antigua y el resucitar a la nueva.

El bautismo en cuanto rito de iniciación cristiano tiene su analogía en las religiones gnósticas. Lo primero que reclama nuestro interés es el bautismo mandeo, a causa de su amplia concordancia con el sacramento cristiano. También en él quedan contrapuestas la vida y la muerte. El iniciando pasa de la muerte a la vida, como se desprende de un texto bautismal.

“Levanté mis ojos a lo alto, mi alma puso su esperanza en la casa de la vida.
Penetré en el mar y no me ahogué, sino que me abrí paso y encontré mi propia vida”
(Lidzbarski, Mandaische Liturgien, 46)

El bautismo es concebido aquí como una transmigración de los muertos, que lleva, sin embargo, a la vida divina⁴⁴.

Como han mostrado las últimas investigaciones, tras el bautismo mandeo podemos reconocer ciertos ritos babilónicos de purificación⁴⁵. Gran importancia tiene sobre todo el ritual bit rimki babilónico, en cuyo centro se halla el rey. En el texto, que hace alusión a esa serie ritual, se dice⁴⁶:

“Rey y Señor, ¡exaltación a la realeza!
Cuando entras en la casa del lavatorio,
que Ea te regocije., que Damkina, señora del agua profunda, te ilumine con su rostro,
que Marduk, el gran caudillo de los Igigu,
levante tu cabeza...
Los dioses sublimes de cielo y tierra se ponen junto a él.
En los grandes aposentos de cielo y tierra se presentan ante él
Sus destinos son puros y claros.

Con agua pura y clara le purifican los mismos Anunnaku, los grandes dioses...

“Por orden de Samas, gran Señor del cielo y tierra, voy a darle como regalo vida y prosperidad.

¡Rey, vástago de la vaca radiante, que [cada día te purifique]

con agua Marduk (Señor) de lo profundo, que cada día te

ilumine Samas.

¡Que le revista [con la vestidura] del señorío!”

Vemos que en estos textos el rey se somete a ciertas ceremonias lavatorias, cuya finalidad es proporcionarle vida y prosperidad, luz y purificación, elevarlo a la realeza y revestirlo con la vestidura regia. A ello corresponde en el bautismo cristiano la vida en Cristo, la nueva situación que de ella se deduce y el vestido bautismal, que expresa simbólicamente ese hecho. Nos vemos, pues, remitidos también con respecto al rito de iniciación al modelo mítico-ritual que en el antiguo Oriente representaba la realeza sagrada, tal como ha sido afirmado claramente por James⁴⁷. Este ha hecho especial alusión a los relatos sinópticos del bautismo de Jesús, notando los siguientes puntos de vista, que reproduzco aquí⁴⁸:

- La proclamación del Reino por parte del Precursor.
- El bautismo por Juan.
- La instauración como Hijo de Dios y la proclamación como rey.
- La unción con el Espíritu Santo del cielo en figura de paloma.
- Una vez instaurado como Rey e Hijo de Dios, se somete al ayuno durante una temporada de retiro⁴⁹.
- Tras este período triunfa sobre la potencia maligna.

En otros pasajes del NT encontramos algunos otros elementos. La presentación del rey ante la asamblea de los dioses⁵⁰ vuelve en la *Carta a los Hebreos* 1,6, donde, citando Sal 97,7, se dice:

“Cuando introduce en aquel mundo al Primogénito, dice: “Adórenle todos los ángeles de Dios””.

Pero, sobre todo, como ha mostrado Nordensl, encontramos el mismo tema en 1 Tim 3,16 en forma de himno:

“El que se manifestó como hombre, lo rehabilitó el Espíritu, se apareció a los mensajeros, se proclamó a las naciones, se le dio fe en el mundo, fue elevado a la gloria”.

Norden hace notar los sucesivos miembros: predicación a los paganos y reconocimiento en el mundo, designando la introducción de la soberanía espiritual del mundo, y concluye: “Habremos de interpretar el suceso precedente como presentación del Hijo de Dios ante las potencias celestes”.

La ascensión al cielo, que condujo a esta presentación ante la asamblea de los ángeles, ha tenido también su conclusión lógica: el asentamiento en el trono divino, elemento este que distinguiremos como un rasgo esencial del ritual de entronización⁵². De él habla en varios pasajes la Carta a los Hebreos; por ejemplo, cuando se dice de Dios que

“...en esta etapa final nos ha hablado por un Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades. El es el reflejo de su gloria, imprenta de su ser; él sostiene el universo con la palabra potente de Dios, y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de su Majestad de las alturas”. (Heb 1, 2-3)

Y de Cristo, que -como el antiguo rey judeo-israelita- es al mismo tiempo el Sumo Sacerdote, dice el autor de la Carta a los Hebreos:

“Tenemos esa clase de sumo sacerdote: uno que en el cielo, se sentó a la derecha del trono de su Majestad”. (Heb. 8,1)

El autor se ha hecho aquí cargo con toda claridad de la relación con el salmo 110, como se desprende de otro pasaje⁵³:

“Después de ofrecer un sacrificio único por los pecados, se sentó para siempre a la derecha de Dios. No le queda más que aguardar a que pongan a sus enemigos por estrado de sus pies”. (Heb 10, 12-13)

La cita de Sal 110,1 muestra que Cristo era considerado como el rey, a lo que alude el salmo 110. Pero en cuanto rey, es al mismo tiempo, como acabamos de ver, Sumo Sacerdote, y esto lo corrobora el autor citando del mismo salmo (v. 4)⁵⁴:

“De la misma manera, tampoco el Mesías se adjudicó los honores de sumo sacerdote, sino el que le habló diciendo: “Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy”, o como dice en otro pasaje: “Tú eres sacerdote perpetuo en la línea de Melquisedec””. (Heb. 5,5-6)

Así como Cristo se ha sometido al bautismo, que representa uno de los ritos más importantes en la entronización, también ha recibido la unción como rey⁵⁵. Los Hechos de los Apóstoles hablan de Jesús de Nazaret:

“Ungido por Dios con la fuerza del Espíritu Santo”. (Hch 10,38)

Este pasaje es el que nos muestra cómo hemos de entender a Mt. 3, 16, donde, en el relato del bautismo de Jesús, se dice:

“En esto se abrió el cielo, y vio al Espíritu de Dios bajar como una paloma y posarse sobre él”.

Hay además una afirmación que, según Lucas, Jesús refiere a sí mismo. Es el himno regio citado a continuación:

“El Espíritu de Yavhé está sobre mí porque me ungió”. (Is 61, 1ss [Lc 4,18: “del Señor”]).

Por tanto, con toda razón, y con una asombrosa agudeza de visión respecto al contexto ritual, considera James -como ya hemos mencionado- el descenso de la paloma como unción con el Espíritu Santo, es decir, como unción regia en la que el Espíritu de Yahvé le es comunicado al rey⁵⁶.

Bautismo y boda

Al tratar de los elementos más importantes del ritual de la coronación descubriremos que ésta se concluía con el hieros gamos⁵⁷. Tampoco este elemento falta en la imagen neotestamentaria de Jesucristo como rey. Por el Apocalipsis conocemos la escena en que la muchedumbre celestial alaba a Dios en la boda del Cordero:

“Hagamos fiesta, saltemos de gozo, y démosle a él la gloria, porque han llegado las bodas del Cordero; la esposa se ha ataviado...”

Y me dijo: “Escribe: dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero”. (Ap 19,7 9)

Sabemos que en el *Apocalipsis* “Cordero” designa a Cristo, designación esta que se remonta a la 53,7 y que tiene a sus espaldas una larga historia antes de ser adoptada por el profeta israelita. Lo que nos interesa es la idea de la boda, que Cristo, el rey celestial, celebrará cuando haya obtenido el triunfo definitivo (Ap 21,2,9). Se observa que la boda viene tras

el triunfo sobre los poderes malignos, cuando el diablo, la bestia y el falso profeta han sido arrojados al lago de fuego y azufre (Ap 20,10), lo mismo que el hieros gamos del rey se celebra una vez que ha vencido a los poderes caóticos⁵⁸. A esta luz entendemos también el trasfondo de la designación “esposo” con que se denomina de cuando en cuando a Jesús en los evangelios⁵⁹. A Hooke corresponde el honor de haber visto y formulado con claridad esta conexión⁶⁰. Sin embargo, tanto en él como en James falta una idea fundamental: el firme nexo ritual entre bautismo y boda. Para ponerlo de manifiesto hemos de tomar primero en consideración los diversos elementos del bautismo cristiano en su forma más antigua. Podemos constatar que se componía de cinco acciones principales⁶¹:

1. La inmersión en una corriente de agua.
2. La imposición de las manos junto con la unción y la plegaria implorando la efusión del Espíritu.
3. El revestimiento con la blanca vestidura bautismal.
4. La imposición de una corona o guirnalda.
5. La distribución del sacramento eucarístico.

Conocemos los puntos 4 y 5 del ritual de la coronación⁶², correspondientes a los puntos 1, 2, 3 y 5 de aquí. Falta sólo el punto 4. No cabe duda de que es un rito nupcial⁶³. Hagamos notar el hecho de que en la cristiandad ortodoxa la boda era designada como “enguirnaldamiento”, y que la costumbre de poner una guirnalda al novio y a la novia pervivió en la Iglesia cristiana como herencia de un antiquísimo uso del Oriente Próximo⁶⁴. La guirnalda es propiamente la corona regia, que es llevada por el “rey del paraíso”, que también sostiene como cetro la rama de la vida, es ungido como óleo del árbol de la vida, bebe el

agua de la vida, come hierba de la vida y asperja agua de vida sobre el árbol de la vida⁶⁵.

En el Cantar de los Cantares se dice:

“¡Muchachas de Sion,
salid para ver al rey Salomón
con la rica corona que le ciñó su madre
el día de su boda, día de fiesta de su corazón”

Es asombrosa la cantidad de alusiones que hay en el ritual litúrgico bautismal referentes a las bodas y a la cámara nupcial en conexión con el bautismo. Efrén el Sirio, Padre de la Iglesia, dice en uno de sus famosos himnos bautismales⁶⁶:

“La cámara nupcial que no es engañosa, la habéis recibido, hermanos míos.
Vuestro vestido es radiante, y magníficas vuestras guirnaldas.
Guirnaldas inmarcesibles os han colocado en la cabeza.
¿Quién no se alegraría en vuestra cámara nupcial, hermanos míos?”
(Efrén, Himno de epifanía, 13; 3, 5, 11, 13).

En las homilias litúrgicas de Narsai hay un pasaje muy claro:

“Y se le reviste como a un novio el día de la boda.
Igualmente prepara en el bautismo una especie de banquete de bodas”.
(Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, 52).

En otro pasaje significativo dice Narsai de los bautizados:

“En medio de su palacio celeste les ha dejado reposar, y ha puesto ante ellos la mesa de la vida inmortal.

Una hermosa cámara nupcial ha erigido en la tierra, a imagen de la de arriba, para que en su interior se regocijen místicamente hasta el final”. (Connolly, *op. cit.*, 54)

Si nos dirigimos a textos meramente litúrgicos, podemos constatar que, por ejemplo, en la liturgia bautismal siria (nestoriana) se dice al entrar los bautizados en el baptisterio:

“Las puertas de la cámara nupcial espiritual se abren para reconciliar a los hombres”. (Dietrich, *Die nestorianische Tauf liturgie*, 9).

Vemos, pues, cómo los ritos de bautismo y boda forman parte originariamente de un mismo contexto ritual, y que este contexto es el ritual de la coronación, que une ritos de purificación, la unción y el *hieros gamos*⁶⁷. Tenemos, por tanto, un ejemplo patente de lo que se llama “la desintegración del modelo ritual”⁶⁸. Ha sido la investigación anglosajona la que -partiendo de S. H. Hooke- ha acuñado la expresión *disintegration of the pattern* y se ha esforzado por reconstruir estos elementos “desintegrados” para reproducir el “modelo ritual” originario. En efecto, se piensa que hubo un modelo mítico-ritual común predominante en todo el Próximo Oriente y Egipto. Naturalmente que esta mentalidad puede llevar a exageraciones⁶⁹. Pero uno puede hacerse culpable de una exageración aún mayor si al criticar las exageraciones del “modelismo” pretende negar la existencia de un “modelo”: toda pequeña diferencia es aumentada, toda coincidencia despreciada, cuando no pasada por alto (muchas veces debido a un desconocimiento del material mesopotámico y semítico-israelita)⁷⁰.

Siendo en principio un componente del ritual regio, el bautismo, vinculado todavía en el NT a Cristo, el rey, en cuanto modelo de los creyentes, se ha convertido en rito de iniciación no sólo de Cristo en su realeza, sino de todo cristiano que quiere tomar parte en la Iglesia fundada por Cristo⁷¹.

Con todo, el significado del bautismo no ha de verse tan sólo desde el punto de vista

de la iniciación, sino también como un rito medicinal que proporciona vida, como Lindblom ha puesto de manifiesto, vida en un sentido muy real y palpable⁷². Según los Excerpta ex Theodoto, f 77 (cf. también ff 76, 80), el bautizado sube del agua bautismal como señor sobre los espíritus impuros⁷³:

“El bautismo se llama “muerte” y “fin de la vida antigua” en el sentido de que renunciamos a las potencias malignas, y “vida según Cristo”, que es el soberano único de esa vida. La fuerza que realiza la transformación del bautizado no actúa sobre el cuerpo (pues el que sube es el mismo hombre), sino también sobre el alma. Cuando sube de ser bautizado es llamado servidor de Dios y señor de los espíritus impuros. Los que antes tenían poder sobre él tiemblan ya ante él”.

En una homilía sobre el bautismo del emperador Constantino, compuesta por el poeta sirio Jacobo de Sarug, se describe cómo el emperador es atacado por la lepra, pero liberado de ella al tomar el bautismo⁷⁴:

“El Sumo Sacerdote dijo: “Hay en el bautismo una fuerza que limpia tu lepra y las terribles señales de tus miembros. Tú oveja que has venido, no te quejes de tu lepra, pues antes de ser bautizado te purificaré con óleo”. El sacerdote mandó que trajeran el óleo de unción, abrió su boca y le habló, diciendo: “Por este óleo con que te unjo, quedas limpio; así no necesito dejar bajar al bautismo la lepra impura”. (Frottingham, L’Omelia di Giacomo di Sarug, 234, 609ss)

Compárese con este pasaje, en el que la unción con óleo precede a la bajada al agua, una antigua plegaria bautismal:

“Señor, Dios de los cielos, que has aniquilado la adoración de los ídolos y has hecho fracasar todo el poder del demonio, te invocamos por

este óleo, sea tomado del olivo del que procede buen óleo, para que sirva para expulsar a los espíritus impuros, y que de todo aquel que con él sea ungido, expulse las debilidades de cuerpo y alma”. (Riedel, Die Kirchenrechtsquellen, 279)

Por tanto, la unción con óleo significa, en cuanto elemento del ritual del bautismo, que se alejan toda enfermedad y todo espíritu impuro, toda debilidad del cuerpo y también del alma⁷⁵. La homilía sobre el bautismo de Constantino es un ejemplo palpable de la idea de que la fuerza medicinal de este óleo puede curar incluso la lepra. Esta alta estima del óleo en el rito puede encontrarse también en Mesopotamia, donde se emplea el “óleo de la vida”, que el dios Ea dio para curar⁷⁶. La unción con óleo fue concebida como un rito de comunicación del espíritu, pero al mismo tiempo como la acción que libera al hombre de la enfermedad y los demonios y le proporciona la vida. Parece también que, por lo menos en ciertos círculos de la Iglesia antigua, estuvo viva la idea de la unción con óleo como un rito regio. Un cristiano, que recibe la unción “para ser soberano en el reino de los cielos”, es comparado a veces con David, que fue ungido rey⁷⁷. Salomón, dice un escritor eclesiástico primitivo, recibió la unción para un reino terreno, mientras que el neófito recibe la unción para un reino espiritual⁷⁸. Las diversas opiniones vinculadas al ritual del bautismo contribuyen a recalcar lo que ya antes hemos constatado: el rito es el mismo, pero puede ser interpretado en diversas direcciones. Al mismo tiempo, el bautismo cristiano sirve como prueba de la desintegración del ritual”.

Ya hemos hecho notar antes la conexión del bautismo con la boda, pero sólo hemos tratado los ritos nupciales para tocar el sentido de la imposición de guirnaldas. El matrimonio ha tenido una importancia ritual tan

grande, que estos ritos merecen ser estudiados con más detenimiento. Podemos empalmar con las afirmaciones neotestamentarias ya analizadas, sobre Cristo como esposo y sobre las bodas del Cordero. Estas concepciones, precisamente asociadas también al bautismo de Jesús, las volvemos a encontrar en los llamados himnos alternantes del poeta sirio Narsai, cuyas homilías hemos citado ya. En uno de estos poemas describe el diálogo entre Jesús y Juan el Bautista antes del bautismo de Jesús. Juan se niega a bautizar a Jesús, pues piensa que se quemaría con la naturaleza ígnea celestial de Jesús; pero éste persiste en su intención.

“Ya te he explicado mi voluntad, ¿por qué dices?”

Acércate y bautízame, que no te quemarás.

La cámara nupcial está dispuesta, no me prives de la fiesta de bodas que me aguarda”.

Jesús sigue diciendo:

“La esposa con la que me desposaste espera que yo baje, sea bautizado y la santifique.

¡Oh amigo del esposo!: no niegues la ablución que está ya preparada”

(Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses*, 12, 12, 28)

En la literatura litúrgica siria se menciona con frecuencia a esta esposa, que espera al esposo Jesucristo. Aduzcamos algunos pasajes:

“En el Sancta Sanctorum, imposible de describir, ha construido el hijo del rey para su esposa una magnífica cámara nupcial”. (Breviarium Chaldaicum, 3, 425)

De ella se dice:

“Una cámara nupcial ha hecho trenzar nuestro Señor para su Iglesia, una cámara espiritual”. (Breviarium Chaldaicum, 1, 408)

Merece la pena prestar atención a la expresión concreta “trenzar” (en sirio, q'tar), utilizada para describir la construcción de la cámara nupcial⁷⁹. De la esposa llegamos a saber que es su propia Iglesia:

“Hoy ha tomado a su Iglesia por esposa, por mediación de su amigo”. (Engberding, “*Orientalia Christiana Periodica*” 3, 12)

El amigo del esposo, naturalmente, no es otro que Juan el Bautista, que -como acabamos de ver- ha desposado a la esposa con Cristo. La esposa misma dice:

“Abandonada y deshecha estaba yo pero el rey, que me liberó en su amor, me cuidó con aceite y agua”. (Breviarium Chaldaicum, 3, 411)

Naturalmente es *el Cantar de los Cantares* el libro de la Escritura del que se han tomado las imágenes literarias, de las que hemos visto algunos ejemplos. En él es donde encontramos la descripción de la esposa y el esposo, en él su unión amorosa, en él también la descripción de la cámara nupcial (1, 16). Pero contamos también en la literatura siria gnóstica con un poema que ensalza las bodas divinas y que merece ser aducido en este contexto. En este himno sobre la sophia divina, la sabiduría, llamada aquí “la hija de la luz”, se encuentra el siguiente pasaje:

“Luz es su cámara nupcial, con aromas de balsamo y de todo perfume, exhalando una dulce fragancia de mirra y plantas y de muchas flores de suave fragancia..

Dentro están esparcidos mirtos, las hojas de la puerta adornadas con caña.

Sus pajes de honor la tienen abrazada.

Siete es su número, que ella misma eligió.

Sus damas de honor son siete, que ante ella danzan en corro”. (E. Preuschen, *Zwei gnotische Hymnen*, 12ss; con pequeñas variantes)

También este poema hay que compararlo con el *Cantar de los Cantares*, en especial por lo que respecta a la descripción de la cámara nupcial, de la que se dice:

“¡Qué hermoso eres, mi amado, qué dulzura y qué hechizo!

Nuestra cama es de frondas y las vigas de casa son de cedro, y el techo de cipreses”. (Cant 1,16)

Por tanto, la cámara nupcial es una especie de choza, como las que encontramos hoy todavía en el Cercano Oriente, en la secta gnóstica de los mandeos aún existente. En ella se entretajan en las paredes interiores y exteriores de la cabaña flores, ramas de mirto y todo tipo de ramaje⁸⁰. La comunidad religiosa de los mandeos vive especialmente en las zonas pantanosas de la Mesopotamia meridional. En la antigua Mesopotamia, donde tantos mitos y ritos se refieren al papel desempeñado por el jardín del paraíso⁸¹, encontramos también el contexto ritual originario que proporciona la clave para comprender todo el complejo ritual que se oculta en los documentos literarios citados hasta ahora. Por de pronto hemos de constatar el significado de la costumbre mandea mencionada, puesto que vemos que la construcción de una choza como cámara nupcial sigue perviviendo entre los usos nupciales. La explicación plena sólo nos la da la liturgia sumeria, de la que nos ocupamos en otro contexto⁸². Se dice en ella de la diosa Inanna, es decir, Istar:

“El día de año nuevo, el día de la celebración, le preparan a mi Señora el lecho.

El esparto arrancado lo purifican con aceite aromático de cedro, lo colocan para mi Señor sobre el lecho allí situado, disponen por fuera una cubierta”. (Romer, *Sumerische “Königshymnen” der Isin-Zeit*, 140, 174-180)

A continuación se describe al rey Idin-Dagan como el protagonista masculino en la ceremonia de la boda, en la que la diosa está representada por su estatua⁸³. La descripción de la cámara nupcial nos remite al ritual regio con los hieros gamos. El rey ora también en su entronización, cuando pide diversos dones a las deidades:

“¡Regáleme la alcoba sagrada y sublime!”

Se trata de la alcoba donde se celebra la boda. Esta costumbre de celebrar la boda en una choza explica también por qué en el *Breviarium sirio* se dice que Cristo ha “trenzado” una cámara nupcial para su esposa. Merece también mención otra concordancia con el poema gnóstico sirio: en él la hija de la luz tienen siete pajes de honor. Este mismo número es mencionado en un texto sumerio de Tammuz:

“Inanna, tus siete pajes están tendidos junto a tí”. (BE XXXI, 37, 20)

Más tarde volveremos a esta singular afirmación. Lo que nos interesa ahora es la frase que hemos hallado en el himno nupcial gnóstico:

“Sus pajes de honor la tiene abrazada.
Siete es su número”.

La concordancia es patente. Pero más todavía. En el *Breviarium sirio*, del que hemos aducido varios pasajes al comienzo de este apartado, la Iglesia -esposa de Cristo, como recordamos- se expresa así:

“Mirad, sus santos me abrazan”. (*Breviarium Chaldaicum*, 3, 411)

Es difícil no ver aquí una línea que, pasando por el himno gnóstico, remite a los ritos sumerios de Tammuz e Istar, en los que Tam-

muz es llamado “el Señor de los (siete) pajes de honor”⁸⁴. Finalmente, cuando el *Breviarium* dice que Cristo ungió a su esposa con óleo y la lavó con agua, sin rechazar la posibilidad de que la imagen fuese empleada con total espontaneidad, como es muy pensable en un oriental, podemos hacer notar que Idin-Dagan lava la estatua de la diosa y la unge con óleo⁸⁵. La gran brecha existente entre el culto de Tammuz e Istar en la siria es rellenada -y esto lo hemos de destacar aquí- por el ritual que se oculta tras los himnos del *Cantar de los Cantares*, el cual, desde que Meek ha mostrado su concordancia precisamente con el culto a Istar, puede ser interpretado de modo enteramente cáltico. También en él se trata de ceremonias del hieros gamos, en las que el rey desempeña el papel de la divinidad masculina⁸⁶. Compárese en el ámbito sirio con el matrimonio del sumo sacerdote regio de Emesa, Elahgabal, con una sacerdotisa. De este matrimonio, en el que los contrayentes simbolizaban al sol y la luna, se esperaba el nacimiento de hijos divinos (Dión Casio, LXXIX, 9, 3; Herodiano, VI, 5, 6)⁸⁷. Es enormemente interesante observar que las ceremonias sirias de boda, tal como las pudo observar Wetzstein en el sexto decenio del siglo XIX, seguían siendo un rito regio⁸⁸. El novio y la novia representan una pareja real. Su trono es un trillo invertido; en este detalle ritual se pone de relieve el vínculo entre la fecundidad de la naturaleza y la de los hombres, tal como constataremos en los ritos anuales⁸⁹. La observación hecha aquí no tiene tan sólo una importancia semítica local. La unión del esposo y la esposa es una mera repetición de la unión de rey y reina en la boda sagrada. Hoy sigue llevando todavía la novia una corona en recuerdo de su dignidad como reina⁹⁰.

Nos hemos ocupado con relativa minuciosidad de este caso particular por su gran importancia a nivel de principio. Vemos, por

de pronto, cómo un rito originalmente regio ha sido “democratizado”, por emplear un término usado en la investigación moderna. Por otra parte, hemos podido seguir el proceso de un rito desde su propio contexto cultural en una religión -la mesopotámica- a otra religión -la israelita-, siempre con el mismo contenido cáltico, y finalmente a una tercera, la mandea donde sigue superviviendo completamente “democratizado” y ha recibido un nuevo trasfondo, permaneciendo aún, sin embargo, en un contexto religioso. Podemos ver al mismo tiempo cómo el rito sigue subsistiendo como mera costumbre popular en otras zonas del Próximo Oriente moderno, “democratizado” y vaciado de su contenido religioso. Podemos designar esta línea como una evolución en sí relativamente unitaria. La otra línea de desarrollo transcurre igualmente por cauces rituales. El contenido del rito está siempre vinculado a una acción ritual, que conserva más aún del nexo existente en el ritual regio entre los diversos elementos cálticos, que culminan en la ceremonia del hieros gamos (unción, bautismo de purificación, investidura, enguirnaldamiento). Sin embargo, en su ambiente cristiano el rito ha perdido mucho de su significado. Ciertamente se da todavía el mito concomitante, pero con un cambio de interpretación. La esposa se ha tornado colectividad, en lugar de un individuo⁹¹, y aun cuando en la literatura litúrgica se ha conservado el primitivo acontecimiento ritual, no puede ser interpretado más que de modo puramente alegórico. La unión de Cristo y la Iglesia es considerada desde el símbolo de un matrimonio. Observamos al mismo tiempo la tenacidad con que perviven los antiguos términos rituales en el nuevo lenguaje litúrgico, a pesar del cambio de religión. Esto nos da ocasión para recordar el principio metódico según el cual tras los giros desacostumbrados, las llamadas imágenes

poéticas, se puede rastrear el primitivo contexto ritual. “Aquí como en tantos otros casos no se trata de imágenes poéticas, nacidas al azar de la inspiración de un poeta; no, nos hallamos ante un lenguaje cáltico fijado, en el que cada término y cada designación corresponde originariamente a una realidad cáltica dada. El que este lenguaje cáltico haya entrado con el correr del tiempo por cauces convencionales y rutinarios es un proceso natural a medida que las realidades cálticas a las que está vinculado se van diluyendo o desaparecen por entero”⁹².

Pero en el ámbito cristiano el proceso es bastante complicado. Al mismo tiempo que la ceremonia del hieros gamos en cuanto rito regio, vinculado a la persona de Cristo, recibe un contenido puramente alegórico, pervive también como auténtico rito de dos maneras, como hemos podido constatar. Por una parte, se encuentran fragmentos del acontecimiento externo en la ceremonia de iniciación, el bautismo, cuya relación con la ceremonia nupcial queda subrayada en los textos cálticos; por otra, el matrimonio, en su modalidad cristiana, ha conservado un cierto cuño del ritual regio. La línea de evolución gnóstica está de algún modo en contraste con este proceso. En ella podemos observar bien marcada la tendencia a conservar mejor la vinculación entre el rito y su primitivo significado. Por diversas fuentes sabemos que en los círculos gnósticos se celebraba una verdadera ceremonia del hieros gamos, naturalmente interpretada en forma simbólica, pero en algunos casos ejecutada con el máximo realismo⁹³. El himno nupcial gnóstico sirio puede servir para ilustrar el mito subyacente a estos usos culturales. La evolución en el ámbito gnóstico representa -desde el punto de vista meramente fenomenológico- un eslabón entre el modelo ritual mesopotámico y la liturgia cristiana.

Para terminar, una indicación: el ejemplo aducido está sacado de una zona bastante cerrada desde el punto de vista geográfico y lingüístico, el Próximo Oriente. En ella los términos del antiguo lenguaje cáltico han tenido grandes posibilidades de sobrevivir al cambio de religión. Como ejemplo podemos escoger los términos usados para la cámara nupcial y para el paje de honor. En Acadia la cámara nupcial se llama *gañunu*, palabra que aparece también en sumerio, donde se dice ga-nun. En la literatura litúrgica de la Iglesia cristiana siria pervive esta antiquísima palabra mesopotámica como un extranjerismo, en la forma *g'nônâ*. El paje de honor se llama sumerio, *nimgir-si*, a lo cual corresponde en acadio *susabînu*, que el sirio tomó de nuevo como extranjerismo en la forma *sûs'binâ*, precisamente la palabra utilizada en los textos citados aquí⁹⁴. Es evidente que con la palabra llega a la vez algo del contenido. Por tanto, cuando vamos siguiendo el modelo ritual en todas sus diversas formas, es de máxima importancia prestar atención a las designaciones de los términos cálticos, que con frecuencia nos conducen por el rastro auténtico, cuando se trata de descubrir el contexto ritual.

Uno de los términos mencionados, el paje de honor, ha aparecido en nuestros textos en un contexto algo singular, asociado a la novia de un modo que en principio nos extraña. Hemos dicho que las palabras del Breviarium: “Mirad, sus santos me abrazan”; las del himno a la sophia: “Sus pajes de honor la tienen abrazadas”, y las del texto de Tammuz: “Inanna, tus siete pajes estén tendidos junto a ti”, se pueden incluir todas en un sólo contexto. ¿Cuál es? Para responder a esta pregunta hemos de aludir primero en pocas palabras a las ceremonias que enmarcan la celebración de la boda, y que tienen una difusión casi universal.

Hay, en efecto, una costumbre singular, observable en diversos ámbitos: muchos hombres tienen relación sexual con la esposa antes que el esposo, precisamente en conexión con la celebración de la boda. Herodoto, por ejemplo, cuenta lo siguiente:

“Cuando una nasamón se casa por primera vez, es costumbre que la primera noche la novia se acueste por turno con todos los invitados”. (Herodoto, IV, 172)

En otras zonas son los parientes masculinos más próximos y los amigos de la novia los que disfrutan de este privilegio, mientras que en otros casos este derecho corresponde a los parientes y amigos del novio⁹⁵. En Etiopía se habla de una institución que indica que son justamente los pajes de honor quienes tienen prioridad sobre la novia⁹⁶. Esta costumbre ha de haber existido realmente, pues a ello apuntan ciertos usos de los Balcanes, donde la primera o incluso las primeras noches la novia duerme con los pajes de honor⁹⁷. En el trasfondo de los casos enumerables de promiscuidad de la novia parece imposible no ver en las palabras del himno a la sophia un “survival” de un rito nupcial, durante el cual la novia tenía relación con los camaradas masculinos del novio, los pajes de honor. Por tanto, habría existido un tal uso en la sociedad sumeria arcaica, pero en la época histórica estaba ya extinguido, conservando tan sólo un débil significado simbólico en el lenguaje cultural poético.

En las culturas agrícolas, la vida del grupo, de las colectividades o del país depende del resultado de la cosecha. Aquí es donde muestra el dios supremo su poder. Por eso la sementera y la cosecha son los datos más importantes, de carácter cíclico, en la vida de la colectividad y son celebrados como dos grandes fiestas anuales. En las tribus dedicadas aún a la caza y a la recogida los ritos totémicos de-

sempeñan el mismo papel, visibilizando en forma simbólica el incremento del tótem⁹⁸. Por otra parte, en las culturas ciudadanas pervive el ciclo festivo, que ha pasado en herencia del estudio agrícola al ciudadano⁹⁹. Como ejemplo de tal herencia podemos aducir la fiesta de año nuevo en el Próximo Oriente, que se celebraba en macrociudades como Babilonia del mismo modo que en el campo, que es su ambiente propio en cuanto fiesta agrícola.

El centro de esta fiesta anual lo constituye la lucha del dios supremo contra los poderes malignos de la existencia, su pasión, muerte, resurrección y victoria, su matrimonio sagrado y la creación del mundo. Por tanto, la fiesta anual es celebrada como un drama ritual con una acción claramente destacada, que se desarrolla en diversos actos. En el contexto de nuestra exposición del mito hemos tocado ya las cuestiones relacionadas con ese ritual. La investigación ha dedicado en los últimos años un interés especial a la *fiesta del año nuevo* de los semitas occidentales, de la cual encontramos huellas en los textos de Ras Shamra y en el Antiguo Testamento¹⁰⁰. En el trasfondo de ella reconocemos la fiesta mesopotámica de año nuevo, cuyo esquema ritual proporciona en el Próximo Oriente entero el modelo y fundamento de todas las fiestas anuales. Veamos, pues, cómo está estructurada esta fiesta. En ella podemos distinguir con Hooke dos líneas principales, ambas en estrecha relación con el carácter del dios supremo como dios de la fecundidad¹⁰¹. Una de estas acciones principales está dedicada a la lucha del dios, a su pasión y muerte, y la obra, a su resurrección, su victoria y su matrimonio sagrado. Los diversos actos del drama pueden clasificarse según estos dos aspectos contrapuestos en la esencia de dios supremo: la muerte y la resurrección.

La primera serie de acciones patentiza de diversas maneras cómo lucha el dios contra los poderes malignos de la existencia. En el mundo imperan las potencias caóticas, que siembran la confusión. El dios parte a luchar contra ellas, pero es vencido, hecho prisionero y encerrado en el mundo inferior, donde padece atroces sufrimientos, hasta ser presentado como muerto. Empalmamos aquí con nuestra exposición del dios supremo como dios de la fecundidad, en la que su esencia quedó suficientemente esclarecida, y remitimos además a lo expuesto acerca del mito¹⁰². El ambiente de la fiesta aparece con claridad en todas las liturgias de Tammuz conservadas, que reproducen los lamentos por la pasión y muerte del dios.

Muy distinto es el ambiente en la segunda acción principal, con sus diversos actos: resurrección, victoria, entronización, hieros gamos y creación. Se pone en ella de manifiesto cómo el dios resucita a la vida, cómo triunfa sobre las potencias caóticas, cómo es instaurado como rey en la asamblea de los dioses, cómo -por haber vuelto a la vida- crea a su vez nueva vida. Esto sucede, en parte, creando el dios supremo el cosmos y poniendo fin al caos, y en parte, mediante el matrimonio sagrado. Del cuerpo de la vencida potencia caótica, Tiamat, Marduk crea el universo bien organizado, contrapuesto en cuanto todo ordenado, en cuanto cosmos, al caos confuso que antes reinaba. Pero a la vez la fuerza de la divinidad se manifiesta en las bodas que celebra con su compañera, que antes lloraba y lamentaba su muerte.

Cuando nos ocupemos de la realeza sagrada y del sacrificio trataremos de cómo el rey, en cuanto representante cáltico del dios, asume el papel de protagonista en el drama ritual¹⁰³. Ya al referirnos a los ritos tuvimos ocasión de poner de relieve el decisivo significado

ritual que compete a la persona del rey. En este contexto tenemos también la posibilidad de observar la importancia que en las religiones del Próximo Oriente han tenido los diversos elementos de este modelo ritual, ya aparezcan en su contexto orgánico o desvinculados de él.

Recientes investigaciones han mostrado la existencia de una fiesta de año nuevo en el ámbito israelita¹⁰⁴. A través de los textos de Ras Shamra hemos obtenido el eslabón intermedio indispensable entre las fiestas mesopotámica e israelita de año nuevo, cuyo carácter aparece ahora mucho más patente¹⁰⁵. Desde el punto de vista puramente fenomenológico, estas fiestas de los semitas occidentales no presentan gran divergencia del esquema constatado. Al tratar del mito hemos tenido ya ocasión de ver cómo los textos de Ras Shamra están dominados por la atmósfera alternante entre el duelo por la muerte de Ba'al y el júbilo por su retorno a la vida¹⁰⁶. En el ámbito judeo-israelita hubo de quedar postergada la idea de Yavhéh como un dios que muere y resucita, pero no ha faltado por entero la referencia a los padecimientos. En los cultos estatales sincréticos -tanto en Israel septentrional como en Judá- Yavhéh fue identificado con Ba'al, pudiendo así ser concebido como una divinidad que muere y vuelve a resucitar. Así como la aclamación cáltica en Ugarit decía: "Al'lyan Ba'al vive", también en Israel se gritaba triunfalmente: "Yavhéh vive", exclamación que poco a poco fue anquilosándose hasta llegar a ser una fórmula de juramento. En los salmos de sufrimiento vemos al rey maltratado y atormentado por bestias demoníacas, consumiéndose en el reino de los muertos, la misma situación en que encontramos a divinidades como Tammuz¹⁰⁷. El tema del hieros gamos no era extraño en absoluto a la religión judeo-israelita, como hemos podido constatar al estu-

diar los ritos nupciales¹⁰⁸. Pero además este tema desempeña un papel muy significativo en la predicación de los profetas.

Apenas puede haber duda alguna de que, tras las francas imágenes eróticas de Ezequiel sobre el matrimonio de Yavhé con Jerusalén (Ez 16) o con las dos hermanas, Samaría y Jerusalén, o tras las descripciones de Oseas y Jeremías sobre la unión entre Yavhé y el pueblo israelita, se esconden alusiones al antiguo mito cananeo del *hieros gamos* como culminación de la fiesta de año nuevo. A la relevante posición ocupada tanto en el reino septentrional como en el meridional por la prostitución sagrada, le corresponde el culto de la Reina del cielo como páredros de Yavhé. En el *Cantar de los Cantares* hemos de ver -probablemente en forma popular- la plasmación literaria de los himnos entonados en el culto en honor de la pareja divina; Salomón y Sulamita han de ser tomados como pseudónimos de la divinidad masculina y femenina, cuyos papeles eran representados por el soberano y su consorte¹⁰⁹.

También en muchos otros lugares era la fiesta de año nuevo el acontecimiento ritual más importante del año. Entre los pueblos indogermanos podemos mencionar en especial a las tribus iránias, en las que la fiesta de año nuevo ha conservado durante mucho tiempo un carácter ritual. En el Irán moderno pervive como una fiesta popular, sin un especial matiz religioso, pero originalmente era el punto álgido del calendario festivo religioso.

En el ámbito indio conocemos muy bien la posición del dios Indra como matador del dragón. Se ha logrado analizar el modelo mítico-ritual subyacente a la antiquísima fiesta anual hindú¹¹⁰. En este análisis se ha elaborado un esquema de las acciones rituales y su contenido mítico en su contexto cronológico. El trasfondo de la fiesta consiste en que un dragón es señor de la existencia, con lo que la

sequía se apodera del país. Aparece un héroe divino, asalta la fortaleza donde impera el dragón y vence al monstruo. Se da suelta así a las corrientes de agua retenidas en la fortaleza y son liberadas las mujeres que el dragón tenía prisioneras en su alcázar. Cae una lluvia torrencial, fecundando a la tierra, mientras el joven dios celebra el *hieros gamos* con las mujeres puestas en libertad.

En el modelo de la fiesta anual hay dos series paralelas de acciones, concebidas de modo en parte personal y, en parte, impersonal. Estos elementos de la fiesta anual pueden resumirse en el siguiente esquema:

<i>Elementos personales</i>	<i>Elementos impersonales</i>
1a. Sequía.	1b. Dominio del dragón
2a. Asalto a la fortaleza.	2b. Triunfo sobre el dragón
3a. Suelta de las aguas.	3b. Liberación de las mujeres
4a. Llegada de la lluvia.	4b. Boda sagrada

Este esquema hindú puede aplicarse también sin dificultad al ámbito cultural iraní. Los hechos que de él conocemos pueden encuadrarse sin más en el modelo hindú. Pero la posición adoptada por la religión zoroástrica como Iglesia del Estado desbarató la fiesta sólo perviven motivos aislados de índole mítica o ritual, en las tradiciones literarias, en parte en las costumbres populares, tenazmente mantenidas en el Irán antiguo y medieval.

Indra, el matador hindú del dragón, lleva como epíteto cúltilo el nombre de *Vrtrahan* que significa “el matador de Vrtra”. Debido a haber metido al dragón de la lluvia Vrtra, llamado también Agi. La serpiente. La figura correspondiente al Vrtrahan en Irán es Verezragna, “el matador de Verezragna” una de las divinidades más importantes. Mientras que en los mitos conservados no existe ya Verezra como figura autónoma en cambio Azi, el equivalente de Ahi, pervive como el nombre del dragón de la tradición irania Azi Dahaka Sabemos que los adoradores de Verezragna estaban

difundidos entre las tribus iránias, lo cual se hace patente por todas las diversas formas dialectales del nombre del dios. Especial importancia tiene el Vahagn armenio, pues precisamente en los mitos reunidos en torno a su figura encontramos las antiguas concepciones iránias de Vereznagna como matador del dragón. Estos mitos se han conservado en las sagas armenias de los dioses y los héroes, que en este caso han recogido material de la tradición irania.

Mientras el Mitra iranio tiene ciertos rasgos de matador de un dragón; es por ello lógico que en los misterios de Mitra el dragón desempeñe un papel tan preponderante que el pertenecer a ellos pueda designarse como un servir al dragón. Como matadores de dragones aparece también toda una serie de héroes míticos, sobre todo Keresaspa y Zraetaona. En la posterior plasmación épica, casi cualquier soberano destacado se convierte en matador de dragón; ello forma parte de la ideología regia.

Se ha percibido claramente que los rasgos míticos que caracterizan a la personalidad del matador del dragón pueden ser insertados en un contexto ritual; ya hace más de un cuarto de siglo hizo Dumézil el notable intento de incluir la figura del dragón en el marco de una fiesta anual irania¹¹.

En Firdausi puede encontrarse un pasaje, hasta ahora pasado por alto, en que el poeta describe cómo el soberano Färidún (<Frédötön <Zraetoana) se disfraza de dragón y en figura de tal causa horror y pavor en torno suyo. Quiere dar ocasión a sus hijos para demostrar sus cualidades heroicas. El más joven es el que aparece como más valiente, llegando a ser su auténtico sucesor, soberano de Irán.

“Cuando Färidún supo el retorno de esos tres reyes, púsose en camino.

Quería conocer sus corazones, su pensamiento se aleja de la maldad.

Se transformó en figura de un dragón, del que, según tú, ni el león se libraría.

Mugiendo y espumajeando echaban fuego sus fauces en continuo movimiento.

Cuando vio ya cerca a los tres muchachos, vio en los alrededores una oscura montaña.

El mundo atronó con su clamor, el polvo se arremolinó agitado”. (Firdausi, Schabname)

A continuación se describe la diferente aparición de los tres hijos. Las esforzadas palabras y conducta del más joven quedan relatadas:

“Cuando el dichoso Färidún (las) oyó y vio, conoció (sus) virtudes y desapareció.

Fue y se presentó a las puertas como es digno de su linaje: con tambores y furiosos elefantes salvajes, en su mano sostenía aquella enorme maza”. (Firdausi, op. cit., 1360-1362)

El trasfondo ritual queda aquí claramente de manifiesto: se dice incluso de Färidún que ejecuta la mascarada ritual. Muy probablemente se trata de la prueba del guerrero, tratada por Dumézil¹². Sabemos, por otra parte, que Färidún ocupa una posición central en un drama ritual en torno al misterio de la muerte del dragón, el más importante acto de culto de las organizaciones guerreras de los partos.

Los diversos elementos de la fiesta anual irania se distinguen por una fuerte y continua tendencia a la historización.

En la tradición de las sagas iránias el oponente del soberano es sobre todo Afrasyap (<Fragrasyan). Cuando éste se enseñorea de las tierras de Irán, reina la sequía. Pero cuando el usurpador es expulsado por el nuevo soberano, desciende de nuevo la lluvia, que es llamada “la lluvia nueva”. El tema aparece ya en

las tradiciones del monarca legendario Yima. Antes de su feliz época reinaba la sequía, pero cuando ascendió al trono, cayó de inmediato más lluvia de la que nunca nadie había visto antes. El Gran Rey sasánida Peroz invoca a la deidad del fuego para combatir la sequía. Este fuego no es sino el procedente del rayo, del rayo que hiende la nube henchida de lluvia. El fuego no causa perjuicio al monarca, que puede incluso tenerlo en sus brazos, sin chamuscarse siquiera la barba. El trasfondo mítico es que, gracias a su propia naturaleza divina ígnea, el soberano puede hacer descender el rayo y con él hender la nube que retiene la lluvia fecundante. El fuego del rayo es su propio y verdadero elemento¹¹³.

La dominación del dragón está también historizada por completo. Como ya hemos indicado antes, el dragón está concebido como un usurpador extranjero, Azdaha. Su descalabro viene descrito como la derrota y prisión del intruso por parte del legítimo rey Fāridún. Es significativo que el Karnamak, la novela histórica sobre Ardasir, fundador de la dinastía sasánida, ha conservado más del carácter del drama cúlctico original. En ella encontramos tanto la fortaleza asaltada por el héroe como también el peligroso y gigantesco dragón al que mata. En Firdausi pervive el elemento “impersonal” en el episodio de la destrucción del alcázar de Bahmandiz por parte de Kai Khosrau. Es llamativo que el “libro del rey” diga que el combate por la fortaleza surge cada año, señal de la repetición anual cúlctica. La fortaleza cae cuando se dispara contra ella una flecha con un mensaje exigiendo la capitulación. Suceden entonces cosas singulares. La muralla revienta como una tormenta en día de verano, según se dice. Por tanto, el mensaje ha ocupado el lugar del rayo y cumple su función. Una notable analogía entre los osetas de Irán septentrional es el episodio en que el dios

del trueno y del rayo Batradz es disparado contra una fortaleza sitiada, con lo que ésta se derrumba. El combate puramente cúlctico del dragón parece pervivir tan sólo en los misterios de Mitra, donde sabemos que el Gran Maestro mata con su maza un dragón en el combate ritual simulado¹¹⁴.

Cuando la fortaleza ha sido tomada y el dragón vencido, sucede la *suelta de las aguas* y la *puesta en libertad de las mujeres*. El elemento impersonal parece haberse conservado en los misterios de Mitra. En las representaciones plásticas encontramos a Mitra como arquero, que apunta con su arco hacia una nube de lluvia, lo cual evidencia que regala la lluvia. Al interpretar este elemento iconográfico se ha llamado la atención con razón sobre el papel de Indra como dador de la lluvia¹¹⁵. Esta imagen de los relieves culturales concuerda con lo que sabemos de Indra por los ritos: en el ritual místico, el dragón no sólo era atacado por el Gran Maestro con la maza, sino que también se le asaeteaba¹¹⁶. Quedó así visibilizado dramáticamente en los misterios el disparo de flechas al dragón, como representante mítico de la nube henchida de lluvia¹¹⁷. Fuera de este caso, el arma utilizada por el héroe contra el dragón es, en el ámbito iranio, la maza. Su nombre *gurz* (< *varz* < *vazra*) remite al rayo, *vajra*, el arma que Indra arroja contra *Vrtra*.

El elemento personal, la puesta en libertad de las mujeres, queda de relieve con especial claridad en Firdausi. Cuando el dragón *Azbdahâ* derrotó a *Gamsed* (en idioma avéstico: *Yima Xsaêta*) tomó por esposas a las dos hermanas de *Gamsêd*, *Arnavâz* y *Sahrinâz* (en avéstico: *Arnavâk* y *Sahavâk*). Por eso el dragón se llama “señor del harén”¹¹⁸. Las mujeres son liberadas por *Faridun*, que a su vez se casa con ellas. Este episodio aparece ya en los textos avésticos, lo que acredita su antigüedad. Pero en el Avesta no es *Zraetaona* (> *Fraridun*) el

único que aparece como liberador de mujeres cautivas. Lo mismo vale para Vistaspa, que, según Yast, 13, 99-100, libera de sus cadenas a la cautiva Daena. Es claro que aquí Dana representa a Anahita, con cuya esencia muestra una amplia concordancia¹¹⁹. En este sentido tiene gran importancia la etimología de las palabras: hay que asociarla al término hindú dhéna, “vaca de leche”, propiamente “la nutricia”. Recordemos el significativo episodio en que Indra encuentra a su demoníaco enemigo Dasá (la misma palabra que el Daha de Azi Dahaha) y exclama:

“Dasá ha hecho de las mujeres sus armas.
¿Qué daño pueden hacerme sus débiles ejércitos?
Pues había reconocido entre ellas a las dos ‘vacas’ del otro.
Entonces Indra emprendió la lucha con dasyu”.
(Rigueda V, 30, 9)

Es llamativo que a las mujeres se las llama en el primer hemistiquio *striyo*, “mujeres, amas de casa”, y en el segundo *ubbé asya dbéne*, “las dos vacas de otro”. Esto pone de manifiesto, por una parte, que la liberación por Indra de las vacas ha de equiparse con la puesta en libertad por parte del dios de las esposas preferidas del dragón; por otra, patentiza la identidad de la Daena avéstica de Yast, 13, 99-100, con una de estas dbéne; es, por tanto, una dbéna en el sentido del drama ritual hindú. En el ámbito iranio hay que aludir al hecho de que al-Biruni se refiere a la liberación de Irán del dominio turco, una clara historización del mito¹²⁰. Por tanto, en esta recopilación de tradiciones aparece por una parte el combate contra el usurpador, y por otra, la liberación de las vacas, lo cual quiere decir que en al-Biruni se mantienen los elementos 2 y 3 con su matización personal. Es de tomar en consideración la aparición de la correspondencia mu-

jer-vaca incluso en esta tradición irania tardía. Resulta patente en este caso la concordancia con el mito de Indra. Es notable que en la parte escatológica del Bundabishn, que describe el encuentro del alma después de la muerte con su yo superior, el alma encuentra primero a una vaca:

“Una vaca lustrosa y rebosante de leche, la cual irradia al alma bienestar y suavidad”
(Widengren, *Iranische Geisteswelt*, 178- Bundabishn, ed. Anklesaira, 201, 2-4)

Por tanto, la equiparación de vacas y mujeres se encuentra todavía en esta tradición; de ordinario suele ser una joven la que sale al encuentro del alma.

En los misterios de Mitra, las mujeres pasan a un segundo plano con relación a las vacas. Mitra hace salir al toro de la gruta, como muestran varios relieves culturales. Esto concuerda con el drama cúlrico hindú, pues en él se dice que las vacas cautivas en la cueva estaban unas encima de otras, como si estuviesen en un pozo. Tras haber abierto la gruta, Indra cogió a la de más arriba y la sacó fuera. Allí se convirtió en toro, se dice en TS 2, 1, 5, 1. Mitra mismo es el toro, arsan, a quien pide socorro la vaca, que ha sido llevada lejos y siente nostalgia del rebaño (Yast, 10, 85-86). Cuando en los misterios se ensalza a Mitra como bouklópos theós, el trasfondo es el mismo que el tema hindú.

Mencionemos un detalle llamativo. En la India, el animal sobre el que cabalga Siva es el toro blanco; en Irán, Faridun monta en un toro blanco, y en los misterios de Mitra éste sacrifica un toro blanco. Estas coincidencias no pueden ser casuales.

Los textos hindúes, lo mismo que los iranos, ponen de relieve el papel del rey como dador de la lluvia (SB IX, 3, 311; *Ley de Manu* VII, 7; *Játakas* VI, 252). Pero lo típico del pri-

mitivo contexto ritual es que en los textos hindúes la donación de la lluvia está en general estrechamente vinculada con la posición del rey como protagonista del matrimonio sagrado, puesto que la lluvia y la fecundidad son tan sólo dos aspectos distintos del mismo acontecimiento mítico-ritual¹²¹. En Irán este rasgo pasa a un segundo plano, perviviendo tan sólo en alusiones de tendencia escatológica; por ejemplo, el encuentro con Daena después de la muerte¹²². Puede uno también plantear el interrogante de si la prostitución sagrada de las sacerdotisas de Anahita no viene originada en que representan a las compañeras del héroe en el hieros gamos. Se admite que sólo el material hindú proporciona la explicación correcta de los temas iraníes. En el relato hindú de Pururavas y Urvast, la perforación con fuego sustituye, con una plasmación erótica bien conocida, al momento cumbre ritual del que se tiene conocimiento por otro pasaje al hieros gamos¹²³.

En las tradiciones referentes al año nuevo subsiste la memoria de que precisamente el día de año nuevo el rey venció a Azdahak, la potencia maligna¹²⁴. Se tiene además la idea de que los muertos son resucitados ese día por Ohrmizd, y las potencias malignas del mundo quedan aniquiladas. La creación entera es renovada y los hombres son liberados de la muerte y la vejez. Ya sólo estas indicaciones ponen de manifiesto que la fiesta de año nuevo tenna entre los antiguos iraníes aproximadamente el mismo contenido que era usual en el Próximo Oriente. Biruni nos da noticia también de una serie de ritos de aspersión y otros, efectuados el día de año nuevo, lo cual concuerda con lo que llegaremos a saber de los usos atestiguados en los textos de Ras Shamra¹²⁵. Christensen ha encuadrado esos usos en su correspondiente contexto folklórico e histórico-religioso¹²⁶. Es interesante que también

la lucha ritual parece haberse dado en Irán en época posterior, si es que podemos dar crédito a una noticia de Qazwini II, 261, 4-7, que dice como sigue¹²⁷:

“Una de estas costumbres es al-mubâgazah. Consiste en que en la cuarta estación del año, y a lo largo de una semana, después de la hora de oración, doscientos o trescientos jóvenes salen de sus alojamientos, se reúnen en dos partidos, desprovistos de todo vestido, y la emprenden entre sí a puñetazos en una magna riña. La cosa no cesa hasta que uno de los dos partidos es puesto en fuga”.

Costumbres parecidas se narran del medievo islámico del Irán como una costumbre popular de Ferghana¹²⁸. Igualmente se puede afirmar con certeza que ya en la época antigua el rey estaba en el centro del acontecer cáltico de la fiesta de año nuevo. Parece, por tanto, que en el ámbito iraní la fiesta tenía originalmente el mismo carácter global que entre los semitas orientales y occidentales. A esto hay que añadir que numerosas costumbres de las fiestas hindúes de la fecundidad muestran una gran concordancia tipológica con los usos festivos iraníes¹²⁹.

Rito y costumbre popular

Hace ya tiempo que se ha observado una exacta coincidencia entre un rito descrito en los textos de Ras Shamra y una usanza ordinaria de las costumbres populares actuales. Vuelve a ser la diosa ‘Anat la que actúa:

“Coge a Mot, hijo de los dioses, lo parte con la hoz, lo zarandea en el tamiz, lo tuesta al fuego, lo muele sobre piedras de molino, lo siembra en el campo, para que los pájaros se coman su carne”

(I AB II, 30-36 = Gordon, Ugaritic Literature, 45 = Aistleitner, Die mythologischen und kul-

tischen Texte aus Ras Shamra, 20; con ciertas divergencias).

El rito ejecutado por la diosa 'Anat comprende los siguientes elementos:

1. Coge una gavilla de trigo que está en el campo.
2. Corta las espigas.
3. Las trilla.
4. Tuesta los granos.
5. Los muele en la piedra molar.
6. Siembra en el campo los granos tostados y molidos.
7. La cosecha ya no es sagrada, sino que los pájaros se la pueden comer.

Este rito tiene al mismo tiempo el carácter de un sacrificio primicial; esto, como Dussaud ha hecho patente, se desprende de la prescripción de Lv 2,14: "Si ofreces a Yavhé una oblación de primicias, ofrecerás, como oblación de tus primicias, espigas tostadas al fuego o grano tierno mojado"¹³⁰. Estos ritos agrícolas se mantuvieron tanto tiempo en Siria entre las costumbres populares, que sobrevivieron al cambio de religión difundido por el país cuando el Islam irrumpió victorioso. El autor árabe al-Nadim relata en su *Firist*, escrito el año 987 d.C., que entre los sabeos de Harran se conservaba una singular costumbre: "Las mujeres lloran al dios Tawiuuz (= Tammuz), porque su Señor lo mató cruelmente, moliendo en un molino sus huesos y esparciéndolos a los cuatro vientos. (Durante esta fiesta) las mujeres no comen nada que haya sido molido en un molino"¹³¹. Noticias procedentes de otro pasaje muestran cómo la designación semita oriental Tammuz ha reemplazado en Siria al antiguo nombre semita occidental Adonis¹³². Como ha aducido Dussaud, de la indicación de al-Nadim se desprende que en la tradición popular se hablaba de un sacrificio real del dios, simbo-

lizado por las semillas tostadas y molidas. Sus devotos, que le lloran se abstienen durante esta fiesta de su representante simbólico en el culto, el grano molido¹³³. Pero observamos cómo el uso cultural, atestiguado dos mil años antes en los textos de Ras Shamra, está al final del primer milenio en trance de convertirse en una costumbre popular entre la población agrícola siria. sólo se precisaba una islamización quizá muy superficial- para que cayese en olvido el trasfondo mítico del rito y éste pasase a ser una costumbre popular. Por lo que respecta a la costumbre misma de llorar por Tammuz, tenemos una respuesta significativa en el poema de Guilgamês:

"A Tammuz, el esposo de tu juventud, le has dedicado llanto año tras año". (Poema de Guilgames VI, 46-47)

Otra prueba de la pervivencia del rito religioso como costumbre popular nos viene dada por Bar Hebraeus, cuando refiere cómo en el año 1063 cazadores kurdos vieron tiendas negras allá fuera en el desierto y oyeron resonar golpes de pecho y una voz que decía:

"Hoy está muerto Be'elzebûl, el príncipe de los demonios, y todo lugar que no se convierta en casa de luto durante tres días, será extirpado de raíz".

Cuando las mujeres de Bagdad oyeron estas palabras, salieron a los sepulcros, estuvieron sentadas tres días, lloraron, se lamentaron, rasgaron sus vestidos, cortaron sus cabellos y tizaron sus rostros. En todas partes del Irán procedieron así, lo mismo que en Armenia¹³⁴.

Merece la pena tener en cuenta que el nombre de Be'elzebûl es la forma siria de Ba'alzabûl, designación de Aliyan Ba'al. El llanto ritual fue trasladado ya en la época babilónica a un determinado mes festivo, como muestra una referencia babilónica tardía, que

habla de un llanto, *bikítum*, en el mes Tammuz por el dios Dumu-e-zi, es decir, Tammuz.

Debemos presuponer que este tipo de evolución del rito a la costumbre popular, del que hemos dado aquí algunos ejemplos, subyace también en Europa a todas las costumbres populares semejantes, que con tanto detenimiento han sido descritas por Mannhardt y Frazer¹³⁵. Con todo, estos investigadores han cometido el error de no ver en esas acciones otra cosa que magia referente a la fecundidad y a la lluvia. Los textos de Ras Shamra tienen tanta importancia fenomenológica porque hacen patente que los ritos, cuando tenían su firme localización en el culto, estaban llenos de significado simbólico-religioso. Se han insertado en un todo orgánico: la fiesta de año nuevo.

Notas

- 1 S.A. Cook, *Religion of the Semites* (Londres 31927) 16s. En sus *Notes to the third edition*, p. 500, pone de relieve el valor superior del rito con relación al mito para la historia de la religión. Aduce y aprueba una expresión de Galloway en el sentido de que el culto es el punto medular en que esta concentrada la reflexión y a partir del que se desarrolla la doctrina religiosa. Parece incluso mostrarse de acuerdo con la afirmación puramente evolucionista de Marett de que ya Robertson Smith había puesto de manifiesto hacía tiempo que -desde el punto de vista histórico- el ritual fue siempre más antiguo que el dogma. También Boas, *Mythology and Folklore*, 617, dice que el ritual es en sí mismo la fuerza impulsora de la formación de mitos. El ritual existía ya y el mito representa un intento de explicarlo. Pero ¿cómo pudo surgir el rito sin venir fundamentado por un mito?
- 2 Cook, op. cit., 399.
- 3 Por ello hay que dar la razón a Cook cuando constata: "Empty ritual devoid of any organic meaning for the performer can hardly be of psychological worth, nor can it, as such, lead to any progressive development" (op. cit., 502). Es también plenamente válida la cita que E. O. James, *Comparative Religion* (Londres 1938; trad. española: *Introducción a la historia comparada de las religiones* [Madrid, Ed. Cristiandad, 1973] 87) 75, hace de una afirmación de Frere: "It is a form of blindness to deny, that behind ceremonies there lie realities-principles, doctrines and states of habits of mind. No one can hope to judge

fairly matters of ceremonial who does not see that the reason why they cause such heat of controversy is that they signify so much".

- 4 Véase infra, 288s.
- 5 En *Religion of the Semites*, 604, viene indicada bibliografía referente a estos ritos. Cf. además C. Clemon, *Lukians Schrift uber die syrische Götter* (Leipzig 1988) 25.
- 6 Respecto al concepto "survival", cf. G. Wildengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion*: "Ethnos (1945) 69, y *Religionens arsprung*, 24 cf. también aquí infra. 372 y 391.
- 7 Véase Wildengren, *Det sakrala kungadomet bald ost och vastsemeter*. RoB 2 (1943) 53ss. y con más detalles en *Mesopotamian Elements in Munichreism*: UUA (1946) 123ss, así como *The King and the Tree of Life in Near Eastern Religion*: WAA (1951).
- 8 Véase infra, 291ss.
- 9 Véase infra, 288s.
- 10 Helge Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen* (Upsala 1938) 209-211.
- 11 Véase Schrank, *Babylonische Subnriten* (Leipzig 1908) 46ss, 70.
- 12 G. Wildengren, *The Acadian and Hebrew Psalms of Lamentations as Religious Documents* (Estocolmo 1937) 151-155.
- 13 "Le fidele croit a la vertu des objets sacrés, a l'efficace des rites", dice H. Delacroix, *La religion et la foi* (París 1922) 22. Y Loisy se expresa del modo siguiente: "Les rites des cultes primitifs sont des figurations qui sont supposées produire l'effet qu'elles représentent. Rites totémiques, rites de chasse et de pêche, rites de guerre, rites d'initiation, rites agrariens, symbolisant leur objet, le mettent en scene et par cela même sont censés le réaliser" (*La Religion* [París 1917] 300), citado por Delacroix, op. cit., 23. Pero, como se indica en el texto, la efectividad del rito no tiene por que ser interpretada de modo puramente mágico.
- 14 La formulación dada por Delacroix, op. cit., 23, resulta totalmente exagerada en sentido evolucionista. En ella se deja notar una contradicción: el rito debe ser interpretado mágicamente, y, sin embargo, se le designa como religioso. Sería notable que se pretendiera negar a la religión el legítimo derecho a utilizar gestos ilustrativos, que resultan ineludibles en toda forma de vida humana. La distinción entre magia y sacramentalismo se hace patente con claridad en G. y M. Wilson, *The Analysis of Social Change* (Cambridge 1945) 88-95, 103.
- 15 La cita de Lutero se encuentra en Delacroix, op. cit., 55. Lo esencial es la fe en la palabra de Dios sacramental, que perdona los pecados; véase A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* (Tubinga 1931) 463.
- 16 Esto se desprende, por ejemplo, de que en el sacramento de la Cena, incluso según la concepción calvi-

- nista, el hombre obtiene una participación en el don de gracia de Dios a los hombres, mientras que, de acuerdo con la fe católica, es Dios quien es ofrecido al comulgante. Para Lutero, la Cena es una actuación de Dios con el hombre.
- 17 Delacroix, op. cit., 23.
- 18 Sobre la concepción católica de la eucaristía, véase Hamack, op. cit., 406s, y Dictionnaire de théologie catholique V, 2, "Eucharistie", col. 1343-1355. Respecto al argumento usual de que, según la concepción católica, la eucaristía actúa *ex opere operato* y, por tanto, es una acción mágica, véanse las consideraciones en op. cit., col. 1340ss.
- 19 Sobre la concepción reformada de la Cena, véase Dictionnaire de théologie catholique V, 2, "Eucharistie", col. 1341-1343. Calvino está más cercano a Lutero que Zuinglio al admitir que el cuerpo de Cristo, que se halla en el cielo, es dado como don al creyente en la Cena para gustarlo espiritualmente. Pero recalca que en las palabras de la Institución est significa lo mismo que significat.
- 20 F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961) 177-181, ofrece una buena visión panorámica, a la que remito.
- 21 Cf. infra, 265ss.
- 22 E. O. James, op. cit., 76s; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (París 1910) 352ss.
- 23 A. van Gennep, *Les rites de passage* (París 1909) 71ss.
- 24 Sobre la circuncisión, véase Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 608ss, y ERE III, 659ss, "Circuncision"; Gennep, op. cit., 102ss; además, mis observaciones en *Asome reflections on the Rites of Initiation*, en C. J. Bleekcr (ed.) *Initiation* (Leiden 1965) 294s. Sobre el bautismo, véase ERE 11, 367ss. "Raptism"; sobre el bautismo cristiano en especial, véase op. cit., 375ss; Gennep, op. cit., 133ss.
- 25 James, op. cit., 80s.
- 26 Op. cit., 80, y Gennep, op. cit., 67.
- 27 V. Cronbeck, *Nordisk religion*, en *Illustrerad religionshistoria* (Estocolmo 1924) 486; exposición alemana: Die Germanen, en *Chantepic de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II* (Tubinga 1925) 565; Storm, "Arkiv for Nordisk Eilologi" 9, 199ss. Sobre el significado de la imposición del nombre en general, véase Van Gennep, op. cit., 89ss. La palabra alemana *eninchili*, que es un diminutivo de la palabra alemana antigua *ano*, equivalente a la actual *Ahn*, antepasado, padre; así, pues, designa al descendiente como "el pequeño antepasado".
- 28 James, op. cit., 79s; con detalle, A. E. Crawley, *The Mystic Rose* (Londres 1927) II, 177ss
- 29 James, op. cit., 80, n. 1. Esta costumbre aparece en la Antigüedad entre los pueblos montañoses del Cáucaso, Th. Reunach, *Mithridate Eupator* (París 1890) 236, n. 3; quizá también entre los escitas, J. Vendryes. *La convade chez les Scythes*: "Comptes Rendus, Acad. Inscr. et Belles Letteres" (París 1934) 329ss.
- 30 Cf. K. Laman, *The Kongo III* (Upsala 1962) 256. Para una definición del concepto de iniciación, cf. Eliade, RGG, col. 751: "Iniciación designa una sucesión de ritos e instrucciones que sirven para provocar un cambio radical del status religioso y social del iniciando".
- 31 Cf. "Paideuma" 3 (1950) 66. Sobre las ligas de varones y las ligas secretas, cf. infra, 549ss y 553ss.
- 32 Véase infra, 356s.
- 33 Todo esto se encuentra resumido con claridad por James, op. cit., 82, cuya exposición reproducimos aquí. La iniciación al Shungendo en el actual Japón, una secta donde están entremezclados elementos budistas con sintoístas, lleva consigo difíciles pruebas; cf. Carmen Blacker, en C. J. Bleeker, *Initiation* (Leiden 1965) 100s.
- 34 E. Briem, *Mysterier och mysterieforbund* (Estocolmo 1932) 87. El párrafo citado aquí se encuentra en p. 85. Ed. francesa: *Les Sociétés secrètes des Mysteres* (París 1941).
- 35 Cf. las reproducciones en *Notizie degli Scavi* (1924) 353ss, e infra, 225s, 227s, 229s y 559s. respecto a la relación entre las ligas de varones y los misterios de Mitra, cf. Widengren, *The Mithraic Mysteries in the Greco Roman World*, en *La Persia e il mondo Greco Romano*. ANL 76 (Roma 1966) 488, 450.
- 36 James, Op. fit, 83s
- 37 La concepción de un "escoger", eligere, por parte de la divinidad desempeña un papel importante en la antigua piedad mística, véase R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig-Berlin 31927) 255. En el cristianismo primitivo, Pablo: *Gál 1, 15-17*; véase A. Loisy, *Les mysteres patens et le mystere chrétien* (París 1930) 144. Cf. infra. 356 y 559.
- 38 J. Lindblom, *Das curige Leben* (Upsala 1914) 118ss; Reitzenstein, op. cit., 39, 47, 50, 97, 262, 270.
- 39 Cf. H. Rahner, *Das christliche Mysterium und die beidnische Mysterien*: "Eranos-Jahrbuch" 11 (1944) 426ss; A. Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt... in der ältesten Kirche*: TU 42, 3, 47ss, sobre la "muerte voluntaria"; E. Buonaiuti, *Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Aujerslechung im Urchristentum*. "Eranos-Jahrbuch" 7 (1940) 291-320.
- 40 Sobre esto, véase Lindblom, op. cit., 200s; Reitzenstein, op. cit., 229s, 259ss; H. Lietzmann, *An die Romer* (Tubinga 1933) 65ss; C. H., *The Epistle of Paul to the Romans* (Londres 1932) 86ss.
- 41 Cf. *Acta S. Pelagiae Syriace edita Bonn 1879* 6, 11s; 7, 19 (trad. latina: 8s).
- 42 Cf. E. Segelberg, *OrSuec 8* (1959) 21.
- 43 Lindblom, op. cit., 229ss; W. Bauer, *Des Johannes evangelium* (Tubinga 31933) 65s; R. Bultmann, *Das Evangelium des Jobannes* (Gotinga 1950) 93ss.

- 44 R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig y Berlín 1929) 2ss, ha analizado el texto en su conjunto. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (Upsala 1942) 154ss, pretende rastrear la concepción del agua bautismal como un agua de muerte. Sin embargo, el problema ha de ser tratado sobre una base bastante más amplia. Otra línea del bautismo gnóstico es la conexión tratada posteriormente entre bautismo y entronización (coronación); cf. G. Widengren, *Paptism and Enthronement in some Jewish-Christian Gnostic Documents*, en S. G. F. Brandon (ed.), *rhe Saviour God* (Manchester 1963) 205-217.
- 45 Véase como resumen E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (Oxford 1937) 100s, 118, 142ss, así como H. Zimmern, *Orientalische Studien: Th Noldede... gewidmet* (Giessen 1906) 595ss, que fue el primero en llamar la atención sobre este nexa. Cf. además G. Widengren, *Heavenly Enthronement and Baptism*, en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough* (Leiden 1968) 511-582, en espec. 573ss.
- 46 G. Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadomet i Israel* (Upsala 1941) 24s. El texto se halla en A. Schollmeyer, *Sumerisch-babylomische Hymnen und Gebete an Samas* (Paderborn 1912) 34s, y la traducción en op. cit., 40 (aquí algo revisada).
- 47 E. O. James, *Christian Myth and Ritual* (Londres 1933) 100. Sin embargo, la prioridad pertenece a Hugo Gressmann por su artículo *Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengottin*: ARW 20 (1920 1921) 1 ss.
- 48 James, op. cit., 100s. Véase además T. Arvedson, *Das Mysterium Christi* (Upsala 1937) 123ss.
- 49 Acerca de este elemento menos importante del ritual de la coronación que no está recogido en la panorámica que doy en este trabajo, 346ss; véase Hocart, *Kingship* (Londres 1927) 70, 78.
- 50 Véase infra, 355.
- 51 E. Norden, *Die Gebart des Kindes* (Leipzig 1924) 128. respecto al justificado en el Espíritu, Norden señala la circunstancia de que en el drama místico egipcio, Horus es ensalzado como el "justificado" y como "hijo de Isis y heredero de Osiris", a lo cual sigue su entronización. Sin embargo, el ritual de entronización tiene un carácter general del Próximo y no sólo en Egipto, como opina Norden.
- 52 Véase infra, 356.
- 53 Véase Heb 7,1ss, y sobre pasaje H. Windisch, *Der Hebraerbrief* (Tubinda 21931) 59ss.
- 54 Sobre Cristo como Rey y Sumo Sacerdote en la Carta a los Hebreos y sobre la relación con la figura de Leví en el testamento de Leví (del Testamento de los XII Patriarcas), véase O. Michel, *Der Brief an die Hebraer* (Gotim 1936) 98s; G. Widengren, *Till det sakrala kungadomets historien HS I 3* (1947) lss. y Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs F. F. Bruce (ed.) *Promise and Fulfilment* (Edimburgo 1963) 202-212 (con respecto al trasfondo).
- 55 Sobre la unción del rey como elemento del ritual de la coronación, véase infra, 354s.
- 56 Véase James, *Christian Myth and Ritual*, 101, e infra, 35.
- 57 Véase infra, 358ss.
- 58 Véase S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (Londres-Nueva York 1935) 229ss.
- 59 Véase R. H. Charles, *The revelations of St. John* 11 (Edinburgo 1920) 127; W. Bousset, *Die Offenbarung Jobannis* (Gotinga 1906) 427.
- 60 *The Labyrinth*, 233. Una indicación en dirección correcta (según Zimmern) se encuentra ya en Bousset, op. cit., 427.
- 61 Esa reconstrucción diverge de la dada por James, op. cit., 101a, y se basa en una comparación entre el ritual bautismal de la Iglesia siria y el bautismo mandeo. En algunos pasajes, la forma más antigua del ritual de la cristiandad siria parece concordar con la indicada por James, abarcando, por tanto, sólo tres elementos: la unción con óleo, la inmersión en agua y la comunión; véase R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge 1909) XLIIss. El problema requiere un análisis monográfico. Respecto a la concordancia fenomenológica entre el bautismo gnóstico, el mando y el cristiano, véase G. Widengren, *Den himmeiska intronisationen och dopet*: Rols 5 (1946); cf. también *Mesopotamian Elements*, 108ss, y el trabajo *Heavenly Enthronement and Baptism*, mencionado en n. 2.
- 62 Véase infra, 347.
- 63 Sobre el enguinaldamiento como rito nupcial, véase James, op. cit., 163ss; sobre la igualdad de las ceremonias de boda con las de coronación, véase Van Gennep, op. cit., 202.
- 64 James, op. cit., 164.
- 65 G. Widengren, *The King and the Tree of Life*, resumen 59s.
- 66 Sobre lo que viene a continuación, cf. G. Widengren, *Mesopotamian Elements*, 108ss; y *Den bimmelska intronisationen*, donde se da un tratamiento detallado, publicado ahora en edición revisada y ampliada en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity* (cf. n. 45).
- 67 Véase infra, 354ss.
- 68 Véanse W. O. E. Oesterley, *Té Cult os Sabazios*, en *he Labyrinth*, 115ss E. O. James, *The Sources of Christian Ritual*, en *The Labyrinth*, 237s, y con detalle, en *Christian Myth and Ritual*.
- 69 Donde más claro se manifiestan es en T. Gasper, *Thespis* (Nueva York 1950).
- 70 En especial, H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948), y *The problem of Similarity in Aient Near Eastern Religion* (Oxford 1951), así co-

- mo The Absence of a Pattern in the Religion of the Ancient Near East Proceedings of the 7th Congress of the History of Religions, 99s. Como contrapeso, compárese el resumen de C. J. Blecker, Proceedings, 79ss, donde, sin embargo, falta mucho, puesto que está basado en las ponencias enviadas, muchas veces muy incompletas. Consideraciones críticas sobre Frankfort de S. Smith, en Myth, Ritual and Kingship, 68 ss, y de Hooke en la misma publicación, 3ss.
- 71 Tenemos aquí, pues, un ejemplo del fenómeno llamado “democratización del rito regio”. Un conocido fenómeno paralelo ocurre en los ritos egipcios de Osiris, donde en principio sólo el rey difunto es considerado y tratado como Osiris, pero finalmente todo el que puede permitirse las costosas ceremonias de enterramiento llega a ser un Osiris. Sobre esto, véase H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter (Leipzig 1926) 242ss, 262, 362s, 375.
- 72 Sobre la vida en sentido real como resultado del bautismo, véase Lindblom, Om lifvets idé hos Paulus och jokannes sumt i de s. k. Salomos oden (Upsala 1910) 171ss, 186; Das etwzige Leben, 227s, 232ss.
- 73 Texto y traducción en F. Sagnard, Clément d’Alexandrie, Extraits de Théodote (Paris 11848). Cf. también H. Usener, Das Wejtnachtsfest (Bonn 1911) 169, n. 35.
- 74 Esta homilía fue usada por Connolly, op. cit., XLIVs, al reconstruir el ritual bautismal más antiguo, para mostrar que originalmente sólo había una unción con óleo, que siempre precedía al bautismo.
- 75 Esta forma de pensar aparece con frecuencia en los textos bautismales. Véase, por ejemplo, Connolly, op. cit., 42s, 45.
- 76 Véase G. Meier (ed.), Maylu (Berlin 1937) VII. 31-49.
- 77 J. G. Rignell, Briefe von Johannes dem Einsiedler (Lund 1941) 56.
- 78 Op. cit., 47.
- 79 Véase Thesaurus Syriacus II, col. 3538/8, donde pueden encontrarse ejemplos de la expresión q’tar g’no-na.
- 80 Drower, ‘The Mandaean’, 63; cf. infra, 305ss.
- 81 Sobre el jardín del paraíso y la cabaña como vivienda en él, véase Widengren, Mesopotamian Elements, 78ss, y Hieros gamos och underjordsvistelse: RoB 7 (1948) 19ss.
- 82 Véase infra, 358ss.
- 83 Véase infra, 358s, y Widengren, Psalm IIO, 16. n. 3; cf. a este respecto Hooke, Myth and Ritual (Londres 1933) 82s.
- 84 S. Langdon, Tammuz and Ishtar (Oxford 1914) 29, nota; Tallqvist, Akkadische Götterepitheta (Helsinki 1938) 469 (en-ligir-si).
- 85 “Sobre el regazo del rey la lavan, / Sobre el regazo de Idin-Dagan la lavan, / A la sublime Ininni, purificada con sal, la ungen con aceite de cedro” (M. Witzel, Keilinschriftliche Studien, 6, 23).
- 86 Véase sobre todo T. J. Meek, AJSL 39 (1922) 1-14, JBL (1923) 245ss, W. Wittekindt, Das Hobe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult (Hannover 1926); H. Ringgrcn, Das Hobe Lied, en Das Alte Testament Deutsch, 16/2 (Gotinga 1958) 2s; H. Schmökel, Heilige Hochzcit und Hobes Lied (Wiesbaden 1956).
- 87 windengren, Hieros gamos och underjordvistelse, 36.
- 88 Wetzstein, Die syrische Dreschtafel. “Zeitschrift für Ethnologie” (1873) 287ss, y F. Dclitzsch, Das Hobe Lied (Leipzig 1875) 162ss.
- 89 Véase infra, 221ss.
- 90 Véase supra, p. 209, n. 63.
- 91 El mismo proceso se puede observar ya en la religión israelita. Es especialmente característico que Yavhé, en castigo de la infidelidad de Israel, quita la fecundidad y la felicidad. Ello está en relación, por tanto, con el matrimonio entre Yavhé e Israel (por ejemplo, Os 2, 4, 5, 8, 9). El pueblo de Israel en cuanto colectividad aparece aquí como cónyuge en lugar de la primitiva diosa de la fecundidad (que, por otra parte, quizá simboliza a su vez al país); esto se desprende del hecho de que Yavhé tuvo realmente una esposa. Hooke señala la aparición de una diosa Anal-Jaóa, vncrada en Elet:antina por la comunidad judía, lo cual indica que la ceremonia el hieros gamos formó parte en época anterior del ritual hebreo; véase S. H. Hooke, Origins of early Semitic Ritual (Londres 1938) 54, y ahora también E. Jacob, RHPHR (1963) 252-254.
- 92 Widengren, Det sakrala kungadomet bland ost-och västsemiter, 62. Las palabras hacen referencia a este caso.
- 93 Leiscgang, Die Cnosis, 346.
- 94 Véase ZA 45 (1939) 170, y Muss-Amolt, Assyrisch-Englisch-Deutsches Hundwörterbuch (Berlin 1905), acerca de susapmu, y C. Brockelmann, Lexihon Syriacurn (Halle 1928), acerca de sansehina (una vocalización tardía y falsa), así como Muss-Amolt, op. cit., acerca de ganunu, y Brockelmann, op. cit., acerca de g’nóná. en idioma mandeo encontramos susban y gnana, véase Drower-Macuch, A Mundaic Dictionary (Oxford 1963) 457b o 95b.
- 95 E. Westemmarck, The History of Human marriage I (Londres 21921) 197.
- 96 Westermarck, op. cit., I, 205, n. 3.
- 97 Op. cit., II, 557.
- 98 Sobre estos ritos, véase supra, 11.
- 99 James, Comparative Religion, 93ss; S. A. Pallis, The Babylonian Akitu-Festival (Copenhague 1927) 295s, dido fue puesto de manifiesto por primera vez.
- 100 Han sido sobre todo un círculo de investigadores británicos, con Hooke a la cabeza, los que han segui-

- do este programa en sus publicaciones: *Myth and Ritual, The Labyrinth, The Origins of Early Semitic, Ritual and Myth y Ritual and Kingship*.
- 101 S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual* (Londres 1938) 10ss.
- 102 Véase supra, 105s y 14ss.
- 103 Véase infra, 266ss.
- 104 P. Volz, *Das Neufubrfest Jahwes* (Tubinga 1912); S. Mowinckel, *Psalmestudien II* (Oslo 1922); A. J. Wiersinck, "Acta Orientalia" 1 (1923) 159ss.
- 105 A. S. Kapelrud, *NTT* 39 (1940) 38ss; G. Widengren, *Sakerales Konigturn im Allem 'restamení und im Judentum, excursu n° 2*.
- 106 Véase supra, 146s.
- 107 Widengren, *Sakrales Konigtum, cxc, n° 2; Konungens vistelse i dodsriket: SEA* 10 (1945); *llicos gamos och underjordsviseelse; C. W. Ahlstrom, Psalm 98. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Konigs* (Lund 1959).
- 108 Véase supra, 217.
- 109 Además de la bibliografía antes aducida, véanse sobre todos los siguientes trabajos: T. J. Meek, *AJSL* 39 (1922) 1ss; *JBL* 43 (1923) 245ss; Bertholer, *BZAW* 33 (1918) 47ss; W. Wittekindt, *Das Hohe Lied* (Hannover 1926); visión panorámica crítica en H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* (Londres 1952) 187ss; cf. además Schmokel, op. cit., 119, que pone de relieve con razón que la esposa mantiene siempre la iniciativa, lo cual es imposible en una lírica nupcial profana.
- 110 H. Lommel, *Der arische Kriegsgolt* (Francfort 1939) 51-70; cf. en especial 62. La exposición subsiguiente se apoya en el material aducido por Widengren, *Hochgottglaube*, y S. Wikander, *Der arische Mannerbund y Vayu I*, así como en mis investigaciones todavía inéditas sobre la monarquía iraní. Algún material se halla en *Der Feudalismus im alten lan*, que ahora (1969) está en impresión. Una breve panorámica en Widengren, *Die Religionen Irans*, 41-51.
- 111 G. Dumézil, *Le probleme des Cenaures* (París 1929) 72ss.
- 112 Cf. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (París 1942) 131ss; cf. *Mythes et dieux des Germuins* (París 1939) 96ss.
- 113 Cf. Widengren, *Hochgottglaube*, 361. EL nombre del rey sería Huzav.
- 114 Loisy, *Les mysteries paiens*, 181ss, donde ha admitido correctamente una relación con los ritos festivos anuales, pero sin estas en situación de encuadrar ese elemento ritual en su contexto iranio correcto. Cf. además Widengren, *The Mithraic Mysteries*, en *La Persia e il mondo greco-romano: ANL* 76 (Roma 1966) 435, 446.
- 115 F. Saxl, *Mthras* (Berlín 1931) 76.
- 116 Loisy, op. cit., 181 m n, 2; Widengren, op. cit., 446, n. 101.
- 117 Cf. el ritual de la fiesta hindú de Mahavrata, en la que se dispara con el arco a una piel extendida de vaca, que claramente representa la nube de lluvias; véase H. Oldenberg, *Die religion des Veda* (Stuttgart-Berlín 1917) 444.
- 118 J. Markwart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Eransbahr* (Roma 1931) f 18. El editor no ha entendido el contenido de ese epíteto. Sobre lo que viene a continuación, en general, véase G. Widengren, *Die Religionen Irans*, 45-48.
- 119 Cr. Wikander, *Vayu*, 43, n. 4; Widengren, *OLZ* (1963) col. 545.
- 120 E. Sachau, *Chronologie orientalischer Volker von Alberuni* (Leipzig 1878) 226, 9ss = *Chronology of Ancient nations* (Londres 1879) 212. Cf. también el artículo de F. Cumont, *JRS* 27 (1937) 63-71, y sobre lo que viene a continuación, Widengren, *The Mithraic Mysteries*, 445s.
- 121 Cf. la historia de Risyasringa. Cuando Shanta, la hija del rey, le seduce, cae la lluvia tan deseada: ésic es justamente el quid. Cf. L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigueda* (Leipzig 1908) 292ss, donde se aportan indicaciones bibliográficas. Sobre el tema del hieros gamos en la India, cf. A. Coomaraswamy, *Spiritual outhority and temporal government* (New Haven 1942) 65ss.
- 122 Véase infra, 398 y 458.
- 123 Score esta historia, cf. L. von Schroeder, op. cit., 232ss.
- 124 A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens II* (Upsala 1934) 144s.
- 125 Op. cit., 148ss.
- 126 Op. cit., 138ss.
- 127 Véase P. Schwarz, *Iran im Mettelalter nach den arabischen Geographen* (Leipzig 1896-1926) 541.
- 128 E. Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue Occidentaux* (S. Petersburgo 1903) 148.
- 129 J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der vegetation* (Zurich 1937) passim.
- 130 R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra* (Ugarit) et *l'Ancien Testarnent* (París 1937) 78, n. 2; *RHR* (1931) 391. Véase además F. Hvidberg, *Graad og Lat-ter* (Copenhague 1938) 49s. Ed. inglesa: *Weeping and Laughter in Ihe Old Testament* (Copenhague 1962).
- 131 Ebeling, *Told und Leben*, 45; *RHR* (1931) 391.
- 132 Dussaud, *RHR* (1931) 391.
- 133 Op. cit., 391s.
- 134 E. A. W. Budge, *The Chronography of Abut-faraj I* (Londres-Oxford 1932) 216.
- 135 Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra*, 79.

El simbolismo religioso

Michel Meslin

Un mayor conocimiento y una mejor comprensión de las sociedades arcaicas, una mayor atención prestada a la estructura del lenguaje mítico, han ido mostrando poco a poco la importancia del lenguaje simbólico en todas las organizaciones humanas, en todos los sistemas religiosos. Pero, al mismo tiempo, la psicología de las profundidades promovió la aparición de una creciente marea, consciente o no, individual y colectiva, de imágenes y de símbolos que son como los sueños conscientes del hombre histórico. Y confirmó la existencia de una función simbólica enraizada en lo más profundo de la naturaleza humana. El símbolo aparece, pues, en el redescubrimiento que nuestra época hizo del mismo, como vinculado a la existencia misma del hombre. Interviene en todas las relaciones del individuo con el prójimo y con lo divino. Pero antes de precisar más concretamente su función religiosa, conviene, creo, precisar algunos puntos.

a) La función simbólica

Todo símbolo es un signo visible, y activo que se revela portador de fuerzas psicológicas y sociales. Originalmente, como se sabe, el término griego designaba un fragmento de tableta que las partes contratantes de un pacto conservaban celosamente. La unión de los fragmentos les permitía reconocer su amistad y atestiguaba que la unión concluida había permanecido intacta durante la separación. Era una bonita imagen que ponía de manifiesto la unidad conservada en la diversidad. En

un principio, el símbolo es un signo de relación por el cual se reconocen los aliados y se sienten unidos los iniciados. La primera función del símbolo consiste, pues, en establecer un vínculo, una relación entre hombres. Por esta función de referencia, el símbolo determina un acto social. A partir de M. Mauss, el simbolismo es considerado un hecho social, y Cl. Lévi-Strauss, en esta misma perspectiva, considera los sistemas de parentesco como sistemas simbólicos subyacentes en el lenguaje y en las relaciones socioeconómicas¹.

En esta función antropológica sólo cuenta la función de referencia del símbolo, su comunicabilidad, que sólo tiene un valor real si es comprensible, perceptible a toda una agrupación de hombres.

Pero sabemos, asimismo, que el hombre interpreta y traspone la experiencia inmediata que verifica de cada cosa. Es precisamente esta interpretación, esta digestión mental, lo que se convierte en la realidad vivida por el hombre. Este da un significado, un sentido, a los fenómenos que verifica. Ahora bien, esta función es propia del hombre, y por ella difiere del animal. El hombre es un ser que simboliza al mismo tiempo que conceptualiza, es decir, que busca el sentido de las cosas. La función del símbolo no consiste, pues, sólo en establecer un vínculo entre ciertos grupos de hombres, sino, más ampliamente, en expresar unas relaciones entre el hombre y el cosmos. Sin embargo, estas relaciones no son de tipo conceptual. El símbolo despierta determina

das intuiciones; libera unas significaciones analógicas formadas más o menos espontáneamente en el espíritu humano, que son portadoras de un sentido inmediato. Se trata, pues, de un lenguaje, que actúa a la vez en y sobre la materia psíquica, y por el cual el hombre siente, muchos antes de comprenderla y explicársela racionalmente, su experiencia inmediata. En 1819, Creuzer, oponiendo el símbolo a la alegoría, declaró que “la representación simbólica es la idea misma, hecha sensible y encarnada”². El lenguaje simbólico expresa, pues, la representación de una participación realmente vivida por el hombre, o sugerida por una analogía con algo diferente a él o que lo excede. Toda operación simbólica consiste, pues, en transformar un objeto cualquiera -a veces, incluso, un acto o una palabra- en algo diferente, convertido en signo de una realidad considerada más elevada, más amplia, o incluso trascendente al hombre. En *De doctrina christiana* y en *De magistro*, Agustín daba ya una definición de esta operación simbólica que, actualizada por Tomás de Aquino, alcanzaría gran auditorio en el Occidente medieval y moderno: “El símbolo es algo que, además de la apariencia que muestra a nuestros sentidos, trae a la mente algo distinto de sí mismo, lo mismo que la huella de un animal nos informa sobre el paso de la bestia”³. Con esto, Agustín sólo hacía remozar una idea general de la mentalidad del hombre antiguo, para lo cual el símbolo es siempre una realidad misteriosa, que en cierto modo es ya realmente lo que significa. La creación simbólica se muestra, pues, como la convergencia de un objeto tangible, material, con el espíritu humano, el cual lo lastra con una significación invisible que le confiere una dimensión superior. Yo diría incluso que la simbolización es la capacidad del hombre para superar la apariencia material de las cosas y elaborar un lenguaje comprensible pa-

ra un grupo de iniciados en la significación de ese lenguaje, y que vincula a cada uno de ellos con una comunidad significada más amplia que los excede. Que esta comunidad sea solamente social, o que esté revestida de una vocación religiosa y espiritual, no altera en nada la función del símbolo. Todo lo más, esa intencionalidad religiosa expresará un intento del hombre para representarse la realidad última. Creuzer a quien hay que referirse con frecuencia- escribía: “El símbolo hace de alguna manera visible incluso lo divino..., atrae hacia él con fuerza incoercible al hombre que lo ve, se apodera de su alma como si se tratase del propio espíritu del mundo”⁴. Prescindiendo de cierto arcaísmo de vocabulario, esta fórmula, que presupone la fuerza dinámica del símbolo y muestra que su función primera consiste en vincular al hombre con una totalidad en la que él ve el signo de lo sagrado, es correcta. Asimismo, Goethe precisaba⁵: “El simbolismo transforma el fenómeno en idea y la idea en imagen, de modo que la idea permanece siempre y opera en la imagen, sin por ello dejar de mantenerse inaccesible e indefinidamente activa; e incluso si la idea es expresada en todas las lenguas, se mantiene, sin embargo, inexpresable”. A lo cual hay que oponer la alegoría, que a veces se confunde con el símbolo. La alegoría “transforma el fenómeno visible en concepto, y el concepto en imagen, pero de tal forma que este concepto estará limitado siempre por la imagen, apto para ser comprendido y poseído enteramente en ella y expresado completamente por dicha imagen”. En otros términos, si la alegoría presupone una enseñanza y no es inmediatamente inteligible en sí misma, el símbolo en cambio se localiza más allá de toda intención didáctica o pedagógica. Posee un valor por sí mismo. No es una forma de hablar. Es la realidad, obtenida por analogía entre la forma y el contenido, entre la apariencia

material y lo que constituye la esencia misma de los seres y de las cosas. Esto es lo que había entrevisto como buen teólogo, aunque quizás de forma demasiado intelectual, Tomás de Aquino: “En el símbolo, como lo prueba la manera de hablar, se pretende acceder a las cuestiones de la fe en la medida total en que se determina el acto del creyente. Ahora bien, el acto del creyente no se detiene en el enunciado, sino que se determina en la realidad misma. sólo formamos enunciados para, por ellos, tener conocimiento de las realidades, tanto en la fe como en la ciencia”⁶.

La noción misma de símbolo y su definición han variado enormemente. Sin embargo, generalmente se acepta que se trata de algo que conlleva, más allá de la significación del signo que lo abarca, un sentido invisible. Y es precisamente ese sentido oculto, que el hombre sobreañade al sentido primero del objeto-signo, lo que constituye la operación simbólica. Pero, en la práctica corriente del lenguaje, signo y símbolo no aparecen siempre cuidadosamente diferenciados. Si yo pensase que lo esencial de la función simbólica consiste en establecer un sistema de referencias, me vería obligado a reconocer el carácter simbólico del lenguaje hablado, de la escritura, de los signos matemáticos, del código telegráfico, en resumen, de todos los signos más o menos abstractos cuya significación está ligada al uso de los grupos humanos. Pero jamás podría sostener que los emblemas de la gorra de los empleados de Correos son el símbolo de las Telecomunicaciones: son el signo de un servicio público. Por el contrario, si se adopta la definición de símbolo dada por C. G. Jung⁷, habrá que negar todo carácter simbólico a dichos signos. En efecto, para él es signo cualquier expresión propuesta para una cosa conocida. Y es símbolo toda expresión de una cosa relativamente desconocida que no podría ser designada de

una manera más clara o más precisa. Asombra la clarísima repulsa de cualquier simbolismo consciente que dicha definición pone en evidencia, en beneficio exclusivo de imágenes universales, inconscientes, como las imágenes soñadas. Jung justifica sus posición diciendo que esos símbolos no ostentan el rango de algo distinto de ellos mismos; expresan su propio sentido por sí solos. Ahora bien, los signos que encontramos en el lenguaje o en los mitos no existen primero como tales para luego recibir, virtualmente, del hombre una significación suplementaria, determinada. Existen por su misma significación.

Todo el problema estriba en saber, por consiguiente, si el hombre, al mirar un objeto material, un árbol, o el agua, o dos ramas cruzadas, o un pez, es capaz de percibirlo en su realidad material y considerarlo al mismo tiempo como expresión de una cosa desconocida y que piensa que le excede. El mismo objeto sería, pues, símbolo para uno y signo para otro: ¿verdad aquende y error allende de los Pirineos mentales! ¿Pero, y si el objeto no es natural, si es anormal, compuesto, como un círculo inscrito en un cuadrado, o un triángulo conteniendo un ojo? Entonces parece evidente que debe prevalecer la interpretación simbólica. De lo cual se deduce una primera consecuencia muy importante: toda operación simbólica está condicionada por un conjunto social, cultural, religioso, cuyo conocimiento se requiere para la interpretación conveniente del sentido mismo del símbolo. La capacidad o la inaptitud para penetrar en la significación del símbolo se crearán en relación con ese conjunto dado. Así, pues, la hermenéutica primaria, la más clásica y tradicional, será de orden cultural: reinstala los símbolos en el marco del conjunto que los determina y donde cumplen una función de referencia, lo mismo si se trata de relaciones de parentesco, de relaciones so-

ciales de cualquier tipo, o de tradiciones religiosas. De hecho se puede vincular estrechamente el análisis de los símbolos religiosos a toda una tradición doctrinal interna que les confiere una significación específica, pero también al contorno cultural en el que esa tradición religiosa se ha desarrollado. De esta manera, el historiador puede, por ejemplo, encontrar las huellas, anteriores a la irrupción del cristianismo, de ciertos símbolos: la cruz, la palma, la corona, el pez, etc.⁸. Puede explicar su génesis, hablar, en última instancia, de elementos tomados de otra civilización y de apropiación simbólica. Pero al mismo tiempo, como el cristianismo es la proclamación de la Palabra de Dios presentada como cumplimiento de una promesa hecha por Yavhéh a su pueblo, cada acontecimiento de la Nueva Alianza está precedido, en la historia de Israel, por un *tupos*, por una imagen, una prefiguración, cuya significación resulta explícita. En virtud de esta coherencia interna del pensamiento cristiano, la significación religiosa de un símbolo sólo puede ser unívoca. La interpretación de esas figuras testamentarias, de esos símbolos rituales, de esas imágenes, es global y unitaria, pues reposa en una significación doctrinal exclusiva, según la cual la Biblia sólo puede ser comentada en una perspectiva figurativa⁹. Es evidente que no ocurre lo mismo con cualquier otro sistema religioso. Cada sistema religioso o filosófico desemboca con idéntica legitimidad en determinado tipo de interpretación, exclusivo de una hermenéutica completamente diferente. Sin embargo, este tipo de análisis del símbolo religioso se atiende siempre al orden de la cultura. Por necesaria que sea una técnica de investigación, dejará siempre al margen la realidad interna del símbolo religioso, ese “fenómeno vital”, que introduce al hombre en el ámbito de lo sagrado, según un tipo muy peculiar de comunicación,

que pone en funcionamiento un verdadero dinamismo psicológico. Parece, pues, necesario investigar por otros caminos, y añadir a esta hermenéutica estrictamente histórica y cultural otros esquemas explicativos.

Ello parece tanto más necesario cuanto que el símbolo, al ser un lenguaje humano, puede ser, como todo lenguaje, multívoco, y revestir varios significados. Como ya hemos visto, una palabra, el símbolo, todavía no es un pensamiento. Si la función simbólica está enraizada en lo más profundo del hombre, está claro que lo simbólico no puede ser anterior a él, único que puede realizar el acto de sobre-determinación que constituye la operación simbólica. ¿Pero dónde se enraza esa función? El análisis de la vida psíquica atestigua que es en el inconsciente, que aparece cada vez más estructurado como un lenguaje. ¿Pero se trata de un inconsciente, “inefable refugio de las particularidades individuales, depositario de una historia única que convierte a cada uno de nosotros en un ser irremplazable”, según la magnífica fórmula, pero que pretende ser irónica, de Cl. Leevi-Strauss?¹⁰. ¿O bien, como él sugiere, de un lugar donde se ejerce una misma función simbólica según un mecanismo idéntico para todos los hombres? De modo que no se trataría de un inconsciente poblado de huellas más o menos dolorosas de los traumatismos sufridos por cada uno, sino de un inconsciente, órgano de una función específica, cuya función consiste en imponer unas leyes estructurales a unos elementos inarticulados que proceden de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones o recuerdos. Lo mismo que el estómago existe independientemente de los alimentos que digiere, así también el inconsciente permanece ajeno a las imágenes que su función transforma en símbolos. Queda, finalmente, una última hipótesis: ¿esta función simbólica, es una función propia de la

psique humana, que se manifestaría por la producción de imágenes universales, arquetípicas, constituyendo otros tantos símbolos naturales sobre los que podría injertarse con éxito la sobredeterminación, de la operación simbólica, verificado en el marco de una tradición cultural y religiosa dada? En otros términos, toda teoría general del simbolismo religioso debe en primer lugar hacer frente al conflicto de las hermenéuticas rivales derivado del psicoanálisis. Porque es del todo evidente que en nuestros días no podemos hablar de símbolo en términos únicamente histórico-culturales. Sí, como bien ha visto P. Ricoeur, el símbolo da que pensar, hay que saber, sin embargo, por qué y cómo se puede pasar del análisis de la función simbólica propia del hombre al resultado de la operación simbólica que no cesa de practicar en la diversidad de esas culturas. Tras una mención crítica de las teorías psicoanalíticas del simbolismo, pasaré a examinar, pues, el problema de la hermenéutica de los símbolos religiosos, ante de proponer una teoría de la eficacia simbólica.

b) Las teorías psicoanalíticas del simbolismo

Resumiendo: el psicoanálisis freudiano ve en todo símbolo una proyección extra-consciente de la naturaleza psíquica del hombre y, por lo tanto, relaciona sin esfuerzo el simbolismo de los mitos con los síntomas psicopáticos. Al estudiar las instancias extra-conscientes del psiquismo humano, deberá descubrir las razones profundas, las causas determinantes de la función simbolizadora del hombre. El ejemplo del mito de Edipo es, en este aspecto, revelador. Freud, como se sabe, ve en él “manifestación del deseo infantil, contra el que se alza más tarde y para rechazarlo la barrera del incesto”. Según esta forma de describirlo, el pie-de-piña es la imagen del alma de Edipo-hombre. Y su claudicación, el símbolo

de una angustia deformadora. Así, pues, los símbolos que componen el lenguaje mítico sólo serían creaciones extra-conscientes, casi “irresponsables” del alma humana. ¿Pero puede entonces pensarse que responden a una necesidad interior?

Si volvemos al análisis del mito de Edipo, nos damos cuenta de que es portador de dos significaciones simbólicas, pues representa a la vez nuestra infancia y nuestra vida de adultos. La interpretación trágica que de él hace Sófocles no tiene en absoluto como fin explicar un complejo psicoanalítico, como es el caso de Freud. Edipo es la tragedia del conocimiento de Sí mismo, de la propia culpabilidad, de la conciencia del Yo en una vida adulta. La Esfinge a la que hay que enfrentarse es el ámbito del inconsciente, y el adivino Teresias es la figura de la conciencia de Edipo hecho adulto. Como ha dicho P. Ricoeur, nos encontramos, con este mito, ante el símbolo de la antítesis hegeliana de la verdad. El problema central del mito de Edipo es, en efecto, el de la luz, símbolo de la verdad interior. No hay que buscar en él la manifestación de un renacimiento de complejos infantiles, sino la emergencia de la conciencia en un adulto responsable. La construcción freudiana del “complejo de Edipo” se apoya en última instancia en un error de interpretación del simbolismo mítico, pues omite distinguir cuidadosamente el plano esencial, sobre el que se practica la operación simbólica, del plano convencional, el del relato mítico. Confunde sin cesar el nivel concreto del signo, y el nivel sobredeterminado del símbolo. Para Freud, el hijo quiere matar a su padre por celos, a fin de poder unirse a su madre. Y de la misma manera, en una situación simétricamente inversa del mismo complejo, la hija desea la muerte de su madre para unirse a su padre. Ahora bien, el mito no nos dice en absoluto que Edipo haya matado a Laio por celos

sexuales. Simplemente, “se casa con su madre”. ¿Oculta el azar que preside este acto una motivación sexual? El mito distingue cuidadosamente entre el padre real y el padre simbólico, incluso si los une en una sola y misma figura, conforme a las leyes de la operación simbólica. Ciertamente, corresponde a la psicología determinar el sentido oculto de esa sobredeterminación, pero a condición ante todo de no dejarse engañar por una aparente confusión. En lugar de ver solamente en la historia de este parricidio el desarrollo de un super ego excesivamente rígido y de deseos criminales, por incestuosos, es decir, el residuo de una historia personal, la de los deseos sexuales reprimidos por un padre castrante, ¿no habrá que buscar la significación simbólica de Edipo en una especie de “banalización”?¹¹. Esta podría ser la sublimación de los deseos terrenales con miras a una satisfacción clarividente que vincularía la experiencia pasada con las esperanzas de realización en un futuro humano. Hay que advertir, por otra parte, que la interpretación freudiana es precisamente reductora, en la medida en que se atiende a un plano concreto. El mito de Edipo nos presenta, en realidad, la atracción del hijo hacia la madre en términos de imágenes simbólicas: la imagen de la Tierra-Madre, fuente de poder y de la potencia como consecuencia de una hierogamia, y no el acoplamiento sexual de una mujer llamada Yocasta con su hijo Edipo. La traducción de un símbolo en términos de experiencia concreta y personal resulta así, pues, una reducción mutiladora. Ciertamente, el símbolo parte de una situación concreta en igual proporción que de un objeto material, pero la realidad por él expresada no se agota en lo concreto de donde procede. Hay, pues, por una parte, una situación conflictual psicoanalítica, que es la atracción paterna o materna y que sólo tiene el significado de un profundo deseo del hijo o de la

hija, y unas imágenes simbólicas, por la otra, que pretenden representar una realidad mucho más amplia, y que se manifiesta en la vivencia humana de forma frecuentemente contradictoria.

La creación por los gnósticos valentinos del mito de las “desgracias de Sofía” es, en muchos aspectos, muy interesante¹². Este mito nos cuenta que la sabiduría siente una pasión culpable por el Padre, del cual se encuentra apartada por quince pares de Eones. Como esta pasión adúltera altera el orden del mundo, Sofía es expulsada fuera de la esfera divina, fuera del Pleroma, por un nuevo Eon llamado Horos, el límite. Sofía es culpable por haberse negado, como quería la ley, a acoplarse con su Eon, Telema, la voluntad. Por el contrario, se vuelve hacia ese Padre al que no puede alcanzar, pero al que ama. Se siente movida por una gran audacia, la de querer, ella, Eon degradado, unirse al Padre perfecto. Su pasión es su deseo del Padre. Ahora bien, es imposible que pueda satisfacerla. Entonces Sofía cae en la turbación; ha vivido una especie de espantosa agonía. Postrada, conserva siempre su amor y su ternura hacia la grandeza inaccesible y perfecta. Pero esta tendencia a la grandeza la pone en peligro de ser absorbida por la dulzura de ese padre, al que no puede conocer; y corre el riesgo de diluir en él su propio ser. Así, pues, quedaría perdida en la sustancia total de no intervenir Horos, el límite. Esta claro que este mito original se basa en una estructura psicológica de fantasmagorías, y que es susceptible de una transcripción psicoanalítica freudiana. Sofía sufre el complejo de Electra. Es la expresión plenamente directa del inconsciente femenino. En su deseo de fundirse en la persona del padre, manifiesta un profundo sentimiento del incesto. De nada le vale saber que no puede ser, que ese amor desordenado sólo puede conducir a su pérdida: siente que si es-

tuviera permitido, ese amor le proporcionaría la plenitud del ser.

Resulta evidentemente difícil rechazar aquí la hermenéutica psicoanalítica, tanto más cuanto que en otro texto, la *Pisli Sophia*, se encuentra una descripción análoga, aunque más evolucionada, de esta pasión de Sofía. Pero todo el problema estriba en saber por qué los Gnósticos describieron, mediante este esquema de fantasmagorías, el gran tema antiguo de la caída del hombre, y por qué han expresado en términos conflictivos la inexpressable nostalgia del retorno a la plenitud y a la perfección, así como la perpetua necesidad del hombre de alejar a Dios todo lo posible del mal. ¿Cuál es, pues, la función del elemento psicoanalítico en la elaboración de esas imágenes simbólicas? ¿Estamos en presencia, en este caso concreto, de un simple procedimiento de creación literaria, de la dramatización de un problema metafísico? O, por el contrario, ¿habrá que pensar simplemente que esos fantasmas y esos esquemas psicoanalíticos aparecen porque constituyen las estructuras mismas de lo imaginario? Prescindo, por inmediatamente reductora, de la hipótesis de que Valentín, supuesto autor del mito, fuese un enfermo en una fase de introversión infatuada. No ganamos nada, científicamente hablando, en querer limitar este problema a la psicología concreta del autor. Como tampoco se puede reducir la teoría de Freud sobre el origen del monoteísmo al hecho de que se haya sentido celoso de su hermano Moisés, muerto en edad temprana, y respecto al cual se habría sentido culpable durante toda su vida.

Corresponde, por consiguiente, a la interpretación freudiana el mérito de haber presentado la existencia de una afinidad entre un complejo psicoanalítico y el lenguaje del mito, en la precisa medida en que uno y otro son proyecciones extra-conscientes de naturaleza

simbolizadora. Pero la reducción de la trama simbólica de los mitos a una actividad meramente psicológica sólo es posible si los símbolos son realmente expresión de una función particular de la psique humana. Esto es a lo que intenta responder la obra de C. G. Jung, cuyas teorías no pueden ser ignoradas por cualquiera que reflexione sobre el simbolismo religioso. Para él, en efecto, la fuerza dinámica de las imágenes y de los símbolos permite al hombre “descubrir su alma”, verificar la plenitud de su ser. Así, pues, el gran debate entre las dos escuelas rivales del psicoanálisis estriba en saber si la imagen, el símbolo, son sólo traducción de situaciones concretamente vividas o sufridas, atracción sentida por determinado muchacho hacia su madre, por tal chica hacia su padre, para no salirnos del marco del complejo de Edipo, o bien si la imagen de la madre o del padre, en cuanto tal significa una realidad más general, siendo dicha imagen guía de la acción del hombre. Eliade llegaría más lejos todavía, al ver en el símbolo una protección, una función terapéutica que permitía al hombre encontrar un lenguaje y la experiencia de un tiempo primordial oriundo, la “nostalgia” de un tiempo perdido y recuperado merced al símbolo¹³. Más concretamente, para Jung, los símbolos y las imágenes, que remontan involuntariamente de un inconsciente colectivo, serían otras tantas fuerzas y cargas positivas que vinculan al hombre, históricamente condicionado en un tiempo y una cultura concretas, con un mundo espiritual infinitamente más rico que el universo histórico, y por consiguiente limitado, en el que se encuentra situado. El papel primario de los símbolos consistiría, pues, en equilibrar al individuo reactualizando sin cesar, en la acción humana, unas imágenes arquetípicas ejemplares que permiten al hombre adquirir conciencia de su alma.

Pero ¿qué son entonces esas imágenes simbólicas? Ofrecen, nos dice el psicólogo zurigués, dos aspectos en una sola realidad psicológica. Toda imagen simbólica es a la vez objetiva, pues está alimentada por el objeto sin ser exactamente idéntica a la percepción de este último por nuestros sentidos, y subjetiva, porque expresa la reacción del hombre con todos los elementos conscientes -cultura, saber- e inconscientes que se encuentran reunidos en el propio acto de la percepción del objeto simbólico. Todo símbolo es, pues, un centro, una “constelación”, sobre la que se proyecta la totalidad del ser humano. Lo mismo sucede con la imagen soñada, que en un sentido es objetiva, pero que al mismo tiempo expresa otra cosa oculta, latente, que es la vida profunda del sujeto. Es conocida la fórmula de Jung según la cual “las figuras soñadas son los rasgos personificados de los que sueñan”, fórmula por la que se opone radicalmente a Freud, que declaraba que el sueño sólo es una máscara engañosa, y que sus imágenes son pantallas destinadas a la censura: “Soñamos con la torre de una iglesia, pero pensamos en el falo”. Si la imagen soñada es realmente el rostro del que sueña, el símbolo encubre, por consiguiente, una realidad compleja, más allá de la mera expresión verbal o imaginada, pues unifica el consciente y el inconsciente, lo racional y lo irracional en el hombre. Esto es lo que explica su riqueza de significados, su multivocidad, que precisamente hacen que el símbolo parezca menos claro que el concepto, siempre unívoco.

Reconsideremos el mito de la caverna de Platón. Para el filósofo griego, se trata del símbolo del conocimiento, por medio del que pretende expresar algo sin equivalente exacto en el orden conceptual. El mismo símbolo mítico, pasado por el tamiz de la hermenéutica freudiana, se convierte en una imagen encubierta del útero, de donde resulta que Platón,

al emplearlo, demuestra permanecer aun en el plano sexual infantil. Esta reducción, lo mismo que la del complejo de Edipo, deja al margen lo que Platón pretendía significar a partir de una intuición de orden filosófico. El símbolo es, pues, la expresión de una totalidad psíquica formada por el consciente y el inconsciente, que no concierne a una sola facultad del hombre, su inteligencia, sino a la totalidad de su ser. Pensamiento y sentimiento, sentidos e intuición, participan conjuntamente en la operación simbólica.

Desde sus primeras observaciones sobre las imágenes soñadas surgidas del inconsciente, C. G. Jung se asombró ante la semejanza de dichas imágenes con las elaboradas por los mitos, aun cuando éstos eran completamente ignorados por el soñante analizado. Y a partir de ahí fue confirmando poco a poco la hipótesis de que los mitos, en su forma original, lo mismo que las imágenes poéticas inconscientes -las estructuras de lo imaginario-, procedían de la misma fuente que los elementos oníricos, y que sólo podían provenir de un inconsciente colectivo. El mito reúne, pues, unos elementos subjetivos de la psique humana y unos datos objetivos del mundo en el que nace, de la cultura en la que se despliega. El ejemplo del sol y la luna resulta de fácil comprensión: estos astros constituyen un dato objetivo de la experiencia humana que comprueba su curso aparente. Sin embargo, han servido en numerosos sistemas religiosos para expresar otra cosa. ¿Y por qué otra razón podría haber sido así, sino porque han pasado, de datos objetivos de la experiencia, a ser símbolos, y esto, en virtud de una actividad peculiar de la psique humana, la función simbólica? Sin sol, no existirían mitos solares, pero el mito sólo se crea en torno al sol a partir de una acción psicológica especial, la operación simbólica. La mitología es, por consiguiente, imagen

viva de la manera cómo el mundo ha tomado forma. Es el revestimiento primordial de los arquetipos, el modo mismo de manifestación de éstos cuando se transforman en símbolos. El proceso de la formación de la mitología pertenece, por lo tanto, al mismo ámbito que el de la imagen o de la música¹⁴.

La semejanza, la identidad misma de los símbolos a través del tiempo y el espacio, lo mismo en los mitos que en las experiencias cotidianas de los soñantes que nada saben de ellos, demuestra la existencia de disposiciones comunes a todos los hombres, inconscientes y colectivas. Estas son los arquetipos: posibilidades de representación comunes a toda la Humanidad, una especie de disposición para producir siempre las mismas representaciones míticas, bien entendido que no se trata de representaciones heredadas, transmitidas por tradición -pues en ese caso deberíamos comprenderlas, en lugar de asombrarnos de ellas-, sino de disposiciones innatas al hombre y que producen unas representaciones similares. Se trata, por consiguiente, de estructuras universales e idénticas del alma humana, y en absoluto de elucubraciones de enfermos mentales. El símbolo sólo existe como manifestación consciente de un arquetipo, en una forma concreta, realizada bajo la influencia de factores externos al sujeto: tradición, cultura, situación en relación con la sociedad, etcétera. Así, pues, es el arquetipo el que realiza la función motora en la operación simbólica, puesto que es su dinamismo propio lo que hace aparecer a la consideración de la conciencia el valor de tal símbolo para expresar lo que esa misma conciencia siente. En la base de todo símbolo encontramos siempre un arquetipo que constituye su posible prefiguración. El símbolo es sólo el ropaje bajo el cual el arquetipo, estructura el inconsciente, resulta perceptible, ya sea a la conciencia individual, ya a la colectividad,

por mediación de los mitos. Así, pues, nos encontramos con que esta función primaria del símbolo, en Jung, consiste en asegurar una mediación, establecer una referencia. De hecho, el símbolo asegura la mediación entre lo consciente y lo inconsciente, y establece una relación entre lo oculto y lo manifiesto. Vincula el pensamiento al sentimiento asegurando, por lo mismo, una función de equilibrio en la vida psíquica. Es, pues, un factor de salud mental tan necesario al hombre como el sueño al que está permanentemente vinculado.

c) La hermenéutica de los símbolos religiosos

El problema que plantea, por consiguiente, la teoría de C. G. Jung es el de la correspondencia entre el arquetipo y el símbolo. ¿Cómo pasar de la función simbólica inherente a la naturaleza misma del alma humana al resultado de la operación simbólica? Y, por otra parte, ¿cómo conciliar el papel del símbolo religioso -introducir al hombre en el ámbito de lo sagrado por un tipo particular de relaciones- con el papel activo que le reconoce la psicología de las profundidades en la realización de la individualización?

Muchos símbolos sólo han adquirido significación religiosa por una sobredeterminación cultural y doctrinal, en conformidad con una tradición establecida. Así, por ejemplo, la Escritura para el simbolismo judío y cristiano, que confiere una significación muy concreta, original, a unos símbolos que entonces se convierten en símbolos religiosos. Lo que el historiador de las religiones tiene que encontrar es precisamente el sentido de los símbolos, tal como son vividos en el marco de determinada experiencia, por una comunidad de creyentes. Tiene que esforzarse en buscar su origen cultural, en explicar su coherencia y precisar sus límites. Pero, ¿puede esta búsqueda llevar al reconocimiento de arquetipos, de

los que los símbolos serían sólo el ropaje histórico? Previamente se plantea la cuestión de la hierofanías, ¿Existen imágenes naturalmente portadoras de significación religiosa? ¿O caso su significación religiosa sólo sería resultado de una operación mental actuando en el marco concreto de una cultura? Y, en este caso, ¿el símbolo mediatiza la naturaleza humana y la cultura de un momento de la historia de los hombres?

De hecho, parece imposible, admitir que pueda existir un simbolismo anterior al hombre, puesto que es precisamente el hombre quien crea sus propios símbolos. La idea de un simbolismo cósmico, o natural, impuesto al hombre como una especie de revelación teofánica, me parece una idea falsa, científicamente inadmisibles. En el ámbito del simbolismo, al igual que en muchos otros, “el hombre es la medida de todas las cosas...”. La imagen primordial de la Montaña sagrada es buena muestra de que si hablamos en este caso de hierofanía natural no es porque la forma orográfica de una montaña sea de por sí significativa, sino porque el hombre la carga de un sentido más profundo, y que en ese relieve natural ve el lugar de una manifestación de lo sagrado. En diferentes sistemas religiosos, mazdiano, zoroastriano, hebraico, griego, cristiano, musulmán, gnóstico y budista, aparece, efectivamente, esa imagen de una montaña iluminada por los resplandores de la aurora y cuya contemplación procura inteligencia y sabiduría. Constituye la imagen arquetípica de la morada divina. La impresión de fuerza sentida a la vista de ese monte emergiendo de la noche, se traduce siempre en la noción de potencialidad, de un poder anterior a la existencia misma de los dioses. Y es en virtud de esa potencia como la montaña sagrada se convierte en sede de las teofanías: el Olimpo, el monte Horeb, el Sinaí, etc. Como escribe H. Corbin, a

propósito de Zoroastro: “Los vértices de la tierra de las misiones son los vértices del alma. Las dos imágenes arquetípicas, la de la tierra y la del alma, se corresponden: la montaña de las visiones es la montaña psico-cósmica”¹⁵. Cuando Eliade habla de hierofanía, no pretende hablar de otra cosa que del resultado, sobre un objeto cualquiera o sobre un vegetal, o un elemento natural, de una operación simbólica por la cual la piedra, el árbol, el agua, son considerados como sede de algo sagrado, y sólo son venerados en la medida en que ya no son simple piedra, árbol o agua. La sacralización del elemento natural sólo existe, por lo tanto, a partir del momento en que representa algo diferente de sí mismo. Así puede explicarse, creo, la confusión entre hierofanía y símbolo que Eliade da la impresión de mantener, aun atribuyendo al símbolo un papel de “solidaridad permanente del hombre con la sacralidad”¹⁶. Pero también podría relacionarse esta noción de hierofanía con la del arquetipo jungiano, puesto que ambas parecen determinar la formación de símbolos. Ahora bien, los esquemas mítico-simbólicos que encontramos en diversas experiencias religiosas coinciden frecuentemente, idénticos en su forma, con los modelos arquetípicos sobre los que Jung opina que se elaboran nuestros sueños. Toda una dramaturgia mítico-simbólica de muertes, de renacimientos, de paraísos perdidos, de esperanzas y de recuerdos resulta así, pues, fundada en el alma humana.

Sin embargo, el universo simbólico del hombre se escalona en distintos niveles: el de las imágenes fundamentales, más profundo y menos consciente que el lenguaje hablado, y el de los símbolos más elaborados relacionados con un sistema cultural y religioso determinado. Ahora bien, ambos niveles están más o menos cargados de significación, sustentada por una tradición religiosa, pero al mismo tiempo

resultan modificados por la situación psicológica del sujeto que reincorpora a su ser el símbolo que utiliza para sentir o decir algo. La significación simbólica de las *Symplegadas*¹⁷ es, a este respecto, muy esclarecedora, pues transcribe la connotación, en numerosos mitos y sueños, del paso de un estado a otro, de un modo de existencia a otro, por mediación de imágenes-obstáculos: no se trata sólo de pasar de Caribde a Escila, sino entre dos rocas, dos icebergs, dos mandíbulas, convertirse en pasa murallas, penetrar en una montaña de paredes absolutamente lisas y verticales, o en una mujer de vagina monstruosamente dentada¹⁸. Esta significación simbólica de la existencia de un estado superior que sólo se puede alcanzar mediante prodigios al margen de la experiencia inmediata, puede ser relacionado con el simbolismo religioso de la escalera.

Con este símbolo nos encontramos, efectivamente, en presencia de una especie de figura común a gran número de culturas religiosas, desde la ascensión a un árbol, axis mundi, en todas las técnicas chamánicas, hasta la idea de un vínculo entre cielo y tierra y, por consiguiente de la representación espacial del tránsito necesario entre la condición mortal del hombre y un estado superior. En los rituales védicos, está establecido que el sacrificador sube al cielo cuando sube a una escalera, y se dirige a su mujer diciéndole: “Ven, subamos al cielo” Y suben uno tras otro los escalones y, una vez llegados arriba, el sacrificador exclama: “He llegado al cielo y soy inmortal”. En otra colección de textos rituales, el sacrificador se fabrica una escalera y un puente para alcanzar el mundo celestial. Subir esa escalera le confiere inmortalidad¹⁹. Ahora bien, numerosos mitos y textos religiosos atestiguan la existencia de una escalera que une la tierra con el cielo, desde el Libro de los muertos egipcio, donde la escalera de Ra permite al Faraón que

la sube decir: “Esta escalera para ver a los dioses ha sido instalada para mí”, hasta la visión de Jacob en el Génesis, donde la escalera es el instrumento de una teofanía, pasando por las estelas africanas dedicadas a Saturno y que indican la comunicación entre el dedicante y la divinidad. En todo el mundo antiguo, desde Mesopotamia a Tracia y de Asia a Africa, del mitraísmo al orfismo, del judaísmo al culto dionisiaco, encontramos este simbolismo de la escalera, como figura material del paso de un nivel a otro, y como imagen del cambio de un modo de existencia hacia otro considerado superior.

Ahora bien, también encontramos este mismo símbolo en la representación de una célebre visión de Perpetua, poco antes de su martirio. Conducida por su catequista Saturio, se ve subiendo unas escaleras erizadas de dientes de dragón. Para llegar al vértice, tiene que aplastar la cabeza del monstruo y desgarrar su propia carne en unas barras convertidas súbitamente en espadas y puntas aceradas. La visión asocia, pues, estrechamente el símbolo de la escalera con el de las *Symplegadas*. Pero, llegada al vértice, Perpetua descubre un inmenso jardín, en medio del cual está sentado el Buen Pastor. Y otro mártir de Africa sueña también que sube las gradas del tribunal para someterse, no al juicio de los hombres, sino al de Dios²⁰.

Ante la presencia de este símbolo de la escalera, no ya sólo en los textos religiosos, sino también en los sueños, tenemos derecho a pedir al psicoanálisis que nos proporcione una interpretación. La escalera aparece, más aún que las *Symplegadas*, como el arquetipo religioso que expresa un cambio de estado, una inversión de situaciones, el paso de un modo de existencia a otro. La interpretación que de la utilización litúrgica y mística de este símbolo da el Padre L. Beirnaert²¹ demuestra que es

precisamente por encontrarnos ante un arquetipo común a toda la Humanidad por lo que descubrimos tal profusión de realizaciones simbólicas, cada una de las cuales está, por supuesto, limitada por un sistema religioso concreto, pero cuya profunda significación es en todas ellas idéntica.

¿Se quiere otro ejemplo? El simbolismo de la serpiente es uno de los más importantes de la Humanidad, a pesar de no ofrecer una concordancia total entre su significación religiosa y el arquetipo del que procedería. En todo el mundo antiguo la serpiente aparece como un animal extraño, incomprensible, temido. Su mirada paraliza, su veneno mata. Animal terrestre, se convierte en divinidad chtoniana detentadora de las fuerzas de la regeneración sexual. Los Hermes griegos más antiguos muestran a la vez serpientes enlazadas en el acto de acoplamiento y un falo en erección, atestiguando así la intención de indicar la sexualidad y la fecundidad que encontramos como carácter primario de este animal simbólico, tanto en las culturas asiáticas como en las mitologías mejicanas. Esta serpiente, señor de las mujeres, cuya forma y movimiento sugieren la virilidad del pene, participa, pues, de la significación de la libido sexual, que Jung atribuye al simbolismo animal. Y como frecuentemente ha engañado al hombre en su candor original, y de aquella caída primordial se deriva la condición fisiológica peculiar de la mujer—según el mito bíblico—, la serpiente es un símbolo relacionado tanto con la constelación lunar como con la condición femenina²². Principio de fecundidad, este animal mudo, o casi, se muestra prudente pero astuto. Viviendo bajo tierra, enroscado sobre sí mismo, detenta los secretos de la muerte, igual que posee los secretos de la vida. Y como muda y cambia, sin dejar de ser ella misma, está, por último, considerada como guardián de la perennidad

ancestral. Por todos estos aspectos, la serpiente es enormemente benévola y útil. En el conjunto de los mitos, su puesto es positivo. Ahora bien, este mismo símbolo, interpretado en el marco de la tradición apocalíptica, no tiene exactamente la misma significación, como si la sobredeterminación de una tradición religiosa particular fuera opuesta a un simbolismo derivado de los caracteres naturales, o considerados tales, de la serpiente. Recogiendo las imágenes bíblicas de la serpiente desde la maldición de Yavhéh (Génesis 3,14), dicha tradición interpreta la serpiente como la representación de Satanás (Apoc. 12,9). El combate contra la serpiente se convierte en la lucha contra el diablo, e imagen misma de la historia de la salvación. Su vencedor es el que ya anunciaba el salmo 91, el Señor de la creación. Sin embargo, por una asimilación tipológica, a primera vista paradójica, de la serpiente de bronce crucificada al Cristo, el simbolismo de la serpiente recobra en el contexto cristiano su unicidad primaria. Criatura subterránea llegada de las profundidades para engañar al hombre, es la manifestación del inconsciente colectivo. Asociada a la trascendencia, es la imagen del alma, es decir, la personificación de todas las tendencias psicológicas femeninas de la psique y, por lo tanto garantiza, en la más estricta ortodoxia jungiana, la mediación entre dos formas de existencia. Pues el hecho de que la figura de la serpiente aparezca con mayor frecuencia, con ocasión de los tratamientos psicoanalíticos, en el momento mismo en que comienza a producirse un proceso de individuación, permite a Jung atribuirle dicha función.

La misma coherencia simbólica encontraríamos en la figura del profeta Elías, que siempre ha sido considerado en la tradición cristiana como el anuncio del personaje del Bautista, y éste como prefiguración del Mesías. Pero el análisis de esta figura por un partidario

de las teorías jungianas la relaciona con un arquetipo espiritual: personaje solar cuya ascensión en un carro de fuego ofrece analogías formales con Mitra; pero, asimismo, un ser que, en su persona, reúne los contrarios, los elementos opuestos, seco/húmedo, agua/fuego. Elías, nos dice Ch. Baudoin²³, poseía la ciencia de “la conversión paradójica de los opuestos” y, por ello, es la verificación de un arquetipo de la plenitud psíquica, que desencadena procesos de individuación.

Así, pues, para verificar científicamente la teoría de Jung sobre los símbolos religiosos, sería necesario poder determinar de qué manera esos símbolos se relacionan con un arquetipo inconsciente que revisten con una cobertura cultural variable, pero cuya significación permanece idéntica a través de las diferentes culturas religiosas. Tarea enorme y, en general, comentada apenas, a pesar de los numerosos paralelismos señalados por Jung, desgraciadamente ya sin suficiente respecto a la realidad histórica de las experiencias vividas. Y es precisamente ahí donde reside una de las mayores dificultades de todas las hermenéuticas de los símbolos religiosos. Porque éstos sean sentidos y vividos en el marco concreto de una cultura histórica dada, referidos a una doctrina precisa, ¿podemos utilizarlos indistintamente, agruparlos según un orden arbitrario, para compararlos mejor y llegar así a su significación primaria? ¿No deberíamos contentarnos con explicar cada caso particular, yuxtaponiendo unas series de significaciones, e intentando ver, al final de ese inventario, si existe alguna identidad entre ellas? Pero muchos no comprenden el error de este método fenomenológico, porque no llegan a explicar por qué la operación simbólica se realiza mejor sobre tal objeto que sobre cual otro, ni por qué tal símbolo detenta determinada eficacia. No basta, por ejemplo, catalogar todas las sig-

nificaciones religiosas del ojo, desde las pinturas rupestres prehistóricas hasta las visiones de Teresa de Avila, aunque se trate de una indagación previa indispensable. No basta tampoco con asegurar que todos los símbolos oculares son una forma de adquirir un conocimiento divino²⁴. Es necesario, una vez comprobada esta omnipresencia del simbolismo del ojo, poder explicarla. Ahora bien, ¿cómo hacerlo, de no ser investigando la estructura misma de ese símbolo y sus raíces inconscientes? Si la significación simbólica del ojo aparece siempre vinculada a la trascendencia, ¿no será porque es la natural manifestación de una valoración intensa del super ego? Este super ego, que el hombre simboliza en el ojo del padre, del Rey, de Dios, a la vez testigo omni-visual y juez: “El ojo estaba en la tumba y miraba a Caín...”

Yo creo que sólo la consideración de estas realidades inconscientes permite comprender por qué encontramos con tanta proporción analógica y en tantos sistemas religiosos el isomorfismo del ojo y de la trascendencia divina, incluso en el caso de que la omnipotencia divina sea tuerta. Pues, como ha demostrado C. Dumézil en el caso de Odin, la pérdida del órgano físico resulta una manera de adquirir la visión de lo invisible, la gran sabiduría de la magia soberana. Lo mismo que en Edipo, el sacrificio del ojo es una sobredeterminación de la visión, como videncia religiosa y profética. Así, pues, la indagación meramente histórica que analiza minuciosamente cada significación simbólica en el contexto cultural en que ésta se despliega es indispensable, pero no suficiente. Porque sólo puede revelar los aspectos particulares y las variantes de un mismo símbolo, los enriquecimientos o los empobrecimientos aportados en determinados casos concretos. Pero queda por explicar la razón de todas esas valencias simbólicas, buscando la

estructura central hasta en sus raíces inconscientes.

El simbolismo religioso de los colores adquiere, desde este punto de vista, un interés particular²⁵, pues en sí mismo el color es neutro. El color sólo adquiere significación simbólica como resultado de operaciones mentales conscientes e inconscientes, cuyo examen es esencial para la comprensión de la elección misma de un color sobre el que se ha efectuado una polarización simbólica: amarillo = traición, negro = mal + fealdad, etc. Como ha demostrado G. Durand²⁶, el análisis literario y el análisis psicológico del simbolismo de los colores convergen para mostrar la evidencia de una estructura arquetípica, especie de feminidad sustancial, y se suman así a los testimonios históricos suministrados por todas las tradiciones religiosas.

d) *La eficacia simbólica*

Así, pues, se llega a la idea de que un símbolo posee tanta más fuerza en la medida en que está, a la vez, lastrado con el peso de una tradición cultural y religiosa y con sus raíces hundidas en una forma arquetípica que pone de manifiesto con perfecta adecuación. Un símbolo está vivo cuando traduce un elemento esencialmente inconsciente. Ahora bien, cuanto más extendido está ese elemento, más general y completo es el efecto producido por el sentido, que de este modo toca en cada ser humano el registro donde puede ejecutar una secreta afinidad. Por ejemplo, el símbolo del paraíso: sabido es que el término procede del persa avéstico y significa literalmente encinta, y de ahí la representación espacial de un jardín cerrado, bien regado y plantado de árboles. El mito iraní de Gayamart, el hombre primigenio, refiere que fue creado en un paraíso-jardín, cuyo centro es un lugar rodeado de piedras dispuestas en círculo y figurando esta-

tuas. La misma imagen del paraíso-jardín existe en el mundo romano, de donde pasó al cristianismo²⁷, que encontró en ella la imagen bíblica del jardín del Edén. En las visiones de los mártires africanos de que ya he hablado, encontramos la misma representación simbólica de un jardín, con, en el centro, la fuente de la vida que proporciona la bebida de la eternidad sin agotarse jamás. Igual que en el paraíso avéstico, este lugar está rodeado siempre por un círculo; está cerrado por árboles dispuestos como una corona de verdor. Su centro está ocupado, bien por el Buen Pastor, bien por la fuente de la eternidad. Este círculo mágico que contiene siempre en su centro una figura de gran valor religioso proviene de uno de los arquetipos religiosos fundamentales que Jung, utilizando una palabra hindú, ha denominado un *mándala*. Esta estructura permanente constituye el núcleo original de la psique y expresa la unidad recobrada del yo. En otros términos, este lugar sólo es paradisíaco porque en él el hombre adquiere su plena dimensión realizando plenamente su vocación. Cual lo confirma el análisis de las visiones de los mártires no es, pues, asombro que, para expresar la realidad bienaventurada donde por fin vive la vida eterna, un cristiano, en trance de acceder por el martirio a la eternidad bienaventurada, encuentre espontáneamente en sueños las mismas imágenes simbólicas del *mándala*. Lo mismo que la escalera subida a pesar de la serpiente significaba el cambio de estado, así también ese recinto cerrado circular indica la unificación de la psique y la plenitud por fin adquirida para la eternidad. En otras culturas, sobre todo orientales, la contemplación de imágenes de *mándala* inspira serenidad, como si la vida encontrase por fin un sentido y un orden que había pedido. Así podemos explicarnos mejor por qué, a pesar de que el término hindú significa "círculo", la interpretación

tibetana, donde el mándala juega un importante papel en el tantrismo, lo entiende como “centro”, indicando así claramente la profunda intención del símbolo de la totalidad el yo. El espacio circular así delimitado evoca impenablemente la idea de un jardín, ciertamente, pero también, en el inconsciente, la del huevo, del fruto, del vientre. Este espacio curvo, regular, irremediablemente cerrado, es signo de dulzura, de paz y de seguridad. Nada evoca en él la idea de perfección relacionada con el círculo por el filósofo griego Parménides, para quien el Ser es una esfera que se equilibra por sí misma en todas sus partes: “el punto a partir del cual es igual en todos los sentidos y tiende por igual hacia sus límites”. Cuando quiso Nicolás de Flue materializar la visión que tuvo de la Trinidad, hizo dibujar un mandala en seis partes, cuyo centro contenía el rostro coronado de Dios, como si intentase, por esta representación simbólica, expresar la paz recobrada después del terror que le había causado la visión de Dios, *mysterium tremendum*²⁸.

Estos ejemplos, que podrían multiplicarse sin esfuerzo, demuestran la función religiosa del lenguaje simbólico. sólo éste, en efecto, permite pasar de lo imaginario a la realidad ontológica. Las figuras simbólicas son a la vez proyección de los deseos inconscientes del hombre y portadoras de una significación religiosa determinada por una tradición. Por consiguiente, vinculan a cada individuo que la fórmula, conscientemente o en sueños, con una comunidad religiosa más amplia, en el común conocimiento de la significación de los símbolos, pero al mismo tiempo con la realidad misma de lo divino perceptible a través de esas figuras. Más allá de estos conflictos interiores, y en la búsqueda voluntaria de un equilibrio psíquico que le procuraría la plenitud de su ser, el hombre pasa, pues, de la fantasmago-

ría al símbolo, para acceder a la expresión de lo que siente como verdad y cuya posesión le aportará la total expansión de su ser. En efecto, como intenta expresar una realidad superior a aquella a que vincula al hombre, el símbolo religioso compromete, en cierta medida, la existencia misma del hombre que lo siente. Posee un halo existencial tanto más fuerte cuanto que el símbolo expresa mejor una realidad interior inconsciente. Por eso conviene orientar todo el esfuerzo del análisis hacia la búsqueda de las relaciones existentes entre las simbolizaciones verificadas en las diversas experiencias religiosas de la Humanidad y los arquetipos fundamentales activados por los diferentes símbolos naturales. Cuando dicha relación no existe, o cuando desaparece, el símbolo deja de estar vivo y pierde toda su eficacia. Todo sucede como si la reactivación de los contenidos del inconsciente, en una experiencia simbólica que se inscribe en una historia humana, sólo lograrse su valor de experiencia de eternidad al alcanzar las estructuras atemporales y fundamentales de la psique humana. Así, pues, cabe pensar que la hermenéutica de los símbolos religiosos conduce a la contemplación de representación es teofánicas, que lo imaginario acoge como manifestaciones de una infinita Trascendental.

Notas

- 1 Anthropologie structurale, p. 322.
- 2 Symbolik und Mythologie der alten Völker, t. 1, p. 70.
- 3 Summ. Th., III a, p. q. 60, a. 1, ad 2; a. 4, ad. 3.
- 4 Op. cit. pp. 63-64.
- 5 Maximen und Reflexionen, cd. Tempel, II, 463.
- 6 Summ. Th., 11 a, 11 ae, 1, 2, 2 m.
- 7 Psychologischen Typen, p. 643.
- 8 Como ha hecho J. Daniélou, Les Symboles chrétiens primitifs (Paris 1961).
- 9 He intentado delimitar este problema del simbolismo cristiano antiguo en Le Christianisme dans l'Empire romain (Paris 1970) 140 150.
- 10 Antropologie structurale, p. 224.

- 11 Este término fue propuesto por P. Diel, *Le Symbolisme dans la mythologie grecque* (París 1966) 149-170.
- 12 Referida por Ireneo de Lyon al principio del *Contra Haereses*. Cf. *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (París 1947) y P. White, *Supplément de la "Vie spirituelle"* (París 1950) 339.
- 13 *Images et Symboles*, en particular pp. 18ss.
- 14 K. Kérényi, *Introduction a l'essence de la mythologie* (París 1953) 9-12.
- 15 *Terre céleste et corps de résurrection* (París 1960) 60.
- 16 *Tratado de Historia de las religiones*, 11 (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 235-237.
- 17 Nombres de dos roeas, a la entrada del B6sforo, en el Ponto-Euxino, y que según la creencia se aproximaban y aplastaban a los marinos que se aventuraban en aquel estrecho paso.
- 18 cr. M. Eliade, *Méhistophéles et l'androgyné* (París 1962) 257, y *Naissances mystiques* (París 1959) 132.
- 19 *Catapatha Brahmana*, V, 2, 1, 9. -*Taittiriya Sambita*, V, 1, 6, 4, 4.
- 20 M. Neslin, *Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions des martyrs africains*, en *Epeklasis = Mee- langes J. Daniclou* (París 1972) 144 y 149.
- 21 "Eramos Jahrbuch" XIX (1951) 41-63.
- 22 Si se acepta el análisis de G. Durand, *Structures ant- hologiques de l'imaginaire* (París 1969) 363ss.
- 23 *Psychanalyse du sentiment religieux* (París 1957) 138ss, y *Le Prophète Elie*, *Erudes carméliaines*, 1956.
- 24 Es el método seguido por C. J. Bleeker, *L'oeil et l'o- reille, o bien en La signification religieuse de la nuit*, en *The Sacred Bridge* (Leiden 1963) 72-82 y 52-71.
- 25 Su estudio está apenas esbozado. Mencionaré el estu- pendo anículo de R. Bastide, *Couleur, racisme et ch- ristianisme*, "Daedalus" (Harvard University 1967); trad. fr. en *"Cahiers Universitaires Catholiques"*, 1967, pp. 363-370 y 421 428.
- 26 *Op. cit.*, pp. 250ss.
- 27 Remito a Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, pp. 29, 353, 386, 493. Cf. igualmente el fresco de la catacumba de Calixto, en Roma, que representa orantes en un paraíso jardín.
- 28 El lienzo, copia del siglo XVII, puede contemplarse en la iglesia de Sachseln, en el cantón suizo de Ob- walden. Comentario de C. G. Jung. *Les racines de la conscience* (París 1971) 19ss.

Índice

Religión	
<i>Ralph Beals y Harry Hoijer</i>	5
El arte de la magia y el poder de la fe	
<i>Bronislaw Malinowski</i>	35
Definición de la magia	
<i>Marcel Mauss</i>	51
La estructura de los mitos. La importancia del “mito vivo”	
<i>Mircea Eliade</i>	59
Sobre los mitos	
<i>Michel Meslin</i>	69
Naturaleza y función del mito en las sociedades tradicionales: Una introducción	
<i>Mario Polia</i>	89
Tiempo y mito	
<i>Georges Dumezil</i>	107
Mito y lenguaje en el pueblo shuar	
<i>José E. Juncosa</i>	121
Los mitos bioantropomórficos, los neomitos y el mundo natural	
<i>Antonio Carlos Diegues</i>	147
La organización ritual	
<i>E. O. James</i>	155
El rito	
<i>Geo Windengren</i>	171
El simbolismo religioso	
<i>Michel Meslin</i>	201