

**JOSEPH CAMPBELL**

# **LAS MASCARAS DE DIOS**

**Mitología primitiva**



se

Este estudio comparativo de las mitologías del mundo —realizado a la luz de los más recientes descubrimientos en arqueología, antropología y psicología— nos confirmó una idea mantenida largamente por JOSEPH CAMPBELL: la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual. Temas tales como el robo del fuego, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de madre virgen y el héroe resucitado aparecen en todas partes del mundo, tanto en cuentos como en contextos religiosos donde se aceptan no sólo como verdades de hecho, sino incluso como revelaciones de las verdades de las que toda cultura es un testigo vivo y de las cuales derivan tanto su autoridad espiritual como su poder temporal. Y aunque muchos de los que adoran a ciegas en los santuarios de su propia tradición, analizan y descalifican racionalmente los sacramentos de otros, una comparación honesta revela que todos ellos provienen de un único fondo de motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas según las necesidades locales, pero reverenciados por todos los pueblos de la tierra. Esta importantísima obra, que lleva como título genérico LAS MÁSCARAS DE DIOS, está dividida en cuatro partes. El primer volumen, que ahora les presentamos —MITOLOGÍA PRIMITIVA—, estudia los recursos espirituales de hombre prehistórico, esto es, las raíces primitivas de las mitologías del mundo. Completan la serie un volumen dedicado a la MITOLOGÍA ORIENTAL, otro referente a la MITOLOGÍA OCCIDENTAL y un volumen final que estudia la MITOLOGÍA CREATIVA, es decir, la importantísima tradición mitológica del mundo moderno.



Joseph Campbell

# Mitología primitiva

Las máscaras de Dios: 1

ePub r1.0

Titivillus 31.05.2020

Título original: *The Masks of God: Primitive Mythology*  
Joseph Campbell, 1959  
Traducción: Isabel Cardona

Editor digital: Titivillus  
ePub base r2.1



# ÍNDICE

---

PREÁMBULO: <i>A la terminación de «Las máscaras de Dios»</i> .....	13
PRÓLOGO: <i>Hacia una historia natural de los dioses y los héroes</i> .....	19
I. Las demarcaciones de una nueva ciencia .....	19
II. El pozo del pasado .....	21
III. El diálogo entre la erudición y la fabulación .....	24

## PRIMERA PARTE LA PSICOLOGÍA DEL MITO

INTRODUCCIÓN: <i>La lección de la máscara</i> .....	41
CAPÍTULO 1. <i>El enigma de la imagen heredada</i> .....	51
I. El mecanismo innato de liberación .....	51
II. La señal estímulo supernormal .....	60
CAPÍTULO 2. <i>Las huellas de la experiencia</i> .....	73
I. Sufrimiento y éxtasis .....	73
II. La fuerza estructurante de la vida sobre la tierra .....	80
III. Las huellas de la primera infancia .....	85
IV. El animismo espontáneo de la infancia .....	105
V. El sistema de sentimientos del grupo local .....	116
VI. El impacto de la vejez .....	149

## SEGUNDA PARTE LA MITOLOGÍA DE LOS PLANTADORES PRIMITIVOS

CAPÍTULO 3. <i>La esfera cultural de las civilizaciones desarrolladas</i> .....	167
I. El protoneolítico: alr. 7500-5500 a.C. ....	168
II. El neolítico basal: alr. 5500-4500 a.C. ....	171
III. El neolítico superior: alr. 4500-3500 a.C. ....	173
IV. La ciudad estado hierática: alr. 3500-2500 a.C. ....	177
CAPÍTULO 4. <i>La esfera de los reyes inmolados</i> .....	185
I. La leyenda de la destrucción de Kash .....	185
II. Una noche de Sherezade .....	193

III. El rey, y la virgen del fuego vestal .....	198
CAPÍTULO 5. <i>El ritual amor-muerte</i> .....	203
I. El descenso y regreso de la doncella .....	203
II. El hecho mitológico .....	209
III. Perséfone .....	216
IV. El monstruo anguila .....	225
V. ¿Paralelismo o difusión? .....	237
VI. El ritual amor-muerte en la América precolombina .....	253

### TERCERA PARTE

#### LA MITOLOGÍA DE LOS CAZADORES PRIMITIVOS

CAPÍTULO 6. <i>Chamanismo</i> .....	265
I. El chamán y el sacerdote .....	265
II. Magia chamánica .....	279
III. La visión chamánica .....	288
IV. El portador del fuego .....	305
CAPÍTULO 7. <i>El animal maestro</i> .....	323
I. La leyenda de la danza del búfalo .....	323
II. La mitología del paleolítico .....	327
III. El ritual de la sangre restituida .....	338
CAPÍTULO 8. <i>Las cavernas paleolíticas</i> .....	341
I. Los chamanes de la Gran Caza .....	341
II. Nuestra Señora de los mamuts .....	356
III. El oso maestro .....	380
IV. Las mitologías de los dos mundos .....	394

### CUARTA PARTE

#### LA ARQUEOLOGÍA DEL MITO

CAPÍTULO 9. <i>Los umbrales mitológicos del paleolítico</i> .....	405
I. El escalón del Plesiantropo (← 600000 antes de Cristo →) .....	405
II. El escalón del Pitecantropo (← 400000 antes de Cristo →) .....	409
III. El escalón del hombre de Neandertal (alrededor del 200000-75000/25000 a.C.) .....	415

IV. El escalón del hombre de Cro-Magnon (alrededor del 30000-10000 a.C.)	
.....	<a href="#">424</a>
V. El estilo capsense-microlítico (alr. 30000/ 10000-4000 a.C.)	..... <a href="#">431</a>
CAPÍTULO 10. <i>Los umbrales mitológicos del neolítico</i>	..... <a href="#">437</a>
I. La gran serpiente de los primeros plantadores (alr. 7500 a.C.?)	..... <a href="#">437</a>
II. El nacimiento de la civilización en el Oriente Próximo (alr. 7500-2500 a.C.)	..... <a href="#">444</a>
III. La gran difusión	..... <a href="#">473</a>
CONCLUSIÓN: <i>El funcionamiento del mito</i>	..... <a href="#">521</a>
I. Las imágenes locales y el camino universal	..... <a href="#">521</a>
II. Las servidumbres del amor, el poder y la virtud	..... <a href="#">524</a>
III. La liberación de la servidumbre	..... <a href="#">529</a>
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	..... <a href="#">11</a>
ÍNDICE ANALÍTICO	..... <a href="#">535</a>
AUTOR	..... <a href="#">[&gt;&gt;]</a>
NOTAS	..... <a href="#">[&gt;&gt;]</a>

## PREÁMBULO

# A LA TERMINACIÓN DE *LAS MÁSCARAS DE DIOS*

---

Cuando dirijo la vista atrás, hacia los doce satisfactorios años que he dedicado a este empeño tan gratificante, encuentro que su resultado principal para mí ha sido la confirmación de una idea que mantuve larga y confiadamente: la unidad de la raza humana, no sólo en su historia biológica sino también en la espiritual, que por doquier se ha desarrollado a la manera de una única sinfonía, con sus temas anunciados, desarrollados, ampliados y retomados, deformados, reafirmados, que hoy día, en un gran *fortissimo* con todas las secciones tocando a la vez, avanza irresistiblemente hacia una especie de poderoso clímax, del cual ha de surgir el próximo gran movimiento. Y no veo razón alguna para que se pueda suponer que los mismos motivos acabados de escuchar no se oirán otra vez en el futuro, en unas nuevas relaciones, por supuesto, pero siempre los mismos motivos. Todos ellos se presentan aquí, en estos volúmenes, con muchas indicaciones, además, sugiriendo las maneras en que pueden ser utilizados por personas razonables para fines razonables, o por poetas para fines poéticos, o por insensatos para la necedad y el desastre. Pues, como dice James Joyce en *Finnegans Wake*: «tan imposibles como son todos estos hechos, resultan tan probables como aquellos que pueden haber sucedido o como cualesquiera otros que nunca nadie pensó que pudieran ocurrir».



## Nota a la edición de 1969 de «Mitología primitiva»

Apenas dos años después de la publicación, en 1959, de este primer volumen de *Las Máscaras de Dios*, una serie de descubrimientos sensacionales en la Garganta de Olduvai, en Tanganika, África oriental, hicieron retroceder en más de un millón de años las primeras apariciones conocidas de la especie humana sobre la tierra. Mientras que los especímenes anteriores, de una media docena de yacimientos de África del Sur (véase más adelante, pp. 405-408), habían sido fechados unos 600.000 años a.C., los hallazgos de Tanganika fueron fechados en 1961, por el recién desarrollado método del Argón-40, con una antigüedad de aproximadamente 1.750.000 años<sup>[1]</sup>. Sin embargo, se encontró que en aquel tiempo existieron al menos dos clases de tipos diferentes de homínidos. El llamado Zicantropo —el «antropoide de Etiopía» (del árabe Balad al-Zinj, «Tierra de los etíopes») — tenía una gran mandíbula y comía principalmente vegetales, mientras que el otro, más pequeño, comía carne, parece que era un cazador competente y usaba herramientas de piedra pulimentada. El Dr. L. S. B. Leakey, el excavador de Olduvai, considera a este último como el más probable prototipo de nuestra propia especie humana y le ha llamado, consecuentemente, *Homo*, «hombre», *Homo habilis*, «hombre hábil o competente»<sup>[2]</sup>. Todos los demás, tanto el primer yacimiento de Tanganika como el posterior de África del Sur, se consideran ahora generalmente como fuera de la principal línea evolutiva hacia el *Homo sapiens*, y están clasificados bajo otro epígrafe, el Australopitecino, «mono del sur». El nombre más lisonjero que he utilizado en la p. 405, Plesiantropo, «casi hombre», está limitado a una sola colección de cráneos, dientes y huesos —la de Sterkfontein, Suráfrica —la cual, según el principal experto en estas materias, Dr. Carleton S. Coon, parece representar un caso más bien especial, señalando, a diferencia de los otros Australopitecinos de Suráfrica, hacia adelante en la línea evolutiva, hacia nosotros mismos<sup>[3]</sup>.

Un segundo campo de investigación sumamente significativo, aunque muy diferente, en el cual se anunciaron descubrimientos relacionados con el tema de este volumen casi inmediatamente después de su publicación, fue el de la arqueología del Oriente Próximo nuclear, donde una serie de descubrimientos en la llanura de Anatolia, en el sur de Turquía, manifestó un período de los orígenes insospechado, anterior a las primeras pruebas de las culturas neolíticas conocidas. En consecuencia: I. *El protoneolítico* (véanse pp. 167-70 y 455-56), ha retrocedido dos mil años, alrededor del 9500 a.C., y II. *El neolítico basal* (pp. 170-72 y 456) ahora no parece haber surgido por primera vez en Irak, Irán, Palestina ni Siria, sino en Asia Menor, alrededor del 7500 a.C., y haberse desarrollado allí en tres etapas:

1. Una (antes insospechada) conocida ahora como el neolítico prealfarero o acerámico, que ha sido identificado en Palestina (en Jericó) así como en Hacilar, Catal Hüyük y en algunos otros yacimientos de Anatolia<sup>[4]</sup>. La manifiesta riqueza de

los asentamientos, con sus pulcras casitas de ladrillo y la impresión, por doquier, de una forma de vida ya bien organizada, sugiere que las técnicas de la agricultura y el pastoreo ya deben haber sido dominadas, aunque aún se complementan con la caza. Y también es de máximo interés, tanto en Hacilar como en Jericó, la evidencia de algún tipo de culto doméstico del cráneo (comparar más adelante, pp. 159 y sigs.).

2. En Catal Hüyük, alrededor del 6500 a.C. aparecen de pronto objetos de cerámica, y como observa el excavador Dr. James Mellaart: «podemos de hecho estudiar la transición desde un neolítico acerámico con cestos y vasos de madera a un neolítico alfarero con la primera alfarería» [5]. Y junto a esta cerámica, que es la primera descubierta en el mundo hasta ahora, han aparecido también las primeras estatuillas neolíticas conocidas, asociadas con unas cuarenta o más capillas ornamentadas simbólicamente, que revelan, en un despliegue magnífico, prácticamente todos los motivos básicos de las mitologías de la gran diosa madre de edades posteriores. Y estas estatuillas, las primeras conocidas del neolítico, son sencillas, naturales, con la espontaneidad de la vida, no son en absoluto «arcaicas», primitivas o rígidas.

3. Es sólo en el siguiente y último estadio del temprano desarrollo de Anatolia, y después gradualmente también en las áreas vecinas, alrededor del 5500-4500 a.C., cuando aparecen esas bien conocidas, hieráticas y convencionales estatuillas de las diosas desnudas que generalmente se han asociado con el más primitivo arte de la aldea. Y así, parecería indicarse una tendencia del naturalismo a la abstracción, de lo visual al pensamiento conceptual. Y, mientras tanto, en el entorno de Anatolia, que continúa por delante de todos, han empezado a aparecer señales del nacimiento de la primera edad de los metales, el primer calcolítico: abalorios y pequeños tubos de cobre y plomo, varios dijes e incluso unas pocas herramientas de metal. También se manufactura una cerámica pintada realmente magnífica que apunta hacia los grandes estilos de la cerámica del milenio siguiente (cerámicas de Halaf, Samarra, Obeid, etc., estudiadas en mi texto, pp. 172-75). La expansión hacia el sur y hacia el este de las artes y estilos de vida de las aldeas sedentarias ha empezado ahora a extenderse por todo el Oriente Próximo, nuevos centros de transformación creativa se están desarrollando y —como se ve más adelante, pp. 175 y sigs.— se ha establecido el escenario para el surgimiento en Mesopotamia, alrededor del 4000 a.C., de la primera de las grandes civilizaciones históricas.

Un tercer campo de investigación arqueológica —y el último que mencionaré aquí— donde un descubrimiento sorprendente cambió la situación casi inmediatamente después de la publicación de este libro, fue la costa de Ecuador, donde en diciembre de 1960 se encontró en una playa un trozo de cerámica japonesa. Las excavaciones subsiguientes mostraron muchos más fragmentos, todos del temprano estilo Jomón (grabado a la cuerda), alrededor del 3000 a.C., que es la primera fecha conocida de momento para la cerámica del Nuevo Mundo. También se

encontraron en estas excavaciones una serie de estatuillas femeninas de cerámica, y son las primeras estatuillas, en realidad las primeras obras de arte, desenterradas por ahora en América [6]. Tomo nota de esto con gran júbilo porque apoya de una forma definitiva la argumentación de mi capítulo sobre la posibilidad de una temprana difusión transpacífica de características culturales al Nuevo Mundo (pp. 236-252). Y mientras tanto, en cuanto a las investigaciones sobre los principios de las tradiciones agrícolas y plantadoras de la América precolombina, un programa de excavaciones en México, extraordinariamente bien dirigido, en las en un tiempo habitadas cuevas del suroeste de Tamaulipas y el valle de Tehuacán, ha mostrado últimamente que, alrededor del 3500 a.C. (unos pocos siglos más o menos) los cazadores habitantes de las cuevas y los pueblos pescadores practicaron algún proceso de aclimatación de plantas. Parece que el maíz se cultivó entonces por primera vez; y durante los siguientes dos mil años aumentan las señales de un desarrollo de la horticultura, hasta que, alrededor del 1500 a.C., parece que se alcanzó el principio de algo parecido a un auténtico estadio neolítico de aldea granjera [7].

Los tres campos de investigación del pasado del hombre que he mencionado aquí están hoy día pasando por una transformación tan rápida y prometedora que sin lugar a dudas durante los setenta y los ochenta se harán descubrimientos tan sorprendentes como se hicieron en la década de los sesenta. En lo principal, supongo, apoyarán, al igual que éstos, la argumentación de mi libro; pero si no, el lector, me atrevo a esperar, sabrá cómo añadir y cómo sustraer.

Joseph Campbell.

*Nueva York, Navidad 1968.*

PRÓLOGO

HACIA UNA HISTORIA NATURAL DE LOS DIOSES Y  
LOS HÉROES

---

## **I. Las demarcaciones de una nueva ciencia**

El estudio comparativo de las mitologías del mundo nos hace ver la historia cultural de la humanidad como una unidad, pues encontramos que temas tales como el robo del fuego, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de madre virgen y el héroe resucitado se encuentran en todas las partes del mundo, apareciendo por doquier en nuevas combinaciones, mientras permanecen, como los elementos de un caleidoscopio, sólo unos pocos y siempre los mismos. Pero además, mientras en los cuentos contados para entretener, tales temas míticos se tratan con ligereza, con un espíritu obviamente de juego, aparecen también en contextos religiosos, donde se aceptan no sólo como verdades de hecho, sino incluso como revelaciones de las verdades de las que toda la cultura es un testigo vivo, y de las cuales derivan tanto su autoridad espiritual como su poder temporal. Aún no se ha encontrado una sociedad humana en la que tales motivos mitológicos no se hayan puesto en práctica en las liturgias, no hayan sido interpretados por profetas, poetas, teólogos o filósofos, presentados en el arte, magnificados en la canción y experimentados por medio del éxtasis en visiones enaltecidas de la vida. En verdad, la crónica de nuestra especie, desde su primera página, no solamente ha sido una enumeración del progreso del hombre hacedor de herramientas, sino, más notablemente, una historia de la aparición de irresistibles visiones en la mente de los profetas y de los esfuerzos de las comunidades de la tierra por encarnar las alianzas sobrenaturales. Cada pueblo ha recibido su propio sello y signo de un destino sobrenatural, comunicado a sus héroes y comprobado cada día en las vidas y experiencias de su pueblo. Y aunque muchos de los que adoran a ciegas en los santuarios de su propia tradición, analizan y descalifican racionalmente los sacramentos de otros, una comparación honesta revela inmediatamente que todos ellos provienen de un único fondo de motivos mitológicos, seleccionados, organizados, interpretados y ritualizados de diversas formas de acuerdo con las necesidades locales, pero reverenciados por todos los pueblos de la tierra.

Y así, se presenta un problema fascinante, tanto psicológico como histórico. Aparentemente, el hombre no puede sostenerse en el universo sin creer en algún orden de la herencia general del mito. De hecho, la plenitud de su vida parecería incluso estar en relación directa con la profundidad y amplitud no de su pensamiento racional sino de su mitología local. ¿De dónde procede la fuerza de estos temas inmatriciales, por los que adquieren poder para galvanizar poblaciones, convirtiéndolas en civilizaciones cada una de ellas con una belleza y un destino propio autoimpuesto? Y ¿por qué será que doquiera los hombres han buscado algo sólido en lo que afirmar sus vidas, han escogido no los hechos en que abunda el mundo sino los mitos de una imaginación inmemorial, prefiriendo incluso convertir la vida en un infierno para sí mismos y sus vecinos, en nombre de algún dios violento, en lugar de aceptar agradecidamente los bienes que el mundo ofrece?

¿Van a permanecer las civilizaciones modernas espiritualmente separadas las unas de las otras en sus ideas locales del sentido de la tradición general, o podemos abrir ahora un camino hacia un punto fundamental que sea a la vez anverso y reverso de la comprensión entre los hombres? Porque es un hecho que los mitos de nuestras distintas culturas actúan sobre nosotros, bien sea consciente o inconscientemente, como liberadores de energía, impulsores de la vida y agentes rectores de la misma, de forma que, incluso aunque nuestras mentes racionales puedan estar de acuerdo, los mitos por los que vivimos o por los que nuestros padres vivieron pueden estarnos llevando, en aquel mismo instante, en direcciones diametralmente opuestas.

Que yo sepa, nadie ha intentado todavía unir en un solo marco las nuevas perspectivas que han abierto en los últimos años las investigaciones en los campos del simbolismo comparativo, la religión, la mitología y la filosofía. Las valiosas investigaciones arqueológicas de estas últimas décadas, asombrosas clarificaciones, simplificaciones y coordinación conseguidas por los completos estudios en los campos de la filología, etnología, filosofía, historia del arte, folklore y religión, puntos de vista nuevos en la investigación psicológica y las muchas impagables contribuciones a nuestra ciencia de los estudiosos, monjes y hombres de letras de Asia se han unido para sugerir una nueva imagen de la unidad fundamental de la historia espiritual de la humanidad. Por tanto, sin ir más allá de los tesoros de evidencia que ya tenemos a mano en estos apartados ampliamente desperdigados de nuestra disciplina, sino simplemente cogiendo de ellos los *membra disiuncta* de una ciencia mitológica unitaria, intento exponer, en las páginas que siguen, el primer esbozo de una historia natural de los dioses y héroes tal que en su forma final debiera incluir en su ámbito todos los seres divinos —al igual que la zoología incluye a todos los animales y la botánica a todas las plantas— sin considerar a ninguno sacrosanto o más allá del dominio científico. Porque igual que en el mundo visible de los reinos vegetal y animal, así también en el mundo visionario de los dioses ha habido una historia, una evolución, una serie de mutaciones gobernadas por leyes; y sacar a la luz tales leyes es la aspiración propia de la ciencia.

## II. El pozo del pasado

«Muy profundo», escribió Thomas Mann al principio de su tetralogía mitológicamente concebida *José y sus hermanos*, «es el pozo del pasado. ¿No deberíamos llamarlo insondable?». Y luego observaba: «Cuanto más hondo sondeamos, cuanto más a fondo escudriñamos e investigamos en el mundo más inferior del pasado, más encontramos que los principios de la humanidad, su historia y su cultura, se revelan inescrutables.» [1]

Nuestra tarea inicial debe ser preguntarnos si esto es verdad, y para ello primero debemos explorar el aspecto psicológico de la cuestión, para saber si en el sistema psicosomático humano se han encontrado algunas estructuras o tendencias dinámicas a las que se puedan referir los orígenes del mito y el rito; y sólo entonces volvemos hacia las pruebas arqueológicas y etnológicas para conocer cuáles han podido ser los modelos más antiguos del pensamiento mitológico susceptibles de ser descubiertos.

Sin embargo, como ya advirtió Mann, en lo concerniente a los fundamentos que estamos buscando, «No importa a qué peligrosos abismos lancemos la sonda, que éstos siempre retrocederán una y otra vez, más y más lejos, hacia las profundidades.» Porque debajo del primer nivel, fundamentalmente el de las civilizaciones primitivas —que no son sino la avanzadilla de la inmensa profundidad de la prehistoria de nuestra raza— yacen las centurias, milenios, en realidad cientos de milenios del hombre primitivo, el cazador poderoso, el más primitivo recolector de raíces e insectos, hacia atrás en más de medio millón de años. Y bajo éste hay un tercer nivel, aún más profundo y más oscuro, más allá del horizonte primigenio de la humanidad; encontraremos la danza ritual entre los pájaros, los peces, los monos y las abejas, y por tanto hay que preguntarse si el hombre, como estos otros miembros del reino, no posee algunas tendencias innatas a responder de formas raciales estrictamente organizadas a ciertas señales lanzadas por su entorno y su propia especie.

El concepto de una ciencia natural de los dioses, a tono con el ámbito de los materiales ya clasificados en los ficheros científicos pertinentes, además debe incluir en su saber tanto los estratos primitivos y prehistóricos de la experiencia humana como los recientes. Y no meramente de forma sumaria y esquemática, como una especie de prótesis al tema principal, pues las raíces de la civilización son profundas. Nuestras ciudades no descansan como piedras sobre la superficie. El capítulo primero, rico, grande y terrible, del libro de texto de esta materia se debe tratar de forma no menos completa que el segundo, tercero y cuarto. Y su importancia será mayor que la de los otros; porque se extenderá «hasta la oscura profundidad y abismo del tiempo» que es el contrapunto racial de este inconsciente psicológico que ha sido mostrado recientemente de forma brillante, dentro del individuo. Escudriñando las grutas de los artistas hechiceros de la Gran Caza del Cro-Magnon; aún más profundamente, las madrigueras de los agazapados caníbales de las épocas glaciales, sorbiendo crudos los cerebros de sus vecinos, en cráneos machacados; y más allá aún

examinando los enigmáticos blanquecinos restos de esqueletos de lo que ahora podría parecer que han sido cazadores pigmeos parecidos al chimpancé, en las amplias llanuras del primitivo Transvaal, encontraremos indicios de los más profundos secretos, no sólo de las culturas avanzadas tanto de Oriente como de Occidente, sino también de nuestras más íntimas expectativas, respuestas espontáneas y miedos obsesivos.

Por tanto, el presente volumen explora bajo qué luz es asequible el profundo, muy profundo pozo del pasado. Y al igual que *El avance del saber*, de Bacon, su propósito se dirige «a señalar qué parte del conocimiento ya ha sido tratada exhaustivamente y perfeccionada y qué partes quedan inacabadas o enteramente dejadas de lado». Por otra parte, donde la perspectiva es amplia y clara a simple vista, pueden divisarse sugestivas marcas, se aventuran intuiciones ocasionales para indicar conexiones. Pero una revisión completa —rica y variada, no obstante sus materiales— a la vez que las hipótesis propuestas, necesariamente se ha de realizar más bien como un programa que como una definición; pues estos materiales nunca se han reunido anteriormente de cara a una única recapitulación dirigida hacia una ciencia de las raíces de la revelación.

Más aún, después de este estudio de los recursos espirituales del hombre prehistórico, en los tres volúmenes subsiguientes habré de revisar sucesivamente las formas de la mitología oriental, la mitología occidental y lo que propongo llamar mitología creativa, como representación de las pervivientes divisiones naturales de este tema. Bajo el epígrafe «Oriental» pueden agruparse fácilmente todas las tradiciones de la amplia y variada, aunque en lo esencial uniforme, zona mayor, representada por los mitos filosóficos y las filosofías mitológicas de India, Sureste asiático, China y Japón, a las que se pueden añadir las primitivas aunque muy interconectadas cosmologías mitológicas de Mesopotamia y de Egipto arcaicos, así como los posteriores, más alejados, pero esencialmente comparables sistemas de la América Central y del Perú precolombinos. Y bajo el epígrafe «Occidental» las mitologías evolutivas y éticamente orientadas del zoroastrismo, judaísmo, cristianismo y el islam que derivan unas de otras, en relación y en contraposición a los panteones grecorromanos y los celtagermánicos. Y finalmente, como «mitología creativa» consideraremos la importantísima tradición mitológica del mundo moderno, cuyo origen podemos decir que ha tenido lugar en los griegos, ha llegado a la madurez en el Renacimiento y sigue floreciendo hoy día en un continuo, saludable desarrollo, en las obras de aquellos artistas, poetas y filósofos de Occidente para quienes el milagro del mismo mundo —tal como está siendo estudiado ahora por la ciencia— es la revelación última.

Además, puesto que es cierto, como dijo Mann, que mientras que en la vida de la raza humana lo mítico es una manera temprana y primitiva de pensamiento, y en la vida del individuo es un hecho posterior y maduro <sup>[2]</sup>, se escuchará un impresionante



acorde resonando a través de todas las modulaciones de este tema, desde lo primitivo hasta lo más desarrollado.

### III. El diálogo entre la erudición y la fabulación

La búsqueda de una aproximación científica a la mitología estuvo limitada hasta el final del siglo pasado por la amplitud del campo y el carácter disperso de las pruebas. El conflicto que se desencadenó entre autoridades, teorías y opiniones, principalmente a lo largo del siglo XIX, cuando se ampliaban los niveles del conocimiento en cada campo de investigación (estudios clásicos y orientales, filología comparativa, folklore, egiptología, crítica bíblica, antropológica, etc.) se asemejaba al insensato tumulto de la vieja parábola budista «Los ciegos y el elefante.» Los ciegos, que palpan la cabeza del animal dicen, «Un elefante es como una pileta de agua»; los que palpan sus orejas, «Es como un soplillo»; los que palpan los colmillos, «No, realmente es como un arado»; y los que tocan la trompa, «Es como una hazada». Unos cuantos le tocan el vientre, «¡Cómo!, gritaron, ¡es como un arcón!» Los que tocaron sus patas argüían que era como unos pilares, los que tocaron su recto que era como un mortero, los que su miembro, que era como el mazo de un mortero, mientras que los demás, tocando la cola, gritaban: «Un elefante es como un abanico.» Y se pelearon con rabia entre ellos, a puñetazos, gritando y exclamando: «Esto es un elefante; eso no es un elefante.» «Esto no es un elefante. Eso es un elefante.»

Y por tanto, sigue la moraleja de Buda, la horda de herejes, monjes, brahmanes y los ascetas peregrinos, tolerantes con la herejía, regocijándose en la herejía, confiando en la seguridad de las especulaciones heréticas, están ciegos, sin ojos, sin conocer el bien, sin conocer el mal, sin conocer lo correcto, sin conocer lo equivocado, se pelean y alborotan y denostan y se hieren con las dagas de sus lenguas diciendo: «Esto es correcto, eso no es correcto; esto no es correcto, eso es correcto.» [3]

Las dos disciplinas doctas de las que los perfiles de una ciencia comparativa sólida pudieron haber surgido en un principio eran las de los clásicos y la Biblia. Sin embargo, el dogma fundamental de la tradición cristiana hizo que pareciera una blasfemia el compararlas a las dos en el mismo nivel de pensamiento, porque mientras los mitos de los griegos se consideraban como pertenecientes al orden natural, los de la Biblia se suponían sobrenaturales. De aquí que mientras los prodigios de los héroes clásicos (Heracles, Teseo, Perseo, etc.) se estudiaban como literatura, los de los hebreos (Noé, Moisés, Josué, Jesús, Pedro, etc.) tenían que ser debatidos como historia objetiva, siendo así que, de hecho, los elementos fabulosos comunes a las dos, precisamente contemporáneas, tradiciones mediterráneas orientales, se derivaban igualmente de la precedente civilización de la edad del bronce de Mesopotamia. Algo que nadie antes del desarrollo de la moderna ciencia de la arqueología hubiera podido adivinar.

Una tercera disciplina, y finalmente la más perturbadora, que contribuyó al tumulto de la escena, fue la ciencia de la filología aria, indogermánica o indoeuropea,

que se difundió rápidamente. Ya en 1767, un jesuita francés en India, el padre Coeurdoux, observó que el sánscrito y el latín eran extraordinariamente parecidos<sup>[4]</sup>. Sir William Jones (1746-1794), el primer sanscritista occidental de importancia, juez de la corte suprema de Calcuta y fundador de la Sociedad Bengala Asiática, fue el siguiente que observó la relación, y de un estudio comparativo de las estructuras gramaticales del latín, griego y sánscrito sacó la conclusión de que las tres habían «brotado», como dijo, «de una fuente común que quizá ya no existe»<sup>[5]</sup>. Franz Bopp (1791-1867) publicó en 1816 un estudio comparativo del sistema de conjugaciones del sánscrito, griego, latín, persa y germánico<sup>[6]</sup>. Y por último, a mediados de siglo, estuvo totalmente claro que en la mayor parte del mundo civilizado se podía identificar una prodigiosa distribución de lenguas estrechamente relacionadas. Una única familia de lenguas, ampliamente repartidas, que debieron surgir de una sola fuente y que incluye además del sánscrito y el pali —la lengua de las escrituras budistas— la mayoría de las lenguas del norte de India, así como el cingalés —la lengua de Ceilán— persa, armenio, albanés y búlgaro, polaco, ruso y las otras lenguas eslavas, griego, latín y todas las lenguas de Europa, excepto la estona, finlandesa, tapon, magiar y vasca. De manera que se ha descubierto una continuidad desde Irlanda hasta India, y no sólo se pueden comparar las lenguas, sino también las civilizaciones y religiones, mitologías, formas literarias y modos de pensar de los pueblos aludidos, por ejemplo: el panteón védico de la antigua India, las eddas de la Islandia medieval y el Olimpo de los griegos. No es de extrañar que los más importantes estudiosos y filósofos del siglo se quedaran impresionados.

El descubrimiento pareció indicar que el brillante conjunto de los pueblos más productivos, así como filosóficamente maduros, en la historia de la civilización habían estado relacionados con esta prodigiosa difusión étnica, pues pareció que incluso en Oriente, hogar de tantas razas oscuras, fueron los indoarios de piel más clara los que dieron mayor empuje a la tendencia cultural más importante, en especial aquella representada, en su primera fase registrada, por los Vedas sánscritos y el panteón védico (tan próximo en forma y espíritu a los himnos homéricos y al panteón olímpico de los griegos que los alejandrinos no tuvieron dificultad en reconocer analogías), y en su última y más desarrollada fase por la doctrina de Gautama Buda, cuya inteligencia magnífica, inspirada por lo que muchos estudiosos en toda Europa creyeron que era un tipo de espiritualidad típicamente aria, impregnó de magia todo el Oriente, edificando templos y pagodas no a un Dios cualquiera, sino al Buda, es decir, a la conciencia del propio hombre purificada, perfeccionada, totalmente florecida y totalmente iluminada.

Fue un descubrimiento fatídico potencialmente muy peligroso, pues aunque enunciado en la terminología de la erudición imparcial, coincidió con una cierta tendencia emocional de la época. A la luz de los numerosos descubrimientos que se estaban produciendo en todas las parcelas de los campos de las ciencias físicas, biológicas y geográficas, entonces en pleno crecimiento, ya no podía aceptarse como

literalmente cierta la historia mitológica de la creación en el Antiguo Testamento. Ya en los principios del siglo XVII el universo heliocéntrico había sido condenado como contrario a las Sagradas Escrituras, tanto por Lutero como por la Inquisición romanocatólica. En el siglo XIX la opinión culta dominante se inclinaba más bien a rechazar las Sagradas Escrituras como contrarias a los hechos. Y con las Escrituras hebreas se incluía el Dios hebreo, así como la pretensión cristiana de la autoridad divina. El Renacimiento había contrapuesto al ideal judeocristiano de obediencia a una ley supuestamente revelada por Dios, el humanismo de los griegos. Y ahora, con el descubrimiento de esta impresionante continuidad étnica que unía aquel humanismo por una parte con la profunda religiosidad ateológica de los Upanishads hindúes y los Sutras budistas, y por otra con la vitalidad primitiva de los paganos germanos que habían derrotado a la Roma cristianizada sólo para ser sometidos y cristianizados ellos mismos a su vez, la causa del paganismo frente a la parte judeocristiana de la herencia cultural europea pareció engrandecerse enormemente. Además, como las pruebas parecían señalar a Europa como la cuna de la que surgió esta tradición espiritual profundamente inspirada y tan creativa, y especialmente al área de las germanías [1], una sacudida de romántico júbilo europeo estremeció al mundo científico: los hermanos Grimm, Jacob y Wilhelm (1785-1863 y 1786-1859) reunieron los cuentos de hadas de su colección en la creencia de que en ellos podrían descubrirse los pedazos rotos de una mitología nuclear indoeuropea. Schopenhauer saludó los Upanishads sánscritos como «la lectura más gratificante e inspiradora del mundo» [7], y Wagner encontró en las viejas mitologías germánicas de Wotan, Loki, Sigfrido y las doncellas del Rin, el vehículo idóneo para su genio germano.

Así estaban las cosas cuando una pareja de aficionados con imaginación creadora extrajo este sensacional producto de investigación filológica de los estudios de los eruditos, donde un pensamiento lleva a otro, hacia el campo de la vida política, donde el pensamiento lleva a la acción y una idea es suficiente, y se creó una situación potencialmente muy peligrosa. El primer paso en esta dirección se produjo en 1839 cuando un aristócrata francés, Courtet de L'Isle, propuso una teoría de la política sobre las bases de lo que él concebía la nueva ciencia en una obra titulada *La Science politique fondée sur la science de l'homme; ou, Étude des races humaines* (París, 1839). La tendencia fue desarrollada en el cuarto volumen del *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), del conde Arthur de Gobineau y en *L'Aryen et son rôle social* (1899) del conde Vacher de Lapouge y, finalmente, sólo necesitó la célebre obra, *The Foundations of the Nineteenth Century* (1890-1891), del yerno inglés de Wagner, Houston Stewart Chamberlain, para proporcionar la base de *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), de Alfred Rosenberg y hacer arder el planeta.

Ciertamente, la mitología no es un juguete para niños, tampoco es una materia arcaica que concierna únicamente a los eruditos, sin importancia para los modernos hombres de acción, porque sus símbolos, ya sea en la forma tangible de imágenes como en la forma abstracta de ideas, provocan y liberan los más profundos centros de

motivación, conmoviendo a letrados e iletrados por igual, conmoviendo a las masas, conmoviendo las civilizaciones. Por tanto, hay un peligro real en el absurdo del punto de mira que ha situado los últimos descubrimientos de la investigación tecnológica en el primer plano de la vida moderna, uniendo al mundo en una sola comunidad, mientras que mantenía los descubrimientos antropológicos y psicológicos, de los que podría haberse desarrollado un sistema moral, en las publicaciones eruditas donde aparecieron por primera vez. Porque sin lugar a dudas es una locura predicar a niños que guiarán cohetes a la luna una moral y una cosmología basadas en unos conceptos de Sociedad Perfecta y del lugar del hombre en la naturaleza que fueron acuñados antes de que se pusiera arnés al caballo. Y el mundo es ahora demasiado pequeño y el nivel de sensatez de los hombres demasiado grande para que vuelvan a tener lugar esos viejos juegos de Pueblo Escogido (sea por Jahvé, Alá, Wotan, Manu o el diablo) por medio de los cuales los hombres de la tribu se reafirmaban contra sus enemigos en los días en que la serpiente aún hablaba.

Los fantasmales, anacrónicos gritos de batalla aria desaparecieron rápidamente de los escenarios del saber del siglo XIX a medida que se desarrolló una comprensión más amplia de la comunidad del hombre, gracias, principalmente, a un cúmulo de información totalmente inesperada de los pioneros de la arqueología y la antropología. Por ejemplo, pronto se supo no sólo que las primeras tribus indoeuropeas ya debían estar formadas por una mezcla de razas, sino también que la mayor parte de lo que se había considerado de su invención en realidad provenía de las anteriores culturas del antiguo Egipto, Creta y Mesopotamia, mucho más desarrolladas. Además, la difusión mundial de los temas más importantes de la mitología, tanto clásica como bíblica, y de la erudición religiosa (mucho más allá de cualquier posible influencia tanto aria como semita) aumentaron tanto el marco de la prehistoria de la civilización que los viejos problemas, orgullos y prejuicios se consideraron pasados de moda.

Podemos obtener una idea de la importancia de estos descubrimientos para la imagen del hombre en el siglo XIX del inventario somero de una serie de momentos representativos, por ejemplo:

1821. Jean François Champollion deduce de la piedra Roseta la clave de los jeroglíficos egipcios, desvelando así una literatura religiosa civilizada anterior en unos dos mil años a los griegos y los hebreos.

1833. William Ellis, en sus *Polynesian Researches* (cuatro volúmenes) presentó los mitos y costumbres de las islas de los Mares del Sur.

1839. Henry Rowe Schoolcraft en *Algic Researches* (dos volúmenes) ofreció la primera colección importante de los mitos de los indios de Norteamérica.

1845-1850. Sir Austen Henry Layard excavó las antiguas Nínive y Babilonia, mostrando los tesoros de la civilización de Mesopotamia.

1847-1865. Jacques Boucher de Crèvecœur de Perthes, en *Antiquités celtiques et antédiluviennes* (tres volúmenes) estableció la existencia del hombre en Europa en el pleistoceno (es decir, hace más de cien mil años). Y sobre la base de su clasificación de las herramientas de sílex identificó tres períodos de la antigua edad de piedra, que denominó:

1. Edad del Oso Cavernícola.
2. Edad del Mamut y del Rinoceronte lanudo.
3. Edad del Reno.

1856. Johann Karl Fuhlrott descubrió en una cueva de Alemania Oriental los huesos del hombre del Neandertal (*Homo neanderthalensis*), poderoso cazador de las edades del Oso Cavernícola y del Mamut.

1859. Se publica la gran obra de Charles Darwin *El origen de las especies*.

1860-1865. Edouard Lartet desenterra en el sur de Francia los restos del hombre de Cro-Magnon, que desplazó de Europa al hombre de Neandertal durante la edad del Reno al final del pleistoceno.

1861. El *Popol Vuh*, un antiguo texto mitológico de América Central, fue introducido en el mundo erudito por el abate Brasseur de Bourbourg. Desde esta trascendental década de los sesenta en adelante la universalidad de los temas y motivos básicos de la mitología fue generalmente aceptada, siendo la idea más común que pronto se encontraría alguna explicación psicológica; y ocurrió que aparecieron simultáneamente los siguientes estudios comparativos en dos lugares remotos del mundo erudito:

1868. En Filadelfia, *The Myths of the New World* de Daniel G. Brinton, comparando las mitologías primitivas y desarrolladas del Viejo y del Nuevo Mundo, y en Berlín, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit* de Adolf Bastian, que aplicaba el punto de vista de la psicología y la biología comparativas primero a los problemas de las «constantes», y luego al de las «variables» en las mitologías de la humanidad.

1871. Edward B. Tylor, en su *Cultura Primitiva*, llevaba una explicación psicológica del concepto de «animismo» hacia una interpretación sistemática de todo el campo del pensamiento primitivo.

1872-1885. Heinrich Schliemann, excavando Troya (Hissarlik) y Micenas, demostraba los niveles prehoméricos, preclásicos de la civilización griega.

1879. Don Marcelino de Sautuola descubrió en su finca del norte de España (Altamira) las magníficas pinturas rupestres de las edades del Mamut y del Reno.

1890. Sin James George Frazer publicó la obra cumbre de todo este período de investigación antropológica, *La rama dorada*.

1891-1892. En Java Central, en el río Solo, cerca de Trinil, Eugène Dubois desenterró los huesos y dientes del «eslabón perdido», el *Phitecanthropus erectus* («el hombre-mono que anda erguido») con una capacidad craneal a medio camino de los

gorilas de mayores cráneos (alr. de 600 cc.) y la media del hombre actual (alr. de 1.400 cc.).

1893. Sir Arthur Evans comenzó sus excavaciones en Creta.

1898. Leo Frobenius anunció un nuevo enfoque del estudio de las culturas primitivas (la *Kulturkreislehre*, «teoría del área cultural»), donde identificaba un continuum cultural primitivo que se extendía desde África occidental ecuatorial hacia el este, por India e Indonesia, Melanesia y Polinesia, y a través del Pacífico hasta la América ecuatorial y la costa noroeste<sup>[8]</sup>. Esto, significó un desafío radical a las más viejas escuelas de interpretación del «desarrollo paralelo» o «psicológico», tal como las habían representado Brinton, Bastian, Tylor y Frazer. En tanto que produjo la teoría más amplia y atrevida de una «difusión» primitiva transoceánica, que apoya la cuestión de la distribución de los llamados temas «universales».

Así ocurrió que durante aquel siglo, que hizo época en cuanto a transformaciones espirituales y tecnológicas casi increíbles, los viejos horizontes fueron superados y el centro de gravedad de todo saber se desplazó de las pequeñas áreas de un orgullo local a una amplia ciencia del hombre mismo en su nuevo y único mundo. Las viejas disciplinas del siglo XVIII, que antes habían parecido abarcar suficientemente el campo de interés humanístico, se convirtieron en meras materias de un tema mucho más amplio. Y mientras que antes la cuestión principal parecía haber sido lo sobrehumano al hombre como opuesto a un contexto meramente natural, ahora, con la aceptación de la universalidad de estos temas mitológicos, que con anterioridad se habían tomado como pruebas de una fuente divina de las religiones más desarrolladas, «sobrepasando el conocimiento natural del hombre», como argumentaba Santo Tomás de Aquino, y por tanto probando que «Dios está muy por encima de todo lo que el hombre pueda pensar de Dios»<sup>[9]</sup>, con la comprensión de que estos motivos sobrenaturales no eran peculiares de una sola tradición, sino comunes al saber religioso de la humanidad, la lucha entre «ortodoxo» y «gentil», «desarrollado» y «primitivo», simplemente desapareció. Y las cuestiones más importantes, los problemas de mayor interés para el hombre, fueron ahora, en primer lugar, si temas mitológicos tales como muerte-y-resurrección, nacimiento de una madre virgen y creación desde la nada debían descartarse racionalmente como simples vestigios de ignorancia primitiva (supersticiones) o si por el contrario debían interpretarse como portadores de valores más allá de la facultad de la razón (símbolos transcendentales); y, en segundo lugar, si como productos de operaciones espontáneas de la mente pudieron aparecer independientemente en varias zonas del mundo (teorías del desarrollo paralelo), o si más bien, como invenciones de unos tiempos y de unas personas concretas, se extendieron por migraciones tempranas o por un comercio posterior (teorías de la difusión).

Muy pocos en el siglo XIX eran capaces de afrontar cualquiera de estas cuestiones sin prejuicio o de abarcar las pruebas necesarias para su análisis, pues la psicología de

aquel tiempo simplemente no estaba en posesión ni de la información ni de las hipótesis necesarias para una investigación de la mente en profundidad. El eminente fisiólogo, psicólogo y filósofo Wilhelm Wundt (1832-1920), quien en 1857 empezó a dar clases en Heidelberg y en 1875 en la Universidad de Leipzig, revisó magistralmente la totalidad del campo etnológico desde un punto de vista psicológico en sus numerosas obras sobre psicología etnológica (*Völkerpsychologie*); pero constató, y lo declaró sinceramente, que la amplitud y profundidad de este tema tan prometedor todavía no se había medido adecuadamente <sup>[10]</sup>.

Sin embargo, en la clínica neurológica de la Salpêtrière, en París, acababa de iniciarse una investigación científica en profundidad de la mente; allí Jean Martin Charcot (1825-1893), profesor de anatomía patológica en la facultad de medicina de la universidad, estaba abriendo nuevos horizontes con sus estudios sobre la histeria, la parálisis, enfermedades cerebrales, senilidad e hipnosis<sup>[11]</sup>. El joven Sigmund Freud (1856-1939) y Carl G. Jung (nac. 1875) estaban entre sus discípulos, y por sus distinguidas carreras en la exploración de las oscuras, inaccesibles profundidades de la psique se puede valorar algo de la fuerza y dirección de las investigaciones de su maestro. De cualquier forma, la aplicación de los nuevos descubrimientos relativos a la fenomenología del «inconsciente» del individuo neurótico a una interpretación sistemática de los materiales etnológicos tuvo que esperar al movimiento iniciado en el siglo xx por *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912) <sup>[12]</sup> de Jung y por *Tótem y tabú* (1913)<sup>[13]</sup> de Freud. Las orientaciones e investigaciones de Wundt y Charcot prepararon el camino, pero la aplicación a gran escala de las leyes e hipótesis de la ciencia del inconsciente a los campos de la religión, la prehistoria, la mitología y el folklore, la literatura y la historia del arte, que ha sido uno de los factores relevantes en el desarrollo del pensamiento del siglo xx, en la ciencia de su tiempo sólo la encontramos sugerida como una posibilidad muy prometedora. Y sin embargo, tal como Thomas Mann observó en su importante discurso sobre *Freud y el futuro* pronunciado en Viena con ocasión del ochenta aniversario del doctor Sigmund Freud, la profunda y natural simpatía entre las dos esferas de la literatura y la ciencia del inconsciente había existido durante mucho tiempo sin ser advertida. Las fantasías romanticobiológicas de Novalis (1772-1801); la psicología del sueño y la filosofía del instinto de Schopenhauer (1788-1860); el celo cristiano de Kierkegaard (1813-1855), que lo había llevado a extremos de profunda intuición psicológica; la percepción de Ibsen (1828-1906) de la mentira como algo indispensable para la vida; y sobre todo, la transposición de Nietzsche (1844-1900) de las aspiraciones metafísicas de la mitología y la filosofía moral al lenguaje de una psicología empírica, no sólo anticiparon, sino que incluso sobrepasaron, a veces en amplitud y riqueza, las asombrosas intuiciones que ahora estaban siendo fríamente sistematizadas en formidables hipótesis y terminologías de precisión científica. De hecho, como sugirió Mann en su alabanza un tanto irónica del eminente científico cuya exactitud científica no le permitió tomar en consideración a la filosofía, puede proclamarse, con justicia



incluso, que lo único que hace la ciencia moderna del inconsciente es escribir el *quod erat demonstrandum* a toda la gran tradición de intuiciones metafísicas y psicológicas representadas por los poetas románticos, los poetas filósofos y los artistas, que a lo largo del siglo XIX han avanzado paso a paso al lado de los hombres de conocimiento y experiencia analítica [14].

Uno piensa en Goethe, en cada línea de cuyo *Fausto* es evidente una comprensión enteramente madura de la fuerza del simbolismo tradicional de la psique en relación no sólo a la biografía individual, sino también a la dinámica psicológica de la civilización. Uno piensa en Wagner, cuyas obras maestras fueron concebidas con una comprensión de la interpretación de las formas simbólicas tan adelantada a las interpretaciones alegóricas sugeridas por los orientalistas y etnólogos de su tiempo que incluso con las fechas delante (Wagner, 1813-1883; Max Müller, 1823-1900; sir James George Frazer, 1854-1941) es difícil no pensar en la obra del artista como predecesora de los esfuerzos comparativamente torpes de los hombres de ciencia para interpretar símbolos. Uno piensa en Melville (1819-1891), capturado por caníbales en la isla Nukahiva en los mares del Sur, e incluso destinado a ser un elemento de su menú, en cuyas obras *Moby Dick* (1851) y *Pierre o las ambigüedades* (1852) la profundidad de la visión psicológica del autor se muestra por medio del empleo infalible del lenguaje de los símbolos.

«El Mito», como lo ha visto Thomas Mann, y en lo que coincidirían muchos de los psicólogos profundos, «es el fundamento de la vida, el esquema inmemorial, la fórmula piadosa en que fluye la vida cuando éste reproduce sus rasgos fuera del inconsciente» [15]. Pero por otra parte, como cualquier etnólogo, arqueólogo o historiador podría observar, los mitos de las diferentes civilizaciones han cambiado sensiblemente a lo largo de los siglos y a través de los grandes logros de la estancia de la humanidad sobre la tierra, hasta tal punto que la «virtud» de una mitología ha sido con frecuencia el «vicio» de otra, y el cielo de una el infierno de la otra. Además, al desaparecer los viejos horizontes que anteriormente separaban y defendían los diferentes mundos culturales y sus panteones, un auténtico *Crepúsculo de los dioses* (*Götterdämmerung*) ha extendido sus llamas a través del universo. Comunidades que en un tiempo se sentían cómodas en la conciencia de sus propias divinidades garantizadas mitológicamente, encuentran, de pronto, que son diablos a los ojos de sus vecinos. Evidentemente, ahora se requiere alguna mitología de un tipo más amplio y más profundo que cualquiera de las que haya podido haber en el pasado en cualquier parte: algún *arcanum arcanorum* mucho más fluido, más sofisticado que las visiones separadas de las tradiciones locales, en donde estas mismas mitologías serán reconocidas como meras máscaras de otra más amplia; todos sus brillantes panteones como meros modos parpadeantes de un «esquema eterno» que no es un *esquema*.

Pero ése, precisamente, es el gran desfile misterioso que sólo espera ser advertido tal como aparece ante nosotros, por así decir, en departamentos, en los vestíbulos y museos de las diferentes ciencias, sin embargo, ya vivo también en las obras de nuestros más grandes artistas. Para hacerlo servir en la hora presente sólo tenemos que reunirlo —o reagruparlo— en su dimensión total, científicamente, y luego recuperarlo como nuestro, en la senda del arte: la senda del asombro, delicia agradable, instructiva; sin juzgar moralmente, sino participando con nuestra propia humanidad despierta en el festival de formas pasajeras.

PRIMERA PARTE  
LA PSICOLOGÍA DEL MITO

## INTRODUCCIÓN

# LA LECCIÓN DE LA MASCARA

---

El ojo del artista, como ha dicho Thomas Mann <sup>[1]</sup>, tiene una forma mítica de ver la vida; por tanto, al reino mitológico —el mundo de los dioses y los demonios, el carnaval de sus máscaras y el curioso juego del «como si» en el que el festival de los mitos vivos anula todas las leyes del tiempo, permitiendo a los muertos volver a la vida y el «érase una vez» se convierte en el presente actual— debemos aproximarnos y mirarlo por primera vez con los ojos de un artista. En el mundo primitivo, donde hay que buscar la mayor parte de las claves de la mitología, los dioses y los demonios no se conciben a la manera de realidades inflexibles, inalterables y positivas. Un dios puede estar simultáneamente en dos o más lugares, como una melodía o como la forma de una máscara tradicional. Y dondequiera que se presenta, el impacto de su presencia es el mismo, no queda reducido por su multiplicación. Además, en un festival primitivo la máscara es reverenciada y experimentada como una auténtica aparición del ser mítico que representa, aunque todo el mundo sabe que un hombre hizo la máscara y que un hombre la lleva sobre sí. Y el que la lleva es identificado con el dios mientras dura el ritual, del cual la máscara es una parte. El no representa simplemente al dios, él es dios. El hecho literal de que la aparición está formada por: A) una máscara, B) su referencia a un ser mítico y C) un hombre, se desplaza de la mente y la representación se acepta para que funcione sin cambios en los sentimientos tanto del espectador como del actor. En otras palabras, ha habido un cambio de punto de vista desde la lógica de la esfera secular normal, donde las cosas se entienden como diferentes las unas de las otras a una esfera teatral o de juego, donde se aceptan por lo que se *experimenta* que son y la lógica es la de «hacer creer», «como si».

Seguro que todos conocemos la convención; es un dispositivo primario, espontáneo, de la infancia, un dispositivo mágico por medio del cual el mundo se puede transformar de trivial en mágico en un santiamén. Y su inevitabilidad en la infancia es una de esas características universales del hombre que nos reúne en una familia, por tanto, es un dato primario de la ciencia del mito, que hace referencia precisamente al fenómeno de la creencia autoimpuesta.

«Un profesor», escribió Leo Frobenius en un célebre texto sobre el poder del mundo demoníaco de la infancia, «está escribiendo en su despacho y su hijita de cuatro años corre por la habitación. No tiene nada que hacer y le está molestando. Entonces él le da tres cerillas usadas diciendo: ¡Toma, juega! y, sentándose en la alfombra, ella empieza a jugar con las cerillas. Hansel, Gretel y la bruja. Pasa un tiempo considerable durante el cual el profesor se concentra en su trabajo, pero, de pronto, la niña grita aterrorizada. El padre salta: ¿Qué es esto? ¿Qué ha pasado? La

niña corre hacia él mostrando todas las señales de un gran espanto, ¡papá, papá, llévate a la bruja, no puedo tocarla más!».

Una erupción de emoción, observa Frobenius, es característica del cambio espontáneo de una idea desde el nivel de los sentimientos (*Gemüt*) al de la conciencia sensual (*sinnliches Bewusstsein*). Además, la aparición de tal erupción significa obviamente que un proceso espiritual determinado ha llegado a su fin. La cerilla no es una bruja, ni fue una bruja para la niña al principio del juego, por tanto, el proceso reside en que la cerilla se ha convertido en una bruja a nivel de los sentimientos, y la conclusión del proceso coincide con la transferencia de esta idea al plano de la conciencia. La observación del proceso elude el examen del pensamiento consciente, porque éste se hace consciente sólo después o en el momento de la conclusión. No obstante, en tanto que la idea *es*, ésta tiene que haberse *originado*. El proceso es creador en el más alto sentido de la palabra; pues, como hemos visto, para una niña pequeña una cerilla puede convertirse en una bruja. Resumiendo pues, la fase de la *conversión* tiene lugar a nivel de los sentimientos, mientras que la *del ser* lo es a nivel consciente<sup>[2]¶\*</sup>.

Este vivido y convincente ejemplo de la niña atacada por una bruja mientras está jugando puede utilizarse para representar un intenso grado de la experiencia mitológica demoníaca. De cualquier modo, la actitud de la mente representada por el propio juego, antes de que ocurriese el ataque, pertenece también a la esfera de nuestro tema. Pues como ha señalado J. Huizinga en su brillante estudio sobre el elemento lúdico en la cultura, al principio el punto central es lo *divertido* del juego, no el arrobo del ataque. «En todas las frenéticas imaginaciones de la mitología está jugando un espíritu divertido», escribe, «entre los límites de la broma y lo serio» <sup>[3]</sup>. «Que yo sepa, etnólogos y antropólogos coinciden en la opinión de que la actitud mental con que se celebran las grandes fiestas religiosas de los salvajes no es una de ilusión completa, hay una conciencia sobreentendida de que las cosas no son reales» <sup>[4]</sup>. Y cita entre otros a R. R. Marett, quien en el capítulo sobre «Ingenuidad Primitiva» en su libro *The Threshold of Religion* desarrolla la idea de que un determinado elemento de «hacer creer» opera en todas las religiones primitivas. «El salvaje», escribe Marett, «es un buen actor que puede estar totalmente embargado por su papel, como un niño al jugar; y, también como un niño, es un buen espectador que puede asustarse mortalmente por los rugidos de algo que él sabe perfectamente bien que no es un león real» <sup>[5]</sup>.

«Considerando todo el conjunto de la llamada cultura primitiva como una esfera de juego», sugiere Huizinga como conclusión, «preparamos el camino para un entendimiento de sus peculiaridades más directo y más general que el que permitiría cualquier análisis metódico psicológico o sociológico» <sup>[6]</sup>. Y estoy de acuerdo de todo corazón con este juicio, añadiendo únicamente que deberíamos extender la consideración a todo el campo de nuestro tema presente.

En la misa católica, por ejemplo, cuando el sacerdote citando las palabras de Cristo en la Última Cena pronuncia la fórmula de la consagración con gran solemnidad, primero sobre la oblea de la hostia (*Hoc est enim Corpus meum: éste es Mi Cuerpo*), y luego sobre el cáliz del vino (*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti: Mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum: Este es el Cáliz de Mi Sangre, del nuevo y eterno*

testamento, misterio de fe, que será derramada por vosotros y por muchos para remisión de los pecados), se ha de suponer que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, que cada particular de la hostia y cada gota de vino es de hecho el Salvador viviente del mundo. Es decir, el sacramento no se concibe como una *referencia*, un simple signo o símbolo para provocar en nosotros una serie de pensamientos, sino que es Dios mismo, el Creador, Juez y Salvador del Universo, venido aquí para actuar sobre nosotros directamente, para liberar nuestras almas (creadas a su imagen) de los efectos de la caída de Adán y Eva en el jardín del Paraíso (que debemos suponer existió como un hecho geográfico).

Asimismo, en India se cree que como respuesta a las fórmulas de consagración los dioses descenderán graciosamente para infundir su sustancia divina en las imágenes del templo, que entonces son llamadas sus tronos o asientos (*pīṭha*). También es posible, y en algunas sectas hindúes incluso esperado, que el individuo mismo se convierta en un asiento de la deidad. En el *Gandharva Tantra* está escrito, por ejemplo: «Nadie que no sea él mismo divino puede adorar debidamente a una divinidad»; y de nuevo, «Habiéndose transformado en la divinidad, uno debería ofrecerle sacrificio» [7].

Más aún, incluso es posible para un actor realmente dotado descubrir que todo, absolutamente todo, se ha convertido en el cuerpo de un dios, o que revela la omnipresencia de Dios como sustrato de todo ser. Por ejemplo, hay un pasaje entre las conversaciones del maestro espiritual bengalí del siglo XIX Ramakrishna, en el que describe esta experiencia: «Un día», se dice que contó, «se me reveló repentinamente que todo es Puro Espíritu. Los útiles religiosos, el altar, el marco de la puerta, todo Puro Espíritu. Hombres, animales y los demás seres vivientes, todo Puro Espíritu. Entonces, como un loco, empecé a esparcir flores en todas direcciones, todo lo que veía lo adoraba» [8].

Crear, o al menos un juego de crear, es el primer paso hacia un trance divino semejante. Las crónicas de los santos abundan en relatos de sus largas pruebas de práctica dificultosa, que precedían a sus momentos de éxtasis; y también tenemos los más espontáneos juegos y ejercicios religiosos de la gente (los aficionados) para ilustrarnos sobre el principio formulado. El espíritu festivo, la fiesta, el día sagrado del ceremonial religioso, requiere que la actitud normal hacia las preocupaciones del mundo se abandone momentáneamente en favor de una particular disposición de engalanarse. El mundo está lleno de banderas. O en los santuarios religiosos permanentes —los templos y catedrales donde una atmósfera de santidad flota permanentemente en el aire— no se puede permitir que la lógica del hecho frío y simple se interfiera y deshaga el hechizo. Los gentiles, «los aguafiestas», los positivistas que no pueden o no quieren jugar, deben ser mantenidos aparte. De aquí las figuras guardianas que están a ambos lados de las entradas a los lugares sagrados: leones, toros o terribles guerreros con espadas desenvainadas. Están allí para impedir la entrada a los «aguafiestas», a los defensores de la lógica aristotélica, para quienes

A nunca puede ser B; para los que el actor nunca ha de abandonarse a su papel, para quienes la máscara, la imagen, la hostia consagrada, el árbol o el animal no pueden convertirse en Dios, sino sólo aludirlo. Tales graves pensadores han de quedarse fuera, pues lo que se intenta al entrar en un santuario o al participar en un festival es ser alcanzado por el estado conocido en India como «la otra mente» (en sánscrito *anya-manas*: mente ausente, posesión por un espíritu), donde uno está más allá de sí mismo, embelesado, apartado de la propia lógica de autoposesión y dominado por la fuerza de una lógica de indiferenciación, donde A es B y C también es B.

«Un día», dijo Ramakrishna, «mientras adoraba a Shiva, iba a ofrecer una hoja del Señor sobre la cabeza de la imagen cuando se me reveló que este mismo universo es Shiva. Otro día, había estado cogiendo flores cuando se me reveló que cada planta era un ramillete que adornaba la forma universal de Dios; aquello fue el fin de mis recogidas de flores. Veo al hombre exactamente de la misma manera. Cuando miro a un hombre, veo que es el mismo Dios que anda sobre la tierra, que va de aquí para allá, como una almohada flotando sobre las olas» [9].

Según este punto de vista el universo es el asiento (*pīṭha*) de una divinidad de cuya visión nos excluye nuestro habitual estado de conciencia. Pero en la representación del juego de los dioses damos un paso hacia esa realidad, que en último caso es nuestra propia realidad. De aquí el éxtasis, los sentimientos de deleite y el sentido de renovación, armonía y recreación. En el caso de un santo, el juego lleva al éxtasis, como en el caso de la pequeña a la cual la cerilla se le aparecía como una bruja. El contacto con el sentido del mundo puede entonces desaparecer al permanecer la mente detenida en ese otro estado. Para ellos es imposible volver a este otro juego, el juego de la vida en el mundo. Están poseídos de Dios; esto es todo lo que saben sobre la tierra y todo lo que necesitan saber. Y pueden incluso impregnar a sociedades enteras, de manera que éstas, inspiradas por sus éxtasis, pueden igualmente perder el contacto con el mundo y rechazarlo como ilusorio o como el mal. La vida secular puede ser entendida entonces como caída, una caída de la Gracia, siendo la Gracia el éxtasis de la fiesta de Dios.

Pero hay otra actitud más comprensiva que ha concedido belleza y amor a los dos mundos, a saber: la del *fila*, el juego, como ha sido denominada en Oriente. El mundo no está condenado ni rechazado como caída sino penetrado voluntariamente como un juego o una danza donde el espíritu juega.

Ramakrishna cerró los ojos: «¿Es sólo esto?», dijo. «¿Sólo existe Dios cuando los ojos están cerrados y desaparece cuando están abiertos?» Abrió los ojos. «El Juego pertenece a Aquel a quien pertenece la Eternidad y la Eternidad a Aquel a quien pertenece el Juego... algunas personas suben los siete pisos de un edificio y no pueden bajar, otros los suben y luego, cuando lo desean, visitan los pisos inferiores» [10].

Así pues, la única pregunta pertinente es: ¿Cuánto se puede subir o bajar por la escalera sin perder el sentido del juego? El profesor Huizinga, en su obra antes

mencionada, señala que en japonés el verbo *asobu* que se refiere al juego en general —recreo, relajamiento, diversión, viaje, excursión, distracción, jugueteo, abandono, estar desocupado— también significa estudiar en una universidad o con un profesor, asimismo, entablar una lucha simulada y, por último, participar en las muy estrictas formalidades de la ceremonia del té. Y continúa:

La seriedad extraordinaria y la profunda solemnidad del ideal de vida japonés está enmascarada por la elegante ficción de que todo no es más que un juego. Como la *chevalerie* de la Edad Media cristiana el *bushido* japonés fue tomando forma casi exclusivamente en la esfera del juego y fue representado en formas de juego. El lenguaje aún conserva esta convención en el *asobase-kotoba* (literalmente, lenguaje de juego) o habla educada, la forma de hablar utilizada en la conversación con personas de rango superior. La convención es que las clases superiores meramente están representando todo lo que hacen. La forma cortés para «tú llegas a Tokio» es, literalmente, «haces como que llegas a Tokio» y para «he sabido que tu padre ha muerto», «he sabido que tu padre ha hecho como que muere». En otras palabras, a la persona que se reverencia se la imagina como viviendo en una esfera elevada donde lo que impulsa a la acción es sólo el agrado o la condescendencia <sup>[11]</sup>.

Desde este punto de vista supremamente aristocrático, cualquier estado de trance, ya sea por la vida o por los dioses, representa una caída o descenso del *niveau* espiritual, una vulgarización del juego. Nobleza de espíritu es gracia o habilidad para jugar, tanto en el cielo como en la tierra. Y supongo que esto, este *noblesse oblige*, que ha sido siempre la cualidad de la aristocracia, fue precisamente la virtud (*ἀρετή*) de los poetas, artistas y filósofos griegos, para quienes los dioses eran verdad como la poesía es verdad. Podemos suponer también que éste era el primitivo (y característico) punto de vista mitológico, como opuesto al más tedioso del positivismo; que posteriormente es representado, por una parte, por experiencias religiosas de un tipo literal, donde el impacto de un demonio surgiendo al plano de la conciencia desde su lugar de origen en el nivel de los sentimientos se acepta como objetivamente real, y por otra, por la ciencia y la economía política, para las que sólo los hechos comprobables son objetivamente reales. Porque si es verdad, como ha dicho el filósofo griego Antístenes (nacido alr. 444 a.C.) que «Dios no se parece a nada, por tanto nadie puede comprenderlo por medio de una imagen» <sup>[12]</sup> o, como leemos en el Upanishad hindú,

En verdad, es otro que lo conocido  
y, además, por encima de lo desconocido <sup>[13]</sup>.

entonces hay que reconocer, como un principio básico de nuestra historia natural de los dioses y los héroes, que cuando un mito se ha tomado literalmente, su sentido se ha pervertido; pero también, recíprocamente, que cuando se ha desdeñado como un mero engaño de sacerdotes o como señal de inteligencia inferior, la verdad ha salido por la otra puerta.

¿Entonces, cuál es el sentido que debemos buscar si no está ni aquí ni allá?

Kant, en sus *Prolegómenos*, manifiesta cuidadosamente que todo nuestro pensamiento sobre las cosas últimas sólo se puede hacer por medio de *analogías*. «La expresión más adecuada para nuestro falible modo de concebir» declara, «sería: que



nosotros imaginamos el mundo *como si* su ser y su naturaleza interna hubieran derivado de una mente suprema» (el subrayado es mío) [14].

Este juego del «como si» bien actuado libera nuestra mente y nuestro espíritu por una parte de la presunción de la teología, que pretende conocer las leyes de Dios, y por otra de la esclavitud de la razón, cuyas leyes no se aplican más allá del horizonte de la experiencia humana.

De buena gana acepto las palabras de Kant, en tanto que representan la opinión de un metafísico considerable. Y aplicándolas a la serie de juegos de fiesta y a los comportamientos que acabamos de ver —desde la máscara a la hostia consagrada y las imágenes de los templos, adorador transustanciado y mundo transustanciado— veo, o creo que veo, que un principio de liberación opera a todo lo largo de las series por medio de la alquimia de un «como si», y que a través suyo es transustanciado el impacto sobre la mente de toda la llamada «realidad». Por tanto, el estado de juego y los estados de trance que a veces genera representan más bien un paso *hacia* la verdad ineluctable que un alejamiento de ella; y la creencia —conformidad con una creencia que no es una creencia del todo— es el primer paso hacia la honda participación que proporciona la fiesta en aquel deseo general de vida que, en su aspecto metafísico, es anterior a, y el creador de, todas las leyes de la vida.

El peso opaco del mundo —tanto de la vida en la tierra como de la muerte, el cielo y el infierno— se disuelve, y el espíritu se libera, no *de* algo, pues no había nada de lo que ser liberado, excepto de un mito demasiado firmemente creído, sino *para* algo fresco y nuevo, un acto espontáneo.

Por así decir, desde la posición del hombre secular (*Homo sapiens*) tenemos que entrar en la esfera de juego de la fiesta, aceptando un juego de creer, donde diversión, alegría y trance rigen en series ascendentes. Por consiguiente, las leyes de la vida en tiempo y espacio —económicas, políticas e incluso morales— desaparecerán. A partir de lo cual, recreados por ese, retorno al paraíso antes de la Caída, antes del conocimiento del bien y del mal, de lo correcto y lo erróneo, lo verdadero y lo falso, creencia e incredulidad, hemos de devolver a la vida el punto de vista y el espíritu del hombre jugador (*Homo ludens*); como en los juegos de niños, donde, impávidos ante la trivial realidad de las pobres posibilidades de la vida, el impulso espontáneo del espíritu a identificarse con algo diferente a sí mismo por el puro deleite del juego, transmuta el mundo, donde, en realidad, después de todo, las cosas no son tan reales o permanentes, terribles, importantes o lógicas como parecen.

## CAPÍTULO 1

# EL ENIGMA DE LA IMAGEN HEREDADA

---

## I. El mecanismo innato de liberación

Una serie de películas populares mostraba el divertido fenómeno de la puesta e incubación de huevos de tortuga de mar. La hembra sale del agua y se arrastra hasta un punto de la playa a salvo del límite de la marea, donde excava un agujero, deposita cientos de huevos, tapa el nido y vuelve al mar. A los dieciocho días una multitud de tortugas diminutas aletean sobre la arena y, como un grupo de corredores al disparo de la pistola, se dirigen hacia las estruendosas olas tan rápido como pueden, mientras las gaviotas se abalanzan chillando para atraparlas.

No se podría desear una representación más vivida de la espontaneidad y la búsqueda de lo todavía-no-visto. No se trata aquí de aprender, prueba-y-error; tampoco las diminutas tortugas tienen miedo de las enormes olas. Saben que tienen que darse prisa, saben cómo hacerlo y saben precisamente a dónde tienen que ir. Y finalmente, cuando llegan al mar, saben inmediatamente cómo nadar y que tienen que nadar.

Los estudiosos de la conducta animal han acuñado el término «mecanismo innato de liberación» (MIL) para designar la estructura hereditaria del sistema nervioso que capacita a un animal para reaccionar ante una circunstancia nunca antes experimentada, y al factor que desencadena la respuesta le llaman una «señal estímulo» o «liberadora». Es obvio que la entidad viva que responde a tal señal no se puede decir que sea el individuo, puesto que éste no tenía conocimiento previo del objeto ante el que está reaccionando. El sujeto que reconoce y reacciona es, más bien, una especie de transindividuo o superindividuo que habita y estimula a la criatura viva. No especulemos aquí sobre la metafísica de este misterio, pues como sabiamente señala Schopenhauer en su texto *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, «estamos hundidos en un mar de enigmas y de misterios, sin conocer ni entender lo que nos rodea ni a nosotros mismos».

Polluelos con las cáscaras de los huevos todavía pegadas a sus colas se precipitan bajo cubierto cuando un halcón vuela por encima, pero no cuando el pájaro es una gaviota o un pato, una garza o una paloma. Además, si en un alambre sobre un gallinero se coloca el modelo en madera de un halcón, reaccionan como si estuviera vivo, a menos que se retire hacia atrás.

Aquí tenemos una imagen extremadamente precisa, nunca vista antes, pero reconocida en referencia no solamente a su forma, sino a su forma en movimiento, y vinculada, además, a un sistema de acción apropiada inmediato, no planificado, no aprendido, e incluso inintencionado: correr, cubrirse. La imagen del enemigo heredado ya está durmiendo en el sistema nervioso, y con ella la reacción bien comprobada. Además, incluso si todos los halcones del mundo desaparecieran, su imagen continuaría durmiendo en el alma del polluelo, para nunca levantarse sin embargo, a no ser que fuera por algún accidente, por ejemplo, una repetición del inteligente experimento del halcón de madera sobre un alambre. Con esto (para un

determinado número de generaciones al menos) la reacción obsoleta de correr para cubrirse seguiría ocurriendo, y a menos que conociéramos el anterior peligro de los halcones para los pollos encontraríamos difícil de explicar la carrera repentina. «¿Por qué», podríamos preguntarnos, «este abrupto trastorno por una imagen para la que no hay contrapartida en el mundo de los polluelos? Las gaviotas y los patos vivos, garzas o palomas, les dejan impávidos, pero el trabajo del arte les toca alguna cuerda muy profunda».

¿Tenemos aquí una clave para el problema de la imagen de la bruja en el sistema nervioso del niño? Algunos psicólogos dirían que sí. C. G. Jung, por ejemplo, identifica en el ser humano dos sistemas fundamentalmente diferentes de respuesta motivada inconscientemente. A uno lo llama el inconsciente personal. Está basado en un contexto de imágenes de la memoria olvidadas, rechazadas o suprimidas derivadas de la experiencia personal (impresiones infantiles, conmociones, frustraciones, satisfacciones, etc.), tal como Sigmund Freud las reconocía y analizaba en su terapia. Al otro lo llama inconsciente colectivo. Sus contenidos, que él llama arquetipos, son imágenes exactamente iguales a la del halcón en el sistema nervioso del pollo; nadie ha sido capaz todavía de decirnos cómo llegaron allí, pero allí están.

«Una imagen personal», escribe, «no tiene ni un carácter arcaico ni un significado colectivo, sino que expresa contenidos inconscientes de una naturaleza personal y una tendencia consciente personalmente condicionada.

«La imagen primaria (*urtümliches Bild*) que he denominado ‘arquetipo’, siempre es colectiva, es decir, común por lo menos a todos los pueblos o períodos de la historia. Los principales temas mitológicos de todos los tiempos y razas son, probablemente, de este orden. Por ejemplo, en los sueños y fantasías de neuróticos del grupo Negro puro he podido identificar una serie de temas de la mitología griega.»

«La imagen primaria», sugiere entonces, «es un depósito de memoria, un engrama, derivado de una condensación de innumerables experiencias similares... la expresión psíquica de una tendencia natural anatómica y fisiológicamente determinada» [1].

Hoy día, la idea de Jung de los «arquetipos» es una de las principales teorías en el campo de nuestro tema. Es un desarrollo de una teoría anterior de Adolf Bastian (1826-1905) que reconoció, a lo largo de sus variados viajes, la uniformidad de lo que él llamó las «ideas elementales» (*Elementargedanke*) de la humanidad. Pero observando también que en las distintas esferas de la cultura humana estas ideas están articuladas y elaboradas de manera diferente, acuñó el término «ideas étnicas» (*Völkergedanke*) para las manifestaciones concretas, locales, de las formas universales. En ninguna parte, advirtió, se encontrarán «las ideas elementales» en un estado puro, abstraídas de las «ideas étnicas» localmente condicionadas por medio de las cuales se hacen efectivas, sino que más bien, como la imagen del hombre mismo, sólo se conocerán por medio de la rica variedad de inflexiones, sumamente

interesantes, frecuentemente sorprendentes, aunque siempre, finalmente, identificables en el panorama de la vida humana.

En esta observación de Bastian están implícitas dos posibilidades de énfasis. A la primera podemos llamarla psicológica y a la segunda etnológica; y se pueden tomar como claramente representativas de los dos puntos de vista opuestos desde los que se han acercado a nuestra materia los científicos, estudiosos y filósofos.

«Primero», escribió Bastian, «debemos estudiar la idea como tal... y, como segundo factor, la influencia de las condiciones climático-geológicas» [2]. Sólo después de esto, como un tercer factor, según esta opinión, se puede observar provechosamente la influencia que han ejercido, unas sobre otras, las diferentes tradiciones étnicas a lo largo del curso de la historia. Es decir, Bastian subrayaba el aspecto espontáneo, psicológico, de la cultura como primario, y este acercamiento ha sido el usual entre biólogos, médicos y psicólogos hasta hoy día. Dicho brevemente, supone que hay en la estructura y el funcionamiento de la psique cierto grado de espontaneidad y consecuente uniformidad a lo largo de la historia y del dominio de la especie humana, un orden de leyes psicológicas inherentes a la estructura del cuerpo, que no se ha alterado radicalmente desde el período de las cuevas de Aurignac y que se puede identificar con la misma facilidad en la jungla del Brasil como en los cafés de París, con la misma puntualidad en los iglús de la tierra de Baffin como en los harenes de Marrakech.

Pero por otra parte, si el clima, la geografía y las ingentes fuerzas sociales han de considerarse como más importantes en la configuración de las ideas, ideales, fantasías y emociones por las que viven los hombres que las estructuras y capacidades innatas de la mente, entonces se ha de asumir una posición filosófica diametralmente opuesta. La psicología, en este caso, deviene una función de la etnología, o, para citar a una autoridad representativa, A. R. Radcliffe-Brown en su obra sobre *The Andaman Islanders*:

Una sociedad depende para su existencia de la presencia en las mentes de sus miembros de un determinado sistema de sentimientos por el cual la conducta del individuo se regula en conformidad con las necesidades de la sociedad. Cada característica del sistema social y cada hecho u objeto que de alguna manera afecta al bienestar o a la cohesión de la sociedad se convierte en un objeto de este sistema de sentimientos. *En la sociedad humana los sentimientos en cuestión no son innatos sino que el individuo los desarrolla por la acción de la sociedad sobre él* [el subrayado es mío]. Las costumbres ceremoniales de una sociedad son instrumentos por medio de los cuales los sentimientos en cuestión reciben expresión colectiva en las ocasiones apropiadas. La expresión ceremonial (es decir, colectiva) de cualquier sentimiento sirve tanto para mantenerlo en la mente del individuo con el grado requerido de intensidad como para transmitirlo de una generación a otra. Sin tal expresión los sentimientos implicados no podrían existir [3].

Se comprenderá con facilidad que bajo tal punto de vista los ceremoniales y mitologías de las diferentes sociedades no son de ninguna manera manifestaciones de «ideas elementales» con base psicológica, comunes a la raza humana, sino de intereses condicionados localmente; y seguro que está claro el contraste fundamental de los dos acercamientos.

¿Es comparable la reacción de la niña a la idea de la bruja que ella había conjurado en su mente a la reacción del polluelo ante la falsa imagen del halcón? ¿O mejor diríamos que como había sido educada con los cuentos de hadas recogidos por los hermanos Grimm había aprendido a relacionar algunos peligros imaginados con un personaje alemán de ficción y que ésta era la única causa de su miedo?

Antes de precipitarnos pensando que conocemos la respuesta, debemos considerar seriamente el ahora bien comprobado hecho de que el sistema nervioso humano fue el regulador, guía y consejero del cazador nómada, que buscaba su alimento y se defendía a sí mismo y a su familia de convertirse en comida en un mundo de animales verdaderamente peligrosos, durante los primeros 600.000 años de su desarrollo; mientras que ha mantenido relativamente sanos y salvos a granjeros, mercaderes, profesores y a sus hijos durante apenas 8.000 años (un segmento inferior al 1,5 por 100 del arco conocido). ¿Quién pretenderá conocer qué señales estímulo golpearon nuestros mecanismos de liberación cuando nuestros nombres no eran Homo sapiens sino Pitecantropo y Plesiantropo o quizá incluso, milenios antes, Driopiteco? ¿Y quién que conozca los numerosos vestigios estructurales de nuestra anatomía que sobreviven desde los días en que éramos bestias (por ejemplo, los músculos de la vértebra caudal donde en un tiempo se movía nuestra cola), podría dudar que en el sistema nervioso central deben subsistir vestigios parecidos: imágenes adormecidas, cuyos liberadores ya no aparecen en la naturaleza, pero pueden acontecer en el arte?

Como tan bien ha advertido N. Tinbergen en sus conferencias introductorias a *The Study of Instinct*, ya que la generalización basada en fundamentos demasiado exiguos tiende a levantar innecesarias controversias, habría que poner un énfasis especial en la importancia de un inventario completo de los modelos de conducta de una especie antes de sacar conclusiones<sup>[4]</sup>.

Pues el problema de la relación entre conducta innata y conducta condicionada está lejos de haber sido resuelto incluso para las especies animales, mucho menos complicadas que la nuestra, ni se pueden enunciar leyes generales para el mundo animal que sean necesariamente válidas de una especie a la próxima.

La cría del cuco, salida de un huevo dejado en el nido de otra especie y sin experiencia previa de los suyos, cuando le salen las plumas se junta sólo con cucos, todos los cuales han nacido igualmente en los nidos de otros pájaros y nunca han sido enseñados a reconocer su propia especie. Pero, por otra parte, un patito se aferrará como a un pariente a la primera criatura que encuentran sus ojos cuando sale del huevo; por ejemplo, a una gallina.

El caso del cuco, como el del polluelo reaccionando ante el halcón o el de las tortugas arrastrándose hasta el mar, ilustra el primer punto a subrayar en nuestra breve consideración de este problema de la fisiología de la imagen heredada; a saber, el ahora bien comprobado hecho, ya citado, de que en el sistema nervioso central de todos los animales existen estructuras innatas que de alguna manera corresponden al

entorno propio de la especie. El psicólogo de la Gestalt Wolfgang Köhler ha llamado a estas estructuras del sistema nervioso central «isomorfos». El animal, dirigido por cualidades innatas, llega a un acuerdo con su entorno natural, no como consecuencia de una experiencia larga y lentamente aprendida, por medio de la prueba-y-error, sino de manera inmediata y con la certeza del reconocimiento. Por otra parte, el caso del patito ilustra un segundo punto que debemos advertir si hemos de apreciar la aplicabilidad de estos estudios a nuestro propio problema de los arquetipos mitológicos. A saber, el hecho de que aunque en muchos casos las señales estímulo que liberan las reacciones animales son inmutables y corresponden a una disposición interior de la criatura tan exactamente como la llave a la cerradura (de hecho, han sido llamadas estructuras «llave-seguro»), también hay sistemas de reacción que se determinan por la experiencia individual. En éstos, la estructura del MIL se describe como «abierta». Es susceptible de «impresión» o «huella» (*Prägung*). Además, como en el caso del patito, donde existen estas «estructuras abiertas» la primera huella es definitiva, a veces necesita menos de un minuto para completarse y es irreversible.

Además, según el profesor Tinbergen, que ha prestado particular atención al problema del aprendizaje animal, no sólo las especies diferentes tienen diferente disposición para aprender, sino que las disposiciones innatas llegan a la madurez sólo en ciertos períodos críticos del desarrollo del animal. «Los perros esquimales del este de Groenlandia», escribe, por ejemplo,

viven en manadas de cinco o diez individuos. Los miembros de una manada defienden su territorio de todos los otros perros. Todos los perros de un asentamiento esquimal tienen un conocimiento exacto y detallado de la topografía del territorio de las otras manadas. Saben dónde pueden temerse ataques de otras manadas. Sin embargo, los perros jóvenes no defienden el territorio. Además, con frecuencia recorren todo el asentamiento, introduciéndose muy a menudo en otros territorios de donde son prontamente expulsados. A pesar de estos frecuentes ataques, durante los cuales pueden ser duramente maltratados, no aprenden la topografía de los territorios y para el observador su estupidez a este respecto es muy chocante. Pero cuando los cachorros llegan a la madurez sexual empiezan a aprender los otros territorios y en una semana sus aventuras de intrusión han terminado. En dos perros macho la primera cópula, la primera defensa del territorio y la primera evitación del territorio ajeno tuvieron lugar en el curso de una semana [5].

Después del estudio de Sigmund Freud y su escuela de las etapas del crecimiento del niño y la fuerza de las huellas recibidas en esas etapas sobre las reacciones del individuo a todo lo largo de su vida, no será necesario argüir la relevancia de los conceptos de «disposición interior» y «huella» en la esfera del conocimiento humano. Además, mucho de lo que el niño tiene que aprender se asemeja notablemente a la sociología de los perros esquimales, en tanto que tiene mucho que ver con los diferentes aspectos de la afiliación del grupo. Sin embargo, en la esfera humana hay un factor que hace extremadamente difícil todo estudio del instinto y de las estructuras innatas. Porque mientras que los animales, incluso los más indefensos al nacer, maduran con rapidez, el niño está completamente indefenso durante los doce primeros años de su existencia, y durante este período de formación de su carácter está totalmente sometido a las presiones y huellas de su sociedad local. De hecho, como Adolf Portmann, de Basilea, ha señalado tan bien y con tanta frecuencia,

precisamente las tres cualidades de posición erguida, lengua y pensamiento que elevan al hombre por encima de la esfera animal, se desarrollan sólo después del nacimiento, y consecuentemente, en la estructura de cada individuo representan una amalgama indisoluble de factores tradicionales biológicos innatos e inculcados. No podemos pensar en los unos sin los otros.

Y por tanto, en nombre de la ciencia, no intentemos hacerlo.

Por supuesto, incluso en el hombre se pueden identificar un cierto número de reacciones «llave-seguro» innatas: la del niño al pezón, por ejemplo. Es obvio, también, que en el hombre, como en los animales inferiores, hay ciertos «mecanismos excitatorios centrales» (MsEC), que reciben estímulos tanto desde dentro como desde fuera e impulsan al individuo a la «conducta apetitiva», a veces incluso contra su mejor opinión, un ejemplo manifiesto es la respuesta del apetito sexual al estímulo de determinadas hormonas, por ejemplo, propionato de testosterona y estrógeno, y, entonces, tiene lugar la reacción, incluso de un individuo inocente, a las señales estímulo tan bien conocidas por todas las especies. Me atrevería a decir que este fenómeno no necesita pruebas de laboratorio para justificar nuestra opinión, pero no hay que olvidar que toda la estructura del individuo está mucho más abierta al aprendizaje y al condicionamiento que la de los animales, de manera que cuando evaluamos la conducta humana siempre tenemos que considerar un factor de experiencia individual mucho más acusado que cuando examinamos los mecanismos excitatorios centrales (MsEC) y los mecanismos innatos de liberación (MsIL) de un insecto, un pez, un pájaro, o incluso un mono.

Este importante hecho puede servir para aclarar las líneas principales del problema enunciado por Bastian del contraste entre las ideas elementales y étnicas. Las ideas elementales o innatas debemos interpretarlas, creo, como una referencia en términos decimonónicos a lo que ahora se llamaría las estructuras neurológicas innatas (MsEC y MsIL) de la especie biológica *Homo sapiens*: aquellas estructuras heredadas en el sistema nervioso central que constituyen los fundamentos elementales de toda experiencia y reacción humana. Por otra parte, las ideas étnicas se refieren al contexto históricamente condicionado de las señales estímulo a través de las cuales se liberan las actividades del hombre, en cualquier sociedad dada. Pero como no existe algo tal como el hombre *qua* «Hombre», abstraído de todos los condicionamientos sociológicos, hay muy pocos ejemplos de señales estímulo no impresas en el nivel de la etología humana; y esto es lo que ha hecho posible a los estudiosos de la fenomenología de nuestra especie escribir a veces como si en la raza humana no hubiera un sistema estructurante heredado de ningún tipo. Pero es un hecho totalmente comprobado que la mente humana no es en absoluto una mera *tabula rasa* de la epistemología del siglo xvii. En realidad es todo lo contrario. Es un conglomerado de muchísimas estructuras entrelazadas, cada cual con su propia disponibilidad de reacción. El mero hecho de que están más abiertas a la experiencia individual que sus homologas animales no debe hacernos olvidar el hecho más



fundamental de su existencia, o de su fuerza para establecer y mantener aquellas similitudes básicas en la cultura humana en todo el mundo, que son de mucho más peso que las variaciones. Pero asimismo, y por otra parte, no debemos precipitarnos a suponer que porque se haya verificado una distribución amplia, o incluso universal, para determinadas señales estímulo, éstas pueden considerarse como innatas y no impresas.

## II. La señal estímulo supernormal

En la actualidad es un lugar común del pensamiento biológico observar que el hombre, en su aspecto animal, nace al menos un año demasiado pronto, completando en la esfera de la sociedad un desarrollo que otras especies cumplen en el útero. Se ha observado que nuestra carencia de pelo es un rasgo fetal, que nuestras numerosas dificultades psicológicas son funciones de lo prematuro de nuestro nacimiento, y que, utilizando el término pintoresco de Nietzsche, sólo podemos esperar permanecer *das kranke Tier*, «el animal enfermo», a todo lo largo de la vida y hasta el final de nuestros días. Creo que fue el gran naturalista francés Buffon (1707-1788), quien señaló por primera vez que «el hombre no es más que un mono en decadencia». Y fue un anatomista holandés, Ludwig Bolk, quien, en 1926, en una obra titulada *The Problem of Human Incarnation* dio una base científica a esta idea, mostrando que en los animales realmente ocurren mutaciones que inhiben la madurez, y sugirió que la evolución del hombre debe haberse realizado por una serie de modificaciones de este tipo. Según Bolk, el hombre se ha detenido en un estadio de crecimiento representado por una fase avanzada en el desarrollo del embrión de un chimpancé [6].

Una opinión más generosa reconoce en la falta de pelo de nuestra especie el desarrollo de la piel como órgano sensorio y de las partes del cuerpo como focos de interés óptico. Pues en el hombre, los nervios sensorios que recorren la espina dorsal son mucho más numerosos que en ninguna de las tribus lanudas, mientras que la extensión y sutileza de las señales estímulo provocadas no sólo por nuestra desnudez, sino también por nuestras diferentes maneras de cubrirla y descubrirla, provoca respuestas mucho más diversas que la del simple apetito animal y su consumación. El rostro sin pelo se ha convertido en un órgano de exquisita movilidad, capaz de una amplitud y refinamiento de señales sociales infinitamente más versátil que los «emisores» sociales (gritos de pájaros, cornamentas agitadas, golpes de cola) del reino animal. Es decir, la mutación no fue negativa, sino positiva; y la larga gestación, que se extiende más allá de la capacidad del útero de la madre para sobrellevarla, fue la consecuencia de un avance. Pues, como declara Schopenhauer, «Todas las cosas grandes maduran lentamente».

¿Y vamos a olvidar el rápido crecimiento de esta maravillosa cabeza y cerebro durante el primer año de la vida extrauterina? Es perfectamente cierto que, a causa de lo prematuro de nuestro nacimiento, no tenemos tantas reacciones estereotipadas «llave-seguro» como los demás vertebrados, y que, por tanto, al tener una estructura refleja más abierta que ellos, estamos modelados menos rígidamente en nuestros instintos, somos menos conservadores, dependientes y seguros que los animales. Pero, por otra parte, nosotros tenemos este cerebro desarrollado, que es tres veces mayor en tamaño que su rival más próximo y que nos ha dado no sólo nuevo conocimiento (incluido el de nuestra inevitable muerte), sino también una capacidad para controlar e incluso inhibir nuestras reacciones.

Pero lo mejor, sin embargo, es el don de la misma inmadurez, que nos ha capacitado para retener en nuestros momentos mejores, más humanos, la capacidad de jugar. Mientras son cachorros los animales muestran capacidad para el juego cuando están protegidos de las preocupaciones más temibles de la vida salvaje por la custodia de los padres; y casi todos hacen de nuevo un despliegue encantador de ello en el cortejo amoroso. Sin embargo, en el hombre, o quizá deberíamos decir más bien en los mejores hombres, y en verdad en la mayoría de las mujeres, esta capacidad se mantiene a lo largo de toda su vida. De hecho, sólo los que han fracasado de una manera u otra en su adolescencia, femenina o masculina, son los que se convierten en nuestros tebeos de bajísima calidad, nuestros gorilas o mandriles. En un párrafo sumamente sugestivo, el experto en psicología animal Konrad Lorenz ofrece una excelente exposición de nuestra deuda con esta capacidad nuestra de jugar, recordándonos que:

Cada estudio emprendido por el hombre fue un genuino resultado de la curiosidad, una especie de juego. Todos los datos de la ciencia natural, que son responsables del dominio del mundo por el hombre, tuvieron su origen en actividades a las que se abandonaron únicamente por pasatiempo. Cuando Benjamin Franklin arrancó chispas de la cola de su cometa pensaba tan poco en un conductor eléctrico como Hertz cuando investigaba las ondas electromagnéticas pensaba en la transmisión por radio. Cualquiera que haya experimentado en su propia persona cuán fácilmente puede ir en aumento la curiosidad de un niño que juega hasta convertirse en una vida de trabajo de un naturalista, nunca dudará de la semejanza fundamental entre los juegos y el estudio. El niño inquisitivo desaparece por completo de la naturaleza animal de un chimpancé adulto. Pero el niño no está enterrado en el hombre, como cree Nietzsche. Por el contrario, le domina totalmente<sup>[7]</sup>.

Los animales no tienen habla, y una de las causas, seguramente, es su incapacidad para jugar con sonidos. No tienen arte, y la causa, de nuevo, es su incapacidad para jugar con formas. La capacidad del hombre para el juego anima su impulso de crear imágenes y organizar formas de manera tal que creen estímulos nuevos para sí mismo: señales estímulo, a las que su sistema nervioso puede reaccionar entonces de forma similar a la de un isomorfo a su emisor. Hemos observado el caso de la pequeña dominada por una bruja de su propia creación. Consideremos, ahora, qué puede pasar con un poeta. La siguiente declaración del poeta y crítico inglés A. E. Housman proporciona la definición más satisfactoria que conozco de un determinado principio activador que opera en el impacto poético:

La poesía me parece más física que intelectual. Hace un año o dos me pidieron desde América, junto con otros, que definiera la poesía. Contesté que no podía definir la poesía, al igual que un terrier no puede definir un ratón, pero que pensaba que tanto uno como otro reconocíamos el objeto por los síntomas que provoca en nosotros. Uno de estos síntomas fue descrito en conexión con otro objeto por Elifaz el temanita: «Un espíritu pasó ante mi rostro; los pelos de mi cuerpo se pusieron de punta.» La experiencia me ha enseñado a controlar mi pensamiento cuando me estoy afeitando por la mañana, pues si un verso acude a mi memoria mi piel se eriza de tal manera que la navaja de afeitar deja de funcionar. Este síntoma concreto va acompañado por un estremecimiento de la espina dorsal; hay otro que consiste en un agarrotamiento de la garganta y la aparición de agua en los ojos. Y hay otro que sólo puedo describir con una frase de una de las últimas cartas de Keats, donde dice, hablando de Fanny Brawne, «cada cosa que me la recuerda me atraviesa como una espada». El asiento de esta sensación es la boca del estómago<sup>[8]</sup>.

El lector no necesitará que se le recuerde que las imágenes no sólo del amor y de la poesía, sino también de la religión y el patriotismo, cuando son efectivas, se experimentan como auténticas reacciones físicas: lágrimas, suspiros, sufrimientos internos, quejidos espontáneos, gritos, ataques de risa, ira y actos impulsivos. La experiencia y el arte humanos, por así decir, han conseguido crear para la especie humana un entorno de señales estímulo que liberan respuestas físicas y las dirigen a fines no menos efectivos que a los que las señales de la naturaleza dirigen los instintos de las bestias. La biología, psicología, sociología e historia de estas señales estímulo se puede decir que constituye el campo de nuestra materia, la ciencia de la Mitología Comparativa. Y aunque nadie ha ideado todavía un método efectivo para distinguir entre lo innato y lo adquirido, lo natural y lo culturalmente condicionado, los aspectos «elementales» y los «étnicos» de tales catalíticos humano-culturales y las respuestas que evocan, la distinción radical que hemos presentado del poeta Housman entre imágenes que actúan sobre nuestra estructura nerviosa como liberadoras de energía y aquellas que, más bien, sirven para la comunicación de pensamiento, proporciona un criterio excelente para poner a prueba nuestros temas.

«No puedo convencerme a mí mismo», escribe, «de que existen cosas tales como las ideas poéticas. Me parece que ninguna verdad es demasiado preciosa, ninguna observación demasiado profunda, y ningún sentimiento demasiado sublime para que no pueda ser expresado en prosa. Lo más que podría admitir es que algunas ideas se prestan amablemente, mientras que otras no lo hacen, a la expresión poética; y que éstas reciben de la poesía un realce que las glorifica y casi las transfigura, y que no se percibe como algo separado excepto por el análisis» [9].

Cuando Housman escribe que «la poesía no es la cosa dicha, sino una forma de decirla», y cuando vuelve a afirmar «que el intelecto no es la fuente de la poesía, que éste puede estorbar su producción, y que ni siquiera se puede confiar que la reconozca cuando se produce» [10], no está más que reiterando y formulando lúcidamente el primer axioma de todo arte creativo, ya sea en poesía, música, danza, arquitectura, pintura o escultura—, que es, a saber, que el arte no es, como la ciencia, una lógica de referencias, sino una liberación de la referencia y una traducción de la experiencia inmediata: una presentación de formas, imágenes o ideas de tal manera que comunicarán, no principalmente un pensamiento o incluso un sentimiento, sino un impacto.

Merece la pena reconsiderar aquí el axioma, porque la mitología fue históricamente la madre de las artes y, sin embargo, como tantas madres mitológicas, la hija, igualmente, de su propio nacimiento. La mitología no se inventa racionalmente; la mitología no puede entenderse racionalmente. Los intérpretes teológicos la vuelven ridícula. La crítica literaria la reduce a metáfora. Sin embargo, se nos abre un acercamiento nuevo y muy prometedor cuando se la mira a la luz de la psicología biológica como una función del sistema nervioso humano, precisamente homólogo a las señales estímulo innatas y aprendidas que liberan y dirigen las

energías de la naturaleza, de las que nuestro propio cerebro no es más que la flor más sorprendente.

Aún podemos aprender otra lección de los animales. Hay un fenómeno conocido por los estudiosos del comportamiento animal como «señal estímulo supernormal», que nunca ha sido considerado, que yo sepa, en relación al arte y la poesía o al mito. Pero que, sin embargo, al final puede ser nuestra guía más segura hacia el asiento de su fuerza, y hacia una estimación de su función en el avivamiento del sueño de vida humano.

«El mecanismo innato de liberación», dice Tinbergen, «normalmente parece corresponder más o menos a las propiedades del objeto ambiental o situación a la que se dirige la reacción... Sin embargo, un estudio detallado de los MsIL revela el hecho singular de que algunas veces es posible ofrecer situaciones estímulo que son incluso más efectivas que la situación natural. En otras palabras, la situación natural no siempre es óptima»<sup>[11]</sup>.

Por ejemplo, se descubrió que el macho de una cierta mariposa conocida como umbla (*Eumenis semele*) que asume la iniciativa en el apareamiento persiguiendo a la hembra que pasa volando, generalmente prefiere hembras de un matiz más oscuro a aquellas más claras, y en grado tal que si se le presenta un modelo de un matiz incluso más oscuro que ningún otro conocido en la naturaleza, el macho sexualmente motivado lo perseguirá en preferencia incluso a la hembra más oscura de la especie.

«Aquí encontramos», escribe el profesor Portmann en un comentario, «una ‘inclinación’ que no está satisfecha en la naturaleza, pero que quizá, un día, si aparecieran mutaciones hereditarias más oscuras, jugaría un papel en la selección de las parejas de apareamiento. ¿Quién sabe si tales anticipaciones de una particular señal estímulo no jugarán un papel en la ayuda y el apoyo de nuevas variantes, en cuanto que pueden representar uno de los factores en el proceso de selección que determina la dirección de la evolución?» <sup>[12]</sup>.

Obviamente, la hembra humana, con su talento para el juego, reconoció hace muchos milenios el poder de la señal estímulo supernormal: cosméticos para resaltar las líneas de sus ojos se han encontrado entre los más tempranos restos del neolítico. Y de esto a una apreciación de la fuerza de la ritualización, del arte hierático, las máscaras, las vestimentas gladiatorias, los ropajes regios y todas las otras mejoras de la naturaleza concebidas y emprendidas por el hombre no hay más que un paso, o una serie natural de pasos.

Aparecerán pruebas, en el curso de nuestra historia natural de los dioses, de los dioses mismos como señales estímulo supernormales; de las formas rituales que emanan de sus inspiraciones sobrenaturales actuando como catalíticos para convertir a los hombres en dioses. Y de la civilización —este nuevo entorno del hombre que ha crecido de su propio interior y ha hecho retroceder las ataduras de la naturaleza tan lejos como la luna— como un destilado de ritual, y consecuentemente de los dioses: es decir, como una organización de señales estímulo supernormales jugando sobre

una serie de MsIL nunca hallada por la naturaleza y, sin embargo, en sentido estricto propia de la naturaleza, en tanto que el hombre es su hijo.

Pero por ahora, baste observar que no se puede suponer inmediatamente que sólo porque una cierta señal estímulo desarrollada culturalmente apareciera tarde en el curso de la historia, la respuesta del hombre a ésta deba representar una reacción *aprendida*. La reacción puede ser, de hecho, espontánea, aunque no se haya manifestado antes. Porque la imaginación creativa puede haber liberado precisamente aquí una de esas «inclinaciones» innatas del organismo humano que en ninguna otra parte ha sido totalmente satisfecha por la naturaleza. Por tanto, no sólo las artes rituales y el desarrollo a partir de ellas de las civilizaciones arcaicas, sino también, e incluso más ricamente, el posterior estallido de esas artes por las modernas flechas del vuelo del hombre más allá de su sueño más elevado, quizá estarían mejor interpretados psicológicamente, como una historia de las señales estímulo supernormales que han liberado para nuestro propio espanto, alegría y sorpresa los más profundos secretos de nuestro ser. En verdad, las profundidades del misterio de nuestra materia, que son las profundidades no sólo del hombre, sino del mundo viviente, no han sido sondeadas.

Para resumir: dentro del campo del estudio del comportamiento animal, que es el único en el que los experimentos controlados han hecho posible llegar a conclusiones dignas de confianza en la observación del instinto, se han identificado dos clases de mecanismos innatos de liberación, a saber, el estereotipado y el abierto, sujeto a huella. En el caso del primero existe una precisa relación cerradura-llave entre la prontitud interior del sistema nervioso y la señal estímulo externa, que desencadena respuesta; de forma que si existieran en la herencia humana muchos, o incluso algunos MsIL de esta clase, podríamos justamente hablar de «imágenes heredadas» en la psique. El mero hecho de que nadie haya podido aún explicar cómo se establecen tales relaciones cerradura-llave no invalida la observación de su existencia: nadie sabe cómo se introdujo el halcón en el sistema nervioso de nuestras aves de corral, sin embargo, numerosas pruebas han demostrado que está allí *de fado*. Pero la psique humana todavía no ha sido probada satisfactoriamente con relación a tales estereotipos, y así, temo que, pendientes de futuros estudios, debemos simplemente admitir que no sabemos cuán lejos se puede llevar adelante el principio de la imagen heredada cuando se interpretan las universales mitológicas. Es tan prematuro negar su posibilidad como anunciarla como algo más que una opinión meditada.

Tampoco estamos preparados todavía para decir si las obvias, y algunas veces muy sorprendentes, diferencias físicas de las razas humanas representan cambios significativos de sus mecanismos innatos de liberación. Entre los animales existen tales diferencias; de hecho, cambios en los MsIL de los instintos más importantes parecen ser una de las primeras cosas afectadas por las mutaciones.

Por ejemplo, como observa Tinbergen:

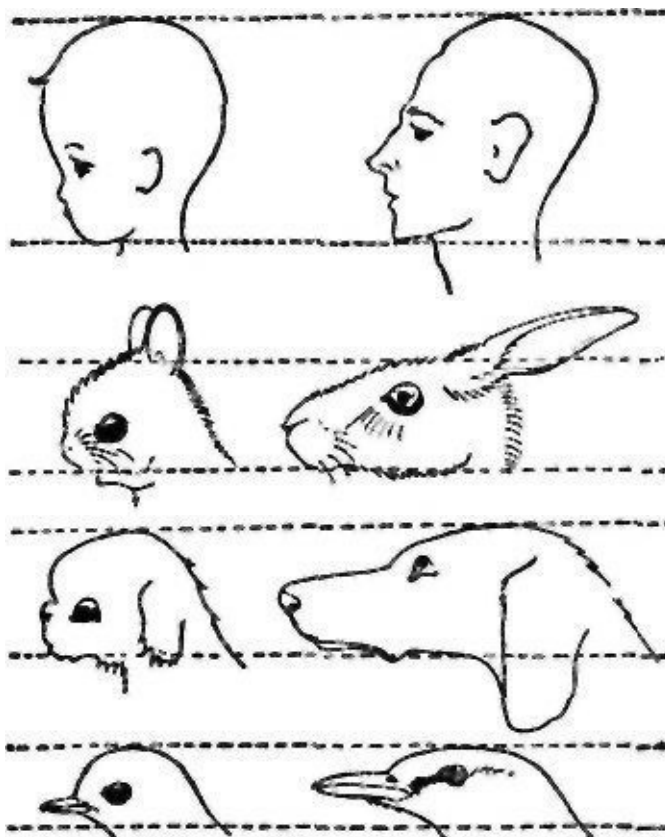
La gaviota roja (*Larus argentatus*) y la inferior gaviota de lomo negro (*L. fuscus*) se consideran en el noroeste de Europa como razas extremadamente separadas geográficamente pero de una sola especie que, al desarrollarse por el aislamiento geográfico, han vuelto a ponerse en contacto otra vez por la extensión de sus recorridos. Las dos formas muestran muchas diferencias de comportamiento, *L. fuscus* es una migrante decidida, que viaja hacia el sudoeste de Europa en otoño, mientras que *L. argentatus* es de hábitos mucho más sedentarios. *L. fuscus* es mucho más un pájaro de mar abierto que *L. argentatus*. Las temporadas de cría son diferentes. Hay una diferencia de comportamiento que es especialmente interesante. Ambas formas tienen dos llamadas de alarma, una que expresa alarma de intensidad relativamente baja y la otra indicando alarma extrema. *L. argentatus* da la alarma de alta intensidad en muchas menos ocasiones que *L. fuscus*. El resultado es que cada una reacciona de forma distinta a la mayoría de las molestias. Cuando un intruso humano entra en una colonia mixta la gaviota roja casi siempre dará la llamada de baja intensidad, mientras que *L. fuscus* dará la llamada de alta intensidad. Esta diferencia, basada en una variación de grado en el umbral de las llamadas de alarma, da la impresión de una diferencia cualitativa en las llamadas de alarma de las dos especies, que puede incluso llevar a una total desaparición de una de las llamadas en una especie, de la otra en la segunda especie, y así resultará una diferencia cualitativa en el equipamiento motor. Aparte de esta diferencia de umbral, hay una diferencia en el grado de cada llamada [13].

Entre las distintas razas humanas se han notado diferencias que sugieren cambios psicológicos, así como meramente fisiológicos; diferencias, por ejemplo, en la velocidad de maduración, como ha indicado Géza Róheim en su trabajo sobre *Psychoanalysis and Anthropology*[14]. Sin embargo, está muy lejos de ser legítimo hacer amplias generalizaciones sobre la habilidad intelectual o el carácter moral, corrientes en las discusiones sobre este tema, en base a estos meros fragmentos de observación controlada que han sido anotados. Más aún, dentro de la especie humana existen variaciones tan amplias de la capacidad innata de individuo a individuo que las generalizaciones sobre bases raciales pierden mucho de su valor.

En otras palabras, toda la cuestión de los estereotipos innatos de la especie *Homo sapiens* continúa abierta. Se han empezado estudios objetivos y prometedores, pero aún no han avanzado mucho. Una interesante serie de experimentos realizados por E. Kaila [15] y R. A. Spitz y K. M. Wolf[16], ha mostrado que entre las edades de tres y seis meses el niño reacciona con una sonrisa al ver una cara humana, y haciendo máscaras que omitían ciertos detalles del rostro humano normal los observadores pudieron establecer el hecho de que para obtener respuesta la cara debía tener dos ojos (máscaras asimétricas, con un solo ojo, no funcionaron), una frente lisa (las frentes arrugadas no provocaban sonrisa), y nariz. Curiosamente, se podía omitir la boca; por tanto, la sonrisa no era una imitación. La cara debía tener algún movimiento y ser vista de frente. Es más, ninguna otra cosa, ni siquiera un juguete, provocaba esta temprana sonrisa infantil. A partir del sexto mes, empezaba a distinguir entre caras familiares y no familiares, amigables y no amigables. Al aumentar la riqueza de la experiencia del niño de su entorno social las impresiones del mundo exterior habían alterado el mecanismo liberador innato y la situación había cambiado.

Se ha señalado que en ciertas pinturas primitivas australianas de figuras ancestrales hechas sobre piedras se omiten las bocas, y que un número significativo de muy tempranas estatuillas paleolíticas de mujer también carecen de boca. Hasta qué punto estas sugerencias nos pueden llevar a la conclusión de que hay una imagen

de los padres en la estructura nerviosa central del niño es algo que, sin embargo, no podemos decir. Como ha señalado el profesor Portmann: «Dado que el efecto de esta forma sobre el niño sólo puede demostrarse con certeza a partir del tercer mes queda abierta la pregunta de si la estructura nerviosa central que hace posible el reconocimiento del rostro humano y la respuesta social de la sonrisa es de tipo abierto, es decir, impreso, o totalmente innato. Todos los indicios a nuestro alcance hablan de una configuración en gran medida heredada; y sin embargo, la pregunta permanece abierta [17].



*Señales estímulo liberando reacciones paterno-maternas en el hombre (izquierda) comparadas con equivalentes que no lo hacen (derecha). Según Lorenz.*

Y mucho más abierta aún la pregunta lanzada por el profesor Lorenz en su ensayo sobre «*Las formas innatas de la experiencia humana*: [18] la respuesta paterno-materna evocada en el adulto por la señal estímulo proporcionada por el niño. La figura anterior nos cuenta la historia.

Y, por último, debemos decir que no existe consenso entre los estudiosos de la materia ni siquiera sobre qué categorías de apetito pueden considerarse como instintivas en la especie humana. El profesor Tinbergen, hablando del mundo animal, ha mencionado el sueño y la búsqueda de alimentos; así también, en muchas especies, la huida del peligro, la lucha por la autodefensa y un número de actividades relacionadas funcionalmente con el instinto reproductor, como, por ejemplo, la lucha sexual y la rivalidad, el galanteo, el apareamiento y el comportamiento paterno-materno (la construcción del nido, protección de los jóvenes, etcétera). Pero la lista varía mucho de especie a especie; y de todo esto aún no se sabe qué se puede aplicar



a la esfera humana. Provisionalmente, se puede suponer razonablemente que la búsqueda de alimentos, el sueño, la autoprotección, el galanteo y el apareamiento, y algunas de las actividades de paternidad-maternidad deberían ser instintivas. Pero la pregunta, como hemos visto, permanece abierta en lo que se refiere a cuáles precisamente son las señales estímulo que generalmente desencadenan estas actividades en el hombre, o si se puede decir que alguno de los estímulos es conocido por el interior humano tan prontamente como el halcón por el pollo. Por tanto, en las páginas que siguen nosotros no hablaremos de imágenes heredadas.

Sin embargo, el concepto de las señales estímulo como liberadoras de energía y directoras de la imagen clarifica la diferencia entre la metáfora literaria, que va dirigida al intelecto, y la mitología, que va dirigida ante todo a los mecanismos excitatorios centrales (MsEC) y a los mecanismos innatos de liberación (MsIL) de toda la persona. Según este punto de vista, una mitología operativa se puede definir como un *corpus* de señales estímulo sostenidas culturalmente, que fomentan el desarrollo y la activación de un tipo específico, o constelación de tipos, de vida humana. Más aún, como ahora sabemos que ninguna imagen ha sido establecida sin lugar a dudas como innata y que nuestros MsIL no son estereotipados, sino abiertos, cualesquiera «universales» que podamos encontrar en nuestro estudio comparativo debemos asignarlas más bien a la experiencia común que a cualidades; mientras que, por otra parte, incluso donde las señales estímulo puedan diferir, no implicará necesariamente que los MsIL también difieren. Nuestra ciencia ha de ser simultáneamente biológica e histórica desde el principio hasta el fin, sin distinciones entre comportamiento «culturalmente condicionado» e «instintivo», porque todo comportamiento humano instintivo está culturalmente condicionado, y lo que está culturalmente condicionado en nosotros es instinto: específicamente los MsEC y los MsIL de esta única especie.

Por tanto, aunque respetando la posibilidad —quizá la probabilidad— de un desarrollo paralelo de la imaginería mitológica inspirado psicológicamente, tal como el sugerido por la teoría de las ideas elementales de Adolf Bastian y por la del inconsciente colectivo de C. G. Jung, no podemos intentar interpretar en esos términos ninguna de las correspondencias extraordinarias que nos encontraremos por todas partes. Pero también debemos ignorar como biológicamente insostenibles teorías sociológicas, tales como las representadas, por ejemplo, por el antropólogo Ralph Linton cuando escribió que «una sociedad es un grupo de individuos biológicamente diferentes e independientes»<sup>[19]</sup>, porque, en verdad, nosotros *somos* una especie y *no* biológicamente diferentes. Nuestro acercamiento será, en tanto y cuanto sea posible, escéptico, histórico y descriptivo; y donde nos falle la historia y aparezca alguna otra cosa, como en un espejo, oscuramente, indicaremos las conjeturas meditadas de las máximas autoridades en la materia y dejaremos el resto en silencio, reconociendo que en ese silencio pueden estar durmiendo no sólo el grito

de la jungla del Driopiteco, sino también una melodía supernormal, que quizá no se ha de oír en otro millón de años.

## CAPÍTULO 2

# LAS HUELLAS DE LA EXPERIENCIA

---

## I. Sufrimiento y éxtasis

James Joyce, en *El retrato del artista adolescente*, proporciona un excelente principio estructural para un estudio multicultural de la mitología cuando define el material de la tragedia como «todo lo que es grave y constante en el sufrimiento humano» <sup>[1]</sup>; porque es de lo «grave y constante» de donde se deben deducir las huellas comunes a las mitologías del mundo. Y de tales huellas, el sufrimiento mismo —la materia prima de la tragedia— es seguramente el más general, porque es, al menos en sentido preliminar, la suma y efecto de todos.

Además, la tragedia —la tragedia griega— fue una inflexión poética de la mitología, la catarsis trágica de emoción a través de la piedad y el terror de la que escribió Aristóteles como precisamente el equivalente, psicológicamente, de la purgación del espíritu (*κάθαρσις*) producida por un rito. Como el rito, la tragedia transmuta el sufrimiento en éxtasis al alterar el foco de la mente. El arte trágico es correlativo de la disciplina llamada, en el lenguaje de la religión, «purificación espiritual» o «despojamiento del yo». Liberado de ataduras a la parte mortal a través de una contemplación de lo grave y constante en el sufrimiento humano —«corrigiendo», para utilizar la feliz frase de Platón: «aquellos circuitos de la cabeza que fueron descompuestos por el nacimiento, aprendiendo a conocer las armonías del mundo» <sup>[2]</sup> el ser humano se une, simultáneamente, en piedad trágica con «el sufriente humano» y en terror trágico con «la causa secreta», «el parecido que la inteligencia percibe» de Platón. A partir de aquí, un día, con un grito de alegría, dejando atrás tanto la humanidad como la inteligencia, el alma puede saltar hacia lo que de pronto reconoce tras la máscara. *Finis tragoediae: incipit comoedia*. El modo de la tragedia se disuelve y empieza el mito.

«¡Oh, Señor, cuán maravilloso es Tu rostro», escribió Nicolás de Cusa,

Tu rostro, que un joven, si se empeñara en imaginarlo, lo concebiría como el de un joven; un hombre adulto, como viril; uno entrado en años como el de un hombre entrado en años! ¿Quién podría imaginar este único modelo, el más verdadero y el más adecuado, de todos los rostros —de todos y de cada uno— este modelo tan perfecto de cada uno como si no fuera de ningún otro? Necesitaría ir más allá de todas las formas de los rostros que pueden formarse, de todas las figuras. Y ¿cómo podría imaginar un rostro cuando debe ir más allá de todos los rostros y de todo parecido y figuras de todos los rostros y de todos los conceptos que pueden formarse de un rostro, y de todo color, adorno y belleza de todos los rostros? Por lo cual, aquel que avanza para contemplar Tu rostro, en tanto que se forme cualquier concepto de él, está lejos de Tu rostro. Porque todos los conceptos de un rostro se quedan cortos, Señor, de Tu rostro, y toda la belleza que puede ser concebida es menor que la belleza de Tu rostro. Cada rostro tiene belleza, sin embargo, ninguno es la belleza misma, excepto Tu rostro, Señor, que tiene belleza y este tener es ser. Es por tanto Belleza Absoluta en sí mismo, la cual es la forma que dio el ser a toda forma bella. Oh rostro sumamente hermoso, cuya belleza no son suficientes para admirar todas las cosas a las que se les permite contemplarla. En todos los rostros se ve el Rostro de rostros, velado y como en un enigma. No obstante, desvelado no es visto, hasta que por encima de todos los rostros un hombre entra en un cierto secreto y silencio místico donde no hay conocimiento o concepto de un rostro. Esta neblina, nube, oscuridad o ignorancia en la cual el que busca Tu rostro entró cuando fue más allá de todo conocimiento o concepto, es el estado bajo el cual no se puede encontrar Tu rostro excepto velado; pero aquella misma oscuridad reveló que Tu rostro estaba allí, más allá de todos los velos<sup>[3]</sup>.

Aquí está la causa secreta, conocida no con terror, sino con éxtasis. Y su único testigo es el espíritu perfectamente purificado, que ha ido más allá de los linderos normales de la experiencia humana, pensamiento y habla. «Allí no va el ojo», leemos en el *Kena Upanisad* hindú, «no va el habla, como tampoco la mente» [4]. Y sin embargo, el impacto ha sido experimentado por muchos en esta tierra. Y ha sido descrito (aunque rara vez tan bellamente como en este inspirado lenguaje del Cusano) en muchas mitologías y en muchos himnos de triunfo de los místicos, en muchos tiempos y en muchos lugares. Sin lugar a dudas, es una experiencia al alcance, y podría incluso, quizá, considerarse suprema entre las «graves y constantes» en el sufrimiento y alegría humanos. Es más, las imágenes que la traducen se deben clasificar en nuestra ciencia como de un orden, no importa cuán ajenas sean a nuestras formas locales de simbolización religiosa.

La Quinta Expedición danesa a Tule (1921-1924) a través de la Norteamérica ártica, desde Groenlandia a cabo Príncipe de Gales, Alaska; la dirigió el experto investigador y explorador Knud Rasmussen, quien, en el curso de este viaje extraordinario, encontró y ganó la confianza de una serie de chamanes esquimales: primero, en la bahía de Hudson, la de un hombre ya mayor, pero vigoroso, de corazón generoso y hospitalario llamado Aua. Luego, en la despacible zona del lago Baker, entre los llamados esquimales caribú (que son tan primitivos como los más sobre la tierra), la de un salvaje cruel y muy inteligente, extraordinariamente independiente llamado Igjugarjuk, quien, cuando joven había deseado tomar por esposa a una muchacha cuya familia se oponía; fue con su hermano a esperar no lejos de la entrada de la choza de la joven y desde allí disparó a su padre, madre, hermanos y hermanas, siete u ocho en total, hasta que sólo quedó viva la muchacha que él deseaba, y, finalmente, en Nome, un viejo bribón llamado Najagneq, que acababa de ser liberado después de un año en prisión por haber matado a siete u ocho miembros de su comunidad. En su lejana aldea, Najagneq había hecho una fortaleza de su casa y desde allí, solo, había librado batalla contra toda su tribu, y también contra los blancos, hasta que por medio de un ardid fue hecho prisionero por el capitán de un barco y lo llevó a Nome. Estuvo en prisión hasta que pudieron ser localizados diez testigos de su matanza, pero cuando éstos se vieron enfrentados con él, retiraron sus cargos, a pesar de lo mucho que les hubiera gustado verle en prisión. Sus pequeños y penetrantes ojos erraban de un lado a otro, y su mandíbula estaba envuelta en un vendaje demasiado flojo, pues un hombre había intentado matarlo y le hirió en la cara. Cuando los diez hombres que le hubieran acusado se encontraron con su mirada en el estrado de los testigos, bajaron los ojos avergonzados.

Merece la pena considerar por un momento el carácter de estos incultos chamanes, no vayamos a suponer que los mayores logros religiosos se conceden sólo a los santos. El doctor H. Ostemann, en su relato de la Quinta Expedición a Tule, escribió:

los poderes imaginativos de Najagneq se habían visto estimulados en la gran ciudad de Nome. Aunque no conocía nada excepto las cabañas de tierra, los trineos y las canoas esquimales, no se sintió en absoluto impresionado por las grandes casas, los buques de vapor y los coches. Pero le fascinó la vista de un caballo blanco que arrastraba un gran camión. Así que ahora les dijo a sus atónitos paisanos que en Nome los hombres blancos le habían matado diez veces aquel invierno, pero que él tenía la ayuda de diez espíritus que eran diez caballos blancos y que los había sacrificado uno a uno y así salvó la vida.

Este hombre con «poder de diez caballos» tenía autoridad en su habla y dominaba totalmente a aquellos a los que hablaba. Había concebido un curioso sentimiento de benevolencia por el doctor Rasmussen y cuando estaban solos no le importaba admitir que había tomado el pelo a sus paisanos. No era ningún farsante, sino un hombre solitario, acostumbrado a defenderse contra muchos, y por tanto tenía sus pequeños trucos. Pero cuando se mencionaban sus antiguas visiones y sus creencias ancestrales, sus respuestas, que eran breves y directas, poseían la marca de la gravedad imperturbable. Cuando el doctor Rasmussen le preguntó si creía en alguno de todos los poderes de los que hablaba, contestó: sí, un poder que nosotros llamamos Sila. Uno que no puede explicarse con palabras, un espíritu fuerte, el sostenedor del universo, del tiempo, de hecho de toda la vida sobre la Tierra; tan poderoso que su habla al hombre no llega a través de palabras vulgares, sino a través de las tormentas, de las nevadas, de las lluvias intensas, de las tempestades de los mares, a través de todas las fuerzas que el hombre teme, o a través de los rayos del sol, los mares en calma, la inocencia, el juego de los niños que no entienden nada. Cuando los tiempos son buenos, Sila no tiene nada que decirle a la humanidad. Ha desaparecido en su infinita nada y permanece lejos mientras que la gente no abuse de la vida sino que respete su alimento diario. Nadie ha visto nunca a Sila. Su mirada es tan misteriosa que está con nosotros e infinitamente lejos al mismo tiempo».

Y el doctor Rasmussen añade [el doctor Ostermann está citando notas encontradas después de la muerte de Rasmussen]: «las palabras de Najagneq suenan como el eco de la sabiduría que admiramos en los viejos chamanes que encontramos en todas partes durante nuestros viajes —en la dura Tierra del rey Guillermo o en la alegre choza de nieve de Aua en la bahía de Hudson, o en el primitivo esquimal Igjugarjuk, cuya jugosa máxima era: ‘La única, auténtica sabiduría vive lejos de la humanidad, fuera, en la gran soledad, y sólo puede alcanzarse a través del sufrimiento. Sólo la privación y el sufrimiento pueden abrir la mente de un hombre a todo lo que está oculto a otros.’» [5]

En un capítulo posterior volveremos a Igjugarjuk y su historia de los sufrimientos, a través de los cuales aprendió la auténtica sabiduría. De momento, lo que queremos remarcar es que desde el gran Cusano al gran Igjugarjuk hay una considerable distancia de carácter y experiencia humana, así como de herencia cultural; sin embargo, a menos que esté equivocado, la referencia última de sus afirmaciones mutuamente independientes es la misma. Y esto no es lo último que aprenderemos de la sabiduría oculta alcanzada a través del sufrimiento «en la gran soledad» que está «más allá de todas las formas de los rostros que se pueden formar y de todas las figuras» o, como dijo Najagneq, «no puede explicarse con palabras».

Por tanto, lo «grave y constante» en el sufrimiento humano lleva —o puede llevar— a una experiencia que aquellos que la han conocido la consideran como el apogeo de sus vidas y que, sin embargo, es inefable. Y esta experiencia, o al menos un acercamiento a ella, es el propósito último de toda religión, la referencia última de todo mito y rito. Es más, aquellos que han desarrollado y mantenido la tradición mitológica del mundo han sido los chamanes, sabios, profetas y sacerdotes, muchos de los cuales han tenido una experiencia auténtica de este misterio inefable y todos lo han reverenciado. Una de las ironías de nuestro tema es que gran parte de las investigaciones y las recopilaciones entre las tribus primitivas han sido llevadas a cabo bien por científicos, cuyas mentes están cerradas a esta experiencia y para quienes la palabra «místico» es un insulto, bien por los misioneros, para quienes el

único acercamiento válido está en su propia tradición de metáfora espiritual. Sin embargo, de cuando en cuando, aparece un estudioso de la talla de Rasmussen y la verdad se desvela.

El primer punto a resaltar es que el hechicero primitivo es perfectamente capaz no sólo de proferir una declaración tan profunda referente a la relación del hombre con el misterio de su ser como cualquier otro que pueda encontrarse en los anales de las religiones desarrolladas, sino también de producir caprichosamente parodias de su propia mitología para intimidar e impresionar a sus paisanos más simples. El hecho de que motivos mitológicos válidos (por ejemplo, muerte y resurrección) se hayan utilizado de esta forma para el fraude no significa que en un contexto apropiado continúen siendo el «opio del pueblo». Sin embargo, ciertamente pueden convertirse en eso, porque como la referencia última de la religión es inefable, muchos de los que viven más sinceramente su mitología son los más engañados. Este engaño es parte del sufrimiento y oscuridad a través de los que debe pasar la mente antes de conocer el Rostro-que-no-es-rostro.

Hay una palabra en sánscrito, *upādhi*, que significa «mentira, engaño, disfraz», pero también «limitación, idiosincrasia o atributo». La verdad última, al no tener atributos, no puede ser contemplada por la mente. Como dice Igyugarjuk «vive lejos de la humanidad, fuera, en la gran soledad». Por tanto, en los ritos y meditaciones diseñados para preparar la mente para una experiencia de la belleza que es belleza absoluta, se le asignan «atributos» (*upādhis*); por ejemplo, en la meditación del Cusano, la propiedad de ser un rostro y de ser hermoso.

Gerhart Hauptmann ha dicho en algún sitio que la poesía es el arte de hacer que la Palabra resuene tras las palabras (*Dichten heisst, hinter Worten das Urwort erklingen lassen*) [6]. En el mismo sentido, la mitología es una interpretación de formas a través de las que se puede conocer la Forma de formas que no tiene forma. Un objeto inferior se presenta como la representación o habitación de uno superior. El amor o afecto que se siente por lo inferior es en realidad una función del establecimiento potencial de uno en lo superior; sin embargo, debe ser sacrificado (de ahí el sufrimiento) si la mente ha de pasar a su fin adecuado.

Así, la ciencia de la mitología comparativa es un estudio comparativo de los *upādhis*: los atributos engañosos del ser, a través de los cuales la mente humana, en las diferentes épocas y áreas de su dominio, ha estado unida con la causa secreta en terror trágico, y con el sufriente humano (el yo humano desnudo) en piedad trágica. Y estos *upādhis* son de dos clases: aquellos que inevitablemente se derivan de las condiciones primarias de toda experiencia humana, sea la que sea (*la condition humaine*), y aquellos específicos de las diferentes áreas y épocas de la civilización humana (*die Völkergedanken*). Del primero tratamos en el presente capítulo, de los otros, en las siguientes secciones de este trabajo.

Pero todos, ciertamente, no serán de sufrimiento, el *upādhi* trágico (o engaño) del sufrimiento; porque el tema principal de la mitología no es la agonía de la búsqueda,

sino el rapto de una revelación, no la muerte, sino la resurrección: aleluya.

«Yo soy ella», declaró la gran diosa del universo, Reina Isis, cuando se apareció a Lucio Apuleyo, su devoto, al final de la prueba descrita alegóricamente en su novela *El asno de oro*.

Yo soy la madre natural de todas las cosas, señora y guía de todos los elementos, progenie primera de los mundos, la primera entre las potencias divinas, reina del infierno, señora de los que moran en los cielos, en mis rasgos se conjugan los de todos los dioses y diosas. Dispongo a mi voluntad de los planetas del cielo, de los saludables vientos de los mares y de los luctuosos silencios del mundo inferior; mi nombre, mi divinidad es adorada en el mundo entero bajo formas diversas, con distintos ritos y por nombres sin cuento. Los frigios, los primeros en nacer de todos los hombres, me llaman Madre de los dioses de Pesinunte; los atenienses, nacidos de su propio suelo, Minerva Cecropiana; los chipriotas, a los que baña el mar, Venus Pafiana; los cretenses, portadores de flechas, Diana Dictina; los sicilianos, que hablan tres lenguas, Prosérpina infernal; los habitantes de Eleusis, su antigua diosa Ceres; algunos Juno, otros Belona, éstos Hécate, aquéllos Ramusia, y, principalmente, ambas clases de etíopes, que moran en Oriente y a los que alumbran los rayos del sol naciente; y los egipcios, buenos conocedores de todo el saber antiguo y que me adoran con sus ritos peculiares, me invocan por mi nombre verdadero, Reina Isis.

He aquí que he venido a apiadarme de tu suerte y aflicciones; he aquí que estoy dispuesta a ayudarte y aliviarte, deja de llorar y lamentarte, aparta tu pena, porque por mi providencia amanece para ti el día de la salvación <sup>[7]</sup>.

El sufrimiento mismo es un engaño (*upādhi*), porque su núcleo es el éxtasis, que es el atributo (*upādhi*) de la iluminación.

Entonces, la huella del éxtasis encerrada en el sufrimiento es la principal «grave y constante» de nuestra ciencia. Comprendida en la sabiduría de la vida de quizá sólo una minoría de la raza humana, sin embargo, ha sido la matriz y el término final de todas las mitologías del mundo, deparando su resplandor a todo el festival de aquellos *upādhis* menores —o huellas— a los que debemos volver ahora.



## II. La fuerza estructurante de la vida sobre la tierra

Una fuerza que nunca ha estado ausente de la experiencia humana, como señaló Adolf Portman en un interesante ensayo sobre «La tierra como el hogar de la vida» [8], es la gravedad, que no sólo funciona continuamente sobre cada aspecto de los asuntos humanos, sino que ha condicionado fundamentalmente la forma del cuerpo y todos sus órganos. La alternancia diurna de la luz y la sombra es otro factor ineludible de experiencia, al cual, en verdad, se le añade un considerable valor dramático como resultado del hecho de que por la noche el mundo duerme, los peligros están al acecho y la mente se zambulle en el reino de la experiencia del sueño, que difiere en su lógica del mundo de la luz. En el sueño los objetos brillan por sí mismos sin ninguna iluminación del exterior y, es más, son de una substancia sutil que es capaz de transformaciones mágicas y rápidas, de efectos espantosos y de locomoción no mecánica. No puede haber duda de que el mundo del mito ha estado saturado por el sueño, o que los hombres ya soñaban incluso cuando eran poco más que monos. Y como Géza Róheim ha observado, «no puede haber diferentes formas culturalmente determinadas de soñar, al igual que no hay dos formas de dormir» [9].

El amanecer y el despertar de este mundo del sueño debe haber estado asociado siempre con el sol y la salida del sol. Los miedos nocturnos y los encantos nocturnos se desvanecen con la luz, que siempre se ha experimentado llegando desde arriba y proporcionando guía y orientación. La oscuridad y el peso, la fuerza de la gravedad y el oscuro interior de la tierra, de la jungla o del mar profundo, así como ciertos miedos y delicias intensamente ponzoñosos deben haber constituido durante milenios un síndrome firme de la experiencia humana, en contraste con el luminoso despertar sobre el mundo de la esfera solar, hacia y a través de las inconmensurables alturas. De aquí que una polaridad de luz y sombra, arriba y abajo, dirección y pérdida de orientación, confianza y miedo (una polaridad que todos conocemos por nuestra propia tradición de pensamiento y sentimiento, y que podemos encontrar igualada en muchas partes del mundo) debamos considerarla como inevitable en el sentido de un principio estructurante del pensamiento humano. Puede o no puede estar fijado dentro de nosotros como un «isomorfo» [10]; pero en cualquier caso es una experiencia general y muy profundamente conocida.

La luna y el espectáculo del cielo nocturno, las estrellas y la Vía Láctea han constituido desde el principio una fuente de maravilla e impresión profunda. Pero existe en realidad una influencia física de la luna sobre la Tierra y sus criaturas, sus mareas y nuestras propias mareas interiores, que durante mucho tiempo se ha reconocido conscientemente y también como una experiencia subliminal. La coincidencia del ciclo menstrual con el de la luna es una realidad física que estructura la vida humana y una curiosidad que se ha observado con asombro. De hecho, es posible que la noción fundamental de una relación estructurante de vida entre el mundo celestial y el del hombre se derivara de la comprensión, tanto en la

experiencia como en el pensamiento, de la fuerza del ciclo lunar. Y el misterio de la muerte y la resurrección de la luna, de su influencia sobre los perros, lobos y zorros, chacales y coyotes que intentan cantarle: este inmortal plato plateado de prodigio, viajando entre las bellas estrellas y cabalgando a través de las nubes, convirtiendo la misma vida despierta en una especie de sueño, ha sido una fuerza y una presencia más poderosa en la formación de la mitología incluso que el sol, ya que por él su luz y su mundo de estrellas, sonidos nocturnos, sentimientos eróticos y la magia del sueño se apagan diariamente.

El contraste en forma física y esferas de competencia entre el hombre y la mujer es con seguridad otro universal de la experiencia humana, y debemos considerarlo también, en este contexto, junto con el «entrecruzamiento de instintos» entre los dos, que hace posible —o mejor dicho, inevitable, y algunas veces incluso en contra de un juicio mejor— el despertar de los dos cuerpos en sincronización a esa curiosa entrega mutua, que los freudianos, gustan llamar una «Re-representación de la escena primigenia», y que muchos han descubierto que es la consumación de apetito más difícil de resistir. En una serie de meticolosos estudios sobre comportamiento animal, se ha mostrado que una secuencia elegantemente engranada de señales estímulo, lanzadas desde el organismo del macho al de la hembra y desde el de la hembra al macho, pueden identificarse como liberadoras de las algunas veces excesivamente complicadas representaciones que deben llevar a cabo en perfecta sincronización antes de que la especie se pueda reproducir; y no conozco a nadie fuera de los más cuidadosos y eruditos círculos científicos que piense ni por un momento que un entrelazado comparable de isomorfos no pueda suponerse que existe también en el nivel humano. Pero como no debe darse nada por sentado imprudentemente basándose en la simple experiencia personal, y todavía nadie ha sido capaz de criar a dos seres humanos en absoluto aislamiento de los condicionamientos sociales y presentarlos el uno al otro cuando la luna está llena, no pretendemos decir cuánto de lo que cada uno conoce sobre este tema se debe a la huella, o cuánto a la imagen heredada. Pero permítasenos insistir en que los perfumes de las flores, la glorificación del cuerpo, la noche, los encuentros secretos, la música, el intercambio de recuerdos, la angustia, el remordimiento, la rivalidad, los celos, el asesinato, y toda la ópera, pueden identificarse en toda la historia humana conocida.

Y tenemos la voluminosa literatura de la escuela freudiana para asegurarnos que el secreto, así como las analogías obvias, los juegos de palabras y las inflexiones por las que el sexo, los órganos sexuales y el acto sexual están implicados en nuestros pensamientos son conocidos por todas las tradiciones del mundo, tanto sean orales como letradas. En mitología, por supuesto, la imagen del nacimiento por el útero es una figura extremadamente común para el origen del universo, y la unión sexual que debe haberlo precedido se representa en el acto ritual así como en historia. Además, el funcionamiento misterioso (uno puede incluso decir mágico) del cuerpo femenino en su ciclo menstrual, en el cese del ciclo durante el período de gestación y en la

agonía del nacimiento —y la aparición de un nuevo ser— es seguro que ha dejado huellas profundas en la mente. El miedo a la sangre menstrual y el aislamiento de las mujeres durante sus períodos, los ritos del nacimiento, y todo el saber mágico asociado con la fecundidad humana, ponen de manifiesto que nos encontramos en el campo de uno de los mayores centros de interés de la imaginación humana. En el más temprano arte ritual la forma femenina desnuda se encuentra continuamente, mientras que el hombre está normalmente ornamentado o enmascarado, como chamán o cazador, en la representación de algún acto. El miedo a la mujer y el misterio de su maternidad han sido para el hombre unas fuerzas que dejan huella, no menos impresionantes que los miedos y misterios del mundo de la naturaleza. Y se pueden encontrar en las mitologías y en las tradiciones rituales de toda nuestra especie innumerables ejemplos de los implacables esfuerzos del hombre para relacionarse afectivamente —en la forma, por así decir, de una cooperación antagonista— a estas dos fuerzas extranjeras y sin embargo íntimamente necesitadas: la mujer y el mundo.

Todavía hay otro sistema estructurante de experiencias profundamente importante del que se puede decir sin ninguna duda que constituye un modelo de huellas sobre nuestra propia disponibilidad para la vida, el de los estadios normales del crecimiento humano y la susceptibilidad emocional, desde el momento del nacimiento al de la muerte y al hedor de la decadencia. Sobre este tema han aparecido recientemente una gran cantidad de textos sobre psicología infantil y psicoanálisis escritos por diferentes expertos, de forma que una revisión detallada no haría sino repetir lo que ya es bien conocido. Sin embargo, no conozco ningún trabajo que haya atraído la atención en series sistemáticas hacia los motivos mitológicos desarrollados a partir de las huellas de esta biología sociologizada del crecimiento humano.

Como ya hemos visto, son necesarios veinte años para que el organismo humano madure, y durante la mayor parte de este desarrollo depende por completo del cuidado de los padres. Le sigue un período, de otros veinte años más o menos, de madurez, y después empiezan a aparecer las huellas de la edad. Pero el ser humano es el único animal capaz de conocer la muerte como el fin inevitable para sí mismo, y la duración de la edad madura para este organismo humano, que se enfrenta conscientemente a la muerte, es un período de años más largo que todo el período de vida de cualquier otro primate. Así que vemos tres, por lo menos tres, períodos diferentes de crecimiento y de susceptibilidad de huella como inevitables en una biografía humana:

- 1 Infancia y juventud, con su elemental encanto; 2 la madurez con su capacidad y autoridad; 3 la sabia vejez, asistiendo a su propia muerte y mirando atrás, bien con amor bien con rencor, hacia el desvaneciente mundo.

La función principal de gran parte del saber mitológico y de la práctica ritual de nuestra especie ha sido conducir la mente, los sentimientos y los poderes de acción del individuo hacia los umbrales críticos, desde las dos décadas de la infancia a la

edad adulta, y desde la vejez a la muerte; proporcionar las señales estímulo adecuadas que liberen las energías de vida del que ya no es lo que fue para su nueva tarea, la nueva fase, de forma apropiada para el bienestar del grupo. Y así, por una parte, encontramos como un factor constante en estos «ritos de tránsito» las necesidades inevitables, y por tanto universales, del individuo humano en las coyunturas particulares, y por otra, como una variable cultural, las necesidades y creencias condicionadas históricamente y las del grupo local. Esto proporciona al caleidoscopio del mundo mitológico esa cualidad de parecer ser siempre el mismo aunque siempre cambiante, que puede seducir a nuestros poetas y artistas pero que es una pesadilla para la mente que busca clasificar. Y sin embargo, con un ojo firme, incluso la fantasmagoría de una pesadilla se puede catalogar, hasta cierto punto.

Las secciones siguientes del presente capítulo se desarrollan como una tentativa, un esbozo preliminar, de las líneas principales y fases de lo que parecerían haber sido —por lo menos hasta el momento presente— las fuentes principales de huella en el curso de la biografía arquetípica del hombre.

### III. Las huellas de la primera infancia

Ciertas huellas impresas sobre el sistema nervioso en el período plástico entre el nacimiento y la madurez son la fuente de muchas de las imágenes del mito más ampliamente conocidas. Aunque necesariamente las mismas para toda la humanidad, han sido organizadas de forma diferente en las distintas tradiciones, pero en todas partes funcionan como potentes liberadores y directores de energía.

Las primeras huellas indelebles son las del momento del nacimiento mismo. La acumulación de sangre y la sensación de asfixia experimentada por el niño antes de que sus pulmones empiecen a funcionar provocan un breve ataque de terror, cuyos efectos físicos (detención del aliento, congestión de la circulación, o incluso amnesia) tienden a aparecer con más o menos fuerza siempre que hay un momento brusco de terror. Así, el trauma del nacimiento, como un arquetipo de transformación, inunda con un efecto emocional considerable los breves momentos de pérdida de seguridad y amenaza de muerte que acompañan cualquier crisis de cambio radical. En las metáforas de la mitología y la religión este tema del nacimiento (o con más frecuencia renacimiento) es extremadamente importante. De hecho, cada umbral de tránsito, no sólo éste desde la oscuridad del útero a la luz del sol, sino también aquellos desde la infancia a la vida adulta y desde la luz del mundo a cualquier misterio de oscuridad que pueda encontrarse más allá del portal de la muerte, es comparable a un nacimiento y se ha representado ritualmente, prácticamente en todas partes, a través de unas metáforas de reentrada al útero. Este es uno de aquellos universales mitológicos que con toda seguridad merecen interpretación, más bien desde un punto de vista psicológico que desde uno etnológico.

En la mitología, la imagen del agua está íntimamente asociada con este motivo, y las diosas, sirenas, nereidas y brujas que con frecuencia aparecen como guardianes o manifestaciones del agua (pozos, cursos de agua, calderos de renovación de la juventud), Señoras del lago y otras menudencias del agua, pueden representar bien su aspecto amenazador de la vida o su aspecto fomentador de la misma.

Por ejemplo, la antigua historia clásica de Acteón, tal y como la cuenta Ovidio en las *Metamorfosis*<sup>[10]</sup>, habla de un cazador, un joven vigoroso en la flor de la vida, quien, cuando acechaba ciervos con sus perros, encontró un riachuelo y lo siguió hasta su fuente, y allí se tropezó con la diosa Diana que se bañaba, rodeada de una galaxia de ninfas desnudas. Y el joven, que no estaba espiritualmente preparado para una imagen supernormal de este tipo, sólo tuvo una mirada normal en sus ojos, y la diosa, al notarlo, le lanzó su poder y lo transformó en un venado; sus propios perros lo olieron inmediatamente, lo persiguieron y lo desgarraron en pedazos.

A nivel sencillo de una típica lectura freudiana, este episodio mítico representa la salaz ansiedad de un muchacho pequeño descubriendo a la Madre, pero según una vena de referencia más sofisticada, «sublimada», más apropiada a la atmósfera posalejandrina del elegante arte de Ovidio, Diana era una manifestación de aquella

diosa madre del mundo a la que ya hemos encontrado como Reina Isis, y quien, como ella misma nos ha dicho, era conocida por las culturas del Mediterráneo bajo muchos nombres. El caso, con seguridad, es aquel de un *upādhi*: un objeto inferior (imagen materna) que sirve como símbolo de uno superior (el misterio de la vida). Meditando, podemos acentuar lo superior, en cuyo caso estamos realizando lo que en India se llama *sampād upāsanā*, «meditación consumada o perfecta»; o podemos acentuar lo inferior, que se llama *adhyāsa upāsanā*, «meditación sobrepuesta o falsa». La primera eleva a lo supernormal, la segunda lo deja a uno más o menos como Acteón: para ser psicoanalizado, finalmente, hasta los pedazos y devuelto al útero.

En su mayor templo ciudadano de Asia Menor, en Efeso (donde, en el 431 d. C., la Virgen María sería declarada como la verdadera «portadora de Dios»), la gran diosa, la madre de todas las cosas, era representada como Artemisa (Diana) con muchos pechos. Además, en todas las ruinas excavadas del mundo antiguo se han encontrado innumerables estatuillas de diosas desnudas (o más bien, en el espíritu de su propia enseñanza perfeccionada, deberíamos decir de la Diosa Desnuda). Como observó Heinrich Zimmer en su comentario sobre una versión hindú de su historia:

Si uno se pregunta sobre su origen último, los restos textuales más antiguos y las imágenes nos conducen sólo hasta ahí, y nos permiten decir: «Así se apareció en aquellas épocas tempranas; así y así pudo ser llamada; en tal o cual forma parece que ha sido reverenciada.» Pero eso es todo lo que podemos decir; con eso hemos llegado al primitivo problema de su comprensión y ser. Ella es el *primum mobile*, el primer principio, la matriz material de la que todo surge. Ir más allá en sus antecedentes y orígenes es en verdad no entenderla, es en verdad mal-interpretarla e infravalorarla, de hecho, insultarla. Y cualquiera que intente algo así puede muy bien sufrir la calamidad que aconteció a aquel elegante joven adepto que emprendió la tarea de desvelar la velada imagen de la diosa en el antiguo templo egipcio de Sais, y cuya lengua se paralizó para siempre por la impresión de lo que vio. Según la tradición griega, la diosa ha dicho de sí misma: *οὐδείς ἐμὸν πέπλον ἀνειλε*, «nadie ha levantado mi velo». No es exactamente una cuestión de velo, sino de ropa que cubre su desnudez femenina, el velo es una tergiversación tardía en consideración a la decencia. El sentido es: yo soy la Madre sin esposo, la Madre Primigenia; todos son mis hijos y por tanto ninguno se ha atrevido nunca a acercarse; el insolente que lo intenta avergüenza a la Madre; y ésa es la razón para la maldición [11].

En el cuento de Acteón encontramos este mismo tema religioso interpretado con una imagen análoga. «Y aunque Diana hubiera deseado tener su flecha preparada», nos dice Ovidio, «tomó lo que tenía, el agua, y la arrojó a la cara del joven. Y mientras derramaba las vengadoras gotas sobre su cabello le dijo estas palabras, presagio de la suerte que le esperaba: ‘Ahora eres libre de decir que me has visto desnuda, si puedes decirlo’.» [12]

El agua es el instrumento del poder de la diosa; pero también personifica el misterio de las aguas del nacimiento y la disolución, bien sea del individuo o del universo. Porque en la vena del mito la manera elemental de representación puede alternar con la de la personificación. ¿No está escrito, por ejemplo, al principio del libro del Génesis que «el Espíritu (o viento) de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas»? Agua y viento, materia y espíritu, vida y su generador: estas parejas de opuestos están fundidas en la experiencia de la vida; y sus coyunturas creadoras del mundo pueden representarse elementalmente, como en este principio de la Biblia, o

por otra parte, como en el arte del budismo tántrico, en la imagen de un hombre y una mujer divinos envueltos en un abrazo sexual. El misterio del origen del «gran universo» o macrocosmos se lee en términos de la procreación del «pequeño universo», el microcosmos; y el líquido amniótico es entonces precisamente comparable al agua que en muchas mitologías, así como en la filosofía presocrática del sabio griego Tales de Mileto (alr. 640-546 a.C.) representa la sustancia elemental de todas las cosas.

Esta forma de homologar lo personal y lo universal, que es un método básico del discurso mitológico, ha hecho posible que los psicoanalistas freudianos, cuyo adiestramiento en el lenguaje de los símbolos procede ante todo de un estudio de los neuróticos, traduzcan toda la herencia cultural de la humanidad a las canciones infantiles. Pero el problema del neurótico es, precisamente, que en lugar de lograr el paso del difícil umbral de la pubertad, muriendo como niño para renacer como adulto, ha permanecido con una fracción importante de su estructura de personalidad fijada en la condición de dependencia. Rechazando emocionalmente la reorganización de sus huellas de infancia a través de los mitos y ritos de una comunidad que funciona maduramente, sólo puede leer el cuadro lingüístico de su civilización en términos de las fuentes infantiles de sus figuras fomentadas y manipuladas; mientras que en la mitología y en los ritos éstas se han aplicado a un contexto cultural y simultáneamente metafísico de alusiones. Freud desvalorizó teóricamente tales remodelaciones inspiradas cultural y filosóficamente, llamándolas meras «elaboraciones secundarias», lo que quizá sea apropiado cuando el caso en cuestión es la pesadilla de algún subadolescente de cuarenta años que lloriquea en un sofá. Pero en la lectura del mito tal método reductivo nos somete a la monotonía de identificar en cada sistema simbólico sólo las fuentes infantiles de sus elementos, descuidando como meramente secundario el problema histórico de su reorganización: al igual que si un arquitecto, al ver las estructuras de Roma, Estambul, Mohenjo-Daro y Nueva York, se contentara con la observación de que todas son de ladrillo. En este capítulo estamos examinando los ladrillos. De aquí en adelante daremos por supuestos los ladrillos y nos dedicaremos a estudiar su empleo. Porque, como resumió el problema en una ocasión un amigo mío jungiano: «la situación del neurótico es la que traduce todo a términos de sexualidad infantil, pero si el doctor también lo hace, entonces, ¿a dónde vamos?».

El estado del niño en el útero es de bienaventuranza, bienaventuranza estática, y este estado puede compararse a la beatitud con la que nos imaginamos el paraíso. En el útero, el niño no se da cuenta de la alternancia del día y la noche, o de cualquiera de las imágenes de la temporalidad. Por tanto, no debería sorprender si las metáforas utilizadas para representar la eternidad sugieren, a aquellos adiestrados en el simbolismo del inconsciente infantil, el retraimiento o retiro al útero.

El miedo a la oscuridad, que es tan fuerte en los niños, se ha dicho que es una función de su miedo a volver al útero: el miedo a que su conciencia diurna

recientemente conseguida y su individualidad aún no segura sean reabsorbidas. En el arte arcaico el laberinto-hogar del Minotauro devorador de niños se representaba con la figura de una espiral. La espiral también aparece espontáneamente en ciertas etapas de la meditación, así como a las personas que se duermen bajo los efectos del éter. También es un emblema destacado en las silenciosas entradas y dentro de los oscuros pasadizos del antiguo túmulo regio irlandés de New Grange. Estos hechos sugieren que una constelación de imágenes que denotan la inmersión y disolución de la conciencia en la oscuridad del no ser deben haberse empleado intencionadamente, desde fechas muy tempranas, para representar la analogía de los ritos de umbral con el misterio de la entrada del niño en el útero para el nacimiento. Y además, esta sugerencia se ve reforzada por el hecho de que las cavernas paleolíticas del sur de Francia y el norte de España, que en la actualidad la mayoría de las autoridades fechan alrededor 30.000-10.000 años a.C., eran santuarios, no sólo de magia cazadora sino también de los ritos de pubertad masculina. Una terrible sensación de claustrofobia, y simultáneamente de liberación de todo contexto del mundo de arriba, acomete a la mente embargada en aquellos abismos más que absolutamente oscuros, donde la oscuridad ya no es una ausencia de luz sino una fuerza experimentada. Y cuando se enfoca una luz para revelar los toros y mamuts, rebaños de renos, caballitos al trote, rinocerontes lanudos y chamanes danzantes hermosamente pintados en aquellas cuevas, las imágenes golpean la mente como huellas indelebles. Es obvio que la idea de muerte y renacimiento, renacimiento a través del ritual y con una organización nueva de señales estímulo impresas profundamente, es extremadamente antigua en la historia de la cultura, y que todo se hizo, incluso en el período de las cuevas paleolíticas, para inspirar en los jóvenes que eran asesinados simbólicamente una reactivación de su miedo infantil a la oscuridad. El valor psicológico de tal «tratamiento de shock» para hacer añicos una estructura de personalidad ya no deseada parece haber sido utilizado metódicamente en unas crisis pedagógicas, probadas por el tiempo, de lavado de cerebro y simultáneo reacondicionamiento de los MsIL para la conversión de criaturas en hombres, cazadores seguros y defensores valientes de la tribu.

El concepto de la tierra como madre, tanto portadora como nutriente, ha sido extremadamente importante en las mitologías de las sociedades cazadoras así como de las plantadoras. Según las metáforas de los cazadores, es de su útero de donde proceden los animales de la caza, y descubrimos sus arquetipos eternos en el mundo subterráneo, o arena ceremonial, de los ritos de iniciación; aquellos arquetipos de los que los rebaños sobre la tierra no son sino manifestaciones temporales enviadas para el sustento del hombre. Así mismo, según los plantadores, es en el cuerpo de la madre donde crece el grano: arar la tierra es un engendramiento y el crecimiento del grano un nacimiento. Más aún, la idea de la tierra como madre y del enterramiento como una reentrada al útero para renacer parece haber surgido, por lo menos en algunas comunidades de la humanidad, en una fecha extremadamente temprana. Las pruebas



inconfundibles más antiguas de ritual, y por tanto de pensamiento mitológico, encontradas hasta ahora han sido las sepulturas del Homo-neanderthalensis, un predecesor remoto de nuestra propia especie, cuyo período quizá se pueda fechar alrededor 200.000-75.000 a.C. [13]. Los esqueletos Neandertal se han encontrado enterrados con provisiones (sugiriendo la idea de otra vida), acompañados de sacrificio animal (buey salvaje, bisonte y cabra salvaje), observando un eje este-oeste (el camino del sol, que renace de la misma tierra en la cual se coloca a los muertos), en posición encogida (como dentro del útero), o postura durmiente, y en uno de los casos con una almohada de lascas de pedernal [14]. Sueño y muerte, despertar y resurrección, la tumba como una vuelta a la madre para renacer; pero si el Homo-neanderthalensis pensó que el próximo despertar sería de nuevo aquí o en algún mundo venidero (o incluso en ambos juntos) es algo que no sabemos.

Hasta aquí, las metáforas del nacimiento.

La próxima constelación de huellas que debemos estudiar es la asociada con el arrobamiento del niño en el pecho materno, y aquí nos encontramos de nuevo un contexto de fuerza perdurable. La relación del lactante con la madre es de simbiosis: aunque dos, constituyen una unidad. De hecho, por lo que se refiere al niño —que todavía está lejos de haber concebido incluso la primera noción de una disociación entre sujeto y objeto, dentro y fuera— el aspecto afectivo de su propia experiencia, y aquellos estímulos externos a los que corresponden sus sentimientos, necesidades y satisfacciones son exactamente uno. Su mundo, como ha mostrado claramente Jean Piaget en su estudio *Representación del mundo en el niño*, es un «continuum de conciencia» [15], a la vez físico y psíquico. Todo lo que afecta a sus sentidos inexpertos es identificado acríticamente con las tonalidades concomitantes de su propio interior, de forma que no distingue entre los polos externos e internos de su mundo. Y esta experiencia indefinida, indefinible, de continuidad se ve enfatizada por la prontitud de la madre a responder a, o incluso anticipar, sus necesidades [16]. Todo el pequeño universo de este chiquitín autocentrado es «una red de movimientos intencionados, más o menos mutuamente dependientes» [17], y todos tendiendo al bien de sí mismo.

Pero la madre no puede anticiparlo todo. Por tanto, hay momentos en que el universo no corresponde exactamente a la necesidad experimentada. Con lo cual las huellas de aquel primer sobresalto terrorífico de separación, el trauma del nacimiento, que afligió a todo el organismo en su experiencia inicial del asalto de la vida, son más o menos enérgicamente reactivadas. La madre está ausente; el universo, ausente; la bienaventuranza del bendito niño empapado para siempre en la ambrosía del cuerpo de la madonna se ha ido para siempre. Melanie Klein, quien ha dedicado una particular atención a este capítulo tan temprano de nuestra biografía universal, ha sugerido que en tales momentos un impulso de arrancar «buena satisfacción corporal» de la madre es identificado por el niño inmediata y simultáneamente con el

peligro de su propia destrucción corporal<sup>[18]</sup>. De aquí que cuando la imagen de la madre empieza a asumir definición en el despertar gradual de la conciencia infantil, ya está asociada no sólo con un sentido de beatitud sino también con fantasías de peligro, separación y terrible destrucción.

Todos conocemos el cuento de hadas de la bruja que vive en una casa de caramelo que sería muy agradable comer. Ya hemos visto qué miedo le dio a la niña que la conjuró en su juego. Es amable con los niños y les invita a su sabrosa casa sólo porque desea comérselos. Es una caníbal. (Y durante unos seiscientos mil años de experiencia humana, los caníbales, debemos tenerlo en mente —e incluso las madres caníbales— fueron una horrible y espantosa realidad siempre presente.) Las ogresas caníbales aparecen en el folklore de los pueblos, desarrollados y menos desarrollados, a todo lo largo del mundo; y en el plano mitológico el arquetipo está incluso magnificado en un símbolo universal de una diosa madre caníbal tal como la hindú Kali, la «Negra», que es una personificación del «Tiempo devorador de todo»; o en la figura europea medieval del consumidor de los muertos perversos, la boca femenina y el vientre de Hel.

En un mito de la isla melanesia de Malekula, en las Nuevas Hébridas, que describe los peligros del camino a la Tierra de los Muertos, se dice que cuando el alma ha sido llevada por un viento a través de las aguas de la muerte y se está acercando a la entrada del mundo subterráneo, percibe un guardián femenino sentado delante de la entrada, dibujando un laberinto sobre el camino, del cual borra la mitad a medida que el alma se acerca. El viajero debe recomponer el dibujo perfectamente si ha de pasar hacia la Tierra de los Muertos. A aquellos que fallan, se los come la guardiana del umbral. Podemos entender cuán importante debe haber sido aprender el secreto del laberinto antes de la muerte, y por qué la enseñanza de este secreto de inmortalidad es la preocupación principal de los ceremoniales religiosos de Malekula.

Según una serie de autoridades citadas por W. F. Jackson Knight en un artículo muy interesante y sugestivo sobre «El simbolismo del laberinto y el juego troyano», el laberinto y la espiral eran asociados en la antigua Creta y Babilonia con los órganos internos de la anatomía humana así como con el mundo de las tinieblas, siendo uno el microcosmos del otro. «El objeto del constructor de tumbas habría sido hacer la tumba tan parecida al cuerpo de la madre como fuera posible», escribe, porque para entrar al otro mundo, «el espíritu tendría que renacer»<sup>[19]</sup>, «La forma del laberinto —que es una espiral elaborada— es un camino largo e indirecto desde el exterior de una zona al interior, a un punto llamado el núcleo, generalmente cerca del centro. Su principio parece ser el proporcionar un acceso difícil pero posible a algún punto importante. Aquí encontramos dos ideas: la idea de defensa y la de exclusión, y la idea de penetración, en términos correctos, de esta defensa»<sup>[20]</sup>. «El simbolismo del laberinto», afirma más adelante, «parece estar asociado de alguna forma con la doncella... la superación de las dificultades por un héroe precede con frecuencia a la unión con alguna princesa oculta»<sup>[21]</sup>.

En la famosa historia de Teseo, el laberinto y la princesa Ariadna era difícil entrar en el laberinto cretense e igual de difícil salir de él, pero el hilo de Ariadna facilitó la pista. Y cuando el legendario fundador de Roma, el héroe Eneas, llegó, en el curso de su viaje desde Troya, a la cueva de entrada al mundo subterráneo, encontró grabada allí, sobre la cara rocosa, una figura del laberinto cretense. Y cuando él y su compañero hubieron sacrificado abundante carne de vaca y corderos a las deidades últimas de aquel abismo, «He aquí que con los primeros rayos del sol el suelo gimió bajo sus pies, y las cadenas de montes empezaron a moverse, y los perros parecieron aullar en el crepúsculo a medida que el terrible guardián, la Sibila, llegaba. ‘¡Fuera! ¡Alejaos, vosotros sin santificar!’ gritó, ‘¡Retiraos de la arboleda! pero tú, Eneas, ven, desenvaina tu acero; ahora se necesita coraje, fuerte resolución.’ Con lo cual se sumió en éxtasis a la entrada de la caverna, y él, sin acobardarse, mantuvo el paso de su insinuante guía.» [22]

Ya hemos visto que en el temprano túmulo real funerario irlandés de New Grange (que se debe fechar en algún momento del segundo milenio a.C.) las espirales laberínticas son importantes, no sólo dentro de los estrechos pasadizos al «núcleo» sino también, y más claramente, sobre las grandes piedras de umbral en las entradas, donde guardan las cuatro puertas, cada una mirando hacia una de las cuatro direcciones. En el antiguo Egipto la estructura conocida como el Laberinto (mencionado por Herodoto y Estrabón, y excavada por Flinders Petrie en 1888) era un vasto complejo de edificios junto a un lago artificial, con las tumbas de reyes y cocodrilos sagrados en el sótano. La relación (si la hay) de tales estructuras megalíticas y los rituales de su uso en Egipto, Creta e Irlanda con las costumbres mortuorias de la remota Melanesia, que también están relacionadas con megalitos y con el simbolismo de la espiral y el laberinto, así como con el sacrificio animal (pero allí el animal para el sacrificio es el cerdo), lo veremos cuando lleguemos al problema de los orígenes y difusión de los motivos mitológicos del neolítico y las esferas culturales ecuatoriales. De momento, será suficiente señalar que en Malekula, cuando el viajero a la Tierra de los Muertos ha demostrado que está preparado para entrar en la caverna terminando el dibujo del laberinto de la peligrosa guardiana, descubre allí dentro una gran extensión de agua, el Agua de la Vida, en cuya orilla crece un árbol, al cual sube, y desde el cual se zambulle en las aguas del mar subterráneo [23].

A la diosa-madre hindú Kali se la representa con su larga lengua colgando para lamer las vidas y la sangre de sus hijos. Ella es el auténtico modelo de la cerda que se come a su lechigada, la ogresa caníbal: la misma vida, el universo, que produce seres sólo para consumirlos. Y sin embargo, ella es simultáneamente la diosa Annapurna (*anna* significa «alimento» y *purna*, «abundancia»), la equivalente hindú de la Isis egipcia con el niño-sol Horus a su pecho, o la babilonia Ishtar, cuidando del dios-luna renacido, las prefiguraciones arcaicas en la mitología y el arte mediterráneo de la Madonna de la Edad Media. Y así, en la mitología y el rito, al igual que en la psicología del niño, encontramos las metáforas de la madre asociadas casi por igual

con la beatitud y el peligro, el nacimiento y la muerte, el inagotable pecho nutriente y las desgarrantes mandíbulas de la ogresa. El reino celestial, donde la comida paradisiaca se sirve por siempre, y el Olimpo, la montaña de los dioses, donde la ambrosía fluye no son sino versiones adecuadas para santos adultos y héroes de la beatitud del niño bien cuidado. Y la huella primaria de la cual la violencia y el terror de las fauces desentrañadas del infierno son la amplificación adulta también son, por supuesto, las fantasías del niño de su furioso cuerpo —todo su universo— hecho pedazos.

Un tercer sistema de huellas que puede presumirse que es universal en el desarrollo de la mentalidad del niño es aquel que deriva de su fascinación con su propio excremento, que empieza a manifestarse con fuerza alrededor de los dos años y medio de edad. En muchas sociedades el niño experimenta el primer impacto de disciplina severa sobre la cuestión de cuándo, dónde y cómo puede permitirse responder a la naturaleza; siendo lo peor que el niño, en este período de su vida, experimenta la defecación como un acto creativo y su propio excremento como una cosa valiosa, apropiada para presentarla como regalo. En las sociedades en las que esta muestra de interés y acción se considera poco atractiva, se le impone brusca y terminantemente una reorganización de respuestas socialmente determinadas y se reprimen estrictamente el interés espontáneo y las interpretaciones del período anterior del pensamiento del niño. Pero no pueden borrarse. Permanecen como huellas reescritas subordinadas: imágenes prohibidas, capaces en ocasiones, o bajo uno u otro disfraz, de reiterar su fuerza.

En todas las mitologías desarrolladas hay pruebas abundantes de sistemas duales de metáforas derivadas de esta circunstancia. Se reconocen en la habitual asociación de la suciedad con el pecado y de la limpieza con la virtud. El infierno es un pozo sucio y el cielo un lugar de pureza absoluta, tanto en el budismo como en el zoroastrismo, hinduismo, islamismo u organización cristiana del mundo del más allá. Además, el doctor Freud ha sugerido que el impulso infantil de manipular la suciedad y asignarle valor sobrevive en nuestro interés adulto en las artes —pintura, manchado de cualquier clase, escultura y arquitectura— así como en el impulso de acumular piedras preciosas, oro o dinero, y en los placeres derivados de hacer y recibir regalos. El propósito de los alquimistas de los siglos XVI y XVII de sublimar la «materia infame» (suciedad y corrupción) en oro (que es puro y por tanto incorruptible) representaría perfectamente, según este punto de vista, un deseo de conducir las energías encerradas en el primer sistema de intereses hacia la esfera del segundo sobrepuesto, de forma que, en lugar de supresión y con eso división, habría efectuado una sublimación, o fusión vital, de los dos sistemas de la psique socialmente opuestos, o, para utilizar la frase del poeta Blake, un matrimonio del cielo y el infierno. Y el hecho de que fuera precisamente en el momento del colapso (para muchos) de la autoridad del dualismo medieval de Dios y el demonio cuando tuvo lugar el mayor florecimiento no sólo de la alquimia sino también de las artes

occidentales, puede tender a confirmar esta lectura psicoanalítica del impulso que los produjo. Además, se puede suponer que el valor del oro, del mármol y el barro del escultor, y de los materiales del pintor, ha sido el mayor, puesto que todo provenía de los intestinos de la tierra, que, según el método de los santos, había recibido durante mucho tiempo una interpretación enfáticamente negativa como el asiento del infierno.

Y también podemos señalar en relación a esto que prácticamente en todas las sociedades primitivas estudiadas se cree que extender pintura y barro sobre el cuerpo proporciona protección mágica así como belleza; en India, donde la boñiga se reverencia como sagrada y la distinción ritual entre la mano izquierda (utilizada en el baño) y la derecha (para llevar la comida a la boca) es un asunto de importancia capital, el untamiento ritual de la frente y el cuerpo con barros coloreados y ceniza es una práctica religiosa muy extendida. Y, por último, entre muchos pueblos desarrollados así como primitivos los payasos sagrados —que en las ceremonias religiosas pueden romper los tabúes y siempre representan pantomimas obscenas— son iniciados en sus órdenes por medio de una comida ritual de excrementos.

Entre los apaches jicarilla de Nuevo México, a los miembros de la sociedad de los payasos se les llama «Excremento Despojado» [24]. Se les unta con barro blanco y tienen cuatro rayas horizontales que cruzan sus piernas, cuerpo y cara [25]. En nuestros propios circos el payaso va llamativamente pintado, rompe todos los tabúes que permita la policía y es el gran favorito de los jóvenes, quienes quizá ven reflejado en su peculiar encanto el paraíso de inocencia que fue suyo antes de que se les enseñara el conocimiento del bien y del mal, la pureza y la suciedad.

Una cuarta constelación de huellas impresas en la psique en maduración del niño aparece (por lo menos en aquellas esferas de nuestra propia civilización que se han estudiado a estos efectos) alrededor de la edad de cuatro años, cuando la diferencia física entre los sexos se convierte en un asunto de interés entusiasta. *La petite différence* hace que la niña crea (se nos dice) que ha sido castrada y que el niño piense que está expuesto a serlo. Después de eso, en la imaginación masculina todo temor de castigo está lastrado de un miedo a la castración oscuramente sentido, mientras que la mujer está obsesionada con una envidia que no puede apagarse por completo hasta que de su propio cuerpo ha dado a luz un hijo. De aquí el valor, desde el punto de vista femenino, de la imagen de la madonna y de todo el sistema de referencias religiosas que atribuyen un significado cósmico a su útero y pechos. Pero el hombre siempre intuye la peligrosa envidia femenina. De aquí la apreciación negativa de la mujer como una castradora espiritual potencial, si no física, que en la mente del niño tiende a asociarse con la imagen de la ogresa y la bruja caníbal, y que es un rasgo sumamente importante de las tradiciones religiosas donde prevalece un espíritu monástico.

En relación con esto debemos apuntar que hay un motivo recurrente en ciertas mitologías primitivas, así como en la moderna pintura surrealista y el sueño

neurótico, que es conocido por el folklore como «la vagina dentada», la vagina que castra. Y un equivalente, en el otro sentido, es la llamada «madre fálica», un motivo perfectamente ilustrado en los largos dedos y nariz de la bruja. Según Freud<sup>[26]</sup>, la capacidad de una araña para precipitar una crisis de ansiedad neurótica —tanto en la canción infantil de la señorita Muffett como en los laberintos de la vida moderna— deriva de una asociación inconsciente de la araña con la imagen de la madre fálica; a lo cual, quizá, debería añadirse la observación de que la telaraña, la tela de araña espiral, también puede contribuir a la fuerza del arácnido como una señal liberadora de miedo.

Los andamaneses tienen un mito según el cual al principio no había mujeres en el mundo, sólo hombres. El señor Lagarto Monitor (a quien después encontraremos con frecuencia) capturó uno de ellos, le cortó los genitales y lo tomó por esposa. Su progenie se convirtió en los antepasados de la única raza en el mundo con la que los andamaneses y su mitología tienen algo que ver, es decir, de los andamaneses <sup>[27]</sup>.

Según otro mito —contado en Nuevo México por los indios apache jicarilla <sup>[28]</sup>— hubo una vez un monstruo asesino llamado el Monstruo Coceante, cuyas cuatro hijas eran en aquel tiempo las únicas mujeres en el mundo que poseían vaginas. Ellas eran «muchachas vagina». Y vivían en una casa que estaba llena de vaginas. «Tenían la forma de mujeres», se nos dice, «pero en realidad eran vaginas. De las paredes colgaban otras vaginas, pero estas cuatro tenían la forma de muchachas, con piernas y todas las partes del cuerpo, y andaban por ahí.» Como puede imaginarse, el rumor de la existencia de estas muchachas atraía a muchos hombres, pero se encontraban con el Monstruo Coceante que los arrastraba al interior de la casa y nunca volvían. Y entonces, el Matador de Enemigos, un magnífico muchacho héroe, asumió la responsabilidad de corregir la situación.

Burlando al Monstruo Coceante, el Matador de Enemigos entró en la casa, y las cuatro muchachas se acercaron a él, implorándole que hiciera el amor con ellas. Pero él preguntó, «¿Dónde están todos los hombres que fueron introducidos a golpes en este lugar?» «Nos los comimos», dijeron, «porque nos gusta hacerlo», e intentaron abrazarle, pero él las rechazó gritando «¡Manteneos lejos, ésa no es forma de utilizar la vagina!» y después les dijo, «Primero os daré una medicina que nunca habéis probado, medicina hecha con bayas agrias, y después haré lo que pedís.» Entonces les dio a comer bayas agrias de cuatro clases. «La vagina», dijo él, «siempre es dulce cuando os gusta esto.» Llenaron sus bocas con tantas bayas que al final no podían masticar en absoluto, sino sólo tragar. «Les gustaban mucho», dijo el que contaba la historia, «sentían como si el Matador de Enemigos estuviera haciendo el amor con ellas. Estaban en éxtasis, casi inconscientes, aunque el Matador de Enemigos no les estaba haciendo nada en absoluto, era la medicina lo que las hacía sentirse de esa forma.

«Cuando el Matador de Enemigos llegó hasta ellas», terminó el narrador de la historia, «tenían fuertes dientes con los que comían a sus víctimas. Pero esta medicina

los destruyó por completo» [29]. Y así vemos cómo el gran muchacho héroe, en una ocasión, domesticó a la vagina dentada para que se dedicara a su uso adecuado.

Al lector se le habrá ocurrido a lo largo de este repaso de una serie de huellas que aunque un cierto número de las imágenes que hemos visto están sin lugar a dudas impresas desde fuera sobre nuestros MsIL «abiertos», algunas otras sólo pueden ser producto de la estructura nerviosa misma. Porque ¿dónde en el mundo habría ogresas caníbales? O ¿dónde encontrar la madre fálica y la vagina dentada? A juzgar por el poder de tales imágenes para liberar afectos en los niños, así como en muchos adultos, deberíamos llamarlas señales estímulo de fuerza considerable. Sin embargo, no existen en la naturaleza, sino que han sido creadas por la mente. ¿De dónde? ¿De dónde vienen las imágenes de pesadilla y sueño?

Quizá se pueda encontrar una analogía evocadora en el caso de la polilla umbla (ver p. 65), que prefiere compañeras más oscuras a aquellas que le ofrece su especie actual. Porque si el arte humano puede ofrecer a una polilla una señal estímulo supernormal a la cual responde con más entusiasmo que a las ofertas normales de la vida, con toda seguridad también puede proporcionar estímulos supernormales a los MsIL del hombre, y no sólo espontáneamente, en el sueño y las pesadillas, sino incluso más brillantemente en los cuentos populares inventados, los cuentos de hadas, paisajes mitológicos, mundo inferior y mundo superior, templos y catedrales, pagodas y jardines, dragones, ángeles, dioses y guardianes del arte popular y religioso. Por supuesto, es cierto que las formulaciones desarrolladas culturalmente de estas maravillas han requerido en muchos casos siglos, incluso milenios, para completarse. Pero también es verdad (y creo que esto es lo que está mostrando este análisis) que hay un punto de apoyo para la acogida de tales imágenes en el *déjà vu* de la mente parcialmente automodelada y automodelante. En otras palabras, mientras que en el mundo animal los «isomorfos» o estereotipos heredados de la estructura nerviosa central, que en la mayoría de los casos armonizan con el entorno natural, pueden ocasionalmente contener posibilidades de respuesta a las que la naturaleza no responde, el mundo del hombre, que ahora es en gran medida el producto de nuestro propio artificio, representa —en gran parte por lo menos— un orden opuesto de dinámicas, a saber, aquellas de una estructura nerviosa viviente y un sistemas de respuestas controladas labrando a sus habitantes, y no *vice versa*; pero esta forja no siempre es consciente. En verdad, en la inmensa mayoría de los casos, o por lo menos en muchos de ellos, se forja impetuosamente, de sus propias imágenes autoproducidas de rabia y temor.

Un quinto y culminante síndrome de huellas de este tipo, mezcla de impactos externos e internos, es el complejo de Edipo, que ha provocado discusiones tan largas y diversas, y que, según la escuela freudiana ortodoxa, normalmente se establece en el niño a la edad de unos cinco o seis años, y de ahí en adelante constituye el modelo primario agrupador de todo impulso, pensamiento y sentimiento, arte imaginativo,

filosofía, mitología y religión, investigación científica, cordura y locura. La pretensión de universalidad de este complejo ha sido puesta en duda enérgicamente por una serie de antropólogos, por ejemplo, Bronislaw Malinowski, quien, en su trabajo sobre *Sex and Repression in Savage Society*, dice: «El punto capital de la dificultad yace en el hecho de que para los psicoanalistas el complejo de Edipo es algo absoluto, la fuente primordial... la *fons et origo* de todas las cosas... No puedo concebir el complejo como la única fuente de cultura, de organización y creencia», y continúa diciendo, «como la entidad metafísica, creativa, pero no creada, anterior a todas las cosas y que no ha sido causada por ninguna otra»<sup>[30]</sup>. Por otra parte, Géza Róheim contestó en defensa de Freud con una enérgica refutación<sup>[31]</sup>, a la cual, que yo sepa, ni ha habido respuesta. Sin embargo, como ahora nuestro problema no es el de la fuerza última o la extensión en el tiempo y el espacio de esta huella, sino simplemente la posibilidad de su derivación de la experiencia infantil, podemos decir que tanto si es tan universal como creen los freudianos estrictos o está modificada significativamente en fuerza y carácter según la sociología de la tribu o la familia en cuestión, permanece el hecho de que alrededor de la edad de cinco o seis años el joven se encuentra implicado imaginativamente (por lo menos en nuestro entorno cultural) en una ridícula tragicomedia que podemos llamar «el romance familiar».

En su configuración clásica freudiana este romance edípico consiste en el deseo más o menos inconsciente de eliminar al padre (el motivo de Juanito el Matador del Gigante) y quedarse sólo con la madre. Pero con un miedo correlativo, que también es más o menos inconsciente, al castigo de la castración por el padre. Y así, por fin, la huella del Padre entra en el cuadro psicológico del niño en la forma de un ogro peligroso. Según representa Róheim el caso en su estudio de la psicología de la guerra primitiva, el padre es el primer enemigo, y cada enemigo es simbólico del padre<sup>[32]</sup>. «Todo lo que se mata se convierte en padre»<sup>[33]</sup>. De aquí ciertos aspectos de los ritos de los cazadores de cabezas, a los que volveremos después. De aquí también los ritos de los cazadores paleolíticos en conexión con la muerte y la ingestión de sus bestias totémicas.

Para la niña, la fórmula freudiana correspondiente es la leyenda de Electra. Ella es la rival de su madre por el amor del padre, viviendo en temor de que la ogresa pueda matarlo y la arrastre a ella hacia la telaraña de la pesadilla de aquella fiesta caníbal presexual (antes paraíso) del bambino y la madonna. Pero los tiempos han cambiado, y ahora es la propia niña quien va a jugar a la madonna con una prole de muñecas.

Como los siguientes capítulos suministran abundantes casos de este romance de un liliputiense y dos gigantes no es necesario que nos detengamos a documentarlo aquí, sólo diremos que ya hemos visto un ejemplo en el Matador de Enemigos (el muchacho héroe), el Monstruo Coceante (el padre-ogro) y las Cuatro Muchachas Vagina (que son peligrosas al servicio del padre, pero susceptibles de domesticación). Cuatro es un número ritual en las tradiciones indias americanas que hace referencia a las cuatro direcciones del universo, y aparece en esta historia porque las figuras no



tienen una referencia personal o histórica, sino más bien una referencia mitológica cósmica. Las muchachas son personificaciones de un aspecto del misterio de la vida.

Y así, por último, para concluir este breve esbozo de la noción freudiana del romance de la familia y sus variantes, la reacción del hombre muy joven, que siente imprecisamente que su madre es una tentadora que seduce su imaginación hacia el incesto y el parricidio, puede ser para ocultar sus sentimientos ante sus propios pensamientos asumiendo la actitud compensatoria, negativa, de un Hamlet, una postura mental de excesiva sumisión a la jurisdicción del padre (el tema de la expiación), junto con un cruel rechazo de la mujer y de todos los encantos del mundo asociados a ella (las casas de lujuria de Egipto, la prostituta de Babilonia, etc):

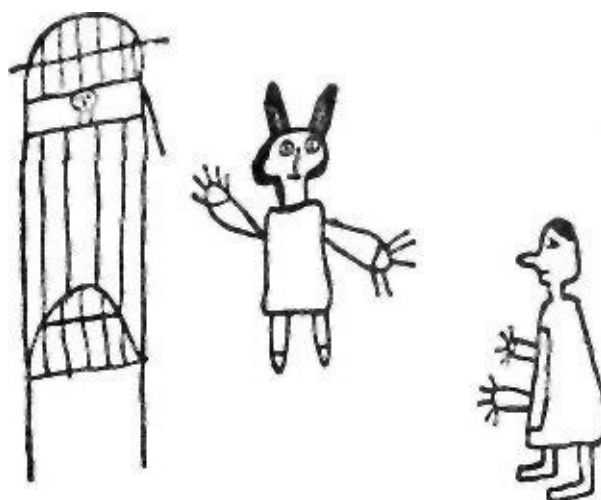
Sí, del tapiz de la memoria  
borraré todos los recuerdos de afectos triviales,  
todos los dichos de los libros, todas las formas,  
todas las presiones del pasado  
que la juventud y la observación grabaron allí;  
y sólo vivirá tu mandato  
en el libro y volumen de mi cerebro,  
sin mezclarse con asuntos viles: Sí, ¡por el cielo!  
¡Oh mujer pernicioso!  
¡Oh villano, villano, sonriente, maldito villano! [34].

Aquí estamos en el camino de adorar sólo al padre omnipotente, órdenes monacales, puritanismo, platonismo, clérigos, célibes, homosexuales y todo lo demás. En los próximos capítulos también encontraremos mucho sobre esto.

Porque en tanto que la unidad nuclear de la vida humana ha sido una mujer, un hombre y un niño, la conciencia en maduración ha tenido que llegar a un conocimiento de este mundo por medio de este agobiante triángulo, basado biológicamente, de amor y agresión, deseo y temor, dependencia, mandato e impulso de liberación. Es un molde capaz de dar forma a la pasta más recalcitrante. Así que, incluso aunque finalmente se demostrara, de un modo u otro, que el sistema nervioso humano no tiene una forma innata, continuaríamos sin sorprendernos por encontrar en toda mitología una categoría de señales estímulo derivadas de los engramas de estas inevitables.

#### IV. El animismo espontáneo de la infancia

Entre los seis y los doce años es cuando los jóvenes en nuestra cultura, y al parecer en la mayoría de las otras, desarrollan sus habilidades personales y sus intereses, juicios morales y nociones de estatus. Los factores diferenciadores de los diversos entornos naturales y sociales empiezan a prevalecer ahora hasta un grado tal que continuar hablando de las formas comunes de pensamiento y acción puede parecer fuera de lugar. Sin embargo, todas las impresiones estructurantes nuevas derivadas de los muy diferentes escenarios locales, tanto si son accidentales en su impacto o pedagógicamente sistematizadas en rutinas impuestas de aprendizaje, son recibidas en términos no de la mentalidad del adulto sino del niño en crecimiento, que tiene ciertos rasgos comunes en todo el mundo.



*Dibujo de un niño de su sueño del demonio. Según Piaget.*

El enigma del sueño, por ejemplo, no se interpreta al principio como mental: es externo al soñador, aunque invisible para los otros. Y el recuerdo del sueño se confunde con los recuerdos ordinarios, de forma que los dos mundos se mezclan [35]. A un niño de cinco años y seis meses se le preguntó: «¿Está el sueño en tu cabeza?», y respondió, «Yo estoy en el sueño, el sueño no está en mi cabeza. Cuando sueñas no sabes que estás en la cama, sabes que estás andando. Estás en la cama, pero no sabes que estás» [36]. Incluso a la edad de siete u ocho años, cuando los sueños pueden reconocerse como provenientes de la cabeza y no del exterior —de la luna, de la noche, de las luces en la habitación o en la calle, o del cielo— de alguna forma se continúa considerándolos externos. «Soñé que el demonio quería hervirme», dijo un muchachito de siete años explicando un dibujo que había hecho (figura de arriba). A la izquierda (I) está el niño en la cama. «Ese soy yo», dijo. «Eran especialmente mis ojos los que estaban allí para ver». En el centro está el demonio. Y a la derecha del dibujo (II) de nuevo el niño, de pie con su camisón enfrente del demonio, que está a punto de hervirlo. «Yo estaba allí dos veces», fue su explicación. «Cuando estaba en

la cama estaba realmente allí, y después, cuando estaba en mi sueño estaba con el demonio y también allí.»

No será necesario decirle al lector que aquí tenemos un tipo de lógica que no es precisamente la de Aristóteles, pero es lo suficientemente familiar en los cuentos de hadas y el mito, donde es posible el milagro de la bipresencia y la misma persona u objeto puede estar en dos o más lugares a la vez. Los chamanes, como veremos, abandonan sus cuerpos y cabalgan sobre sus tambores o monturas más allá de las ataduras del mundo visible para enzarzarse en aventuras con demonios y dioses, o con otros chamanes, todos los cuales, al igual que ellos, pueden estar en más de un lugar a la vez. O podemos pensar en el dogma romanocatólico de la multipresencia de Cristo en el sacramento del altar. «En el mundo no hay tantos cuerpos de Cristo como tabernáculos, o como misas diciéndose a la vez», dice un catecismo católico de doctrina cristiana, «sino sólo un cuerpo de Cristo que está presente en todas partes en su totalidad, completo e íntegro en la Santa Eucaristía, al igual que Dios está presente en todas partes, pero es un único Dios» [37]. O podemos pensar en la multipresencia del salvador hindú Krishna cuando estaba danzando con las lecheras de Vrindavan; y la encantadora explicación de la experiencia religiosa de la multipresencia dada por una de las muchachas de Vrindavan a otra de ellas. «Veo a Krishna en todas partes», dijo la bella Radha, y le contestaron, «Querida, te has pintado los ojos con el colirio del amor, por eso ves a Krishna en todas partes» [38].

Ya hemos visto que en el mundo del niño la solicitud de los padres conduce a creer que el universo está orientado a beneficiar al niño y listo a responder a cualquier pensamiento y deseo suyo. Esta circunstancia tan halagüeña no sólo refuerza la indisociación primaria entre el interior y el exterior, sino que incluso le añade un hábito de mando unido a una experiencia de efecto inmediato. La impresión resultante de una omnipotencia de pensamiento —el poder del pensamiento, deseo, una simple indicación de cabeza o un grito, que pone al mundo en pie— la identificó Freud como la base psicológica de la magia, y las investigaciones de Piaget y su escuela apoyan este punto de vista. El mundo del niño está vivo y alerta, dominado por reglas de respuesta y mando, no por leyes físicas: un continuum portentoso de conciencia, dotado con intención y propósito, ya sea resistiéndose o interesándose por el propio niño. Y como sabemos, esta noción infantil (o algo muy parecido a ella) de un mundo gobernado más bien por leyes morales que por leyes físicas, mantenido bajo control por una personalidad paterno-materna superregulada en lugar de por fuerzas físicas impersonales, y orientada al bienestar y la aflicción del hombre, es una ilusión que domina el pensamiento de los hombres en la mayoría de las partes del mundo —o incluso los pensamientos de la mayoría de los hombres en todas las partes del mundo— hasta hoy día. Aquí nos encontramos con una suposición espontánea, anterior a toda enseñanza, que ha dado lugar a ciertas creencias religiosas y mágicas, y que ahora las apoya, y cuando a su vez se ve reforzada por éstas permanece como

una convicción absolutamente inextirpable, que ningún pensamiento racional o ciencia empírica puede borrar del todo.

Y ahora debemos observar que al igual que las huellas discutidas en la sección III de este capítulo son susceptibles de interpretación ya sea infantil o adulta, así también lo son las experiencias de indisociación. Porque, incluso desde el punto de vista de una observación estrictamente biológica, se puede demostrar que en cierto sentido la indisociación del niño tiene una validez más profunda que la experiencia adulta de individuación. Biológicamente, el organismo individual de ninguna manera es independiente de su mundo. Porque la sociedad no es, como ya dijo Ralph Linton, «un grupo de individuos biológicamente diferentes e independientes». Y la sociedad tampoco está fuera de la naturaleza. Entre el organismo y su entorno existe lo que Piaget ha llamado «una continuidad de intercambios» [39]. Hay que reconocer un polo interno y otro externo, «pero cada punto está en una relación de equilibrio constante y dependencia natural con respecto al otro». Y una noción de libertad individual y sentido de la independencia se desarrolla sólo lentamente, y entonces, sin embargo, puede conducir no sólo a un sentido varonil de autosuficiencia y un orden de lógica en el que lo subjetivo y lo objetivo se mantienen racionalmente aparte, sino también a un deterioro de la unidad del orden social y a un sentido de separación que puede terminar en una atmósfera general de ansiedad y neurosis.

Por tanto, uno de los propósitos principales de toda la enseñanza religiosa y del ceremonial ha sido suprimir al máximo posible el sentido del ego y desarrollar el de participación. En los cultos primitivos esta participación se produce principalmente en el organismo de la comunidad, que a su vez se concibe como parte del orden natural del entorno local. Pero a esto se le puede añadir la noción más amplia de una comunidad que también incluye a los muertos, como, por ejemplo, en la idea cristiana de la Iglesia Militante, Sufriente y Triunfante: en la tierra, en el purgatorio y en el cielo: Y por último, en todo esfuerzo místico la ambición principal es la disolución de la gota de rocío del yo en el océano del Todo: el despojamiento del yo y la contemplación del Rostro.

«Y cuando Tú te aproximaste a mi indignidad con Tu tan deseado rostro, que otorga toda felicidad», escribió Santa Gertrude de Helfta (1256-1302), «sentí que una luz inefablemente vivificante pasaba de Tus divinos ojos hacia los míos. Penetrando todo mi ser interior, produjo en cada miembro un efecto de lo más maravilloso, puesto que disolvió mi carne y huesos hasta la misma médula, de forma que tuve el sentimiento de que toda mi sustancia no era nada excepto aquel divino esplendor que, jugando sobre sí mismo de forma indescriptiblemente deliciosa, comunicaba a mi alma incomparable serenidad y alegría» [40].

Un sentimiento similar aparece en el conocido verso del *Brhadaranyaka Upanisad* (alr. 800 a.C.): «Al igual que un hombre, cuando abraza a una esposa bien amada, no sabe nada de su interior o de su exterior, así le ocurre a este ser cuando es abrazado por el Ser Supremo, lo desconoce todo del interior o del exterior» [41].

Entre los tesoros de la mística budista de Japón encontramos el siguiente en el diario del hacedor de sandalias Saichi (alr. 1850-1933):

Mi corazón y Tu corazón.  
La unidad de los corazones.  
¡Homenaje a Amida Buda! <sup>[42]</sup>.

Y, una vez más, en palabras de Omar Khayyam (1050-1120):

Mi ser es Tuyo y Tú eres mío,  
y yo soy Tuyo porque estoy Perdido en ti <sup>[43]</sup>.

En la infancia, las primeras preguntas que se hacen referentes a los orígenes de las cosas delatan la suposición espontánea de que alguien las ha hecho. «¿Quién hizo el sol?», pregunta el niño de dos años y medio. «¿Quién pone las estrellas en el cielo por la noche?», pregunta otro de tres y medio<sup>[44]</sup>. En estas reflexiones tempranas el primer punto de atención es el problema del origen del propio niño, el segundo, el origen de la humanidad, y el último, el origen de las cosas; pero el alcance de la búsqueda presenta incluso a padres cultos grandes problemas en la forma de desafíos científicos y metafísicos. Por ejemplo, un muchachito le hizo a su erudito padre la siguiente serie de preguntas registradas:

A los dos años y tres meses: «¿De dónde vienen los huevos?», y cuando se lo dijeron preguntó a continuación: «¿Qué es lo que ponen las mamitas?»

A los dos años y seis meses: «Papá, ¿había gente antes que nosotros?» Sí. «¿Cómo llegaron aquí?» Nacieron, como nosotros. «¿Y estaba la tierra aquí antes de que hubiera gente en ella?» Sí. «¿Y cómo llegó si no había gente que la hiciera?»

A los tres años y siete meses: «¿Quién hizo la tierra?»

Y a los cuatro años y cinco meses: «¿Hubo una mamá antes de la primera mamá?»

A los cuatro años y nueve meses: «¿Cómo llegó aquí el primer hombre sin tener una mamá?»

Y sólo entonces, pero inmediatamente después: «¿Cómo se hizo el agua?» «¿De qué están hechas las rocas?»<sup>[45]</sup>.

La primera noción acariciada por la mayoría de los niños pequeños parece ser que los bebés no nacen o son hechos, sino encontrados. «Mamá, ¿dónde me encontraste?», preguntó un niño de tres años y seis meses. «Mamá, ¿de dónde vine?», preguntó otro de tres años y ocho meses. «¿Dónde está ahora el bebé que aquella señora va a tener el próximo verano?», preguntó un pequeño genio de cuatro años y diez meses, y, cuando se le dijo, «¿Entonces se lo ha comido?» Otro: «¿Cuando la gente se hace muy vieja se convierten en bebés?» Y otra vez, a la edad de cinco años y cuatro meses, «¿Cuando mueres, vuelves a crecer?»<sup>[46]</sup>.

Como observa el profesor Piaget, en esta primera etapa de teorización se cree que los bebés son preexistentes, sin embargo, se dan cuenta de que los padres deben tener algo que ver con el misterio. El lector habrá notado que las distintas explicaciones a

este nivel se acercan mucho a ciertas ideas primitivas bien conocidas y arcaicas, por ejemplo, aquella de la concepción a través de la ingestión, que se encuentra en los mitos y cuentos populares de todo el mundo, o la idea del renacimiento, que quizá ya está sugerida incluso en los enterramientos del hombre de Neandertal, alr. 100.000 años a.C. [\*1].

El segundo tipo de pregunta infantil referente al nacimiento implica el problema no sólo del de dónde, sino también del cómo. Por esta época el interés del niño en sus propios actos de creación, líquidos y sólidos, sugiere por lo menos dos posibilidades, que normalmente no está deseoso de formular, sin embargo puede ir probando disimuladamente a través de sus preguntas. Las preguntas ya citadas referentes a los orígenes del agua y las piedras son ejemplos manifiestos. Se supone alguna clase de fabricación misteriosa por los padres, bien fuera de sus cuerpos o dentro de ellos, y este proceso vagamente concebido se toma como modelo posible también para la creación de otras cosas en el mundo. El niño empieza por asumir que los adultos fueron los hacedores de todas las cosas, porque piensan que son omniscientes y omnipotentes hasta que los hechos hacen demasiado evidente que no son ninguna de las dos cosas. Con lo cual la imagen mimada de unos padres creadores conocedores de todo, que todo lo pueden, manualmente o de otra manera, es simplemente transferida a la vaga figura de un dios antropomórfico, aunque invisible, que ya ha sido proporcionada por las enseñanzas de los padres, o por cualquier otra.

La figura de un ser creativo es prácticamente, si no absolutamente, universal en las mitologías del mundo, y al igual que la imagen de los padres está asociada en la infancia no sólo con el poder de hacer todas las cosas, sino también con la autoridad del mando, así también en el pensamiento religioso el creador del universo es normalmente el promulgador y controlador de sus leyes. Los dos órdenes, el infantil y el religioso, son como mínimo análogos, y puede muy bien ocurrir que el último sea simplemente una traducción del primero a la esfera fuera del alcance de la observación crítica. Piaget ha señalado que aunque los pequeños mitos del génesis inventados por los niños para explicar sus propios orígenes y el de las cosas pueden diferir, la suposición básica subyacente a todos es la misma: a saber, que las cosas tienen que ser hechas por alguien, y que están vivas y responden a los mandatos de sus creadores. Los mitos de origen de los sistemas mitológicos del mundo también difieren, pero en todos, excepto en los más enrarecidos, se mantiene la convicción (como en la infancia), sin prueba, de que el universo viviente es el trabajo manual o la emanación —psíquica o física— de algún Dios padre-madre o madre-padre.

Así se puede decir que el sentido de este mundo como un continuum indiferenciado de experiencia simultáneamente subjetiva y objetiva (participación), que está totalmente vivo (animismo) y que fue hecho por algún ser superior (artificialismo) constituye el marco de referencia axiomático y espontáneamente supuesto de toda experiencia infantil, indiferentemente de cuales sean los detalles locales de esta experiencia. Y también es evidente que estos tres principios son

precisamente aquellos más generalmente representados en los sistemas mitológicos y religiosos de todo el mundo.

De hecho, la noción de participación —o indisociación entre los aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia— llega tan lejos en el pensamiento habitual tanto de los niños como de los sistemas filosóficos arcaicos, que todos los niños y la mayoría de los pensadores arcaicos creen que los nombres de las cosas (que son ciertamente subjetivos, están simplemente en el interior de la mente, y difieren grandemente de cultura a cultura) son intrínsecos a las cosas, como su aspecto audible. En la cábala hebrea, por ejemplo, los sonidos y formas de las letras del alfabeto hebreo se consideran como los auténticos elementos de realidad, de forma que pronunciando correctamente los nombres de las cosas, de los ángeles, o incluso de Dios, el cabalista competente puede utilizar su fuerza. La pronunciación del nombre de Dios, Yahvé (YHVH), ha sido guardada siempre con el mayor cuidado. En los tiempos antiguos los sabios comunicaban la pronunciación del nombre a sus discípulos sólo una vez cada siete años<sup>[47]</sup>. A un escriba que copiaba los rollos bíblicos se le pedía que mantuviera su mente en una actitud de devoción al escribir el nombre de Dios, y si cometía un error en el nombre, en ciertos casos el error era irremediable y toda la columna en la cual había tenido lugar debía retirarse del uso<sup>[48]</sup>, porque el nombre mismo no podía borrarse. Asimismo, en las disciplinas místicas de la tradición tántrica hindú, donde no es el hebreo sino el sánscrito la lengua que se considera como la originaria del universo, la pronunciación del nombre de cualquier dios hará que aparezca y que su fuerza opere, porque el nombre es la forma audible del dios mismo. En la tradición hindú la Palabra suprema, de la cual todo el universo, visible e invisible, es la manifestación, es la sílaba OM. Y por supuesto, existe aquel famoso inicio del evangelio según Juan: «En el principio era ya el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios, por él fueron hechas todas las cosas, y sin él no se ha hecho cosa alguna de cuantas han sido hechas. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres»<sup>[49]</sup>.

«Y Dios dijo, ‘Hágase la luz’ y hubo luz»<sup>[50]</sup>.

«Si no hubiera palabras sería muy malo», dijo un niño de seis años y seis meses, «no podrías hacer ninguna cosa. ¿Cómo podrían hacerse las cosas?»<sup>[51]</sup>.

El niño muy pequeño no recuerda cuándo o cómo oyó por primera vez los nombres de las cosas cuyo nombre conoce. Normalmente cree que llegó a saberlos simplemente mirándolas, y que los nombres toman forma simultáneamente con el objeto. «¿Para qué son los nombres?», se le preguntó un niño de cinco años y medio. «Son lo que tú ves cuando miras a las cosas», contestó<sup>[52]</sup>. El nombre es una cualidad del objeto, situada en su interior, y a su vez conocido por el objeto. «¿Dónde está el nombre del sol?» «Dentro del sol», dijo un niño de siete años<sup>[53]</sup>. «¿Conoce un pez su nombre?», se le preguntó al mismo muchachito cuando tenía nueve años, y contestó, «Sí».

Lo que ha sido llamado «creación de la nada» y señalado por los teólogos como una noción extremadamente elevada, es en realidad —por lo menos en el texto en el que la noción se supone que está documentada— una creación desde la palabra, a través de decir el nombre, que es una de las nociones primarias de la creación concebida por el niño. Es más, en las cosmologías del hombre arcaico, como en aquellas de la infancia, la preocupación principal del creador fue el bienestar y el dolor del hombre. La luz fue hecha para que pudiéramos ver, la noche para que pudiéramos dormir, las estrellas para indicar el tiempo, las nubes para prevenirnos de la lluvia. El punto de vista que el niño tiene del mundo no es sólo geocéntrico, sino egocéntrico. Y si añadimos a esta estructura simple la tendencia reconocida por Freud a experimentar todas las cosas en relación con la fórmula subjetiva del romance familiar (el complejo de Edipo), tenemos un vocabulario de ideas elementales bastante estrecho y frágil, que podemos esperar encontrar conjugado y aplicado de distintas formas en las mitologías del mundo.

Los estudios que se han hecho de los niños en Occidente —que son los únicos que han sido examinados sistemáticamente— han dejado claro que los puntos de vista de la lógica racional y científica, que finalmente reemplazan en su pensamiento a las teorías espontáneas animistas y artificialistas, sólo gradualmente suprimen o disuelven las nociones primeras. Los nombres no se distinguen correctamente de sus referentes hasta algún momento alrededor de los diez u once años. Rara vez antes de la edad de once o doce años se reduce la vida a los animales y plantas, y la conciencia a los animales. Y sin embargo, incluso una vez que se han aprendido las leyes básicas de la física y la química, que han sido arrancadas a la naturaleza tan dolorosamente gracias al largo esfuerzo de la ciencia, cuando se le pregunta al adulto por los misterios de la creación, casi nunca contesta en términos diferentes a los del artificialismo o animismo infantil: el mundo ha sido hecho por algún dios omnisciente para algún propósito y nosotros para algún fin, que debemos aprender a conocer y a servir; o bien —en respuestas algo más sofisticadas— dentro de las cosas mismas hay alguna fuerza que las hace, un poder inmanente del cual surgen y al que vuelven.

En las mitologías del mundo hay gran número de mitos de origen, pero pocos más maravillosos que el siguiente, inventado espontáneamente por un niño de nueve años cuando se le preguntó sobre los orígenes de su país.

«¿Cómo empezó Suiza?»

«Llegó alguna gente», contestó.

«¿De dónde?»

«No lo sé, había burbujas en el agua y un pequeño gusano debajo. Luego se hizo grande y salió del agua y comió y le crecieron brazos y dientes y pies y una cabeza y se convirtió en un niño.»

«¿De dónde llegó la burbuja?»

«Del agua. El gusano salió del agua y la burbuja se rompió y el gusano salió.»



«¿Qué había en el fondo del agua?»

«La burbuja, que salió de la tierra.»

«¿Y qué le ocurrió al niño?»

«Se hizo grande y tuvo niños. Cuando murió, sus niños también tenían niños. Más tarde algunos se convirtieron en franceses, otros en alemanes, otros en saboyanos...»  
[54].

Creo que no será necesario ningún comentario sobre este mito de origen. Sin duda la mayoría de los lectores puede recordar mitos tempranos de su propia invención que eran similares. Con esto dejamos atrás el curso de nuestra infancia común —la infancia de nuestra especie, quizá, desde los viejos días de Neandertal— y continuamos adelante para ver lo que los chamanes adultos, los sacerdotes y los filósofos han podido conseguir más allá de este nivel, en la lectura y representación del enigma de la vida.

## V. El sistema de sentimientos del grupo local

La transformación del niño en adulto, que en las sociedades más desarrolladas se consigue a través de años de educación, se lleva a cabo a nivel primitivo más breve y bruscamente por medio de los ritos de pubertad, que para muchas tribus son las ceremonias más importantes de su calendario religioso.

Por ejemplo, cuando un joven de los aranda de Australia Central está entre los diez y los doce años los hombres de la aldea le cogen a él y a otros miembros de su grupo de edad y los lanzan al aire varias veces, mientras las mujeres, bailando alrededor del grupo, agitan los brazos y gritan. Después pintan el pecho y la espalda de los muchachos con dibujos sencillos hechos por un hombre relacionado con el grupo social en el que tomará esposa, y mientras dibujan los diseños los hombres cantan: «Que pueda alcanzar el estómago del cielo, que pueda crecer hasta el estómago del cielo, que vaya derecho al estómago del cielo.» Al muchacho se le dice que ahora tiene sobre sí la marca del ancestro mitológico particular del cual él es un equivalente; porque se piensa que los niños que nacen de las mujeres son las reapariciones de seres que vivieron en la época mitológica, en el llamado «tiempo del sueño» o *altjeringa*. Se les dice a los muchachos que de ahora en adelante no jugarán ni se alojarán con las mujeres y las niñas, sino con los hombres; que no irán con las mujeres a arrancar raíces ni a cazar animales tan pequeños como ratas y lagartos, sino que se reunirán con los hombres y cazarán el canguro [55].

Está claro que en este rito tan simple la imagen del nacimiento ha sido transferida de la madre al cielo y que el concepto del ego ha sido extendido, simultáneamente, más allá de la biografía del individuo físico. Una mujer dio nacimiento al cuerpo temporal del muchacho, pero ahora los hombres lo llevarán a su nacimiento espiritual. Ellos continuarán y consumarán su gestación posuterina, el largo proceso de su crecimiento a una madurez totalmente humana, remodelando su cuerpo, y su mente también, uniéndole a su porción eterna, más allá del tiempo. Más aún, en los ceremoniales que observará poco después, las tareas propias de su virilidad estarán unidas en cada detalle a fantasías mitológicas de un orden que trasciende al tiempo, de forma que no sólo él mismo sino todo su mundo y toda su forma de vida dentro del mismo se unirán inseparablemente, a través de los mitos y los ritos, a la esfera del espíritu.

En lo sucesivo, toda la vida sobre la tierra será reconocida como una proyección en el plano de los hechos temporales de una serie de formas, objetos y personalidades siempre presentes en el permanente no-donde, no-cuando de la edad mitológica, el *altjeringa*, «tiempo del sueño», cuando todo era mágico, como lo es en el sueño: el reino que se ve de nuevo en los sueños y que se muestra en los ritos. El mismo muchacho es un ser mitológico, eterno, que se ha encarnado. Sus compañeros también son las manifestaciones de formas eternas; asimismo, los canguros que pronto estará cazando y las bien conocidas extensiones del desierto donde el mágico

juego misterioso de la caza se representará en el serio juego de la vida, el misterioso juego de la muerte y reaparición del canguro, que dará su carne, como una víctima deseosa, para ser alimento del hombre. Ningún niño —ninguna mujer— es consciente de la maravilla real de este misterio dual, en donde lo eterno y lo temporal son lo mismo. Esta dimensión secreta del mundo es la revelación de los ritos de los hombres, a través de los cuales la mente llega al conocimiento, y después de su contemplación uno está muy por encima del plano del sistema mental del niño. Es una maravilla, una fuente de asombro, que bien merece el dolor y el terror de un segundo nacimiento. Y mientras tanto, a través de lo físico así como de la psicología de transformación, en compensación por la pérdida de la madre terrena, la mente doblegada y el deseo del muchacho se dirigen hacia la imagen de su virilidad con una esposa terrena.

Está claro lo que está ocurriendo. Las huellas irreversiblemente establecidas en la infancia como señales liberadoras de energía están siendo reorganizadas, y a través de una serie de experiencias controladas extremadamente vividas, cada vez más atemorizantes e inolvidables, son recompuestas por fin de forma que el curso del muchacho se dirija hacia la virilidad: no sólo hacia una virilidad meramente abierta, no comprometida, sino específicamente a un cierto estilo de pensamiento y sentimiento, impulso y acción concordante con las necesidades del grupo local. Porque es en este momento de su desarrollo cuando las tradiciones, ideología y motivaciones del sistema de vida local deben ser asimiladas en su psique, fundidas con su sustancia espiritual y hechas suyas, al igual que él se hace de ellas.

Como ya hemos observado en palabras de Radcliffe-Brown [\*]: «Una sociedad depende para su existencia de la presencia en las mentes de sus miembros de un cierto sistema de sentimientos por el que la conducta del individuo se regula en conformidad con las necesidades de la sociedad»; y más adelante: «Los sentimientos en cuestión no son innatos, sino que se desarrollan en el individuo por la acción de la sociedad sobre él.» Es en los ritos de iniciación cuando se establecen estos sentimientos del sistema local a través de la fusión forzada con el sistema primario de la mentalidad de la infancia, que, como ya hemos visto, es universal —o prácticamente universal— a la raza humana. Sin embargo, el sistema de sentimientos del grupo local no se ha formado primariamente, o incluso secundariamente, para gratificar los vulgares deseos de placer sexual y poder viril del adolescente, sino más bien en interés general de un grupo que tiene unos ciertos problemas locales específicos y limitaciones. Las energías brutas del joven animal humano deben ser acobardadas, destrozadas, vueltas a coordinar en un formato más amplio, y así domesticadas y amplificadas a la vez. De aquí que, aunque los ritos ciertamente tienen una función psicológica y se deben interpretar en términos de la psicología general de la especie humana, cada sistema local tiene tras él una larga historia de una particular clase de experiencia social, y no se puede explicar en términos psicológicos generales. Ha sido cuidadosamente ajustada a unas condiciones de existencia

específicas y determinadas geográficamente, y comprende, además, ciertas nociones arcaicas de cosmología que proceden de milenios de meditación sobre el orden natural reconocido del mundo viviente. Las señales simbólicas presentadas en los ritos de iniciación difieren considerablemente de cultura a cultura, y por tanto, se deben estudiar desde un punto de vista histórico así como psicológico. Debe reconocerse que cualquiera de los puntos por sí solo es una simplificación excesiva.

Ningún sistema mitológico que funcione puede explicarse en términos de las imágenes universales por las que está constituido. Estas imágenes se han desarrollado en gran medida de huellas infantiles tales como las que acabamos de ver y constituyen meramente la materia prima del mito; llevan las energías de la psique hacia el contexto mitológico y las unen a la tarea histórica de la sociedad, donde los símbolos funcionan, no en la forma de una llamada regresiva del espíritu a las alegrías y penas, deseos y terrores del pequeño Edipo, o del anterior bambino, sino más bien como liberadores y directores de las energías hacia el campo de la experiencia y las tareas adultas. Es decir, la mitología es progresiva, no regresiva. Y los ritos mismos, a través de los cuales las nuevas señales simbólicas se imprimen en las mentes de los jóvenes, en forma tal que recondicionan todo el sistema de sus mecanismos liberadores innatos, constituyen uno de los focos más interesantes y cruciales de nuestro tema. Porque es precisamente aquí donde nos enfrentamos directamente al problema del encuentro de lo general y lo particular, de lo elemental y lo étnico, en el campo del mito. El rito de iniciación es la caldera de su fusión.

¿Y si la fusión no tuviera lugar?

Podría ocurrir en el caso de algún individuo determinado que fallara la impresión de la reorganización socialmente impuesta de las metáforas infantiles, entonces el sistema de referencias personal de ese individuo en concreto, y en consecuencia de sus sentimientos, permanecería esencialmente infantil y por tanto aberrante, aislándolo, avergonzándolo y aterrorizándolo, de forma que inevitablemente tendría lugar el tipo de desorientación tan bien conocida por los divanes psicoanalíticos de nuestra civilización contemporánea, educada literariamente en lugar de mitológica y ritualmente. En la experiencia traumática de su segundo nacimiento el individuo habría sufrido un accidente comparable a un nacimiento fallido o un accidente físico en el primero. En cuyo caso, por supuesto, tendría lugar una interpretación regresiva de su peculiar forma de experimentar las metáforas del mito local. Sin embargo, que los psicoanalistas utilizaran las fantasías de ese caso regresivo como la clave del entendimiento científico de la mitología y el ceremonialismo del grupo social en cuestión, funcionando progresivamente, sería tan acertado como confundir una tortita con un soufflé.

Es posible que el fracaso de la mitología y el ritual para funcionar efectivamente en nuestra civilización pueda justificar la alta incidencia entre nosotros del malestar que ha llevado a la caracterización de nuestra época como «La edad de la ansiedad». O puede ser que la inculcación de nuestro sistema de sentimientos socialmente

enmarcados haya fracasado en sus resultados sólo entre nuestros poetas y artistas, periodistas y doctores, de forma que esta noción de la prevalencia de la ansiedad sea una invención peculiar, basada más bien en su propia patología sofisticada que en el estado de salud más ingenuo de la mayoría de sus iguales. Pero en cualquier caso, parece que cuando en la educación de los jóvenes prepondera un énfasis esencialmente cerebral, como ocurre en nuestra sociedad altamente letrada, se puede esperar una alarmante incidencia de fracaso importante en el difícil paso del crítico umbral de un sistema de sentimientos propios de la infancia al de las responsabilidades del momento, y, en consecuencia, cualquier intento de interpretar el simbolismo del hombre arcaico sobre las bases del pensamiento y el sentimiento contemporáneo es extremadamente peligroso.

Por tanto, al seguir el proceso de los ritos de pubertad y las pruebas de los aranda de Australia central haremos bien en dejar a un lado los clichés de la psicología moderna y centrarnos más bien en el carácter particular y en las tareas de la escena local del desierto, donde a mediodía la temperatura llega con frecuencia a los 140 grados Fahrenheit, donde la unidad social normal es el pequeño grupo de parientes y compañeros íntimamente conocidos, todos los cuales, tanto hombres como mujeres, están completamente desnudos; donde no existe la tradición escrita a través de la cual el cuerpo de conocimiento tribal, el estilo de vida espiritual y las técnicas de subsistencia puedan ser comunicadas, y donde el principal objetivo de la caza es el saltarín canguro.

Las auténticas pruebas del joven y el segundo paso de su iniciación, tanto en los deberes como en el conocimiento de su estado inevitable, empiezan, de pronto, una tarde en el campamento de los hombres, cuando tres hombres muy fuertes le atacan súbitamente lanzando gritos y se lo llevan atemorizado y luchando a una arena ceremonial que se ha preparado para su circuncisión. Toda la comunidad está allí para saludarle, tanto las mujeres como los hombres, y cuando se encuentra entre ellos su lucha cesa.

Se le sitúa entre los hombres, y todas las mujeres empiezan a bailar a la vez, blandiendo escudos. Ahora son las mujeres de la edad del sueño, la edad *altjeringa*, que bailaban de esta forma cuando iban a ser iniciados los hombres jóvenes de la edad de los antepasados; y los hombres cantan mientras ellas bailan. Cuando el muchacho ha visto y ha escuchado durante algún tiempo —y no ha visto nada así antes— le atan tiras de cuerdas de piel alrededor de la cabeza hasta hacer un gorro muy ajustado, y alrededor del pecho le atan un cinturón de cabello trenzado, igual que el que ha visto llevar a los hombres. Después tres hombres le conducen a través de las mujeres danzantes hacia un soto de arbustos, tras el cual debe permanecer durante un cierto número de días. Sobre su cuerpo pintan dibujos y le advierten que ahora ha entrado en un estadio superior de la virilidad juvenil. Nunca debe descubrir a ninguna mujer o muchacho ninguna de las cosas secretas que está a punto de ver y aprender. A todo lo largo de la ceremonia no debe pronunciar ninguna palabra a no

ser que se dirijan a él, y entonces debe contestar de la forma más escueta que le sea posible. Y tiene que permanecer acurrucado tras el soto hasta que le llamen. Si intentara ver lo que le está prohibido ver, el gran espíritu, cuya voz ha escuchado en el sonido de los churingas, se lo llevaría. Se sienta tras el soto, solo y callado toda la noche, mientras los hombres bailan en la arena ceremonial.

Al día siguiente llega la madre del muchacho, acompañada por las hermanas de su padre y por la mujer cuya hija le ha sido asignada como esposa. Durante toda la noche la madre del joven ha mantenido encendido un fuego en su campamento y ahora lleva en sus manos dos largos palos encendidos con este fuego. Los hombres cantan una canción del fuego mientras la madre le entrega uno de los palos a la mujer que se va a convertir en la suegra del muchacho, y esta última, acercándose al joven, le ata alrededor del cuello algunas bandas de cuerda de piel, le entrega el palo con el fuego y le dice que se mantenga fiel a su propio fuego; es decir, nunca debe interferir con las mujeres asignadas a otros hombres. Concluido este rito, el muchacho vuelve al soto con uno de los palos y las mujeres, llevando el segundo palo, vuelven a su campamento.

Después llevan al muchacho al interior del bosque, donde se sienta en silencio durante tres días y se le da poco de comer. Así se graba en su mente la gran solemnidad de los ritos que está a punto de contemplar y se le prepara para recibir el impacto de sus metáforas. El cuarto día se le devuelve al soto, y aquella noche empiezan las representaciones de los hombres, que continuarán durante una semana.

El primer rito de la serie concreta observada por Baldwin Spencer y F. J. Gillen, descrito en su importante trabajo sobre *The Native tribes of Central Australia*<sup>[56]</sup>, empezaron después de oscurecer, cuando el muchacho todavía se acurrucaba en su refugio. Los hombres ancianos cantaron la leyenda de los antepasados del grupo totémico del Pequeño Halcón, que en el *altjeringa*, «el tiempo del sueño» de la edad mitológica, introdujeron el arte de la circuncisión con un cuchillo de piedra en lugar de con una estaca de fuego. Podemos leer en este tema una oscura referencia a algunas transformaciones recientes o antiguas de la tradición ritual, quizá a continuación de una unión de dos pueblos tal como las que empiezan a indicar los recientes estudios de los estratos culturales australianos y los antiguos petroglifos<sup>[57]</sup>. Pero debemos reconocer también que la estaca de fuego que el muchacho acaba de recibir de las dos madres es en el contexto del rito una referencia explícita a la liberación controlada de su propio fuego sexual, que debe ser autorizado socialmente a través de la prueba ritual de su inminente circuncisión; la segunda estaca, hacia la que debe dirigirse la suya, está ahora en el recinto de la esposa que le han elegido.

La serie de estos singulares ritos, a pesar de lo violentos que pueden parecer a la mirada civilizada, no debe rechazarse como una mera actividad supersticiosa de la ignorancia primitiva. Por el contrario, es el instrumento operativo de una sabiduría primitiva, que, en algunos aspectos por lo menos, es más sofisticada y efectiva que gran parte de la nuestra, y su intención primordial es pedagógica, o, quizá con mayor

precisión, podemos llamarla hermética: la transformación mágica de una psique. De hecho, en un sentido muy auténtico, es un ejemplo de la realidad primitiva de la que se desarrolló la posterior idea medieval europea del homunculus, que Goethe ha presentado con una comprensión histórica y psicológica tan sutil en la segunda parte de su *Fausto*: el arte misterioso por el que se da vida a un pequeño hombre (*homunculus*) a partir de la materia bruta (*materia prima*) proporcionada por la naturaleza.

A media noche vendaron los ojos al muchacho que iba a sufrir la prueba, lo sacaron de su matorral, lo colocaron boca abajo en el borde de la arena ceremonial y, pasado cierto tiempo, le dijeron que se sentara y mirara. Y vio a un hombre pintado tumbado ante él que representaba, como se le dijo, un perro salvaje. Un segundo hombre pintado estaba de pie con las piernas separadas en el otro extremo de la arena ceremonial, con ramas de eucalipto en las manos, y con un ornamento emblemático sagrado del canguro sobre su cabeza. El canguro movió la cabeza de lado a lado como si buscara algo, y de vez en cuando profería la llamada del canguro. El perro miró hacia arriba, vio al otro, empezó a ladrar, y, de pronto, corriendo a cuatro patas pasó entre las piernas del otro y se tumbó tras él. El canguro observaba al perro por encima del hombro. Entonces, el perro salvaje pasó otra vez entre las piernas del canguro, pero ahora fue apresado y sacudido a conciencia. Fingió que se estrellaba su cabeza contra el suelo, con lo cual aulló como con dolor, hasta que, finalmente, se supuso que había sido muerto. Se quedó tumbado quieto durante un tiempo, pero, entonces, empezó a correr a cuatro patas hacia el muchacho candidato y se tumbó encima de él. El canguro saltó y se tumbó encima de los dos, y el muchacho tuvo que soportar su peso durante unos dos minutos. Cuando se levantaron, se le dijo que esta pantomima representaba un hecho de la edad de *altjeringa*, cuando el hombre perro salvaje atacó a un hombre canguro y fue muerto. Lo enviaron de vuelta a su matorral y los hombres continuaron cantando durante toda la noche.

Estas ceremonias continuaron durante seis días y noches para instrucción del muchacho. Los hombres canguro, los hombres rata, los hombres perro, los chotacabras búho, pequeños y grandes, representaron sus leyendas, se tumbaron sobre él y se fueron. Pero al séptimo día, tras su matorral, con gran solemnidad untaron al joven con grasa por todo el cuerpo y tres hombres pintaron cuidadosamente en su espalda un dibujo con greda blanca, mientras que en la arena ceremonial se llevaban a cabo una serie de representaciones en las que participaban las mujeres. De pronto, se oyó el sonido de churingas que se aproximaban, y las mujeres huyeron. El muchacho estaba tumbado sobre la espalda. Los hombres apilaron palos sobre él y los batieron sobre su cuerpo llevando el ritmo, mientras cantaban, una y otra vez, los siguientes versos:

Noche, crepúsculo, una gran luz limpia:  
un grupo de árboles, como el cielo, elevándose rojos  
como el sol.

«Ahora», nos cuentan nuestros observadores, «todo era excitación».

El fuego despedía una luz brillante, y los dos hombres que iban a celebrar la circuncisión se colocaron en sus lugares en el extremo occidental de la arena ceremonial.

Con las barbas metidas en la boca, las piernas totalmente abiertas y los brazos extendidos hacia delante, los dos hombres permanecían de pie totalmente quietos, enfrente el que iba a operar, y su ayudante apretándole por detrás, de forma tal que sus cuerpos estaban en contacto. El hombre de delante sujetaba en la mano derecha un cuchillo de piedra con el que se iba a llevar a cabo la operación y, en cuanto hubieron ocupado su lugar, el futuro suegro del muchacho, que iba a participar como portador del escudo, llegó llevándolo sobre su cabeza y al mismo tiempo castañeteando el pulgar y el índice de cada mano. Entonces, mirando al fuego, se arrodilló sobre una pierna, justo enfrente del operador, sujetando el escudo sobre la cabeza. Durante todo el tiempo los rugidos de los churingas se escucharon por todas partes, tan altos que las mujeres y los niños los podían oír fácilmente en su campamento, y para entonces se suponía que el rugido era la voz del gran espíritu *Twanyirika*, que había llegado para llevarse al muchacho <sup>[58]</sup>.

La leyenda que se cuenta a las mujeres y a los niños referente a *Twanyirika* no es un mito verdadero sino una «alegoría protectora», ideada para ocultar a la vista exotérica los hechos de un rito esotérico, mientras que sugiere simbólicamente el sentido espiritual del rito. Muchas de estas leyendas protectoras se representan en la historia de la religión, la filosofía hermética, el misticismo y la pedagogía, y no deben confundirse con parodias y fraudes tan claros como aquellos que inventaba el viejo chamán esquimal *Najagneq* para intimidar a sus paisanos <sup>[\*]</sup>. Tienen una doble función. La primera es la de excluir a aquellos que no son aptos para la iniciación del conocimiento del misterio crucial y así proteger la fuerza de los ritos cuando se aplican adecuadamente; pero la segunda es la de preparar las mentes de aquellos que serán iniciados para recibir el impacto completo de la sacudida de una revelación que no contradecirá la alegoría sino que revelará su referencia. La alegoría de *Twanyirika* habla de un espíritu que mora en las regiones desiertas, inaccesibles, que llega en el momento de la iniciación para entrar en el cuerpo del muchacho después de la operación y llevarlo hacia el desierto hasta que se encuentre bien. En ese momento el espíritu abandona al muchacho, que vuelve al campamento como un hombre iniciado<sup>[59]</sup>.

Creyendo todavía en *Twanyirika*, el muchacho yace sobre la espalda bajo los palos que suben y bajan. Y los tonos profundos y altos del canto de circuncisión son proferidos a gritos por todos los hombres, cuando, de pronto, quitan los palos y dos hombres fuertes levantan al muchacho, y lo arrastran hacia el escudo, sobre el cual se le coloca. Rápidamente, el ayudante del circuncidador ase el prepucio, lo estira al máximo posible y el operador lo corta. Inmediatamente, todos los hombres que han actuado en el rito con algún carácter oficial desaparecen, y al muchacho, más o menos aturdido, le dicen los que le llevaron «Lo has hecho bien, no has llorado.» Se le conduce de vuelta al lugar donde había estado el matorral, pero ahora ya no está, y recibe las felicitaciones de los hombres. Se deja que la sangre de la herida fluya en un escudo, y mientras todavía sangra se traen algunos de los churingas y se presionan sobre la herida. Se le dice que eran éstos, y no *Twanyirika*, los que producían el



sonido, y así se le fuerza a pasar la última pesadilla de la infancia. Aprende a la vez que los churingas son *tjurunga*, objetos sagrados provenientes de la edad y el reino mitológico. Se le presenta a todos los funcionarios con sus nombres ceremoniales, y el más viejo le da una cierta cantidad de *tjurungas*.

«Aquí está Twanyirika, de quien has oído hablar tanto», le dice el viejo. «Estos son *tjurunga*. Te ayudarán a curarte rápidamente. Guárdalos bien y no los pierdas, o tú y tu sangre y tus madres y hermanas tribales seréis muertos. No los pierdas de vista. No dejes que tu sangre y tus madres y tus hermanas tribales te vean. El hombre que está a tu cuidado permanecerá contigo, no comas alimento prohibido.»

Mientras tanto, el muchacho está de pie sobre un fuego cuyo humo se supone que curará su herida<sup>[60]</sup>; pero este acto del humo tiene un segundo significado, porque en Australia se humea a los niños cuando nacen, para purificarles: el muchacho acaba de pasar en este momento su segundo nacimiento.

Géza Róheim ha señalado en sus estudios psicoanalíticos del ritual y el mito australiano que la actitud simulada de los circuncidados en este rito «es la de un padre furioso atacando el pene de su hijo»; los dos hombres mastican sus barbas para simular ira, y su nombre ceremonial es «los que infligen dolor»<sup>[61]</sup>. Además, en los mitos del origen del rito se dice que originalmente los muchachos morían, pero que la sustitución de la estaca de fuego por el cuchillo de piedra mitigó el peligro de la operación. «La ira dramatizada, tanto del padre como del circuncidador, y los mitos de la iniciación primigenia en la que se mataba a todos los muchachos», escribió el doctor Róheim, «muestran la agresión edípica de la generación más vieja como el impulso básico tras la iniciación. Por tanto, en este sentido estamos perfectamente justificados al llamar a la circuncisión una forma mitigada de castración»<sup>[62]</sup>.

«El joven en desarrollo», observa Róheim más adelante, «con su fuerza y el deseo sexual en aumento, es una amenaza peligrosa para la estabilidad de la horda. Entre la tribu pitjentara (que moran justo en el oeste de Aranda) cuando los muchachos empiezan a mostrar signos de desarrollo (en estatura, en la aparición del bello púbico y en la conducta general) al acercarse la pubertad sus parientes femeninas se arman con palos de cavar y en el crepúsculo forman un círculo alrededor de uno o más de los jóvenes. Los empujan y los golpean en piernas y hombros sin piedad, de forma que quedan medio inconscientes. Esto puede ocurrir justo antes de las ceremonias de iniciación, o incluso semanas o meses antes...

«Según los ngatara y los aranda occidentales, si los jóvenes no fueran objeto de la disciplina del ritual iniciático se convertirían en demonios (*erintja*), volarían al cielo y matarían y se comerían a los viejos.»<sup>[63]</sup> Para dominarlos, los viejos matan y se comen a los muchachos simbólicamente, o incluso de verdad si los muchachos no obedecen, lo que, si juzgamos por lo que se ha aprendido en años recientes sobre la fenomenología de la delincuencia juvenil, quizá no sea una amenaza exagerada después de todo.

Pero el mundo de los mayores tiene otra intención tras la de intimidación. Deben apartar a sus hijos el apego infantil primario a sus madres a través de una conjuración efectiva de su simpatía. Por esta razón, durante el curso de estos dolorosos ritos a veces no se les da nada de comer o beber a los jóvenes excepto la sangre de los hombres. La beben de cuencos, bien en forma líquida o coagulada y moldeada como un pastel. La sangre también se derrama sobre ellos, como un baño, y así se les empapa literalmente, por dentro y por fuera, con el buen alimento corporal de los padres, que ha sido extraído en cantidades casi increíbles de los brazos de los hombres y de las heridas subincisivas. Los hombres pinchan las cicatrices subincisivas de sus penes o acuchillan el interior de sus brazos, y la sangre brota, y se utiliza no sólo como comida y bebida para los jóvenes, sino también como pintura para los ceremoniales y como una especie de pegamento para hacer que los adornos de plumón se peguen a sus cuerpos cuando asumen las formas de los antepasados para los ritos sagrados. Así, la sangre es alimento físico, como la leche de las madres, pero también alimento espiritual (que las madres no pueden proveer): no simple alimento infantil, que sólo alimenta al cuerpo, sino verdadero alimento de hombre, el fluido amniótico y la fuerza energética de la alquimia de esta atemorizante, aunque sin embargo fascinante, crisis del segundo nacimiento.

En el plano psicológico podemos decir que el muchacho está siendo llevado a través del difícil umbral, desde la esfera de dependencia de las madres a la de participación en la naturaleza de los padres, no sólo por medio de una transformación física decisiva de su propio cuerpo (primero, en el rito de la circuncisión, que acabamos de describir, y después, más cruelmente, como veremos inmediatamente, en el rito de la subincisión), sino también por medio de una serie de experiencias psicológicas intensas que reviven, pero al mismo tiempo reorganizan, todas las huellas primarias y fantasías del inconsciente infantil. O, para utilizar la jerga freudiana, los mayores despiertan, absorben y reconducen los impulsos edípicos de sus hijos hacia la agresión (*destrudo: thanatos*) y simultáneamente su deseo de vivir y amar (*libido: eros*). Como acabamos de ver, el futuro suegro del muchacho es el funcionario que le ofrece sobre un escudo para la operación. «Lo que se le corta al muchacho», escribe el doctor Róheim, «es realmente la madre; como compensación, recibe por supuesto una esposa... Las glándulas en el prepucio son el niño en la madre» [64]

Pero hay otro aspecto en este gran mundo de los ritos de los hombres para el cual no pueden aceptarse unas lecturas meramente psicológicas de su simbolismo, a saber: el campo mitológico particular al que se introduce el intelecto del muchacho. Sus energías brutas de amor y agresión se separan de sus esferas primarias de referencia y se reorganizan para la vida adulta, pero el sistema particular de metáforas a través del cual se efectúa esta transformación psicológica ha sido determinado no

exclusivamente por leyes psicológicas generales, sino también, y quizá igualmente, por los intereses sociales particulares del grupo local.

Y podemos maravillarnos de la forma simple, hábil, maravillosamente directa con la que se logra la participación de su interés. Ya hemos visto cómo los objetos sagrados de su tribu se le presentaron primero a su imaginación despierta. A todo lo largo de su infancia el muchacho ha oído el terrible sonido de los churingas en la época de los misterios del campamento de los hombres, y se le ha dicho que el sonido curiosamente zumbón era la voz de un espíritu que en el momento de su propia iniciación entraría en su cuerpo y le ayudaría a alcanzar la madurez. De esta forma han despertado un sentimiento ansioso de interés y curiosidad, que en el momento de la revelación se ve sacudido considerablemente cuando se demuestra que el espíritu real es un trozo de madera plana de un pie y medio de largo aproximadamente, que tiene sobre la superficie un dibujo tallado y en un extremo está atravesado por una larga cuerda. La pesadilla de la infancia colapso abruptamente en este palo tangible, que, sin embargo, le han dicho que proviene del reino mitológico y que es de la mayor importancia, tanto para el propio muchacho, porque representa su aspecto externo, como para su gente, porque constituye uno de una constelación de objetos sagrados, conocidos como *tjurunga*, reverenciados en los ritos tribales. Presionado sobre la herida sangrante de la circuncisión, el *tjurunga* aparta su mente de un sentido de pérdida hacia uno de ganancia y lo une directamente, tanto emocionalmente como en pensamiento, a la esfera del mito.

Pero el lector quizá haya recordado con un poco de sorpresa el célebre mito clásico de la muerte y segundo nacimiento (a través de su padre Zeus) del niño Dioniso.

Cuando la gran diosa Deméter, según se nos dice, llegó a Sicilia desde Creta con su hija Perséfone, a la que había concebido de Zeus, descubrió una cueva cerca del manantial de Kyane, donde ocultó a la doncella y puso como guardianes a dos serpientes que habitualmente se enganchaban al carro de la doncella. Y Perséfone empezó a tejer una tela de lana, un gran manto en el cual iba a haber un bello cuadro del universo. Mientras tanto, su madre Deméter se preocupaba de que el padre de la muchacha, Zeus, no supiera de su presencia. El dios se acercó a su hija en la forma de una serpiente, y ella concibió de él un hijo, Dioniso, que nació y creció en la cueva. Los juguetes del niño eran una pelota, una peonza, dados, algunas manzanas de oro, un poco de lana y un churinga. Pero también se le dio un espejo, y mientras se contemplaba en él, deleitándose, se le acercaron por detrás, a hurtadillas dos Titanes, que la diosa Hera, la celosa esposa y reina de su padre Zeus, había enviado para matarle, y estaban pintados con un barro blanco o tiza. Se abalanzaron sobre el niño que jugaba, lo despedazaron en siete trozos, cocieron las porciones en un caldero sujetado por un trípode, y después lo tostaron sobre siete asadores. Sin embargo, cuando habían consumado su sacrificio divino —todo menos el corazón, que había sido rescatado por la diosa Atenea— Zeus, atraído por el olor de la carne asada, entró

en la cueva y, cuando vio la escena, mató con un rayo de luz a los Titanes caníbales pintados de blanco. Acto seguido, la diosa Atenea le mostró al padre el corazón recuperado en un cesto cubierto. Zeus llevó a cabo la resurrección —según una versión del milagro— tragándose la preciosa reliquia y dando él mismo a luz a su hijo [65].

Con seguridad no es un simple accidente, ni una consecuencia del desarrollo paralelo, lo que ha llevado los churingas al escenario tanto de Grecia como de Australia, así como las figuras disfrazadas de blanco (los australianos llevan plumón de pájaro y los Titanes griegos van pintados como payasos con un barro blanco). Porque los Titanes eran seres divinos anteriores a los dioses. Eran los niños del cielo y la tierra, y de dos de ellos, Crono y Rea, nacieron los propios dioses, los del Olimpo. Ellos y su mitología derivan de un estrato de pensamiento y religión anterior al del panteón clásico de los Olímpicos, y los episodios en los que aparecen tienen con frecuencia huellas de una tonalidad extremadamente primitiva. Una serie de estudiosos actuales han señalado los paralelismos entre estas huellas y aquellas de los ritos de las tribus primitivas existentes [66]. Sin embargo, no sabemos a través de qué órgano maternal el padre Zeus pudo dar nacimiento a su hijo, pero ahora aparece en el ritual primitivo.

Porque las siguientes series dramáticas de instrucciones y pruebas a las cuales se somete al joven australiano son aquellas de su subincisión, que sigue a los ritos de la circuncisión con un intervalo de unas cinco o seis semanas, según el tiempo que necesite el muchacho para recuperarse de la primera operación. Estos ritos extremadamente dolorosos empiezan con una breve serie de mímicas instructivas, que terminan con la plantación de una estaca sagrada, una estaca hecha de una larga lanza cubierta con césped, atada con una cuerda de pelo humano y adornada con anillos de plumón de pájaro, rojos y blancos alternativamente, y con un gran manojo de plumas de águila en la parte superior. Y cuando se planta la estaca, después del último mimo y baile, se le dice al joven que la abraza, porque le evitará que la operación sea dolorosa; no debe temer nada. Uno de los hombres se tumba sobre el suelo, boca abajo, un segundo lo hace sobre él. Se aparta al muchacho de la estaca y se le coloca extendido, boca arriba, sobre esta mesa viviente, mientras que todos los demás empiezan un gran alarido. Inmediatamente, un tercer hombre, que se sienta a horcajadas sobre el cuerpo del muchacho, agarra el pene y lo sujeta listo para el cuchillo de piedra, mientras que el operador, apareciendo repentinamente, raja la uretra a todo lo largo empezando por abajo.

Mientras tanto, en el campamento de las mujeres, al oírse el grito de los hombres, las parientes femeninas del muchacho son acuchilladas ceremonialmente en el estómago y hombros por la madre del joven.

Al muchacho se le levanta y se le acuclilla sobre un escudo en el que deja que corra la sangre, mientras que uno o más de los hombres más jóvenes presentes, que ya han sido operados antes, se levantan y sufren voluntariamente una segunda

operación para incrementar el largo de sus incisiones. Estos permanecen de pie, las manos en la espalda y las piernas bien abiertas, cerca de la estaca sagrada, y gritan, «¡Ven y raja la mía hasta la raíz!» Los sujetan por la espalda y el operador los corta hasta la raíz. «La mayoría de los hombres, en una ocasión u otra, se someten a la segunda operación», escriben Spencer y Gillen, «y algunos lo hacen una tercera vez, aunque normalmente un hombre ya ha cumplido los treinta o treinta y cinco años antes de someterse a esta segunda operación.» [67].

El aspecto sexual del simbolismo de este rito fantástico es casi demasiado obvio para necesitar comentario alguno. Con frecuencia se refieren a la herida de subincisión como «un pene, útero o vagina» [68], de forma que el varón se ha convertido deliberadamente por medio de la operación en un varón-hembra. «‘El padre vaginal’» como observa el doctor Róheim, «reemplaza a la ‘madre fálica’ de la situación infantil» [69], y, por tanto, la sangre que mana de las heridas de la subincisión corresponde en la imaginación de los hombres a la sangre menstrual de la magia de las mujeres. Desde hace mucho tiempo ha sido un lugar común del conocimiento antropológico que una de las huellas más pronunciadas de la psicología primitiva, en muchas partes del mundo, es el horror del hombre salvaje a la menstruación [70]. «Es un hecho bien conocido», dice el doctor Róheim, «que la vista de la vagina sangrante produce una ansiedad de castración en el hombre... los jóvenes deben haber estado siempre temerosos de la vagina castrante, ahora los padres tienen esta arma poderosa» [71]. Pero ahora, los muchachos también la tienen. La separación traumática de la madre en el rito de la circuncisión ha sido así equilibrada por un logro de identificación, simultáneamente con las madres y con los padres. «No tememos a la vagina sangrante», pueden decir ahora, «nosotros la tenemos. No amenaza al pene, es el pene». Y por último: «No estamos separados de la madre porque ‘nosotros dos somos uno’» [72].

Pero además de este tema psicológico hay un tema mitológico asociado conscientemente con el rito, que también debemos tener en cuenta.

El mundo occidental conoce bien una versión del mito asociado en su tradición bíblica. En el libro del Génesis está escrito que Dios produjo a Adán un sueño profundo, «y mientras dormía tomóle una de las costillas, cerrando con carne su espacio. Luego transformó en mujer la costilla que había tomado del hombre y la condujo a él. El hombre dijo entonces, ‘Esta al fin es hueso de mis huesos, y carne de mi carne, y será llamada Mujer, porque salió del Hombre’. Por tanto, un hombre abandona a su padre y a su madre y se une a su esposa y se convierten en una carne» [73]. Antes de la separación de Eva, Adán era tanto hombre como mujer.

O consideremos la alegoría en el *Banquete* de Platón, donde Aristófanes dice — en broma, sin embargo en la forma del mismo mito— que los primeros seres humanos eran «redondos y tenían cuatro manos y cuatro pies, la espalda y los lados formaban un círculo, una cabeza con dos caras mirando hacia lugares opuestos, colocada sobre un cuello redondo y exactamente igual, también cuatro oídos, dos

miembros ocultos y lo demás que corresponde». Según esta versión platónica del gran tema, estas criaturas primigenias eran de tres clases, macho-macho, macho-hembra y hembra-hembra. Eran inmensamente poderosas y, como los dioses tenían miedo de su fuerza, Zeus decidió cortarlas en dos, como manzanas preparadas para conserva,

o como podrías dividir un huevo con un pelo; y mientras las cortaba una tras otra, ordenó a Apolo que diera un giro a la cara y a la mitad del cuello... Apolo retorció la cara y tiró de la piel alrededor de lo que en nuestra lengua se llama el vientre, como se da la vuelta a un monedero, e hizo una boca en el centro que ató con un nudo (esto se llama ombligo); también moldeó el pecho y quitó la mayoría de las arrugas, al estilo de un zapatero que alisara la piel sobre una horma, sin embargo dejó unas pocas en la parte del vientre y ombligo como recuerdo del cambio primitivo. Después de la división, las dos partes del hombre, cada cual deseando a su otra mitad, se unieron, y se abrazaron deseosos de convertirse en uno, y hubieran muerto de hambre sin hacer jamás un esfuerzo, porque no les gustaba hacer nada separados...: así de antiguo es el deseo del uno por el otro implantado en nosotros, reuniendo nuestra naturaleza primigenia, haciendo uno de dos y curando el estado del hombre. Cuando separado, cada uno de nosotros no es sino un aprendiz de hombre, con un solo lado, como un pez plano, y siempre está buscando a su otra mitad [74].

En China sabemos de la Santa Mujer, la Gran Primigenia, T'ai Yuan, que combinaba en su persona los poderes de la naturaleza del activo-masculino y el pasivo-femenino, del *yang* y el *yin*[75].

Y por último, en los Vedas hindúes *Brhadaranyaka Upanisad* leemos:

...En el principio este universo no era sino el Yo en la forma de un hombre. Miró alrededor y no vio nada excepto a sí mismo. Por tanto, su primer grito fue: «¡Soy yo!», por consiguiente surgió el concepto «Yo». Y es por lo que, incluso hoy, cuando se dirigen a uno, primero se contesta: «¡Soy yo!» y después se da el otro nombre que uno lleva...

Después tuvo miedo. Y es por lo que cualquiera que está solo tiene miedo. Se dijo: «Como aquí no hay nada excepto yo mismo, ¿qué es lo que hay que temer?», y el miedo desapareció, porque ¿qué tendría que temerse? El miedo sólo se refiere a un segundo.

Sin embargo, continuaba carente de deleite. Por tanto, uno carece de deleite cuando está solo. Deseaba a un segundo. Era tan grande como un hombre y una mujer abrazados. Este Yo se dividió a sí mismo en dos partes, y con aquello fueron un señor y su señora. Por tanto, este cuerpo, por sí mismo, como dice el sabio Yajnavalkya, es como la mitad de un guisante partido. Y es por eso que en verdad, este espacio lo llena una mujer. Se unió con ella, y de aquello surgió la humanidad.

Sin embargo, ella reflexionó: «¿Cómo puede él unirse conmigo, que he sido producida de él? Bien, entonces me ocultaré.» Se convirtió en una vaca, él en un toro y se unió con ella, y de aquello surgió el ganado. Ella se convirtió en una yegua, él en un semental, ella en una burra, él en un burro y se unió con ella, y de aquello surgieron los animales de pezuña sólida. Ella se convirtió en una cabra, él en un macho cabrío, ella en una oveja, él en un carnero y se unió con ella, y de aquello surgieron cabras y ovejas. Así produjo todos los pares de cosas, hasta las hormigas.

Entonces él pensó: «Yo, de hecho, soy creación, porque yo he creado todo esto». Entonces surgió el concepto creación [*srstih*: literalmente «lo que surge, se proyecta, emana, se genera, se envía o se deja ir»]. En verdad, uno que entiende de esta manera se convierte, él mismo, en auténtico creador en esta creación[76].

Las versiones primitivas australianas de este motivo mitológico, que tan bien ha servido para apoyar algunos de los temas más elevados de las civilizaciones desarrolladas, son numerosas y dan una nueva dimensión al misterio del ritual que acabamos de ver.

Por ejemplo, en el principio, nos dicen los aranda del norte del Tótem de los Marsupiales, todo era oscuridad: la noche oprimía a la tierra como una espesura

impenetrable. Y el antepasado de los marsupiales, cuyo nombre era Karora, dormía en la noche eterna, al fondo del agua de Ibalintja, donde aún no había agua. Sobre él el suelo estaba rojo a causa de las flores y cubierto con muchas hierbas, y una gran estaca sagrada que había crecido en medio del lecho de flores se balanceaba sobre él. En la raíz descansaba la cabeza de Karora, de donde se remontaba hasta el cielo como para alcanzar la bóveda celeste. Era una criatura viviente, cubierta con una piel suave, como la piel de un hombre.

La cabeza de Karora descansaba al pie de esta gran estaca balanceante, y había descansado así desde el principio. Pero Karora pensaba: anhelos y deseos relampagueaban en su mente. Entonces empezaron a surgir marsupiales de su ombligo y de sus axilas. Se abrieron camino a través del césped y surgieron a la vida. Empezó a romper el amanecer. El sol empezó a levantarse. Y el antepasado marsupial también se levantó: brotó a través de la corteza que lo había cubierto y el agujero que dejó tras él se convirtió en la depresión del Ibalintja, llena con el dulce jugo oscuro de los brotes de madreSelva.

El antepasado marsupial se sintió hambriento, porque la magia había abandonado su cuerpo. Estaba aturdido. Pestañeando lentamente abrió los ojos un poco y, caminando a tientas en su aturdido estado, sintió una multitud de marsupiales que se movían a su alrededor. Coció dos y los cocinó en la candente arena cerca de donde daba el sol, y los rayos del mismo le proveían del fuego necesario.

Llegó la tarde. El sol, ocultando su rostro con un velo de cuerdas de pelo y su cuerpo con pendientes de cuerda de pelo, se perdió de vista, y Karora, con sus pensamientos vueltos hacia un compañero, se durmió, con los brazos extendidos hacia ambos lados.

Y mientras dormía, bajo su axila surgió algo en la forma de un churinga. Asumió la forma humana y en una noche creció hasta alcanzar la estatura de un hombre joven totalmente desarrollado. Karora, al sentir su brazo oprimido por el peso de algo, despertó, y vio a su primer hijo yaciendo a su lado; su cabeza descansaba sobre el hombro de su padre.

Rompió el amanecer, Karora se levantó y lanzó una llamada alta, vibrante. Entonces el hijo despertó a la vida, se levantó y bailó una danza ceremonial alrededor de su padre, que ahora estaba sentado adornado con todos los dibujos ceremoniales hechos con sangre y emplumados. El hijo trastabillaba y tropezaba, porque sólo estaba medio despierto, pero el padre sufrió un estremecimiento violento en el cuerpo y pecho, y el hijo colocó sus brazos sobre él. Y cuando hubieron hecho esto, la primera ceremonia llegó a su fin<sup>[77]</sup>.

En las diferentes mitologías desarrolladas del mundo existen numerosos paralelismos de esta primitiva leyenda de origen del Clan de los Marsupiales, entre los más sorprendentes se encuentra la semejanza de la estaca viviente que crece de la cabeza de Karora con el árbol de Jesé, en el simbolismo de la Edad Media (por ejemplo, como en el árbol de Jesé de las vidrieras de la catedral de Chartres), de

donde surgió el segundo Adán, Jesús, o la misma cruz sobre la que colgó Jesús, colocada sobre la colina del Gólgota, «la colina del cráneo», así llamada porque era donde se enterró el cráneo de Adán, el hombre andrógino del mito hebreo. O, de nuevo, pensamos en el curioso, somnoliento primer hombre, Ymir, de las eddas islandesas, quien tomó forma en el «gran vacío» del principio, cuando las olas de hielo presionando desde el norte encontraron las olas de calor del sur. «Se dice que cuando dormía le recorrió un gran sudor y bajo su mano izquierda habían crecido un hombre y una mujer, y uno de sus pies engendró un hijo con el otro, y así tuvieron lugar las razas» [78]. Y el gran cuerpo somnoliento de Ymir se cortó para formar el mundo:

De la carne de Ymir se formó la tierra,  
y de su sudor el mar;  
peñascos de sus huesos, árboles de su pelo,  
y de su cráneo el cielo [79].

En muchos de los mitos de India, el hombre cortado a pedazos, el primordial, el sacrificio creador del mundo del cual se formó el mundo visible, se llama Purusha, que significa simplemente «Hombre» [80]. En la epopeya de la creación de la antigua Babilonia era una hembra monstruosa, la diosa-madre del mundo abismo, Tiamat [81]. En la leyenda australiana de Karora, este mismo arquetipo universal, o idea elemental, de un ser primigenio abarcador de todo se ha ajustado a las condiciones de la escena local y el estilo ceremonial. No hay frío glacial, como en Islandia, no hay referencia al sacrificio bramánico, como en India, no se menciona al sexo femenino, como en todos los otros. El modelo es exclusivamente masculino, como en el caso de la creación del mundo sin ayuda por el dios hebreo, y la creación, sin intervención femenina, de Adán, su hijo primigenio. Los rituales australianos de la circuncisión y subincisión, con sus prejuicios enfáticamente patriarcales, encuentran su validez en un mito de este tipo, donde todo el período de la vida del niño con la madre es sencillamente olvidado, y el hijo nace del padre, en el lapso de una noche, como un hijo plenamente crecido.

La estaca viviente y balanceante que crece de la cabeza de Karora, y que se eleva hacia arriba como para alcanzar la bóveda de los cielos y era una criatura viva, cubierta con una piel suave como la piel de un hombre, está representada en el rito por la estaca ceremonial que el joven iniciado abraza inmediatamente antes de someterse a la operación de la subincisión. Antes de que la estaca del rito se plante en el suelo, un hombre la lleva sobre la espalda verticalmente, paralela a su columna vertebral, y continúa, como un asta de bandera, por encima de su cabeza. Tanto la estaca como el hombre están decorados con plumón pegado con sangre tomada de las heridas de las subincisiones, y este plumón, aleteando a medida que el hombre salta, simboliza el poder generador de vida que los antepasados derramaron en todas direcciones. La estaca cósmica y el falo subinciso son lo mismo: son el antepasado del principio, creador de todo, macho-hembra, autosuficiente. La polaridad temporal



del pasado y el presente, lo sexual del varón y de la hembra, el ritualismo de la arena ceremonial y lugar del principio se disuelven igual y simultáneamente. Y la operación fálica que, de acuerdo a una auténtica lectura freudiana, permite a los hombres decirse a sí mismos «No estamos separados de la madre porque nosotros dos somos uno», simultánea e igualmente, les permite participar a su manera en una imagen mitológica del misterio metafísico del cosmos: el misterio de aquel escamoteo cosmogónico por el que el uno se convierte y continúa convirtiéndose en muchos y por el que la eternidad sin tiempo se refleja en la cambiante escena del tiempo.

El enigma de este misterio último, que Schopenhauer adecuadamente llamó el «Nudo del Mundo», no está mejor explicado en las fórmulas de la filosofía o la teología que en la imagen del antepasado de los marsupiales; tampoco podemos rechazar el mito aranda como una simple curiosidad de la mente primitiva si vamos a considerar de forma seria la imaginería análoga del libro del Génesis, el *Brhadaranyaka Upanisad* o el *Banquete* de Platón. El misterio del universo y la maravilla del templo del mundo son lo que nos habla a través de todos los mitos y los ritos, así como del gran esfuerzo del hombre para poner en armonía su vida individual con la totalidad. Y las metáforas con las que este misterio, maravilla y esfuerzo ha sido representado en las tradiciones registradas de la humanidad es tan maravillosamente constante —a pesar de todas las variedades de la vida y la cultura local— que muy bien podemos preguntarnos si no serán simplemente coetáneas de la mente humana.

Pero en esta sección del presente capítulo la preocupación máxima no es el problema de los universales, a los que volveremos en la siguiente sección, sino las diferentes maneras, local, geográfica e históricamente condicionadas de representar y aplicar aquellos temas generales. E incluso el breve repaso que acabamos de dar al espectro del mito del gigante andrógino primordial es suficiente para proporcionarnos una noción preliminar de las formas en las que una imagen común puede llevarse a fines diferentes. Observamos, por ejemplo, que mientras en las versiones griega y hebrea el hombre es partido en dos por un dios, en la china, hindú y australiana es el dios mismo quien se divide y multiplica.

Además, en la versión hindú, la imagen del antepasado andrógino se desarrolla en términos de una lectura esencialmente psicológica del problema de la creación. El Yo universal se divide inmediatamente después de concebir y pronunciar el pronombre «Yo» (en sánscrito *aham*). Esto ilustra la convicción hindú fundamental de que un sentido del ego es la raíz de la ilusión del mundo. El ego genera miedo y deseo, y éstas son las pasiones que animan toda vida e incluso todo ser, porque sólo después de que el concepto «Yo» ha sido establecido puede surgir el miedo a la propia destrucción o cualquier deseo de gozo personal. Por tanto, el propósito del yoga hindú es liberar la mente del concepto «Yo» y con eso disolver tanto el miedo como el deseo. Pero esto equivale a una anulación de la creación, o, por lo menos, de la propia participación psicológica en sus efectos. Porque lleva no sólo al conocimiento

de que el asiento de la ansiedad y el dolor es el ego, sino también a un nivel de experiencia inmediata, previo a todo pensamiento, donde no hay ni esperanza ni miedo, sino sólo el éxtasis de una absoluta —y mera— conciencia de ser.

Por otra parte, en la versión hebrea la imagen del andrógino arquetípico se ha aplicado a una lectura teológica del misterio de la creación, culminando en un concepto del pueblo judío como los portadores de la voluntad de Dios, a continuación de la caída y desobediencia del andrógino dividido en el Jardín. Para mantener la tensión entre Dios y el hombre, en esta mitología se mantiene alejado al creador de su creación. No es el dios quien cae en un estado de exilio de su propia naturaleza verdadera, sino más bien su criatura, y el exilio no es uno esencialmente psicológico, antecedente e inherente al concepto de la multiplicidad del universo, sino un episodio histórico concreto que ocurre en un mundo ya creado por un dios trascendente, pero no inmanente, y ordenancista universal.

Por último, en la alegoría griega de Platón se ha empleado poéticamente el mismo tema básico para resaltar la importancia de una interpretación metafórica genial del misterio del amor humano, sus aflicciones, profundidades y gozo. Y merece la pena observar que aunque los dioses en cierto sentido están representados como superiores a los seres a los que dividen, en un sentido posterior, irónico, son los seres humanos quienes son superiores en su amor. Los celosos dioses los dividen por miedo a su fuerza.

Si ahora dejamos que las tres versiones —la hindú, la hebrea y la griega— se complementen y contrapongan una sobre la otra en nuestras mentes, seguramente encontraremos difícil creer que no provienen de una única tradición común, y esta probabilidad se hace aún más sorprendente y desconcertante cuando el ejemplo australiano primitivo se considera en relación con los otros. ¡El iniciado muchacho circuncidado, abrazando el árbol viviente que crece de la cabeza de su primer antepasado antes de ser herido y con eso identificado con el padre! ¿Quién es? En esta ciencia debemos tener el valor de comparar, así que no tengamos miedo de inferir el paralelismo obvio (aunque quizá aún no estemos preparados para entender por qué puede ser posible) con Jesús en la cruz que se eleva sobre la colina del cráneo del primer antepasado, cuyo costado será abierto por una lanza en el imponente rito de su expiación-uniión con el padre.

Sin duda hay una tradición común tras todos estos mitos. Sin embargo, ¿es ésta la única y sola tradición mitológica de nuestra especie cuyos temas y motivos hayan sido coexistentes con el pensamiento humano? Si es así, entonces quizá deberíamos aceptar sin más la teoría de Bastian de las ideas elementales y étnicas <sup>[\*]</sup>. Pero si se demostrara que esta tradición mitológica, aunque ampliamente difundida y de importancia fundamental, no es sino una de muchas o incluso una de dos tradiciones totalmente dispares, entonces tendríamos que preguntarnos cuándo y dónde puede haberse originado y qué experiencias o intuiciones pueden haberla alumbrado; e igualmente, cuándo y dónde se originaron las otras tradiciones y de qué experiencias

o intuiciones diferentes. Es más, con respecto a esta mitología concreta, ¿debemos pensar que ha sido difundida, en algún período remoto pero determinado del pasado, desde los centros de una civilización más desarrollada a Australia, donde, en tierra pedregosa, una metamorfosis regresiva redujo las metáforas a su forma actual, o bien tuvo lugar el proceso contrario, siendo sublimado el ser físico desde su forma primitiva a otras más desarrolladas a través de siglos de transformaciones progresivas? o ¿representa, más bien, como han sugerido algunos de los principales teólogos estudiosos del problema, los vestigios de una Revelación primitiva otorgada al hombre al principio de su vida sobre la tierra?

En la primera mitad del siglo XIX, el filósofo romántico Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854) propuso una teoría de este tipo afirmando que el hombre fue creado en el «centro de la cabeza de Dios», donde contempló todas las cosas tal como son en Dios, es decir, en términos de su orden esencial; una visión en la que no había lugar, o necesidad, del mito. Pero cuando el hombre se movió desde este centro a la periferia, al perder su unidad en el centro, su visión ya no fue superior a las cosas, porque se había reducido al nivel de ser él mismo una simple cosa, y fue en este nivel donde surgieron las diferentes mitologías politeístas, como sueños descentrados del hombre de su perdido estado de ser. Sin embargo, Schelling creía que la primitiva unidad del hombre en Dios había sido imperfecta, porque en este estado no había tenido aún la experiencia de probar su propia libertad. Por tanto, las mitologías politeístas representan un estadio (o más bien una serie de estadios) en un progreso histórico hacia la manifestación del segundo Adán en la religión definitiva de Cristo. Cristo está implícito en las religiones paganas, en el Antiguo Testamento está profetizado, y en el Nuevo Testamento, revelado. Así, el cristianismo es innato a la vida humana y tan viejo como el mundo [82].

Esta idea pudo haberse desarrollado de una lectura de ciertos pasajes de los primeros Padres de la Iglesia, por ejemplo, la afirmación de Tertuliano (alr. 160-230 d.C.) de que «el alma es naturalmente cristiana» (*anima naturaliter christiana*). Pero Schelling también pudo haber desarrollado su idea independientemente, porque la fenomenología que dio lugar a la teoría de Bastian de las ideas elementales ha sido observada por muchos a todo lo largo de la historia de las relaciones de las razas. Existen demasiadas analogías —incluso analogías mínimas— entre las tradiciones mitológicas de las culturas desarrolladas y las no desarrolladas para rechazarlas como simple casualidad, y son especialmente fuertes aquellas que entretienen una malla de cuerdas comunes entre la liturgia cristiana y los ritos bárbaros, tales como aquellos de nuestros jóvenes aranda duramente zarandeados. Volvamos, por tanto, al misterio de su resurrección.

Cuando los muchachos han muerto para la infancia y sobrevivido a su dolorosa metamorfosis en encarnaciones del ser andrógino primigenio, se les dice que no deben temer más operaciones. Sin embargo, aún falta algo extremadamente

interesante. Después de un período de unos cuatro meses de baile continuo y visión de la edad mitológica del cósmico «tiempo del sueño», creadora del mundo, se les mostrará —de forma muy misteriosa— un *tjurunga* doble especialmente importante, después de lo cual se les tostará sobre un fuego caliente aunque apagado, y, por último, se les envía de vuelta al campamento de las mujeres para ser recibidos por sus novias como machos aranda totalmente probados y garantizados.

El gran festival de los ritos iniciáticos, al final del cual se expone el doble *tjurunga*, se conoce como la ceremonia Engwura, y el relato detallado de sus pantomimas ocupa más de cien páginas en la obra de Spencer y Gillen. Las ceremonias las dirigen una serie de grupos tribales, que se han reunido con unos dieciocho o veinte jóvenes que van a ser iniciados, y el espíritu festivo, que aumenta de semana a semana, los mantiene a todos, por algún milagro de los dioses, y les impide caer agotados de fatiga. Durante el día la temperatura a veces alcanza un calor agobiante de ciento cincuenta y seis grados Fahrenheit<sup>[83]</sup>; sin embargo, los ritos continúan sin decaer, y si alguno muere a causa del sol se echa la culpa a la magia negra de alguna tribu extraña.

Se supone que un ser sobrenatural llamado Numbakulla, «Eterno», fue quien hizo los *tjurungas* primitivos y que a partir de éstos hizo pares. Los pares se ataron juntos, uno tenía el espíritu de un hombre y el otro el espíritu de una mujer, y los dos eran compañeros. Y el nombre de estos *tjurungas* dobles es *ambilyerikirra*<sup>[84]</sup>.

«Las ceremonias», escriben Spencer y Gillen, «son muy interesantes ahora... el director del Engwura permaneció en el campamento preparando, con la ayuda de los hombres de su localidad, un objeto sagrado especial que consistía en dos *tjurungas* grandes de madera, cada uno de tres pies de largo. Estaban atados juntos con cuerdas de pelo humano de forma que quedaban totalmente ocultos a la vista, y las tres cuartas partes superiores estaban envueltas con anillos de plumón blanco, colocado con gran cuidado, y tan apretado a los lados, que cuando estaban completos ya no parecían anillos. La parte superior estaba ornamentada con un copete de plumas de lechuza. Una vez hecho se ocultaba cuidadosamente en el lecho seco de un riachuelo»<sup>[85]</sup>.

A lo largo de los cuatro meses de ceremonias el campamento de los hombres había estado separado del de las mujeres por este lecho seco del riachuelo, en el cual ahora estaba enterrado el *tjurunga*. Permaneció allí hasta que los candidatos para la iniciación, que habían pasado el día lejos del campamento en una serie de aventuras que les habían sido asignadas, volvieron y se les hizo tumbarse sobre la espalda en hilera, mientras un viejo designado para observarles paseaba arriba y abajo a lo largo de la fila. Se hizo un silencio perfecto sobre el campamento. Ya era de noche. Los jóvenes continuaban tumbados quietos. Su guardián paseaba lentamente. Estaba totalmente oscuro, y el director del festival, que había pasado el día preparando el *tjurunga* doble, ahora se sentaba en cuclillas con el objeto sagrado en sus dos manos, después de haberlo desenterrado de su lugar de ocultamiento en el lecho del

riachuelo. Lo sujetaba derecho ante su rostro por el extremo sin decorar, sujetándolo como una maza, y arrodillados juntos a él, a cada lado, había un ayudante. Estos le sujetaban los brazos, y el hombre levantaba y bajaba lentamente el objeto sagrado ante su rostro.

Cuando los muchachos se tumbaron a su vuelta al campamento, el trío solemne estaba oculto a la vista por una falange de viejos. Por lo que durante toda la noche, tumbados sobre la espalda en silencio, los muchachos no supieron lo que estaba ocurriendo. Pero el viejo, junto con sus dos ayudantes, levantaba y bajaba continuamente el símbolo sagrado, como dicen Spencer y Gillen, «sin parar en toda la noche, excepto durante unos pocos segundos cada vez» [86].

En un cierto momento de la noche, los hombres más viejos empezaron a cantar, pero los muchachos permanecieron como estaban. El guardián continuaba paseando delante de ellos. Y hasta el amanecer, cuando se levantó a los muchachos, el viejo director y los dos hombres que lo ayudaban no cesaron de subir y bajar el *ambilyerikirra*. «No resultaba sorprendente», escribieron Spencer y Gillen, «que se les viera cansados y ojerosos, pero incluso entonces su trabajo no había terminado del todo».

Levantándose, se dirigieron al extremo norte de la arena ceremonial. Los hombres a ambos lados continuaban sujetando los brazos del director. Los jóvenes candidatos se dirigieron a una hilera de matorrales sagrados, y después de coger ramas se colocaron tras los directores como para formar un cuadrado sólido. La mayoría de los hombres más viejos permanecieron en la arena del Engwura, donde uno de ellos, el que observaba a los candidatos, gritaba instrucciones a las mujeres. El grupo principal, encabezado por los tres hombres que llevaban el *ambilyerikirra*, y acompañado por unos pocos de los más viejos, formando un grupo sólido se dirigió desde el área del Engwura hacia el río en dirección a la otra orilla, donde las mujeres permanecían agrupadas juntas... todas las mujeres, con los brazos doblados por el codo, movían la mano abierta, con la palma hacia arriba, arriba y abajo desde la muñeca, como invitando a los hombres a acercarse, mientras gritaban «*Kutta, Kutta, Kutta*», manteniendo todo el tiempo una pierna recta mientras doblaban la otra y balanceaban su cuerpo gentilmente... El grupo se acercó lentamente y en perfecto silencio, y cuando estaban a unas cinco yardas de distancia de la primera hilera de mujeres, los hombres que llevaban el *ambilyerikirra* se arrojaron de cabeza sobre el suelo, ocultando el objeto sagrado a la vista. Tan pronto como hubieron hecho esto, los jóvenes iniciados se arrojaron sobre ellos, de forma que sólo se veían las cabezas de los tres hombres a través de la pila de cuerpos. Después de permanecer así unos dos minutos los jóvenes se levantaron y formaron un cuadrado mirando en sentido contrario a las mujeres, después de lo cual los tres directores saltaron rápidamente, volvieron la espalda a las mujeres y fueron empujados a través del cuadrado que dirigieron de vuelta a la arena del Engwura, y con esto terminó la ceremonia del *ambilyerikirra* [87].

Así fueron presentados los muchachos, dirigidos por su trinidad de mistagogos, como hombres aptos para el matrimonio en la tierra de las hermosas mujeres, donde las desnudas sirenas que antes los habían rechazado los llamaban ahora por señas de forma pintoresca, arrullando «*Kutta, Kutta, Kutta*». Y podemos comparar su papel con el de Solveig, en el *Peer Gynt*, del poeta Ibsen, que cantó dulcemente su canción de cuna al aventurero espiritual cuando éste volvió a ella después de perseguir su prolongada locura de hombre:

Te acunaré, te velaré;  
duerme y sueña, mi querido niño [88].

Creo que no será ir demasiado lejos si también comparamos la larga noche de silencio, cuando se permitió que los jóvenes durmieran profundamente y el maravilloso *tjurunga* doble se levantó y bajó, levantó y bajó desde el atardecer hasta el amanecer, con el sueño profundo que cayó sobre Adán cuando Eva fue sacada de su costado. Porque, como hemos visto, los jóvenes después de su rito de subincisión eran comparables a Adán, el macho-hembra primordial, modelado a la imagen de un dios, pero a continuación de aquella noche serían mostrados a la Mujer. Atravesando el río pasaban desde la arena ceremonial de los hombres, la tierra mágica del mito, donde los ojos ven seres que son eternos y se puede vivir el sueño de «nosotros dos somos uno», a la orilla del tiempo, la muerte y la procreación, donde los dos que son místicamente uno tienen que reconocerse como prácticamente dos: la tierra, de la que se duelen todos los buenos platonistas, a la cual conduce la mujer, como desde el jardín de Eva. Y ahora el camino de los jóvenes iniciados sería reconocer la sabiduría del «*Kutta, Kutta, Kutta*», así como la del zumbido emocionante de los churingas, dejar que incluso el pene subinciso fuera puente hacia las fatigas de la vida en el mundo, así como hacia el jardín de los dioses.

Estos ritos son, por una parte, efectivamente particulares de Australia, en tanto que sus referencias a los antepasados animales locales —ratas, canguros, etc.— no se conocen de esa manera exactamente en ningún otro lugar del mundo. Tampoco encontraremos en ningún otro sitio nada exactamente igual a los *tjurungas* sagrados, a los cuales se refieren sistemáticamente todos los temas mitológicos australianos. En las diferentes religiones, se suponen sagrados distintos objetos. Sin embargo, la idea de considerar como de origen divino un cierto tipo específico de estaca o piedra, hostia sagrada, trozo de hueso, palabras sagradas o cualquier otra cosa es uno de esos rasgos universales de la vida religiosa que Bastian llamó elementales. Asimismo, el motivo del ser primigenio macho-hembra que, como hemos visto, ha sido desarrollado en estos ritos australianos con considerable detalle, desde el momento de su primera aparición en la ceremonia de las dos madres y las dos estacas de fuego, a través de las pruebas y mitos relacionados de la subincisión, hasta el ritual de la última noche del supremamente sagrado *tjurunga* doble y la vuelta de los iniciados al campamento de las mujeres: el simbolismo ricamente evocador de este tema poderoso está efectivamente duplicado en esencia, y con frecuencia incluso en detalle, en muchas otras tradiciones del mundo. Además, si consideramos el principio hermético subyacente de las series rituales estamos otra vez en terreno común; porque en cualquier rito, o sistema de ritos, se distinguen los mismos tres escalones de iniciación que en los rituales de Australia, a saber: separación de la comunidad, transformación (normalmente física, así como psicológica) y vuelta a la comunidad asumiendo el nuevo papel. El ritual de sacudir a los jóvenes en el aire representa la crisis de la separación. Los ritos de circuncisión y subincisión efectuaron la transformación irreversiblemente. Y el ritual del *tjurunga* doble marca la vuelta.

Para resumir, se puede decir que en la educación de los jóvenes ha sido costumbre general de las sociedades con base tradicional reorganizar la herencia humana común de las huellas infantiles de forma tal que las energías de la psique se dirijan desde el sistema primario de referencias de dependencia infantil hacia la esfera de las preocupaciones principales de los grupos locales, pero que en esta reorganización desarrollada de los símbolos primarios aparecen ciertos motivos que no se pueden describir convincentemente como infantiles, y, sin embargo, tampoco son exclusivamente locales. Los rituales de transformación de la infancia a la madurez se efectúan y se acompañan de pruebas atroces en todo el mundo. Flagelaciones, ayunos, extracciones de dientes, incisiones, sacrificios de dedos, extracción de un testículo, cicatrización, circuncisión, subincisión, mordiscos y quemaduras son la regla general. Esto hace brutalmente real una fantasía infantil general de agresión edípica; pero hay un aspecto adicional que se debe tener en cuenta, en tanto que el cuerpo natural se transforma por las pruebas en una señal, siempre presente, de un nuevo estado espiritual. Porque incluso en las sociedades más amables, más desarrolladas, donde el cuerpo ya no está desnudo y mutilado, se asumen nuevos vestidos y adornos a continuación de las iniciaciones para simbolizar y apoyar el nuevo estado espiritual. En India las marcas de casta, la tonsura, los vestidos, etcétera, representan exactamente el papel social del individuo. En Occidente conocemos el uniforme militar, el cuello clerical, la barba médica y la peluca de los jueces. Pero donde la gente está desnuda es el cuerpo mismo el que debe cambiar. Un habitante de las islas Marquesas totalmente tatuado difícilmente se puede considerar un cuerpo natural; fue una epifanía mitológica, y la conciencia que lo habita difícilmente pudo haber deseado actuar de otra manera que de la adecuada con la forma física.

El individuo se vincula al papel adulto al identificarse con un mito, participando de hecho, físicamente, en una manifestación de formas mitológicas, siendo éstas proporcionadas visiblemente por los papeles y normas del rito, y el rito, a su vez apoya la forma de la sociedad. Así que, para resumir, podemos decir que mientras las energías de la psique en su contexto primario de preocupaciones infantiles se dirigen a los vulgares fines del placer y del poder individual, en los rituales de iniciación se las reorganiza y compromete en un sistema de deber social, de forma tal que a partir de ahí se puede confiar en el individuo como un órgano del grupo.

Placer, poder y deber: éstos son los sistemas de referencia de toda experiencia en el nivel natural de las sociedades primitivas. Y cuando tales sociedades están en forma, los dos primeros están subordinados al último, que, a su vez, está apoyado mitológicamente e impuesto ritualmente. El ritual es la mitología viva, y su efecto es convertir a los hombres en ángeles. Porque el hombre arcaico no era un hombre en absoluto, en el sentido individualista, moderno, del término, sino la encarnación de un arquetipo socialmente determinado. Y era precisamente en los ritos de iniciación

cuando tenía lugar su apoteosis. Y acabamos de ver con qué huella cruel de arte hermético.



## VI. El impacto de la vejez

La muerte se anuncia con las primeras señales de la vejez, que aparece, incluso hoy día, demasiado rápido para nuestro gusto. Y aparecían mucho más rápido aún en el pasado primitivo. Cuando la mujer de cuarenta y cinco años era una bruja y el guerrero de cincuenta un lisiado artrítico, cuando la enfermedad y los accidentes de la caza y de la batalla eran la experiencia inmediata de todos, la Muerte era una presencia poderosa que tenía que ser encarada audazmente incluso dentro de los santuarios más seguros, y cuya fuerza debía ser asimilada.

En África Oriental encontramos una versión de este gran señor del mundo en un cuento popular de la tribu basumbwa del distrito de Victoria Nyanza. El cuento habla de un joven a quien se le apareció su padre muerto conduciendo el ganado de la Muerte, y lo llevó por un sendero que se introducía bajo tierra, como en una madriguera. Llegaron a una zona con mucha gente, donde el padre ocultó a su hijo y lo dejó. Por la mañana apareció el gran Jefe Muerte. Tenía un lado hermoso, pero el otro estaba podrido y de él caían gusanos. Los ayudantes recogían los gusanos. Lavaron las llagas y, cuando terminaron, la Muerte dijo «El que nazca hoy, si se pone a comerciar, será robado. La mujer que conciba hoy, morirá con el niño. El hombre que trabaja en su huerto, perderá la cosecha. El que se introduzca hoy en la jungla, será comido por un león». Pero a la mañana siguiente apareció otra vez la Muerte, y sus ayudantes lavaron y perfumaron su lado hermoso, masajeándolo con aceite, y, cuando terminaron, la Muerte pronunció una bendición. «Que el que nazca hoy se haga rico. Que la mujer que conciba hoy dé a luz un niño que viva hasta la vejez. Que el que nazca hoy vaya al mercado, que haga buenos negocios, que comercie con los ciegos. Que el hombre que vaya a la jungla cace, que descubra incluso elefantes. Porque hoy pronuncio la bendición.»

«Si hubieras llegado hoy», dijo el padre a su hijo, «se te habrían concedido muchas cosas, pero ahora se te ha ordenado la pobreza; esto está claro. Mañana será mejor que te marches». Y el hijo se marchó, volviendo a su casa [89].

Muy lejos de África, en las islas Hawai del Pacífico central, también se creía que a la tierra de los muertos se entraba a través de grietas en la tierra. Estas eran llamadas «lugares de abandono» [90] y había una por cada distrito habitado. El alma, al llegar, encontraba un árbol con un grupo de niños a su alrededor que daban las instrucciones. Un lado del árbol se veía fresco y verde, pero el otro estaba seco y quebradizo, y, según una versión de la aventura, el alma tenía que trepar a la copa por el lado quebradizo y descender por el mismo hasta un nivel que le decían los niños. Si se cogía a una rama verde, ésta se rompería y el alma caería en la aniquilación [91]. Pero según una segunda versión se tenía que coger una rama del lado verde que se rompería y lanzaría al alma rápidamente al «laberinto que lleva al mundo subterráneo» [92].

Esta imagen del árbol con las ramas engañosas, a la entrada de un reino donde lo que parecería ser muerte debe reconocerse como viviente y lo que vivo, muerto, es eficaz. Es una imagen de la esperanza que en todas partes ha permitido a los viejos atravesar de buena gana la puerta oscura. Y, sin embargo, no todos pueden pasar, sólo aquellos que entienden el secreto de la muerte, que consiste en que la muerte es la otra orilla de lo que conocemos como vida, y que, así como debemos abandonar la infancia para participar en los deberes de la madurez, así la vida cuando vamos a la muerte.

Los hawaianos tenían varias imágenes para la vida futura. Muchas almas no tenían un lugar de morada, sino que vagaban sobre las tierras baldías del mundo y ocasionalmente entraban en alguna persona viva. Otros se introducían en los cuerpos de tiburones, anguilas, lagartijas o lechuzas, y entonces podían convertirse en guardianes o ayudantes de los vivos. Pero para aquellos que tenían éxito en el tránsito del árbol engañoso había lugares permanentes según un rango (porque los hawaianos eran meticulosos acerca del rango). Y en estos reinos privilegiados se practicaban deportes, deportes peligrosos, como en la vida, y había alimentos en abundancia que no necesitaban cuidados: pescado y taro, batatas, cocos y plátanos. El superior de estos mundos del más allá estaba en un cráter llameante en la cumbre de la montaña de la diosa-volcán Pele, donde no había dolor, sólo gozo absoluto <sup>[93]</sup>.

La atmósfera de este paraíso guerrero polinesio corresponde al del Valhala del dios germano de los guerreros, Wotan (Odín, Odínn), a quien las Valquirias proporcionaron la heroica muerte. «¿Y cuál es el deporte de los campeones cuando no están luchando?», leemos en la *Edda Menor* del siglo XII del guerrero-poeta islandés Snorri Sturluson. «Todos los días, en cuanto están vestidos, se ponen su armadura y salen al patio y luchan y se derriban unos a otros. Ese es su deporte, y cuando se acerca la hora de la comida de mediodía todos cabalgan a casa, hacia Valhala, y se sientan a beber» <sup>[94]</sup>. Las hijas de Odín, las Valquirias, cuidan de la bebida y del servicio de la mesa <sup>[95]</sup>, el oro ilumina el palacio y las espadas se utilizan en lugar de fuego <sup>[96]</sup>.

El árbol hawaiano con las ramas engañosas, del que un lado parece estar vivo, pero el otro muerto, sugiere el Fresno del Mundo édico, Yggdrasil, cuyo tallo era el eje de los giratorios cielos, con el Águila del Mundo posada sobre su copa, cuatro ciervos corriendo entre sus ramas, paciando entre sus hojas, y la Serpiente Cósmica royendo su raíz:

El fresno Yggdrasil padece tormentos,  
más de lo que los hombres pueden suponer:  
el ciervo muerde arriba; por el lado se pudre;  
y el dragón roe desde abajo <sup>[97]</sup>.

Es el más grande de todos los árboles y el mejor, el fresno donde los dioses juzgan todos los días. Sus ramas se extienden sobre el mundo y se alzan por encima del cielo. Sus raíces penetran el abismo. Y su nombre, Yggdrasil, significa «el caballo

de Ygg», cuyo otro nombre es Odín; porque este gran dios en una ocasión colgó de aquel árbol nueve días, como sacrificio a sí mismo.

Creo que colgué del árbol expuesto al viento,  
colgué allí durante nueve noches completas;  
con la lanza fui herido, y fui ofrecido  
a Odín, yo mismo a mí mismo,  
sobre aquel árbol que nadie conozca nunca  
cuya raíz debajo se extiende [98].

Aquí nos encontramos con una serie de imágenes acertadamente ideadas para representar ciertas esperanzas, miedos y comprensiones referentes al misterio de la muerte, como muy bien pueden haber surgido espontáneamente en muchas partes del mundo en las mentes de aquéllos que se enfrentan a la oscura puerta. Pero como estas imágenes del árbol u hombre que está a la vez muerto y vivo no aparecen aisladas, sino siempre en medio de contextos análogos de motivos asociados, ¿no deberíamos buscar señales de una distribución prehistórica del síndrome desde un solo centro creador del mito al resto del mundo? En los ritos de pubertad encontramos la metáfora del andrógino asociada con un árbol o una gran estaca. Aquí tenemos otra vez el árbol y otra vez una asociación dual: no la dualidad macho y hembra, sino aquella de vida y muerte. ¿Están relacionadas mitológicamente estas dos dualidades? Para comprender que efectivamente pueden estar unidas sólo tenemos que pensar en la historia bíblica del primer Adán, que se convirtió en Adán y Eva y cayó por el árbol, trayendo al mundo tanto la muerte como su contrapartida, la procreación. Añadamos a esto la figura del segundo Adán, Cristo, por cuya muerte en el «árbol» le fue concedida al hombre la vida eterna y se encontrará una llave para la estructura de la imagen multifacética. Esta es una imagen de umbral, uniendo pares de opuestos de tal forma que faciliten el paso de la mente más allá de la ansiedad. Pero entonces, ¿no habrá surgido independientemente en muchas partes del mundo como una inspiración poética concebida naturalmente? La noción asociada del mundo subterráneo como el reino de los muertos, al que se entra por una grieta o madriguera en la tierra, parecería lo suficientemente natural también; al igual que los temas relacionados del laberinto y del abismo de agua. Ya hemos reconocido éstos como posibles huellas del período de la experiencia y visión del mundo del niño (véase pp. 85-95). Y así, una vez más, nos encontramos ante el delicado problema psicológico de la fuerza de las huellas de la infancia y la teoría de Bastian de las ideas elementales.

¿Puede ser que a medida que se acerca la vejez y el cuerpo empieza a fallar en las tareas viriles que tiempo ha le fueron asignadas en los ritos de iniciación, las energías de la psique vuelvan, regresen o reviertan al sistema anterior de la infancia y reactiven así el viejo contexto del querido pero atemorizante útero de la madre, y del padre terrible? ¿Debemos decir que el antiguo dicho «segunda infancia» es de una profundidad inesperada? ¿O es más bien que, a medida que se acerca la vejez, en todas partes la mente empieza a retirarse del sistema local de intereses (habiéndolos,

por así decir, utilizado ya) y avanza, en una anticipación natural (ya que el hombre es el único animal que conoce que la muerte se acerca) a una meditación ansiosa sobre el misterio del próximo umbral, que, desde luego, no se puede decir que sea parte de la escena local, pero es el mismo para toda la humanidad? ¿Y puede decirse que entonces, como en el caso de las metáforas de la infancia, una experiencia de tal fuerza y consistencia golpea la mente de forma que podemos hablar con seguridad de una huella acuñada universalmente sobre algún mecanismo psicológico preparado para recibirla? Cualquiera de los dos casos puede ser posible, o ambos. De cualquier forma, el cambio se produce desde un sistema de referencias local a uno humano general. Las preocupaciones de la casa, la aldea y el límite del campo se apagan, y los rasgos de un misterio oscuro aparecen gradualmente de la noche que está tanto dentro como fuera. La mente es convocada a una nueva empresa; una, sin embargo, que, al igual que el sufrimiento y el éxtasis, es un factor grave y constante en la experiencia de la raza humana. Y la fuerza de este factor en la formación de los mitos, incluso entre los pueblos más remotos, ciertamente debe ser tenida en cuenta por nuestra ciencia.

Porque en todas las sociedades, sean primitivas o avanzadas, el mantenimiento de las formas religiosas está a cargo, fundamentalmente, de los viejos, estando los adultos más jóvenes ocupados con el mantenimiento físico, no sólo de ellos mismos y de sus niños, sino también de sus padres y abuelos. Más aún, en muchas sociedades los viejos pasan una parte considerable de su tiempo jugando y cuidando a los más jóvenes, mientras los padres cavan y bailan, de forma que los viejos vuelven a la esfera de las cosas eternas no sólo interiormente, sino exteriormente. Y también podemos dar por sentado, creo, que la importante atracción mutua entre los muy jóvenes y los muy viejos de alguna forma puede derivar de su conocimiento común, secreto, de que son ellos y no la ocupada generación intermedia, quienes están interesados en un juego poético que es eterno y verdaderamente sabio. ¿No hemos oído ya las palabras del viejo chamán cascarrabias, Najagneq, relativas a la sabiduría de Sila, el sostenedor del universo, que es «tan poderoso que su habla al hombre no llega a través de palabras vulgares, sino a través de las tormentas, las nevadas, la lluvia, las tempestades del mar, a través de todas las fuerzas que el hombre teme, o de los rayos del sol, los mares en calma, o los niños, inocentes, juguetones que no entienden nada?»

No es en los escritos de Sigmund Freud, sino en los de Carl Jung, donde se encuentra el análisis más profundo que se ha dado últimamente al problema al que se enfrentan todos los hombres a lo largo de la extensa última parte del ciclo de vida humano: a saber, el del irresistible acercamiento del Rey Muerte. «Un ser humano», escribió Jung en una ocasión,

no llegaría a los setenta u ochenta años si esta longevidad no tuviera sentido para la especie a la cual pertenece. El crepúsculo de la vida humana debe tener un significado propio y no puede ser simplemente un lamentable apéndice a la mañana de la vida. Sin duda, el significado de la mañana está subyacente en el desarrollo del individuo, nuestro atrincheramiento en el mundo exterior, la propagación de nuestra especie y

el cuidado de nuestros niños. Pero cuando este propósito se ha alcanzado —e incluso más que alcanzado—, ¿la obtención de dinero, la extensión de las conquistas y la expansión de la vida pueden continuar uniformemente más allá de los límites de toda razón y sentido? Quienquiera que lleve al crepúsculo la ley de la mañana —es decir, los propósitos de la naturaleza— debe pagarlo con peligro para su alma, exactamente igual que un joven que intente salvar su egoísmo infantil debe pagar por este error con el fracaso social. Las ganancias económicas, la vida social, la familia y la posteridad no son nada excepto naturaleza llana, no cultura. La cultura está más allá del propósito de la naturaleza. ¿Podría por casualidad ser la cultura el sentido y el propósito de la segunda parte de la vida?

En las tribus primitivas observamos que los viejos son casi siempre los guardianes de los misterios y de las leyes, y es en éstos en los que se expresa la herencia cultural de la tribu<sup>[99]</sup>.

«Como médico estoy convencido de que es higiénico», dice Jung en otra parte, disculpándose por emplear esta palabra clínica con referencia a la religión, «descubrir en la muerte un fin hacia el que uno puede afanarse, y que retroceder ante él es algo poco sano y anormal que roba su propósito a la segunda mitad de la vida. Por tanto, considero la enseñanza religiosa de una vida futura de acuerdo con el punto de vista de la higiene psíquica. Si vivo en una casa que sé que se caerá sobre mi cabeza en el plazo de dos semanas, todas mis funciones vitales estarán limitadas por este pensamiento, pero si, por el contrario, me siento seguro, puedo vivir allí de forma normal y confortable. Desde el punto de vista de la psicoterapia será, por tanto, deseable pensar en la muerte como sólo una transición, una parte de un proceso de vida cuya extensión y duración escapa a nuestro conocimiento.» Y de hecho, como señala el doctor Jung y todos nosotros sabemos bien, «la mayoría de la gente ha sentido desde tiempo inmemorial la necesidad de creer en una continuación de la vida. A pesar de que la mayor parte de la humanidad no sabe por qué el cuerpo necesita sal, no por eso dejan de solicitarla, a causa de una compulsión instintiva. Ocurre lo mismo con las cosas de la psique. Las demandas de la terapia, por tanto, no nos conducen hacia ningún vericuetto, sino al centro de la carretera hollada por la humanidad. Y, por tanto, pensamos correctamente respecto al sentido de la vida, incluso aunque no entendamos lo que pensamos» <sup>[100]</sup>.

Observaciones como ésta han ganado al doctor Jung la reputación de ser un místico, aunque de hecho no son más místicas de lo que lo sería la recomendación de un pasatiempo a una mente que se está quedando osificada por su trabajo de oficina. Aquí Jung dice simplemente que en el crepúsculo de la vida el simbolismo del Rey Muerte conduce de hecho a una inclinación progresiva de las energías de la psique, y por tanto a la madurez. Y no cree necesario, o incluso posible, «entender» el secreto último de la fuerza de tales formas simbólicas. Porque como pregunta,

¿Entendemos alguna vez lo que pensamos? Entendemos sólo aquel pensamiento que es una mera ecuación y del cual no surge nada excepto lo que nosotros hemos puesto en él. Esta es la forma de trabajar del intelecto. Pero más allá hay un pensamiento en imágenes primordiales, en símbolos que son más viejos que el hombre histórico, que han estado profundamente arraigados en él desde los primeros tiempos y, viviendo eternamente, sobreviviendo a todas las generaciones, continúan poniendo las bases de la psique humana. Sólo se puede vivir la vida más completa cuando estamos en armonía con estos símbolos. La sabiduría es una vuelta a ellos. No es una cuestión ni de creencia ni de conocimiento, sino de acuerdo de nuestro pensamiento con las imágenes primordiales del inconsciente. Ellas son la fuente de todos nuestros pensamientos conscientes, y una de estas imágenes primordiales es la idea de la vida después de la muerte <sup>[101]</sup>.

Podemos dejar que esta afirmación permanezca como la más radical que puede presentarse para el punto de vista de las ideas elementales. Los temas nuevos, importantes, añadidos aquí a la teoría general son los de la progresiva influencia impulsora de vida de estas ideas, y la de los nuevos valores que adquieren en la segunda mitad de la vida, cuando, como el doctor Jung ha afirmado con tanta frecuencia, «los valores del hombre e incluso su cuerpo tienden a sufrir un cambio en su opuesto» [102]. Los viejos se convierten en afeminados, las viejas en hombrunas, el miedo a la vida se convierte en el miedo a la muerte. Y ahora son las ramas secas, no las verdes, del árbol universal alrededor del cual los cielos giran, las que deben agarrarse y escalar dolorosamente.

Sin embargo, hay una dificultad importante a tener en cuenta antes de entregarnos a ninguna interpretación psicológica general del simbolismo mitológico del Rey Muerte, porque, como cualquier antropólogo veterano puede mostrar fácilmente, ni las huellas de la experiencia ni las imágenes asociadas con el misterio de la muerte son universales.

Creo que Leo Frobenius fue el primero en señalar que entre los pueblos primitivos del mundo aparecen dos actitudes contrapuestas hacia la muerte [103]. Entre las tribus cazadoras, cuyo estilo de vida se basa en el arte de la muerte, que viven en un mundo de animales que matan y son matados y rara vez conocen la experiencia orgánica de una muerte natural, toda muerte es consecuencia de la violencia y se adscribe generalmente no al destino natural de los seres temporales, sino a la magia. La magia se emplea tanto para defenderse contra ella como para hacérsela a otros, y los mismos muertos son considerados como espíritus peligrosos, que se resienten de su envío al otro mundo y ahora buscan venganza para su miserable estado en aquellos que continúan vivos. En verdad, como formula la actitud Frobenius: «El poder ejercido por el individuo vivo para el bien, lo ejerce el muerto para el mal, de forma que cuanto mejor fue, peor se convertirá, y cuanto más poderoso fue en vida, mayor deber ser el freno del peso de las ligaduras y piedras sobre su cadáver. Resumiendo, cuanto mejor y más fuerte el vivo, más peligroso su fantasma» [104]. Frobenius da una serie considerable de ejemplos de África y de cadáveres antiguos envueltos en ropajes, vendajes o redes para evitar que los fantasmas vagabundeen, con los orificios de sus cuerpos cerrados para mantener a los fantasmas dentro, enterrados bajo montones de piedras que los mantengan sepultados o simplemente arrojados a los lobos y hienas, con la esperanza de que se los coman aquella misma noche.

Entre los aranda australianos, según el detallado relato de Spencer y Gillen [105], la aldea donde ha tenido lugar una muerte se quema por completo, el nombre de la persona no se menciona nunca, se le imponen a la viuda y a los parientes más cercanos una serie de pruebas dolorosas y difíciles, para asegurarse de que el hombre muerto se considerará adecuadamente llorado, y por último, los parientes llevan a cabo sobre la misma tumba un baile y una salvaje conmoción de gritos, golpes en el

suelo y mutilaciones mutuas, de forma que el difunto sepa que no debe volver nunca más en forma tal que atemorice a la gente, aunque puede continuar vigilando a sus amigos si lo desea, visitarlos amablemente en los sueños y guardarles del mal. Podemos decir que en una atmósfera cultural de este tipo la muerte se interpreta como final, en lo que se refiere a las relaciones del difunto con su sociedad, y su misterio es en cierta forma negado y desafiado, temido pero enfrentado, al no haber sido asimilado nunca, ni psicológica ni filosóficamente. Entonces la vejez conduce a una actitud de resistencia y a un modelo de pensamiento y sentimiento que puede llamarse del valiente viejo guerrero, que lucha hasta el fin.

Por otra parte, para las tribus plantadoras de las tierras fértiles y las junglas tropicales, la muerte es una fase natural de la vida, comparable al momento de la siembra de la semilla para su renacimiento. Como ejemplo de esta actitud podemos tomar el cuadro presentado por Frobenius del tipo de enterramiento y ritos mortuorios que observó por todas partes entre los horticultores de Suráfrica y África oriental.

Cuando muere un pariente viejo del grupo, inmediatamente resuena un grito de alegría. Se prepara un banquete, durante el cual los hombres y mujeres discuten las cualidades del difunto, cuentan historias de su vida y hablan con pena de las enfermedades de la vejez a las cuales estuvo sujeto durante sus últimos años. En algún lugar de los alrededores, preferiblemente en un bosquecillo umbroso, se ha hecho un agujero en la tierra y se ha cubierto con una piedra. Ahora se abre y dentro yacen los huesos de épocas anteriores. Se apartan éstos para hacer sitio para la nueva llegada. El cadáver se coloca cuidadosamente en una postura determinada, mirando en una cierta dirección y se deja allí durante un cierto tiempo, con la tumba otra vez cerrada. Pero cuando ya ha pasado el tiempo suficiente para que la carne se haya descompuesto, los viejos de la tribu abren de nuevo la cámara, bajan a ella, cogen el cráneo, lo suben a la superficie y lo llevan a la alquería, donde lo limpian y pintan de rojo, y después de haberlo agasajado hospitalariamente con granos y cerveza lo colocan en un lugar especial junto con los cráneos de otros parientes. De ahora en adelante no pasará una primavera en la que el muerto no participe en las ofrendas del tiempo de siembra. Ningún otoño en el que no participe en las ofrendas de acción de gracias de la recolección, y de hecho, siempre antes de que empiece la siembra y antes de que la riqueza de la recolección sea disfrutada por los vivos. Además, el silencioso viejo camarada participa en todo lo que ocurre en la alquería. Si un leopardo derriba a una mujer, si un muchacho de la granja es mordido por una serpiente, si cae sobre ellos una plaga, o la bendición de la lluvia les es negada, la reliquia siempre se pone en relación con el asunto de alguna forma. Si hubiera un fuego, es la primera cosa que se salva. Cuando empiezan los ritos de pubertad de los más jóvenes es lo primero en disfrutar del festival de cerveza y gachas. Si una joven se casa en la tribu, los miembros más viejos la llevan a la urna o estantería donde se conservan los restos terrestres del pasado y le ordenan que coja de la cabeza de un antepasado unos pocos granos de cereal santo para comer. Y esto, ciertamente, es una costumbre altamente significativa, porque cuando esta joven, nuevo vaso del espíritu de la tribu, queda preñada, los viejos de la comunidad observan para ver qué similitudes existirán entre el recién nacido y la vida apagada... [106]

Frobenius llama a la primera actitud «mágica» y a la segunda, «mística», observando que mientras el plano de referencia de la primera es físico y el fantasma se concibe como físico, el segundo representa un sentido profundo de una comunión de la muerte y la vida en la entidad de la tribu. Y cualquiera que intente expresar con palabras el sentido o el sentimiento de esta comunión mística pronto aprenderá que las palabras no son suficientes: lo mejor es el silencio, o el rito silencioso.

Sin embargo, no todos los ritos concebidos en este espíritu de comunidad mística son tan amables como los que acabamos de describir. Muchos son horrorosos, como se verá enseguida. Pero a través de todos, tanto de los amables como de los brutales,

se traduce un sentido pavoroso de esta imagen dual, aplicada diferentemente, de muerte en vida y vida en muerte: como en la forma del Jefe Muerte basumbwa, uno de cuyos lados era hermoso pero el otro podrido, con gusanos que caían al suelo, o en el árbol hawaiano con las ramas engañosas en el lugar de abandono al otro mundo, un lado del cual aparecía fresco y verde, pero el otro seco y quebradizo.

Cuando se comparan los ritos y las mitologías incluso de las aldeas plantadoras más primitivas con las de cualquier tribu de cazadores, rápidamente se ve que representan una profundización significativa tanto del sentimiento religioso como de las obligaciones del individuo con la vida comunal; comparativamente, los cazadores son rigurosos individualistas. Porque es en los rituales y misterios del grupo donde los plantadores no sólo alcanzan su sentido de entidad de tribu, sino que también aprenden la forma en que se deben superar los peligros del camino a la tierra feliz de los muertos y unirse a la compañía de los antepasados, que desde allí trabajan como una presencia continua en la memoria viviente del rito. Así, podemos decir que los vivos y los muertos son hemisferios emparejados, luz y sombra de una sola esfera, que es el ser; y el misterio o maravilla de este ser es la referencia final de símbolos, tales como aquellos que acabamos de ver en el Gran Jefe y el árbol paradójico.

Es más, donde los muertos y los vivos están juntos en una sola ronda viviente, como en la metáfora de la planta y su semilla, el paso del individuo del estado de infancia, a través de la madurez, al período de la vejez, está marcado por su gradación a través de grupos de edad claramente reconocibles. Y cada uno tiene asignado deberes y funciones sociales determinadas. Por ejemplo, entre los nativos de Malekula, donde, como ya hemos visto, el alma es retada por un espíritu en la entrada al mundo de las tinieblas para que termine el dibujo de un laberinto que el individuo aprendió durante su vida en los ritos de su sociedad, se reconocen cinco grupos de edad para el hombre. Estos son: 1, el niño; 2, el joven; 3, el hombre de mediana edad; 4, el viejo (con el pelo gris), y 5, el hombre muy viejo (con pelo blanco). Es más, estos grados continúan después de la muerte, el fantasma permanece en el grado de edad conseguido durante la vida. Y sólo el hombre viejo o el muy viejo es capaz de llegar al final del viaje, la tierra última de los muertos, que, como el paraíso de los jefes hawaianos, está sobre la cumbre de un gran volcán. Allí los muertos bailan todas las noches entre las llamas <sup>[107]</sup>; mientras los hombres de los grupos de edad más jóvenes, al no haber completado el curso de su iniciación en el misterio de la muerte a través de la vida, permanecen en la caverna de entrada, en la cual, como ya hemos visto, hay un árbol al que hay que subir, de forma similar a los lugares de abandono de Hawai.

Dos imágenes opuestas de la muerte han forjado dos mundos del mito opuestos: uno que deriva del impacto, huella o *upādhi* de la vida y la muerte en la esfera animal; el otro, del modelo del ciclo de la muerte y renacimiento en la planta.

En el primero, el principal objeto de experiencia es la bestia. Matada y carneada, da al hombre su carne para convertirse en su substancia, los dientes se convierten en



sus ornamentos, las pieles, en el vestido y las tiendas; los tendones, en cuerdas; los huesos, en herramientas. La vida animal se traduce totalmente en vida humana, a través del medio de la muerte, en la matanza y las artes de la cocina, el curtido y la costura. De forma que, si es verdad, como ha sugerido Géza Róheim, que «todo lo que se mata se convierte en padre», no debe causar asombro que en las mitologías de la Gran Caza los animales sean reverenciados como padres espirituales. El enigma del tótem (la curiosa imagen dual, a la vez animal y humana, de la cual se supone que provienen tanto el clan como las especies animales del mismo nombre, y que es la figura clave en el pensamiento social de muchas tribus cazadoras) se interpreta perfectamente con esta fórmula. Porque, así como un padre es el modelo para su hijo, así lo es el animal para el cazador. Y en la forma, quizá, de un juego maravilloso (Huizinga) o quizá más bien de un ataque (Frobenius) <sup>[\*]</sup>, todo el mundo del hombre se encuentra unido al mundo del animal hasta un extremo tal que es muy difícil de concebir para la gente cuya imagen del mundo, como la nuestra, se adhiere al modelo de la planta. La historia, distribución y estructuras principales de las mitologías de este tipo —las mitologías de los cazadores primitivos— se discutirán en la Tercera Parte.

En la Segunda Parte se estudia el problema, ya planteado, de la relación de las mitologías desarrolladas del Oriente Próximo, Europa y la Gran Asia con la metáfora primitiva del Jefe Muerte y el Arbol Cósmico. Esta mitología más mística, en la que el hombre descubre que la vida y la muerte son fases alternativas en la manifestación temporal «de algo mucho más profundamente entrelazado», es más cercana a la nuestra que la otra; sin embargo, las dos pueden ser igual de antiguas. O, por lo menos, se pueden encontrar señales de las dos tan hondo en el pozo del pasado como alcanza el parpadeo de nuestra pequeña vela de la ciencia.

Y ¿qué se puede decir ahora de la teoría psicológica de Bastian de las ideas elementales y étnicas? ¿Puede argüirse que dos mitologías tan contradictorias pueden haber surgido de una única herencia psicológica?

Por supuesto que pueden. Porque, así como en los más tempranos estadios de cada biografía humana las imágenes de la madre y el padre implican rasgos contradictorios, amenazadores y protectores, malignos y benignos, así ocurre también, en los últimos años, con la imagen de la muerte. Y así como en una biografía es el aspecto negativo de la imagen materno-paterna, pero en otro caso el positivo, lo que determina la estructura última de la psique y sus sueños, según las circunstancias locales, así aquí, en la esfera más amplia de la actitud adulta hacia la muerte, se puede tomar la actitud negativa o positiva según las lecciones bien de los fieros animales como mistagogos o de las amables plantas. La idea elemental (*Elementargedanke*) nunca está representada directamente en la mitología, sino siempre reproducida a través de las ideas o formas étnicas locales (*Völkergedanke*), y éstas, como ahora vemos, están condicionadas localmente y pueden reflejar actitudes bien de resistencia o de asimilación.

Por tanto, la metáfora del mito nunca puede ser una representación directa del secreto total de la especie humana, sino sólo la función de una actitud, el reflejo de una postura, una actitud de vida, una forma de jugar el juego. Y donde se abandonan las reglas o formas de tal juego, la mitología se disuelve y, con la mitología, la vida.

SEGUNDA PARTE

LA MITOLOGÍA DE LOS PLANTADORES PRIMITIVOS

## CAPÍTULO 3

# LA ESFERA CULTURAL DE LAS CIVILIZACIONES DESARROLLADAS

---

Uno de los avances más interesantes de los muchos que se han hecho últimamente en el campo de la investigación arqueológica ha sido el progreso continuado de las excavaciones en el Oriente Próximo, que ahora están sacando a la luz los centros de origen y el camino de difusión de las formas culturales neolíticas más tempranas. Para presentar los resultados principales del trabajo pertinente a nuestro tema presente señalaremos, en primer lugar, que las técnicas del cultivo de los cereales y la ganadería, que son las formas básicas de la economía de las civilizaciones desarrolladas del mundo, ahora parece que surgieron por primera vez en el Oriente Próximo en algún momento entre el 7500 y el 4500 a.C. y que desde este centro se extendieron hacia Oriente y Occidente por una amplia zona, desplazando a las más tempranas, y mucho más precarias, culturas cazadoras y recolectoras de alimentos, que llegaron, alr. 2500 a.C., hasta la costa asiática del Pacífico y las costas atlánticas de Europa y África. Mientras tanto, en la zona nuclear desde la cual se originó esta difusión, tuvo lugar un desarrollo más amplio, alr. 3500 al 2500 a.C., que produjo todos los elementos básicos de las civilizaciones arcaicas desarrolladas —la escritura, la rueda, las matemáticas, el calendario, la monarquía, el sacerdocio, el simbolismo del templo, los impuestos, etc.— y los temas mitológicos específicos a este segundo desarrollo se difundieron entonces de forma relativamente rápida, junto con los efectos tecnológicos, a lo largo de los caminos ya abiertos, hasta que se volvieron a alcanzar una vez más las costas del Pacífico y el Atlántico.

## I. El protoneolítico: alr. 7500-5500 a.C.

La primera fase de esta transformación crucial de la sociedad parece que está representada por una serie de descubrimientos hechos a mediados de la década de 1920 por Dorothy Garrod en las llamadas cuevas del monte Carmelo, en Palestina [1]. Artefactos similares a los que ella encontró se han descubierto desde entonces tan al sur como en Helwan, Egipto, tan al norte como Beirut y Yabrud y tan al este como las montañas kurdas de Irak. La arqueología conoce esta industria como la natufiense, y puede haber florecido en cualquier parte entre el octavo y el quinto milenio a.C., la fecha continúa siendo extremadamente oscura [1]. Podemos denominar protoneolítico a esta era vagamente definida y a su estadio de desarrollo «recolector de alimentos terminales».

Los materiales sugieren muchas tribus cazadoras nómadas, o seminómadas, con una rica variedad de instrumentos de pedernal y hueso de un tipo del tardío paleo-microlítico, cuando aún no viven en aldeas pero complementan su alimentación con provisiones de alguna variedad de hierba parecida a los cereales, porque se han encontrado entre los restos hojas de hoces hechas de piedra, y éstas sugieren una recolección. Además, numerosos huesos de cerdo, cabra, oveja, buey y de un cierto tipo de equino nos indican que si los natufienses aún no domesticaban, sin embargo ya mataban las mismas bestias que más tarde constituirían el ganado básico de todas las culturas desarrolladas. Su estilo de vida era de transición, entre el estadio de recolector de alimentos y el de cultivador.

Sin embargo, el auténtico punto crucial del problema arqueológico del origen de las técnicas básicas de los cultivadores de alimentos estriba en la pregunta, aún sin contestación, de si tales restos del Oriente Próximo representan los primeros pasos hacia la agricultura y la ganadería, en cualquier sitio del mundo, o si más bien representan simplemente un área de aculturización periférica, la adopción superficial por cazadores nómadas de ideas y elementos provenientes de alguna otra parte.

El punto de vista que ha ido ganando fuerza en las últimas décadas es que esto último es lo más probable. Los primeros plantadores deben buscarse, según esta conjetura, en aquella amplia zona ecuatorial donde el mundo vegetal no sólo ha proporcionado el alimento, el vestido y el abrigo del hombre desde tiempo inmemorial, sino también su modelo del milagro de la vida, en su ciclo de crecimiento y decadencia, florecimiento y caducidad, donde la muerte y la vida aparecen como transformaciones de una fuerza indestructible única, superordenada [1]. Hoy día encontramos a todo lo largo de este área inmensa un bien desarrollado estilo de vida de aldea basada en una economía de huerto de batatas, cocos, plátanos, taro, etc., así como un montaje cultural característico que incluye cabañas rectangulares con aguilón, tambores hechos con troncos partidos y una forma de comunicación por tam-tam, una serie de instrumentos musicales característicos, sociedades secretas de un tipo determinado, tatuajes, un tipo de arco y flecha con

plumas, formas de enterramiento y culto del cráneo como las ya descritas de Suráfrica o África oriental [\*\*], culto al pájaro, la serpiente y el cocodrilo, postes y chozas de espíritus, métodos especiales de hacer fuego y una forma de confeccionar tela de fibra de palma y corteza [2]. Añadamos a esto una tradición ritual elaborada que culmina en ritos comunales de sacrificios animales y humanos, una mitología del camino a la tierra de los muertos, parecida en muchos aspectos a la del guardián del laberinto de Malekula [\*], una asombrosa comunidad de motivos folklóricos y la propagación de un solo complejo lingüístico (el malasio-polinesio) desde Madagascar, en la costa del sureste de África, a la isla de Pascua [3], y tendremos una base importante para sostener que hay una esfera común. Es más, cuando se observa (y este punto tiene una importancia especial) que fue justo más allá del extremo oriental de esta esfera donde apareció en Perú y en América Central un sistema de agricultura altamente desarrollado, basado en su mayor parte en el maíz pero que también incluía más de cincuenta cultivos diferentes, y asociado con la cría de llamas y alpacas (en Perú) y pavos (en México), mientras que a mitad de camino de la misma amplia zona (el vecindario del sureste asiático de Indochina e Indonesia) aparece por primera vez la agricultura del arroz, la semilla de soja, el carabao y las aves domésticas, no sorprende que una serie de estudiosos hayan desarrollado el concepto de una única esfera cultural de la que, o en asociación con la cual, surgieron las tres principales matrices de la agricultura de los cereales, a saber: Sureste asiático (arroz), Oriente Próximo (trigo y cebada), y Perú y América Central (maíz).

Los arqueólogos que excavan en el Oriente Próximo, escalón a escalón, tienden sin embargo a creer que están desentrañando allí el eslabón último del problema de los orígenes de la aldea neolítica, por lo menos en el hemisferio afroeuroasiático. En su opinión, el complejo del Sureste asiático representaría la adaptación local de un sistema de técnicas llevado allí por difusión. Y asimismo, muchos de los que ahora exploran los orígenes de las civilizaciones desarrolladas de Perú y América Central creen que estas dos se desarrollaron independientemente del primitivo complejo horticultor del eje Madagascar-isla de Pascua. El problema es extremadamente complejo y, por algún motivo, tiende a implicar emocionalmente a los estudiosos. Volveré a él en los siguientes capítulos, y mientras tanto dirigamos nuestra atención a una breve reconstrucción del capítulo del Oriente Próximo de esta intrincada historia.

## II. El neolítico basal: alr. 5500-4500 a.C. [\*]

La segunda fase del crucial desarrollo del Oriente Próximo se puede referir esquemáticamente al milenio entre el 5500 y el 4500 a.C. y llamarse el neolítico basal. La vida de aldea sedentaria sobre las bases de una eficiente economía de corral se convierte ahora en un modelo bien establecido en la zona nuclear, siendo los cereales más importantes el trigo y la cebada, y los animales el cerdo, la cabra, la oveja y el buey (el perro se había unido a la familia humana mucho antes, como ayuda para los cazadores del tardío paleolítico, quizá alr. del 15000 a.C.). La alfarería y la tejeduría se han sumado al total de las habilidades humanas, y también las técnicas de la carpintería y la construcción. Y el papel de la mujer quizá ya se ha intensificado mucho, tanto social como simbólicamente, porque mientras en el período cazador los principales contribuidores al mantenimiento de las tribus habían sido los hombres y el papel de la mujer había sido en gran medida el de cocinera, ahora la contribución económica de las mujeres era de la mayor importancia. Participaba, quizá incluso predominaba, en la siembra y siega de las cosechas y, como madre de la vida y nutridora de la vida, se pensaba que ayudaba simbólicamente a la tierra en su productividad.

Sin embargo, nadie puede hablar con seguridad del papel social y religioso de la mujer en este período, porque las escasas pruebas de huesos y los toscos fragmentos de cerámica no revelan nada sobre ella. Hay que leer hacia atrás, hipotéticamente, por los indicios del milenio siguiente (4500-3500 a.C.), cuando aparecen entre los fragmentos gran cantidad de estatuillas de mujer. Esto sugiere que la obvia analogía de los poderes dadores y nutridores de vida de la mujer con aquellos de la tierra ya deben haber conducido al hombre a asociar la fertilidad femenina con una idea de la maternidad de la naturaleza. No tenemos escritos de esta época preliteraria y ningún conocimiento, por tanto, de sus mitos o ritos. Así pues, no es extraño que arqueólogos extraordinariamente bien cualificados simulen que no pueden imaginar qué servicios podían haber prestado las numerosas estatuillas femeninas a las casas para las que fueron diseñadas. Sin embargo, sabemos bien qué servicios prestaban tales imágenes en los períodos inmediatamente posteriores, y lo que han continuado siendo hasta el día de hoy. Dan ayuda psicológica mágica a la mujer en el parto y la concepción, están en las capillas de las casas para recibir plegarias diarias y proteger a los ocupantes de los peligros, tanto físicos como espirituales, sirven para ayudar a la mente en sus meditaciones sobre el misterio del ser, y, como con frecuencia resultan gratas a la vista, sirven como adorno en la casa piadosa. Acompañan al granjero a sus campos, protegen las cosechas, protegen al ganado en el establo. Son guardianas de los niños. Protegen al marinero en el mar y al mercader en la carretera.

Además, se pueden conocer una serie de papeles aparentemente perennes y típicos de estas madre-diosas simplemente examinando la «Letanía de Nuestra Señora» romanocatólica, que está dirigida a la Virgen María. Se la llama Santa Madre

de Dios, Madre de la Divina Gracia y Madre del Buen Consejo; Virgen Celebrada, Virgen Poderosa, Virgen Clemente, Virgen Fiel; y es alabada como Espejo de Justicia, Asiento de la Sabiduría, Causa de nuestro Gozo, Puerta del Cielo, Estrella de la Mañana, Salud de los Enfermos, Refugio de Pecadores, Consuelo de los Afligidos, Reina de la Paz, Torre de David, Torre de Marfil, Casa de Oro.

Entre los símbolos asociados con la gran diosa en las artes arcaicas del Mediterráneo encontramos el espejo, la corona regia de sabiduría, la puerta, la estrella de la mañana y de la tarde, y una columna flanqueada por leones rampantes. Aún más, entre sus numerosas estatuillas neolíticas la vemos de pie preñada, agachada como pariendo, sujetando un niño en su pecho, apretando sus pechos con sus dos manos, o un pecho mientras con la otra mano señala sus genitales (la postura modificada en el período romano en la famosa imagen de la misma diosa encontrada en el pórtico de Octavia, y ahora en Florencia, la Venus Medicea). También podemos verla dotada con la cabeza de una vaca, llevando en sus brazos un niño con cabeza de toro, desnuda de pie sobre el lomo de un león, o flanqueada por animales rampantes, leones o cabras. Sus brazos pueden estar abiertos, como para recibirnos, o extendidos, sujetando flores, sujetando serpientes. Puede estar coronada con la muralla de una ciudad. Y también puede estar sentada entre los cuernos, o cabalgando sobre el lomo, de un toro poderoso.

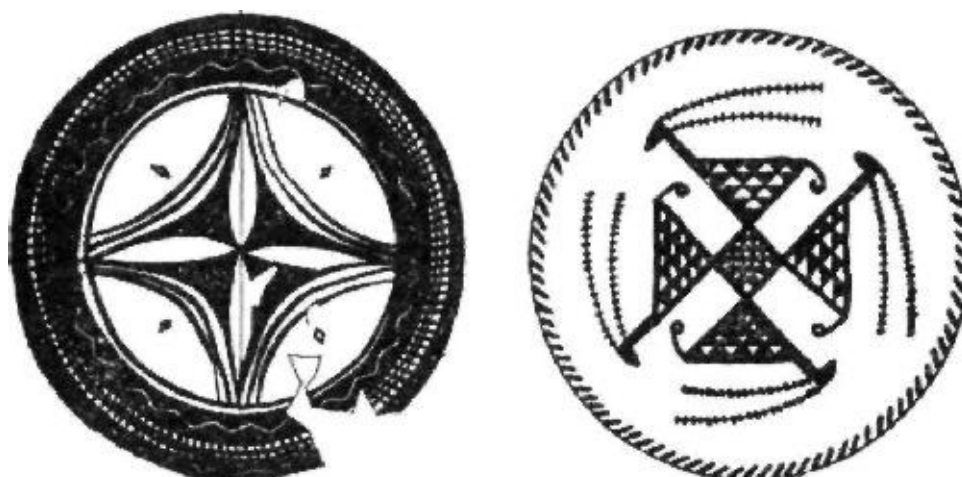


### III. El neolítico superior: alr. 4500-3500 a.C.

En el período en el que por primera vez aparece esta constelación neolítica de estatuillas de mujer desnudas y que puede llamarse el neolítico superior, la alfarería se convierte de pronto, muy rápidamente, en extraordinariamente delicada y hermosamente decorada, mostrando además un concepto totalmente nuevo de arte ornamental y de la organización de las formas estéticas, como nunca antes había aparecido en la historia del mundo. En el anterior arte del paleolítico de las grandes cavernas del sur de Francia y el norte de España, del que tratamos en la Tercera Parte, no encontramos pruebas de ningún concepto de organización *geométrica* de un campo estético. De hecho, las superficies pintadas o grabadas de las paredes de las cavernas no se consideraban como campos de interés estético, hasta un extremo tal que con frecuencia los animales se traslapan unos sobre otros en grandes marañas. Tampoco encontramos nada parecido a un campo estético organizado geométricamente en las obras que sobreviven de los escalones posteriores, terminales, del paleolítico. En los escalones posteriores de la edad cazadora, muchos de los petroglifos han perdido su anterior belleza impresionista y precisión, algunos incluso se han deteriorado en meros garabatos geométricos o abstracciones. Es más, en ciertos guijarros planos pintados, que se han encontrado en lo que al parecer eran santuarios religiosos de los cazadores, aparecen dibujos geométricos: la cruz, el círculo con un punto en el centro, una línea con un punto a cada lado, rayas, meandros, y algo parecido a la letra E. Sin embargo, no encontramos, incluso en este escalón tardío del período cazador, nada que pudiera llamarse una organización geométrica, algo que sugiera el concepto de un campo circunscrito definitivamente en el que un número de elementos dispares han sido unidos o fundidos en un todo estético por un rito de belleza. Mientras que de pronto, en el período que estamos tratando, que coincide con la aparición en el mundo de aldeas sedentarias bien organizadas, fuertemente desarrolladas, saltan a la vista una abundancia de composiciones circulares de motivos geométricos y abstractos de lo más exquisitas y conscientemente organizadas sobre la cerámica y los llamados estilos de Halaf y Samarra.

Y en los centros de estos diseños encontramos ciertos símbolos que han permanecido característicos de tales organizaciones hasta el día de hoy. En la loza de Samarra, por ejemplo, aparece la primera asociación conocida de la esvástica con el centro de una composición circular (de hecho, sólo hay un caso anterior conocido de la esvástica: sobre las alas inferiores de un pájaro extendido en vuelo, tallado sobre marfil gigantesco y encontrado en un yacimiento paleolítico no lejos de Kiev). También encontramos la cruz de Malta en los centros de estos dibujos geométricos, los primeros conocidos, modificados ocasionalmente de manera tal que sugieren formas animales estilizadas surgiendo de los brazos, y en diferentes ejemplos las figuras de mujer aparecen con los pies o cabezas juntándose en el centro del dibujo

circular para formar una estrella. Otras veces las figuras de cuatro gacelas pueden rodear un árbol. Una serie de vasijas muestran aves zancudas pescando.



*Diseños en cerámica, alr. 4000 a.C. Loza de Halaf (izquierda), loza de Samarra (derecha).*

El yacimiento arqueológico por el que lleva el nombre esta soberbia serie de vasijas decoradas, Samarra, está en Irak, sobre el río Tigris, a unas setenta millas de Bagdad, y la zona por la que se difundió la loza se extiende hacia el norte hasta Nínive, por el sur hasta la punta del Golfo Pérsico, por el este, a través de Irán, hasta la frontera de Afganistán. Por otra parte, la loza de Halaf está repartida por una zona justo al sur de las llamadas montañas de Tauro, o Toro, de Anatolia (ahora Turquía) donde el río Eufrates y sus afluentes descienden desde las colinas hasta el llano. Y lo que resulta más sorprendente en esta loza del noroeste bellamente decorada es la importancia de la cabeza de toro (el llamado bucráneo), visto desde el frente y con grandes cuernos curvos. La forma está ejecutada tanto realistamente como en dibujos muy delicados y de estilos diferentes. Otro emblema importante en esta serie es la doble hacha. Encontramos de nuevo la cruz de Malta, como en Samarra, pero no la esvástica ni aquellos delicados dibujos de gacelas. Es más, en asociación con las estatuillas femeninas (que son numerosas en este contexto) aparecen figuras de palomas en barro, así como de vaca, cebú, oveja, cabra y cerdo. Un fragmento encantador representa a la diosa de pie, vestida, entre dos cabras rampantes, la de su izquierda un macho, la otra una hembra amamantando a un cabrito. Y en este complejo cultural de Halaf todos los símbolos están asociados con la llamada tumba de la colmena.

Pero éste es precisamente el complejo que apareció un milenio más tarde en Creta y desde allí se llevó por mar, a través de las Puertas de Hércules, hacia el norte a las islas Británicas y hacia el sur a Costa de Oro, Nigeria y el Congo. Es el complejo básico, también, de la cultura micénica, de la cual los griegos, y por tanto nosotros, sacaron tantos símbolos. Y cuando se llevó desde Siria al delta del Nilo el culto del dios-toro muerto y resucitado, en el cuarto o tercer milenio antes de Cristo, estos símbolos fueron con él. Creo que podemos afirmar con un alto grado de seguridad que en esta simbología de Halaf del toro y la diosa, la paloma y la doble hacha,

tenemos la primera prueba descubierta hasta ahora en cualquier parte de la prodigiosamente influyente mitología asociada por nosotros con los grandes nombres de Ishtar y Tammuz, Venus y Adonis, Isis y Osiris, María y Jesús. Desde las montañas del Tauro, las montañas del dios-toro, que ya puede haber sido identificado con la luna con cornamenta, que muere y resucita tres días después, se difundió el culto, junto con la técnica de la ganadería, prácticamente a los confines del mundo, y nosotros celebramos el misterio de aquella muerte mitológica y resurrección hasta el día de hoy, como una promesa de nuestra propia eternidad. Pero ¿qué experiencia y entendimiento de eternidad, y qué de tiempo, dio lugar en aquel temprano período a esta constelación de formas elocuentes? ¿Y por qué en la imagen del toro?

## LOS SUMERIOS

Un importante desarrollo, lleno de significación y promesas para la historia de la humanidad en las civilizaciones posteriores, tuvo lugar en la última parte de este mismo período (alr. 4000 a.C.) cuando algunas de las aldeas agricultoras empezaron a asumir el tamaño y la función de ciudades de mercado y hubo una expansión del área cultural hacia el sur, hacia las fangosas llanuras de la Mesopotamia ribereña. En este período aparece en escena por primera vez la misteriosa raza de los sumerios, para establecer sobre las tórridas llanuras del Tigris y el Eufrates lugares que se convertirían poco después en las ciudades regias de Ur, Kish, Lagash, Eridu, Sippar, Shuruppak, Nippur y Erech. Los únicos recursos naturales eran el barro y los juncos. La madera y la piedra tenían que ser importadas del norte, y muy pronto pequeñas cuentas de cobre empezarán a aparecer entre las importaciones, porque la edad del metal estaba a punto de surgir. Pero el barro era fértil, y la fertilidad era estimulada anualmente. Es más, el barro podía modelarse en ladrillos secados al sol, que aparecen ahora por primera vez en la historia, y éstos podían utilizarse para la construcción de templos, que también aparecen ahora por primera vez en la historia del mundo. Su forma típica es bien conocida. Era la del zigurat en sus estadios primeros, una pequeña altura, construida artificialmente, con un santuario en la cumbre para el ritual de la unión generadora del mundo de la diosa-tierra con el señor del cielo. Y si podemos juzgar por las pruebas de los siglos posteriores, a la reina o princesa de cada ciudad se la identificaba en aquellos primeros días con la diosa y al rey, su esposo, con el dios.

La cerámica pintada del primer nivel de este lugar ribereño del sur de Mesopotamia es conocida por la arqueología como loza de Obeid, por el túmulo excavado Tell el-Obeid, justo al sur de la orilla sur del río Eufrates y no lejos de la antigua ciudad (que pronto aparecerá) de Ur, desde la cual se supone que partieron (Génesis 11:31) el padre Abraham y su esposa Sara. Y de nuevo, es una loza exquisita, ornamentada geoméricamente, algo menos delicada quizá y menos colorista que los productos de los ricos estilos de Halaf y Samarra, pero

extraordinariamente hermosa sin embargo. Sus diseños, con pocas excepciones, no son polícromos, sino pintados sobre un fondo claro en sólo un color, negro o marrón. Y el período se fecha alr. 4000-3500 a.C.<sup>[4]</sup>.

#### **IV. La ciudad estado hierática: alr. 3500-2500 a.C.**

Hasta ahora hemos visto: El período protoneolítico de los natufienses que data alr. 7500 y 5500 a.C., cuando aparecen las primeras señales de una incipiente agricultura de los cereales en zonas muy amplias del Oriente Próximo; el neolítico basal de las primeras aldeas sedentarias, alr. 5500-4500 a.C. [1], concentradas al parecer en regiones vecinas de los recodos superiores de los sistemas fluviales del Tigris y el Eufrates, pero extendiéndose por el este hacia Irán, por el oeste hacia Anatolia (ahora Turquía) y por el sur, a lo largo del Mediterráneo, hasta Egipto; y, por último, los estilos cerámicos del neolítico superior de Halaf y Samarra, alr. 4500-3500 a.C., y el estilo de Obeid en el sur ribereño, alr. 4000-3500 a.C., cuando el concepto abstracto de un campo estético organizado geométricamente y ciertos símbolos abstractos y estilizados (la cruz de Malta, la esvástica, la roseta, la doble hacha y el bucráneo) aparecen por primera vez en nuestra documentación del pensamiento humano, junto con los primeros ejemplos de una serie neolítica de estatuillas de mujer desnudas, representando funciones de la diosa de la fertilidad de unos campesinos bien establecidos y arraigados a la tierra.

Este último fue el período en el que empezaron a aparecer las primeras señales de población humana en las cenagosas llanuras de la Mesopotamia ribereña. Es más, por toda la zona, de Anatolia a Egipto y del Mediterráneo a Irán, las aldeas situadas más estratégicamente empezaron a desarrollarse como ciudades de mercado, mientras que algunas de las aldeas más pequeñas parece que empezaron a especializarse en oficios determinados. Por ejemplo, en un yacimiento pequeño pero extremadamente interesante, conocido por la arqueología como Arpachiya, en el norte de Irak, no lejos del asentamiento mayor y amurallado de Nínive, se encontró en el centro de la comunidad la tienda grande de un alfarero extraordinariamente competente, quien parece que fue el cacique de la aldea. Había colocado muchos de sus objetos para ser exhibidos sobre estanterías alrededor de las paredes de su vivienda de adobe, relativamente grande. Así que obtenemos la impresión de una comunidad de campesinos alfareros, cultivando sus propios campos y criando su ganado, pero haciendo su hermosa loza de Halaf no sólo para ellos mismos sino también para algún mercado selecto en alguna otra parte, posiblemente Nínive, la ciudad cercana más grande. Porque el comercio se estaba desarrollando en este período no menos que la agricultura y las artes de la alfarería, labra en piedra, joyería y tejeduría [5].

Además, como hemos visto, fue en las mayores ciudades de mercado de este período donde aparecieron los primeros zigurats en el curso del cuarto milenio antes de Cristo, simbolizando aparentemente el punto central del universo, donde se consumaba la unión generadora de vida de los poderes de la tierra y el cielo en un matrimonio ritual. Quizá el ritual era representado por una reina divina y su esposo, si se puede dar por sentado que ya existían los reyes y reinas en este período tan

temprano. Con exactitud no sabemos nada de la estructura social y política de la ciudad de mercado del neolítico superior.

Sin embargo, en el período inmediatamente siguiente —el de la ciudad estado hierática, que puede fecharse para las ciudades ribereñas del sur de Mesopotamia, esquemáticamente, alr. 3500-2500 a.C.— encontramos una situación totalmente nueva y sorprendente. Porque en el nivel del estrato arqueológico conocido como Uruk A, que está inmediatamente por encima de Obeid y puede situarse más o menos alr. 3500 a.C., se puede ver que las áreas de templo del sur de Mesopotamia han aumentado notablemente en tamaño e importancia; y entonces, con sorprendente brusquedad, en una fecha crucial que puede fijarse casi exactamente en el 3200 a.C. (en el período del estrato arqueológico conocido como Uruk B) aparece en este pequeño jardín fangoso sumerio —como si las flores de sus pequeñas ciudades se hubieran abierto repentinamente— todo el síndrome cultural que desde entonces ha constituido la unidad germinal de todas las civilizaciones desarrolladas del mundo. Y no podemos atribuir este hecho a ningún logro de la mentalidad de simples aldeanos. Tampoco fue la consecuencia mecánica de un simple amontonamiento de artefactos materiales, determinado económicamente. En realidad, y claramente, fue la creación altamente consciente (esto puede afirmarse con toda seguridad) de la mente y de la ciencia de un nuevo orden de humanidad, que nunca antes había aparecido en la historia del género humano, a saber: el sacerdote del templo profesional, con dedicación total, iniciado y estrictamente reglamentado.

La nueva inspiración de vida civilizada estaba basada, en primer lugar, en el descubrimiento, a través de observaciones largas y meticulosas, cuidadosamente verificadas una y otra vez, de que había, además del sol y la luna, otras cinco esferas celestes visibles o casi visibles (a saber, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) que se movían en un sentido establecido, según leyes establecidas, a lo largo de los caminos seguidos por el sol y la luna, entre las estrellas fijas. Y después, en segundo lugar, una noción casi loca, juguetona, aunque potencialmente terrible, de que las leyes que gobernaban los movimientos de las siete esferas celestes debían, de alguna forma mística, ser las mismas que gobernaban la vida y el pensamiento de los hombres sobre la tierra. Toda la ciudad, no únicamente la zona del templo, se concebía ahora como una imitación sobre la tierra del orden cósmico, un «cosmos intermedio» sociológico, o mesocosmos, colocado por los sacerdotes entre el macrocosmos del universo y el microcosmos del individuo, haciendo visible la forma esencial única de todo. El rey era el centro, como representante humano del poder manifestado celestialmente en el sol o la luna, según el enfoque del culto local; la ciudad amurallada estaba organizada arquitectónicamente en un círculo dividido en cuatro partes equivalentes (como los círculos diseñados sobre la loza del período precedente), centrado alrededor del lugar sagrado fundamental del palacio o zigurat (como los diseños de la cerámica alrededor de la cruz, la roseta o la esvástica); y había un calendario estructurado matemáticamente para regular las estaciones de la

vida de la ciudad según el paso del sol y la luna entre las estrellas, así como un sistema muy desarrollado de artes litúrgicas, que incluía la música, el arte que hace audible al oído humano la armonía de las esferas celestes ordenadora del mundo.

En este momento del destino humano fue cuando apareció por primera vez en el mundo el arte de la escritura y, por tanto, cuando empieza la historia documentada con la escritura. También apareció la rueda. Y tenemos pruebas del desarrollo de los dos sistemas numéricos empleados aún normalmente a todo lo largo del mundo civilizado, el decimal y el sexagesimal. El primero se utilizaba fundamentalmente para las cuentas de negocios en las oficinas del recinto del templo, donde se almacenaba el cereal que se había recogido como impuestos, y el último para la medición ritual del espacio y también del tiempo. Trescientos sesenta grados, entonces como ahora, representaban la circunferencia de un círculo —el ciclo del horizonte— mientras que trescientos sesenta días más cinco marcaban la medición del ciclo del año, el ciclo del tiempo. Cinco días intercalados que producen el total de trescientos sesenta y cinco se tomaban para representar una abertura sagrada a través de la cual la energía espiritual fluía hacia la totalidad del universo temporal desde el pleroma de la eternidad, y se designaban, por tanto, días santos y festivos. Análogamente, el zigurat, el punto fundamental en el centro del círculo sagrado del espacio, donde los poderes terrenos y celestiales se unían, también se caracterizaba por el número cinco; los cuatro lados de la torre orientados hacia los puntos de la brújula se juntaban en la cumbre, el quinto punto, y era allí donde la energía del cielo se encontraba con la tierra.

Esta temprana torre del templo sumerio, con la pequeña ciudad organizada hieráticamente a su alrededor, donde todo el mundo desempeñaba su papel según las reglas de un juego divino inspirado celestialmente, proporcionaba el modelo de paraíso que encontramos siglos más tarde en la metáfora hindú-budista de la montaña del mundo, Sumeru, con sus laderas enjoradas, orientadas hacia las cuatro direcciones, habitadas en el oeste por serpientes sagradas, en el sur por gnomos, en el norte por gigantes terrestres y en el este por músicos divinos, que surgió del punto medio de la tierra como el eje vertical de un universo en forma de huevo, y que tenía sobre su cumbre cuadrangular las mansiones regias de los dioses inmortales, cuya ciudad llena de torres se conocía como Amaravati, «la ciudad inmortal». Pero también fue el modelo del Olimpo griego, de los templos aztecas del sol y de la montaña sagrada del Purgatorio de Dante, en cuya cumbre se encuentra el paraíso terrenal. Porque la forma y el concepto de la Ciudad de Dios concebida como un «mesocosmos» (una imitación terrena del orden celeste del macrocosmos) que emergió en el umbral de la historia, alr. 3200 a.C., precisamente en aquel punto geográfico donde los ríos Tigris y Eufrates alcanzan el golfo Pérsico, se difundió hacia el este y el oeste por las rutas ya abiertas en el anterior neolítico. La maravillosa colección de ideas y principios organizadores de vida —incluyendo aquellos de la monarquía, la escritura, las matemáticas y el calendario astronómico— alcanzaron el

Nilo, para inspirar la civilización de la primera dinastía de Egipto, alr. 2800 a.C.; por una parte se extendió hasta Creta y por la otra al valle del Indo, alr. 2600 a.C., a la China Shang, alr. 1600 a.C., y, según por lo menos una autoridad importante, el doctor Robert Heine-Geldern, desde China a través del Pacífico, durante el próspero período marineró del final de la dinastía Chou, entre los siglos VII y IV a.C., a Perú y América Central<sup>[6]</sup>.

Si el último hecho es cierto al igual que los otros (y su probabilidad se considera en los siguientes capítulos), entonces se puede decir sin exagerar que todas las civilizaciones desarrolladas del mundo se pueden considerar como ramas de un gran árbol, cuya raíz está en el cielo. Y si ahora intentáramos formular el sentido o significado de aquella raíz mitológica —la mónada inspiradora de vida que produjo la imagen del destino del hombre como un órgano del cosmos viviente— podríamos decir que la necesidad psicológica de llevar las partes de una comunidad sedentaria grande y socialmente diferenciada, comprendida por una serie de clases sociales recientemente desarrolladas (sacerdotes, reyes, mercaderes y campesinos), hacia una relación ordenada unos con otros, y simultáneamente sugerir la actividad en todos ellos de un principio activador superior, abarcador de todo, inspirador de todo, esta necesidad profundamente sentida, psicológica así como sociológicamente, debe haberse alcanzado con el reconocimiento, en algún momento del cuarto milenio antes de Cristo, de un baile circular ordenado de los cinco planetas visibles y del sol y la luna a través de las constelaciones del zodiaco. Este orden celeste se convirtió para la humanidad en el modelo para construir un orden terrestre de voluntades coordinadas, un modelo tanto para reyes como para filósofos, en tanto que parecía mostrar la ley que sostenía no sólo el universo sino cada partícula del mismo. En nuestra forma terrena normal de conocimiento podemos distraernos por la multiplicidad de los efectos del mundo, así como por nuestros propios deseos mal dirigidos de poder personal y placer, y, al perder el contacto con nuestro orden interno, extraviarnos. Pero ahora la ley del cielo nos colocará correctamente, porque como leemos —de nuevo— en palabras de Platón: «Los movimientos análogos con nuestra parte divina son los pensamientos y las revoluciones del universo; por tanto, todo hombre debe seguirlos y, al corregir aquellos circuitos de la cabeza que fueron descompuestos por el nacimiento, aprendiendo a conocer las armonías y revoluciones del mundo, conducirá la parte inteligente, según su naturaleza prístina, hacia la semejanza de aquello que la inteligencia percibe, obteniendo por tanto la realización de lo mejor de la vida fijado por los dioses antes de la humanidad, tanto para esta hora presente como para la vida por venir.» <sup>[7]</sup>

El término egipcio para este orden universal era Ma'at, en India es Dharma y en China, Tao.

Y si ahora intentamos expresar con una frase el sentido y significado de todos los mitos y rituales que han surgido de esta idea de un orden universal, podemos decir que son sus agentes estructurantes, que funcionan para armonizar el orden humano



con el celestial. «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo.» Los mitos y ritos constituyen un mesocosmos, un cosmos intermedio mediador, a través del cual el microcosmos del individuo se pone en relación con el macrocosmos del todo. Y este mesocosmos es el contexto entero del cuerpo social, que es así una especie de poema viviente, himno o icono de fango y juncos, de carne y sangre, y de sueños, modelados en la forma artística de la ciudad estado hierática. La vida sobre la tierra debe reflejar en los cuerpos humanos, tan exactamente como sea posible, el casi oculto —aunque ahora descubierto— orden del desfile de las esferas.

## CAPÍTULO 4

# LA ESFERA DE LOS REYES INMOLADOS

---

## I. La leyenda de la destrucción de Kash

Una leyenda que arroja un rayo de luz en el pasado de lo que ahora es en su mayor parte el Sudán mahometano la contó en 1912, en la plaza del mercado de la capital de Kordofan, un orgulloso Arach-ben-Hassul de barba gris, capitán de los camelleros de la expedición Frobenius Kordofan. La pequeña ciudad de El Obeid, unas doscientas cuarenta millas al suroeste de Jartum [\*], estaba atestada de hombres de las tribus de todas las regiones del desértico y escasamente poblado territorio — bereberes, árabes, nubios, hombres de tribus olvidadas en lo más intrincado de las remotas colinas— que habían llegado en grupos para dar la bienvenida al nuevo cónsul general, Lord Kitchener. El período era políticamente delicado. Italia había iniciado la guerra con Turquía, bombardeando Prevaiza sin aviso y ocupando Trípoli, Cirenaica y el archipiélago del Dodecaneso. Así que Kitchener, para mantener apartados de la política a sus subordinados, había instituido un amplio programa de reformas económicas: la apertura de mercados de algodón por todo el país, escuelas en las aldeas, bancos de ahorro, juzgados cantonales y una elevación de la presa de Asuán. Fue un momento afortunado para la ciencia de la mitología comparativa este encuentro de las plumas alemanas y los escuálidos grupos de camelleros, pastores nómadas y bandidos caballerosos que escuchaban por todas partes a los narradores de historias, que repetían las viejas leyendas del gran pasado de Kordofan, de Darfur en el oeste, de Etiopía en el este, de Nubia en el norte y Darnuba en el sur. Arach-ben-Hassul, de la provincia de Darfur, era descendiente de una de las últimas familias supervivientes del viejo guiló de los artesanos del cobre de Kordofan. Durante siete días se sentó en silencio escudado tras su barba. Y cuando hubo escuchado durante siete días, al octavo, Arach-ben-Hassul se puso de pie, se pasó la mano por los ojos, la deslizó por su rostro, se mesó la barba y dijo, «Hablo.»

Su cuento era «la leyenda de la destrucción de Kash» de un tiempo, no «érase una vez» sino de un período muy anterior, cuando esta región, que hoy es un desierto cultural así como físico, era verde y grande.

«En aquel tiempo, cuatro reyes gobernaban un imperio en este reino», dijo al acucillado grupo de vástagos del gran pasado:

Y el primer rey moraba en Nubia, el segundo en Etiopía, un tercero en Kordofan y el cuarto en Darfur; pero el más rico de los cuatro era el Nap de Napata en Kordofan, cuya capital estaba cerca del emplazamiento de la aldea que ahora se llama Hophrat-en-Nahas. El Nap de Napata era el poseedor de todo el cobre y oro de la región. Su oro y su cobre se llevaban a Nubia para ser enviados a los grandes reyes de Occidente. También llegaban a su corte enviados del Este, a través del mar, en barco. Y hacia el sur ejercía dominio sobre muchos pueblos: éstos forjaban para él armas de hierro, y proporcionaban esclavos a millares para su corte.

Pero, aunque este rey era el hombre más rico de la tierra, su vida era la más triste y corta de toda la humanidad, porque cada Nap de Napata sólo podía gobernar por un breve lapso de tiempo. Por la noche, los sacerdotes observaban las estrellas por todo el territorio de su reino, hacían ofrendas, encendían fuegos sagrados, y ninguna noche olvidaban estas oraciones y ofrendas, no fueran a perder el rastro de las estrellas y no supieran cuándo, según la costumbre, se debía matar al rey. La costumbre venía de tiempo inmemorial. Noche tras noche, año tras año, los sacerdotes observaban esperando el día en el que se debía matar al rey.

Y así, una vez más, como tantas otras antes, llegó el día. Se acuchillaron las patas traseras de los toros del sacrificio, se extinguieron los fuegos del país, las mujeres se encerraron en sus casas, y los sacerdotes encendieron el nuevo fuego. Convocaron al nuevo rey. Era el hijo de la hermana del que acababa de morir, y su nombre, esta vez, era Akaf. Pero durante el reinado de Akaf se cambió la antigua costumbre de la tierra, y la gente dice que este cambio fue la causa de la destrucción de Napata.

El primer acto oficial de cada Nap de Napata era el de decidir qué personas debían acompañarle en el camino de la muerte. Debían ser elegidas entre aquellas que le eran más queridas, y el primero que mencionara debía ser quien precediera a los demás. Un esclavo llamado Far-li-mas, celebrado por su arte como narrador, había llegado a la corte algunos años antes procedente del otro lado del mar, enviado como presente por un rey del lejano Este. Y el nuevo Nap de Napata dijo: «Este hombre será mi primer compañero. Me entretendrá hasta la hora de mi muerte, y me hará feliz después de la muerte.»

Cuando Far-li-mas lo oyó, no tuvo miedo. Sólo se dijo a sí mismo: «Es la voluntad de Dios.»

Además, en aquel tiempo era costumbre en Napata mantener una llama encendida continuamente, al igual que hoy en ciertos lugares apartados de Darfur, y para su mantenimiento los sacerdotes designaban a un muchachito y una joven. Ellos debían observar el fuego, ser absolutamente castos a todo lo largo de sus vidas y morir, no junto con el rey sino inmediatamente después, en el momento de encender la nueva llama. En esta ocasión, cuando se encendió el nuevo fuego para Akaf, los sacerdotes eligieron como vestal a la hermana más joven del nuevo rey. Su nombre era Sali, Sali-fu-Hamr. Pero ella temía a la muerte, y cuando oyó el resultado de la elección se quedó espantada.

Durante un tiempo el rey vivió feliz entre grandes deleites, disfrutando la riqueza y la majestad de su poder. Pasaba todas las tardes con sus amigos y con los visitantes que llegaban a la corte como enviados. Pero una noche fatídica, Dios permitió que se diera cuenta de que con cada uno de estos alegres días daba un paso más hacia una muerte cierta, y el miedo se apoderó de él. Fue incapaz de olvidar el terrible pensamiento y se deprimió. Entonces Dios le envió una segunda idea: la de que Far-li-mas contara una historia.

Así que Far-li-mas fue llamado. Este apareció y el rey dijo: «Far-li-mas, hoy ha llegado el día en que debes alegrarme. Cuéntame una historia.» «La narración es más rápida que la orden», dijo Far-li-mas y empezó. El rey escuchó, los invitados también escucharon. El rey y sus invitados olvidaron beber, olvidaron respirar. Los esclavos olvidaron servir. También ellos olvidaron respirar. Porque el arte de Far-li-mas era como el hachís, y cuando terminó todos estaban como envueltos en un desvanecimiento delicioso. El rey había olvidado sus pensamientos de muerte. Y ninguno se había dado cuenta de que habían permanecido escuchando desde el atardecer hasta el amanecer, pero cuando los invitados partieron encontraron el sol en el cielo.

Aquel día, Akaf y sus acompañantes a duras penas pudieron esperar hasta el atardecer, y a partir de entonces todos los días se llamaba a Far-li-mas para que narrara. La noticia de sus cuentos se extendió por toda la corte, la ciudad, el país, y el rey le regalaba todos los días un atuendo maravilloso. Los invitados y enviados le daban oro y joyas. Se hizo rico. Y cuando iba por las calles le seguía una tropa de esclavos. La gente lo amaba. Empezaron a cubrirse el pecho ante él en señal de honor.

Sali, al oír hablar de la maravilla, envió un mensaje a su hermano. «Déjame», pedía, «escuchar a Far-li-mas contar una historia sólo una vez.»

«La satisfacción llega antes que el deseo», contestó el rey.

Y Sali fue.

Far-li-mas vio a Sali y por un momento perdió el sentido. Sólo veía a Sali.

Sali sólo vio a Far-li-mas.

El rey dijo: «¿Por qué no empiezas tu historia? ¿No sabes más?»

Apartando sus ojos de Sali, el narrador empezó. Y al principio su cuento fue como el hachís que induce a una amable estupefacción, pero después, como el hachís que lleva a los hombres a través del sueño inconsciente. Al cabo de un rato los invitados dormían, el rey dormía. Escuchaban la historia sólo en sueños, hasta que se durmieron por completo, y sólo Sali permaneció despierta. Sus ojos estaban fijos en Far-li-mas. Estaba totalmente llena de Far-li-mas. Y cuando terminó el cuento y se levantó, ella también se levantó.

Far-li-mas se acercó a Sali: Sali a Far-li-mas. El la abrazó, ella le abrazó y dijo: «No queremos morir.» El se rió mirándola: «Tú ordenas», dijo él. «Muéstrame el camino.» Y ella respondió: «Déjame ahora. Pensaré sobre ello, y cuando encuentre la forma, te llamaré.» Se despidieron. Y el rey y sus invitados se quedaron allí dormidos.

Aquel día Sali fue al sumo sacerdote. «¿Quién decide la época en la que se apaga el viejo fuego», preguntó, «y se enciende el nuevo?»

«Eso lo decide Dios», contestó el sacerdote.

Sali preguntó: «¿Pero cómo os comunica Dios su voluntad?»

«Todas las noches observamos las estrellas», dijo el sacerdote. «No las apartamos de nuestra vista. Todas las noches observamos la luna y sabemos, noche a noche, qué estrellas se acercan a la luna y cuáles se alejan. De esta forma es como lo sabemos.»

Sali dijo: «¿Y deben hacer eso todas las noches? ¿Qué ocurre cuando una noche no se ve nada?»

El sacerdote dijo: «En una noche así hacemos ofrendas. Si pasaran un cierto número de noches en las que no se viera nada, no podríamos volver a encontrar nuestras estrellas.»

Sali dijo: «¿Entonces, no sabrían cuándo tendría que apagarse el fuego?»

«No», dijo el sacerdote. «Entonces no podríamos desempeñar nuestro cometido.»

A lo que Sali dijo: «Los caminos de Dios son grandes. Lo más grande, sin embargo, no es su escritura en el cielo. Su mayor obra es nuestra vida en la tierra. Esto lo aprendí la noche pasada.»

«¿Qué quieres decir?», dijo el sacerdote.

Y Sali respondió: «Dios concedió a Far-li-mas el don de contar cuentos de forma que nunca antes ha sido igualada. Esto es más grande que su escritura en el cielo.»

El sacerdote replicó: «Estás equivocada.»

Pero Sali le dijo: «Conoces la luna y las estrellas. ¿Pero has oído los cuentos de Far-li-mas?»

«No», dijo el sacerdote. «No los he escuchado.»

Ella preguntó: «¿Entonces, cómo puedes pronunciar un juicio? Te aseguro que incluso vosotros los sacerdotes, olvidaréis observar las estrellas cuando le escuchéis.»

«Hermana del rey, ¿estás totalmente segura?»

Ella contestó: «Sólo pruébame que estoy equivocada y que la escritura en el cielo es más grande y más fuerte que esta vida en la tierra.»

«Eso es precisamente lo que probaré», dijo el sacerdote.

Y el sacerdote envió recado al joven rey. «Permite a los sacerdotes que vayan a tu palacio esta noche y escuchen los cuentos de Far-li-mas desde la puesta a la salida del sol.»

El rey aceptó y Sali envió recado a Far-li-mas: «Esta noche debes actuar como lo hiciste antes. Este será el camino.»

Y así cuando se acercaba la hora de la puesta del sol y el rey, sus invitados y los enviados estaban reunidos, se les unieron todos los sacerdotes, que desnudaron la parte superior de sus cuerpos y se postraron en el suelo. El sumo sacerdote dijo: «Ha sido dicho que los cuentos de Far-li-mas son la mayor obra de Dios.» El rey le dijo: «Decidiréis por vosotros mismos.» «Nos perdonarás, ¡oh rey!», rogó el sumo sacerdote, «si nos vamos de tu palacio a la salida de la luna para llevar a cabo los deberes de nuestro cargo.» Y el rey contestó: «Actuad según los deseos de Dios.»

Tras lo cual, los sacerdotes se colocaron en sus lugares. Los invitados y los enviados también se sentaron en los suyos. La sala estaba llena de gente y Far-li-mas se abrió camino entre ellos. «Empieza», dijo el rey. «Empieza, mi querido compañero en la muerte.» Far-li-mas miró a Sali, Sali a Far-li-mas, y el rey dijo: «¿Pero por qué no empiezas tu historia? ¿No sabes ninguna más?»

Apartando sus ojos de Sali, el narrador empezó.

Y su cuento comenzó cuando el sol se ponía. Fue como el hachís que confunde y extasía, fue como el hachís que produce desfallecimiento. Fue como el hachís que lo envía a uno a un desmayo mortal. De forma que cuando la luna salió, el rey, sus invitados y los enviados yacían dormidos, y los sacerdotes también yacían en un profundo sueño. Sólo Sali estaba despierta, provocando con sus ojos dulces palabras de los labios de Far-li-mas.

El cuento terminó. Far-li-mas se levantó y se dirigió hacia Sali. Ella hacia él y dijo: «Déjame besar estos labios de los que salen palabras que son tan dulces.» Apretó los labios contra los suyos y Far-li-mas le dijo: «Déjame abrazar este cuerpo que me ha dado el poder.» Se abrazaron, entrelazando brazos y piernas, y yacieron despiertos entre aquellos que dormían profundamente, conociendo una felicidad tal que rompe el corazón. Regocijándose, Sali preguntó: «¿Ves la forma?» «Sí», contestó el otro, «la veo.» Y abandonaron la sala. De forma que en el palacio permanecieron sólo aquellos que dormían.

A la mañana siguiente Sali se dirigió al sumo sacerdote. «Ahora dime», dijo ella, «si estabas en lo cierto al condenar mi juicio.»

El contestó: «No te daré mi contestación hoy. Debemos escuchar a Far-li-mas una vez más, porque ayer no estábamos preparados.»

Y los sacerdotes se aplicaron a sus plegarias y ofrendas. Se acuchillaron los espolones de muchos novillos y a lo largo de todo el día se recitaron sin pausa plegarias en el templo. Cuando llegó la tarde fueron a palacio.

Sali se sentó otra vez al lado del rey, su hermano, y Far-li-mas empezó su cuento. De forma que, una vez más, antes del amanecer todos dormían —el rey, sus invitados, los enviados y los sacerdotes— envueltos en

éxtasis. Pero Sali y Far-li-mas estaban despiertos entre ellos y sorbían alegría por sus labios. Y se abrazaron otra vez, entrelazando brazos y piernas. Y así continuó día tras día durante muchos días.

Pero si entre la gente había corrido al principio la noticia de los cuentos de Far-li-mas, ahora corrió entre ellos el rumor de que los sacerdotes estaban descuidando sus ofrendas y plegarias. La inquietud empezó a extenderse fuera, hasta que un día un caballero distinguido de la ciudad visitó al sumo sacerdote.

«¿Cuándo celebramos el próximo festival del período?», preguntó. «Estoy preparando un viaje y deseo volver para la fiesta. ¿Cuánto tiempo tengo?»

El sacerdote se quedó desconcertado, porque habían pasado muchas noches desde que había visto la luna y las estrellas por última vez. Contestó: «Espera sólo un día más, entonces te lo diré.»

«Muchas gracias», dijo el hombre, «volveré mañana.»

Los sacerdotes fueron convocados y su jefe inquirió: «¿Quién de vosotros ha observado recientemente el curso de las estrellas?»

Permanecieron silenciosos. Ni una sola voz contestó, porque todos habían estado escuchando los cuentos de Far-li-mas. «¿No hay ninguno entre vosotros que haya observado el curso de las estrellas y la posición de la luna?»

Se quedaron sentados totalmente quietos, hasta que uno que era muy viejo se levantó y habló. «Estábamos encantados», dijo, «por Far-li-mas. Ninguno de nosotros puede decir cuándo se deben celebrar las fiestas, cuándo debe apagarse el fuego y cuándo ha de encenderse el nuevo fuego.»

El sumo sacerdote se quedó aterrorizado. «¿Cómo puede haber ocurrido esto?», exclamó. «¿Qué diré a la gente?»

El anciano sacerdote contestó: «Es la voluntad de Dios, pero si Far-li-mas no ha sido enviado por Dios, que sea muerto, porque mientras viva y hable todas las cosas escucharán.»

«¿Sin embargo, qué debo decir al hombre?», preguntó el sumo sacerdote.

Ante lo cual todos permanecieron en silencio. Y los reunidos se dispersaron silenciosamente.

El sumo sacerdote fue a ver a Sali. «¿Qué fue», preguntó, «lo que me dijiste el primer día?»

Ella contestó. «Dije: las obras de Dios son grandes, la más grande, sin embargo, no es su escritura en el cielo sino la vida sobre la tierra. Tú rechazaste mi palabra como incierta. Pero ahora, hoy, dime si mentí.»

El sacerdote le dijo: «Far-li-mas está contra Dios. Debe morir.»

Pero Sali contestó: «Far-li-mas es el Compañero en la Muerte del rey.»

El sacerdote dijo: «Hablaré con el rey.»

Y Sali contestó: «Dios mora en mi hermano. Pregúntale lo que piensa.»

El sumo sacerdote se dirigió a palacio y habló al rey, cuya hermana, Sali, ahora se sentaba a su lado. El sumo sacerdote desnudó su pecho ante el rey y arrojándose al suelo rogó: «Perdón, Akaf, ¡oh mi rey!»

«Dime», dijo el rey, «¿qué ocurre en tu corazón?»

«Háblame», dijo el sumo sacerdote, «de Far-li-mas, tu Compañero en la Muerte.»

El rey le dijo: «Dios me envió al principio el pensamiento del cercano día de mi muerte. A continuación Dios me envió el recuerdo de Far-li-mas, quien me fue enviado como regalo desde una tierra de Oriente, al otro lado del mar. Dios confundió mi entendimiento con el primer pensamiento. Con el segundo revivió mi espíritu y me hizo feliz, así como a todos los demás. Así que di bellos ropajes a Far-li-mas. Mis amigos le dieron oro y joyas. El distribuyó mucho entre el pueblo. Es rico y se lo merece, y el pueblo lo ama como yo.»

«Far-li-mas», dijo el sumo sacerdote, «debe morir. Far-li-mas está desbaratando el orden revelado.»

Dijo el rey: «Yo muero antes que él.»

Pero el sacerdote dijo: «La voluntad de Dios decidirá sobre este asunto.»

«¡Así sea!, y de esto», contestó el rey, «todo el pueblo será testigo.»

El sacerdote partió y Sali habló a Akaf. «Oh mi rey! ¡Oh mi hermano! El final del camino está cerca. El compañero de tu muerte será el que despierte tu vida. Sin embargo, lo solicito para mí, como realización de mi destino.»

«Mi hermana Sali», dijo Akaf, «puedes tomarlo.»

Los heraldos se desperdigaron por la ciudad y anunciaron por todos los barrios que aquella tarde Far-li-mas hablaría ante todos en la gran plaza. Se erigió un trono velado para el rey, entre el palacio real y los edificios de los sacerdotes, y cuando llegó la tarde la gente surgió de todas partes y se colocaron a todo alrededor. Miles y miles se reunieron. Llegaron los sacerdotes y ocuparon sus lugares. Sali se sentaba al lado de su hermano, Akaf, el rey velado, y Far-li-mas fue llamado.

Llegó. Todo su séquito iba tras él. Todos vestidos con ropajes deslumbrantes, y se colocaron enfrente de los sacerdotes. Far-li-mas se inclinó ante el rey velado y ocupó su silla.

El sumo sacerdote se levantó. «Far-li-mas ha destruido nuestro orden establecido», dijo. «Esta noche mostrará si esto fue por deseo de Dios.» Y volvió a su sitio.

Far-li-mas apartó sus ojos de Sali, contempló a la multitud, miró a los sacerdotes y se levantó. «Soy el servidor de Dios», dijo, «y creed que todo mal en el corazón humano es repugnante a Dios. Esta noche», dijo Far-li-mas, «Dios decidirá.» Y empezó su cuento.

Sus palabras fueron al principio tan dulces como la miel, su voz penetraba a la multitud como la primera lluvia de verano penetra la seca tierra. De su lengua brotaba un perfume más exquisito que el almizcle o el incienso, su cabeza brillaba como una luz, la única luminaria en una noche negra. Y su cuento al principio fue como el hachís que hace a la gente feliz cuando está despierta. Después se volvió como el hachís de un soñador. Hacia la mañana elevó su voz y sus palabras crecieron como el Nilo en los corazones de la gente: para algunos eran tan pacificadoras como la entrada al Paraíso, pero para otros tan atemorizantes como el ángel de la Muerte. La alegría llenó los espíritus de algunos, el horror el corazón de otros. Y cuanto más se acercaba el momento del amanecer, más poderosa era su voz, más altos sus ecos dentro de la gente, hasta que los corazones se alzaron unos contra otros como en una batalla. Tronaron unos contra otros como las nubes en el cielo de una noche borrascosa. Rayos de cólera y truenos de ira chocaron.

Pero cuando salió el sol y el cuento de Far-li-mas terminó, una estupefacción inenarrable llenó las confusas mentes de todos, porque, cuando aquellos que permanecieron vivos miraron alrededor, vieron a los sacerdotes, y los sacerdotes yacían en el suelo muertos. Sali se levantó y se postró ante el rey velado. «¡Oh mi rey!» «¡Oh mi hermano Akaf! Retira el velo de tu rostro. Muéstrate a tu pueblo y haz la ofrenda, ahora, tú mismo, porque éstos que aquí están han sido segados por el Ángel de la Muerte, Azrail, por mandato de Dios.»

Los sirvientes retiraron el velo del trono real y Akaf se levantó. Era el primero de su dinastía de reyes al que el pueblo de Napata había visto jamás. Era joven y tan bello como el sol naciente.

La multitud era feliz. Se trajo un corcel blanco que el rey montó. A su izquierda caminaba su hermana; a su derecha, el narrador de cuentos, y cabalgó hacia el templo. En el templo el joven rey tomó el azadón y cavó tres agujeros en suelo sagrado. Far-li-mas arrojó tres semillas en ellos. Entonces el rey cavó dos agujeros en el suelo sagrado y Sali arrojó dos semillas en ellos. Inmediata y simultáneamente las cinco semillas brotaron, creciendo ante los ojos de todos. Al mediodía, las cabezas de grano de las cinco estaban maduras. En todas las plazas de la ciudad los padres de familia acuchillaron los espolones de grandes toros. El rey apagó el fuego del templo y todos los padres de la ciudad apagaron los fuegos de sus corazones. Sali encendió el nuevo fuego y todas las jóvenes vírgenes de la ciudad llegaron y cogieron fuego de esta llama. Y a partir de aquel día no ha vuelto a haber más sacrificios humanos en Napata.

Así, Akaf se convirtió en el primer Nap de Napata que vivió hasta que Dios quiso llevárselo en su vejez, y cuando murió, Far-li-mas le sucedió en el trono. Con aquello, la ciudad de Napata alcanzó la culminación de su fortuna y muerte. Porque el renombre de Akaf como príncipe sabio y bien aconsejado se había extendido por el extranjero, por todos los países, y todos los reyes le habían enviado hombres de inteligencia con regalos, para recibir los beneficios de su consejo. Grandes mercaderes se habían asentado en su capital y tenía muchos grandes navíos navegando por los mares en dirección al este, transportando los productos de Napata por todo el mundo. Sus minas no eran capaces de producir oro y cobre suficiente para cubrir la demanda. Y cuando Far-li-mas le sucedió, la fortuna del reino creció aún más, hasta su punto culminante. La fama de Far-li-mas recorrió todas las tierras. Desde el mar del este al del oeste. Y con la fama, los corazones de los hombres se llenaron de tal envidia que cuando Far-li-mas murió, los países vecinos rompieron sus tratados, declararon la guerra al reino de Napata, y Napata sucumbió. Napata fue destruida. El imperio se desgajó y fue invadida por salvajes y bárbaros. Las minas de oro y cobre fueron olvidadas. Las ciudades desaparecieron y no quedó nada de los grandes días excepto el recuerdo de los cuentos de Far-li-mas, que había traído de su propio país oriental más allá del mar.

Esta es la historia de la destrucción de la tierra de Kash, los últimos de cuyos hijos moran ahora en Darfur <sup>[1]</sup>.

## II. Una noche de Sherezade

Leo Frobenius, a quien debemos la recuperación y publicación de esta leyenda surgida de los labios del viejo capitán de sus camelleros, ha señalado que en *La biblioteca histórica* del cronista siciliano Diodoro Sículo, quien visitó Egipto entre los años 60 y 57 a.C., hay un relato de la práctica del regicidio ritual entre los nubios kassitas del Alto Nilo, en la provincia conocida entonces como Meroe-Napata <sup>[2]</sup>. Los sacerdotes enviaban un mensajero al rey, diciendo que a través de un oráculo los dioses les habían revelado el momento, y los reyes, como narra Diodoro, se sometían a este juicio a causa de la superstición. Sin embargo, continúa Diodoro, en el período del faraón alejandrino Tolomeo II Filadelfo (309-246 a.C.) la costumbre fue desatendida por un monarca etíope llamado Ergamenes, quien había recibido una educación griega. Confiando más en la filosofía que en la religión, y con un valor digno del poseedor de un trono, Ergamenes se dirigió con una guardia de soldados al hasta entonces solemnemente temido santuario del Templo Dorado. Asesinó hasta el último de los sacerdotes, suspendió la tradición derivada de un pasado pavoroso y reorganizó las cosas según sus propios gustos <sup>[3]</sup>.

El cuento de Arach-ben-Hassul, como observa Frobenius, sugiere *Las mil y una noches*, no sólo en su estilo narrativo y atmósfera fabulosa sino también en el tema. Porque como todos recordarán, en la historia marco de aquella colección la inteligente novia, Sherezade, por medio de su fascinante arte narrativo se salva de la muerte y salva también a todas las otras doncellas de su generación, mientras que aquí tenemos el mismo arte obteniendo un resultado similar, pero ahora rescatando de la muerte también al rey y a la inteligente joven que, como Sherezade, fue la instigadora de toda la operación.

Las fechas de la formación del cuerpo principal de *Las mil y una noches* se encuentran entre los siglos VIII y XIV después de Cristo, aunque algunos cuentos parecen haber sido compuestos y añadidos incluso en el siglo XVII <sup>[4]</sup>. El mundo debe la mayoría de sus más fascinantes cuentos fantásticos a este período, porque fue precisamente en aquellos siglos, es decir, a todo lo largo de la Edad Media, cuando surgió la costumbre de contar historias en las cortes de Europa, India y Persia, así como en Arabia y Egipto. Por tanto, hay que reconocer que aunque nuestra «Leyenda de la destrucción de Kash» puede estar basada en algún acto similar al narrado por Ergamenes en el siglo III antes de Cristo, cuando el humanismo de Grecia penetró en los santuarios del regicidio ritual en el Alto Nilo sudanés, el incidente ha sido presentado en un estilo y disposición más acordes con los de alrededor del siglo X después de Cristo.

Nadie que haya estudiado el arte de los cuentos de hadas dudará que un narrador popular, como este Arach-ben-Hassul del siglo XX, puede comunicar fielmente no sólo la trama sino incluso el mismo estilo de un cuento inventado en la Edad Media. Sólo necesitamos leer los cuentos populares reunidos por Jeremiah Curtin en el oeste



de Irlanda en la década de 1880 <sup>[5]</sup> y compararlos con las traducciones de Standish H. O'Grady de los cuentos de Fianna y los santos irlandeses de una serie de manuscritos irlandeses del siglo xv <sup>[6]</sup>, para convencernos. La habilidad de los narradores tradicionales para recordar sus preciosos cuentos hasta el detalle más mínimo ya había sido notada por los hermanos Grimm en el curso de la recopilación de su colección alemana. «Cualquiera que piense que los materiales tradicionales se falsifican fácilmente y se preservan con descuido y por tanto no pueden sobrevivir por un período largo», escribieron, «debería escuchar lo fiel que una narradora se mantiene a su historia y qué celosa es de su exactitud. Nunca altera ninguna parte cuando la repite, y ella misma corrige un error en cuanto lo nota. Entre la gente que mantiene sin cambios los viejos estilos de vida, el apego a modelos heredados es más fuerte que entre nosotros, más fuerte de lo que nosotros, impacientes por la variedad, podemos comprender» <sup>[7]</sup>.

Por tanto, es perfectamente posible que nuestro cuento de la destrucción de Kash provenga del período y genio de la gran colección de Sherezade.

¿Pero de dónde son los cuentos de Sherezade?

«Los primeros que compusieron cuentos e hicieron libros con ellos», escribió el historiador árabe del siglo x 'Ali-Abul-Hasan-ul-Mas'udi (956 d.C.) «fueron los persas. Los árabes los tradujeron y los eruditos los tomaron y compusieron otros similares. El primer libro escrito de este tipo, continúa diciendo, «fue el llamado *Hazar-Afsan (Mil cuentos)*, y su estilo era de esta guisa. Uno de los reyes de los persas acostumbraba, siempre que tomaba una mujer por esposa y había yacido una noche con ella, a matarla por la mañana. Se casó con una muchacha dotada con inteligencia y erudición, llamada Sherezade, y ésta empezó a contarle cuentos y solía unir las historias al final de la noche, con lo que inducía al rey a perdonarle la vida y a la noche siguiente preguntarle el final, y así hasta que pasaron mil noches. Mientras tanto, él se acostó con ella hasta que le concedió un hijo, y entonces Sherezade le descubrió la estratagema que había utilizado. Su inteligencia le complació, se aficionó a ella y le perdonó la vida» <sup>[8]</sup>.

Es corriente considerar la idea nuclear de *Las mil y una noches* árabes como persa, incluso aunque se reconoce que la colección aumentó hasta su envergadura actual por la contribución fundamentalmente de la Siria árabe, Irak y el Egipto árabe. Sin embargo, Frobenius añade una hipótesis nueva y extremadamente interesante basada en su propia colección de historias de Sudán, a saber, que puede haber habido una fuente común de la que se derivaron tanto los cuentos persas como los sudaneses, partiendo desde Arabia del Sur, Hadramaut, aquella tierra «más allá del mar Oriental» (el mar Rojo) de la que el fabuloso esclavo Far-li-mas llegó a la corte del Nap de Napata.

«¿Es quizá nuestro cuento sudanés una interpretación más antigua» pregunta Frobenius, «no tan desgastada en los márgenes y superrefinada por una serie de transformaciones hindúes, persas y egipcias tardías?» <sup>[9]</sup>.

¿Tenemos en esta elegante narración sudanesa y en el célebre libro de *Las mil y una noches* dos variantes de una sola tradición, surgiendo de una tierra ahora en gran parte un desierto, pero un desierto con las ruinas de antiguas ciudades enterradas en sus arenas, llamada hoy adecuadamente *Arabia deserta* pero antes *Arabia felix*?

«Mientras navegábamos lentamente a través del mar Rojo en el año 1915», escribió Frobenius en su relato de la colección de sus cuentos de Kordofan, «conversé durante horas con los marineros árabes, y supe de una opinión aparentemente muy extendida que puede servir para clarificar una serie de problemas en este contexto. Mis informadores sostenían, tenaz y firmemente, que todos los cuentos de *Las mil y una noches* se habían contado en primer lugar en Hadramaut y desde allí se habían difundido por toda la tierra. Y el cuento que ellos acentuaban especialmente era ‘Simbad el marino’» [10].

Que yo sepa, el problema de la relación entre estas dos tradiciones no ha sido resuelto. Sin embargo, conduce a una segunda pregunta, no menos fascinante, que ahora podemos contestar con detalle, y también esto fue propuesto por Frobenius: un posible antecedente histórico o prehistórico para esta aventura de las Noches sudanesas. ¿Puede ser que el cuento no fuera una mera invención, sino que reflejara en el cristal de un estilo narrativo posterior alguna circunstancia real del pasado?

El texto de Diodoro apoya esta posibilidad. Es más, en el amplio cuerpo de material reunido por sir James G. Frazer en los doce volúmenes de su monumental obra *La rama dorada* tenemos pruebas suficientes de la prevalencia de una costumbre ritual regicida a todo lo largo de gran parte del mundo arcaico, asociada —al igual que aquí— con un modelo de descendencia matrilineal. Entre los shilluk del Nilo Blanco (un pueblo que ahora vive precisamente en la zona de nuestro cuento) la costumbre de dar muerte a su rey prevaleció, según Frazer, hasta hace sólo unos pocos años. «Se dice que los jefes anuncian su destino al rey», escribe Frazer citando los estudios de C. G. Seligman, «y que después se le estrangula en una choza que se ha construido especialmente para la ocasión» [11]. Es más, en 1926 sir Leonard Woolley, en sus excavaciones de las llamadas tumbas reales de Ur, la ciudad del dios-luna de los antiguos sumerios, desenterró nuevas pruebas que atestiguaban la naturaleza del destino de los primeros reyes y sus cortes. Su macabro descubrimiento se describe en un capítulo posterior. Así que, dado lo que ahora sabemos, se puede decir con total seguridad que en el más temprano período de la ciudad estado hierática el rey y su corte eran inmolados ritualmente cuando expiraba un período de años determinado por la relación de los planetas en el cielo con la luna, y que, por tanto, nuestra leyenda de Kash es ciertamente un eco de aquel muy profundo pozo del pasado, reflejado románticamente en el arte posterior de los narradores.

### III. El rey, y la virgen del fuego vestal

El horrible sentido original de la relación del papel de la virgen vestal Sali —así como de Sherezade en *Las mil y una noches*— con el regicidio arcaico, se revela cruelmente en el momento en que enfocamos las tradiciones rituales reales practicadas hasta hace poco en Sudán.

Entre los shilluk, los sacerdotes, que eran los únicos que conocían la voluntad de Dios (que ellos llaman Nyakang), se ocupaban de que se diera muerte al rey después de un período de siete años, o, si las cosechas o la prosperidad de los rebaños se malograban, incluso antes. La persona del rey era sagrada y nadie excepto los nobles podía verlo. Ni siquiera sus hijos podían entrar en sus aposentos. Y cuando andaba, estrechamente rodeado por los nobles, los pregoneros enviaban a la gente a sus chozas inmediatamente. Cuando llegaba el momento de su muerte, el sumo sacerdote se lo decía al noble principal y este último reunía a los miembros de su propia clase y les informaba, en silencio, con un gesto de su mano. El misterio tenía que consumarse en una de las noches oscuras que caen entre el último y el primer cuarto de la luna, en el período seco antes de la primera lluvia, y antes de que se sembraran las primeras simientes. Era ejecutado por el noble principal. Ningún otro debía saberlo, oírlo, conocerlo o hablar de ello, y no debía haber lamentos. El rey era estrangulado y enterrado con una virgen viva a su lado. Y cuando los dos cuerpos se pudrían, sus huesos se colocaban en la piel de un toro. Un año más tarde se nombraba al nuevo rey, y sobre la tumba de su predecesor el ganado era acuchillado hasta la muerte a cientos [12].

Tales costumbres eran conocidas por muchos pueblos desde la antigüedad, no sólo en el Alto Nilo sino también en otras partes de Sudán, y en Mozambique, Angola y Rodesia. India e Indonesia también conocían los ritos. De hecho, el ejemplo más vivido que se mantiene de una inmolación del rey sagrado probablemente sea el de *Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century* de Duarte Barbosa.

El rey-dios de la provincia del sur de India Quilacare en Malabar (una zona que hasta el día de hoy mantiene una fuerte tradición matriarcal), tenía que sacrificarse a sí mismo al final del espacio de tiempo que necesita el planeta Júpiter para dar una vuelta al zodiaco y volver a su momento de movimiento retrógrado en el signo de Cáncer, es decir, doce años. Cuando llegaba este momento, se había construido un andamio de madera para el rey, adornado con colgaduras de seda. Una vez que se había bañado ritualmente en un aljibe, con gran ceremonia y al sonido de la música se dirigía al templo donde adoraba a la divinidad. Después se subía al andamio y, ante la multitud, cogía algunos cuchillos muy afilados y empezaba a cortar trozos de su cuerpo —nariz, orejas, labios y todos sus miembros, y tanta carne como podía— y los arrojaba por todas partes hasta que perdía tanta sangre que empezaba a debilitarse, entonces se cortaba la garganta [13].

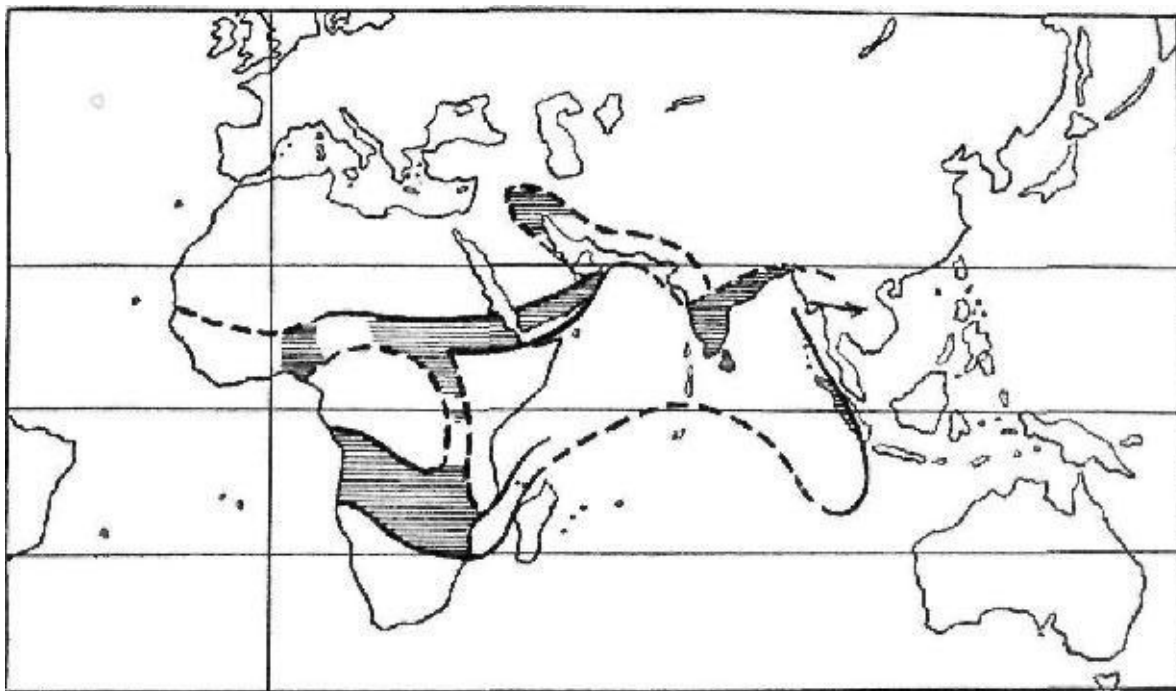
«El tema principal estriba en la elección del momento preciso de la muerte del dios», escribe Frobenius en su resumen del arquetipo del regicidio sacro.

El gran dios debe morir, perder su vida y ser encerrado en el mundo subterráneo, dentro de la montaña. La diosa (llamémosla Ishtar, utilizando su posterior nombre babilonio) le sigue al mundo subterráneo y, después de la consumación de su autoinmolación, lo libera. El misterio supremo se celebraba no sólo con canciones famosas sino también en los antiguos festivales del año nuevo, donde se representaba dramatizado: y esta representación dramática puede decirse que supone la cima de la manifestación de la gramática y la lógica de la mitología en la historia del mundo.

Es más, toda la idea se llevaba a cabo en una organización correspondiente de las instituciones sociales, cuyos vestigios y ecos mejor conservados se encuentran en África. En verdad, las ideas se han encontrado materializadas de hecho hasta el presente en la zona «Eritrea» sudafricana [Mozambique, Angola y Rodesia], Allí, el rey, que representaba a la gran divinidad, incluso llevaba el nombre «Luna», mientras que su segunda esposa era la amada de la Luna, el planeta Venus. Y cuando llegaba el momento de la muerte del dios, el rey y su es-posa-Venus eran estrangulados y sus restos se colocaban en una cueva mortuoria en una montaña, de la que se suponía que resucitarían como las nuevas o «renovadas» esferas celestiales. Y esto, indudablemente, debe representar la forma más temprana del contexto mitológico y ritual. Ya en la antigua Babilonia se había debilitado, pues en el Festival de Año Nuevo en el templo, el rey sólo era despojado de sus vestiduras, humillado y golpeado, mientras que en la plaza del mercado se daba muerte con el lazo a un sustituto, que había sido instalado ceremonialmente con toda pompa...

«Ahora parece claro», sugiere Frobenius, «que esta constelación de ideas y costumbres surgió de la región que se encuentra entre el mar Caspio y el golfo Pérsico, y desde allí se extendió por el sureste hasta India en la esfera cultural de los drávidas, así como hacia el suroeste a través de Arabia del Sur a África oriental» [14].

Así que hay razones para creer que tanto el cuento de la hermana-en-la-muerte del rey, Sali, como el de Sherezade, la esposa del rey que debía morir en su noche de bodas, deben ser ecos de un pasado sombrío y oscuro que, después de todo, no fue ni tan sombrío ni tan oscuro en la memoria del mundo en el que los cuentos se contaban. Y también debemos considerar como posible que siempre que a la cabeza de una tribu aparentemente primitiva se encuentra un rey subordinado a un consejo de dictadores eclesiásticos del destino real, la cultura en cuestión no puede ser exactamente primitiva sino más bien regresiva. Su idea de corregir (en palabras de Platón antes citadas) «aquellos circuitos de la cabeza que fueron descompuestos por el nacimiento, aprendiendo a conocer las armonías y revoluciones del mundo» y obteniendo por tanto «lo mejor de la vida, fijado por los dioses antes de la humanidad, tanto para esta hora presente como para la vida por venir», debe haber derivado, en el fondo, de aquel centro desarrollado de la idea de la ciudad estado hierática que consideramos al final del último capítulo.



*Predominio del regicidio ritual. Según Frobenius.*

Sin embargo, hay un nivel más profundo de sacrificio humano ritual que debemos considerar, asociado no con los reyes y los cielos, sino con los simples campesinos y sus plantas alimenticias, en la trascendental esfera cultural de los jardines tropicales, y esto puede que, en verdad, sea primitivo. Sin embargo, antes de descender a ese estrato, prestemos atención al ritual del encendido del nuevo fuego, al cual estaba asignada la virgen vestal Sali.

Una comparación de los ritos de numerosas tribus africanas entre las que se ha practicado o recordado el misterio últimamente (por ejemplo los mundang, haussa, gwari, nupe y mossi de Sudán; yoruba de Nigeria, y, en el sur, los ruanda, wasegue, wadoe, wawemba, walumbwe, wahemba, mambwe, lunda, kanioka, bangala y bihe) revela que una vez que el rey estaba muerto se extinguían todos los fuegos en su dominio, y que durante el período sin gobernante, entre su muerte y la instalación de su sucesor, no había fuego sagrado. Este último era encendido ritualmente por un muchacho adolescente y una virgen, a quienes se les pedía que aparecieran completamente desnudos ante el nuevo rey, la corte y el pueblo, con sus estacas de fuego. Las dos estacas se conocían respectivamente como el macho (la estaca giratoria) y la hembra (la base). Los dos jóvenes tenían que encender el nuevo fuego y luego llevar a cabo el acto, simbólicamente análogo, de su primera cópula, después de lo cual se les empujaba a una zanja abierta mientras se elevaba un aullido que ahogaba sus gritos, y rápidamente se les quemaba vivos<sup>[15]</sup>.

Estamos entrando, en efecto, en el reino del Rey Muerte, el Gran Jefe Muerte.

CAPÍTULO 5  
EL RITUAL AMOR-MUERTE

---

## I. El descenso y regreso de la doncella

Un rito con una idea similar a la de la joven pareja del fuego vestal, aunque funcionando en el contexto de una mitología más primitiva, lo encontramos en el margen opuesto de la zona del océano Indico, a siete u ocho mil millas de África Oriental y Sudán, entre los marind-anim de la Nueva Guinea Holandesa del Sur. El etnólogo suizo Paul Wirz, en una obra de dos volúmenes sobre los mitos y costumbres de estos caníbales cazadores de cabezas [1], habla de sus dioses —los Dema— que aparecen en las ceremonias vestidos fabulosamente, para representar de nuevo (o mejor dicho, no «de nuevo», porque el tiempo muere durante la «época ceremonial» y lo que era «entonces» se convierte en «ahora») los hechos forjadores del mundo del «tiempo del principio del mundo». Los ritos se representan al ritmo de los incansables cantos de muchas voces, el sonido de los tambores de troncos partidos y el zumbido de los churingas, que son las voces de los propios Dema que surgen de la tierra. Las ceremonias continúan durante muchas noches, muchos días, uniendo a los campesinos en un ser fundido que no es biológico, esencialmente, sino un espíritu viviente —con numerosas cabezas, muchos ojos, muchas voces, muchos pies golpeando la tierra— e incluso son elevados fuera de la temporalidad y trasladados a un no-lugar, no-tiempo, no-cuándo, no-dónde de la edad mitológica que está aquí y ahora.

El momento concreto importante para nuestra historia tiene lugar a la terminación de uno de los ritos de pubertad de los muchachos, que acaba en una orgía sexual de varios días y noches, durante la cual todos en la aldea, excepto los iniciados, cohabitan con todos los demás, entre el tumulto de los cantos mitológicos, los tambores y los churingas, hasta la última noche, cuando se conduce a la arena ceremonial a una hermosa joven pintada, untada con aceites y vestida ceremonialmente, y se la obliga a tumbarse bajo una plataforma de troncos muy pesados. A la vista de todo el festival, los iniciados cohabitan con ella uno tras otro, y mientras el joven elegido para ser el último la está abrazando, los pilares de los troncos se retiran rápidamente y la plataforma cae, al tiempo que se oye un ingente retumbar de tambores. Se eleva un horrible alarido, sacan a los jóvenes muertos de bajo los troncos y los cortan, los asan y se los comen [2].

Pero ¿qué sentido puede tener un juego tan cruel? ¿Y quiénes son este chico y chica aniquilados? ¿Cuáles son los antecedentes de tales ritos, que no son meramente frecuentes sino típicos entre los cultivadores caníbales de las ampliamente dispersas aldeas ecuatoriales?

Como ha señalado el profesor Adolf Jensen de Frankfurt, desarrollando la teoría de amplio alcance del entrecruzamiento cultural enunciada por primera vez por Leo Frobenius en 1895-97, estos ritos no son sino las interpretaciones en acción de una mitología inspirada por el modelo de la muerte y la vida en el mundo de las plantas. Y son el sacramento básico de un estrato cultural prehistórico definible con precisión

y aún representado en el África tropical y América, así como en India, Indonesia y Oceanía. La unidad de la esfera rota no ha sido explicada. Tampoco es fácil imaginar cómo podría serlo. Sin embargo, tampoco fue fácil entender la distribución del animal conocido como tapir (que se encuentra tanto en la región malaya como en Sudamérica y América Central, pero en ningún otro lugar entre ellas) hasta que se encontraron formas fósiles en formaciones del mioceno, plioceno y pleistoceno en Europa, China y en Estados Unidos de América, que hicieron posible una reconstrucción de la historia de la difusión del animal. Antes del descubrimiento de estos fósiles, ningún biólogo se hubiera atrevido a sugerir que los tapires del Nuevo Mundo pudieron haberse desarrollado separadamente a través de líneas de evolución paralelas. Y en el campo de la mitología comparada quizá también estaría bien no formular conclusiones «científicas» antes de que se haga un recuento completo.

Los representantes contemporáneos del estrato cultural prehistórico de los cultivadores caníbales viven en regiones tropicales, normalmente junglas, escasamente pobladas, donde la abundancia natural del mundo vegetal proporciona un abastecimiento adecuado de alimentos: cocos, la médula de la palma del sagú, plátanos y otras frutas, y en California una variedad de bellota. Además, se practica generalmente un cultivo metódico de tubérculos, y con frecuencia altamente ritualizado: batatas, por ejemplo, y el taro (el arroz y otros granos pertenecen casi con seguridad a un estrato cultural posterior). Generalmente, la arquitectura está primorosamente desarrollada y, normalmente, los edificios están situados sobre elevaciones y con frecuencia comprenden estructuras gigantescas (doscientas yardas o más de largo) que cobijan a comunidades enteras, de hasta cien personas. El bambú es importante y se utiliza de diferentes maneras. Entre las bestias domesticadas están el perro, la gallina (en América el pavo) y con frecuencia el cerdo (a todo lo largo de Melanesia e Indonesia) o la cabra (en África). Las artes de la metalistería, la tejeduría, y normalmente la alfarería, se desconocen, aunque las importaciones de estos productos son muy apreciadas. Y políticamente no hay grandes confederaciones de estados, reyes, sacerdotes profesionales o diferenciaciones significativas del trabajo (excepto, por supuesto, entre los sexos), mientras la aldea, como una comunidad de culto, normalmente se clasifica más alto que cualquier organización tribal.

El período prehistórico al cual se puede asignar el desarrollo de esta forma de vida y pensamiento determinados no se puede identificar con precisión. La arqueología del problema es vaga y no ha llegado muy lejos. Los artefactos característicos están hechos de materiales extremadamente perecederos: bambú, hojas de pandanus, conchas y huesos, plumas, hojas de palma y troncos, mimbres y corteza batida. Es más, la mayor parte de la zona ocupada ha sido hogar del hombre durante al menos medio millón de años: los huesos del *Phitecanthropus-erectus* (alr. 400.000 a.C.) se hallaron en Java, y en África se han encontrado en abundancia restos incluso más tempranos. La vida cultural de la zona es como una especie de contrapeso



perdurable, aunque desvaneciente, a las edades de piedra y del metal del templado norte registradas de forma más duradera. Es un mundo cultural en el que las formas perduran, pero no los materiales en los que fueron hechas, mientras que en el mundo de las herramientas de piedra y metal son los materiales los que perduran. Por tanto, el origen prehistórico de este primitivo síndrome horticultor debe flotar enigmáticamente en una relación débil con el relativamente firme inventario de nuestras diversas edades: paleolítico, mesolítico y neolítico. Jensen se inclina a atribuirlos al neolítico temprano, o quizá incluso un paso atrás, al mesolítico. Y si su interpretación es correcta, estamos examinando una forma de cultura no muy lejana, en tiempo de origen, de las aldeas protoneolíticas del Oriente Próximo.

Durante el curso de una expedición a Ceram Occidental (la mayor isla al oeste de Nueva Guinea) el profesor Jensen descubrió el mito que presento aquí como nuestro primer ejemplo de este estrato cultural caníbal: el de la doncella Hainuwele, cuyo nombre significa «hoja del cocotero» y que es una de las tres vírgenes Dema, muy reverenciadas entre las tribus de Ceram Occidental. Este es el mito:

Nueve familias de la humanidad salieron al principio del monte Nunusaku, donde la gente había brotado de racimos de plátanos. Y estas familias se quedaron en Ceram Occidental, en un lugar conocido como «Los nueve terrenos de baile», que están en la jungla entre Ahiolo y Varoloin.

Entre ellos había un hombre cuyo nombre era Ameta, que significa «Oscuro», «Negro» o «Noche», y ni estaba casado ni tenía niños. Un día salió a cazar con su perro. Al poco tiempo el perro olió un cerdo salvaje y siguió su rastro hasta un estanque en el que el animal huyó, pero el perro permaneció en la orilla. Y el cerdo se cansó nadando y se ahogó, pero el hombre, que había llegado mientras tanto, lo recuperó. Y encontró un coco en su colmillo, aunque en aquella época no había cocoteros en el mundo.

Al volver a su choza, Ameta colocó el fruto sobre un estante y lo cubrió con un paño en el que había el dibujo de una serpiente, después se acostó a dormir. Y durante la noche se le apareció la figura de un hombre que dijo: «El coco que has colocado sobre el estante y cubierto con un paño debes plantarlo en la tierra, porque de lo contrario no crecerá.» Así que Ameta plantó el coco a la mañana siguiente y a los tres días el árbol estaba alto. Pasaron otros tres días y ya tenía flores. Subió al árbol para cortarlas porque quería prepararse una bebida, pero mientras las cogía se cortó un dedo y la sangre cayó sobre una hoja. Volvió a casa para vendarse el dedo, y a los tres días volvió al árbol y encontró que donde la sangre sobre la hoja se había mezclado con la savia de la flor cortada, aparecía la cara de alguien. Tres días más tarde ya estaba el tronco de la persona, y cuando volvió de nuevo al cabo de tres días encontró que una muchachita había crecido de su gota de sangre. Aquella noche el hombre se le apareció en el sueño. «Coge tu paño con el dibujo de la serpiente», dijo, «envuelve cuidadosamente a la muchacha del cocotero con el paño y llévala a tu casa.»

Así que a la mañana siguiente Ameta fue al cocotero llevando el paño, subió al árbol y con mucho cuidado envolvió a la niña. Descendió cuidadosamente, la llevó a su casa y la llamo Hainuwele. Creció rápidamente y a los tres días era una doncella núbil. Pero no era como una persona corriente, porque cuando respondía a la llamada de la naturaleza su excremento consistía en todo tipo de cosas valiosas, tales como platos chinos y gongs, de forma que su padre se hizo muy rico.

Y en aquella época se iba a celebrar en el lugar de los Nueve Terrenos de Baile un gran baile maro, que iba a durar las nueve noches completas, y las nueve familias de la humanidad iban a participar. Cuando la gente baila el maro, las mujeres se sientan en el centro y desde allí les dan a los hombres semillas de betel, éstos al bailar forman una gran espiral de nueve vueltas. Hainuwele estaba de pie en el centro en este festival maro, dando semillas de betel a los hombres. Y al amanecer, cuando terminó la representación todos se fueron a casa a dormir.

La segunda noche, las nueve familias de la humanidad se reunieron en el segundo terreno, porque cuando se celebra el Maro cada noche debe hacerse en un lugar diferente. Y una vez más fue Hainuwele quien se colocó en el centro para dar las semillas de betel a los danzantes, pero cuando éstos lo pedían ella les daba coral, lo que a todos les pareció muy agradable. Los bailarines y los otros también empezaron a presionar pidiendo betel y ella les dio coral. Y la representación continuó así hasta el amanecer, cuando todos se fueron a casa a dormir.

La noche siguiente la danza se celebró en un tercer terreno con Hainuwele en el centro de nuevo, pero esta vez les dio hermosos platos de porcelana china, y todos los presentes recibieron uno. La cuarta noche les dio platos de porcelana más grandes y la quinta, grandes machetes; la sexta, cajas de cobre para betel hermosamente trabajadas; la séptima, pendientes de oro, y la octava magníficos gongs. El valor de los artículos aumentaba de aquella forma noche tras noche, y la gente pensó que esto era misterioso. Se reunieron y discutieron el asunto.

Todos estaban muy celosos de que Hainuwele pudiera distribuir tanta riqueza y decidieron matarla. Así que la novena noche, cuando la muchacha estaba otra vez colocada en el centro del terreno de baile para pasar las semillas de betel, los hombres cavaron un agujero profundo en la zona. Los hombres de la familia Lesiela bailaban en el círculo más interior de la gran espiral de nueve vueltas, y en el curso de un movimiento circular muy lento de su espiral empujaron a la doncella Hainuwele hacia el agujero y la arrojaron a él. Una canción maro a tres voces, muy alta, ahogó sus gritos. La cubrieron rápidamente con tierra, y los bailarines la pisotearon firmemente con sus pies. Bailaron hasta el amanecer, cuando el festival terminó y la gente volvió a sus chozas.

Cuando el festival Maro terminó y Hainuwele no volvió, su padre supo que había sido asesinada. Cogió nueve ramas de cierta planta parecida a la zarza cuya madera se utiliza para echar los oráculos y con ellos reconstruyó en su casa los nueve círculos de los bailarines de Maro. Entonces supo que Hainuwele había sido asesinada en el Terreno de Baile. Cogió nueve hebras del cocotero y fue con ellas al lugar de la danza. Las clavó una tras otra en la tierra y con la novena llegó a lo que había sido el círculo más interior. Cuando clavó la novena en la tierra y la volvió a retirar, sobre ella había algunos pelos y sangre de Hainuwele. Desenterró el cadáver y lo cortó en muchos trozos que enterró por toda la zona del Terreno de Baile, excepto los dos brazos que se los llevó a la doncella Satene: la segunda de las supremas vírgenes Dema de Ceram Occidental. En el momento en que la humanidad tuvo el ser, Satene había surgido de un plátano sin madurar, mientras que el resto habían venido de plátanos maduros, y ahora gobernaba sobre todos. Pero mientras tantos, los trozos enterrados de Hainuwele ya se estaban convirtiendo en cosas que nunca habían existido en ninguna parte del mundo hasta entonces. Por encima de todas, ciertas plantas tubérculo que desde entonces han sido el principal alimento de la humanidad.

Ameta maldijo a la humanidad, y la doncella Satene estaba furiosa con la gente por haberla matado. Así que construyó una gran puerta sobre uno de los terrenos de Baile, que consistía en una espiral de nueve círculos, como la formada por los hombres en el baile, y permaneció de pie sobre un gran tronco al otro lado de esta puerta, sosteniendo en sus manos los dos brazos de Hainuwele. Entonces, convocando a la gente, les dijo: «Porque habéis matado, rehúso vivir aquí nunca más. Hoy os abandonaré. Y ahora, todos vosotros debéis intentar llegar a mí a través de esta puerta. Aquellos que tengan éxito permanecerán gente, pero a los que fallen les ocurrirá alguna otra cosa.»

Intentaron atravesar la puerta espiral, pero no todos tuvieron éxito, y todos los que fallaron se convirtieron bien en un animal o en un espíritu. Así es como surgieron los cerdos, los ciervos, los pájaros, los peces y los muchos espíritus que habitan la tierra. Antes de aquello sólo había existido gente. Sin embargo, aquellos que pasaron, llegaron a Satene. Algunos a la derecha del tronco sobre el que ella estaba de pie, otros a la izquierda, y a medida que pasaban los golpeaba con uno de los brazos de Hainuwele. Los que iban a la izquierda tenían que saltar sobre cinco varas de bambú, los que iban a la derecha, sobre nueve, y de estos dos grupos, respectivamente, surgieron las tribus conocidas como los Cinco y los Nueve. Satene les dijo: «Hoy me voy y no me volveréis a ver sobre la tierra. Sólo cuando muráis me volveréis a ver. Sin embargo, incluso entonces tendréis que llevar a cabo un viaje muy difícil antes de llegar a mí.»

Y diciendo esto desapareció de la tierra. Ahora mora en la montaña de los muertos, en la parte sur de Ceram Occidental y quienquiera que desee ir a ella debe morir. Pero el camino a su montaña lleva sobre otras ocho montañas. Y desde aquel día no sólo ha habido hombres sobre la tierra, sino también espíritus y animales, mientras que las tribus de los hombres se han dividido en Cincos y Nueves <sup>[3]</sup>.

Un mito relacionado habla de la doncella divina restante, Rabia, quien era deseada en matrimonio por el hombre-sol Tuwale. Pero cuando sus padres colocaron en la cama nupcial un cerdo muerto en su lugar, Tuwale reclamó a su novia de forma desacostumbradamente violenta, haciendo que se hundiera en la tierra entre las raíces de un árbol. Los esfuerzos de la gente para salvarla fueron en vano. No pudieron evitar que se hundiera incluso más profundamente. Y cuando ya se había hundido hasta el cuello, llamó a su madre: «Es Tuwale, el hombre-sol, que ha venido a

reclamarme. Acuchilla un cerdo y celebra una fiesta, porque me estoy muriendo. Pero en tres días, cuando llegue la tarde, mira al cielo, donde brillaré sobre vosotros como una luz». Así fue como la doncella-luna Rabia instituyó la fiesta de la muerte. Y cuando sus parientes hubieron matado el cerdo y celebrado la fiesta de la muerte durante tres días, vieron la luna por primera vez, elevándose en el este <sup>[4]</sup>.

## II. El hecho mitológico

El tema dominante de la mitología de los Dema de la aldea primitiva es la llegada de la muerte al mundo, y la cuestión concreta es que la muerte llega en forma de asesinato. El segundo aspecto es que las plantas de las que vive el hombre derivan de su muerte. El mundo vive de la muerte: ésta es la intuición representada dramáticamente en esta imagen. Además, como sabemos por otros mitos y fragmentos mitológicos de esta esfera cultural, se supone que los órganos sexuales aparecieron a la vez que la muerte llegaba al mundo. La reproducción sin muerte sería una calamidad, como lo sería la muerte sin reproducción.

Así que podemos decir que la interdependencia de muerte y sexo, su importancia como los aspectos complementarios de un único estado de ser, y la necesidad de matar —matar y comer— para la continuación de este estado de ser, que es el del hombre sobre la tierra, y de todas las cosas sobre la tierra, los animales, los pájaros y los peces, así como el hombre, este vislumbre profundamente conmovedor y emocionalmente inquietante de la muerte como la vida de lo viviente, es la motivación esencial que sustenta los ritos sobre los que se construía la estructura social de las primitivas aldeas plantadoras.

Como ha observado el profesor Jensen: «El asesinato ocupa un lugar de gran importancia, tanto en la forma de vida de los animales como de los hombres. Todos los días los hombres deben matar para mantener la vida. Matan animales, y, al parecer, en la cultura que estamos considerando aquí, la recolección de plantas también se consideraba —muy adecuadamente— como un asesinato...

«En esta cultura», continúa,

El asesinato no es un acto de heroísmo concebido con un espíritu de bravura guerrera. Todos los pormenores de la caza de cabezas hablan de lo contrario. De hecho, si los actos del cazador de cabezas tuvieran que juzgarse por patrones heroicos tendríamos que llamarle cobarde. Por otra parte, el primer asesinato mitológico perpetrado sobre el santo luna-ser, o la repetición de aquel asesinato en el culto —ya sea en los ceremoniales de la aldea o en los actos de la caza de cabezas— tampoco se puede llamar «asesinato», en el sentido de un acto criminal merecedor de castigo, como parecería haber sido la muerte de Abel por Caín. Es verdad que el primer asesinato trajo una transformación total de la vida humana en el momento del principio, y que en los mitos esto se representa ocasionalmente en términos de un crimen y su castigo: porque, psicológicamente, no puede separarse un cierto sentido de culpa del acto de matar, como tampoco del engendramiento. Sin embargo, el mero hecho de que una repetición del acto sea una obligación sagrada impuesta sobre la humanidad hace posible llamarlo asesinato en todos los sentidos de la palabra. Culpa y heroísmo aparecen en algunas de las representaciones mitológicas de los episodios, pero no son realmente esenciales al contexto básico, que no puede haber sido sino mucho más elemental. La analogía más cercana se encuentra, en mi opinión [sugiere entonces] en el mundo de las bestias de presa. Tampoco pensamos en heroísmo o asesinato cuando consideramos su forma de matar, sino simplemente en la fuerza primigenia de la naturaleza. Y de hecho hay una indicación de este paralelismo en la aparición de espíritus en la forma de bestias de presa en las ceremonias de las sociedades secretas de los hombres y en los ritos de pubertad, así como en la afirmación expresa del pueblo de Ceram Occidental de que ellos obtuvieron su ritual de la caza de cabezas de un pájaro de presa.

Pero todo esto sólo roza el problema de la actitud psicológica hacia el asesinato. Que el asesinato tuviera un lugar tan prominente en la visión total del mundo en esta esfera cultural es algo que me gustaría referir específicamente al trabajo de esta gente con el mundo de las plantas. Aquí se le revelaba a la humanidad, de alguna forma, un nuevo campo de iluminación. Porque las plantas eran asesinadas continuamente a través de

la recogida de sus frutos; sin embargo, la muerte era superada de forma extraordinariamente rápida por su nueva vida. Así se le hizo posible al hombre una intuición sintetizadora, uniendo su propio destino al de los animales, las plantas y la luna <sup>[5]</sup>.

Y así, una vez más, como en el caso de la metáfora cósmica de la ciudad estado hierática, tenemos una intuición intelectual, matizada emocionalmente, como la inspiración fundamental de un culto que se convirtió en básico para una sociología. No hay forma de explicar, en términos económicos absolutos, la fenomenología de un sistema social primitivo en el que una gran parte del tiempo y energía se dedican a actividades de naturaleza ritual complicada. Se espera que los ritos proporcionen bienestar económico y armonía social, eso es cierto. Sin embargo, su inicio no puede atribuirse a una intuición económica o incluso a una necesidad social. Grupos de cientos de almas o más no necesitan el asesinato de sus hijos e hijas más hermosos para obtener una cohesión social sólida. Este florecimiento de ritos derivó de una intuición cósmica, y una de tal fuerza que el sentido total, el principio formal estructurante del universo, durante un cierto período de la historia humana pareció haber sido capturado en él.

Los ritos eran representaciones de esta armonía, en forma semejante a aquellas fórmulas de la física moderna, a través de las cuales las formas de operar de fuerzas cósmicas inescrutables se hacen no sólo accesibles a la mente, sino también susceptibles de control. Funcionan tanto para ilustración del hombre como para el fomento de sus propósitos. Con fórmulas físicas, escritas, sin embargo, no en la letra de molde de por ejemplo,  $E = mc^2$ , sino en la carne humana. Y los individuos que los representan ya no son individuos sino epifanías de un misterio cósmico y, como tales, tabú, por tanto están pintados ceremonialmente, y se les considera y trata simbólicamente, no humanamente.

Por tanto, puede decirse que el propósito fundamental y la naturaleza del ceremonial es la armonía y el bienestar de la comunidad, su coordinación con la armonía y la naturaleza última del cosmos del cual es una parte, y la integración del individuo en sus pensamientos, sentimientos y deseos personales con el sentido y la fuerza esencial de esta circunstancia universal. Y en una sociedad como la que aquí estamos considerando cada uno está más o menos profundamente implicado en el contexto del ceremonial en cada momento y fase de su vida.

Digamos, por tanto, para resumir, que una mitología es una organización de imágenes concebidas como una interpretación del sentido de la vida, y que este sentido debe aprehenderse de dos formas, a saber: 1) El camino del pensamiento y 2) el camino de la experiencia. Como pensamiento la mitología se acerca —o es un prelude primitivo— a la ciencia, y como experiencia es exactamente arte.

Es más, la imagen mitológica, la fórmula mitológica, se hace presente, aquí y ahora, en el rito. Al igual que la fórmula escrita  $E = mc^2$ , aquí en esta página, no es meramente una referencia a la fórmula que escribió el doctor Einstein en otro trozo de papel en alguna otra parte, sino la fórmula misma, asimismo los motivos del rito se

experimentan no como referencias, sino como presencias. Hacen visible la edad mitológica misma. Porque el festival es una extensión en el presente del hecho mitológico creador del mundo a través del cual la fuerza de los antepasados (aquellos eternos del sueño) [\*] se descarga en el rodante paso del tiempo, y donde lo que entonces era eterno en la forma de un ser santo sin cambio, ahora muere y reaparece, muere y reaparece, como la luna, como la batata, como nuestro alimento animal, o como el género humano.

El ser divino (el Dema) se ha hecho carne en el alimento-sustancia viviente del mundo: es decir, en todos nosotros, porque todos nosotros vamos a convertirnos, al final, en alimento para otros seres. Esta es la idea nuclear del Dema asesinado que es la fuente de nuestro bien y de nuestro alimento. Una serie de motivos infantiles se han unido a la interpretación, pero la idea misma no puede llamarse infantil. Es, de hecho, una intuición nueva, que favorece no un retorno a la infancia, sino una afirmación deseada del destino del hombre y de la implacable naturaleza del ser, a la que nosotros hoy, con nuestras respuestas de repugnancia más sensitivas, humanizadas y humanistas, puede decirse que reaccionamos de la forma más infantil. La duda ante el hecho de la vida —que es la de tratar la muerte— es precisamente la crisis humana aquí superada. La bestia de presa maneja la muerte sin conocimiento. Sin embargo, el hombre tiene conocimiento y debe superarlo para vivir. Entre las sociedades cazadoras primitivas, la forma era la de negar la realidad de la muerte, y continuar matando a los animales que uno necesitaba y reverenciaba como víctimas deseosas. Pero en las sociedades plantadoras surgió una nueva intuición o solución por la lección del mundo de las plantas, que de alguna forma está unido a la luna, que también muere y resucita, y por tanto influye de forma misteriosa, aún desconocida, en el ciclo lunar del útero.

La ciencia moderna ha refutado la mitología en casi todos sus detalles, sin embargo, en su intuición primaria en la presencia y forma de operar de las leyes comunes en todo el orden del universo —leyes que incluyen la vida humana, así como los reinos animal, vegetal y las esferas celestes— anunció no sólo el tema principal, sino también la fuente principal de la fascinación de la ciencia, y quizá de la vida misma. Cuando se ha extinguido el deseo del individuo de su propia individualidad —como ocurre en ritos tales como éstos— a través de un darse cuenta efectivo de la inmortalidad del ser mismo y de su juego a través de todas las cosas, se une con aquel ser en experiencia, y en una crisis asombrosa de liberación de la psicología de la culpa y la mortalidad. Entre los plantadores tropicales la interpretación de esta experiencia religiosa fundamental se efectuaba a través de ritos del tipo de los que hemos observado.

Y creo que se puede decir que si uno de los problemas principales del hombre, filosóficamente, es el de reconciliarse, en sentimiento así como en pensamiento, con la monstruosidad del mundo tal cual es, no pudo haberse imaginado una lección iniciática más eficaz que la de estos ritos. Como ha señalado el profesor Jensen, el

número de vidas ofrecidas en tales ritos es mucho menor, en proporción a la población, que las sacrificadas en nuestras ciudades en los accidentes de tráfico. Sin embargo, entre nosotros estas muertes se consideran y se experimentan generalmente como una consecuencia de la falibilidad humana, a pesar de que su incidencia es estadísticamente predecible. En el ritual primitivo, por otra parte, basado en el punto de vista de la especie en lugar de en el del individuo, lo que para nosotros es un «accidente» —a saber, muerte repentina y monstruosa— se coloca en el centro del sistema y se convierte inmediatamente en una revelación de la inhumanidad del orden del universo. Y además, lo que así se revela no es simplemente la monstruosidad del mundo tal cual es, sino éste tal cual es como una realidad superior a la sentida normalmente por nuestras facultades poco despiertas: una monstruosidad de ser deseada por dios, y que retiene su forma de ser sólo porque una divinidad (un Dema) se está actualizando a sí misma en todo el despliegue<sup>[6]</sup>.

Por tanto, podemos terminar diciendo que la mitología es una verificación y validación de lo bien conocido como monstruoso. Se concibe, finalmente, no como una referencia bien a la historia o a la textura del mundo analizada por la ciencia, sino como una epifanía de la monstruosidad y maravilla de éstas, de forma que ellas, y por tanto nosotros, puedan experimentarse en profundidad.

Y en los sacrificios a través de los cuales se hacen manifiestos y presentes los temas principales de una mitología tal no hay un sentido de *do-ut-des*: «Doy para que tú des.» Estos no son regalos, sobornos u obligaciones ofrecidas a Dios, sino representaciones actuales, aquí y ahora, del sacrificio del propio dios en el principio, a través del cual él, ella o ello se encarnó en el proceso del mundo. Es más, todos los actos rituales alrededor de los cuales se organiza la comunidad de la aldea, y a través de los que se mantiene su identidad, son funciones y revelaciones parciales de este sacrificio inmortal. Y por último, parecería evidente que algo de esta mitología primitiva pero profundamente concebida debe yacer bajo la constelación mayor, celestialmente orientada, que ya hemos observado en nuestra visión de la ciudad estado hierática.

En una sociedad primitiva mitológicamente orientada, tal como aquellas de los marind-anim y los cerameses occidentales, cada aspecto de la vida y del mundo está unido orgánicamente a la intuición básica traducida en la mitología y rituales de la edad del Dema. Aquellos seres ancestrales, presexuales, premortales de la narrativa mitológica vivieron el idilio del principio, una edad en la que todas las cosas eran inocentes del destino de la vida en el tiempo. Pero ocurrió en aquella edad un hecho, el «hecho mitológico» *par excellence*, que puso fin a su eterna forma de ser y efectuó una transformación de todas las cosas. A partir de ahí, la muerte y el sexo llegaron al mundo como los correlativos básicos de la temporalidad.

Es más —y en contraste con nuestra visión evolutiva contemporánea del despliegue de las formas en el tiempo—, la noción mitológica era la de un momento solo, único, crítico de precipitación definitiva a la terminación de la edad paradisíaca

y el inicio de la presente, cuando a todas las cosas se les dio las formas precisas con las que hoy las vemos: los animales, los peces, los pájaros y las plantas en sus distintas especies, así como los espíritus y las costumbres rituales del grupo. En el libro del Génesis encontramos la misma idea. Pero en la versión primitiva del hecho mitológico (que está representado en el libro del Génesis en un orden inverso, la muerte de Abel por Caín va a continuación, en lugar de preceder, a la ingestión por nuestros primeros padres de la fruta) no sentimos que la humanidad fue separada como resultado de la muerte del Dema Hainuwele. Por el contrario, el Dema, a través de un acto de violencia del hombre, se convirtió en la misma sustancia de su vida.

Algo de esto se puede sentir en el mito cristiano de la muerte, enterramiento, resurrección e ingestión de Jesús, cuyo misterio es el ritual del altar y la vía de la comunión. Pero aquí no se acentúa tanto la monstruosidad última del drama divino como la culpa del hombre al haberlo hecho posible, y se nos pide que pensemos en un último día, cuando terminará el curso de esta tragedia cósmica de crimen y castigo y el reino de Dios se realizará sobre la tierra, como lo es ahora en el cielo. Por otra parte, la interpretación griega de la mitología permanece muy cercana al punto de vista primitivo, según el cual no habrá final ni incluso mejora esencial para esta tragedia (como les parecería a algunos) o juego (como se les muestra a los dioses). El sentido de todo esto —o mejor dicho, el absurdo de todo esto— se hará evidente para siempre en los festivales y las costumbres monstruosas de la misma comunidad. Pero también es evidente —y para siempre— en cada parte y momento del universo para aquellos que han sido enseñados a través de los ritos a ver y conocer el mundo como realmente es.



### III. Perséfone

Los detalles compartidos por la mitología griega de Deméter, Hécate y Perséfone con los mitos y ritos indonesios de Satene, Rabia y Hainuwele son demasiados como para haber sido la consecuencia bien de la casualidad o de lo que sir James G. Frazer ha llamado verosímilmente «el efecto de causas similares actuando sobre la constitución similar de la mente humana en diferentes países y bajo distintos cielos» [7]. Al igual que su hijo, el asesinado y comido y, sin embargo, resucitado dios del pan y el vino Dioniso (cuya mitología ya hemos comparado con los ritos de los jóvenes de Australia Central) [8], Perséfone —quien fue conocida también como Core, «la doncella»— fue concebida de Zeus. Su madre era Deméter, la diosa cretense de la agricultura y del suelo productivo. Se nos cuenta [8] que la doncella estaba jugando en un prado, cogiendo flores con las hijas de Océano, dios del mar todo abarcador, cuando vio una planta magnífica con cientos de flores que extendían su fragancia por todas partes, que la diosa Tierra (Gea), por orden de Hades, el señor del mundo subterráneo, había enviado expresamente para seducirla. Cuando se dirigió a coger las flores la tierra se abrió y apareció un gran dios en un carro de oro y la llevó al abismo a pesar de sus gritos. El dios era Hades, señor del mundo subterráneo, y en la tierra de los muertos se convirtió en su reina.

Los gritos de Perséfone sólo los oyeron Deméter, su madre, y Hécate, la diosa de la luna. Pero cuando la madre, acongojada, intentó seguir el rastro de su hija, encontró que sus huellas habían sido borradas por las de un cerdo. Porque coincidió, de la forma más curiosa, que en el momento del rapto de Perséfone una manada de cerdos había estado hociqueando en los alrededores; y el nombre del porquerizo, Eubuleo, significa «el buen consejero» y fue en épocas anteriores un apelativo del dios del mundo subterráneo. Es más, cuando la tierra se abrió para recibir a Perséfone aquellos cerdos también cayeron en la grieta, y es por lo que, se nos dice, los cerdos juegan tal papel en los ritos de Deméter y Perséfone. «Originalmente, podemos conjeturar», comenta Frazer en su discusión de este tema, «las huellas del cerdo eran las huellas de Perséfone y de la propia Deméter» [9].

En un festival celebrado en memoria de las penas —y después alegría— de Deméter y Perséfone, se ofrecían lechones de una forma que sugiere no sólo un anterior sacrificio humano, sino uno precisamente del tipo espantoso que hemos observado en África y entre los marind-anim de Melanesia. El festival griego, llamado Tesmoforias, era exclusivamente para mujeres, y, como ha demostrado Jane Harrison en su *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [10] en Grecia, estos ritos de mujeres eran prehoméricos, es decir, reliquias de un período anterior, llamado pelásgico, cuando la hierática civilización de la edad del bronce de Creta y Troya estaba en pleno florecimiento y los dioses guerreros, Zeus, y Apolo, de los posteriores griegos patriarcales aún no habían llegado a reducir el poder de las grandes diosas. Las mujeres ayunaban durante nueve días en memoria de los nueve

días de la angustia de Deméter cuando vagabundeaba por la tierra, llevando en cada mano una larga antorcha. Deméter se encontró con la diosa-luna, Hécate, y juntas fueron al dios-sol, Febo, quien había visto cómo raptaban a la doncella y podía decirles dónde estaba. Después de lo cual, Deméter abandonó el mundo de los dioses con ira y pesar. Como una vieja completamente velada, se sentó durante días al lado de un pozo conocido como el Pozo de la Virgen. Sirvió como niñera en una mansión regia cerca de Eleusis, ciudad que se convirtió entonces en el mayor santuario de sus ritos en Grecia. Y condenó a la tierra a no dar fruto, ni para el hombre ni para los dioses, durante todo un año, hasta que, cuando Zeus y todas las demás deidades del Olimpo, una tras otra, fueron a ella en vano suplicándole que se aplacara, por fin, Zeus hizo que Perséfone fuera liberada. Sin embargo, ella había comido una semilla de granada en el mundo subterráneo, y a consecuencia de ello ahora tenía que pasar un tercio de cada año con Hades. Abrazada y acompañada por su madre y por la diosa Hécate volvió al Olimpo en gloria, y, como por arte de magia, los campos se llenaron otra vez de flores y de granos portadores de vida.

El festival de la época de la semilla de Tesmoforias duraba tres días, y el primer día se llamó *kathodos* (bajada) y *anodos* (subida), el segundo *nesteia* (ayuno) y el último *kalligeneia* (feliz nacimiento o feliz nacido), y durante el primer día era cuando se arrojaban los lechones, posiblemente vivos, a una cámara subterránea llamada *megara*, donde se les abandonaba para que se pudrieran durante un año, los huesos del año anterior se subían otra vez a la superficie de la tierra y se colocaban sobre un altar. En este momento también se arrojaban a la grieta o «cámara» figuras de serpientes y de seres humanos hechas de harina y trigo. «Y dicen», escribe el autor antiguo a quien debemos nuestro conocimiento de este tema <sup>[11]</sup>, «que dentro y alrededor de las grietas hay serpientes que consumen la mayor parte de lo que se arroja al interior, y por eso se escucha un zumbido ensordecedor cuando las mujeres cogen los restos y los reemplazan por aquellas bien conocidas imágenes, para que se vayan las serpientes que ellas consideran que son las guardianas de los santuarios».

Los ritos eran secretos y por eso se ha dicho poco sobre ellos. Sin embargo, en los ampliamente celebrados y extremadamente influyentes misterios de Eleusis, donde el *kathodos* y el *anodos* de la doncella Perséfone era otra vez el tema central, los cerdos también eran ofrendas importantes. Y allí, además, aparecía un nuevo motivo, porque el episodio culminante del santo espectáculo que tenía lugar en la «sala de los místicos» de Eleusis, representando los sufrimientos de Deméter y el *anodos* o retorno final de la doncella, era la exposición de una espiga de trigo: «Aquel gran y maravilloso misterio de revelación perfecta, un tallo de cereal», como lo describió el obispo cristiano Hipólito <sup>[12]</sup>, olvidando en esa ocasión, al parecer, que la revelación culminante de su propia santa misa era la elevación de una rebanada de pan hecha del mismo cereal.

¿Cuál pudo haber sido el significado de un acto tan simple como el de levantar un tallo de cereal?

¿Cuál es el significado de la elevación de la hostia en la misa?

Como en el juego lógico, o el sueño lógico, de cualquier representación religiosa tradicional, el objeto sagrado ha de ser identificado, por lo menos en el momento de la ceremonia, con el dios. El tallo cortado es la retornada Perséfone, que estaba muerta pero ahora vive en el grano.

En ese momento se golpeaba un gong de bronce, aparecía una joven sacerdotisa personificando a la misma Core, y la representación terminaba con un himno de alegría [13].

Entre el primitivo ciclo indonesio y este misterio clásico tan apreciado y altamente considerado, a través del cual los iniciados griegos aprendían (como nos hace saber una inscripción mortuoria) que «la muerte no es un mal sino una bendición» [14], el alcance de la simetría incluye no sólo una serie de detalles sorprendentemente minuciosos, sino también cada uno de los temas mayores. De hecho, una nueva pléyade de correspondencias aparece a cada momento.

En el corazón de ambas mitologías hay una trinidad de diosas identificadas con las plantas alimenticias locales, el cerdo, el mundo subterráneo y la luna, cuyos ritos aseguran tanto un crecimiento de las plantas como el paso del alma a la tierra de los muertos. En ambas el matrimonio de la doncella diosa o Dema es equivalente a su muerte, que se imagina como un descendimiento al interior de la tierra al que sigue, después de un cierto tiempo, su metamorfosis en alimentos: en el ciclo primitivo, la batata, en el clásico, el grano. Las mujeres de las Tesmoforias griegas también colocaban en la *megara*, junto con los cerdos, figuras de maíz y trigo que representaban serpientes y seres humanos. Los cerdos se dejaban hasta que la carne se pudría, cuando sus huesos se sacaban y se reverenciaban como reliquias, mientras que las figuras de trigo eran consumidas por las serpientes. Y un repique de sonidos, racionalizado como un ardid para alejar a las serpientes, acompañaba la colocación de los cerdos y los pasteles bajo tierra.

El ritual está relacionado, rasgo a rasgo, con el de los jóvenes y las doncellas asesinados entre una barahúnda de tambores, pero ha sido revisado para que se ajuste a la nueva actitud hacia el sacrificio humano, que en «La leyenda de la destrucción de Kash» se ha visto que iba desde Grecia incluso hasta Sudán, a través del largo brazo del Nilo. Frazer en *La rama dorada* proporciona muchos ejemplos de sustituciones de este tipo, y además, muestra que los pastelillos con forma humana se han consumido sacramentalmente en la época de la siembra y en los festivales de siembra y recolección dondequiera que se ha molido el grano para convertirlo en harina y cocerlo [15]. Así que, en adición a lo demás, parecería ahora que la comida caníbal sacramental debe haber sido, en un tiempo, otro elemento común a los dos ciclos.

¿Pero por qué junto con los lechones y los pastelillos con forma humana también había pastelillos con forma de serpientes?, ¿por qué no serpientes vivas? o ¿por qué no cerdos de harina?

La mitología griega conocía muchas historias de la doncella entregada a la serpiente, o salvada por una aparición heroica oportuna. Por ejemplo, cuando Perseo con sus sandalias aladas volvía de su conquista de Medusa y volaba sobre Etiopía, vio a una adorable princesa encadenada por los brazos a un escabroso acantilado al lado del mar. «Y excepto porque su cabello se agitaba suavemente en la brisa», leemos en la narración que hace Ovidio del hecho, «y que cálidas lágrimas corrían por sus mejillas, hubiera creído que era una estatua de mármol» [16]. Sin embargo, surgió del mar un rugido clamoroso, una serpiente monstruosa apareció, oponiéndose a las olas, y la princesa gritó. Pero cuando la gran bestia se dirigía hacia la doncella como un barco veloz y su distancia del acantilado era la que puede atravesar el silbante proyectil de una honda balear, he aquí que Perseo se abalanzó con su espada como un águila y sobrevino un gran tumulto. El monstruo se alzó, se violentó, se zambulló, vomitó agua mezclada con sangre roja, hasta que la espada dio finalmente el golpe del matador y la serpiente murió.

El nombre de esta princesa rescatada era Andrómeda, y su regio padre, Cefeo, gobernaba Etiopía, que como sabemos por «La leyenda de la destrucción de Kash» era el reino al este de Napata, no lejos del lugar de rescate de la doncella Sali por la lengua mágica de Far-li-mas, o de las aldeas de los shilluk actuales del Alto Nilo, cuyos reyes eran estrangulados ceremonialmente y enterrados con vírgenes vivas a su lado, y cuando la carne de los dos cuerpos estaba podrida, los huesos se reunían en la piel de un toro [\*1].

¿Pudo haber sido representada Perséfone de esta manera, como ofrecida a una serpiente, de forma que las figuras de harina de trigo pudieron representar esa versión de su historia? Por supuesto que pudo, y así debió ser. Porque ¿no se nos ha dicho ya que estaba jugando en una pradera, cortando flores con las hijas de Océano, dios del mar abarcador de todo? Pero Océano, precisamente, es la gran serpiente, Okeanos, que se muerde la cola y que da la vuelta al mundo. También lo sostiene en la forma de las aguas del abismo y por tanto es un equivalente de Hades, quien, sin embargo, en los posteriores desarrollos anecdóticos de la mitología griega ha adquirido un carácter propio separado. La serpiente y las figuras humanas de harina de trigo no sólo pueden haber sido, sino que esencialmente deben haber sido Hades y Perséfone. Y también debemos señalar que como Perséfone era la novia de la gran serpiente, también ella debe haber sido capaz de asumir la forma de una serpiente así como la de un cerdo. Para la diosa tales metamorfosis son parte del juego. Todos conocemos bien el motivo clásico de las dos serpientes entrelazadas, que se ha convertido en el símbolo de la profesión médica, el sacerdocio del bienestar que es el regalo de las aguas del abismo, aguas que fluyen como savia en las hierbas medicinales y como sangre de vida en nuestros propios cuerpos sanos.

Por tanto, las figuras de harina de trigo representan los personajes del mito, y los cerdos sacrificados en lugar de seres humanos representan la participación de los vivos en el misterio, que, aunque fue *uno* en la edad mitológica, en las vidas y ritos

de los hombres es *muchos*. Por tanto, la víctima es simultáneamente una y muchas: una en su carácter como Dema, la doncella mitológica, pero muchas en las personales ofrendas de vida de cada uno. El principio lógico implicado es el de la lógica del sueño y el juego, donde, como ya hemos señalado, A es B y B es C: el Dema es el cerdo y el cerdo es hombre; verdadero dios y verdadero hombre.

La leyenda de Hainuwele también contiene una alusión inconfundible a una versión anterior, presentando a la serpiente en la culebra pintada sobre el paño en el que se envolvió a la niña «hoja de cocotero» cuando se la trasladó del árbol, y en el que se dejó durante toda la noche el coco cogido del cerdo muerto. El incongruente recurso del salto y hundimiento del cerdo en el lago, seguido por el descubrimiento de Ameta de un coco enganchado a su colmillo, así como el inexplicado misterio de la voz que habló a Ameta en su sueño, diciéndole lo que debía hacer, sugiere intensamente que alguna forma anterior del mito se ha ajustado a una lectura secundaria, en la cual debía preponderar un cerdo sacrificado y no una serpiente sobrenatural, al igual que en la mitología de Perséfone y Deméter.

La estructura de la fórmula anterior se examina en el próximo apartado. Aquí sólo podemos decir, resumiendo los descubrimientos anteriores, que los mitos griegos e indonesios examinados han mostrado compartir no sólo un cuerpo de motivos ritualizados, sino también signos de un pasado común, un estrato anterior de su historia común, en el cual una serpiente, y no un cerdo, desempeñó el papel del animal. Y el hecho de que (de una forma u otra) los dos ciclos estuvieran unidos no sólo remotamente por un hilo largo y tenue, sino establecidos sobre una amplia base común, se hace evidente por una serie misteriosa de semejanzas ulteriores.

Por ejemplo, en ambas mitologías los números tres y nueve eran importantes. Sabemos también que en los ritos griegos de la diosa —y en los de su hija Perséfone, muerta y resucitada, así como de su nieto Dioniso muerto y resucitado— el canto coral, el redoble del tambor y el sonido de los churingas se utilizaban como en los ritos de los caníbales de Indonesia. Reconocemos el tema del laberinto en ambas tradiciones, asociado con el mundo subterráneo y representado en la figura de una espiral: en Grecia, así como en Indonesia, las danzas corales se representaban de esta forma. La referencia en el mito indonesio al deseo de Ameta de prepararse una bebida con las flores del cocotero sugiere una relación del vino o intoxicación con el culto del complejo doncella-planta-luna-animal que correspondería bien con la fórmula en la cultura mediterránea arcaica. Y por último, ¿no es la figura de Deméter, en el momento de su iracunda partida del Olimpo, llevando en cada mano una larga antorcha como un palo, comparable a Satene de pie en la puerta del laberinto diciendo a la gente de la edad mitológica que está a punto de abandonarles mientras sujeta en cada mano un brazo de Hainuwele?

No puede haber duda de que las dos mitologías provienen de una sola base. El hecho fue reconocido hace algún tiempo por el estudioso clásico Carl Kerényi<sup>[17]</sup>, y

su argumentación ha sido apoyada desde entonces por el profesor Jensen, el etnólogo, que es el principal responsable de la compilación del material indonesio [18].

¿Entonces, debemos pensar en las aldeas del Oriente Próximo, ganaderas y sembradoras de cereales, como adaptaciones a un clima cálido de una economía plantadora y animal derivada, en principio, de los trópicos? ¿O debemos decir que la influencia fue en sentido inverso: que los mitos y ritos de Indonesia representan transformaciones y regresiones desde un sistema de pensamiento más desarrollado, menos brutal, que se originó en las aldeas del protoneolítico o del neolítico basal del Oriente Próximo?

La discusión aún no ha terminado, tampoco tenemos todas las pruebas. De momento sólo podemos decir que se ha establecido un *continuum* con sus fechas más tempranas en el estrato del neolítico basal (alr. 5500-4500 a.C.) en el Oriente Próximo, un segundo campo en los mitos y rituales de las tribus plantadoras de Sudáfrica, África Oriental y Sudán. Un tercero (posiblemente) en Hadramaut, un cuarto (con seguridad) en Malabar, y todavía otro en Indonesia, y como hemos visto, Melanesia y Australia. Ahora debemos ir aún más lejos y medir el alcance de esta zona mitológica en el Pacífico, e incluso quizá en el Nuevo Mundo.

## IV. El monstruo anguila

Al este de Indonesia, Melanesia y Australia, a todo lo largo del triángulo plagado de islas de Polinesia que tiene a Hawai en el vértice, en un ángulo a Nueva Zelanda y en el otro la isla de Pascua, la imagen mitológica del ser divino asesinado cuyo cuerpo se convierte en una planta alimenticia ha sido ajustada a los elementos naturales de un entorno oceánico. Por ejemplo, las serpientes son desconocidas en las islas. Por consiguiente, el papel de la serpiente lo juega su equivalente más cercano, un monstruo anguila. Y la fuerza del papel ha aumentado mucho, o mejor dicho, hay más pruebas de que en los ritos de Hainuwele y Perséfone la fuerza del papel ha debido reducirse considerablemente. Paradójicamente, parecería que aunque nos movemos por el Pacífico hacia el este también nos estamos acercando a la versión bíblica del hecho mitológico a través del cual la muerte llegó al mundo, y además empieza a aparecer algo bastante sorprendente referido a la relación de la madre Madre Eva con la serpiente y de la serpiente con el árbol alimenticio en el Jardín. Por supuesto, la atmósfera voluptuosa en la exuberante aventura polinesia es diferente a la severa santidad del Toráh rabínico. Sin embargo, indudablemente estamos en el mismo viejo libro, del cual, por así decir, se han perdido todas las ediciones anteriores.

El héroe de la siguiente versión del origen del cocotero no es el primer padre de la humanidad sino el héroe tramposo favorito de Polinesia, Maui, que es un equivalente tosco de Hércules. Se le reconoce normalmente como el más joven de un grupo de hermanos, que puede variar en número desde tres (en Rarotonga) a seis (en algunas de las versiones de Nueva Zelanda), y entre sus muchas hazañas mágicas algunas de las más conocidas son la pesca de las islas del fondo del mar, engañar al Sol para que hiciera su recorrido más despacio, la elevación del cielo para que sus amigos tuvieran más espacio en la tierra y el robo del fuego para la cocina de su madre. La esposa de Maui, la heroína de nuestra historia, es la apasionada y totalmente desvergonzada beldad Hina (porque ¿de qué tendría que avergonzarse?), a quien puede verse hasta el día de hoy en las manchas de la luna, donde está sentada bajo un gran árbol ovava, batiendo su corteza para confeccionar paño de tapa <sup>[19]</sup>

Esta es la versión tuamotua de la aventura de Hina <sup>[20]</sup>:

Al principio, Hina era la esposa del Monstruo Anguila, Te Tuna [cuyo nombre significa francamente el falo], y los dos vivían juntos en su país bajo el agua, hasta que un día Hina pensó que ya había estado allí demasiado tiempo. El lugar era intensamente frío y, además, ahora deseaba librarse de Te Tuna. Así que le dijo: «Quédate en casa; yo voy a buscar comida para los dos.»

«¿Y cuándo volverás?», preguntó él.

Ella respondió: «Estaré fuera algún tiempo, porque hoy y esta noche viajaré, mañana buscaré la comida, y el día y la noche siguientes la cocinaré, pero al otro día y noche me verás camino de casa.»

«Entonces ve», dijo él, «y quédate todo lo que sea necesario.»

Así que se puso en camino. Y nunca se detuvo a buscar comida, sino que fue a buscar un nuevo amante. Fue hasta la tierra del clan del Principio-Masculino (Tane) y al llegar llamó: «La criatura con forma de anguila que mora en esta región de islas cabalga resueltamente hasta la consumación de la pasión: Te Tuna que mora en el mar no es sino alimento insípido. Yo soy una mujer para ser poseída por un amante con forma

de anguila. Una mujer que ha hecho un largo camino hasta aquí para unirse en la contienda de la pasión sobre las playas de Raro-nuku (la tierra inferior) y de Raro-vai-i-o (la tierra de las aguas penetrantes); la primera mujer que llega totalmente sin vergüenza buscando la vara de amor con forma de anguila. Soy el oscuro retazo público buscando la satisfacción del deseo. Por la fama de vuestro poder viril ¡Oh, hombres del clan del Principio-Masculino, venid a mí incluso en el mundo subterráneo! He llegado a vosotros caminando a través de innumerables tierras, por playas arenosas. ¡Despertad, oh varas detumescentes! ¡Zambullíos en la consumación del amor! Yo soy esta mujer de tierras lejanas, que os desea ardientemente. ¡Oh, hombres del clan del Principio-Masculino!»

Pero los hombres del clan le gritaron como respuesta: «Allí está el camino: síguelo y continúa adelante. Nunca tomaremos a la mujer del Monstruo Anguila, Te Tuna, o seremos muertos. Estaría aquí en menos de un día.»

Ella continuó su camino, y cuando llegó a la tierra del clan del Abrazo-Penetrante (Peka) gritó otra vez, utilizando las mismas palabras, pero los hombres contestaron como lo habían hecho los otros. Entonces fue a la tierra del clan Erecto (Tu) y una vez más todo ocurrió como antes. Llegó a la tierra del clan de los Hacedores de Maravillas (Maui), donde se volvió a repetir la llamada y la respuesta. Y se acercó a la casa de la madre de Maui, Hua-hega.

Cuando Hua-hega vio acercarse a Hina, le dijo a su hijo Maui: «Toma a esa mujer para ti.»

Y así Maui-Tikitiki-Ataraga (Hacedor de Maravillas, el Tímido, el unigénito de la Sombra Ascendente) tomó a Hina por esposa y vivieron todos juntos en aquel lugar. Pero muy pronto, todos a su alrededor se dieron cuenta de que Maui había tomado a la esposa de Te Tuna y fueron a éste y le dijeron:

«Tu esposa ha sido tomada por Maui.»

«¡Oh!, dejadle que tenga a esa mujer para tumbarse sobre ella», contestó Te Tuna.

Sin embargo, volvieron a él con tanta frecuencia, siempre cotilleando sobre el mismo tema, que finalmente, Te Tuna estalló en cólera. Le dijo a la gente que continuaba llegando con este parloteo: «¿Cómo es este hombre, Maui?»

«De hecho, es un tipo muy pequeño», contestaron, «y la punta de su falo está bastante torcida.»

«Bien, dejémosle echar una ojeada a la sucia banda taparrabo entre mis piernas», se jactó Te Tuna, «y saldrá corriendo del lugar». Entonces dijo: «Id y decidle a Maui que llegó en plan venganza.» Y cantó una canción melancólica de pena por su esposa.

La gente escuchó la canción y fue a Maui. «Te Tuna», dijeron, «viene para vengarse de ti.»

«Que venga», dijo Maui, pero después preguntó: «¿Qué clase de criatura es?»

«¡Oh!», dijeron. «¡Un monstruo gigantesco!»

«¿Es robusto y fuerte como un cocotero alto y derecho?»

La gente, deseando engañarle, contestó: «Es como un cocotero curvado.»

Maui preguntó: «¿Siempre está débil y curvado?»

Contestaron: «Su debilidad es inherente.»

«¡Oh!», exclamó Maui. «Dejemos que le eche una ojeada a la torcida punta de mi falo y saldrá huyendo.»

Pasaron los días y Maui esperó pacientemente, él y su familia, viviendo todos juntos. Y un cierto día, cuando los cielos se pusieron oscuros, el trueno retumbó y los relámpagos relampaguearon, la gente se llenó de temor, porque sabían que ésta debía ser la llegada de Te Tuna, y todos culparon a Maui. «Esta» dijeron, «es la primera vez que un hombre ha robado la mujer de otro. Seremos aniquilados.»

Maui les aseguró: «Manteneos juntos y no seremos aniquilados.»

Te Tuna apareció y con él estaban cuatro compañeros: Pupu-vae-noa (Penacho en el centro), Magavai-i-e-rire (Lazo que existe en la mujer), Porporo-tu-a-huaga (Testículos colocados en el escroto) y Toke-a-kura (Clítoris continuamente mojado). El Monstruo Anguila se quitó su sucio taparrabos y lo mostró a la vista de todos, e inmediatamente se levantó un gran oleaje encrespado que bramó hacia tierra. Llegó arrastrando, a gran altura sobre la tierra, y Hua-hega gritó a su hijo Maui: «Rápido, deja que vea tu falo.»

Maui obedeció, e inmediatamente la inmensa ola retrocedió hasta que el lecho del mar se quedó desnudo y los monstruos estuvieron amontonados en seco sobre un arrecife. Entonces se dirigió al lugar donde estaban varados y derrotó a tres. Toke-a-kura quedó con una pierna rota, pero Maui perdonó a Te Tuna.

Juntos, Maui y Te Tuna, fueron a la casa de Maui, donde vivieron en armonía, hasta que un día Te Tuna le dijo a Maui: «Tendremos un duelo y cuando uno de nosotros haya matado al otro tomará a la mujer para sí.»

«¿Qué clase de duelo quieres que sea?», preguntó Maui.

Y Te Tuna dijo: «Primero tendrá lugar una lucha en la que cada uno entra totalmente en el cuerpo del otro, y cuando esto haya terminado te mataré, tomaré a mi mujer y volveré con ella a mi tierra.»

«Que sea como deseas», dijo Maui. Luego preguntó: «¿Y quién será el primero?»



«Yo empezaré», contestó el Monstruo Anguila, y cuando Maui aceptó, Te Tuna se puso de pie y empezó a cantar este conjuro:

«La anguila-Orea se balancea y mece  
La anguila-Orea inclina su cabeza más y más:  
Es un monstruo poderoso que ha llegado de su lejana isla al otro lado del océano.  
Tu falo orinará de miedo  
El monstruo se contrae, se hace más y más pequeño.  
Soy yo, Te Tuna, que ahora entra, oh, Maui, en tu cuerpo.»

Y Te Tuna desapareció totalmente en el cuerpo de Maui, donde se dispuso a quedarse. Sin embargo, después de mucho tiempo, salió otra vez.

Maui no se había sentido ni mínimamente molesto.  
«Bien, ahora me toca a mí», dijo Maui.  
Te Tuna estuvo de acuerdo y el Hacedor de Maravillas empezó a cantar su propio encantamiento, así:

«La anguila-Orea se balancea y mece  
La Orea inclina su cabeza más y más  
Un hombre pequeño está derecho sobre la tierra  
Tu falo se orinará de miedo.  
El hombre se contrae, haciéndose más y más pequeño.  
Soy yo, Maui, que ahora entra, oh Te Tuna, en tu cuerpo.»

Maui desapareció por completo en el cuerpo de Te Tuna, y al instante todos los nervios del Monstruo Anguila se rasgaron y éste murió. Después, Maui dio un paso adelante y cortó la cabeza de Te Tuna y se la llevó, pensando dársela a su abuelo. Pero su madre, Hua-hega, la cogió y rehusó soltarla. Le dijo a Maui: «Coge la cabeza y entiérrala al lado del poste en la esquina de nuestra casa.» Así que la cogió, la enterró como había dicho su madre y nunca volvió a pensar en ella.

Maui continuó con sus obligaciones cotidianas normales y todos vivieron juntos como antes, hasta que una tarde, cuando estaban sentados en la esquina donde habían enterrado la cabeza de Te Tuna, Maui notó que un nuevo renuevo había brotado en la arena. Se sorprendió. Hua-hega, notando su sorpresa, le dijo: «¿Por qué te sorprendes?» A lo cual él respondió: «¿Por qué ha brotado la cabeza de Te Tuna que enterré aquí, en esta esquina de nuestra casa?»

Hua-hega le dijo: «La planta que crece a tu lado es una especie de cocotero conocido como «vaina de color verde mar, de la región de los dioses», porque ha crecido de las profundidades del mar para revelarnos el color de su propia tierra. Cuida tu precioso cocotero y verás cómo nos proporciona comida a todos.»

Maui cogió la fruta cuando maduró. Todos comieron la carne, y Maui hizo un par de escudillas de la cáscara, para que sirvieran como copas. Y cuando todo estuvo hecho bailó y cantó una canción fanfarrona, para celebrar su propio poder y la superioridad de su magia, por la cual la cabeza del Monstruo Anguila se había transformado en su alimento:

«Sólo un cinturón de mujer,  
sólo una cucaracha corriendo a toda prisa,  
era Tuna, el antiguo.

Hechizado con una ramita de helecho *mohío*,  
una hoja lanzando su magia sobre un inocentón en las artes del encantamiento.  
En verdad, ¿qué hizo contra mí?  
Nada en absoluto.

«Y así», termina el cuento, «es cómo el cocotero fue adquirido como alimento para toda la gente de este mundo Terrestre aquí arriba.»

La aventura, tal y como la hemos narrado, se tomó de los labios de Fariua-a-Makitua, un viejo jefe de la isla de Fagatu, en el archipiélago Tuamotu, que está en el mismo centro del Pacífico, justo al este de las islas Sociedad y Tahití. El viejo había sido en su juventud discípulo de un maestro anterior, Kamake, quien en su época

había sido considerado como el más grande de todos los sabios tuamotua<sup>[21]</sup>. Y he dado esta versión completa de la leyenda de Hina y el monstruo anguila *in extenso* no sólo porque presenta auténticamente la atmósfera moral de las epopeyas antiguas de Polinesia, sino también porque puede servir como presentación a nuestros posteriores estudios de magia, la fuerza de la magia y el poder de los elementos eróticos en los conjuros primitivos.

La narración, tal y como la hemos contado, está traducida de un estilo de recitado polinesio que sugiere vigorosamente tanto la forma como la atmósfera de los ceremoniales arcaicos de los que se desarrollaron en el siglo VI antes de Cristo la tragedia y la comedia griega. Al igual que el coro satírico griego canta y baila sus estrofas y antistrofas, girando y dando vueltas en una danza laberíntica mientras se cantaba la leyenda del dios o héroe, lo mismo ocurre aquí. El capitán Cook y los otros viajeros tempranos del Pacífico han descrito los grandes festivales religiosos donde literalmente cientos de danzantes, en filas e hileras ordenadas, representaban los huías sagrados al ritmo del retumbar de tambores, las calabazas sonoras y los bambúes como tubos de órgano golpeando el suelo, mientras los cánticos sagrados de los héroes y los dioses eran cantados en estrofas y antistrofas por solistas y coros de muchas voces <sup>[22]</sup>. Por ejemplo, el melancólico canto de lamento de Te Tuna por la pérdida de Hina, cuando la gente ya le había convencido de que debía ir y conseguir que volviera, aparece en el original como sigue:

I

*Primera voz*

Kua riro! Mi amada me ha sido robada

*Segunda voz*

Te aroha i te Amor desesperado por la  
hoa ki roto i esposa se agita dentro  
te manava; del corazón;

*Coro*

—kua riro. —Porque se ha convertido en la amante  
de otro.

Matagi kavea mai e Los vientos han traído la noticia  
Kua riro. de que me ha sido robada.

Ho atu... Ahora nos pondremos en camino...

II

*Primera voz*

To atu matou ki Vavau, Ahora nos dirigimos a Vavau

*Segunda voz*

Kia higo i te hoa— Para ver a la amada—

*Coro*

—kua riro. —que se ha convertido en la amante de otro.

Matagi i aue e Lamentos, los mismos vientos lamentan

Kua riro. a aquella que me ha sido robada.  
Te aroha... Desesperado amor...

### III

#### *Primera voz*

Te aroha i te vahine Desesperado amor por la esposa  
ki roto i te manava. mora en el pecho.

#### *Segunda voz*

Kia kite taku mata Que mis ojos  
i te ipo— de nuevo contemplen a la amada—

#### *Coro*

—kua riro. —que me ha sido robada;  
ahora estrechada por los brazos de otro.  
Matagi i aue e. Incluso los vientos lloran.  
Te aroha i-i-i-i-e! Amargo es mi dolor y desesperación.

Más adelante, en este mismo capítulo, volveremos de nuevo al problema, sumamente complejo pero cada vez más claro, de la relación de las tradiciones tempranas del Pacífico con las arcaicas del Mediterráneo. Pero primero ampliemos nuestro espectro de mitos y cuentos del monstruo anguila polinesio. Así estaremos mejor preparados no sólo para analizar las variantes del mito en la Biblia sino también para comprender la disminución del papel de la serpiente en las versiones del mito de la griega Perséfone y la indonesia Hainuwele, con el acento en el sacrificio ritual de un cerdo. Porque uno de los aspectos más importantes así como iluminadores de la perspectiva prehistórica abierto por un estudio comparativo del mito, estriba en el problema del cerdo desempeñando el papel de la serpiente como el animal sagrado del laberinto, y después del cerdo el toro, y después del toro el caballo. En el curso de su larga historia y aún más larga prehistoria de difusión, el motivo mitológico (o imagen mitológica nuclear) del origen de la planta alimenticia generó una amplia serie de variantes mutuamente clarificadoras aunque sorprendentemente distintas, pareciendo revelar cada una alguna cualidad o aspecto esencial de lo que una vez debió ser la forma primigenia, sin embargo, no podemos elegir ninguna como más representativa que las otras. El cuadro quizá pueda compararse con el de una serie de hermanas y hermanos, todos representando un tipo familiar, pero ninguno más auténtico que el resto. Y cuanto más numerosos son los ejemplos recogidos, más fascinante y desesperante es la comparación.

Por ejemplo: en las islas Amistosas (Tonga) se dice que a una pareja humana que tenía dos hijas humanas le nació un niño Anguila. La anguila, que vivía en un estanque, se dirigió hacia sus hermanas con vivo afecto, pero ellas huyeron, y cuando las siguió saltaron al mar y se convirtieron en dos rocas que se pueden ver en la playa de Tongatabu hasta hoy día. La anguila continuó nadando, a Samoa, donde de nuevo vivió en un estanque. Pero cuando una virgen que se bañaba allí se quedó preñada a causa de su presencia, la gente decidió matarlo. El monstruo le dijo a la muchacha

que una vez que le hubieran matado pidiera a la gente que le dieran su cabeza y que la plantara. Así lo hizo ella. Y la cabeza creció hasta convertirse en una nueva clase de árbol, el árbol cocotero [23].

En Mangaia, una de las islas Cook, el nombre de la doncella era Ina (una variante dialectal de Hina), y le gustaba bañarse en cierto estanque. Pero había una gran anguila que pasó nadando y la tocó. Esto ocurrió una y otra vez, y en una ocasión se deshizo de su forma de anguila y mientras se bañaba se presentó ante ella como un hermoso joven llamado Tuna (una vez más Te Tuna). Ina aceptó a Tuna como amante, y él siempre la visitaba en forma humana, pero se convertía en anguila cuando se iba. Y un día le dijo que había llegado el momento en que tendría que abandonarla para siempre. Le haría una última visita al día siguiente, en una gran riada, en forma de anguila, entonces ella debía decapitarlo y enterrar la cabeza. Tuna llegó. Ina hizo lo que le había dicho. Y todos los días a partir de entonces visitaba el lugar donde enterró la cabeza, hasta que por fin apareció un gran brote que creció hasta convertirse en un hermoso árbol que en el curso del tiempo produjo frutos, los primeros cocos. Y todos los cocos, cuando se los casca, muestran los ojos y la cara del amante de Ina [24].

Las historias sobre el origen de las plantas que se ajustan a este estereotipo también son comunes para otras plantas alimenticias de Polinesia. El árbol del pan, por ejemplo, apareció por primera vez, según una leyenda contada en Hawái, cuando un hombre llamado Ulu, que vivía en la actual ciudad de Hilo, murió de hambre. El y su esposa tenían un niño enfermo cuya vida estaba en peligro por la general escasez de comida, y el hombre, confuso, había ido a orar al templo en Puueo, para que el dios le dijera qué debía hacer.

El dios de aquel templo era de un tipo conocido en hawaiano como el *mo'o*: que es una palabra que significa «lagarto» o «reptil». Pero el único reptil de Hawái es un lagarto inofensivo, al que incluso se le considera afectuosamente, que corre arriba y abajo por las paredes de las casas, se pega a los techos como una mosca y atrapa insectos con su rápida lengua. La forma en que el sistema mitológico de las islas ha exagerado a esta inocua criatura hasta convertirla en un dragón divino sumamente peligroso, nos proporciona una de las ilustraciones más gráficas que conozco de un proceso mitológico —rara vez mencionado en los libros de texto de nuestra materia pero que sin embargo tiene una fuerza e importancia considerables— al cual el difunto doctor Ananda K. Coomaraswamy se refirió como *land-náma*, «bautizo de la tierra» o «conquista de la tierra» [25]. A través del *land-náma*, «bautizo de la tierra» o «conquista de la tierra» el pueblo inmigrante asimila a su herencia importada del mito las características de una tierra a la que ha entrado recientemente. Ya hemos visto el caso del papel de la serpiente asumido por una anguila. Ahora estamos considerando el mismo papel de la serpiente asumido por un inofensivo lagarto. También hubiéramos podido considerar la forma en que los Padres Peregrinos y los pioneros de América establecieron sus Nuevos Canaan, Nazaret, Sharon, Bethel y Belén en

todos los sitios a donde fueron. La nueva tierra, y todas las características de la nueva tierra, se vinculan tan fuertemente como es posible a los arquetipos —los arquetipos importantes espiritual, psicológica y socialmente— de cualquier sistema mitológico que la gente lleve en sus corazones. Y a través de este proceso, la tierra es espiritualmente validada, santificada y asimilada a la imagen de destino que es el dinamismo modelador de las vidas de los pueblos. Tendremos muchas ocasiones a lo largo de los siguientes capítulos para observar la fuerza de este principio en la formación de los símbolos. El proceso nos ha sido ahora claramente anunciado por el monstruo anguila y el noble *mo'o* de las mitologías de la lejana Polinesia.

Continuemos con la leyenda del origen del árbol del pan: cuando el hombre, Ulu, volvió a su esposa de su visita al templo en Puueo, dijo: «He oído la voz del noble *Mo'o* y me ha dicho que esta noche, tan pronto como la oscuridad se extienda sobre el mar y los fuegos de la diosa del volcán, Pele, iluminen las nubes sobre el cráter del monte Kilauea, el velo negro cubrirá mi cabeza. Y cuando el aliento haya abandonado mi cuerpo y mi espíritu haya partido a los reinos de los muertos, tienes que enterrar mi cabeza cuidadosamente, cerca de nuestro manantial de agua corriente. Planta mi corazón y entrañas cerca de la puerta de la casa. Mis pies, piernas y brazos ocúltalos de la misma forma. Luego tumbate sobre el diván donde los dos hemos descansado con tanta frecuencia. Escucha cuidadosamente durante toda la noche y no salgas antes de que el sol haya enrojecido el cielo de la mañana. Si en el silencio de la noche oyeras ruidos como de hojas caídas y flores, y después de fruta pesada cayendo al suelo, sabrás que mi plegaria ha sido atendida: la vida de nuestro pequeño será salvada.» Y habiendo dicho esto, Ulu cayó sobre su cara y murió.

Su esposa cantó una endecha, pero hizo exactamente lo que le había dicho, y por la mañana encontró su casa rodeada por una perfecta espesura de vegetación.

«Ante la puerta», se nos dice en la versión de Thomas Thrum de la leyenda<sup>[26]</sup>,

en el mismo sitio donde había enterrado el corazón de su esposo, crecía un árbol majestuoso cubierto con hojas verdes anchas, goteando rocío y resplandeciendo a la temprana luz del sol, mientras el césped estaba cubierto de fruta redonda y madura, a donde había caído de las ramas de arriba. Y a este árbol lo llamó *Ulu* (fruta de pan) en honor de su esposo. El pequeño manantial estaba oculto por una magnífica espesura de plantas extrañas que tenían hojas enormes y de las que colgaban racimos de frutas amarillas largas, que ella llamó plátanos. El espacio intermedio estaba lleno de una espesura muy rica de tallos delgados y tallos trepadores, y llamó a los primeros caña de azúcar y a los segundos ñames. Mientras que alrededor de toda la casa crecían pequeños arbustos y raíces comestibles, a cada una de las cuales dio un nombre adecuado. Llamó a su hijo, le ordenó que recogiera el fruto del pan y los plátanos, y reservando los mayores y mejores para los dioses, asó los restantes en las brasas calientes, diciéndole que en el futuro éste sería su alimento. Al final del primer mes la salud volvió al cuerpo del niño, y desde entonces creció en fuerza y estatura hasta que alcanzó la plenitud de la perfecta virilidad. Se convirtió en un guerrero poderoso en aquel tiempo y fue conocido por toda la isla, así que cuando murió se dio su nombre, Mokuola, a la isla que hay en la bahía de Hilo donde se enterraron sus huesos; y por ese nombre se conoce hasta el día de hoy.

A todo lo largo del amplio cinturón de la zona tropical ecuatorial, desde Sudán en África Occidental, a través del océano Indico, hasta bien adentro en Polinesia, es decir, todo el camino a la isla de Pascua, donde el concepto está traducido en la imagen de un pez pescado y comido, se ha identificado un importante sistema de tales

mitos y ritos, cuentos populares y costumbres populares, derivados de un concepto nuclear de la reciprocidad de la muerte y la vida (tanto en la forma de muerte e ingestión como en la de propagación y muerte).

«¿Dónde está nuestra antigua reina?» leemos, por ejemplo, en un texto proporcionado por un informador nativo que estaba leyendo (o por lo menos afirmando que leía) una de las misteriosas tablillas jeroglíficas de la isla de Pascua, que se supone que han sido guardadas allí durante generaciones. «Se sabe», continuó la lectura, «que fue transformada en un pez que finalmente fue pescado en las aguas tranquilas... Fuera, fuera, si no puedes nombrar al pez: aquel adorable pez con las cortas agallas que se trajo para alimento de nuestro Gran Rey y se colocó sobre un plato que se balanceaba de esta forma y aquella» [27].

Se conocen muchas variantes de la constelación, desde los ritos caníbales a los cuentos poéticos de amor paterno-materno. Pero su parentesco está claro. Tampoco resulta difícil creer la amplia difusión. La cuenca del océano Indico ha sido durante milenios la carretera acuática de los intercambios culturales, adelante y atrás, mientras que Polinesia recibió su población en gran parte de la zona de Indonesia. De hecho, una sola familia lingüística, la malasio-polinesia, se extiende a todo lo largo del camino desde Madagascar (justo en la costa del sudeste de África) hacia el este a la isla de Pascua (en la costa de Perú), y desde Nueva Zelanda hacia el norte a Formosa y hacia el nordeste a Hawai [28]. Tales afinidades lingüísticas indican no sólo una relación cultural e histórica sino también homologías psicológicas, y hasta un extremo tal que ni siquiera los más apasionados seguidores de la teoría de un desarrollo paralelo pretenderían (creo) explicar de acuerdo con sus queridos principios una coincidencia tal como la representada por las siguientes formas de llamar a los números del uno al diez [29]:

	MADAGASCAR	INDONESIA		POLINESIA	
	<i>malgache</i>	<i>malasio</i>	<i>javanés</i>	<i>tagalo</i>	<i>samoano maorí</i>
1	isa	sa	sa	isa	tasi tahi
2	rua	dua	ru	dalawa	lua rua
3	telu	tiga	telu	tatlo	tolu toru
4	efatra	ampat	pat	apat	fa wha
5	limi	lima	lima	lima	lima rima
6	eni(na)	anam	(ne) nem	anim	ono ono
7	fitu	tujuh	pitu	pito	fitu whitu
8	valu	dulafan	wolu	walo	valu waru
9	sivi	sambilan	sono	siyam	iva iwaha
10	fulu	puluh	puluh	polo	sefulu nahuru

El paso siguiente en este estudio comparativo es seguir nuestro tema a las costas de Perú y México, las junglas del Amazonas y las llanuras de América del Norte.

## V. ¿Paralelismo o difusión?

La arqueología y la etnografía del último medio siglo han puesto en claro que las antiguas civilizaciones del Viejo Mundo —aquellas de Egipto, Mesopotamia, Creta y Grecia, India y China— proceden de una sola base y que esta comunidad de origen es suficiente para explicar las formas homologas de sus estructuras mitológicas y rituales. Como ya hemos visto <sup>[\*]</sup>, los principios de este florecimiento que hizo época han sido relacionados con una base neolítica en el Oriente Próximo, y sus primeras señales se han identificado alrededor del 7500-5500 a.C. y con la súbita aparición, aproximadamente en la misma zona, alrededor del 3200 a.C., de un síndrome de descubrimientos sacerdotales y oficios, incluyendo un calendario astronómico, el arte de la escritura, la ciencia de las matemáticas aplicadas al intento de coordinar la medición del espacio y del tiempo, y la invención de la rueda. En ninguna otra parte del mundo ha sido identificado ninguno de estos elementos, tanto de la colección neolítica como de las civilizaciones desarrolladas, en niveles de profundidad parecidos a éstos. Y por tanto, la probabilidad de una difusión mundial desde el Oriente Próximo de las técnicas básicas, no sólo de todas las civilizaciones desarrolladas sino también de toda la vida de aldea basada en la agricultura y la ganadería, ha sido discutida con abundante documentación por un grupo de estudiosos del cual el profesor Robert Heine-Geldern de Viena es hoy la figura principal.

Sin embargo, como ya hemos observado, aún queda alguna pregunta sobre los antecedentes últimos del neolítico. Hay que admitir que las técnicas básicas de las civilizaciones desarrolladas se derivaron, en lo que se refiere al hemisferio afroeuroasiático, de la ahora bien establecida matriz de Oriente Próximo. Sin embargo, respecto a las técnicas de cultivo y ganadería, las primeras aldeas neolíticas del Oriente Próximo pueden representar simplemente una esfera de un área considerablemente mayor. El más temprano horizonte para la domesticación del cerdo en lo que puede llamarse aproximadamente la esfera malasio-polinesia aún no ha sido fijado. Tampoco conocemos en qué época debemos colocar el primitivo cultivo del cocotero, el plátano y las plantas alimenticias tubérculos. Por tanto, aunque por una parte puede descubrirse finalmente que la mayoría de los ritos y rituales de la zona malasio-polinesia deben interpretarse como originarios del Oriente Próximo protoneolítico o neolítico basal, puede resultar finalmente que la lectura debiera hacerse a la inversa. Pero en cualquier caso (y a estas alturas creo que nadie familiarizado con los hechos ahora reunidos lo negaría) los dos desarrollos no estuvieron separados. De forma que el progreso de la cultura humana en el Viejo Mundo, desde la recolección de alimentos (caza y recogida de raíces) al cultivo de alimentos (cultivo y ganadería) ahora tiene que estudiarse como una difusión muy extendida de un proceso único.

Pero en lo referente al Nuevo Mundo existe entre los estudiosos un conflicto de opinión violento e incluso pendenciero.

Por ejemplo, en una firme presentación del punto de vista que ha sido favorecido por la mayoría de nuestras escuelas de antropología norteamericanas, leemos:

En ambos hemisferios el hombre empezó desde la nada cultural como cazador nómada, usuario de herramientas de piedra, salvaje paleolítico. En ambos hemisferios se esparció sobre grandes continentes y moldeó su vida para enfrentarse con todo tipo de entorno. En ambos hemisferios se cultivaron las plantas salvajes, la población aumentó, la concentración humana produjo una elaboración de los agrupamientos sociales y un rápido progreso de las técnicas. Empezó la alfarería, las fibras y lanas se tejieron en paño, los animales fueron domesticados, empezó a trabajarse el metal, primero el oro y el cobre, después en una aleación más fuerte, el bronce. Se desarrollaron sistemas de escritura.

No sólo se sostienen los paralelismos en las cuestiones materiales. En el Nuevo Mundo, así como en el Viejo, el sacerdocio creció y aliándose con los poderes temporales o convirtiéndose en gobernantes por derecho propio erigieron grandes templos a sus dioses, adornados con pintura y escultura. Los sacerdotes y jefes se construyeron tumbas muy complicadas, muy bien provistas para la vida futura. En la historia política ocurre lo mismo. En ambos hemisferios, un grupo se unió a otro grupo para formar tribus. Las coaliciones y las conquistas dieron lugar a la preeminencia, los imperios crecieron y asumieron la parafernalia de la gloria.

Estas son similitudes asombrosas. Y si creemos, como hacen los estudiosos modernos, que los logros indios fueron independientes y que su progreso no fue estimulado desde el extranjero, entonces llegamos a una conclusión muy significativa. Podemos deducir que el ser humano posee un impulso innato para dar ciertos pasos definitivos hacia lo que nosotros llamamos civilización. Y que los hombres también poseen la habilidad innata, dadas las condiciones ambientales adecuadas, para llevar a efecto este impulso. En otras palabras, debemos considerar que la civilización es una respuesta inevitable a las leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura y controlan la relación hombre-cultura<sup>[30]</sup>.

Sin embargo, Leo Frobenius, ya en 1903 adoptaba precisamente el punto de vista contrario, uno que desde entonces ha estado representado y desarrollado fundamentalmente por los estudiosos europeos y sudamericanos. En la creencia de que las aldeas plantadoras de la América ecuatorial eran extensiones hacia el este desde Polinesia de un estilo cultural que él ya había identificado desde Sudán a la isla de Pascua, sostuvo que la continuación de la cultura cazadora básica americana que había sido llevada al continente desde el nordeste de Siberia a través del estrecho de Bering y se había extendido verticalmente desde Alaska al cabo de Hornos, debió encontrarse horizontalmente con los viajeros marítimos de Polinesia, que se abrieron camino como con una cuña. «En nuestro estudio de Oceanía», escribió, «se puede demostrar que existió un puente y no una sima entre América y Asia. Sería una contradicción de todas las leyes de la cultura local de Oceanía que nosotros asumiéramos que los polinesios se detuvieron y volvieron atrás a la altura de la isla de Pascua. Es más, desde Hawai, un puente de corrientes de viento, recorrido con frecuencia, lleva a la costa noroeste»<sup>[31]</sup>.

La respuesta más fuerte y usual de los aislacionistas a cada alegato de los difusionistas fue que las migraciones polinesias fueron demasiado tardías para justificar la invención de la agricultura y el florecimiento de la civilización desarrollada en el Nuevo Mundo. Ellos sitúan el período de las grandes migraciones polinesias entre el siglo x y xiv d. C. y la llegada más temprana del hombre a aquel lejano mundo de islas del Pacífico sur no antes del siglo v d. C.<sup>[32]</sup>. Mientras que se



propusieron todo tipo de datos antiguos para los primeros horizontes agrícolas en el Nuevo Mundo: la fecha de Spinden, por ejemplo, alr. 4000 a. C., o la de Kroeber, alrededor 3000 a. C. [33].

Pero en realidad, la primera fecha bien establecida para la agricultura americana es sólo alrededor del  $1016 \pm 300$  a. C., en un lugar de la costa norte de Perú llamado Huaca Prieta [1]. Allí, en la boca del valle de Chicama, una serie de túmulos excavados al final de los años cuarenta ofrecieron una hermosa serie de restos estratificados, de los cuales cuatro muestras extremadamente importantes han sido fechadas por el nuevo método del radiocarbono (C14) como sigue:

1. Muestra núm. 598: carbón vegetal de chimeneas al nivel del lecho de roca,  $2348 \pm 230$  a.C. No había indicios de agricultura en este nivel. Los restos asociados indican sólo la presencia de una comunidad cazadora, pescadora y recolectora de alimentos.

2. Muestra núm. 321: madera asociada con productos agrícolas,  $1016 \pm 300$  a. C. En este nivel aparecen los primeros productos agrícolas, y eran, para sorpresa de todos: *a*) telas tejidas (redes y esteras tejidas) hechas de un algodón asiático, y *b*) dos pequeñas calabazas vinateras talladas en bajorrelieve con figuras muy estilizadas que sugieren temas transpacíficos (una doble cabeza de pájaro y la máscara de una especie de hombre gato o jaguar), la calabaza vinatera no es una planta nativa de América. A esto se unen trozos de paño de corteza (tapa: elemento oceánico transpacífico) que se encontraron asociados con estos restos.

3. Muestra núm. 323: cuerda asociada con una loza tosca:  $682 \pm 300$  a. C.

4. Muestra núm. 75: una viga de casa asociada con maíz cultivado:  $715 \pm 200$  a. C. [34].

Es obvio que las fechas son mucho más cercanas que los viejos «primeros horizontes culturales» alrededor del 3000 ó 4000 a. C. Y mientras tanto, para equilibrar la balanza, se ha establecido una fecha del radiocarbono de  $1530 \pm 200$  a. C. para un asentamiento de algún tipo en la isla de Saipan, en las Marianas, bien adentrada en el Pacífico, a unas 1.500 millas al este de Filipinas<sup>[35]</sup>. Así que la protesta de «demasiado tarde» ha sido invalidada.

El último razonamiento del desarrollo independiente está presentado en una serie de artículos de Wendel C. Bennett, Alex D. Krieger y Gordon R. Willey en un reciente inventario enciclopédico de las ciencias antropológicas *Anthropology Today* publicado en 1953. Resumiendo brevemente, se ha postulado un llamado «período formativo del Nuevo Mundo» durante el cual debieron desarrollarse las artes neolíticas básicas tanto de Perú como de América Central, «un centro, o centros, de origen», como formula la idea el profesor Willey, «situado en algún punto entre México central y el sur de Perú»<sup>[36]</sup>. «El razonamiento es», dice el profesor Bennett, «que una economía agrícola, basada en la domesticación de plantas en Sudamérica,

se extendió por toda la zona de lo que ahora se llama 'América Nuclear'. Continúa sin determinarse si este complejo se extendió por migración o por difusión, o para el caso, si no pudo desarrollarse independientemente. En cualquier caso, de esta base formativa surgieron dos importantes centros de civilización avanzada, uno en Mesoamérica, otro en los Andes centrales, en gran parte independientes el uno del otro... pero en la zona intermedia el complejo formativo persistió y se extendió hacia el área del Caribe» [37].

Sin embargo, nadie ha proporcionado aún con claridad las fechas a las cuales debería asignarse este período formativo del Nuevo Mundo. «Ciertamente no menos de hace 3000 años [es decir, 1000 a. C.] y probablemente mucho más», escribe, por ejemplo, el profesor Julian H. Steward en su «Resumen interpretativo» al final del enorme sexto volumen de *Handbook of South American Indians*, del cual fue el editor, «los indios empezaron a cultivar plantas nativas americanas» [38]. Tampoco puede decir nadie con precisión dónde tuvo lugar este período de formación del Nuevo Mundo. «Su zona de origen último es desconocida», escribe el profesor Steward, «pero puede haber sido en Sudamérica» [39].

Sin embargo, pudo haber sido en cualquier otro lugar a juzgar por la temprana aparición de aquellas calabazas vinateras en la costa de Perú, alr. 1016 ± 300 a. C. La calabaza vinatera no es una planta salvaje sino cultivada y depende, como señala Carl O. Sauer, del cuidado del hombre para su conservación. «En ningún caso es una planta de pantano», escribe. «La teoría de su difusión accidental implica», continúa, «por añadidura, el viaje sin dañarse a través de un océano, y un agricultor que esperara para llevarla desde la playa a un punto adecuado para su cultivo» [40].

Pero la calabaza vinatera no es la única planta que llegó a América a través del Pacífico. El algodón asiático, que entró en el Nuevo Mundo a la vez y que está presente en los más tempranos horizontes agrícolas precerámicos, tanto de Perú como de Chile, no sólo se aclimató aquí sino que también se mezcló con una variedad americana salvaje, y el producto mezclado se volvió a llevar a Polinesia, incluso hasta Fiji [41]. Sumemos el hecho de que el cocotero se cultivaba en la América tropical precolombina «en grandes bosquecillos» y no es una planta que pueda crecer al ser arrojada por el mar en una playa [42], que la amaranta cultivada (que se conoce — quizá significativamente— como hierba de cerdo) se utilizaba como cereal y como hierba culinaria en la América precolombina y también en India y en otras tierras monzónicas asiáticas [43], que el yanten, un alimento habitual en la dieta hindú que se distribuyó ampliamente en los trópicos del Nuevo Mundo desde el sur de Brasil a Jalisco, México, parece haber sido introducido desde ultramar antes de la llegada de Colón [44], el hecho de que el origen aún oscuro del propio maíz pueda ciertamente haber implicado una contribución surasiática [45], y por último, que una serie de plantas conocidas por haber sido las primeras cultivadas en América se han encontrado bien establecidas en el sudoeste del Pacífico (a saber, el cacahuete, el poroto, la lima, la jicama y la batata, esta última incluso tiene el mismo nombre —

kumar/kumara— en Perú y en Polinesia)<sup>[46]</sup> y encontraremos que por lo menos hubo una módica participación de América en los movimientos culturales de la esfera malasio-polinesia.

El profesor Paul Rivet, director honorario del Musée de l'Homme de París, ha señalado que en el Chile y Perú costeros, así como en ciertas regiones de México, se utiliza un horno de estilo polinesio<sup>[47]</sup>. Se pueden hacer comparaciones entre el sistema de escritura de la isla de Pascua y los ideogramas de ciertas tribus de Colombia, Venezuela y las altas planicies peruano-bolivianas, y se han encontrado en diferentes puntos de América, desde Argentina hasta la isla de Vancouver, veintiún objetos de diseño polinesio, así como cachiporras de madera idénticas a las de las islas de los Mares del Sur en Perú y entre los tlinkits de la costa noroeste. En la misma Polinesia existen tradiciones de viajes más allá de la isla de Pascua, y tanto los catamaranes marineros de las islas del Sur como las balsas de Perú eran capaces de aventuras transpacíficas: más aún, en Perú hay tradiciones de expediciones al oeste —una habla de cuatrocientos botes y veinte mil hombres enviados por uno de los últimos incas de Perú, Tupac-Inca-Yupanqui, que volvió al cabo de nueve meses o un año con prisioneros negros y un trono de latón o cobre, y en Mangareva existe la tradición de «un hombre rojo que llegó del este con una flota de barcos similares a una balsa». La expedición Kon-Tiki de Thor Heyerdahl en el verano de 1947, desde Perú a las Tuamotú sobre una balsa peruviana, hizo evidente la posibilidad de viajes de este tipo.

«¿Sería sorprendente», se pregunta monsieur Rivet después de considerar todos estos temas, «que los polinesios, los más prodigiosos navegantes de la tierra, hubieran llevado sus viajes hasta las costas de América? Totalmente familiarizados con las corrientes y los vientos, capaces de seguir un rumbo por las estrellas, navegaron por la noche y regularmente hicieron viajes de 2.000 millas, algunas veces incluso 4.200 millas, sin tocar puerto. Para encontrar las pequeñas islas Polinesias perdidas en la inmensidad del Pacífico se guiaron por la pequeña nube que se forma sobre cada isla a una altura de más de 11.000 pies y que un ojo experto percibe a una distancia de 120 millas. Sus dobles canoas, piraguas, hicieron de siete a ocho millas a la hora, setenta y cinco millas en unas diez o doce horas al día, así uno de estos botes pudo haber cubierto la distancia desde Hawai a California, o desde la isla de Pascua a la costa de Sudamérica, en veinte días» <sup>[48]</sup>.

Pero los viajes de los polinesios de ninguna forma pueden haber sido los primeros. Porque tenemos esas calabazas de Huaca Prieta fechadas por el método del carbono; también el algodón, el cocotero y la amaranta, todos los cuales debieron llegar antes del período de los polinesios. Paul Rivet ha sostenido una serie de llegadas melanesias, señalando que un cierto lenguaje del grupo indio americano (las lenguas hokan de América Central, México y California) es más cercano al melanesio que las lenguas polinesias. En 1923 el profesor A. L. Kroeber de la Universidad de California, a quien creo que nadie podía acusar entonces de ser difusionista, reconoce

en el siguiente párrafo un ejemplo de lo que claramente esperaba que finalmente resultara una simple chiripa, o, como mucho, un ejemplo extraordinario de desarrollo paralelo.

Se ha demostrado un sorprendente paralelismo entre las flautas de Pan de las islas Solomón, en Melanesia, y aquellas de los indios del noroeste de Brasil. Las flautas impares difieren cada una de las siguientes por un intervalo de cuarta. Las flautas pares dan notas a medio camino y tono entre las impares adyacentes y así forman otro «círculo de cuartas». Pero la similitud no termina aquí. El tono absoluto de los instrumentos examinados de Melanesia y Brasil es el mismo. Así, el porcentaje de vibración en flautas sucesivas es 557 y 560.5; 651 y 651; 759 y 749; 880 y 879. Es una coincidencia tan asombrosa que a primera vista parece más allá de los límites de una convergencia accidental. De hecho, los datos se han ofrecido, y en algunos círculos se han aceptado, como prueba de una conexión histórica entre el oeste del Pacífico y Sudamérica. Sin embargo, la conexión tendría que ser antigua, porque no queda ningún recuerdo de ello ni está apoyada por semejanzas en raza, habla, ni en ninguna otra cosa obvia en la cultura. Los instrumentos son perecederos. Pueblos primitivos, trabajando por experiencia, serían incapaces de producir un instrumento de un tono absoluto dado, excepto comparándolo con otro, y quizá ni siquiera entonces. Más aún, se sabe que el tono absoluto no les preocupa nada. Por tanto, es increíble que esta correspondencia se base en cualquier difusión antigua: debe haber un error en los registros en alguna parte, o ha ocurrido un accidente en un millón en los instrumentos concretos examinados.

Sin embargo, ahí está la identidad de la escala o intervalo, y puede ser un auténtico caso de paralelismo. Sólo que, como de costumbre, se reduce a un asunto bastante simple. Los círculos de cuartas evidentemente se originaron por la práctica, en ambas zonas, de soplar las flautas con exceso. Esto produce armónicos, de los cuales el segundo, el «tercer tono parcial», es el quinto por encima de la octava del fundamental, de forma que notas sucesivas, bien en las series pares o impares de las flautas, diferirían en cuartas, al estar anulada la octava. Así, las bases para el parecido están en una ley física del sonido. La similitud cultural disminuye ante el hecho de las flautas en serie, la utilización de los tonos sobresoplados y la intercalación de series pares-impares. Incluso estos parecidos son sorprendentes, y más específicos que muchos casos citados de paralelismo. Tanto es así que si estuvieran apoyados por suficientes parecidos en otros aspectos de la cultura podrían recomponer la creencia en las conexiones de hecho entre Melanesia y Brasil<sup>[49]</sup>.

En efecto, existen por supuesto multitud de parecidos: la utilización de la cerbatana con flechas envenenadas, masticar la lima mezclada con un narcótico, una cierta técnica de tejer conocida como tejido ikat; el batido de la tela de corteza (tapa); la caza de cabezas con su preservación ceremonial de la cabeza cazada; la sociedad secreta de los hombres con sus espectros inventados y estrategias para intimidar a las mujeres; vivir comunidades completas en una sola casa; una arquitectura sobre pilares; juegos manuales de cuerda (formas en cuerda del laberinto) que comprenden muchas transformaciones, cada una con un nombre; ciertos tipos de presa para la pesca y trampas animales, así como una forma determinada de cazar tortugas de mar pasando una broqueta por la cola de un pez ventosa y dejándolo nadar y que se adhiera a la parte inferior de una tortuga, tambores de troncos cortados y un considerable grupo de instrumentos musicales característicos, estatuillas femeninas desnudas (¡adivinar quién!), etc., *ad infinitum*, para no mencionar de nuevo la calabaza vinatera, el cocotero, la amaranta y el tejido de algodón asiático.

El profesor Robert Heine-Geldern ha propuesto una teoría bien articulada y detalladamente documentada, basada en el concepto de una zona cultural prehistórica circumpacífica, representada por un estilo artístico probablemente nativo de Asia Oriental, y fechado tan tempranamente como el tercer milenio a. C. Esta característica forma escultórica está bien especificada en los postes totémicos de la

costa noroeste americana: combinaciones heráldicas, genealógicas o mitológicas de figuras humanas y animales colocadas en series verticales. Otro motivo característico, que también se muestra en el arte de la costa noroeste, aparece en el tejido y los dibujos de las telas de corteza, los motivos de los tatuajes, la pintura y los bajorrelieves: el pájaro, el pez, el animal o forma humana representada como si estuviera cortada hacia abajo en la parte posterior o delantera, abierta como un libro y mostrado así como con bisagras. Otro motivo es la figura humana acuclillada, frecuentemente con la lengua fuera, plana y hacia abajo sobre la barbilla, una forma que reconocemos inmediatamente como una de las posturas de la medusa griega, la Gorgona, cuya cabeza Perseo cogió en África justo antes de rescatar a la doncella Andrómeda de la serpiente. A todo lo largo de la zona cultural circumpacífica, la gran serpiente, la serpiente cósmica, como esposo de la diosa y como motivo manipulado por el arte de distintas formas es una característica importante. Como ha mostrado Heine-Geldern, la idiosincrasia particular de este viejo estilo pacífico, tanto de composición como temática, puede identificarse rápidamente no sólo en las artes de la costa noroeste sino en Melanesia (Nueva Irlanda y partes de Nueva Guinea), así como entre los dyaks de Borneo, bataks de Sumatra e igorotes de las Filipinas, es decir, precisamente en la provincia de nuestra doncella Dema Hainuwele. Y por último, el profesor Heine-Geldern ha demostrado que huellas de este estilo entraron en las artes de la temprana China dinástica —sucesivamente, Shang (1523-1027 a. C.), Chou temprano (1027-771 a. C.) y Chou tardío (771-221 a. C.)— donde se combinaron con las huellas derivadas por difusión de la gran cultura matriz de Oriente Próximo y después fueron llevadas por los barcos chinos a Indonesia, Melanesia y Polinesia, y a América del Norte y América del Sur, apareciendo específicamente en las artes de la costa noroeste, América Central, Perú y cuenca del Amazonas [50].

Más aún, cuando se comparan los modelos de las civilizaciones desarrolladas de los grandes períodos maya-azteca y peruvianos tardíos con sus equivalentes en Egipto y Mesopotamia, India y China, encontramos entre una multitud de otras analogías: un complejo neolítico básico, comprendiendo la agricultura y la ganadería (en América la llama, la alpaca y el pavo), esteras, cestería, alfarería pintada, tanto tosca como refinada, telar, tejido con elegantes diseños, utilizando tanto lana como algodón asiático, metalurgia en oro, plata, estaño, platino y cobre fundido, con aleaciones de cobre-estaño, cobre-plomo, cobre-arsénico, cobre-plata y oro-plata, empleando el método de fundición *cire-perdue* para las figuras escultóricas, y modelando, entre otros productos, campanas doradas; un sistema de calendario muy desarrollado que ofrece un diseño que entrelaza círculos grandes y más pequeños, una asignación de deidades a las diferentes esferas celestes y una noción del horóscopo, la idea de los ciclos de la creación y disolución, la figura mitológica del árbol cósmico con un águila sobre su copa y una serpiente en su raíz. Los dioses guardianes y cuatro colores de las cuatro direcciones, los cuatro elementos (fuego, aire, tierra y agua), los

cielos estratificados arriba y los infiernos abajo, una diosa tejedora de la Luna y un dios que muere y resucita. Más aún, en el lado sociológico encontramos: cuatro clases sociales —sacerdotes, nobles, agricultores (gente vulgar) y esclavos— con las insignias de la realeza casi duplicando exactamente las del mundo antiguo: portadores de abanicos, cetros, doseles, palanquines, y las caracolas marinas como trompetas reales. La idea de la ciudad como capital de un imperio a la que se accede por calzadas y embellecida por templos ornamentados y palacios, los templos sobre pirámides, casi exactamente igual que en Mesopotamia, y la arquitectura incluye columnatas, escaleras espirales, puertas esculpidas, dinteles, pilares, etc. Las artes incluyen los mosaicos, los altos y bajorrelieves, el jade labrado, frescos, monumentos memoriales y la escritura de libros.

Los datos cruciales pueden resumirse como sigue:

## I. HORIZONTE FORMATIVO (alr. 1500-alr. 500 a. C.) (Comparar el Viejo Mundo basal y el neolítico superior)

1. Los primeros estratos conocidos agricultores y alfareros desde alrededor 1500 a. C. Calabazas vinateras de Huaca Prieta, telas de corteza y algodón: alr. 1016 ± 300 a. C.

Complejo cerámico guañape (Perú): temprana alfarería negativa, tejeduría, maíz: alr. 1250 (?) - alr. 850 a. C.

Complejo cerámico zacatenco (México): alfarería fina pintada y estatuillas: alr. 1500 (?) - alr. 1000 a. C.

2. Estilos de élite «preclásicos» desarrollados: desde alr. 1000 antes Cristo.

Complejo chavín (Perú): metalistería en oro, arquitectura colosal y escultura, culto del jaguar: alr. 850-500 a. C.

Complejo olmeca (México): arte lapidario en jade: pirámides y grandes cabezas de piedra, culto del jaguar: alr. 1000 - alr. 500 a. C.

## II. HORIZONTE CLÁSICO (alr. 500 a. C.-alr. 500 d. C.) (Comparar las ciudades estado hieráticas del Viejo Mundo)

### AMÉRICA CENTRAL

*Pre-Maya (Chicanel)*

(424 a. C.-57 d. C.) [\*]

Calendario, escritura, arquitectura ceremonial en piedra y estuco.

### AMÉRICA CENTRAL

*Maya temprano (Tzakol)*

(57-373 d. C.) [\*]

Grandes ciudades-templo (Tikal y Uaxactún) con tejados sobre ménsulas y arcos, monumentos de piedra tallada, cerámica policromada.

*Maya tardío (Tepeuh)*

(373-727 d. C.) [\*]

Muchas nuevas ciudades templo alcanzan su apogeo, alr. 530 d. C., magníficos logros escultóricos (a saber, Piedras Negras), difusión de influencia, pero después declive: abandono de muchas ciudades (razón

### PERU

*Satinar/ Gallinazo*

(alr. 500 - alr. 300 a. C.)

Cerámica fina, pirámides de ladrillo, llamas domesticadas, tejeduría desarrollada y metalurgia.

### PERU

*Moche, Nazca y temprano*

*Tiahuanaco*

(alr. 300 a. C. - alr. 500 d. C.)

Agricultura altamente desarrollada con muchos cultivos (maíz, judías, cacahuets, patatas, batatas, mandioca, calabaza vinatera, algodón, coco, quinoa, etcétera), trabajos de regadío, enormes pirámides templo de ladrillo, murales, una sociedad organizada hieráticamente: alojamientos de ladrillo y piedra, exquisita alfarería, metalistería en oro, aleaciones de oro y cobre. Metal en el norte costero (Moche), tapicería en el sur (Nazca), piedra en las tierras altas.

desconocida). También florecimiento de los estilos *Tajín* (Costa del Golfo) y *Ulúa* (Honduras).

### III. HORIZONTE HISTÓRICO (alr. 500-1521/33 d. C.)

#### AMÉRICA CENTRAL

*Liga de Mayapan* (727-934 d. C.)<sup>[\*]</sup>

Advenimiento de un nuevo pueblo del suroeste: (alr. 500-1000 d. C.)

introducción de una nueva religión, nuevas costumbres y nueva arquitectura (incluyendo numerosos motivos que sugieren una influencia reciente del Sureste Asiático)<sup>[51]</sup>, reanimación de viejas ciudades (Chichen Itza) y la fundación de nuevas (Mayapan, Uxmal), el período se cierra con una guerra devastadora entre Chichen Itza y Mayapan.

#### AMÉRICA CENTRAL

*Tolteca/Mixteca*

(908-1168/alr. 1150-1350 d. C.)

Mixcoatl, un bárbaro del norte, funda el imperio Tolteca, siendo su hijo el fabuloso Quetzalcoatl, cuya edad fue la edad de oro de Tula, cuando «el algodón crecía espontáneamente en todos los colores». Tula fue destruida en 1168 d. C., el imperio disuelto y el liderazgo pasó durante dos siglos a los mixtecas del costero.

*Azteca*

(alr. 1337-1521 d. C.)

Final del imperio del México nativo conquistado por Cortés, 1521.

#### PERU

*Tardío Tiahuanaco*

(alr. 500-1000 d. C.)

Expansión de la influencia de las tierras altas (Tiahuanaco) sobre las zonas costeras (Moche, Nazca), en oro, plata y cobre, dorado, fundición, recocimiento, plateado, magnífica alfarería (loza policromada en la zona de Nazca, figuras tridimensionales en el norte), textiles (de lana y algodón) tapicería y labra en piedra.

#### PERU

*Chimu*

(alr. 1000-1440 d. C.)

Un período de guerras y lugares de refugio fortificados, alianzas y coaliciones, nuevos reinos y ciudades», florecimiento de la gran metrópoli Chimu, Chanchan (cerca de la actual Trujillo): ocho millas cuadradas de murallas, calles, depósitos y pirámides de ladrillo, artes industriales y oficios eficientes pero poco creativos.

*Inca*

(alr. 1440-1533 d. C.)

Final del imperio del Perú nativo, conquistado por Pizarro, 1533.

El resumen es necesariamente aproximado porque las fechas aún no son firmes y los expertos difieren considerablemente <sup>[52]</sup>.

Obviamente, aquí el «horizonte clásico» se sitúa mucho después que en los desarrollos similares incluso en China, donde en contraste con Mesopotamia (3200 a. C.), Egipto (2800 a. C.), Creta e India (2600 a. C.) los estilos culturales desarrollados con escritura, calendario y el orden celestial hierático del estado no aparecieron hasta alrededor del 1523 a. C. El poderoso imperio Han tuvo su época de esplendor desde el 202 a. C. al 220 d. C., enviando sus barcos alrededor de Indochina en comercio con Roma. Los Dong-son del nordeste de Indochina fueron dueños de los Mares del Sur desde alrededor de 333 a. C. a alrededor de 50 d. C., así como los marineros mercantes del sudeste de India, Java, Sumatra y Camboya desde quizá el principio del siglo VII hasta el final del siglo XII d. C. No sólo los elementos característicos del «horizonte clásico» de América Central también son característicos de Asia (pirámides escalonadas, arquitectura de bóvedas sobre ménsulas, ciertos tipos de tumbas, escritura jeroglífica combinada con un calendario maduro y ciencia astronómica, escultura bien desarrollada en piedra), sino que también, como ha

mostrado el doctor Gordon Eckholm <sup>[53]</sup> muchos motivos del «horizonte histórico» de los mayas sugieren específicamente la India, Java y Camboya contemporáneas; por ejemplo, el arco de trébol, el trono tigre, bastón loto y trono loto, conchas marinas asociadas con plantas, cruz y árbol sagrados (con frecuencia con una máscara de monstruo en el centro y un pájaro en las ramas superiores), columnas de serpiente y balaustradas, leones sentados y tigres, campanas de cobre... ¿Y debemos continuar suponiendo que América permaneció inviolada?

Si lo hizo, entonces la psicología tiene por delante un trabajo mucho mayor, comparando las proezas de duplicación, que el que se encontrarían la arqueología o la etnología si fuera simplemente un viaje de seis mil millas a través del Pacífico, alrededor del 1500 a. C., lo que tuviera que ser explicado.

«¿Podrían tener lugar proezas de duplicación guiadas sólo por la estructura paralela de las mentes y cuerpos de los hombres?», pregunta el profesor Gordon R. Willey, «o el germen cultural fue trasplantado a través de los océanos?» <sup>[54]</sup>.

Bien podemos preguntárnoslo.



## VI. El ritual amor-muerte en la América precolombina

El ejemplo norteamericano más conocido de motivo mitológico del ser divino matado y plantado para ser alimento del hombre, es el de los ojibway de la región de los Grandes Lagos, cuya mitología, tal y como la recogió en la década de 1820 el joven agente del gobierno de los Estados Unidos Henry Rowe Schoolcraft (1793-1864), se convirtió en la fuente e inspiración de *Hiawatha* de Longfellow. La esposa de Schoolcraft era una india cristianizada. Algunos de sus parientes políticos eran completos salvajes. La lengua en la que le fueron comunicados los mitos no era, por tanto, ni inglés pidgin ni ojibway pidgin, sino una prosa nativa fluida y natural. Por tanto, debemos perdonarle si su estilo no se aproxima al de nuestros coleccionistas contemporáneos de tradiciones indias, cuyas visitas relativamente cortas a sus «informadores» han llevado al desarrollo de un estilo de prosa puramente antropológico, curiosamente agitado y ostensiblemente primitivo, que no es ni esto ni aquello y sirve para ocultar la delicadeza y sofisticación del pensamiento nativo. Podemos decir que Schoolcraft se excedió en el bordado literario, pero por lo menos nadie está en peligro de confundir su prosa con una traducción literal.

Esta es su interpretación de «La leyenda de Mondawmin, o el origen del cereal indio», que se convirtió en la fuente del capítulo quinto de la obra de Longfellow: «El ayuno de Hiawatha».

En tiempos pasados un indio pobre vivía con su esposa e hijos en una hermosa región del país. No sólo era pobre, sino también inexperto consiguiendo alimentos para su familia, y sus hijos eran demasiado jóvenes para ayudarlo. Aunque pobre, era un hombre de carácter amable y plácido. Siempre le daba gracias al Gran Espíritu por todas las cosas que recibía. Su hijo mayor, que ahora había llegado a la edad adecuada para tomar parte en la ceremonia de Ke-ig-nish-im-o-win, o ayuno, para ver qué clase de espíritu sería su guía y guardián a través de la vida, había heredado su mismo carácter.

Wunzh, porque éste era su nombre, había sido un muchacho obediente desde su infancia y era de un carácter pensativo, serio y amable, de forma que toda la familia lo amaba. Tan pronto como llegaron los primeros indicios de la primavera, le construyeron el acostumbrado pequeño refugio en un lugar apartado, a alguna distancia de su morada, donde no sería molestado durante este solemne rito. Mientras tanto, él se preparó e inmediatamente comenzó el ayuno.

Los primeros días se entretuvo paseando por los bosques y por las montañas, examinando las primeras plantas y flores, de esta forma se preparaba para disfrutar del sueño y al mismo tiempo llenaba su mente de ideas agradables. Mientras paseaba por los bosques sintió un fuerte deseo de conocer cómo las plantas, hierbas y bayas crecían sin ninguna ayuda del hombre y por qué algunas especies eran buenas para comer y otras poseían jugos medicinales o venenosos. Recordaba estos pensamientos cuando estuvo demasiado lánguido para pasear y tuvo que encerrarse en el refugio. Deseaba soñar con algo que resultara un beneficio para su padre y su familia y todos los demás. «En verdad», pensó, «el Gran Espíritu hizo todas las cosas, y es a él a quien debemos nuestras vidas, pero ¿no podría hacer que nuestro alimento nos resultara más fácil de obtener que cazando animales y pescando peces? Debo intentar descubrirlo en mis visiones».

Al tercer día estaba débil y pálido y permaneció en cama. Mientras estaba tumbado se imaginó que veía a un hermoso joven que descendía del cielo y avanzaba hacia él. Iba vestido ricamente y con gran colorido, llevaba ropajes de colores verdes y amarillos que diferían en sus tonalidades más oscuras o más claras. La cabeza estaba adornada con un penacho de plumas ondulantes y todos sus movimientos eran delicados.

«He sido enviado a ti, mi amigo», dijo el celestial visitante, «por el Gran Espíritu que hizo todas las cosas en el cielo y en la tierra. El ha visto y conoce tus motivos para ayunar. Ve que es por un deseo amable y benevolente de hacer bien a tu gente y procurar un beneficio para ellos, y que no buscas la fuerza en la guerra o la alabanza de los guerreros. He sido enviado para instruirte y mostrarte cómo puedes hacer el bien a tus semejantes».

Después le dijo al joven que se levantara y se preparara para luchar con él y que ésa era la única forma en la que podía esperar conseguir lo que deseaba. Wunzh sabía que estaba débil a causa del ayuno, pero sintió que el coraje nacía en su corazón, e inmediatamente se levantó determinado a morir antes que fracasar. Empezó la prueba y, después de un esfuerzo prolongado, estaba casi exhausto cuando el hermoso extranjero dijo: «Mi amigo, es suficiente por una vez. Volveré a probarte de nuevo», y sonriéndole ascendió en el aire en la misma dirección en la que había llegado.

Al día siguiente el visitante celestial apareció a la misma hora y comenzaron la prueba. Wunzh sintió que su fuerza era incluso menor que el día anterior, pero el valor de su mente parecía aumentar en proporción a la debilidad de su cuerpo. Viendo esto, el extranjero le habló otra vez con las mismas palabras que había utilizado antes, añadiendo: «Mañana será tu última prueba. Sé fuerte, mi amigo, porque ésta es la única forma en que puedes ganar y obtener la prosperidad que buscas.»

Al tercer día apareció otra vez a la misma hora y reanudaron la lucha. El cuerpo del pobre joven estaba muy debilitado, pero su fuerza mental crecía con cada combate y estaba determinado a vencer o perecer en el intento. Desplegó todas sus fuerzas, y cuando la lucha había durado ya el tiempo acostumbrado, el extranjero cesó sus esfuerzos y se declaró vencido. Por primera vez entró en el refugio y sentándose al lado del joven empezó a darle instrucciones, diciéndole cómo debía actuar para obtener la victoria.

El Gran Espíritu te ha concedido tus deseos», dijo el extranjero. «Has luchado virilmente. Mañana será el séptimo día de tu ayuno. Tu padre te dará alimento para fortalecerte, y, como es el último día de la prueba, ganarás. Lo sé. Y ahora te digo lo que debes hacer para beneficiar a tu familia y a tu tribu. Mañana», repitió, «te encontraré y lucharé contigo por última vez, y tan pronto como me hayas vencido me quitarás los vestidos y me arrojarás al suelo. Limpiarás la tierra de raíces y malas hierbas, hazla blanda y entiérrame en el lugar. Cuando lo hayas hecho deja mi cuerpo en la tierra y no lo molestes, pero ven de vez en cuando a visitar el lugar para ver si he vuelto a la vida, y ten cuidado de no dejar que la hierba o la mala hierba crezca sobre mi tumba. Una vez al mes cúbreme con tierra fresca. Si sigues mis instrucciones obtendrás tu objetivo haciendo bien a tus semejantes, enseñándoles el conocimiento que ahora te enseñé yo». Entonces le estrechó la mano y desapareció.

Por la mañana, el padre del joven llegó con algunos alimentos ligeros, diciendo: «Hijo mío, has ayunado suficiente tiempo. Si el Gran Espíritu ha de favorecerte, lo hará ahora. Ya han pasado siete días desde que comiste por última vez y no debes sacrificar tu vida. El Señor de la Vida no pide eso».

«Padre mío», contestó el joven, «espera hasta que el sol se ponga, tengo un motivo especial para continuar mi ayuno hasta esa hora».

«Muy bien», dijo el viejo, «esperaré hasta que llegue la hora y sientas necesidad de comer».

A la hora habitual llegó el visitante del cielo y continuaron la prueba de fuerza. Aunque el joven no se había servido de la oferta de su padre de comer sintió que un nuevo vigor le había sido dado y que el esfuerzo había renovado su fuerza y fortalecido su valor. Sujetó a su angélico antagonista con fuerza sobrenatural, lo arrojó al suelo, le quitó sus hermosas vestiduras y plumajes y, al encontrarlo muerto, lo enterró inmediatamente en el lugar, tomando todas las precauciones que le había indicado y sintiéndose al mismo tiempo muy seguro de que su amigo volvería a la vida otra vez.

Después fue a la casa de su padre y comió un poco de la comida que le habían preparado. Pero en ningún momento olvidó la tumba de su amigo. La visitó durante toda la primavera y quitaba la hierba y mantenía el suelo blando y en estado flexible. Muy pronto vio el penacho de plumas verdes surgiendo del suelo, y cuanto más cuidadosamente cuidaba la tierra, más rápido crecía. Sin embargo, se lo ocultó a su padre.

Así pasaron los días y las semanas. El verano llegaba a su fin cuando un día, después de una larga ausencia cazando, Wunzh invitó a su padre a seguirle al lugar tranquilo y solitario de su ayuno. Habían quitado la choza y la mala hierba no crecía en la zona, pero en su lugar había una planta alta y delicada, con pelo sedoso de brillante color, coronada con balanceantes plumas y majestuosas hojas y dorados racimos a los lados.

«¡Es mi amigo!», exclamó el muchacho, «Es el amigo de toda la humanidad. Es *Mondawmin* (maíz). Ya no necesitamos depender sólo de la caza, porque mientras este regalo se mime y cuide, la tierra nos proporcionará sustento.» Entonces arrancó una espiga. «Mira, padre mío», dijo, «esto es por lo que ayuné. El Gran Espíritu ha escuchado mi voz y nos ha enviado algo nuevo, y de ahora en adelante nuestra gente no tendrá que depender sólo de la caza o de las aguas.»

Comunicó a su padre las instrucciones que le dio el extranjero. Le dijo que la ancha cáscara debía arrancarse como él había arrancado los ropajes en su lucha, y después de hacerlo le mostró cómo había que poner la espiga ante el fuego hasta que la piel exterior se pusiera marrón, mientras que el grano retenía toda la leche. Hecho esto toda la familia se unió en una fiesta en el lugar donde crecían las espigas, expresando su

gratitud al espíritu misericordioso que se las había dado. Así llegó el maíz al mundo, y se ha conservado desde entonces [55].

Un magnífico ejemplo sudamericano del mismo motivo mitológico fue recogido por Theodor Koch-Grünber durante su expedición a las junglas de la cuenca superior del Amazonas en los años 1903-1905. Tan primitivas como parecen las gentes de aquel casi impenetrable infierno verde y tan salvajes como son, cultivan una serie de plantas alimenticias, la más importante de las cuales es la mandioca (cazabe), un vegetal que contiene un veneno letal (ácido hidrocianico) que se debe quitar a través de la cocción antes de que el alimenticio rizoma pueda ser consumido. Las mujeres —cuyo atuendo habitual es su propia piel, con todo el pelo del cuerpo afeitado— plantan la mandioca en huertos abiertos en las junglas por los hombres, mientras que estos últimos —cuyo vestido no es más que un simple jirón o cuerda que cubre o adorna el pubis— cazan, pescan y tienden emboscadas a las mujeres mejor parecidas de las tribus vecinas. Además de proporcionar el principal alimento de esta gente y el veneno para los dardos de sus cerbatanas, la mandioca proporciona también un tóxico suave pero adecuado, que contribuye considerablemente a la animación de sus fiestas. Y así, es una planta que combina de forma admirable todos los misterios del Dema: nutre la vida, causa la muerte y eleva el espíritu.

Sin embargo, el arte de cultivar, preparar y disfrutar esta planta maravillosa (de la que nosotros obtenemos la tapioca) no es sino uno de los prodigios de la herencia de estos habitantes de la jungla (quienes no pueden ser tan simples como parecen). Porque en sus festivales utilizan gran cantidad de instrumentos musicales en absoluto primitivos: trompetas de corteza de madera, grandes y pequeñas, clarinetes, flautas y flageolets, ocarinas, flautas de Pan, y una especie de «churinga» hecho con un tubo y una jarra, además de los bien conocidos tambores de troncos partidos de la zona «ecuatorial» de Frobenius, y una especie de cilindro de madera hueca de tres pies de largo en la parte superior que se apoya sobre el suelo por el otro extremo, como un mortero. En la leyenda del maravilloso muchacho-sol Milomaki, que el profesor Koch-Grünber recogió entre los caníbales de Yahuna, que ocupan una zona de la orilla izquierda del bajo Apaporis, que está prácticamente en el ecuador (latitud 2 grados sur) y cerca de la frontera de Colombia y Brasil (longitud 70 grados oeste), conocemos el origen no sólo de las plantas alimenticias y primeros festivales frutales de este pueblo, sino también de la curiosa música de las flautas y caramillos, a cuyo son se celebran los ritos:

De la gran Casa de Agua, la Tierra del Sol, llegó hace muchos años un muchachito que cantaba de forma tan bella que mucha gente de todos los lugares acudió a verle y escucharle. Y el nombre de este muchacho era Milomaki. Pero cuando los que le habían escuchado volvieron a sus casas y comieron pescado, murieron. Así que sus parientes buscaron a Milomaki, que mientras tanto había llegado a la edad viril, y como era tan peligroso que había matado a sus hermanos, lo quemaron en una gran pira. Sin embargo, el joven continuó cantando hasta el fin de forma muy hermosa, incluso cuando las llamas lamían su cuerpo, cantaba: «Ahora muero, ahora muero, ahora muero. Mi Hijo, ahora abandono este mundo.» Y cuando su cuerpo sudaba a causa del calor, continuaba cantando con tonos gloriosos: «Ahora mi cuerpo se parte, ahora estoy muerto.» Y su cuerpo reventó. Murió y las llamas consumieron su cuerpo, pero su alma ascendió al cielo, y de sus cenizas

creció aquel mismo día una hoja larga y verde que se fue haciendo más y más grande, y al día siguiente ya era un árbol alto. La primera palmera paxiuba del mundo...

De la madera de esta palmera hicieron enormes flautas que dieron los mismos tonos maravillosos que antes había cantado el propio Milomaki. Es más, los hombres soplan tales flautas hasta el día de hoy, cuando los frutos están maduros, y bailan mientras lo hacen en memoria de Milomaki, que es el creador y dador de todas las frutas. Pero las mujeres y los niños no deben ver estas flautas, porque si lo hicieran morirían [56].

Por último, como sabemos ahora, los indios norteamericanos obtuvieron la técnica del cultivo del maíz bien de México o Perú, los grandes centros de la civilización desarrollada en el Nuevo Mundo. Y terminaremos esta breve muestra de las diferentes formas de nuestro motivo mitológico con un ejemplo de los aztecas. Sir James G. Frazer en *La rama dorada* cita un ejemplo tomado del vivido relato de Fray Bernardino de Sahagún:

En un gran festival en septiembre, al que precedió un ayuno estricto de siete días, sacrificaron a una joven esclava de doce o trece años, la más bonita que encontraron, para representar a la diosa del maíz Chicomecohuatl. La vistieron con los ornamentos de la diosa, le pusieron una mitra en la cabeza y mazorcas de maíz alrededor del cuello y las manos, y le colocaron una pluma verde en la cabeza, en imitación de una espiga de maíz. Hacían esto, nos dicen, para simbolizar que el maíz estaba casi maduro en el momento del festival, pero como todavía estaba tierno, elegían a una muchacha de pocos años para interpretar la parte de la diosa del maíz. Durante todo el día llevaron a la pobre muchacha con todas sus galas, con la pluma verde balanceándose sobre su cabeza, de casa en casa, bailando alegremente, para animar a la gente después de la debilidad y privaciones del ayuno.

Por la tarde se reunieron todos en el templo, cuyos patios estaban iluminados por multitud de linternas y velas. Allí pasaron la noche sin dormir y, a medianoche, mientras las trompetas, flautas y cuernos interpretaban una música solemne, se trajo un armazón portátil o palanquín engalanado con adornos de mazorcas de maíz y pimientos y lleno de semillas de todas clases. Los costaleros lo dejaron a la puerta de la cámara donde se guardaba la imagen de la diosa. La cámara estaba adornada y enguirnaldada, tanto fuera como dentro, con guirnaldas de mazorcas de maíz, pimientos, calabazas, rosas y semillas de todas clases, una maravilla para la vista. Todo el suelo estaba cubierto profusamente con estas verdosas ofrendas de los piadosos. Cuando la música cesó, llegó una procesión solemne de sacerdotes y dignatarios, con luces resplandecientes e incensarios, que rodeaban a la muchacha que interpretaba el papel de la diosa. La hicieron subir al palanquín donde permaneció de pie sobre el maíz, los pimientos y las calabazas con los que se adornaba. Sus manos descansaban sobre dos anillas para evitar caer. Los sacerdotes balanceaban los incensarios a su alrededor. La música sonó de nuevo, y mientras lo hacía, un gran dignatario del templo se abalanzó de pronto sobre la niña y hábilmente cortó la pluma verde que llevaba en la cabeza, junto con el pelo al que estaba sujeta, tijereteando los cabellos por la raíz. Luego ofreció la pluma y el cabello a la imagen de madera de la diosa, con gran solemnidad y complicadas ceremonias, llorando y dándole gracias por los frutos de la tierra y las abundantes cosechas que había proporcionado al pueblo aquel año. Y mientras lloraba y rezaba, la multitud de pie en los patios del templo, lloraba y rezaba con él. Cuando terminó aquella ceremonia, la muchacha descendió del palanquín y la condujeron al lugar donde debía pasar el resto de la noche. Pero todos permanecieron alerta en los patios del templo, a la luz de las antorchas, hasta el despuntar del día. Cuando llegó la mañana y los patios continuaban abarrotados por la multitud, que hubiera considerado sacrilegio abandonar los recintos, los sacerdotes trajeron de nuevo a la damisela, vestida con las galas de la diosa, con la mitra en la cabeza y las mazorcas de maíz alrededor del cuello. De nuevo montó en el palanquín transportable y se mantuvo de pie apoyándose en las barandillas. Los más viejos del templo lo levantaron sobre sus hombros y, mientras lo mecían, encendieron incensarios, y otros tocaron instrumentos o cantaron; lo llevaron en procesión por el gran patio del dios Huitzilopochtli y de nuevo de vuelta a la cámara donde estaba la imagen de madera de la diosa del maíz, a quien la muchacha personificaba. Allí hicieron que la damisela descendiera del palanquín y permaneciera de pie sobre unos montones de maíz y vegetales que se habían extendido en profusión sobre el suelo de la cámara sagrada. Mientras permanecía allí, los más viejos y los nobles llegaron en fila uno tras otro, llevando fuentes llenas de sangre seca y coagulada, que durante los siete días de ayuno habían extraído de sus orejas como penitencia. Uno a uno se sentaron en cuclillas ante ella, lo que era el equivalente a caer de rodillas para nosotros, y raspando la corteza de sangre de las fuentes, se la presentaron como ofrenda por los beneficios que ella, como personificación de la diosa del maíz, les

había concedido. Cuando los hombres humildemente hubieron ofrecido su sangre a la representación humana de la diosa, las mujeres, formando una larga fila, hicieron lo mismo, y todas cayeron sobre sus nalgas ante la muchacha y rasparon la sangre de las fuentes. La ceremonia duró mucho tiempo, porque grandes y pequeños, jóvenes y viejos, todos sin excepción, tenían que pasar ante la deidad encarnada y hacer sus ofrendas. Cuando esto terminó la gente volvió a casa con los corazones alegres para festejar con carne y viandas de todas clases, tan alegremente, se nos dice, como los buenos cristianos en Pascua toman carne y otros derivados después de la larga abstinencia de cuaresma. Y cuando hubieron comido y bebido hasta la saciedad y descansaron después de la noche en vela, volvieron al templo bastante frescos, para ver el fin del festival. Y el fin del festival era éste. Con la multitud reunida, los sacerdotes solemnemente incensaron a la muchacha que personificaba a la diosa. Después la tumbaron de espaldas sobre los montones de cereales y semillas, le cortaron la cabeza, recogieron la sangre chorreante en una cuba y la asperjaron sobre la imagen de madera de la diosa, las paredes de la cámara y las ofrendas de cereales, pimientos, calabazas, semillas y vegetales que cubrían el suelo. Hecho esto desollaron el tronco y uno de los sacerdotes se apresuró a envolverse con la sangrante piel. Después lo vistieron con todas las vestiduras que había llevado la muchacha, pusieron la mitra sobre su cabeza, el collar de doradas mazorcas de maíz alrededor de su cuello, las mazorcas de maíz de plumas y oro en sus manos y, engalanado de esta guisa, lo condujeron ante el público, que bailaba al son del tambor, mientras que él actuaba como gastador, saltando y adoptando poses a la cabeza de la procesión, tan activamente como se esperaba que lo hiciera, incómodo como estaba por la apretada y húmeda piel de la muchacha y sus vestidos, que debían ser demasiado pequeños para un hombre desarrollado [57].

No sorprende que los padres españoles pensaran que reconocían en las liturgias del Nuevo Mundo una parodia demoniaca de su propio mito desarrollado y santa misa del sacrificio y resurrección.

Una versión del hecho mitológico en el principio del tiempo que proporcionó el modelo para este rito dice que la diosa Tlalteutli paseaba sola sobre la superficie de las aguas primordiales —una doncella grande y maravillosa, con ojos y mandíbulas en todas las articulaciones, que veía y mordía como los animales— y que los dioses primigenios Quetzalcoatl (la Serpiente Emplumada) y Tezcatlipoca (el Espejo Humeante) la espiaban. Decidieron que debían crear el mundo de ella. Se transformaron en serpientes poderosas y se le acercaron por ambos lados. Uno la cogió desde la mano derecha hasta el pie izquierdo, el otro desde la izquierda al pie derecho, y juntos la desgarraron en pedazos. De los trozos hicieron no sólo la tierra y los cielos sino también los dioses. Y después, para confortar a la diosa por lo que había ocurrido, todos los dioses bajaron y, jurándole obediencia, dispusieron que todos los frutos que los hombres necesitaran para la vida vinieran de ella. Y de su pelo hicieron los árboles, las flores y la hierba; de sus ojos, los manantiales, las fuentes y las pequeñas cuevas; de su boca, los ríos y las grandes cuevas; de su nariz, los valles, y de sus hombros las montañas. Pero la diosa lloró toda la noche porque sentía el deseo de consumir corazones humanos. Y no estaría tranquila hasta que se los llevaran. Y tampoco daría fruto hasta que la empaparan con sangre humana [58].

TERCERA PARTE

LA MITOLOGÍA DE LOS CAZADORES PRIMITIVOS

CAPÍTULO 6  
CHAMANISMO

---

## I. El chamán y el sacerdote

Entre los indios de Norteamérica aparecen dos mitologías contrapuestas, según sean las tribus cazadoras o plantadoras. Los que son fundamentalmente cazadores, ponen el énfasis de su vida religiosa en el ayuno individual para la obtención de visiones. El niño de doce o trece años es abandonado por su padre en algún lugar solitario, con un pequeño fuego que mantenga alejadas a las bestias, y allí ayuna y reza cuatro días o más, hasta que algún visitante espiritual llega durante el sueño en forma humana o animal para hablarle y darle poder. Su vida posterior estará determinada por esta visión, porque su familiar puede conferirle el poder de curar como chamán, el poder de atraer y matar animales o la habilidad de convertirse en guerrero. Y si los beneficios obtenidos no son suficientes para la ambición del joven, puede ayunar otra vez, con tanta frecuencia como lo desee. Un indio cuervo viejo llamado Abalorio Azul, dijo de este ayuno. «Cuando niño, era pobre. Veía a los grupos guerreros volver en procesión con los jefes al frente. Les envidiaba y decidí ayunar y convertirme en uno de ellos. Cuando obtuve la visión conseguí lo que había deseado... maté ocho enemigos.»<sup>[1]</sup> Si un hombre tiene mala suerte, sabe que su don de poder sobrenatural es insuficiente, mientras que, por otra parte, los grandes chamanes y jefes guerreros han adquirido poder en abundancia en sus ayunos visionarios. Quizá se han cortado las falanges de los dedos y las han ofrecido. Tales ofrendas eran comunes entre los indios de las llanuras. En las viejas manos de algunos sólo quedaban dedos y falanges suficientes para apuntar la flecha y tirar del arco.

Entre las tribus plantadoras —los hopi, zuñi y otros indios pueblo— la vida está organizada alrededor de las ricas y complejas ceremonias de sus dioses enmascarados. Estos ritos son complicados y toda la comunidad participa en ellos, están organizados según un calendario religioso y los dirigen sacerdotes diestros. Como observa Ruth Benedict en su *Patterns of Culture*: «Ningún campo de la actividad es más importante que el ritual. Posiblemente, la mayoría de los hombres adultos de los pueblos del oeste le dedican la mayor parte de su vida. Supone memorizar al pie de la letra una cantidad tal de ritual que nuestras mentes menos adiestradas lo encuentran asombroso, y la representación de ceremonias primorosamente ensambladas, trazadas por el calendario, que entrelazan complejamente todos los otros cultos y la legislación en interminables procedimientos formales.»<sup>[2]</sup> En una sociedad así hay poco lugar para el juego individual. Existe una relación rígida no sólo del individuo con sus semejantes sino también de la vida de la aldea con el ciclo del calendario, porque los plantadores son perfectamente conscientes de su dependencia de los dioses de los elementos. Un período de demasiadas lluvias o de lluvias escasas en el momento crítico, y todo el trabajo de un año se convierte en escasez. Mientras que la suerte del cazador es algo muy distinto.



Ya hemos visto un relato típico de la búsqueda de un indio americano de esta visión en la leyenda del origen del maíz. La tribu ojibway, de la que se derivó esa versión de la leyenda tan extendida, tenía cuando Schoolcraft vivió entre ellos un nivel cultural equivalente aproximadamente al de los natufienses del Oriente Próximo arcaico, alrededor del año 6000 a.C. Eran un pueblo cazador y luchador de la estirpe de los algonquinos, y el cuerpo principal de sus mitos y cuentos era de tradición cazadora y no plantadora. Sin embargo, recientemente habían adquirido de los pueblos agricultores del mucho más desarrollado sur las técnicas de la siembra, recogida y preparación del maíz, que ahora utilizaban para complementar lo que obtenían con la caza. Y junto con el maíz llegó el viejo mito de la maravillosa planta-Dema, que ya encontramos entre los caníbales de Indonesia y vimos cómo cruzó el Pacífico junto con el cocotero. En Sudamérica lo han aplicado cientos de tribus a las distintas plantas alimenticias de ese continente de tantas frutas, y aquí, en Norteamérica, lo hemos encontrado de nuevo acomodado no sólo a la verde, alta y emplumada cresta del maíz sino también a una forma ajena de pensamiento mitológico, el de la visión. No oímos hablar en este cuento de un gran grupo de «gente» de la edad mitológica sino de un solo joven, uno como cualquier otro, en su búsqueda visionaria en aquella gran soledad, de la que nuestro chamán esquimal Igjugarjuk ya dijo que «puede abrir la mente de un hombre a todo lo que está oculto a otros».

El contraste entre las dos visiones del mundo se hace más evidente si comparamos al sacerdote y al chamán. El sacerdote es un miembro iniciado socialmente, instalado ceremonialmente, de una organización religiosa reconocida en la que ocupa un cierto rango y actúa como usufructuario de un cargo que ostentaron otros antes que él, mientras que el chamán es uno que, como consecuencia de una crisis psicológica personal, ha obtenido ciertos poderes propios. Los visitantes espirituales que se le presentaron en la visión nunca antes habían sido vistos por ningún otro; eran sus familiares personales y protectores. Por otra parte, los dioses enmascarados de los pueblo, los dioses del maíz y los dioses de las nubes, servidos por sociedades de sacerdotes estrictamente organizados y muy disciplinados, son los patronos bien conocidos de toda la aldea y se les ha rezado y han sido representados en las danzas ceremoniales desde tiempo inmemorial.

En la leyenda de origen de los indios apache jicarilla, de Nuevo México, hay un ejemplo excelente del abandono por una tribu cazadora de la forma de religiosidad representada por el chamanismo ante la fuerza mayor de un complejo cultural plantador más estable, organizado socialmente y mantenido por sacerdotes. Los apache, como sus primos los navajo, eran una tribu cazadora que entró en la zona de los pueblo, cultivadores de maíz, en el siglo XIV d.C. y asimilaron, con adaptaciones peculiares, gran parte de la tradición ceremonial neolítica local<sup>[3]</sup>. El mito en cuestión es esencial para su concepto actual de la naturaleza e historia del universo, y claramente proviene del sur, asociado con los ritos y orden social de una cultura

plantadora, y —como veremos— más preocupado por integrar al individuo en un contexto comunal firmemente organizado y bien establecido que por liberarle para los vuelos de su propio genio salvaje, dondequiera que éstos puedan llevarle.

«Al principio», se nos dice, «aquí, donde el mundo está ahora, no había nada: no había tierra, nada excepto Oscuridad, Agua y Ciclón. No había gente viviendo. Sólo existían los Hactcin. Era un lugar solitario. No había peces, no había cosas vivientes. Pero todos los Hactcin estaban aquí desde el principio. Tenían el material del cual se creó todo. Primero hicieron el mundo, la tierra, el mundo subterráneo, y después hicieron el ciclo. Hicieron la Tierra con forma de mujer viviente y la llamaron Madre. Hicieron el Cielo con forma de hombre y lo llamaron Padre. El mira hacia abajo y la mujer hacia arriba. Él es nuestro padre y la mujer nuestra madre.» [4]

Los Hactcin son los equivalentes apache de los dioses enmascarados de las aldeas pueblo: personificaciones de los poderes que sostienen el espectáculo de la naturaleza. El más poderoso, Hactcin Negro —continúa el mito— hizo un animal de barro y luego le dijo: «Déjame ver cómo vas a andar con esas cuatro patas.» Y empezó a andar. «Eso está muy bien», dijo el Hactcin, «Puedo utilizarte.» Y luego dijo, «Pero estás solo. Haré otros de tu cuerpo.» Y toda clase de animales salieron de aquel único cuerpo, porque Hactcin Negro tenía poder: podía hacer cualquier cosa. En aquel tiempo todos aquellos animales podían hablar, y hablaban la lengua apache jicarilla.

El creador del mundo, Hactcin Negro, extendió la mano, y una gota de lluvia cayó en la palma. La mezcló con tierra y se convirtió en barro. Después modeló un pájaro con el barro. «Déjame ver cómo vas a utilizar esas alas para volar.» El barro se convirtió en un pájaro y empezó a volar. «Bien, eso está muy bien», dijo Hactcin Negro, que disfrutaba viendo las diferencias entre este animal y los de cuatro patas. «Pero», dijo, «creo que necesitas compañeros». Entonces cogió al pájaro y lo hizo girar con rapidez en la dirección de las agujas del reloj. El pájaro se mareó y, como ocurre cuando nos mareamos, vio muchas imágenes girando a su alrededor. Vio toda clase de pájaros, águilas, halcones y también pájaros pequeños, y cuando recobró sus sentidos, allí estaban todos aquellos pájaros, realmente allí. Y los pájaros aman el aire, viven alto y rara vez se posan en el suelo porque la gota de agua que se convirtió en el barro del que se hizo el primer pájaro cayó del cielo.

La imagen giratoria en la dirección de las agujas del reloj de la que fueron hechos los pájaros sugiere los dibujos de la primera cerámica de Samarra del neolítico superior en Mesopotamia (alrededor del 4500-3500 a.C.) [\*] donde las formas de animales y pájaros surgen de una esvástica giratoria, y seguramente no es por simple accidente o desarrollo paralelo que dibujos similares —como los de las figuras de la página anterior— aparecen entre los restos de los prehistóricos constructores de túmulos de Norteamérica, o que en la vida ritual y el simbolismo de los indios actuales del suroeste —los pueblo, navajo y apache— la esvástica juegue un papel importante. Esto puede proporcionarnos no sólo pruebas adicionales de una amplia

difusión cultural sino también un indicio del sentido de la esvástica en el más temprano arte neolítico y en el culto, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo.



*Dibujos en gargantillas de concha, Túmulo Espiral, Oklahoma*

El creador hizo girar al pájaro en la dirección de las agujas del reloj y el resultado fue una emanación de formas parecidas al sueño. Pero las esvásticas que van en dirección contraria a la de las agujas del reloj aparecen en muchas imágenes chinas del Buda meditando, y el Buda, como sabemos, está separando su conciencia

precisamente de este campo de formas creadas, parecidas al sueño, uniéndola a través del ejercicio del yoga con aquel abismo primordial o «vacío» del cual surge todo.

Estrellas, oscuridad, una lámpara, un fantasma, rocío, una burbuja  
un sueño, un relámpago o una nube:  
así debemos mirar el mundo <sup>[5]</sup>.

Esto se lee en el célebre texto budista *Sutra del lapidario de diamantes*, que ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento oriental.

No voy a sugerir que la mitología apache tiene influencias budistas. No las tiene. Sin embargo, el profundo pensamiento que Calderón, el gran dramaturgo español, expresó en su obra *La vida es sueño*, y que su contemporáneo, Shakespeare, volvió a exponer cuando escribió:

Somos de esa sustancia  
de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida  
termina con un sueño<sup>[6]</sup>,

fue un tema fundamental de los filósofos hindúes en la primera época de su tradición. Y a juzgar por figurillas en postura de yoga del 2000 a. C. que se han encontrado en las antiguas ruinas del valle del Indo, este ejercicio inductor de trance ya debía estar desarrollado en las primeras ciudades estado hieráticas hindúes. Una de las formas más conocidas de la deidad hindú Vishnu lo muestra durmiendo sobre los anillos de la serpiente cósmica, flotando en el mar cósmico y soñando con el loto del universo, del cual todos somos parte. Por tanto, lo que sugiero es que esta leyenda apache de la creación del pájaro es remotamente afín a las formas hindúes, que deben proceder del mismo tronco neolítico. Y que en ambos casos el símbolo de la esvástica representa un proceso de transformación: la aparición (en el caso del Hactcin) o conjuración (en el caso del Buda) de un universo que por la naturaleza fugaz de sus formas puede ciertamente compararse a un espejismo, o a un sueño.

Los pájaros fueron a su creador, Hactcin Negro, y preguntaron: «¿Qué vamos a comer?» Él levantó la mano en cada una de las cuatro direcciones, y como tenía tanto poder, en su mano cayeron toda clase de semillas, y las esparció. Los pájaros fueron a cogerlas, pero las semillas se convirtieron en insectos, gusanos y saltamontes, y se movieron y saltaron de un lado a otro, de forma que, al principio, los pájaros no pudieron cogerlos. El Hactcin estaba tomándoles el pelo. Dijo: «¡Oh sí! es difícil coger a esas moscas y saltamontes, pero podéis hacerlo.» Así que se pusieron a perseguir a los saltamontes y a los otros insectos, y eso es lo que continúan haciendo.

Después los pájaros y los demás animales fueron a Hactcin Negro y le dijeron que querían compañía, querían un hombre. «No estarás siempre con nosotros», dijeron. Y él contestó: «Creo que es cierto. Algún día quizá me vaya a un lugar donde nadie me verá.» Y les dijo que recogieran objetos por todas partes. Le llevaron polen de todo tipo de plantas, y añadieron ocre rojo, barro blanco, piedra blanca, azabache, turquesa, piedra roja, ópalo, abullón y piedras preciosas variadas. Y cuando hubieron

dejado esto ante Hactcin Negro, éste les dijo que se retiraran a una cierta distancia. Permaneció de pie mirando al este, luego al sur, después al oeste y por último al norte. Cogió polen y trazó en el suelo el esbozo de una figura; un esbozo igual que su cuerpo. Después colocó las piedras preciosas y los otros objetos dentro de este esbozo, y se convirtieron en carne y huesos. Las venas eran de turquesa, la sangre de ocre rojo, la piel de coral, los huesos de piedra blanca, las uñas de los dedos de ópalo mejicano, la pupila del ojo de azabache, el blanco de los ojos de abullón, la médula de los huesos de barro blanco y los dientes también eran de ópalo. Cogió una nube oscura y con ella hizo el pelo. Se convierte en una nube blanca cuando eres viejo.

El Hactcin sopló sobre la forma que había hecho y la animó. Las espirales de las yemas de los dedos indican la dirección del viento en el momento de la creación. Y con la muerte, el viento abandona el cuerpo por las plantas de los pies, y las espirales de la planta del pie representan la dirección del viento al salir. El hombre estaba tumbado boca abajo, con los brazos extendidos, y los pájaros querían verle, pero Hactcin Negro les prohibió hacerlo. Porque el hombre estaba naciendo a la vida. El hombre se apoyó en los brazos. «¡No miréis!» dijo Hactcin a los pájaros que estaban muy excitados. Y la gente es tan curiosa hoy día debido a la excitación de los pájaros y los animales, y tú estás ansioso por oír el resto de esta historia. «¡Siéntate!» dijo Hactcin al hombre. Y entonces le enseñó a hablar, a reír, a gritar, a andar, a correr. Y cuando los pájaros vieron lo que había hecho empezaron a cantar, como hacen por la mañana temprano.

Pero los animales pensaron que este hombre debía tener un compañero, y Hactcin Negro le hizo dormir, y cuando cerró los ojos empezó a soñar. Soñaba que alguien, una muchacha, estaba sentada a su lado. Y al despertar encontró a una mujer. Le habló y ella respondió. Él rió y ella rió. «Levantémonos», y se levantaron, «Paseemos», dijo él, y la condujo en sus primeros cuatro pasos: derecha, izquierda, derecha, izquierda. «Corre», dijo, y ambos corrieron. Y una vez más los pájaros empezaron a cantar, para que tuvieran música agradable y no se sintieran solitarios.

Todo esto tuvo lugar no en el nivel de la tierra donde ahora vivimos, sino más abajo, en el útero de la tierra, y estaba oscuro. En aquella época no había ni sol ni luna. Hactcin Blanco y Hactcin Negro juntos sacaron de sus bolsas un pequeño sol y una pequeña luna, los hicieron crecer y los enviaron al aire, donde se movieron de norte a sur, arrojando luz a todo su alrededor. Esto causó una gran excitación entre los animales, los pájaros y la gente. Pero en aquel tiempo había muchos chamanes entre la gente, hombres y mujeres que pretendían tener poder de todo tipo de cosas. Vieron al sol ir de norte a sur y empezaron a hablar.

Uno dijo, «Yo hice el sol.» Otro, «No, lo hice yo.» Empezaron a pelearse y Hactcin les ordenó que no hablaran así, pero ellos continuaron afirmando y peleando. Uno dijo, «Creo que haré que el sol se pare sobre nuestras cabezas, para que no haya noche. Pero no, creo que lo dejaré ir. Necesitamos tiempo para descansar y dormir.» Otro dijo, «Quizá quite la luna. No necesitamos luz por la noche.» Pero al día

siguiente salió el sol y los pájaros y los animales eran felices. Al otro día ocurrió lo mismo, pero cuando llegó el mediodía del cuarto día, y los chamanes, a pesar de lo que Hactcin les había dicho, continuaban hablando, hubo un eclipse de sol. El sol se introdujo directamente por un agujero que había encima suyo y la luna lo siguió, y ésta es la razón por la que tenemos eclipses.

Uno de los Hactcin dijo a los fanfarrones chamanes: «Muy bien, vosotros decís que tenéis poder. Haced que vuelva el sol.»

Y todos se pusieron en líneas. En una línea estaban los chamanes y en la otra todos los pájaros y animales. Los chamanes empezaron a actuar, cantando y haciendo ceremonias. Hicieron todo lo que sabían. Algunos se sentaban cantando y desaparecían en la tierra, dejando fuera sólo los ojos, y después volvían. Pero esto no trajo el sol. Era sólo para demostrar que tenían poder. Algunos tragaban flechas que luego salían por el estómago. Otros tragaban plumas, otros piceas enteras y después las escupían de nuevo. Pero continuaban sin sol y sin luna.

Entonces, Hactcin Blanco dijo: «Todos vosotros lo estáis haciendo bastante bien, pero no creo que consigáis que vuelva el sol. Vuestro tiempo ha terminado.» Se volvió a los pájaros y a los animales. «Muy bien», dijo, «ahora os toca a vosotros».

Empezaron a hablar unos con otros educadamente, como si fueran cuñados, pero Hactcin dijo: «Debéis hacer algo más que hablar unos con otros de esa forma tan educada. Levantaos, haced algo con vuestro poder y haced que el sol vuelva.»

El saltamontes fue el primero en intentarlo. Extendió sus cuatro patas en las cuatro direcciones, y cuando las recogió, sujetaba pan. El ciervo adelantó su pata en las cuatro direcciones, y cuando la recogió, sujetaba yuca. El oso, cerezas, y la marmota, bayas; la ardilla, fresas; el pavo, maíz, y así todos. Pero aunque los Hactcin estaban contentos con estos regalos, la gente continuaba sin sol y sin luna.

Por tanto, los Hactcin empezaron a hacer algo. Enviaron a buscar rayos de cuatro colores, de las cuatro direcciones, y los rayos trajeron nubes de cuatro colores, de las que cayó lluvia. Después enviaron a buscar el arco iris para hacerla hermosa; mientras se sembraban las semillas que la gente había producido los Hactcin hicieron un cuadro de arena con cuatro túmulos pequeños coloreados colocados en hilera en los que pusieron las semillas. Los pájaros y los animales cantaron, y los pequeños túmulos empezaron a crecer, las semillas empezaron a florecer y los cuatro túmulos de tierra coloreada se unieron y se convirtieron en una montaña que continuó creciendo.

Entonces los Hactcin seleccionaron a doce chamanes que habían sido especialmente espectaculares en sus representaciones mágicas, pintaron a seis de ellos de azul para representar la estación del verano y a seis de blanco para representar el invierno, y los llamaron Tsanati, y éste fue el origen de la sociedad de danza de los Tsanati de los apache jicarilla. Después los Hactcin hicieron seis payasos, los pintaron de blanco con cuatro rayas horizontales negras, una en la cara,

otra en el pecho, una sobre el muslo y otra en la pierna. Los Tsanati y los payasos se unieron a la gente en su baile, para hacer que la montaña creciera<sup>[7]</sup>.

Sería difícil encontrar un ejemplo más claro del proceso por el que los individualistas chamanes y su práctica mágica paleolítica fueron desacreditados por los guardianes de las comunidades sembradoras de semillas y cultivadoras de alimentos, comparativamente más complejas y orientadas hacia el grupo. Puestos en línea, de uniforme, se les concedía un lugar en una estructura litúrgica de un todo más amplio. El episodio representa la victoria de un sacerdocio bendecido por la sociedad sobre las fuerzas impredecibles y muy peligrosas de los dones individuales. Y el mismo narrador de la historia apache jicarilla explicó la necesidad de incorporar a los chamanes al sistema ceremonial. «Esta gente», dijo, «tenían ceremonias propias que provenían de diferentes fuentes, de animales, del fuego, del pavo, de las ranas y de otras cosas. No se les podía dejar fuera. Tenían poder y también tenían que ayudar.»<sup>[8]</sup>

No conozco ningún otro mito que exponga más claramente que éste la crisis a la que debieron enfrentarse las sociedades del Viejo Mundo cuando el orden neolítico de las aldeas sedentarizadas empezó a hacer sentir su poder en una conquista gradual de las zonas más habitables de la tierra. La situación en Arizona y Nuevo México en el momento del descubrimiento de América era, culturalmente, muy similar a la que debió prevalecer en Oriente Próximo y Medio y en Europa desde el cuarto al segundo milenio antes de Cristo, cuando las rígidas formas propias de un asentamiento metódico empezaban a imponerse sobre gentes habituadas a la libertad y vicisitudes de la caza. Y si nos fijamos en las mitologías de los hindúes, persas, griegos, celtas y germanos reconocemos inmediatamente en los conocidos y tan frecuentemente recitados cuentos de la conquista de los titanes por los dioses, analogías con esta leyenda de la subyugación de los chamanes por los Hactcin. Los titanes, enanos y gigantes son representados como los poderes de una edad mitológica anterior. Rudos y groseros, egoístas y violentos, en contraste con los amables dioses cuyo reino de orden celestial gobierna armoniosamente tanto el mundo de la naturaleza como el del hombre. Los gigantes fueron derrocados, se les sujetó bajo montañas, se les exilió a regiones desoladas en los confines de la tierra, y mientras el poder de los dioses los pueda mantener allí, los hombres, los animales, los pájaros, todas las cosas vivientes conocerán las bendiciones de un mundo gobernado por la ley.

En los libros sagrados hindúes hay un mito que aparece con frecuencia, el de los dioses y titanes cooperando bajo la supervisión de las dos deidades supremas, Vishnu y Shiva, batiendo el Océano Lácteo para obtener su mantequilla. Tomaron la Montaña del Mundo como palo batidor y la serpiente del mundo como cuerda, enroscaron la serpiente alrededor de la montaña. Después, los dioses cogieron la cabeza de la serpiente y los demonios la cola, mientras Vishnu sujetaba la Montaña del Mundo, batieron durante mil años y al final produjeron la mantequilla de la inmortalidad<sup>[9]</sup>.

Es casi imposible no pensar en este mito cuando leemos los esfuerzos de los pendencieros chamanes y la gente de orden bajo la supervisión de los apaches Hactcin para conseguir que creciera la Montaña del Mundo y los condujera a la luz. Los Tsanati y los payasos, se nos dice, se unieron a la gente en su baile y la montaña creció hasta que su cima casi alcanzó el agujero a través del cual habían desaparecido el sol y la luna. Ya sólo quedaba construir cuatro escaleras de luz de los cuatro colores, por las que la gente pudo ascender a la superficie de la tierra actual. Los seis payasos iban a la cabeza con látigos mágicos para ahuyentar la enfermedad, y los seguían los Hactcin, después los Tsanati, a continuación la gente y los animales. «Y cuando llegaron a la superficie de la tierra», dijo el narrador de la historia, «fue igual que un niño que nace de su madre. El lugar de salida es el útero de la tierra» [10].

La principal preocupación de todas las mitologías, ceremoniales, sistemas éticos y organizaciones sociales de las sociedades agrícolas ha sido suprimir las manifestaciones de individualismo, y generalmente se ha conseguido obligando o persuadiendo a la gente a identificarse, no con sus propios intereses, intuiciones o formas de experiencia sino con los arquetipos de comportamiento y sistemas de sentimiento desarrollados y mantenidos en el dominio público. Una visión del mundo derivada de la lección de las plantas, representando al individuo como una simple célula o momento en un proceso más amplio —el de la sangre, la raza, o en términos más amplios, la especie— devalúa tanto, incluso las primeras señales de espontaneidad personal, que todo impulso de autodescubrimiento es liquidado. «En verdad, en verdad, os digo, que si el grano de trigo no cae a la tierra y muere, permanece infecundo, pero si muere, produce mucho fruto.» [11] Esta noble máxima representa el sentimiento unificador de la sociedad santa, es decir, la iglesia militante, sufriente y triunfante, de aquellos que no desean permanecer solos.

Pero por otra parte, siempre han existido aquellos que han sentido grandes deseos de permanecer solos y que lo han hecho, alcanzando algunas veces incluso aquella soledad en la que el Gran Espíritu, el Poder, el Gran Misterio que está oculto para el grupo con sus preocupaciones, se intuye con el impacto interno de una fuerza inmediata. Y el infinito camino de la serpiente mordiéndose la cola, mudando su vieja piel para volver renovada y mudar de nuevo, se desecha —frecuentemente con desprecio— por la experiencia supernormal de una eternidad más allá del latido del tiempo. Como un águila, el espíritu se remonta con sus propias alas. El dragón «Tú debes», como llama Nietzsche a la ficción social de la ley moral, ha sido derrotado por el león del autodescubrimiento. Y el señor ruge —como dicen los budistas— el rugido del león: el rugido del gran chamán de la cima de la montaña, del vacío más allá de todos los horizontes y del abismo sin fondo.

En el mundo del cazador paleolítico, donde los grupos eran relativamente pequeños —poco más de cuarenta o cincuenta individuos— las presiones sociales eran menos severas que en las posteriores aldeas y ciudades asentadas durante



tiempo, más grandes y diferenciadas, y coordinadas sistemáticamente. Y las ventajas para el grupo están más bien en el fomento del impulso que en su aplastamiento. Ya hemos visto al padre ojibway introducir a su hijo en la soledad del ayuno iniciático, el altar, por así decir, del autodescubrimiento, de puro vacío, sin imagen o concepto socialmente garantizado de lo que debe ser el dios que hay que encontrar, y con la perfecta comprensión de que sea lo que sea que encuentre el muchacho será honrado y aceptado como el camino dado por la divinidad al niño. Y también hemos visto el modo de los dioses enmascarados de los plantadores, ciñendo todo al compás de su propia sociedad mundial hieráticamente organizada, ofreciendo el poder del grupo como un principio absolutamente superior a cualquiera de aquellas «ceremonias propias» que los chamanes habían obtenido de diferentes fuentes de su propia experiencia.

Esta, por tanto, será nuestra primera distinción entre la mitología de los cazadores y la de los plantadores. En los ritos plantadores se pone el énfasis en el grupo, en los cazadores, más bien en el individuo, aunque incluso aquí, por supuesto, el grupo no desaparece. Incluso entre los cazadores tenemos gente —la gente querida— que se saludan unos a otros educadamente, como cuñados, pero relativamente tienen poco poder personal. Y constituyen, incluso en ese nivel, un grupo del que los mucho más poderosos chamanes se mantienen aparte. Hemos visto al chamán esquimal Najagneq, que luchó contra toda su aldea y después se les enfrentó cara a cara cuando fueron a acusarle en el juicio. Y también hemos visto al más primitivo chamán esquimal caribú, Igjugarjuk, quien, cuando conoció a la muchacha con la que deseaba casarse, se limitó a coger su escopeta, matar a toda su familia y llevársela a su casa. Sin embargo, en las aldeas y ciudades de los plantadores es el grupo, y la filosofía arquetípica del grupo —la filosofía del grano de trigo que cae en la tierra y muere, pero entonces vive, la filosofía representada en los ritos del monstruo serpiente y la doncella sacrificada— lo que prepondera, y representa perfectamente el sistema de sentimientos que sirven mejor a la supervivencia del grupo. En el mundo del cazador, donde el grupo nunca fue lo suficientemente grande o fuerte para enfrentarse a un hombre que había obtenido a su manera su desarrollo total, más bien prevaleció la filosofía del «rugido del león».

Como hemos visto, en algunas zonas (por ejemplo, en América del Norte) este principio chamánico, individualista, prevaleció en tal medida que incluso los ritos de pubertad tenían como tema principal la búsqueda personal de una visión. En otros (por ejemplo, Australia Central, donde habían asimilado una poderosa influencia del mundo plantador de Melanesia) <sup>[\*]</sup> un mayor énfasis en la edad de los antepasados y en las disciplinas de la arena ceremonial de los hombres dejaba al individuo muy poco que hacer por sí mismo. Sin embargo, en general se puede decir que en el mundo de la caza prepondera el principio chamánico, y que por tanto la vida mitológica y ritual está mucho menos desarrollada que entre los plantadores. Tiene un carácter mucho más ligero, más fantástico, y la mayoría de sus deidades funcionantes

tienen más bien el carácter de familiares personales que de dioses profundamente desarrollados. Y sin embargo, como también hemos visto, la mente ha alcanzado en la soledad de la tundra profundidades de intuición que difícilmente son igualadas en los éxtasis de los churingas de los grandes grupos, surgidos del aire, atemorizantes.

## II. Magia chamánica

«De Wakan-Tanka, el Gran Misterio, viene todo poder», dijo un viejo jefe de los sioux oglalla, jefe Pieza de Hierro Plano, a Natalie Curtis cuando ésta reunía material para *The Indian's Book* en la primera década de este siglo.

Gracias a Wakan-Tanka el Hombre Santo tiene sabiduría y el poder de curar y hacer encantamientos sagrados. El hombre sabe que todas las plantas medicinales vienen de Wakan-Tanka, por tanto, son sagradas. Y también es sagrado el búfalo, porque es un regalo de Wakan-Tanka. El Gran Misterio dio a los hombres todas las cosas para su alimento, su vestido y su bienestar. Y también dio al hombre el conocimiento para utilizar estos regalos: cómo encontrar las plantas medicinales sagradas, cómo cazar y rodear al búfalo, cómo obtener la sabiduría. Porque todo viene de Wakan-Tanka, todo.

Al Hombre Santo le llega en la juventud el conocimiento de que será santo. El Gran Misterio se lo comunica. Algunas veces se lo dicen los Espíritus. Los Espíritus no siempre llegan en el sueño sino también cuando el hombre está despierto. Cuando llega un Espíritu parece que hay un hombre en el lugar, pero cuando este hombre ha hablado y se va, nadie puede ver dónde va. Así son los Espíritus. El Hombre Santo siempre puede comunicarse con los Espíritus, y ellos le enseñan cosas santas.

El Hombre Santo se retira a una tipi solitaria y ayuna y reza. O va a las colinas en solitario. Cuando vuelve a los hombres les enseña y les dice lo que el Gran Misterio le ha ordenado que les diga. Aconseja, cura y hace encantamientos sagrados para proteger a la gente de todo mal. Grande es su poder y se le reverencia mucho; su lugar en el tipi es uno honroso [12].

Knud Rasmussen obtuvo del chamán esquimal caribú Igjugarjuk un relato completo de las pruebas a través de las cuales había adquirido su poder chamánico. Cuando joven, constantemente tuvo sueños que no pudo entender.

Seres extraños, desconocidos, llegaron y le hablaron, y cuando despertó vio todas las visiones de su sueño tan claramente que pudo contar a sus compañeros todo acerca de ellas. Pronto se hizo evidente a todos que estaba destinado a convertirse en un *angakoq* [un chamán] y un viejo llamado Perqanaoq fue nombrado su instructor. En pleno invierno, cuando el frío era más intenso, sentaron a Igjugarjuk en un pequeño trineo, sólo lo suficientemente grande para que cupiera sentado, y lo llevaron lejos de su casa, al otro lado de Hikoligjuag. Al llegar al punto señalado, permaneció sentado en el trineo mientras su instructor construía una pequeña choza de nieve, con el sitio justo para que se sentara con las piernas cruzadas. No se le permitió poner el pie en la nieve sino que lo llevaron desde el trineo a la choza, donde un trozo de piel, lo suficientemente grande para que se sentara en ella, le servía de alfombra. No se le dio comida ni bebida, y se le exhortó a que pensara sólo en el Gran Espíritu y en el espíritu ayudante que aparecería inmediatamente, y se le abandonó con sus meditaciones.

Cuando hubieron pasado cinco días, el instructor le llevó una bebida de agua tibia, y con exhortaciones parecidas le dejó como antes. Esta vez ayunó durante quince días, pasados los cuales se le dio otra bebida de agua y un trozo de carne muy pequeño, que tenía que durarle otros diez días. Al final de este período, su instructor fue a buscarle y le llevó a casa. Igjugarjuk dijo que el esfuerzo de aquellos treinta días de frío y ayuno fue tan grande que «en algunos momentos murió un poco». Durante todo aquel tiempo sólo pensó en el Gran Espíritu, y procuró mantener su mente libre de todo recuerdo de seres humanos y de las cosas cotidianas. Hacia el fin de los treinta días le llegó la ayuda del espíritu en la forma de una mujer. Llegó mientras dormía y parecía flotar en el aire, por encima de él. Después de aquello no volvió a soñar con ella, pero se convirtió en su espíritu ayudante. Durante los cinco meses que siguieron a este período de prueba, se le mantuvo en la dieta más estricta y se le pidió que se abstuviera de todo contacto con mujeres. Después se repitió el ayuno, porque tales ayunos, con intervalos frecuentes, son la mejor forma de alcanzar el conocimiento de las cosas ocultas. De hecho, no hay límite al período de estudio, depende de cuánto esté uno dispuesto a sufrir y ansioso de aprender [13].

Las mujeres también se convertían en chamanes. En la misma comunidad esquimal estaba Kinalik, «aún una mujer joven», como la describe el doctor

Rasmussen, «muy inteligente, generosa, limpia y hermosa, que hablaba con franqueza y sin reservas».

Igjugarjuk era su cuñado y había sido su instructor en magia. Su iniciación había sido severa. Se la colgó de unas estacas clavadas en la nieve, y se la dejó allí durante cinco días. Era pleno invierno, con un frío intenso y frecuentes ventiscas, pero ella no sentía el frío, porque el Espíritu la protegía. Cuando pasaron los cinco días la descolgaron y la llevaron al interior de la casa e Igjugarjuk fue invitado a dispararle para que alcanzara la intimidad con lo sobrenatural a través de visiones de la muerte. El arma tenía que cargarse con pólvora auténtica, pero se utilizaba una piedra en lugar de la bala de plomo, para que ella continuara en contacto con la tierra. Igjugarjuk disparó el tiro en presencia de todos los aldeanos reunidos, y Kinalik cayó al suelo inconsciente. A la mañana siguiente, cuando Igjugarjuk estaba a punto de devolverla a la vida de nuevo, despertó del desmayo sin ayuda. Igjugarjuk aseguraba que había disparado al corazón y que después extirparon la piedra y estaba en poder de su vieja madre <sup>[14]</sup>.

Sin embargo, aunque recibimos la impresión de que estos san Antonios del desierto realmente deben haber sufrido en sus años jóvenes de austeridad, tienen tendencia a exagerar cuando hablan de sus pruebas, o quizá más bien a confundir la realidad del sueño con los hechos cotidianos. Ya hemos oído hablar de las diez muertes y resurrecciones del otro chamán esquimal de Rasmussen, Najagneq <sup>[\*]</sup>. En la misma comunidad de Igjugarjuk había otro chamán practicante, un joven cuyo nombre era Aggjartoq, «quien», como dice el doctor Rasmussen sin la menor ironía, «también había sido iniciado en los misterios de lo oculto con Igjugarjuk como maestro. Y en este caso se empleó una tercera prueba, a saber, la del ahogamiento. Lo ataron a un palo largo y lo llevaron a un lago. Abrieron un agujero en el hielo e introdujeron en él el palo junto con su carga viviente, de forma que Aggjartoq permaneció en el fondo del lago con la cabeza bajo el agua. Se le dejó en esta postura durante cinco días, y cuando por fin lo sacaron de nuevo, sus vestidos no mostraban señal de haber estado en el agua en absoluto. Se había convertido en un gran hechicero, al haber vencido a la muerte.» <sup>[15]</sup>

Los esquimales caribú, que moran en los crueles yermos árticos al oeste de los recodos norte de la bahía de Hudson, están entre las gentes más primitivas de la tierra, y sus equivalentes en el otro extremo del Nuevo Mundo, en el no menos desierto y difícil extremo rocoso del continente sur, Tierra del Fuego, son asimismo especímenes de un tipo de vida que ya estaba anticuado en los últimos milenios del paleolítico (30.000-10.000 a.C.). No se conoce cuándo llegaron por primera vez a su refugio rocoso —la «parte más remota de la tierra»— empujados hacia el sur por las sociedades más recientes, más desarrolladas, del norte, pero sus antepasados deben haber cruzado al Nuevo Mundo desde Siberia hace muchos milenios. Cuando los europeos exploraron la zona por primera vez la encontraron dividida entre cuatro tribus: los yahgans (o yamanas) de las costas sur, individuos bajos y fuertes que vivían fundamentalmente del pescado y las lapas, manejaban canoas con habilidad y de cuando en cuando se las arreglaban para arponear una foca, una marsopa o incluso una ballena pequeña. Otros, bastante más altos y relativamente hermosos, que vivían en las montañas, conocidos como los ona, en la zona isleña, al norte de los yahgans, y se sustentaban de la caza, y al oeste y este respectivamente, los alacaloof y los aush,

los primeros como los yahgans, gente de canoa, y los últimos, como los ona (con los que estaban emparentados), una raza de cazadores. En el año 1870 un valiente clérigo, Thomas Bridges, estableció una misión en el lugar, conocida desde entonces como Ushuaia; su hijo Lucas, nacido en Ushuaia en 1874, nos ha narrado su larga vida entre sus amigos los yahgans y los ona.

«Algunos de estos farsantes», dice describiendo a los hechiceros o *joon* de los ona,

eran magníficos actores. De pie o arrodillado al lado del paciente, mirando intensamente la zona donde estaba localizado el dolor, el rostro del médico reflejaba una expresión de horror. Evidentemente veía algo invisible para los demás. Podía acercarse lentamente o podía atacar súbitamente, con miedo de que la cosa maligna, que había causado el problema, se escapara. Con las manos trataba de llevar la presencia maligna a una parte del cuerpo del paciente —generalmente el pecho— donde aplicaba su boca y chupaba violentamente. Algunas veces esta lucha duraba una hora y se repetía más tarde. Otras veces, el *joon* se apartaba de su paciente, simulando que sujetaba con las manos algo que tenía en la boca. Después, mirando siempre hacia fuera del campamento, sacaba las manos de la boca, apretándolas fuertemente la una contra la otra, y con un grito gutural, difícil de describir e imposible de deletrear, arrojaba este objeto invisible al suelo y lo pateaba ferozmente. A veces, un pequeño pez, algún pájaro o incluso un pequeño ratoncito se mostraba como la causa de la indisposición del paciente. Yo personalmente, nunca he visto un ratón figurando en una de estas representaciones, pero eran bastante comunes. Quizá cuando yo estaba allí el doctor no había podido encontrar un nido de ratones [16].

Una oportunidad de observar una manifestación de poder mucho más misteriosa tuvo lugar cuando un *joon* muy famoso, llamado Houshken, que nunca había visto antes a un hombre blanco, fue inducido a poner en escena una breve representación para Bridges, quien escribe:

Nuestra conversación —como ocurría siempre en estos encuentros— fue lenta, con largas pausas entre las frases, como si pensáramos profundamente. Dije a Houshken que había oído hablar de sus grandes poderes y que me gustaría ver un poco de su magia. No rehusó mi petición, pero contestó modestamente que estaba poco dispuesto, la forma ona de decir que quizá lo haría más tarde. Después de dejar que pasara un cuarto de hora, Houshken dijo que estaba sediento y bajó al arroyo cercano para beber. Era una noche de luna brillante y la nieve ayudaba a que el escenario de la exhibición que estábamos a punto de contemplar fuera tan claro como el día. A su vuelta, Houshken se sentó y empezó un cántico monótono que continuó hasta que de pronto se llevó las manos a la boca. Cuando las retiró las puso con las palmas hacia abajo y separadas unas pulgadas. Vimos que en sus manos sujetaba fláccidamente una tira de piel de guanaco, del grosor de un cordón de piel. Pasaba sobre sus pulgares bajo las palmas de sus manos medio cerradas y estaba atada con un lazo sobre los meñiques, de forma que unas tres pulgadas colgaban de cada mano. Parecía que la tira no tenía más de dieciocho pulgadas de largo.

Sin estirar la cinta, Houshken empezó a agitar las manos violentamente, llevándolas gradualmente más y más lejos hasta que la tira, aún mostrando los dos extremos, tenía unos cuatro pies de largo. Entonces llamó a su hermano, Chashkil, quien cogió el extremo de la mano derecha y anduvo hacia atrás con él. La tira creció de la mano izquierda de Houshken hasta doblar su longitud. Después, mientras Chashkil andaba hacia adelante, volvió a desaparecer en la mano de Houshken hasta que éste pudo coger el extremo que sujetaba su hermano. Con la agitación continuada de sus manos la tira se hizo más y más corta. De pronto, cuando sus manos estaban casi juntas las llevó a la boca, profirió un grito prolongado y nos mostró las manos con las palmas hacia arriba y vacías.

Ni un avestruz hubiera podido tragar aquellos ocho pies de tira de un trago sin esfuerzo visible. No pretenderé saber a qué otro sitio pudo haber ido a parar la adujada. No pudo ir a la manga de Houshken, porque se quitó la ropa cuando empezó la representación. Entre veinte y treinta hombres estaban presentes, pero sólo ocho o nueve eran gente de Houshken. El resto no eran ni mucho menos amigos del actor, y todos ellos habían estado observando intensamente. Si hubieran detectado alguna trampa sencilla, el gran brujo hubiera perdido su influencia, nunca más hubieran creído en su magia.

La demostración aún no había terminado. Houshken se puso de pie y se colocó su túnica. Una vez más empezó un cántico y pareció entrar en trance, poseído por algún espíritu que no era el suyo. Se estiró todo lo alto que era, dio un paso hacia mí y dejó que su túnica, su única ropa, cayera al suelo. Se llevó las manos a la boca con un gesto de lo más impresionante y las retiró otra vez con los puños cerrados y los pulgares bien juntos. Las levantó a la altura de mis ojos y, cuando estaban a menos de dos pies de mi cara, las separó lentamente. Vi que ahora había un objeto pequeño, casi opaco, entre ellas. Tenía aproximadamente una pulgada de diámetro y saltaba en sus manos. Podía ser un trozo de masa o elástico semitransparente, pero fuera lo que fuese parecía estar vivo, dando vueltas a gran velocidad, mientras Houshken temblaba violentamente, al parecer por la tensión muscular.

Mientras yo miraba este extraño objeto la luna era lo suficientemente brillante como para leer a su luz. Houshken separó más sus manos y el objeto se hizo más y más transparente, hasta que cuando unas tres pulgadas separaban sus manos me di cuenta de que ya no estaba allí. No se rompió ni estalló como una burbuja, simplemente desapareció después de haber sido visible para mí durante unos cinco segundos. Houshken no hizo ningún movimiento rápido, sino que lentamente abrió las manos y las giró para que las inspeccionara. Estaban limpias y secas. Él estaba completamente desnudo y no había ningún cómplice tras él. Miré la nieve y, a pesar de su estoicismo, Houshken no pudo evitar una risita, porque no había nada que ver.

Los otros se habían agrupado a nuestro alrededor y, cuando el objeto desapareció, de entre ellos surgió un grito de temor. Houshken los tranquilizó con la observación:

«No dejéis que os preocupe. Lo volveré a llamar.» Los nativos creyeron que esto era un espíritu increíblemente maligno que pertenecía al *joon* o bien una emanación suya. Podía tomar forma física, como acabábamos de ver, o ser totalmente invisible. Tenía el poder de introducir insectos, ratoncitos, peces, pájaros o incluso una medusa o un pulpo pequeño en la anatomía de aquellos que hubieran enojado al maestro. He visto a un hombre fuerte temblar involuntariamente ante la idea de este horror y sus potencialidades malignas. Es un hecho curioso que aunque cada brujo debe saber que es un fraude y un timador, siempre crean y temen grandemente las habilidades sobrenaturales de otros hechiceros <sup>[17]</sup>.

Cuando se compara este relato del funcionamiento de un *joon* de los *ona* con lo que sabemos de sus equivalentes en el norte, surgen una serie de puntos interesantes. Pertenecientes, se recordará, a las dos comunidades cazadoras más primitivas de la tierra, en extremos opuestos del mundo y que, por supuesto, no han tenido contacto durante milenios, sin punto común de origen tradicional —si lo hubo alguna vez— sin embargo, los dos grupos tienen el mismo concepto del papel y carácter del chamán, mientras que los mismos chamanes han tenido la misma clase de experiencias y se enfrentan casi al mismo tipo de problemas en su práctica entre sus prójimos más ingenuos. «No era un farsante», dice el doctor Ostermann en el texto antes citado sobre Najagneq, de Alaska, con poder de diez caballos, «sino un hombre solitario acostumbrado a defenderse contra muchos, y por tanto debía tener sus pequeñas tretas». Y Bridges, aunque sostiene el punto de vista adecuado al hijo de un clérigo de que los chamanes eran en realidad farsantes, sin embargo, reconoce que cada uno temía el poder de los otros. Y este elemento de temor, temor real, es una reacción característica dondequiera que han aparecido los hombres y mujeres de poder y habilidad chamánica.

Pero a su vez, los chamanes han vivido siempre en el temor de sus comunidades. «Los hechiceros», escribió, «corrían grandes peligros. Cuando morían personas en la flor de la vida sin causa visible, el ‘médico de cabecera’ con frecuencia lanzaría, de forma ambigua, la sospecha sobre algún nigromante rival. Con frecuencia, el objetivo principal de una incursión en la guerra continua de los clanes de los *ona* era matar al hechicero del grupo rival.»<sup>[18]</sup> «El chamán», como él dice, «era una criatura diferente

a los honestos cazadores.» Y ya hemos visto las señales de esta separación, no sólo en la guerra del esquimal Najagneq con el resto de su comunidad sino también en la forma de alinear a la gente y a los chamanes en dos hileras separadas en el mito de los apache jicarilla.

El chamán tiene un poder oculto sobre la naturaleza que puede utilizar bien para dañar o para beneficiar a su prójimo. Más aún, el chamán no necesita parecerse a un ser humano. Bridges habla de una montaña cerca de Ushuaia de la que se creía que era una bruja: si se le mostraba mala voluntad, podía provocar una tormenta <sup>[19]</sup>. Y también habla de un guanaco solitario (una especie de llama salvaje) que mató en las montañas, y después, él y sus acompañantes indios, descubrieron que había vivido solitario en una pequeña cueva. «Este guanaco solitario, desafiando solo el largo invierno en la montaña», escribe Bridges, «era muy raro... Aquella noche, discutiendo el asunto alrededor de nuestro fuego en el campamento, sugerí que el eremita pudo haber permanecido allí solo en la cueva para estudiar magia guanaco. En lugar de reír, mis compañeros estuvieron de acuerdo, con expresiones muy serias en el rostro, en que esto era muy probable» <sup>[20]</sup>.

La afinidad chamánica con la naturaleza que sugieren estas dos anécdotas de la bruja-montaña y el chamán-guanaco es de un tipo más profundo, más oculto, que el de «los honestos cazadores» de la tribu, a pesar de lo hábil y sorprendente que resulte al hombre blanco el conocimiento que estos últimos tienen de la vida del bosque. Bridges —conocedor él mismo de la vida del bosque— describe con asombro la casi increíble sensibilidad de los onas a las presencias a su alrededor en la profundidad del bosque, pero estos mismos cazadores onas observaron maravillados el poder de su chamán sobre la naturaleza. Porque mientras ellos eran expertos en lo que se refiere a su aspecto externo, él podía funcionar a la manera de una causa, alcanzando y tocando aquellos centros ocultos tras el velo que rompen los circuitos normales, naturales, de energía y crean transformaciones. Él podía hacer que aparecieran emanaciones ectoplásmicas entre sus palmas que temblaban violentamente, tomar la forma de una montaña, aparecer como un animal salvaje, conjurar o disipar una tormenta y contar, como si de cuentos propios y experiencias íntimas se tratara, las tradiciones mitológicas y leyendas de la tribu.

Porque en todas las sociedades en las que han existido, los chamanes han sido los guardianes y recitadores de los cánticos y tradiciones de su pueblo. «Siendo un *joon* de reputación», escribió Bridges de su amigo chamán, «Tininsk prefería cantar o instruirnos en la tradición antigua a trabajar y hacer labores duras.» <sup>[21]</sup>

¿Y quién no?

El reino del mito, del cual, según la creencia primitiva, procede todo el espectáculo del mundo, y el reino del trance chamánico son uno y el mismo. En verdad, es a causa de la realidad del trance y de la impresión profunda que esta experiencia deja en la mente del chamán por lo que cree en su habilidad y poderes, aunque para una demostración popular tenga que hacer una representación externa

engañosa, imitando ante los honestos cazadores alguna de las maravillas que sus espíritus le han mostrado en el reino mágico tras el velo.

La relación de las experiencias internas del chamán con el mito es un tema y problema sumamente importante para nuestra materia. Porque si el chamán fue el guardián de la tradición mitológica de la humanidad durante un período de unos quinientos o seiscientos mil años, cuando la fuente principal de sustento era la caza, entonces debemos asumir que el mundo interno del chamán ha jugado un papel considerable en la formación de cualquier parcela de nuestra herencia espiritual que pueda provenir del período de la caza paleolítica. Por tanto, debemos considerar lo que pueden haber sido las visiones internas que surgen del mundo chamánico de la experiencia.



### III. La visión chamánica

Las experiencias internas a través de las cuales el chamán obtiene su poder y de las que derivan los motivos de sus ritos chamánicos las podemos conjeturar por el examen de las autobiografías reunidas en los últimos años de los chamanes de los buriat, yakut, ostyak, vogul y tungus del vasto cuadrángulo de Siberia —limitado al oeste por el río Yenisei, al este por el río Lena, al sur por el lago Baikal y al norte por la península de Taimyr— que ha sido desde el paleolítico una academia clásica de chamanismo, y hoy día es el más poderoso centro superviviente.

«Una persona no puede convertirse en chamán si no ha habido chamanes en su estirpe», dijo el chamán tungus Semyonov Semyon cuando el folklorista ruso G. V. Ksenofontov, él mismo un yakut, le preguntó en su casa del Bajo Tunguska en la primavera de 1925. «Sólo aquellos que tienen antepasados chamanes reciben el don chamánico», dijo el chamán, «el don se pasa de generación en generación. Mi hermano mayor Ilya Semyonov era un chamán. Murió hace tres años. Mi abuelo por parte paterna también era un chamán. Mi abuela por parte materna era una yakut de Chirindi, de la estirpe yessei yakut, en Jakdakar.»

«Se debe entender», comenta Ksenofontov, «que estos chamanes a su vez recibieron su don chamánico de anteriores representantes de la línea familiar, cuyos nombres conocían, de forma que una cadena ininterrumpida de tradición chamánica nos llega desde las profundidades de los siglos. Los yessei yakut», añade, «posiblemente sean tungus yakutizados».

Quando chamanizo [continuó el chamán], el espíritu de mi difunto hermano Ilya llega y habla por mi boca. Mis antepasados chamanes también me han obligado a seguir el camino del chamanismo. Antes de que empezara a chamanizar estuve en cama durante todo un año: me convertí en chamán a la edad de quince. La enfermedad que me hizo seguir este camino se mostró con una hinchazón del cuerpo y fuertes desmayos. Sin embargo, cuando empezaba a cantar, la enfermedad solía desaparecer.

Después de aquello, mis antepasados empezaron a chamanizarme. Me pusieron de pie como si fuera un trozo de madera y me dispararon con sus arcos hasta que perdí la conciencia. Cortaron mi carne, separaron mis huesos, los contaron y se comieron la carne cruda. Cuando contaron los huesos, encontraron demasiados. Si hubiera tenido demasiado pocos no hubiera podido convertirme en chamán. Y mientras celebraban este rito, no comí ni bebí nada durante todo el verano. Pero al final los espíritus chamanes bebieron la sangre de un reno y me dieron también algo de beber. Después de estos hechos el chamán tiene menos sangre y se le ve muy pálido.

Lo mismo le ocurre a todos los chamanes tungus. Sólo puede empezar a practicar cuando sus antepasados chamanes han cortado su cuerpo de esta forma y separado sus huesos<sup>[22]</sup>.

Como ha mostrado el profesor Mircea Eliade en su estudio sobre el chamanismo <sup>[23]</sup>, la abrumadora crisis mental aquí descrita es un rasgo de las llamadas vocacionales identificado generalmente. Sus equivalentes se han registrado en todos los lugares en los que los chamanes han aparecido y han practicado, es decir, en todas las sociedades primitivas del mundo. Y aunque el desequilibrio temporal provocado por tales crisis pueda parecer una crisis nerviosa, no podemos rechazarlo como tal. Porque es un fenómeno *sui generis*, no un hecho patológico sino normal para las mentes dotadas de estas sociedades, cuando son golpeadas y absorben la fuerza de lo

que, a falta de un término mejor, podemos llamar una comprensión hierofántica: la comprensión de «algo mezclado mucho más profundamente» que habita tanto la redonda tierra como el interior de la persona, y que da al mundo un carácter sagrado, una intuición de profundidad absolutamente inaccesible a los honestos cazadores de «mente dura» (tanto si lo que buscan son dólares, pieles de guanaco o hipótesis de trabajo), pero que se puede presentar espontáneamente a los que William James ha llamado las «mentes sensibles» de nuestra especie<sup>[24]</sup>, y que, como muestra Paul Radin en su obra *Primitive Man as Philosopher*, existen tanto en las sociedades primitivas como en las desarrolladas <sup>[25]</sup>.

La fuerza de tal comprensión hierofántica es más convincente para la mente que mora en una sociedad primitiva en tanto que toda la estructura social, así como la racionalización de su relación con el mundo de la naturaleza, tiene una base mitológica. Por tanto, la crisis no se puede analizar como una ruptura con la sociedad y el mundo. Por el contrario, es una comprensión abrumadora de su profundidad, y la ruptura se hace más bien con la actitud comparativamente trivial, tanto hacia el espíritu humano como hacia el mundo, que parece satisfacer a la gran mayoría.

Observadores sensibles han percibido que, en contraste con la psicología mutiladora de vida de una neurosis (que se reconoce tanto en las sociedades primitivas como en la nuestra, pero que allí no se confunde con el chamanismo), la crisis chamánica, cuando se fomenta adecuadamente, depara al adulto no sólo una inteligencia y un refinamiento superior sino también mayor resistencia física y vitalidad de espíritu de la normal en los miembros de su grupo<sup>[26]</sup>. Por tanto, la crisis tiene el valor de un umbral superior de iniciación: superior en primer lugar porque es espontáneo, no forzado tribalmente, y en segundo lugar porque el cambio de referencia de los símbolos psicológicamente potentes no se ha hecho de la familia a la tribu <sup>[\*]</sup> sino de la familia al universo. Las energías de la psique puestas en juego por tal magnificación inmediatamente reconocida del campo de la vida tienen mayor fuerza que aquellas liberadas y dirigidas por las mascaradas visionarias de los ritos de pubertad y la arena ceremonial de los hombres, orientadas e ideadas por el grupo. Proporcionan una base más firme y mayor dimensión al carácter del individuo en cuestión, y también han tendido a dotar a la fenomenología del chamanismo con una cualidad de validez humana general que los ritos locales —de cualquier comunidad— simplemente no comparten. Y por último, como los ritos colectivos de las sociedades cazadoras son, *au fond*, precipitaciones en el campo público de imágenes experimentadas antes en la visión chamánica, que representan mitos mejor conocidos y mejor interpretados por los chamanes, la dolorosa crisis de la intensamente forzada llamada vocacional lleva al joven adepto a la raíz no sólo de su estructura cultural, sino también de las estructuras psicológicas de todos los miembros de su tribu.

Así, en un sentido profundo, el chamán se encuentra frente al grupo y esto es así necesariamente, porque para él toda la esfera de intereses y ansiedades del grupo es secundaria. Y sin embargo, porque él ha llegado —de alguna forma, en algún sentido

— al corazón del mundo del cual el grupo y sus campos de preocupación no son sino manifestaciones, puede ayudar y dañar a sus prójimos de forma que los sorprende.

Pero ¿cómo llega a obtener tal poder?

En primer lugar observamos que, al igual que en los ritos de pubertad, también en la visión de Semyonov el tema estructurante era una aventura de muerte y resurrección. Ya hemos mencionado la imagen infantil del padre como un ogro caníbal. El sentido de la visión chamánica es que, aunque efectivamente la víctima fue comida, en sus huesos había un poder de restitución inherente que lo devolvió a la vida. Él es más fuerte que la muerte.

Spencer y Gillen han descrito el hecho equivalente en las vidas de los hechiceros aranda. Cuando un hombre de esta tribu australiana siente que posee el poder de convertirse en un chamán, abandona solo el campamento y se dirige a la boca de cierta cueva, donde, considerablemente nervioso, sin aventurarse a entrar, se tumba a dormir. Al amanecer, llega un espíritu a la boca de la caverna y encontrando al hombre dormido le arroja una lanza invisible que le penetra la nuca por atrás, pasa a través de la lengua y sale por la boca. Durante toda la vida tendrá la lengua perforada en el centro, con un agujero lo suficientemente grande como para introducir el meñique, y cuando esto ha terminado, el agujero es el único signo visible y externo que permanece del tratamiento. Una segunda lanza arrojada por el espíritu le atraviesa la cabeza de oído a oído, y la víctima, que cae muerta, es conducida inmediatamente a las profundidades de la caverna, donde los espíritus viven bajo un sol permanente entre riachuelos de agua corriente. Se supone que la cueva en cuestión se extiende bajo el llano, terminando en un punto bajo lo que se llama la cordillera Edith, a diez millas de distancia. Allí los espíritus le quitan al hombre todos los órganos internos y le proporcionan unos completamente nuevos, hecho lo cual vuelve a la vida, pero enfermo. Sin embargo, esto no dura mucho. Cuando ya es lo suficientemente racional, los espíritus de la caverna, que son invisibles para todos excepto para unos pocos hechiceros muy dotados y para los perros, lo devuelven a su gente. Continúa teniendo una apariencia extraña y comportándose también de forma rara, hasta que una mañana se da cuenta de que con polvos de carbón vegetal y grasa ha pintado una ancha banda sobre el puente de su nariz. Todas las muestras de locura han desaparecido y el nuevo hechicero se ha graduado. No debe practicar durante un año, y si durante este período de prueba se cierra el agujero de la lengua, sabrá que su poder lo ha abandonado y no practicará en absoluto. Mientras tanto, asociándose con los maestros locales de su profesión, aprende los secretos de su arte, «que consiste», como dicen Spencer y Gillen, «principalmente en la habilidad de ocultar su persona y producir a voluntad pequeños guijarros de cuarzo y trozos de astilla y, apenas de menor importancia que este escamoteo, el poder de parecer preternaturalmente solemne, como si fuera el poseedor de un conocimiento oculto a los hombres corrientes» [27].

Los nuevos intestinos del chamán están hechos de cristales de cuarzo, que ahora puede proyectar hacia la gente, para bien o para mal<sup>[28]</sup>. Y así, aquí vemos de nuevo un tema de muerte y restitución, pero con un nuevo cuerpo que es diamantino. El equivalente oriental, que juega un papel considerable tanto en la literatura mística hindú como en la budista, es el cuerpo «diamante» o «rayo» (*vajra*) que alcanza el yogui. A nivel primitivo puede ser adecuado leer esta idea psicoanalíticamente, como una fantasía de compensación que defiende la psique infantil contra sus fantasías de autodestrucción corporal<sup>[29]</sup>. Sin embargo, no creo que tal lectura haga justicia al alcance del pensamiento hindú y budista, o, en verdad, al concepto metafísico generalmente conocido de un principio de permanencia subyacente a la fenomenología del cambio temporal. No es fácil saber de qué lejano extremo de la situación primitiva puede proceder la idea, universal a todas las tradiciones más sublimes de misticismo, del cambio de «nuestro vil cuerpo para que sea como Su cuerpo glorioso» (Filipenses, 3: 21), pero diría, a juzgar por lo que ya sabemos por nuestros chamanes esquimales, que sería posible hacerla retroceder en el tiempo indefinidamente. Tampoco sé con qué tenacidad se adherirá el lector a la idea, enunciada por el doctor Freud, de que todo el pensamiento más elevado, excepto el psicoanálisis, es una función de la ansiedad infantil. Pero en cualquier caso, desde luego, hemos dado aquí con un nivel o punto de experiencia que parecería representar precisamente aquello a lo que se refería Bastian cuando escribió sobre las ideas elementales. La introversión de la crisis chamánica y la ruptura, temporalmente, con el sistema local de vida cotidiana lleva a un campo de experiencia que trasciende el provincialismo en el sentido más profundo y abre el camino por lo menos a una premonición de algo más. En verdad, sospecho que con esto nos acercamos al santuario y manantial último de todo el mundo y maravilla, toda la magia, de los dioses.

Dijo el chamán Tungus, Semionov Semyon:

Allí arriba hay cierto árbol donde se crían las almas de los chamanes, antes de obtener sus poderes. Y sobre las ramas de este árbol hay nidos en los que el alma yace y es atendida. El nombre del árbol es «Tuuru». Cuanto más alto está el nido, más fuerte será el chamán criado en él, más sabrá y más lejos verá.

El aro del tambor del chamán se corta de un alerce vivo. El alerce se deja vivo y de pie, en recuerdo y honra del árbol Tuuru, donde creció el alma del chamán. Es más, en memoria del árbol Tuuru, en cada estación el chamán planta un árbol con uno o más palos cruzados en la tienda donde tiene lugar la ceremonia, y este árbol también se llama Tuuru. Esto se hace entre nosotros, aquí en el Bajo Tunguska y entre los tungus angara. Los tungus, que están relacionados con los yakuts, llaman a este árbol plantado «Sarga». Está hecho de un largo palo de alerce. De los palos cruzados se cuelgan trapos blancos. Entre los tungus angara cuelgan la piel de un animal sacrificado. Los tungus del Tunguska Central hacen un Tuuru que es igual que el nuestro.

Según nuestra creencia, el alma del chamán sube por este árbol hasta Dios cuando chamaniza. Porque el árbol crece durante el rito y de forma invisible alcanza la cumbre del cielo.

Dios creó dos árboles cuando creó la tierra y el hombre: uno masculino, el alerce, y uno femenino, el abeto<sup>[30]</sup>.

La visión del árbol es un rasgo característico del chamanismo de Siberia. La imagen puede proceder de las grandes tradiciones del sur. Sin embargo, se aplica a un sistema de experiencia chamánica diferenciado. Al igual que el árbol de Wotan,

Yggdrasil, es el eje del mundo, que llega hasta el cenit. El chamán ha sido criado en este árbol y su tambor, hecho de esta madera, lo devuelve a él en su trance de éxtasis. Como ha señalado Eliade, el poder del chamán está en su habilidad para provocar el trance a voluntad. No es víctima de su trance: él lo ordena como un pájaro el aire durante su vuelo. La magia de su tambor lo lleva sobre las alas de su ritmo, alas de transporte individual. El tambor y el baile simultáneamente elevan su espíritu y conjuran a sus familiares, las bestias y los pájaros, invisibles para otros, que le han proporcionado su poder y le ayudan en su vuelo. Y durante este trance de raptó es cuando realiza sus hechos milagrosos. Mientras, vuela en trance, como un pájaro, al mundo superior, o desciende como un reno, toro u oso, al mundo inferior.

Entre los buriat, el animal o pájaro que protege al chamán se llama *khubilgan*, que significa «metamorfosis», del verbo *khubilku*, «cambiarse uno mismo, tomar otra forma»<sup>[31]</sup>. Los primeros misioneros rusos y los viajeros por Siberia en la primera mitad del siglo XVIII notaron que los chamanes hablaban a sus espíritus con una voz extraña, chirriante<sup>[32]</sup>. También encontraron entre las tribus numerosas imágenes de gansos con las alas extendidas, algunas veces de bronce <sup>[33]</sup>. Y como pronto veremos <sup>[\*]</sup>, en un yacimiento cazador paleolítico muy interesante, conocido como Mal'ta, en la zona del lago Baikal, se encontraron una serie de gansos voladores o patos tallados en marfil de mamut. De hecho, tales pájaros voladores se han encontrado en muchos yacimientos paleolíticos, y bajo las alas inferiores de una importante muestra encontrada cerca de Kiev, en Ucrania, en un lugar llamado Mezin, aparece la primera esvástica de la que tenemos noticia, un símbolo asociado (como ya hemos señalado) en el posterior arte budista de la cercana China y Tíbet con el vuelo espiritual del Buda. Es más, en la gran caverna paleolítica de Lascaux, en el sur de Francia, hay un dibujo de un chamán vestido con un traje de pájaro, postrado en trance y con la figura de un pájaro tras él posada sobre sus utensilios de chamán. Los chamanes de Siberia hoy día aún utilizan trajes de pájaro, y se cree que muchos han sido concebidos por sus madres de un pájaro. En India, un término de honor dirigido al maestro yogui es Paramahansa: el más importante o supremo (*parama*) ganso salvaje (*hansa*). En China, a los llamados «hombres de la montaña» o «inmortales» (*hsien*) se les representa emplumados como pájaros, o flotando en el aire sobre bestias que se elevan vertiginosamente. La leyenda germana de Lohengrin, el caballero cisne, y los cuentos de las doncellas cisne, narrados en todas partes donde ha florecido el chamanismo, asimismo son pruebas de la fuerza de la imagen del pájaro como un signo adecuado de poder espiritual. ¿Y por qué no pensar también en la paloma que descendió sobre María y en el cisne que engendró a Helena de Troya? En muchas tierras el alma ha sido representada como un pájaro, y los pájaros normalmente son mensajeros espirituales. Los ángeles no son sino pájaros modificados. Pero el pájaro del chamán tiene un carácter y un poder particular, y le proporciona una habilidad de volar en trance más allá de las ligaduras de la vida, y sin embargo volver.

En la leyenda del chamán yakut Aadja se puede inferir algo del mundo en el que se mueven y moran estos hacedores de maravillas. Su fabulosa biografía de tres fases empieza con el cuento de dos hermanos, cuyos padres habían muerto cuando eran muy pequeños, y cuando el mayor tenía treinta años y el más joven veinte, este último se casó. «El mismo año», se nos dice,

nació un caballo rojo manchado, y todos los signos señalaban que este potrillo se convertiría en un hermoso corcel. Pero aquel mismo otoño, el más joven de los dos hermanos, el que se había casado, se puso enfermo y murió. Y aunque permanecía tumbado allí, muerto, podía oír todo lo que se decía a su alrededor. Sentía como si se hubiera dormido. No podía mover ni un miembro ni hablar, sin embargo oía con claridad cómo hacían su féretro y cavaban su tumba. Y así permaneció tumbado como si estuviera vivo, y se sentía muy infeliz de que se estuvieran reuniendo para enterrarle cuando podía muy bien volver a la vida. Lo colocaron en el féretro, pusieron éste en la tumba y la cubrieron de tierra.

Permaneció en la tumba y su alma y su corazón lloraban y gritaban. Pero pronto oyó que alguien había empezado a cavar. Estaba contento pensando que su hermano mayor, creyendo que pudiera estar vivo, deseaba desenterrarlo. Sin embargo, cuando por fin se levantó la tapa del féretro vio cuatro personas negras a las que no conocía. Cogieron su cuerpo, lo pusieron de pie sobre el féretro con la cara mirando hacia su casa. A través de la ventana pudo ver que el fuego estaba encendido y el humo salía por la chimenea.

Pero entonces oyó en alguna parte, lejos en las profundidades de la tierra, el mugido de un toro. El mugido se hizo más cercano, más cercano, la tierra empezó a temblar, y tenía un miedo terrible. El toro surgió del fondo de la tierra. Era totalmente negro y sus cuernos estaban muy juntos. El animal cogió al hombre, lo sentó entre sus cuernos y bajó con él otra vez a través de la abertura por la cual acababa de salir. Y alcanzaron un lugar donde había una casa, y de su interior surgió la voz de lo que parecía ser un viejo: «Muchachos, es cierto, nuestro pequeño hijo ha traído un hombre. Id y liberarle de su carga.» Una serie de hombres negros llegaron saltando, lo cogieron, lo llevaron al interior de la casa y lo sentaron sobre la palma de la mano del viejo. Este lo sujetó calculando su peso y dijo: «Devolvedlo, su destino le predestina a renacer allí arriba.» Con lo que el toro lo cogió otra vez sobre sus cuernos, lo llevó de vuelta por el mismo camino y lo colocó donde había estado antes.

Cuando el cadáver viviente recobró los sentidos, había caído la noche y estaba oscuro. Poco después apareció un cuervo negro. Empujó su cabeza entre las piernas del hombre, lo levantó y voló con él hacia arriba. En el cenit vio una abertura. La atravesaron y llegaron a un lugar donde el sol y la luna brillaban a la vez, y las casas y graneros eran de hierro. Todas las personas tenían cabeza de cuervo, pero sus cuerpos eran como los de los seres humanos. Y oyeron, dentro de la casa más grande, algo parecido a la voz de un viejo: «Muchachos, mirad, nuestro pequeño hijo nos ha traído un hombre. Salid y traedle.» Una serie de jóvenes salieron y, cogiendo al recién llegado, lo llevaron al interior donde lo sentaron sobre la palma de la mano de un viejo de pelo gris, que primero comprobó su peso y luego dijo: «Muchachos, llevadlo y dejadlo en el nido más alto.»

Porque allí había un gran alerce, cuyo tamaño difícilmente puede compararse con nada que conozcamos. Con toda seguridad, su copa alcanzaba el cielo. Y en cada rama había un nido tan grande como un almiar cubierto de nieve. Los jóvenes lo dejaron en el más alto de los nidos y, cuando ya lo habían colocado, llegó un reno blanco alado que se tumbó en el nido, puso sus pechos sobre su boca y él empezó a mamar. Allí permaneció tres años, y cuanto más mamaba más pequeño se hacía su cuerpo, hasta que finalmente no fue más grande que un dedal.

Así, descansando en su elevado nido, un día oyó la voz del mismo viejo que ahora le decía a uno de sus siete hijos con cabeza de cuervo: «Muchacho, ve abajo, hacia el Mundo Central, coge a una mujer y tráela.» El muchacho descendió y al momento volvió con una mujer de cara oscura cogida por el pelo. Todos estuvieron encantados y bailaron preparando una celebración. Pero el que estaba en el nido oyó una voz que decía: «Encerrad a esta mujer en un granero de hierro, de forma que nuestro hijo que vive en el Mundo Central no venga y se la lleve.»

Encerraron a la mujer en una troje, y desde su nido oyó al momento el sonido del tambor de un chamán que llegaba del Mundo Central, y también el sonido del canto de un chamán. Estos sonidos crecieron gradualmente, acercándose más y más, hasta que finalmente apareció una cabeza en la abertura de salida de abajo, y a continuación se vio a un hombre de estatura mediana y ágiles miembros, con el pelo ya gris. Sin embargo, aún no había aparecido por completo cuando colocándose la vara del tambor cruzada sobre la frente

se transformó inmediatamente en un toro con un solo cuerno, que creció hacia adelante desde el centro de su frente. El toro, de un único golpe, tiró la puerta de la troje en la cual estaba encerrada la mujer y galopó con ella hacia abajo, y lejos <sup>[34]</sup>.

Lo que se está viendo aquí —puede que sea necesario decírselo al lector— es la llegada al mundo superior de un chamán terrenal que llega a rescatar el alma de una mujer que ha muerto. Porque la enfermedad, según una teoría chamánica, puede estar causada bien por la entrada de un elemento extraño en el cuerpo, como en el relato de Bridges de la magia de los ona (un ratoncito, un guijarro, un gusano, o un proyectil chamánico algo menos sólido), o por la salida del alma del cuerpo y su encarcelamiento en una de las regiones del espíritu: arriba, abajo o más allá del borde del mundo. Por tanto, el chamán llamado a la cabecera de un enfermo debe decidir en primer lugar qué clase de enfermedad hay que tratar y si lo que se necesita es un masaje, un tratamiento de hierbas purgantes o absorber algún elemento intruso. Se pondrá a trabajar en la forma adecuada, pero si el alma está más allá de su visión clarividente, debe descubrir el lugar en el que se oculta. Entonces, cabalgando — como ellos dicen— sobre el sonido de su tambor, debe zarpar, sobre las alas del trance, a cualquier reino espiritual que pueda esconder al alma en cuestión, aplastar a los guardianes de aquel lugar celeste, infernal o extranjero y hacer rápidamente sus ejercicios chamánicos de rescate. Esto último es el milagro chamánico clásico, y, especialmente cuando el paciente ya está muerto, es un acto que requiere el mayor vigor físico y valor espiritual.

Dentro de poco estudiaremos estos asuntos desde un punto de vista terreno, pero, de momento, volvamos a la región celestial de nuestro cuento. Un chamán ha llegado transformado en toro, ha destrozado los cerrojos de una troja de hierro y se ha alejado al galope con su recompensa, el alma de una mujer a la que los dioses habían decidido dejar morir.

Le siguieron gritos, exclamaciones, lamentos y lloros, y los hijos del viejo volvieron a bajar al Mundo Central. Volvieron con otra; una mujer de cara blanca, a la que primero se la transformó en un pequeño insecto y después se la ocultó perfectamente en el palo estructural principal o medio de la *yurta*, pero pronto pudo escucharse, de nuevo, el tambor y la canción de un chamán. Y en esta ocasión, una vez más, el que llegó descubrió a su paciente. Rompió el palo en el que estaba oculta y se la llevó.

Entonces, el hijo del viejo chamán hizo el camino una tercera vez, volviendo con la misma mujer de cara blanca que antes. Pero ahora, esta gente-espíritu de cabeza de cuervo organizaron su protección mucho mejor. En la salida del agujero prendieron fuego a un montón de leña. Cogieron hierros candentes y permanecieron de pie alrededor de la abertura, alerta y esperando. Y cuando el chamán apareció le golpearon con los hierros candentes y lo arrojaron de nuevo a la tierra.

Por fin, el pequeño observador del nido, al cumplir sus tres años, escuchó una vez más la voz del viejo. «Sus años han terminado», dijo la voz. «Arrojad a nuestro niño a la Tierra Central. Debe ir a una mujer para nacer, y con el nombre chamán Aadja, que le hemos dado, se hará famoso: nadie dirá su nombre en vano en el mes santo.»

Los siete le arrojaron al Mundo Central entonando canciones y bendiciones. Inmediatamente perdió la conciencia y no pudo recordar de qué forma había llegado a donde estaba. Sólo cuando tuvo cinco años volvieron estos recuerdos, y entonces supo cómo había nacido antes, cómo había vivido en la tierra y cómo había nacido arriba y había presenciado la llegada de un chamán.

Siete años después de su nuevo nacimiento lo cogieron los espíritus, le obligaron a cantar y lo cortaron en pedazos. A los ocho años empezó a ser chamanizado y a representar la danza ritual. A los nueve ya era famoso. Y a los doce era un gran chamán.

Resultó que esta vez había llegado al mundo a quince verstas [unas diez millas] del lugar de su anterior residencia. Y cuando fue a visitar a su anterior hermano encontró que su esposa se había casado otra vez y que el corcel rojo manchado, nacido el año de su muerte, era ahora un caballo famoso. Pero sus parientes no le reconocieron y él no les dijo nada. Pero un día de verano, cuando un hombre de hacienda celebraba el llamado festival Isyach —la bendición del kumiss [\*] sagrado— que se acompaña de un ritual llamado La Elevación del Alma del Caballo, el joven chamán se encontró al mismo chamán que había visto entrando en el Mundo Superior mientras él yacía en su nido. El viejo le reconoció inmediatamente y dijo en voz lo suficientemente alta para que lo oyeran los demás: «Cuando en una ocasión ayudaba a otro chamán a recuperar el alma de una mujer enferma, te vi en el nido de la rama novena, mamando de tu madre animal. Mirabas fuera del nido.» Y el chamán más joven, Aadja, al escuchar estas palabras se puso furioso. «¿Por qué desvelas ante todos el secreto de mi nacimiento?», preguntó. A lo que el otro contestó: «Si planeas algún mal contra mí, destrúyeme, cómeme, anteriormente yo fui nutrido en la octava rama del mismo alerce en el cual fuiste criado. Yo naceré de nuevo y seré criado por el Cuervo negro, Chara-Suorun.»

«Y dicen», terminó el narrador yakut, Popov Ivan, «que el joven chamán mató al más viejo aquella misma noche. Los espíritus del chamán se lo tragaron y así lo entregaron a la muerte, y nadie lo vio. Este antiguo cuento me fue narrado por un hombre muy viejo» [35].

Los espíritus inician a los chamanes de Australia en una cueva, los de Siberia en un árbol. ¿Pero podemos dudar que el sentido de las dos experiencias es el mismo? En Siberia, la carne del chamán es comida y restituida; en Australia se le quitan los intestinos y se reemplazan por cristales de cuarzo. ¿Pero no son dos versiones del mismo hecho? En ambos casos se necesitan dos iniciaciones: una por los espíritus, otra por los maestros vivientes. Pero éstas son características del chamanismo en todos los sitios en los que aparece. En los distintos lugares las versiones difieren, al igual que las técnicas de éxtasis y magia enseñadas tradicionalmente, porque los modelos culturales a través de los que la crisis chamánica se precipita y se lleva a cabo tienen historias locales y están localmente condicionados. Sin embargo, la morfología de la crisis (ya no se puede dudar) permanece la misma en todas partes en las que se ha experimentado y cultivado la vocación chamánica.

El punto principal tan vívidamente ilustrado es que en la fenomenología de la mitología y la religión hay que distinguir dos factores: el ahistórico y el histórico. En las vidas religiosas de la inmensa mayoría de la humanidad, las «mentes cerradas», demasiado ocupadas, o simplemente sin talento, prepondera el factor histórico. Todo el alcance de su experiencia está en el dominio local, público, y puede estudiarse históricamente. Sin embargo, lo que prepondera en las crisis espirituales y en las comprensiones de las personalidades de «mente sensible» con tendencias místicas es el factor ahistórico, y para ellos las metáforas de la tradición local —no importa lo desarrollada que ésta sea— no son más que un vehículo, más o menos adecuado, para traducir una experiencia surgida más allá de su alcance, como un impacto inmediato. Porque, en un análisis último, la experiencia religiosa es psicológica y espontánea en el sentido más profundo. Tiene lugar interiormente y es ayudada, o impedida, por las circunstancias históricas, pero es hasta tal punto constante para la humanidad que



podemos saltar de la bahía de Hudson a Australia, de la Tierra del Fuego al lago Baikal y encontrarnos cómodamente en casa.

En este capítulo sobre chamanismo estamos tocando superficialmente el problema de la experiencia mística, que es ahistórica y sin embargo, en todos los lugares en los que aparece, da sentido y profundidad a cualquier metáfora que pueda ser acariciada por la tradición local, cultivada por los sacerdotes locales y utilizada, más o menos toscamente, para fines sociales y un poco de bienestar espiritual por el pueblo del lugar. El chamán representa este principio a nivel primitivo, el místico, el poeta y el artista lo hacen en las comprensiones más altas de la escala cultural.

Por tanto, me gustaría sugerir como hipótesis básica una correlación de la idea elemental con la mística y de la idea étnica con los factores históricos que acabamos de describir. La idea elemental sólo se traduce o experimenta a través del medio de la étnica, y así *parece* como si la mitología y la religión pudieran estudiarse y discutirse en el plano histórico. Sin embargo, en realidad hay una fuerza formativa funcionando espontáneamente, como un campo magnético, para precipitar y organizar las estructuras étnicas desde atrás, o desde dentro, de forma que finalmente no pueden interpretarse económica, sociológica, política o históricamente. La psicología está oculta bajo y dentro de toda la composición histórica, como un controlador invisible.

Pero, por otra parte, toda metáfora mitológica y formas rituales, tanto en su relación con la filosofía como en su impacto sobre la sociedad, pueden y deben estudiarse históricamente. Como muy bien ha dicho el profesor Jensen en su vigorosa crítica de un acercamiento a la mitología meramente psicológico, «Un mito no es una secuencia de imágenes independientes, sino un todo significativo, en el que se refleja un aspecto concreto del mundo» <sup>[36]</sup>. En la Segunda Parte de este estudio vimos el aspecto ofrecido a la imaginación del hombre por el modelo de la muerte y el nacimiento que proporciona el mundo de las plantas; en los capítulos restantes de la Tercera Parte consideraremos la respuesta al aspecto representado por el mundo animal. Dentro de cada uno de estos contextos los hombres y mujeres están unidos unos a otros y a su mundo, «engranados», por así decir, en las formas de vida locales, y los mitos sirven ante todo a un fin social. Sin embargo, en la fase que estamos considerando ahora —el chamanismo y las técnicas del éxtasis— los mismos símbolos funcionan para el «desasimiento».

Los temas de nuestro estudio actual pueden resumirse como sigue:

A. El factor ahistórico, espontáneo del rapto místico chamánico, liberado y traducido en forma de

- 1) la metáfora de las sociedades cazadoras
- 2) la metáfora de los plantadores primitivos.
- 3) la metáfora de la ciudad estado hierática.

B. El factor histórico, condicionado, y condicionante de la tradición local socialmente orientada, representada en

- 1) la metáfora de las sociedades cazadoras
- 2) la metáfora de los plantadores primitivos
- 3) la metáfora de la ciudad estado hierática.

Por otra parte, la forma básica de la crisis chamánica puede resumirse como sigue:

A. Una ruptura precipitada espontáneamente con el mundo cotidiano, revelada por síntomas análogos a los de una seria crisis nerviosa: visiones de desmembramiento, entrada en el mundo de los espíritus y restitución.

B. Un curso de instrucción mitológica, chamánica, con un maestro, a través del cual se alcanza una restitución efectiva de un nivel superior.

C. Una vida de práctica mágica al servicio de la comunidad, defendida del resentimiento natural de la comunidad a la que se ayuda con distintos trucos y parodias de poder.

La curación del chamán se alcanza a través del arte: es decir, mitología y canto. «Cuando empezaba a cantar», dice el chamán Semyonov Semyon, «mis enfermedades desaparecían normalmente.» Y la práctica del chamán también se realiza en forma de arte: una imitación o presentación en la esfera del tiempo y el espacio del mundo visionario de su «raptó» espiritual. En el centro de la yurta se coloca una estaca con abrazaderas por las que trepa, imitando el ascenso mágico de su alma, «porque el árbol», como se nos dice, «crece durante el rito e invisiblemente alcanza la cumbre del cielo».

«Recuerdo cómo en los viejos tiempos», dijo Alexejev Michail, un viejo yakut que vivía cerca del río Lena, «los chamanes mugían como toros durante las sesiones. Y en sus cabezas crecían cuernos opacos, puros. En una ocasión yo mismo vi una cosa así. Vivía en nuestra aldea un chamán cuyo nombre era Konnor. Cuando su hermana mayor murió, él chamanizó. Cuando lo hizo, le crecieron cuernos en la cabeza. Con ellos removi6 el seco suelo de barro y corri6 a cuatro patas como hacen los niños cuando juegan al ‘toro’. Mugía y bramaba como un toro» [37].

«Todos los chamanes», dijo otro informador, Pavlov Kapiton, «deben tener una madre animal o un origen animal. Normalmente se representa en la forma de un alce, y con menos frecuencia como un oso. Este animal vive independiente, separado del chamán. Quizá pueda imaginarse mejor como la fuerza fiera del chamán que vuela sobre la tierra» [38]. «Es la encarnación del don profético del chamán», añade G. V. Ksenofontov; «es el poder visionario del chamán que puede penetrar tanto el pasado como el futuro» [39].

Además, el chamán tiene familiares pájaros y animales que le ayudan en sus tareas. «Los chamanes nos dicen», dijo Samsonov Spiridon, «que tienen dos perros que son ayudantes invisibles. En las sesiones los llaman por sus nombres, ‘Chardas’ y ‘Botos’. Los perros de un chamán sediento de sangre poseído por espíritus demoníacos matarán al ganado y a las personas: sin embargo, no matan a personas mayores.»

«También se dice», continuó este informador, «que algunos chamanes tienen un oso o un lobo y que éstos se aparecen durante las sesiones» [40].

Pero no todos a los que les gustaría practicar el arte del chamán pueden hacerlo. Danilov Pyotr describe un intento que falló poco a poco:

Hace dos veranos, en la zona de Bertun, había un hombre que dijo que pronto se convertiría en un chamán. Ordenó que se le construyera una choza en un claro cercano. La casita se colocó justo contra el alerce más alto, y en éste había un montón de ídolos chamánicos que habían sido colgados allí después de las sesiones. Muchachos jóvenes solteros habían construido la choza con ramas sin pelar, según las instrucciones. El nombre del hombre era Michail Sawitch Nikitin, y tenía unos cuarenta años.

Cuando la choza que había construido estuvo terminada, se instaló en ella y permaneció allí tres días. Había dicho: «Durante tres días yaceré allí como si estuviera muerto y seré cortado en pedazos. Al tercer día me levantaré de nuevo.» Para el día de su resurrección había dejado dicho que se trajera a un chamán de nombre Botshukka, el hijo de Taappyn, quien debería realizar la ceremonia de la «Elevación del Cuerpo» y «la Ordenación Instructiva». Y dicen que también un hombre llamado Dimitri Saba-Uktuur le acompañaba como ayudante.

Cuando el chamán que había llamado llegó, mucha gente se reunió alrededor de la choza para observar la ceremonia, y se les unió. El chamán había llegado con su tambor y el candidato se había puesto su traje chamánico. Yo estaba lo suficientemente cerca como para oír al chamán dando órdenes, llamando a sus espíritus, alabándolos y pidiéndoles ayuda. «Es el solsticio de verano», dijo. «Cuando las hojas y las ramas de los árboles y hierbas ya han salido no se debe realizar la ordenación de un chamán. Las épocas adecuadas para ello son la primavera y el otoño.» Y con aquello terminó la ceremonia.

Hasta hoy día el otro chamaniza a medias. Lo hace sin llevar el traje chamánico, realiza sólo las llamadas preliminares y sólo puede curar las enfermedades menores [41].

«Se dice», declara Alexeyev Ivan, «que los chamanes realmente buenos son cortados tres veces a lo largo de su vida y los malos sólo una. El espíritu de un chamán excepcional nace de nuevo después de su muerte. Se dice que los grandes chamanes nacen tres veces» [42].

## IV. El portador del fuego

Un día, dice un cuento norteamericano, mientras Viejo paseaba por el bosque se encontró con algo muy extraño. Había un pájaro sentado sobre la rama de un árbol haciendo un ruido extraño, y cada vez que hacía este ruido, sus ojos se salían de las órbitas y se sujetaban al árbol. Entonces el pájaro hacía otro tipo de sonido y los ojos volvían a su lugar.

«Pequeño Hermano», dijo Viejo. «Enséñame cómo haces eso.»

«Si te lo enseño», contestó el pájaro, «no debes permitir que tus ojos salgan de las órbitas más de tres veces al día. Te arrepentirás si lo haces.»

«Pequeño Hermano, haré lo que digas, el truco es tuyo y escucharé.»

El pájaro le enseñó cómo hacerlo, y Viejo estaba tan contento que lo hizo tres veces seguidas. Luego paró. Pero pronto deseó intensamente hacerlo de nuevo, y dudó un poco, pero como continuaba deseando hacerlo, se dijo: «¿Por qué me dijo que sólo lo hiciera tres veces? Ese pájaro es tonto. Lo haré una vez más.» E hizo que sus ojos salieran una cuarta vez, pero ahora no volvían. Entonces llamó al pájaro, «Oh, Pequeño Hermano, ven y ayúdame a recuperar mis ojos.» Pero el pájaro no respondió, había volado. Viejo tanteó el árbol con las manos, pero no pudo encontrar sus ojos, y vagabundó durante mucho tiempo llorando y llamando a los animales para que le ayudaran.

Un lobo, al darse cuenta de que Viejo estaba ciego, empezó a gastar bromas y a reírse de él. El lobo había encontrado un búfalo muerto y, cogiendo un trozo de carne que ya había empezado a pudrirse y a oler mal, se lo acercó a Viejo. «Huelo algo muerto», dijo Viejo. «Me gustaría encontrarlo, estoy casi muerto de hambre.» Y tanteaba alrededor buscando la carne, y el lobo la retiraba. Pero una vez, cuando el lobo le estaba gastando su broma, Viejo lo agarró y sacándole un ojo se lo colocó en su órbita. Y entonces pudo ver, y recuperó sus ojos. Pero nunca más pudo hacer el truco que le había enseñado el pajarito<sup>[43]</sup>.

Otro día, cuando Viejo iba por la pradera, escuchó un canto muy extraño. Nunca antes había escuchado algo parecido y miró alrededor para ver de dónde procedía. Por fin, vio un círculo de liebres cantando y haciendo hechizos. Habían encendido un fuego y como tenían muchas cenizas calientes, se tumbaban sobre ellas y cantaban, mientras uno de ellos los cubría con las cenizas. Al rato los descubría y todos saltaban. Al parecer, esto les divertía mucho.

«Pequeños Hermanos», dijo Viejo, «es maravilloso cómo os tumbáis sobre esas cenizas calientes y carbones sin quemaros. Desearía que me enseñarais cómo hacerlo.»

«Ven, Viejo», dijeron las liebres. «Te mostraremos cómo. Debes cantar nuestra canción y permanecer en las cenizas sólo un poquito.»

Así que Viejo empezó a cantar, se tumbó y le cubrieron con carbones y cenizas, y el carbón no le quemó en absoluto.

«Esto es muy agradable», dijo. «Es un hechizo muy potente. Ahora deseo conocerlo todo, así que tumbalos y dejad que os cubra.»

Las liebres se tumbaron sobre las cenizas y él las tapó con el fuego. Sólo se escapó una liebre, y cuando Viejo estaba a punto de volverla a tumbar, ella dijo: «Ten piedad de mí, mis niños están a punto de nacer.» «Muy bien», contestó. «Te dejaré para que continúe habiendo liebres, pero asaré a estos otros y tendré un festín.»

Puso más leña en el fuego, y cuando las liebres estaban cocinadas cortó algunas ramas de sauce rojo y colocó las liebres encima para enfriarlas. La grasa impregnó las ramas, de forma que incluso hoy, si colocas un sauce rojo sobre un fuego, verás la grasa sobre la corteza. Y también puedes comprobar que desde entonces las liebres tienen una quemadura en el lomo, donde quedó señalada la que escapó<sup>[44]</sup>.

Un día, el tramposo, en forma de coyote, mató a un búfalo y mientras su brazo derecho le quitaba la piel con un cuchillo, de pronto, el izquierdo aferró al animal. «Devuélvemelo», gritó el brazo derecho, «es mío.» El brazo izquierdo lo cogió de nuevo y el derecho se lo quitó con el cuchillo. El izquierdo lo volvió a coger y la discusión se convirtió en una lucha terrible. Y cuando el brazo izquierdo estaba lleno de cortes y sangrando, Tramposo exclamó: «¡Oh! ¿Por qué hice esto? ¿Por qué dejé que ocurriera? ¡Cómo sufro!»<sup>[45]</sup>.

Otro día, cogió el hígado de un alce e hizo una vagina con él, con los riñones del alce hizo pechos. Se puso un vestido de mujer que era demasiado estrecho para él y se transformó en una mujer muy hermosa. Permitió que el zorro tuviera relaciones con él y le dejara preñado. Luego el arrendajo, y por último la liebre. Después se dirigió a una aldea. Se casó con el hijo del jefe y tuvo cuatro hijos muy hermosos <sup>[46]</sup>.

Un día vagabundeaba a la aventura cuando oyó que alguien decía: «Cualquiera que me mastique defecará, defecará.» «Bien», dijo Tramposo, «¿por qué hablará así?» Se dirigió hacia el lugar de donde procedía la voz y la escuchó de nuevo. Miró alrededor y vio un bulbo sobre un matorral. «Sé muy bien», se dijo, «que si mastico esto no defecaré.» Así que lo cogió, se lo metió en la boca, lo masticó, lo tragó y continuó.

«Bien», dijo, «¿dónde está el bulbo que hablaba tanto? ¿Cómo pudo un objeto semejante influirme lo más mínimo? Cuando tenga necesidad de defecar, lo haré, y no antes.» Pero mientras hablaba así empezó a tirarse pedos. «Bien», pensó, «supongo que esto es lo que quería decir. Sin embargo, dijo que defecaría y sólo estoy expulsando un poco de aire. En cualquier caso, soy un gran hombre aunque expulse un poco de gas.» Entonces ocurrió de nuevo y esta vez fue realmente fuerte. «En verdad, qué tonto fui. Quizá por esto me llaman el Tonto.» Ocurrió otra vez, muy ruidoso, y ahora su recto empezó a escocerle. La siguiente vez se encontró lanzado hacia adelante. «Bien, bien», pensó desafiante, «puede empujarme un poco, pero nunca me hará defecar». Ocurrió de nuevo, y esta vez la parte posterior de su cuerpo

se elevó en el aire y aterrizó sobre rodillas y manos. «Bien, adelante, ¡hazlo de nuevo!», exclamó. «¡Hazlo de nuevo!» Lo hizo y se elevó mucho en el aire, aterrizando sobre el estómago. Empezó a tomarse el asunto en serio. Cogió un tronco, y tanto él como el tronco fueron enviados al aire. Al volver, el tronco cayó sobre él y casi lo mata. Entonces cogió un chopo. Este lo sujetó, pero sus pies se elevaron en el aire y casi se rompe la espalda. A continuación arrancó el árbol junto con las raíces. Cogió un roble grande, éste se mantuvo firme, pero de nuevo sus pies se elevaron en el aire. Tramposo corrió a la aldea y se le ocurrió que amontonaran sobre él todos los troncos, junto con las personas, perros y todo lo demás. Su explosión desperdigó el campamento en todas las direcciones, y la gente, al volver, se gritaron furiosamente unos a otros, mientras los perros aullaban. Tramposo se rió de ellos hasta que sus intestinos se inflamaron. Y entonces empezó a defecar. Al principio sólo fue un poco, pero después gran cantidad, y por último era tanto que tuvo que trepar a un árbol para mantenerse por encima de su excremento. Subió más y más alto y alcanzó la copa, donde se durmió, se cayó y salió del fondo del montón cubierto y cegado por su propia inmundicia <sup>[47]</sup>.

Cualquiera acostumbrado al concepto de Dios el Creador, tal y como se muestra esa imagen en las mitologías y religiones desarrolladas de las civilizaciones con base agrícola, seguramente se sorprenderá al saber que esta figura del Tramposo fue el creador del hombre y de todos los animales.

Otro de sus cuentos —uno de los muchos que se cuentan de sus curiosas aventuras— habla de su llegada al país de los pies negros desde el sur, viajando hacia el norte y creando a los pájaros y a los animales a medida que pasaba. Primero hizo las montañas, las praderas, los árboles y los arbustos, poniendo ríos aquí y allí, y cataratas sobre ellos, poniendo pintura roja sobre el suelo en diferentes lugares, organizando el mundo como lo vemos hoy. Y cubrió las llanuras con hierba, de forma que proporcionara comida a los animales. Sobre el suelo puso los árboles y todo tipo de animales. Y cuando hizo al carnero con su gran cabeza y cuernos, lo soltó en la pradera. No parecía que anduviera con facilidad por la pradera, así que lo cogió por un cuerno y lo soltó en las montañas. Y se movió entre las rocas y subió tranquilamente a lugares que daban miedo. Así que dijo: «Este es el lugar que te conviene, para esto estás hecho.» Y mientras estaba en las montañas, hizo al antílope con desperdicios, y lo soltó para ver cómo se las arreglaba. Pero corrió a tanta velocidad que cayó sobre las rocas y se dañó. Viendo que esto no funcionaría, llevó al antílope a la pradera y lo dejó suelto. Corrió elegantemente y dijo: «Para esto estás hecho.»

Un día decidió que haría una mujer y un niño, y los hizo a ambos de barro. Una vez que hubo moldeado el barro en forma humana, le dijo: «Tú serás gente.» Entonces lo cubrió y se fue. Al volver a la mañana siguiente, retiró la cubierta y vio

que las formas de barro habían cambiado un poco. A la segunda mañana habían cambiado más y a la tercera aún más. A la cuarta mañana retiró la cubierta, miró las imágenes y les dijo que se levantaran y anduvieran, y éstas lo hicieron. Fueron hasta el río con su hacedor y él les dijo que su nombre era Viejo.

Mientras permanecían de pie a la orilla del río, la mujer le preguntó a Viejo: «¿Cómo es esto? ¿Viviremos siempre y no habrá final?» Y él contestó: «Nunca lo he pensado, debemos decidirlo. Cogeré este pedacito de excremento seco de búfalo y lo arrojaré al río. Si flota, la gente morirá, pero a los cuatro días volverán a vivir de nuevo; morirán sólo cuatro días. Pero si se hunde, tendrán fin.» Arrojó el pedacito al río y flotó. La mujer se volvió, cogió una piedra y dijo: «No, no va a ser así. Tiraré esta piedra al río y si flota viviremos siempre, pero si se hunde, la gente debe morir, de forma que tengan piedad unos de otros y sientan lástima unos de otros.» La mujer arrojó la piedra al agua y se hundió. «Así sea», dijo Viejo. «Habéis elegido. Y así es como ocurrirá.»

Los primeros hombres eran pobres, estaban desnudos y no sabían cómo vivir, pero Viejo les mostró las raíces y las bayas y les enseñó cómo comerlas, y les dijo que en cierto mes del año podían pelar la corteza de ciertos árboles y comerla y que estaría buena. Les dijo que los animales debían ser su alimento. Hizo todos los pájaros que vuelan y le dijo a la gente que su carne podía comerse. Y de cierta planta decía: «La raíz de esta planta, si se recolecta en cierto mes del año, es buena para cierta enfermedad.» Y así aprendieron los poderes de todas las hierbas.

Viejo enseñó a la gente cómo hacer armas de caza, y a matar y a carnear el búfalo, y como no es saludable comer la carne cruda, recogió madera blanda, seca y podrida e hizo yesca con ella, después cogió un trozo de madera dura y, agujereándolo con la punta de una flecha, les enseñó cómo hacer fuego con astillas y a cocinar la carne de los animales y comerla.

Después les dijo: «Ahora, si estáis cansados, podéis dormir y obtener poder. Algo llegará a vosotros durante el sueño y os ayudará. Lo que os digan que hagáis los animales que se os aparezcan en el sueño, hacedlo. Debéis obedecerlos. Dejaros guiar por ellos. Si necesitáis ayuda, estáis solos y viajando y gritáis pidiendo ayuda, vuestra plegaria será contestada, quizá por las águilas o por el búfalo, o por los osos. Debéis escuchar a cualquier animal que conteste a vuestra plegaria.» Y así fue cómo los primeros hombres se hicieron con el mundo por el poder de sus sueños <sup>[48]</sup>.

Cuando Tramposo abandonó la tierra al final de sus vagabundeos, hizo una tetera y un plato de piedra, cocinó una comida y dijo: «Ahora, por última vez tomaré una comida sobre la tierra.» Se sentó sobre una roca y su huella se puede ver hasta hoy día. Puedes ver las huellas de sus nalgas, las huellas de sus testículos, las huellas de la tetera y el plato. La roca no está lejos de donde el Missouri entra en el Mississippi. Luego se marchó, entrando primero al océano y luego a los cielos. Ahora está bajo tierra, a cargo del más inferior de los cuatro mundos. Charlatán está a cargo del segundo, Tortuga del tercero y Liebre del mundo en el que vivimos <sup>[49]</sup>.

Esta ambigua figura, tan fascinante, del tramposo parece que ha sido el personaje mitológico principal de las historias del mundo paleolítico. Un tonto, un cruel, un tramposo lujurioso, un epítome del principio del desorden, sin embargo, también es un portador de cultura. Y aparece bajo muchos disfraces, tanto animales como humanos. Entre los indios de las llanuras norteamericanas, su forma usual era Coyote. Entre las tribus de los bosques del norte y el este, era la Gran Liebre, el Maestro Conejo, algunos de cuyos hechos fueron equiparados por los negros de América con un conejo tramposo africano al que conocemos en los cuentos populares como Conejo Br'er. Las tribus de la costa noroeste lo conocían como Cuervo. El Arrendajo Azul es otra de sus formas. En Europa es conocido como Reynard el Zorro; pero también, en un plano mucho más serio, aparece como el demonio.

Este cuento pertenece a los yakuts de Siberia:

Satán era el hermano mayor de Cristo, pero malvado, mientras que Cristo era bueno. Y cuando Dios deseó crear la tierra, le dijo a Satán: «Presumes de ser capaz de hacerlo todo y dices que eres más grande que yo. Bien, entonces trae un poco de tierra del fondo del océano.» Satán se zambulló, pero cuando volvió a la superficie vio que el agua se había llevado la tierra de su mano. Se zambulló otras dos veces sin éxito, pero a la cuarta se convirtió en una golondrina y volvió con un poco de fango en el pico. Cristo bendijo este trozo y se convirtió en la tierra. Y la tierra era agradable y plana y lisa. Pero Satán, planeando crear un mundo propio, había escondido un poco de barro en su garganta. Cristo entendió la vileza y le golpeó en la nuca. Y escupió el barro que se convirtió en las montañas, mientras que originalmente todo había sido tan liso como un plato<sup>[50]</sup>.

En las costumbres de carnaval de Europa, esta figura sobrevive en los numerosos payasos, bufones, demonios, polichinelas y diablillos que interpretan exactamente los papeles de los payasos en los ritos de los indios pueblo, y dan a la fiesta un carácter de día de desorden. Representan, según el punto de vista de los maestros del decoro, el principio del caos, el principio del desorden, la fuerza a la que no le importan los tabúes y romper las ataduras. Pero desde el punto de vista de las esferas más profundas del ser, de donde surgen en última instancia las energías de la vida, este principio no debe ser despreciado. En verdad, de la forma más asombrosa, en el período de la construcción de las catedrales de la Alta Edad Media —como nos ha recordado el doctor Jung en su artículo, «Sobre la psicología de la figura del Tramposo»<sup>[51]</sup>— había algunas costumbres eclesiásticas extrañas, que reflejaban la mueca de este maestro del caos: especialmente el *festum asinorum*, que Nietzsche parodió en su capítulo sobre el «Festival del Asno» en *Así habló Zaratustra*. Esta caprichosa fiesta celebraba la huida de la Santa Familia a Egipto, y en la catedral de Beauvais la muchacha que interpretaba el papel de María subía hasta el altar junto con el asno y se colocaba en el lado del Evangelio, y a la terminación de cada parte de la misa pontifical que se celebraba a continuación, toda la congregación rebuznaba. Un códice del siglo XI dice que «Al final de la misa, en lugar de las palabras *Ite missa est* («Id, la misa ha terminado»), el sacerdote debe rebuznar tres



veces, y en lugar de las palabras *Deo gratias* («Demos gracias a Dios»), la congregación debe rebuznar tres veces» [52].

Jung opina que «el tramposo es una sombra colectiva, un epítome de todas las huellas inferiores del carácter de los individuos» [53]. Sin embargo, este punto de vista se ofrece desde nuestro posterior estilo de pensamiento «atado». En la esfera paleolítica, de donde procede esta figura, era el arquetipo del héroe. El dador de todos los grandes favores, el portador del fuego y el maestro de la humanidad.

Los buriats en la zona del lago Baikal hablan del Gran Espíritu, Sombol-Burkhan, quien cuando se movía sobre las aguas vio un ave acuática nadando con sus doce crías. «Pájaro acuático», dijo, «zambúllete y tráeme tierra, tierra negra en tu pico y barro rojo en tus pies.» El pájaro se zambulló, y Sombol-Burkhan esparció primero barro rojo sobre el agua y sobre éste la tierra negra, y después le dio las gracias al pájaro. «Por siempre vivirás», dijo, «y te zambullirás en el agua» [54].

Esta versión del tema del buceador terrestre es más primitiva que la del cuento de los yakut cristianizados. Liberado del dualismo ético del bien y del mal, muestra la fuerza creativa en su inocencia primaria. Pero los ostyaks de la zona del río Yenisei pintan al creador de forma aún más simple, como un chamán. El Gran Chamán Doh —dicen— revoloteaba sobre las aguas con un grupo de cisnes, somormujos y otras aves acuáticas sin encontrar ningún sitio en el que posarse y descansar, cuando pidió a uno de sus pájaros buceadores que se zambullera y cogiera un poco de tierra del fondo. El pájaro se zambulló dos veces antes de traer ni un solo grano. Sin embargo, el Gran Chamán Doh pudo hacer una isla en el mar con este trocito de barro [55].

Las tribus cazadoras de Norteamérica atribuyen el mismo hecho chamático de la creación del mundo a su héroe-tramposo paleolítico. En el momento del gran diluvio encontramos esta ambigua figura, flotando sobre una balsa llena de animales, pidiéndoles que se zambullan y suban algo de tierra. Tres lo hacen pero vuelven exhaustos; entonces, un nadador extraordinariamente resistente desciende —un somormujo, una rata almizclera o una tortuga— y pasado mucho tiempo (en algunos cuentos incluso días) vuelve a la superficie con el vientre hacia arriba, prácticamente muerto, pero con un pedacito de lodo sujeto a su pata. Y entonces, Viejo, Coyote, Cuervo o Gran Liebre, cualquiera que sea el personaje que representa al tramposo—coge el pedacito de barro y recitando un encantamiento lo coloca sobre la superficie del agua. La partícula aumenta, y en cuatro días crece hasta alcanzar el tamaño de la tierra. Los animales van a la tierra y todo empieza de nuevo [56].

No parece muy apropiado llamar a una figura así un dios, o incluso pensar de él que es sobrenatural. Es un superchamán. Y encontramos sus equivalentes en los mitos y leyendas de todas las partes del mundo, en cualquier sitio que el chamanismo ha dejado su marca: en Oceanía y África, así como en Siberia y Europa. En Polinesia, Maui es el tramposo. Ya hemos sido testigos de un par de sus hazañas [\*]. El conejo Br'er nos ha mostrado algo de su forma Africana, donde también es Anansi, la serpiente. Entre los griegos era Hermes (Mercurio) el que cambiaba de forma y el

maestro del camino a la tierra de los muertos, así como Prometeo, el que roba el fuego y se lo entrega a la humanidad. En el mito germánico aparece como el hacedor del mal Loki, cuyo carácter era el fuego y quien, en la época de Ragnarök, el Crepúsculo de los Dioses, será el que dirija las huestes de Hel.

Podemos imaginar a este héroe-tramposo en su carácter de Coyote, un tarde de pie sobre la cumbre de una montaña, mirando hacia el sur. Y a lo lejos creyó ver una luz. No sabiendo al principio lo que era, supo por adivinación que había visto fuego, decidió que debía conseguir esta maravilla para la humanidad y reunió a un grupo de compañeros: Zorro, Lobo, Antílope, todos los buenos corredores. Y después de viajar durante mucho tiempo alcanzaron la casa de la Gente Fuego, a los que dijeron: «Hemos venido a visitaros, a bailar, a jugar y a tocar.» Y así, en su honor, se hicieron los preparativos para un baile que tendría lugar por la noche. Coyote se preparó un tocado hecho con virutas resinosas de madera de pino, con largas tiras de corteza de cedro que llegaban hasta el suelo. Primero bailó la Gente Fuego, y el fuego estaba muy bajo. Luego Coyote y su gente empezaron a bailar alrededor de la llama y se quejaron de que no veían. La Gente Fuego hizo uno más grande, pero Coyote se quejó cuatro veces, hasta que por último ardió muy fuerte. Entonces, la gente de Coyote simuló que hacía mucho calor y salieron para refrescarse, se prepararon para huir y sólo Coyote permaneció dentro. Hizo salvajes cabriolas hasta que su tocado se prendió, y entonces, simulando que tenía miedo, pidió a la Gente Fuego que lo apagara. Le advirtieron que no bailara tan cerca de las llamas. Pero cuando se acercó a la puerta, balanceó sobre el fuego las largas tiras de su tocado y corrió. La Gente Fuego lo persiguió, pero él le dio el tocado a Antílope, que corrió y se lo pasó al siguiente corredor, y así continuó adelante. La Gente Fuego cogió a los animales uno a uno y los mató, hasta que sólo quedó Coyote, y casi lo cogieron también, pero corrió tras un árbol y le prendió fuego. Desde entonces los hombres hacen fuego con la madera de los árboles <sup>[57]</sup>.

Esta versión del gran hecho procede de los indios del río Thompson en la Columbia Británica. Los indios creek de Georgia y Alabama, a unas tres mil millas de distancia, presentan a su tramposo Conejo en exactamente la misma aventura, baile incluido, el tocado ardiendo y la carrera de relevos de los animales<sup>[58]</sup>, mientras que entre los chilcotin, que están mucho más al norte de las tribus thompson, el héroe de la misma aventura es Cuervo, de nuevo con el tocado ardiendo, el baile y la carrera de animales.

Sin embargo, aún más al norte, entre los kaska, una primitiva tribu athapascana, que mora en las laderas árticas de las montañas Rocosas, en el extremo más alejado de la Columbia Británica, el mito tiene otra variante.

Hace mucho tiempo, el fuego, dice esta gente, estaba en poder de un Oso que tenía una piedra de chispa, con la cual podía obtener fuego cada vez que quería. Pero la gente no tenía fuego porque Oso guardaba la piedra de chispa celosamente, manteniéndola siempre sujeta a su cinturón.

Un día estaba tumbado tranquilamente al lado del fuego en su madriguera cuando un pajarito entró y se le acercó. Oso dijo bruscamente: «¿Qué quieres?»

El pajarito contestó: «Estoy casi congelado. He venido a calentarme.»

«Muy bien», dijo Oso, «entra, pero mientras te calientas ven aquí y despiójame».

El invitado asintió. Empezó a saltar por encima de Oso cogiendo los piojos, y mientras lo hacía, picoteaba de cuando en cuando la cuerda que sujetaba la piedra de chispa al cinturón de Oso. Cuando la cuerda estuvo cortada, de pronto el pajarito cogió la piedra y voló.

Todos los animales esperaban fuera, porque habían preparado este robo del fuego. Y estaban todos en fila, uno tras otro. Oso persiguió al pájaro y lo alcanzó justo cuando llegaba al primer animal de la fila, a quien ya le había pasado la piedra de chispa. Y Oso cogió a este animal justo cuando le pasaba la piedra de chispa al siguiente. Y así fue pasando por toda la fila hasta que por fin le llegó a Zorro, quien a toda velocidad escaló a lo alto de una montaña. Pero el oso ya estaba tan cansado que no pudo correr más. Y en la cumbre de la montaña Zorro rompió la piedra de chispa y arrojó un fragmento a cada tribu. Así es como las diferentes tribus de toda la tierra consiguieron el fuego. Y por eso el fuego existe ahora en todas partes, en las rocas y en los bosques [59][60].

Una mirada a los mitos de los andamaneses, una raza extremadamente primitiva de *negritos* pigmeos que moran en unas islas remotas en la bahía de Bengala, nos proporcionará una serie de versiones de la misma leyenda. Una de las más extendidas asigna el hecho al martín pescador. Cuenta cómo el fuego estaba en poder de la figura más poderosa e importante del panteón local, Biliku —una personificación femenina temperamental del poder del monzón del nordeste, maligna y benigna alternativamente, a quien se le atribuye la formación de la tierra. Y los antepasados decidieron robarle el fuego en un momento en que se sabía que estaba dormida. Una noche, el martín pescador voló silenciosamente a su choza y lo cogió. Pero ella se despertó justo cuando él salía y le arrojó una concha que le cortó las alas y la cola. El martín se zambulló en el mar y nadó a un lugar llamado Bet-'ra-kudu, donde le dio el fuego a uno de los animales, éste se lo pasó a una paloma de alas de bronce y la paloma se lo entregó a los demás. Sin embargo, el martín pescador se convirtió en un hombre a consecuencia de su accidente, mientras que Biliku, airada, abandonó su residencia en la tierra y desde entonces ha vivido en algún lugar en el cielo<sup>[61]</sup>.

El joven Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, comparó desfavorablemente el mito bíblico de la Caída en el Jardín, con el mito trágico y heroico de Prometeo, que él consideraba típicamente griego. Toda la mitología de la Caída con su concepto de desobediencia a un poder superior, las mentiras engañosas de la serpiente, su seducción, codicia y concupiscencia —para resumir, su constelación de lo que él llamó «afectos femeninos»— representaba para Nietzsche una interpretación de valores humanos que sólo podían llamarse despreciables y viles. Mientras que en la cruel impiedad del Titán griego —representando la valiente conquista por el hombre

de su propia talla cultural y espiritual, desafiando a los celosos dioses— vio un valor esencialmente masculino.

Desde los días de Nietzsche hemos aprendido que el robo del fuego no es un motivo específicamente indoeuropeo; ni la idea de la caída específicamente bíblica. Sin embargo, continúa siendo verdad que representan los polos de la herencia mitológica del mundo occidental. El Titán griego, una sublimación de la imagen del tramposo chamánico, autoconfiado, que frecuentemente termina mal al final de una aventura, ni es condenado por su intransigente desafío a Zeus ni ridiculizado como un tonto por el teatro griego, sino más bien ofrecido como una norma trágica de las relaciones del hombre con los poderes gobernantes del universo natural. Mientras que la Biblia, con su espíritu de piedad sacerdotal, reconociendo igualmente la tensión entre Dios y el hombre, se coloca del lado de Dios y quebranta no sólo el albedrío del hombre, sino también el de la serpiente.

Prometeo sabe lo que ha hecho por la humanidad y se lo grita a Dios en la cara. Los hombres, antes de que él les enseñara, no conocían las artes, sino que se amadrigaban en la oscura tierra y vivían en cuevas como hormigas. No tenían calendario hasta que él les enseñó a conocer la salida y la puesta de las estrellas. Les dio los números, las artes de la escritura y la agricultura, y les enseñó a poner guarniciones al caballo, la metalurgia, la medicina, la adivinación; e incluso el arte de hacer sacrificios a Zeus. En la atrevida obra de Esquilo *Prometeo Encadenado* oímos la resonancia del insolente desafío del gran Titán:

Con una frase rotunda, odio a cualquier dios  
que me dañe a mí que nunca le dañe.

No creas que para obtener una sonrisa de Jove,  
extenderé sobre mi alma una suavidad de doncella,  
e importunaré al enemigo que más odio  
con femenino alzamiento de manos [62].

Sin embargo, no admiramos menos la orgullosa, aunque humilde, piedad de Job, quien, cuando se le mostró la maravilla del poder que le había tratado injustamente, y que, sin embargo, había hecho el mundo, extendió cenizas sobre su cabeza. «Te conocía de oídas, más ahora te han visto mis ojos», confesó Job ante su Dios, «por eso me retracto y me arrepiento entre polvo y ceniza» [63].

Estas dos tradiciones están mezcladas en la herencia no sólo de Occidente, sino de todas las civilizaciones, y representan los polos de tensión espiritual del hombre: el de la representación sacerdotal del poder que formó el universo como una fuerza más allá de la crítica humana o del desafío, el poder que hizo el sol y la luna, los mares, Leviatán, Behemoth y las montañas, ante quien la actitud adecuada del hombre es el temor reverencial, y, por otra parte, el de la intransigencia del mago autosuficiente, el poder titánico del chamán, el constructor de Babel, a quien no le importa la ira de Dios, el que sabe que es más viejo, más grande y más fuerte que los dioses. Porque en verdad, es el hombre quien ha creado a los dioses, mientras que el

poder que creó el universo no es otro que la voluntad que opera en el hombre mismo y sólo en el hombre ha alcanzado la conciencia de su reino, poder y gloria.

Quizá recordemos que Zeus se ofendió cuando Prometeo le engañó en el momento de la ofrenda de un sacrificio. El Titán, habiendo troceado un toro, llenó el estómago de la bestia con carne para él y su gente y envolvió los huesos en sabrosa grasa de forma engañosa y tractiva, y cuando presentó estos dos trozos envueltos al rey de los dioses pidiéndole que eligiera el que deseara, Zeus, engañado, cogió el trozo envuelto en grasa. Al abrirlo y no encontrar nada excepto huesos, Zeus se convirtió en un dios de la ira, y hasta un extremo tan absurdo que quitó a la humanidad el precioso regalo del fuego. Después, Prometeo, el salvador del hombre, lo robó, según una versión, del taller del dios cojo del fuego y de los herreros, Hefesto; pero según otra versión, del hogar del mismo Zeus, en la cumbre del Olimpo. Prometeo llevó una rama hueca de hinojo que se prendió con las llamas del fuego, y después, moviendo el palo para mantenerlo ardiendo, volvió corriendo. Otra versión cuenta que Prometeo cogió el fuego del sol<sup>[64]</sup>. En cualquier caso, Zeus se vengó de una forma feroz. Porque hizo que Hefesto encadenara al portador del regalo en la cumbre más alta del Cáucaso, colocó un pilar en el centro como si de una estaca se tratara y envió un águila para que le royera el hígado. Lo que roía durante el día volvía a crecer durante la noche, de forma que la tortura era continua. Pero el castigo terminó, porque Prometeo conocía una profecía de que un día sus cadenas caerían por sí mismas y el mundo-eón de Zeus se disolvería.

La profecía es la misma del Crepúsculo de los Dioses édico, cuando Loki conducirá a las valerosas huestes de Hel:

Entonces ocurrirá lo que parecen grandes noticias: el lobo se tragará al sol y esto parecerá a los hombres un gran mal. El otro lobo alcanzará la luna y él también traerá grandes males, las estrellas desaparecerán de los cielos. Después también ocurrirán estos hechos: toda la tierra temblará, los árboles serán arrancados de la tierra y los peñascos se harán añicos, y todas las trabas y ataduras serán rotas y rasgadas... y Fenris-Lobo avanzará con la boca abierta y su quijada inferior tocará la tierra, pero la superior el cielo; la abriría aún más si hubiera sitio; sus ojos y nariz llamean. La Serpiente Midgard escupirá tanto veneno que llenará todo el aire y el agua, y él es muy terrible, y estará a un lado del Lobo... Entonces el fresno de Yggdrasil temblará y no quedará nada sin temor ni en el cielo ni en la tierra<sup>[65]</sup>.

El constreñimiento de los chamanes por los Hactin, por los dioses y sus sacerdotes, que empezó con la victoria del neolítico sobre la forma de vida del paleolítico, quizá pueda estar llegando a su fin —hoy— en este período de transiciones irreversibles de la sociedad desde una base agrícola a una industrial, cuando lo que sustenta la promesa de los beneficios del futuro no es la piedad del plantador, inclinándose humildemente ante la voluntad del calendario y de los dioses de la lluvia y el sol, sino la magia del laboratorio, las naves espaciales, donde los dioses se sentaron una vez.

«¿Es posible? ¡Este viejo santo del bosque no ha oído que Dios está muerto!» <sup>[66]</sup>.

Las palabras de Nietzsche fueron el primer pronunciamiento del Titán prometeico que ahora rompe sus ligaduras en nuestro interior, para la siguiente edad del mundo.

Y los sacerdotes de las cadenas de Zeus hacen bien al temblar, porque las ligaduras se están desintegrando solas.

CAPÍTULO 7  
EL ANIMAL MAESTRO

---

## I. La leyenda de la danza del búfalo

Las vidas de los indios pies negros de Montana están totalmente unidas a las idas y venidas de las grandes manadas de búfalos, y una de sus mejores estratagemas para matar a un gran número de ellos era llevar a los animales hacia un precipicio y matarlos cuando caían sobre las rocas de abajo. Esta misma estratagema era utilizada en las praderas de búfalos de Europa, en el período de las grandes cavernas, alrededor de 30.000-10.000 a. C. Nadie que haya visto las pinturas de esas cavernas de los chamanes enmascarados atrayendo a los bisontes con un vivido paso de baile dejará de maravillarse de los alcances de tiempo y espacio implicados en las descripciones que hizo George Bird Grinnell de las cacerías y viajes en los que participó en el «Salvaje Oeste» de los primeros años de la década de los setenta, mientras que los estudiosos de esa misma Europa estaban intentando reconstruir el hace tiempo perdido pasado ario de sólo 1500 a. C. y Wagner estaba creando su ciclo de *El Anillo*.

En la tarde del día precedente a la conducción del búfalo a los pins'kun (las trampas de búfalo), un hechicero, normalmente uno que era el poseedor de una piedra de búfalo, In-is'kim, desenrollaba su pipa y rezaba al sol pidiendo éxito. A la mañana siguiente, el hombre que iba a llamar al búfalo se levantaba muy temprano, y decía a sus esposas que no debían abandonar el refugio, ni siquiera mirar afuera hasta que volviera. Que mantuvieran ardiendo la hierba y rezaran al sol por su éxito y seguridad. Se iba a la pradera sin comer ni beber, y la gente lo seguía y se ocultaban tras las rocas y matorrales que formaban la V o rampa. El hechicero se ponía un tocado hecho de la cabeza de un búfalo y una vestidura, y después empezaba a acercarse a los animales. Cuando había llegado cerca de la manada, daba vueltas hasta que atraía la atención de algunos de los búfalos, y cuando éstos empezaban a mirarle andaba lentamente hacia la entrada de la rampa. Normalmente los búfalos le seguían, y, mientras lo hacían, el hechicero aumentaba gradualmente la velocidad de su paso. Los búfalos le seguían a más velocidad, y el hombre continuaba un poco más rápido. Por último, cuando los búfalos estaban bastante cerca de la rampa, la gente empezaba a salir de detrás de los montículos de rocas por los que la manada había pasado, y gritaban y ondeaban sus vestiduras. Esto asustaba al último búfalo, que empujaba a los otros hacia adelante, y antes de que pasara mucho tiempo toda la manada estaba corriendo precipitadamente hacia el despeñadero, los montículos de roca los dirigían al lugar que daba al recinto de abajo. Cuando lo alcanzaban, la mayoría de los animales eran empujados, y normalmente, incluso el último de la manada saltaba ciegamente al corral. Muchos morían por efecto de la caída; otros tenían las patas o el lomo roto, mientras que quizá algunos no habían sufrido daño. Sin embargo, una barricada evitaba que escaparan y todos morían rápidamente por las flechas de los indios.

Se dice que había otra forma de llevar al búfalo hacia esta rampa. Un hombre que era muy mañoso despertando la curiosidad de los búfalos podía salir sin disfraz y, dando vueltas una y otra vez enfrente de la manada, apareciendo y desapareciendo, les inducía a acercarse a él en un lugar en el que era fácil atraerlos a la rampa <sup>[1]</sup>.

En una ocasión, dice cierta historia de los pies negros, los cazadores, por alguna razón, no pudieron incitar a los animales para que se dirigieran al despeñadero y la gente se moría de hambre. Cuando los llevaban hacia el precipicio las bestias corrían hasta cerca del borde, pero entonces, desviándose hacia la derecha o la izquierda, bajaban por las pendientes colinas y cruzaban el valle hasta un lugar seguro. Así que la gente estaba hambrienta, y su situación era apurada.

Pero ocurrió que una mañana temprano, cuando una joven mujer iba a por agua y vio una manada de búfalos pastando en la pradera, justo al borde del precipicio sobre la caída, gritó: «¡Oh! Si saltarais al corral me casaría con uno de vosotros.»



Esto lo dijo en broma, por supuesto, no seriamente. Por eso, su asombro fue grande cuando vio que los animales empezaban a saltar y a tropezar, cayendo por el precipicio. Y entonces se aterrorizó, porque un gran toro retiró la cerca del corral con un solo golpe y se le acercó. «¡Ven!», dijo, y la cogió por el brazo.

«¡Oh, no!», exclamó ella, alejándose.

«Pero tú dijiste que si los búfalos saltaban te casarías con uno. Mira, el corral está lleno.» Y sin más, se la llevó por el risco hacia la pradera.

Cuando la gente terminó de matar a los búfalos y de trocear la carne, echaron de menos a la joven. Sus parientes estaban muy tristes, y su padre cogió su arco y carcaj. «Iré a buscarla», dijo, y subió la colina y más allá hacia la pradera.

Cuando había hecho una distancia considerable llegó a una ciénaga de búfalos; un lugar donde los búfalos van a por agua y a tumbarse y a revolcarse, y allí, un poco más lejos, vio una manada. Como estaba cansado y meditaba qué debía hacer, se sentó al lado de la ciénaga, y mientras pensaba llegó una urraca, un hermoso pájaro blanco y negro con una hermosa cola blanca y elegante, y se posó en el suelo cerca de él.

«¡Ah!, dijo el hombre. «Eres un pájaro hermoso. Ayúdame. Mientras vuelas por ahí, mira por todas partes a ver si encuentras a mi hija, y si la ves, dile: ‘tu padre te espera al lado de la ciénaga’.»

La urraca voló directamente hacia la manada, y al ver a una joven entre los búfalos, se posó en el suelo no lejos de ella y empezó a picotear por allí volviendo su cabeza de este lado y del otro, y cuando estuvo cerca dijo: «Tu padre te espera al lado de la ciénaga.»

«Chss, Chss», susurró la muchacha atemorizada mirando a su alrededor, porque su esposo toro dormía cerca. «No hables tan alto; vuelve y dile que espere.»

Al cabo de un rato el toro se despertó, y le dijo a su esposa: «Ve y tráeme algo de agua.»

La mujer estaba contenta, y cogiendo un cuerno de la cabeza del toro fue a la ciénaga. «¡Padre!», dijo: «¿Por qué viniste? Seguro que te matarán.»

«Vine a llevar a mi hija a casa», contestó el hombre. «Ven, démonos prisa, vámonos.»

«No, no; ahora no», dijo ella. «Nos seguirían y nos matarían. Esperemos hasta que se duerma otra vez. Entonces trataré de escaparme.»

Volvió a donde estaba el toro, después de llenar el cuerno con agua. El bebió un trago. «¡Ah!», dijo. «Hay una persona aquí cerca.»

«No, no; nadie», dijo la mujer. Pero el corazón le dio un vuelco.

El toro bebió un poco más, luego se levantó y mugió. ¡Qué sonido más aterrador! Se levantaron los toros, levantaron sus cortas colas y las agitaron; movieron sus grandes cabezas y mugieron. Luego escarbaron la tierra, corrieron en todas las direcciones, y, al llegar a la ciénaga, encontraron al pobre hombre que había ido a buscar a su hija. Lo pisotearon con sus pezuñas, lo engancharon con sus cuernos y lo

volvieron a pisotear, de forma que muy pronto ni siquiera se pudo ver un trocito de su cuerpo. Entonces, su hija gimió: «¡Oh, mi padre, mi padre!»

«¡Ahá!», dijo el toro. «Lloras por tu padre. Y así, quizá ahora puedas comprender lo que nos ocurre a nosotros. Hemos visto a nuestras madres, padres y a muchos de nuestros parientes arrojados por las paredes de roca y degollados por tu gente. Pero tendré piedad de ti. Te daré sólo una oportunidad. Si puedes hacer que tu padre vuelva a la vida, podréis volver con vuestra gente.»

La mujer se volvió a la urraca. «Ten piedad de mí. Ayúdame ahora», dijo. «Ve y busca en el fango pisoteado. Intenta encontrar un trocito del cuerpo de mi padre y tráemelo.»

La urraca voló rápidamente a la ciénaga, miró en todos los agujeros y escarbó el fango con su afilado pico, y por fin encontró algo blanco. Quitó el fango que lo cubría y tirando fuerte sacó una vértebra. Y con esto volvió a la joven.

Esta colocó el trozo de hueso sobre el suelo, y cubriéndolo con su manta cantó cierta canción. Retiró la manta y vio el cuerpo de su padre yaciendo allí como muerto. Lo cubrió de nuevo con la manta y continuó con su canción, y la siguiente vez que retiró la manta su padre respiraba, luego se levantó. Los búfalos estaban asombrados. La urraca estaba encantada, volaba alrededor y hacia ruido.

«Hoy hemos visto cosas extrañas», dijo el toro esposo a los otros de su manada. «El hombre que pisoteamos hasta la muerte, el que destrozamos, está vivo de nuevo. El poder sagrado de este pueblo es fuerte.»

Se volvió a la joven. «Ahora», dijo, «os enseñaremos nuestra danza y canto antes de que tú y tu padre os vayáis. No debéis olvidarlos.»

Porque éstos serían los medios mágicos por los que los búfalos matados por la gente para su alimento serían devueltos a la vida, al igual que había sido devuelto el hombre matado por los búfalos.

Todos los búfalos bailaron, y como correspondía a la danza de unas bestias de tan gran tamaño, el canto era lento y solemne, el paso pesado y pausado. Y cuando la danza terminó, el toro dijo: «Ahora volved a casa y no olvidéis lo que habéis visto. Enseñad esta danza y esta canción a vuestra gente. El objeto sagrado del rito será una cabeza de toro y una túnica de búfalo. Todos los que bailen los toros deben llevar cabeza de toro y túnica de búfalo cuando actúen.»

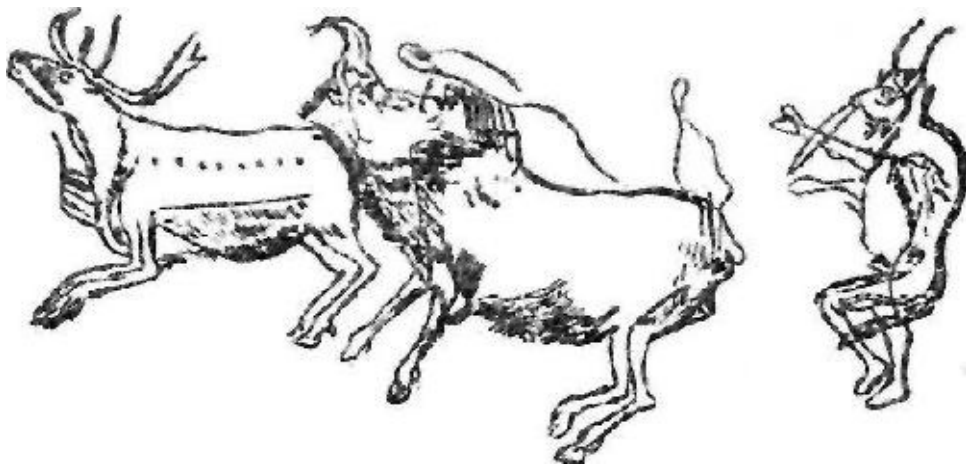
El padre y la hija volvieron a su campamento. Todos se pusieron muy contentos cuando los vieron y convocaron un consejo de jefes. Entonces el hombre les dijo lo que había ocurrido, y los jefes seleccionaron a un cierto número de jóvenes a quienes se les enseñó la danza y la canción de los toros.

Y ésta fue la forma en que se organizó por vez primera la asociación de los pies negros de las sociedades de hombres llamadas I-kun-uh'-kah-tsi (Todos Camaradas). Su función era regular la vida ceremonial y castigar las ofensas contra la comunidad [2]. Y estuvieron en vigor hasta que el «caballo de hierro» cruzó la pradera, el búfalo

desapareció y los viejos cazadores se dedicaron a la agricultura y a los diferentes oficios obreros.

## II. La mitología del paleolítico

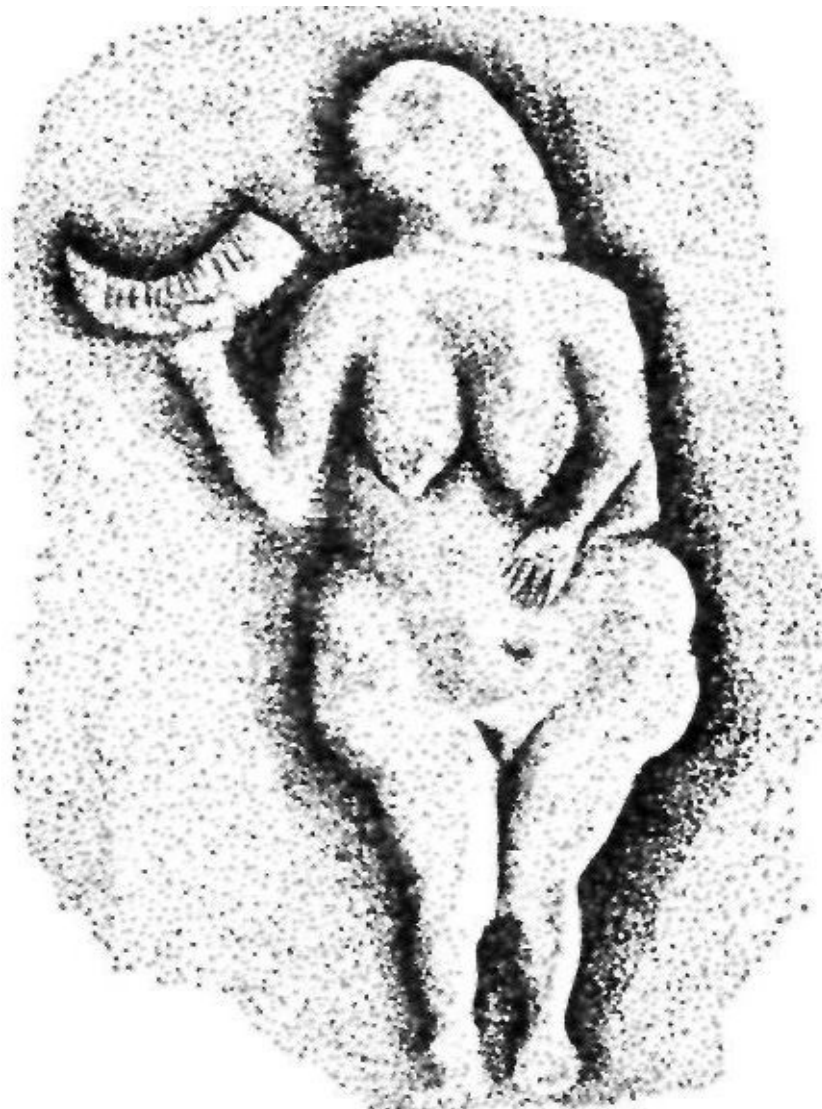
El dibujo de la gran caverna-templo paleolítica conocida como Trois Frères, en el sur de Francia, de un búfalo-bailarín que lleva precisamente el traje ceremonial creado en esta leyenda y que, al parecer, hace la función del valiente chamán cuyo poder era atraer a los animales a su despeñadero, da un indicio —o más que un indicio, yo diría que una sugerencia muy firme —de la antigüedad de la leyenda que acabamos de narrar, o por lo menos de su tema. Además, en la caverna cercana, conocida como Tuc d'Audoubert, hay una cámara en la que están representados dos bisontes en un bajorrelieve sobre un saliente elevado, alrededor del cual se han encontrado las huellas de los pasos de un bailarín. El bisonte representa una vaca que está siendo montada por un toro, y el baile se llevaba a cabo no sobre toda la planta del pie, sino sobre los talones, en imitación de las pezuñas de una bestia. Ya hemos dicho que Perséfone y Deméter, en sus aspectos animales, eran representadas como cerdos, y que Perséfone, como la novia del monstruo serpiente era una serpiente. Aquí, análogamente, la esposa del toro, la doncella, probablemente era una hembra de búfalo, de forma que esto bien puede ser una representación temprana de aquella misma unión conyugal divina por la que la danza del búfalo le fue dada a la humanidad.



*Figuras en el santuario de Trois Frères.*

También nos recuerda la famosa figura paleolítica de una mujer desnuda conocida como la Venus de Laussel, labrada en bajorrelieve sobre la pared de un refugio de roca en el sur de Francia como la figura central de lo que al parecer era un lugar sagrado de caza. Tiene las grandes caderas y pechos típicos de las figuras femeninas del arte de la temprana edad de piedra, y sostiene en su mano derecha un cuerno de bisonte, alzado hasta el nivel de su hombro. La izquierda está colocada sobre su vientre protuberante. Cuando se encontró quedaban los suficientes restos de ocre para demostrar que en un tiempo estuvo pintada de rojo. A su alrededor, dentro del refugio, había una serie de otras figuras sobre trozos rotos de roca: dos mujeres sujetando en su mano derecha objetos que no han sido identificados, una cuarta en

una curiosa actitud, con la cabeza y los hombros de otra persona bajo ella, colocada al revés, en una postura que ha sugerido al doctor G. Lalanne, su descubridor, una escena de parto<sup>131</sup>, una ligera figura masculina que ha perdido la cabeza y los brazos, pero en una actitud que sugiere el lanzamiento de una jabalina, y por último, los fragmentos de una hiena y de un caballo, además de una serie de losas y bloques sobre los que están grabados símbolos de los genitales femeninos. El Abbé Breuil, que es la mayor autoridad mundial en el arte de las cavernas francesas, asigna estas manifestaciones de la mitología de la caza a un período extremadamente temprano, a saber, el auriñaciense y el perigordense, que, según las fechas generalmente reconocidas ahora para este arte, sería alrededor de 30.000 años a. C. No conocemos el significado del cuerno de bisonte en la mano de la mujer, pero seguramente era un cuerpo de bisonte y seguramente, también, el santuario servía como la alianza del hombre y la bestia en conexión con los ritos de la caza; precisamente una relación como la establecida por el episodio de nuestra historia.



*La Venus de Laussel*

De forma que, aunque no estoy sugiriendo que estos hallazgos en el sur de Francia de unos 30.000 años a. C. sean la ilustración de una leyenda recogida

alrededor de 1870 d. C. en las praderas del búfalo del Salvaje Oeste, merece la pena señalar que ha empezado a aparecer claramente una constelación de motivos compartidos.

Además, en las paredes de muchas de las cavernas paleolíticas se han descubierto las siluetas de las huellas de las manos de los participantes en estos ritos, y muchas de ellas muestran la misma pérdida de falanges que ya hemos constatado entre los indios de las llanuras.

«Nieto de la Vieja», dice la letra de una oración de los indios cuervo a la estrella de la mañana, «te doy esta articulación [de mi dedo], dame algo bueno a cambio... Soy pobre, dame un buen caballo. Quiero herir a un enemigo y deseo casarme con una mujer afable, quiero una tienda propia en la que vivir» [4]. «Durante el período de mis visitas a los indios cuervo (1907-1916)», escribió el profesor Lowie, a quien debemos el registro de esta conmovedora oración, «vi a pocos viejos con la mano izquierda intacta» [5].

Estas son las manos mutiladas de los «honestos cazadores», no de los chamanes, porque los cuerpos de los chamanes son indestructibles, y sus grandes ofrendas son del espíritu, no de la carne. Estamos en la pista de los ritos y mitos populares de los más tempranos períodos de la sociedad humana de los que tenemos noticia, mitos y ritos de una edad al parecer mucho más antigua que la del sacrificio de la doncella, y no menos grande, seguramente, en su penetración a través de las barreras del espacio. Ya hemos visto la vasta expansión de la tradición chamánica, de polo a polo de las Américas, desde Tierra del Fuego a Yenisei, y desde Australia a la bahía de Hudson. Ahora debemos empezar a seguir las formas de los ritos cazadores exotéricos, generales, de los santuarios paleolíticos, atrás hacia las profundidades más oscuras, más sombrías, del pozo del pasado. Los indicios son cada vez menos y están más espaciados a medida que avanzamos, y sin embargo, a todo lo largo, podemos reconocer rápidamente aquellos que permanecen como sugiriendo por lo menos la posibilidad, o incluso la probabilidad, de ritos tales como los de la danza del búfalo en los mismos principios de la raza.

Sin embargo, antes de empezar el viaje, hagamos una pausa para examinar las pistas que nos proporciona nuestra leyenda de la danza del búfalo de los pies negros sobre la atmósfera mitológica en la cual se llevaba a cabo la caza paleolítica. Hemos visto indicios de importancia especial.

1. Como en la leyenda ojibway del origen del maíz, aquí la acción tampoco ocurre en la edad mitológica, sino en un mundo como el actual. Porque no nos dejemos engañar por el habla y la magia de los pájaros y las bestias: tal habla y magia aún es posible para los chamanes, y todos los personajes principales en esta leyenda están dotados con poder chamánico. Los mitos y ritos de los australianos que conocimos en la Primera Parte, capítulo 2, sección V, se referían a un tiempo mitológico fundamentalmente diferente al nuestro, cuando los antepasados formaron

el mundo. Tales mitos también acontecen en América. Sin embargo, es probable que representen un estadio posterior en el desarrollo de la mitología al de estas historias de aventuras personales de hombres y mujeres, animales y pájaros, dotados con poder chamánico. Porque donde el chamanismo está implicado, la edad y el reino mitológico son aquí y ahora: el hombre o la mujer, el animal, el árbol o la piedra que posee magia chamánica tiene acceso inmediato a aquel fondo de realidad parecida al sueño que está cerrada para la mayoría de nosotros.

Los mitos y ritos referentes a la edad mitológica, cuando tuvo lugar el gran hecho mitológico que puso en juego tanto la muerte como la reproducción y que fijó el destino de la vida-en-el tiempo a través de una reacción en cadena de transformaciones entrelazadas significativamente, pertenecen más bien al sistema del mundo de los plantadores que a la esfera cazadora dominada chamánicamente. Siempre que se encuentran tales mitos en una sociedad cazadora, se puede suponer una aculturización de algún centro horticultor o agricultor. En el caso de los australianos, la influencia llegó de la vecina Melanesia. Asimismo, entre las tribus de Norteamérica hubo grandes influencias, tanto de las civilizaciones desarrolladas de América Central como de la China neolítica y posneolítica (aproximadamente después del 2500 a. C.), y estas influencias pueden seguirse no sólo al sur del río Amarillo y el interior de Indonesia, y desde allí hacia el oeste hasta Madagascar y hacia el este hasta Brasil <sup>[\*]</sup>, sino también al norte del río Amur, en las mismas zonas del nordeste de Siberia, de donde surgieron las posteriores migraciones norteamericanas<sup>[6]</sup>. Por tanto, en estos mitos americanos estamos tratando con una herencia extremadamente compleja y no meramente paleolítica. Sin embargo, muchas pistas, como acabamos de ver, señalan a por lo menos una tendencia importante que procede incluso del período de las cuevas auriñacienses.

2. El héroe salvador y figura central de la leyenda era la urraca, sin cuya intervención como intermediario nada hubiera podido conseguirse, y rápidamente reconocemos en él a la forma de pájaro o metamorfosis (*khubilgan*) del chamán-tramposo. Porque la función social del chamán era servir de intérprete e intermediario entre el hombre y los poderes tras el velo de la naturaleza, y ésta es precisamente la función de la urraca en este cuento.

3. La vuelta del hombre muerto a la vida se hizo posible por el descubrimiento de un trozo de hueso. Sin esto no se hubiera podido conseguir nada. Hubiera pasado a alguna otra forma, viviendo quizá durante algún tiempo como un espíritu importuno, y después hubiera vuelto como un búfalo, pájaro o alguna otra cosa, pero el trozo de hueso hizo posible traerlo de vuelta en la forma que había tenido antes.

Podemos considerar que este trozo indica cómo piensan los cazadores en lo referente a esta cuestión, así como para el contexto plantador tomamos la simiente. El hueso no se desintegra y germina en alguna otra cosa, pero es la base indestructible de la que se reconstruye mágicamente el mismo individuo que estaba allí antes para retomar la vida donde la dejó. Vuelve el mismo hombre, ésa es la cuestión. La

inmortalidad no se considera como una función del grupo, la raza o la especie, sino del individuo. El punto de vista de los plantadores está basado en un sentido de participación del grupo; el de los cazadores en el sentido de un habitante inmortal dentro del individuo, que está anunciado en todas las tradiciones místicas, y uno de los deberes principales de la ontología ha sido racionalizarlo y definirlo. Los dos puntos de vista son complementarios y mutuamente excluyentes, y en sus estadios superiores de desarrollo, en las religiones más desarrolladas, han producido puntos de vista radicalmente opuestos sobre el destino y razón del hombre sobre la tierra.

Por ejemplo, en el culto hebreo, donde los mitos y ritos de las antiguas civilizaciones de Oriente Próximo ligadas a la tierra han sido asimilados por una unidad tribal profundamente consciente del grupo, la participación del individuo en el destino del grupo está acentuada hasta un grado tal que para cualquier acto válido de adoración pública se necesitan no menos de diez hombres que tengan más de trece años, y todas las referencias del sistema ceremonial se dirigen a la historia sagrada de la tribu. En el yoga de India, donde ha habido una poderosa influencia chamánica procedente de las grandes estepas del norte, ocurre lo opuesto, y el lugar adecuado para una experiencia completa del alcance último del misterio del ser es la total soledad de un pico del Himalaya.

4. Los animales de caza de la leyenda, rehusando caer y luego cayendo, actuaban bajo la influencia del gran toro, que representa un tipo de ser que juega un papel importante en los mitos cazadores, a saber, el animal arquetipo o animal maestro. Podemos pensar en él como análogo al primer pájaro, girando en la dirección de las agujas del reloj alrededor de la cabeza del apache Hactcin, o al primer cuadrúpedo, del cual descienden los otros. O también, utilizando un término filosófico no tan alejado del pensamiento primitivo como podría parecer, podemos decir que el gran toro representa la idea platónica de la especie. Es una figura con una dimensión más que las otras de su manada: eterno e indestructible, mientras que los otros son simples sombras (como nosotros mismos), sujetos a las leyes del tiempo y el espacio. Cayeron y fueron muertos, mientras que él no sufrió daño alguno. Es una manifestación de aquel punto, principio o aspecto del reino de la esencia del cual surgen las criaturas de su especie.

Porque el hecho de que las especies animales, en contraste con el hombre, sean relativamente estereotipadas en sus mecanismos innatos de liberación las ha hecho representantes excelentes de este misterio de permanencia en el cambio. Cada una tiene, por así decirlo, su propia alma de grupo. No importa cuántos animales individuales puedan caer, otros continúan surgiendo y son siempre el mismo. La noción bíblica, la noción platónico-aristotélica, por la cual los cristianos conservadores han librado una batalla valiente aunque perdida, la noción de «especie fija» —con todas sus implicaciones pseudofilosóficas sobre el deseo infinito y el plan de alguna mente maestra, algún maestro de marionetas, y sobre leyes fijas y reinos de esencia dentro de esta fantasmagoría de cambio aparente o apoyándola podemos



considerarla como de antigüedad paleolítica. Porque ocupa un lugar destacado en todo el pensamiento primitivo.

5. Como parece que cuando los animales cayeron lo hicieron según el deseo de su animal maestro, su carne debe considerarse como el regalo voluntario de aquel maestro a la gente, según el orden mágico de la naturaleza. Y ésta fue la primera lección de la leyenda para los mismos pies negros. Matar a los búfalos no está contra la naturaleza. Por el contrario, según la naturaleza, la vida se come a la vida, y el animal es la víctima complaciente que da su carne para ser alimento de la gente.

6. Pero hay una forma correcta y una incorrecta de matar. La muchacha revivió a su padre por medio de la magia del trozo de hueso recuperado, y cuando el gran toro vio que ¡a magia de la gente era lo suficientemente fuerte como para devolver la vida a aquellos aparentemente muertos, les comunicó la danza mágica y el canto ritual del búfalo, por el cual los animales muertos en las cacerías del búfalo pueden volver a la vida. Porque donde hay magia no hay muerte. Y donde la gente celebra adecuadamente los ritos animales, hay un acuerdo mágico maravilloso entre las bestias y aquellos que las han cazado. La danza del búfalo, adecuadamente representada, asegura que las criaturas muertas sólo darán sus cuerpos, no su esencia ni sus vidas. Y así vivirán de nuevo, o más bien, continuarán viviendo y estarán allí para volver en la siguiente estación.

Por tanto, la caza misma es un rito de sacrificio, sagrado, y no un grosero asunto secular. Y la danza y el canto recibidos de los mismos búfalos son una parte del arte de la caza al igual que la batida del búfalo y los actos de la matanza. El sacrificio humano, tal y como lo encontramos en la zona ecuatorial dominada por la planta, donde una identificación del destino humano con el modelo del mundo vegetal conducía a ritos de muerte, putrefacción y fructífera metamorfosis, no lo encontramos entre los cazadores a menos que haya habido algunas influencias muy fuertes de otra zona (como, por ejemplo, en ciertos rituales de los pawnee). El sacrificio adecuado para el cazador es el animal mismo, que a través de su muerte y retorno representa el juego de la substancia permanente o esencia en el mundo de sombras del accidente y la casualidad. Por tanto, se puede oír en el canto del búfalo danzante, lento y solemne, 'pesado y pausado, como corresponde a bestias tan grandes, un prelude paleolítico del gran tema del *Bhagavad Gita* hindú, el canto místico del señor Vishnu, el soñador cósmico del sueño cósmico: «Conoce aquello por lo que todo esto es imperecedero. Sólo los cuerpos de los que este Yo eterno, imperecedero, incomprendible, es el habitante, puede decirse que tienen fin» [7], o las palabras del sabio griego Pitágoras: «Todas las cosas cambian, nada muere. El espíritu vagabundea, ahora viene aquí, ahora va allí, y ocupa cualquier marco que le plazca. De las bestias pasa a cuerpos humanos y de nuestros cuerpos a las bestias, pero nunca perece» [8].

Compararemos al esquimal caribú, Igjugarjuk. «Pinga», dijo, nombrando a la hembra guardián de los animales, a cuyo reino van los poderosos chamanes cuando

buscan aumentar unas provisiones de alimentos escasas, «cuida las almas de los animales y no le gusta ver muertos a demasiados. Nada se pierde, la sangre y las entrañas deben cubrirse después de que un caribú ha sido matado. Así vemos que la vida es eterna. Sólo que no conocemos en qué forma reaparecemos después de la muerte» [9].

7. Por último, debemos decir que la organización social de la tribu de los pies negros estaba basada en la jerarquía de la sociedad Todos Camaradas, que se supone que se fundó a continuación de esta aventura. Grinnell ha dado una lista de grados de esta jerarquía, tal y como se conocían en el momento de su visita:

Pequeños Pájaros	muchachos entre 15 y 20 años
Pichones	hombres que han estado en la guerra varias veces
Mosquitos	hombres que constantemente van a la guerra
Bravos	guerreros probados
Todos Perros Locos	hombres de unos cuarenta años
Portadores de Cuervos	(no descritos)
Perros; Colas	viejos: dos sociedades pero visten igual y bailan juntos
Cuernos; Sangres	sociedades con ceremonias secretas peculiares
Soldados	(no descritos)
Toros	una sociedad que lleva cabezas y túnicas de toro [10].

Y así ocurre que, al igual que en el gran período creativo de la ciudad estado hierática un juego de identificación con la danza giratoria de los planetas en los cielos llevó a una organización de la sociedad en la cual la noción de un orden celestial macrocósmico, traducido por el calendario, proporcionó la mitología según la cual se componía el «mesocosmos» del estado, y como en las zonas tropicales, donde el mundo de la planta proporcionó el principal sustento de la humanidad y el modelo principal del misterio de la vida, un juego en el cual hombres y mujeres jóvenes, identificados con la primera víctima de la edad mitológica, constituían la base y el episodio central de una estructura ceremonial coordinada grupalmente, así aquí, el juego de identificación se jugaba en relación a los animales, y en particular a aquellos de los que dependía la vida de la sociedad humana. Y el juego era el de un entendimiento mutuo que se suponía que existía entre los dos mundos, comprendido y representado en los ritos, de cuya ejecución correcta dependía el bienestar tanto de los animales como de los hombres, sus compañeros y cojugadores. Este juego proporcionaba las bases para la idea del tótem, al cual prestaron tanta atención los antropólogos en los últimos años del siglo XIX que cada aparición de un animal en cualquier parte del mito o rito se interpretaba como un vestigio de totemismo, mientras que, en realidad, el totemismo no es sino un aspecto o inflexión de un principio más amplio, que está representado igualmente bien en el «animal maestro» y en el «animal guardián» o patrono personal.

En una sociedad concebida totémicamente se considera que los diferentes clanes o grupos tienen antepasados semianimales, semihumanos, de los cuales también

desciende la especie animal del mismo nombre. Y a los miembros del clan les está prohibido tanto matar como comer a las bestias que son sus primos y casarse dentro de su grupo totémico. Muchas tribus indias norteamericanas y australianas son totémicas, y existen razones para creer que la idea se remonta lejos en el pasado. Sin embargo, esto no agota de ninguna forma los modelos de relación del mundo cazador con el de sus vecinos y compañeros en la vida, las bestias. Porque los animales son grandes chamanes y grandes maestros, así como codescendientes de los antepasados totémicos. Llenan el mundo de la caza, dentro y fuera. Y cualquier bestia que pase, sea volando como un pájaro, trotando como un cuadrúpedo o reptando como una serpiente, puede ser un mensajero que anuncie alguna maravilla, quizá la transformación de un chamán, o el guardián personal de uno llegado para otorgar aviso o protección.

### III. El ritual de la sangre restituida

Una de las vislumbres más iluminadoras en el muy profundo pozo del pasado en el cual estamos a punto de zambullirnos, en las largas edades anteriores al momento en que la humanidad descubriera el principio de destino del reino vegetal, fue el misterio de la manada animal inmortal y las leyes de la caza que gobernaban su espíritu, Frobenius lo recoge en uno de sus relatos de sus viajes por África:

En el año 1905, en la jungla entre Kasai y Luebo [en el Congo Belga], encontré algunos representantes de aquellas tribus cazadoras, empujados de las mesetas al refugio de la jungla del Congo, a los que la literatura de África conoce como «pigmeos». Cuatro de ellos, tres hombres y una mujer, acompañaron a la expedición durante aproximadamente una semana. Un día —fue hacia el atardecer y ya habíamos empezado a tratarnos a las mil maravillas— hubo de nuevo una necesidad apremiante de reponer las provisiones de nuestra cocina de campamento, y pregunté a los tres hombrecitos si podían conseguirnos un antílope, ya que para ellos, como cazadores, sería una tarea fácil. Sin embargo, me miraron sorprendidos, y por fin uno de ellos salió con la respuesta de que con toda seguridad estarían encantados de hacer por nosotros algo tan insignificante, pero que hoy sería imposible porque no habían hecho preparativos. El final de lo que resultó ser una transacción muy larga fue que los cazadores se declararon listos para hacer sus preparativos la mañana siguiente al amanecer. Y continuamos nuestro camino. Entonces los hombres se dedicaron a explorar los alrededores y, finalmente, se colocaron sobre un lugar elevado en una colina cercana.

Como sentía mucha curiosidad por saber en qué podían consistir los preparativos de esta gente, me levanté antes del amanecer y me oculté en algunos matorrales cerca del claro que aquellos hombrecitos habían elegido la noche anterior para sus preparativos. Los hombres llegaron cuando aún estaba oscuro, pero no solos. Iban acompañados por la mujer. Los hombres se agacharon y limpiaron la zona de toda vegetación y después la allanaron. Uno de ellos dibujó algo en la tierra con su dedo, mientras los otros hombres y la mujer musitaban fórmulas y plegarias de algún tipo, después de lo cual se hizo el silencio, mientras ellos esperaban algo. El sol apareció en el horizonte. Uno de los hombres se dirigió al terreno alisado, con una flecha en su arco. A los pocos segundos los rayos del sol dieron sobre el dibujo y en el mismo momento ocurrió lo siguiente a la velocidad de la luz: la mujer levantó sus brazos como para alcanzar el sol y gritó en alto algunas sílabas ininteligibles; el hombre lanzó una flecha, la mujer gritó otra vez, y entonces los hombres se precipitaron en el bosque con sus armas. La mujer permaneció de pie unos minutos y luego volvió al campamento. Cuando se hubo marchado salí de mi escondite y vi que en el suelo habían dibujado un antílope de unos cuatro pies de largo: y tenía la flecha clavada en el cuello.

Mientras los hombres estuvieron fuera quise volver al lugar y hacer una foto, pero la mujer, que estaba muy cerca de mí, me impidió hacerlo y me suplicó encarecidamente que abandonara mi plan. Y así continuó la expedición. Los cazadores nos alcanzaron por la tarde con un gamo magnífico. Había sido herido en el cuello por una flecha. Los pigmeos dejaron su presa y volvieron al lugar en la colina con unos pocos mechones de su pelo y una calabaza llena de su sangre. Nos volvieron a alcanzar dos días después, y aquella tarde, aprovechando los vapores del vino de palmera, hablé sobre el asunto con el más confiado de mi pequeño trío. Era el más viejo de los tres. Y me dijo sencillamente que él y los otros habían vuelto para pegar el pelo y la sangre sobre su dibujo del antílope, arrancar la flecha y borrar el dibujo. Respecto al sentido de la operación no pude saber nada, excepto que dijo que si ellos no hacían esto, la «sangre» del antílope sería destruida. Y que el borrado tenía que efectuarse también al amanecer.

Me rogó encarecidamente que no permitiera que la mujer supiera que había hablado conmigo sobre estas cosas. Y parecía muy preocupado sobre las consecuencias de su charla, porque al día siguiente nuestros pigmeos nos abandonaron sin tan siquiera decir adiós, sin duda alguna a petición suya, pues era el jefe del pequeño grupo <sup>[11]</sup>.

Sólo necesitamos recordar las palabras del esquimal caribú Igjugarjuk para entender el significado, y por tanto, también, la antigüedad y durabilidad de esta ideología que, fundamentalmente, es la misma, tanto en las junglas del Congo como en las tundras de la bahía de Hudson: «La sangre y entrañas deben cubrirse u; a vez que un caribú ha sido matado. Así vemos que la vida es infinita.»

«Hace falta una magia muy poderosa», es el comentario de Frobenius, «para derramar sangre y que no nos afecte la venganza de la sangre» [12].

Una cosa más: el punto crucial de la ceremonia pigmea era que el rito debía tener lugar al amanecer. La flecha debía volar hacia el antílope en el mismo instante en que éste era tocado por un rayo del sol. Porque el sol es un gran cazador en todas las mitologías cazadoras. Es el león cuyo rugido dispersa los ganados, cuyo ataque súbito al cuello del antílope lo mata; el gran águila, cuyo ataque súbito atrapa al cordero; es la esfera luminosa cuyos rayos dispersan los rebaños del cielo nocturno, las esferas. Encontramos una prueba de este mito cazador primitivo en el motivo tan común en el arte paleolítico del león saltando sobre el cuello del antílope que acaba de volver la cabeza para mirar hacia atrás, así como en aquel otro motivo que es uno de los primeros en aparecer en el antiguo arte sumerio, el águila solar asiendo a un antílope en cada garra.

La lección se lee así por analogía: el sol es el cazador, el rayo del sol es la flecha, el antílope pertenece al rebaño de las estrellas, por tanto, al igual que mañana por la noche veremos el retorno de la estrella, así mañana veremos el del antílope. El cazador no ha matado a la bestia en un acto voluntario, personal, sino según las previsiones del Gran Espíritu. Y de esta forma «nada se pierde».

CAPÍTULO 8

LAS CAVERNAS PALEOLÍTICAS

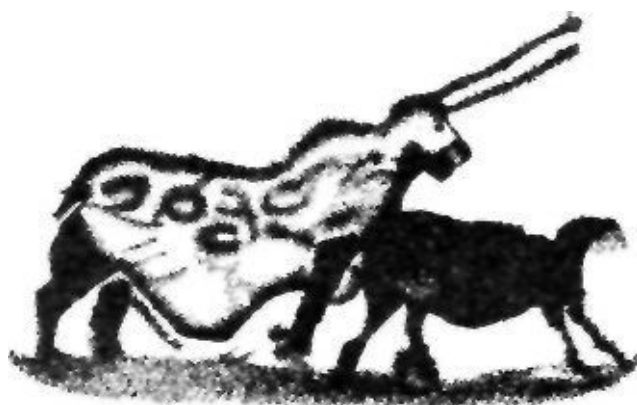
---

## I. Los chamanes de la Gran Caza

Visitar los grandes templos naturales subterráneos de los cazadores paleolíticos que abundan en la hermosa región de la Dordogne en el sur de Francia es una experiencia humana profundamente emocionante. Nos movemos por las carreteras de los más recientes períodos de la autotransformación del hombre de forma tan cómoda que incluso cuando intentamos imaginar con todas nuestras fuerzas, lo que debió ser la vida humana durante los últimos milenios del período glacial —cuando los miembros vigorosos de una tribu, que aún no tenían ni el arco ni la flecha, perseguían y mataban con palos puntiagudos y piedras desconchadas al buey almizclero, el reno, el rinoceronte lanudo y el mamut que recorrían esta región sobre una helada tundra ártica— el contraste de esa visión fabulosa del pasado con la amable humanidad del presente es tan grande que se hace difícil pensar en la probabilidad de que alguna vez existiera sobre la tierra. Al salir de París hacia el sur quizá nos hayamos parado en la catedral de Chartres, donde los pórticos esculpidos y las vidrieras del siglo XII y XIII traen al presente la iconografía de la remota Edad Media. O quizá hayamos ido por el camino de las ciudades del Ródano —Avignon, Orange, Nîmes y Arles—, donde los templos, acueductos y coliseos de un estilo totalmente diferente, del más duradero ladrillo y argamasa, dan fe de un período de la civilización europea más antiguo que el de las catedrales: el de Roma hace dos mil años, cuando Ovidio estaba componiendo su historia mitológica del mundo, la *Metamorfosis*, y Cristo, un súbdito romano, nació en Belén, según la tradición, en una cueva asociada por los paganos locales con el nacimiento mitológico de su deidad Adonis, anualmente sacrificada y resucitada. Sin embargo, tales experiencias turísticas, literarias y arqueológicas del pasado relativamente reciente no nos preparan para el gran salto, el auténtico salto atrás que deben dar la mente y el corazón, y dan, en las cavernas sagradas de la Dordogne.

En el gran santuario de Lascaux, lleno de cámaras —que se ha llamado «la Capilla Sixtina del paleolítico»— se ha hecho manifiesta una experiencia de la divinidad, no como en Chartres o en el Vaticano en figuraciones humanas (antropomórficas), sino en animales (teromórficas). En lo alto, en los abovedados techos, hay toros colosales saltando, y las ásperas paredes abundan en escenas animales que transmutan la gran gruta en la visión de un feliz terreno de caza: un rebaño de ciervos, al parecer nadando en un riachuelo, manadas de caballitos al trote de una especie fornida, sus hembras preñadas, llenas de movimiento y vida, bisontes de un tipo que desapareció de Europa hace miles de años. Y entre estas magníficas manadas hay una figura impresionante muy curiosa: una forma animal que no puede haber vivido en el mundo ni siquiera en el período paleolítico. Dos cuernos rectos, altos, apuntando directamente hacia el frente desde la cabeza, como las antenas de un insecto o un par de banderillas colocadas, y el vientre grávido cuelga casi hasta el

suelo. Es un hechicero-bestia, la manifestación dominante de toda esta visión milagrosa [1].



*El hechicero-bestia de Lascaux.*

Además, hay otra pintura misteriosa, incluso más sugestiva del misterio de esta catedral de magia cazadora de la edad de piedra, en el fondo de un pozo natural profundo o cripta, bajo el nivel principal del suelo de la caverna, un lugar de lo más difícil y peligroso de alcanzar. Allí, un gran bisonte, destripado por una lanza que ha traspasado su ano y sale a través de su órgano sexual, está de pie ante un hombre tumbado. Este último (la única figura dibujada toscamente, la única figura humana de la caverna) está en un raptó de trance chamánico. Lleva una máscara de pájaro, su falo erecto señala al toro atravesado, una vara está en el suelo a sus pies, y a su lado hay una vara que lleva sobre el regatón la imagen de un pájaro. Y tras este chamán tumbado hay un gran rinoceronte, al parecer defecando a medida que se aleja [2].



*Figuras de la cripta de Lascaux.*



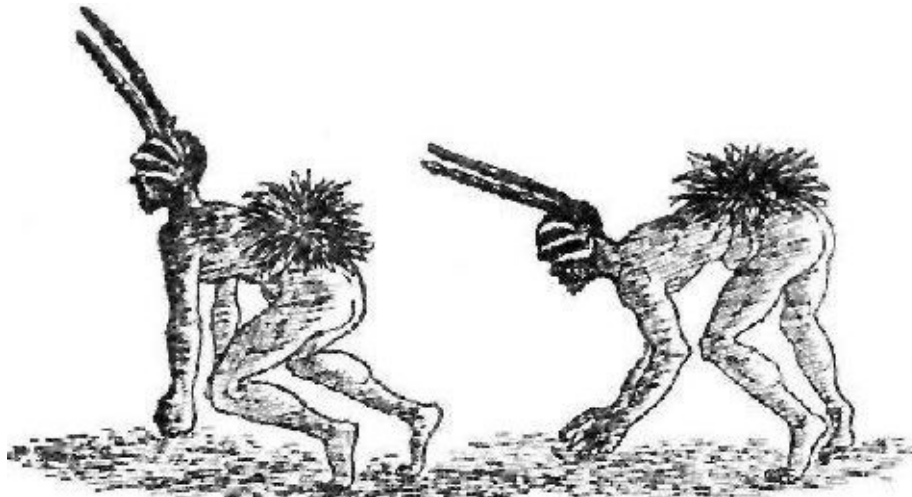


*Máscara ceremonial: los cuernos son palos puntiagudos. Según Spencer y Gillen.*

Los estudiosos han discutido mucho sobre este dibujo, y la sugerencia general es que puede representar la escena de un accidente de caza. Nada menos que una autoridad como el propio Abbé Breuil ha apoyado esta opinión, sugiriendo que el rinoceronte puede haber sido la causa del desastre<sup>[3]</sup>. Sin embargo, a mí me parece claro que en una caverna donde los dibujos son mágicos, y por tanto se esperaba que ayudaran a superar situaciones, tales como las que representan, no se hubiera colocado en la cripta, el santuario de los santuarios, una escena de desastre. El hombre lleva una máscara de pájaro y tiene manos como de pájaro en lugar de humanas. Con toda seguridad es un chamán. El atuendo de pájaro y la transformación en pájaro, como ya hemos visto, son características de la tradición chamánica hasta hoy día, desde Siberia a Norteamérica. Es más, en nuestra historia polinesia de Maui y el monstruo anguila hemos aprendido algo sobre el poder del falo de un hechicero, y todavía se practica en Australia un rito de magia fálica mortífero, conocido como «el hueso puntiagudo», una de cuyas versiones ha sido descrita por Géza Róheim, quien escribe:

En Australia, la magia negra u hostil es eminentemente fálica... Si un hombre ha sido «deshuesado», lo verá en sueños. Primero ve una grieta, una abertura en el suelo, y luego dos o tres hombres que salen del agujero y se dirigen hacia él. Cuando están cerca sacan un hueso de su propio cuerpo. Lo cogen de la zona entre el escroto y el recto. El hechicero, antes de «deshuesar» a su víctima, le hace dormir esparciendo en el aire algo de semen o excremento que ha tomado de su propio pene o recto. El hombre que utiliza el hueso lo sujeta bajo su pene, como si tuviera un segundo pene.

Los *pindupi* se refieren a la magia negra en general como *erati*, y un tipo especial se describe como *Kujur-punganyi* («mal hecho»). Varios hombres sujetan con ambas manos un nervio o hueso puntiagudo y, agachándose, lo dirigen hacia atrás, pasando el hueso mágico justo al lado del pene. La víctima está dormida, y el hueso entra directamente en su escroto.



*Australianos con atuendo ceremonial con cuernos de palos puntiagudos. Según Spencer y Gillen.*

«Las mujeres también hacen magia diabólica», continúa el doctor Róheim, «por medio de su pene imaginario. Las mujeres luritja se cortan el pelo púbico y hacen con él una larga cuerda. Cogen un hueso de canguro y sacan sangre de su vagina. La cuerda se convierte en una serpiente que penetra en el corazón de sus víctimas.» [4] Otro ejemplo procede de las mujeres de la tribu pindupi. «Cortan el pelo de sus pubis y hacen una cuerda. Después pasan la cuerda de una mujer a otra hasta que llega a la hechicera. Esta primero baila con la cuerda (*tultujananyi*) y luego se la traga. En su estómago se transforma en una serpiente. Luego la vomita y la pone en agua. La serpiente crece en el agua hasta que es *wanapu-puntu* ('gran dragón'). El dragón sufre otra transformación, convirtiéndose en una larga nube que se desliza por el aire con muchas mujeres sentadas sobre ella. La nube se convierte de nuevo en una serpiente y coge el alma de la mujer mientras está dormida.» [5]

Estos ejemplos son suficientes para sugerir un contexto simbólico verosímil para el pene erecto del chamán tumbado de Lascaux, así como para la defecación del rinoceronte, que muy bien puede ser el animal familiar del chamán. Además, la posición de la lanza, atravesando el ano del toro y surgiendo por el pene, hace brotar los intestinos de la zona intermedia, que es precisamente la región afectada por «el hueso puntiagudo» de los australianos. Y por último, debemos señalar que los curiosos cuernos del extraño hechicero-bestia de la cámara superior de la gran caverna, entre los magníficos animales de aquel feliz terreno de caza, tienen exactamente la misma forma que los palos puntiagudos llevados a manera de cuernos por los danzantes en muchas de las ceremonias australianas de la arena ceremonial de los hombres [6].

Frobenius advirtió en África del norte, años antes del descubrimiento de Lascaux en 1940, tres murales del paleolítico tardío que permiten la comparación con los de la cripta de Lascaux. Uno, en la cara de una pared de roca en Ksar Amar, en las montañas del Atlas sahariano, muestra un hombre con los brazos levantados ante un búfalo, el segundo en Fezzan, en el suroeste de Libia, muestra a una pareja bailando ante un toro (otras dos parejas bailando han sido añadidas en un estilo posterior), y un

tercero, en el desierto nubio, muestra tres figuras con los brazos levantados ante un gran carnero. «Debemos decir», escribe Frobenius, «que en casi todos los dibujos de este tipo la representación de los animales ha sido hecha con el mayor cuidado, mientras que las figuras humanas son excepcionalmente superficiales». Pero esta observación se puede aplicar tanto al dibujo de Lascaux como a los que vio Frobenius. «Creo que lo que se muestra en estos dibujos no es una ceremonia», dice Frobenius, «porque tenemos dibujos de posturas similares de adoración ante elefantes y jirafas. Es mucho más probable que, como en el rito de los pigmeos luebo <sup>[\*]</sup> y los dibujos sobre piedra en general, lo que se estuviera llevando a cabo fuera una consagración del animal, efectuada no a través de una confrontación real del hombre y la bestia sino por una representación de un concepto de la mente.» <sup>[7]</sup>

Sumando las pruebas del rito pigmeo, los dibujos paleolíticos norteafricanos, los conceptos de la víctima voluntaria, el animal maestro, el ritual de la sangre restituida, la magia del hueso puntiagudo y los signos del poder chamánico sobre las figuras humanas dibujadas superficialmente, podemos decir con seguridad que conocemos, en general, la función del dibujo de Lascaux, y por qué, de todos los de la caverna, éste es el que se encuentra en el santuario de santuarios.

Además, la figura tumbada con la cabeza de pájaro y la curiosa bestia de la caverna superior no son de ninguna manera los únicos indicios de la presencia e importancia de los chamanes en el período paleolítico de las grandes cavernas. En el mismo Lascaux hay una tercera figura, que el Abbé Breuil ha comparado a un practicante de magia africano <sup>[8]</sup>. Ciertamente, se han identificado entre los numerosísimos rebaños y bestias desolladas de las distintas cavernas no menos de cincuenta y cinco figuras de este tipo. Esto hace prácticamente cierto que en aquel remoto período de nuestra especie las artes del hechicero, chamán o mago ya estaban bien desarrolladas. De hecho, los dibujos mismos eran claramente un accesorio de aquellas prácticas, quizá incluso el sacramento central. Porque es indudable que estaban asociados con la magia de la caza, y que, en el espíritu de aquel principio de participación mística parecido al sueño —o, para utilizar el término de Piaget, «indisociación»— que ya hemos examinado <sup>[\*]</sup>, su aparición sobre las paredes equivalía a una conjuración del principio eterno, esencia, imagen noúmeno o idea del rebaño en el interior del santuario, donde se podía obrar sobre él por medio de un rito.

Un cierto número de animales se muestran con dardos en los laterales o como si los hubieran golpeado con bumerangs y porras. Otros, grabados sobre paredes más blandas, están marcados con los agujeros hechos por las jabalinas, que debieron haber sido lanzadas con fuerza <sup>[9]</sup>. Uno piensa en las imágenes de cera de la brujería popular, en las que se conjura un nombre y después se las atraviesa con agujas o se las pone a derretir en el fuego, de forma que la persona muera.

También es interesante señalar que en la mayoría de las cavernas los animales están inscritos unos sobre otros, sin preocupación por el efecto estético. Obviamente no se buscaba el arte tal y como nosotros lo entendemos, sino la magia. Y por razones

que ahora no podemos adivinar, se creía que los dibujos nigrománticos eran efectivos sólo en ciertas cavernas y en ciertas zonas de aquellas cavernas. Se renovaron año tras año, durante cientos de siglos. Y estos lugares mágicos, sin excepción, están lejos de las entradas naturales de las grutas, bien adentro en los oscuros, serpenteantes, fríos corredores y grandes cámaras, de forma que antes de llegar a ellos se experimenta toda la fuerza del misterio de la propia cueva. Algunos de los laberintos tienen más de media milla de profundidad; todos abundan en lugares engañosos y ciegos y en pendientes súbitas y peligrosas. Incluso hoy, cuando desaparece la luz del sol, se puede sentir su oscuridad cósmica, absoluta, su silencio, su extensión interna aún sin medir, y su lejanía eterna de toda preocupación y requisito del campo de la conciencia humana normal, despierta. De pronto, los sentidos se anulan, y también los milenios, y la mente es embargada por un reconocimiento del misterio más allá del pensamiento que no pide comentario alguno y que siempre se ha conocido (y temido) aunque nunca antes se experimentó de forma tan física. Y después, de pronto, un estremecimiento visual, una sorpresa, una huella para no ser olvidada nunca.

Entramos en el gran sistema de pasadizos iniciáticos y cámaras, descubierto unos días antes del estallido de la primera Guerra Mundial, a sesenta pies bajo la superficie del suelo de la propiedad del conde Henri Bégouën y sus tres hijos, en Montesquieu-Avantes (Ariège), en los Pirineos. El conde ha llamado al laberinto «Trois Frères» (Tres Hermanos) en honor de sus hijos, quienes lo encontraron. Los corredores, bajadas, subidas e inmensas salas contienen unas cuatrocientas o quinientas pinturas sobre roca y grabados, muchas de cuyas reproducciones aún no se han publicado. El trabajo paciente, año tras año, del Abbé Breuil, siguiendo la pista, descifrando y desenmarañando las figuras, interpretándolas y fotografiándolas, ya ha sacado a la luz una galería tal que podemos considerar esta caverna como el más rico tesoro aislado de indicios del saber mitológico y la experiencia ritual del último período paleolítico encontrado hasta ahora. Está separada por la caída de una roca subterránea de la gruta adyacente de Tuc d'Audoubert, cuyo santuario del toro y la vaca de la danza del búfalo ya hemos descrito <sup>[\*]</sup>. El conde y sus hijos habían descubierto Tuc d'Audoubert sólo dos años antes de su entrada en el País de las Maravillas de Trois Frères; y estos dos sistemas subterráneos juntos, que comprenden por lo menos una milla de caminos laberínticos, deben haber constituido, en el largo período de su uso, uno de los centros de magia y religión más importantes —si no el mayor— del mundo. Digamos de paso que se utilizó por lo menos durante unos veinte mil años.

El 20 de julio de 1914, el conde y sus hijos atravesaban un amplio prado para visitar la caverna que habían descubierto dos años antes, cuando buscaron la sombra de un árbol para descansar del calor, y un campesino que pasaba, al notar su incomodidad, les sugirió que debían ir al *trou souffleur*, donde salía del suelo un viento frío incluso en los días más calurosos. Con las cavernas en mente siguieron sus indicaciones y encontraron el «agujero del soplo» tras un grupo de matorrales. Los muchachos lo agrandaron y uno bajó atado a una cuerda que habían llevado para su

otra aventura. Bajó más y más, soltaron unos sesenta pies antes de que parara. Había comprado un ovillo de bramante que dejó tras él, como Teseo en el laberinto del Minotauro, y una lámpara de minero para iluminar los corredores, a los que no se había entrado durante más de diez mil años. Cuando ya hacía más de una hora que había partido, su padre y sus dos hermanos se pusieron nerviosos, pero entonces notaron un golpe en la cuerda y lo arrastraron de vuelta llenos de excitación. «¡Una cueva totalmente nueva, con cientos de dibujos!» les dijo. Sin embargo, la guerra estalló al cabo de un mes, y hasta 1918 no se pudo completar la exploración de la cueva e invitar al Abbé Breuil a comenzar su estudio [10].

«El suelo es húmedo y viscoso», escribió el doctor Herbert Kühn, describiendo su visita a la cueva en el verano de 1926,

debemos tener mucho cuidado para no salirnos del camino rocoso. Este sube y baja, luego llega un pasaje muy estrecho de unas diez yardas de longitud a través del cual hay que gatear. Y después, de nuevo, hay grandes salas y pasadizos más estrechos. En una gran galería hay muchos puntos rojos y negros, exactamente como éstos.

¡Qué magníficas son las estalactitas! Se puede oír el suave goteo del agua cayendo desde el techo. No hay ningún otro sonido y nada se mueve... El silencio es misterioso... La galería es grande y larga y luego llega un túnel muy bajo. Colocamos nuestra lámpara en el suelo y la empujamos por el agujero. Louis [el hijo mayor del conde] fue a la cabeza, luego el profesor van Giffen [de Groningen, Holanda], a continuación Rita [la señora Kühn] y por último yo mismo. El túnel no es mucho más ancho ni más alto que mis hombros. Puedo oír a los otros gimiendo delante de mí y ver cuán lentamente avanzan sus lámparas. Avanzamos culebreando sobre el estómago, como serpientes, con los brazos apretados a los lados del cuerpo. En algunos lugares el pasadizo tiene poco más de un pie de altura, de forma que hay que estar tumbado con la cara sobre la tierra. Me sentí como si estuviera arrastrándome sobre un féretro. No puedes levantar la cabeza, no puedes respirar, y después, por fin, la madriguera se hace ligeramente más alta. Por lo menos se puede descansar sobre los antebrazos. Pero no por mucho tiempo, el camino se estrecha otra vez. Y así, yarda a yarda, se continúa luchando; durante unas cuarenta yardas y pico en total. Nadie habla. Las lámparas avanzan paso a paso y nosotros las seguimos. Oigo a los otros gimiendo, mi propio corazón late a toda velocidad y se hace difícil respirar. Es horrible sentir el techo tan cerca de la cabeza. Y es muy duro: me la golpeo una y otra vez. ¿Nunca terminará esto? Entonces, de pronto, ya hemos pasado, y todo el mundo respira. Es como una redención.

La sala en la que ahora estamos de pie es gigantesca. Proyectamos la luz de las lámparas por techo y paredes: una habitación majestuosa, y allí, por fin, están los dibujos. Toda la pared está cubierta con grabados desde el techo hasta el suelo. La superficie ha sido trabajada con herramientas de piedra, y allí vemos ofrendas a las bestias que vivieron en el sur de Francia en aquel tiempo: mamut, rinoceronte, bisonte, caballo salvaje, oso, burro salvaje, reno, carcaj y buey almizclero, también aparecen animales más pequeños: lechuzas de las nieves, liebres y peces. Y se ven dardos por todas partes, dirigidos a la caza. Nos atraen en especial varios dibujos de osos, porque tienen agujeros donde las imágenes fueron golpeadas y se muestra la sangre brotando de sus bocas. Un auténtico cuadro de la caza: el cuadro de la magia de la caza [11].

El Abbé Breuil ha publicado una hermosa serie de calcos y fotografías de este importante santuario [12]. El estilo es decidido y lleno de vida, con un espíritu, como ha señalado el profesor Kühn, comparable a los mejores dibujos impresionistas. Asombrosamente (por supuesto éste fue uno de los rasgos que hizo que el descubrimiento fuera tan trascendental) parecen mucho más cercanos a nosotros que las rígidamente estilizadas y hieráticas obras maestras del Egipto antiguo y Mesopotamia, que están mucho más próximos a nosotros en el tiempo.

En estas pavorosas cámaras subterráneas de Trois Frères las bestias no están pintadas sobre las paredes, sino grabadas, fijados durante milenios los saltos,

instantes y giros momentáneos del reino animal en un poblado tumulto de vida eterna. Y por encima de todos ellos, dominante —al final del santuario, a unos quince pies sobre el nivel del suelo, en un ábside rocoso, escarpado—, observando, mirando al visitante con ojos penetrantes, está el ahora famoso «Hechicero de Trois Frères». Presidiendo de modo impresionante sobre los animales allí reunidos en cantidades increíbles. Está inmóvil, de perfil, en un movimiento de baile que es similar, como ha sugerido el Abbé Breuil, a un paso de danza negra. Pero la cabeza cornamentada está vuelta hacia la estancia. Las puntiagudas orejas son las de un ciervo, los redondos ojos recuerdan a la lechuza, la barba, que desciende hasta bien abajo del pecho animal, es la de un hombre, como también lo son las bailarinas piernas. La aparición tiene la poblada cola de un lobo o caballo salvaje, y la postura del prominente órgano sexual, colocado bajo la cola, es la de las especies felinas, quizá un león. Las manos son las garras de un oso. La figura tiene dos pies y medio de alto y quince pulgadas de ancho. «Un dibujo misterioso, emocionante», escribió el profesor Kühn [13]. Además, es el único dibujo de todo el santuario que tiene pintura, pintura negra que le da una fuerza muy superior a la de todos los demás.



*El «Hechicero de Trois Frères».*

¿Pero quién o qué es este hombre —si es un hombre— cuya imagen está ahora impresa sobre nosotros de forma que no olvidaremos?

El conde Bégouën y el Abbé Breuil supusieron primero que representaba a un «hechicero», pero el Abbé cree ahora que representa al «dios» o «espíritu» que controla las expediciones de caza y la multiplicación de la caza [14]. El profesor Kühn sugiere que es el propio artista-mago [15]. Por otra parte, para el ojo experto de antropólogo del profesor Carleton S. Coon de la Universidad de Pensilvania, «es simplemente un hombre preparado para cazar ciervos. Quizá está practicando. Quizá está intentando inducir al espíritu del bosque que controla los ciervos a que permita que un macho grueso pase por su lado». Y termina el profesor Coon: «Cualquiera que fuera el motivo público del artista al pintarlo, lo hizo porque sintió la necesidad creativa y deseaba expresarse, como hace todo artista, bien esté pintando un bisonte sobre la pared de una cueva o un mural en el vestíbulo principal de un banco.» [16]

Debe haber alguna forma científica de apoyar la romántica hipótesis de un hombre arrastrándose sobre su vientre a través de un túnel de cuarenta o cincuenta yardas de largo para plasmar una necesidad creativa, de otra forma estoy seguro que el profesor no hubiera hecho esta sugerencia. Pero yo prefiero el camino más sencillo de suponer que esta cámara, y toda la caverna, fue un centro importante de magia cazadora, que estos dibujos servían a un propósito mágico, que la gente que estaba a cargo de esto deben haber sido magos de alto rango y muy cualificados (poderosos por reputación si no de hecho), y que lo que fuese que se hacía en esta caverna tenía tan poco que ver con una necesidad de autoexpresión como la actividad del Papa en Roma al celebrar una misa pontifical.

Sin embargo, es extremadamente difícil decidir entre las dos suposiciones del Abbé Breuil, aunque tomar una decisión quizá no sea tan importante como podría suponer el hombre moderno: porque si el vivido, inolvidable, señor de los animales del santuario de los cazadores de Trois Frères es un dios, entonces, con toda seguridad es un dios de los hechiceros, y si es un hechicero, es uno que se ha puesto la vestimenta de un dios, y como sabemos, y vemos ampliamente ilustrado en la tradición ritual de los salvajes modernos, cuando se han asumido las insignias sagradas el individuo se convierte en una epifanía del ser divino mismo. Es tabú. Es un conducto del poder divino. No *representa* simplemente al dios, él *es* el dios; es una *manifestación* del dios, no una representación.

Pero un dibujo también es una manifestación de ese tipo. Y así, quizá, después de todo, la interpretación más probable es la segunda del Abbé Breuil, a saber: el llamado «Hechicero de Trois Frères» es de hecho un dios, la manifestación de un dios, que en verdad, también puede haberse personificado en alguno de los chamanes durante el curso de los ritos, pero aquí está personificado para nosotros, para siempre, en este icono maravilloso.

El primero entre los rasgos de las grandes cavernas que es de importancia fundamental para nuestro estudio es el hecho de que estas grutas profundas,

laberínticas, no eran lugares de morada sino santuarios, similares en función a las arenas ceremoniales de los hombres de los aranda, y hay pruebas suficientes que nos aseguran que eran utilizados para propósitos similares: los ritos de pubertad de los jóvenes y el aumento mágico de la caza. Y así como todos los santuarios y ceremonias en el mundo antiguo, y entre las tribus primitivas cuyas costumbres conocemos, tenían sus leyendas de origen, también deben haber tenido las suyas estos santuarios de la antigua edad de piedra. Casi con total seguridad podemos decir que las enigmáticas figuras pintadas en las criptas y en los más profundos escondrijos de las cuevas guardan en su silencio los mitos de la fuente última de la eficacia mágica de estos magníficos santuarios.

Por otra parte, las moradas de estas gentes estaban bien en cuevas poco profundas y bajo salientes o en las llanuras abiertas, en diferentes tipos de refugio. Algunos de los dibujos sugieren las formas de sus chozas o casas, mientras que bajo muchos salientes se han encontrado numerosos restos de la vida en la antigua edad de piedra. De hecho, en los hermosos valles de la Dordogne la gente vive bajo aquellos mismos salientes hasta hoy día. Son grandes tongadas dejadas por los aluviones de potentes ríos glaciares, y los mismos ríos, que ahora son mucho más pequeños y bajos de lo que eran, han dejado una hermosa zona de césped entre sus bancos actuales y los altos precipicios sobre los que se encorvan los salientes. Hay que escalar un poco para alcanzar las confortables casas francesas que anidan contra las paredes amenazantes. Y justo bajo el suelo de estas modernas casas se puede encontrar un estrato de restos galorromanos, del período de Vercingetorix y Julio César. Bajo aquél, restos del anterior mundo cultural gálico, aún más abajo el neolítico de alrededor 2500-1000 a.C. y después el paleolítico, nivel tras nivel: aziliense, magdalenense, solutrense, auriñaciense, e incluso musteriense. Unos cincuenta mil años de vida humana en una sorprendente visión de corte transversal. Se puede encontrar una cadena rota de bicicleta en el nivel superior; en el inferior el diente de un oso cavernícola de dos pulgadas de largo. Y la conserje que te muestra el corte vive en una casa con la sólida roca del precipicio como pared trasera, y te dirá que las ventajas de semejante construcción son: que es fresca en verano y caliente en invierno. La roca, pura roca madre, proporciona protección. Mientras tanto, vemos al frente la delicada extensión de hierba que baja al delicioso río, y no podemos por menos que reconocer y sentir que durante milenios éste ha sido un lugar excelente para criar niños. Los hombres paleolíticos cazaban para obtener su alimento en lugar de cultivarlo, y andaban o corrían de lugar en lugar en vez de ir en bicicleta o conduciendo un coche. Pero por lo demás, tenían sus niños y sus esposas cosían los vestidos, no de paño sino de piel. Los hombres tenían sus talleres para afirmar el pedernal y los clubes de hombres en sus cavernas secretas. En lo fundamental, vivían igual que vivimos ahora. Y así ha sido durante unos cincuenta mil años. Ante semejante perspectiva, el paso del tiempo no resulta tan sobrecogedor.



## II. Nuestra Señora de los mamuts

Mientras que en las pinturas murales de las cavernas paleolíticas preponderan las formas animales, el tema principal entre los restos escultóricos del mismo período es la figura femenina. Y mientras que las figuras de hombres, relativamente raras, que aparecen entre los animales pintados están enmascaradas o modificadas de forma tal que sugieren seres mitológicos y empresas mágicas, las estatuillas femeninas talladas en hueso, piedra o marfil de mamut están desnudas y de pie. Muchas son extremadamente obesas, y algunas están estilizadas de una forma notablemente «moderna» para dar un énfasis dramático —y sin duda con intención simbólica— a los grandes lomos, el triángulo púbico y los nutricios pechos. En contraste con las formas masculinas nunca están enmascaradas o modificadas en ninguna otra forma para sugerir animales, mientras que de las ciento treinta o más que se han encontrado, sólo dos parecen estar vestidas con algo parecido a un atuendo chamánico. Las otras simplemente *son*. Unos pocos estudiosos han interpretado las atrevidas «Venus» como erótica paleolítica <sup>[17]</sup>. Pero como algunas se han encontrado colocadas en capillas, parece seguro que eran objeto de un culto. Sin excepción, carecen de pies, porque estaban clavadas verticalmente en el suelo. Unas pocas se han descubierto realmente *in situ*. Y así podemos decir que en el período paleolítico, igual que en la muy posterior edad de las primeras sociedades agrícolas de Oriente Próximo, el cuerpo femenino se experimentaba en su propia índole como un foco de fuerza divina, y todo un sistema de ritos estaba dedicado a su misterio.

¿Pero eran éstos los ritos de un culto de las mujeres, de los hombres o de ambos? ¿Eran complementarios, incompatibles o estaban disociados de los ritos de las grutas? ¿Se derivaban de la misma esfera o estrato de la vida de la antigua edad de piedra que los rituales de las cavernas o representaban algún sistema totalmente extraño?

Creo que Leo Frobenius fue el primero en sugerir —basándose en su distinción fundamental entre las esferas de la jungla tropical, donde abunda todo tipo de madera y el arte de la escultura en madera florece con fuerza hasta hoy día, y las estepas templadas y las tierras desérticas, donde el material principal es la piedra y el arte es el de líneas grabadas o arañadas sobre superficies bidimensionales— que la glíptica auriñaciense de las estatuillas debe haber recibido su impulso original de las zonas del sur talladoras de madera y marfil<sup>[18]</sup>. También el profesor Menghin, en su *World History of the Stone Age*<sup>[19]</sup>, ve una relación probable entre estas estatuillas femeninas y la esfera de los plantadores tropicales. Representan, sugiere, aquella misma madre diosa que iba a sobresalir tanto en las posteriores civilizaciones agrícolas de Oriente Próximo y que ha sido saludada en todas partes como la Magna Mater y la Madre Tierra. Si se demostrara que en verdad hay fundamentos para tales sugerencias, entonces el principio de aquel sistema mitológico del mundo plantador, al cual lanzamos una mirada en nuestro estudio del sacrificio de la doncella, es mucho más antiguo de lo que sugiere cualquier fecha del protoneolítico o neolítico

basal, y quizá podamos pensar de estas estatuillas auriñacienses como un preludio o compás débil de la sinfonía de himnos a la gran diosa que ya hemos escuchado y escucharemos de nuevo.

Pero hay otro enfoque de la misma idea elemental que no invoca la ideología étnica de los plantadores. Porque, ¿no hay madres que no son madres en las orillas del Yenisei así como en las del Congo? Como ha señalado Franz Hancar en su artículo «Sobre el problema de las estatuillas de Venus en el paleolítico superior euroasiático» [20], las figuras humanas de alerce y madera de álamo se tallan hasta hoy día entre los cazadores siberianos de renos —los ostyaks, yakuts, goldi, etc.— para representar el punto de origen ancestral de toda la gente, y siempre son femeninas. La choza le es confiada a la pequeña figura cuando sus habitantes la abandonan para ir de caza, y cuando vuelven la alimentan con avena y grasa, rezando, «Ayúdanos a mantenernos sanos, ayúdanos a matar mucha caza.» «El fondo psicológico de la idea», sugiere el doctor Hancar, «proviene del sentimiento y reconocimiento de la mujer, especialmente durante sus períodos de preñez, como el centro y la fuente de una fuerza mágica efectiva.» [21] «Y desde el punto de vista de la historia del pensamiento», observa después, «estas estatuillas de Venus del paleolítico tardío nos llegan como la primera expresión detectable de una idea ritual eterna que ve en la Mujer la personificación del principio y continuación de la vida, así como el símbolo de la inmortalidad de aquel asunto terreno que en sí mismo no tiene forma y sin embargo viste a todas las formas.» [22]

Sin duda, en las primeras edades de la historia humana el milagro y la fuerza mágica de la mujer fue una maravilla no menor que el universo mismo, y esto dio a la mujer un poder prodigioso, y una de las preocupaciones principales de la parte masculina de la población ha sido destruirlo, controlarlo y emplearlo para sus propios fines. De hecho, es muy notable cómo muchas razas cazadoras primitivas tienen la leyenda de una edad aún más primitiva que la suya en la cual las mujeres eran las únicas poseedoras del arte mágico. Entre los ona de Tierra del Fuego, por ejemplo, ésta es la idea fundamental de la leyenda del origen de la logia o *Hain* de la sociedad secreta de los hombres. Aquí está el resumen de la leyenda hecho por Lucas Bridges:

En los días en que todo el bosque era de hoja perenne, antes de que *kerrhprrh* el periquito pintara de rojo las hojas de otoño con el color de su pecho, antes de que los gigantes, *kwonype* y *chashkilchesh* vagabundearan por los bosques con sus cabezas por encima de las copas de los árboles. En los días en que *krren* (el sol) y *kreeh* (la luna) andaban por la tierra como hombre y mujer y muchas de las grandes montañas durmientes eran seres humanos: en aquellos días lejanos, sólo las mujeres de la tierra ona conocían la brujería. Ellas tenían su propia logia a la que ningún hombre se atrevía a acercarse. Las jóvenes, a medida que se acercaban a la madurez, eran instruidas en las artes mágicas, aprendiendo cómo llevar la enfermedad e incluso la muerte a aquellos que las disgustaran.

Los hombres vivían en un miedo abyecto y sometidos. En verdad, tenían arcos y flechas con los cuales proveer al campamento de carne, sin embargo, se preguntaban: ¿de qué nos sirven tales armas contra la brujería y la enfermedad? Esta tiranía de las mujeres fue de mal en peor, hasta que a los hombres se les ocurrió que una bruja muerta era menos peligrosa que una viva. Conspiraron juntos para matar a todas las mujeres, y sobrevino una gran masacre a la que no escapó ninguna mujer en forma humana.

Incluso las niñas que estaban empezando sus estudios de brujería fueron asesinadas con el resto, y los hombres se encontraron ahora sin esposas. Porque tenían que esperar hasta que las niñas se convirtieran en

mujeres. Mientras tanto, surgió la gran pregunta: ¿cómo podrían los hombres mantener el poder ahora que lo tenían? Un día, cuando estas niñas alcanzaran la madurez podrían unirse y recuperar su antiguo dominio. Para prevenir esto, los hombres inauguraron una sociedad secreta propia y desterraron para siempre la logia de las mujeres en la cual se habían incubado tantas conspiraciones malvadas contra ellos. No se le permitió a ninguna mujer acercarse al *Hain*, bajo pena de muerte. Para asegurarse de que este decreto era respetado por las mujeres, los hombres inventaron una nueva rama de la demonología ona: una serie de seres extraños — sacados en parte de su imaginación y en parte del folklore y las leyendas antiguas— que tomarían forma humana al ser representados por miembros de la logia y así alejarían a las mujeres de las reuniones secretas del *Hain*. Se divulgó que estas criaturas odiaban a las mujeres, pero tenían una buena disposición hacia los hombres, e incluso les proporcionaban alimento misterioso durante los actos, con frecuencia largos, de la logia. Sin embargo, algunas veces estos seres eran antojadizos y tenían el genio vivo. Su irritabilidad se manifestaba a las mujeres del campamento por los gritos y aullidos extraños que surgían del *Hain* y también por las caras arañadas y las sangrantes narices con las que los hombres volvían a casa cuando habían terminado alguna sesión especialmente emocionante.

El más horrendo de los visitantes sobrenaturales del *Hain* era el hombre cornamentado y sus dos fieras hermanas... El nombre del hombre cornamentado era *Halachish* o, más comúnmente, *Hachai*. Venía de las rocas cubiertas de líquenes y tenía un aspecto tan gris como su lugar de escondrijo. La hermana blanca era *Halpen*. Venía de los blancos cúmulos de nubes y compartía una horrible reputación de crueldad con su hermana, *Tanu*, que venía del barro rojo.

Un cuarto monstruo del *Hain* era *Corto*. Participaba en los actos de la Logia con más frecuencia que los otros tres. Como *Hachai*, venía de las grises rocas. Su única vestidura era un trozo blanquecino de una piel como parcheada sobre su cara y cabeza. La piel tenía agujeros para los ojos y boca, e iba ceñida a la cabeza y atada atrás. Había muchos *Cortos*, y más de los que uno podía ver al mismo tiempo. El diseño y color del maquillaje era de gran variedad. Un brazo y la pierna opuesta podían ser blanco o rojo, con lunares o rayas (o ambos) y otro color sobreimpuesto. La aplicación al cuerpo de plumón gris de pájaros jóvenes daba a *Corto* un cierto parecido con sus guaridas cubiertas de líquenes. A diferencia de *Hachai*, *Halpen* y *Tanu*, se le encontraba lejos del *Hain* y alguna vez era visto por las mujeres cuando estaban en los bosques recogiendo madera para el fuego o bayas. En tales ocasiones se apresuraban a volver a casa con la emocionante noticia, porque se decía que *Corto* era muy peligroso para las mujeres y que tenía tendencia a matarlas. Cuando aparecía cerca del campamento, las mujeres se encerraban en sus refugios, donde se tumbaban boca abajo sobre el suelo junto con sus niños, cubriéndose la cabeza con cualquier vestidura floja que pudieran encontrar a mano.

Además de estos cuatro, había muchas otras criaturas del *Hain*, algunas de las cuales no habían aparecido, posiblemente durante una generación. Estaba por ejemplo *Kamantah*, quien vestía una corteza de haya y se decía que había salido de su madre, *Kualchink*, el árbol de hoja caduca de la playa, y retornado a ella. Otro era *Kterrnen*. Era pequeño, muy joven y se decía que era el hijo de *Corto*. Iba muy pintado y cubierto con trozos de plumón, y era la única de todas las criaturas de la Logia que tenía buena disposición hacia las mujeres, a las que incluso se les permitía mirarle cuando pasaba.

«Me pregunté algunas veces», dice Bridges, que era un miembro iniciado del *Hain*, «si estas extrañas apariciones podrían ser los restos de una religión moribunda, pero llegué a la conclusión de que esto no podía ser. No había vestigio de leyenda alguna que sugiriera que cualquiera de estas criaturas personificadas por los indios hubieran andado por la tierra alguna vez en alguna otra forma que no fuera la fantasía.» [23]

También entre los yahgans (o yamana) —los vecinos del sur de los ona, pero un pueblo muy diferente, mucho más bajos y dedicados no a la caza del guanaco en las colinas sino a la pesca y a la navegación a lo largo de las peligrosas costas— existía la leyenda de que antes sus mujeres habían gobernado por la brujería y la astucia. «Según su historia», dice Bridges, «no hacía tanto tiempo que los hombres se habían hecho con el control. Esto había ocurrido al parecer por consentimiento mutuo. No hay ninguna indicación de una masacre total de las mujeres como la que tuvo lugar

—a juzgar por la mitología de aquella tribu— entre los ona. No lejos de Ushuaia existen todos los vestigios de una aldea en un tiempo grande donde, se dice, tuvo lugar una gran reunión de nativos. Tal confluencia no se había visto nunca antes, ni desde entonces, las canoas llegaban desde las fronteras más remotas de la tierra yahgan. En aquella conferencia trascendental fue cuando los hombres yahgan tomaron las riendas de la autoridad.» Y termina Bridges: «Esta leyenda de la autoridad arrebatada a las mujeres, bien por la fuerza o por la coacción, está demasiado extendida por todo el mundo como para ser ignorada con ligereza.» [24]

Entre los australianos, como han observado Spencer y Gillen [25], «la posición de las mujeres respecto a su asociación con los objetos sagrados y las ceremonias era muy diferente en tiempos pasados a la que ocupan en la actualidad». Por ejemplo, en el desfiladero Emily, uno de los lugares sagrados más importantes de los aranda, hay un dibujo sobre las rocas que se supone que ha surgido espontáneamente para marcar el lugar donde las mujeres *altjeringa* de la edad mitológica se adornaban con la pintura ceremonial y permanecían observando, mientras los hombres representaban aquellas ceremonias de aumento animal (*intichiuma*) [\*] de las cuales las mujeres están totalmente excluidas hoy día. «Uno de los dibujos se supone que representa a una mujer recostada contra las rocas y mirando hacia arriba.» [26] Otros observadores también han encontrado en Australia pruebas de una edad en la que el papel de la mujer en la tradición mitológica y la vida ceremonial era más importante que el que se le concede en la actualidad. Por ejemplo, el padre E. F. Worms, de Broome, ha descrito un grupo de petroglifos arcaicos en el desierto noroeste, en un lugar de la zona del alto río Yule conocido como Mangulagura, «Isla de la Mujer», donde todos los grabados son representaciones de mujeres. De sus prominentes vulvas salen tres líneas, que pueden representar emanaciones mágicas de algún tipo, y sobre ellas hay un dibujo curvo de una serpiente arco iris [27].

Uno se siente tentado a conjeturar que pudo haber tenido lugar en el pasado humano bien alguna crisis de la que estas leyendas darían amplia noticia o una serie de tales crisis en distintas partes del mundo. Y según la opinión de la escuela histórico-cultural representada por el trabajo monumental en doce volúmenes del padre W. Schmidt sobre *The Origin of the Idea of God* [28] de hecho, hay pruebas suficientes para justificar una hipótesis histórica de este tipo. Al padre Schmidt y sus colegas les ha parecido necesario distinguir tres tipos básicos o estadios de sociedad primitiva. El primero es aquel de las gentes más sencillas conocidas por la ciencia de la etnología: los pequeños yahgans (o yamana) de los canales y ensenadas del más profundo sur de la escabrosa Tierra del Fuego, una serie de tribus muy desperdigadas y extremadamente primitivas de Patagonia y California Central, los esquimales caribú del norte de Canadá, los pigmeos del Congo y de las islas Andamán, y los kurnai del sureste de Australia. Las circunstancias etnológicas de estas gentes, humildes

cazadores, pescadores y recolectores no dan lugar a ningún énfasis bien sea patriarcal o matriarcal. Más bien prevalece entre los sexos una cualidad esencial, cada uno hace sus tareas sin arrogarse ningún privilegio o derechos peculiares para mandar. Las ceremonias de iniciación en la pubertad no están limitadas a los muchachos y hombres, ni los ritos separados en masculinos y femeninos, sino que son casi idénticos para los dos sexos. Y los ritos no implican deformaciones físicas o la comunicación de secretos místicos. Simplemente son cursos intensivos de educación para adolescentes, con el fin de convertir a los iniciados en buenos padres y madres. No se colocan en primer plano de la enseñanza intereses especiales del grupo o tribales, porque en estos grupos el sentimiento tribal no está excesivamente desarrollado, y la unidad social típica es simplemente un grupo de veinte a cuarenta padres y madres y sus hijos, cuyo principal problema social no consiste más que en vivir juntos en armonía, recolectar suficientes alimentos durante el día e inventar juegos placenteros para jugar juntos después del anochecer.

El segundo estadio o tipo de sociedad primitiva reconocido por esta escuela de etnología histórico-cultural, es aquel de los grupos cazadores totémicos grandes, con sus sistemas de clan cuidadosamente desarrollados, división por grupos de edad y tradiciones tribales de ritual y mito. Ejemplos de tales pueblos, son abundantes en las llanuras de Norteamérica y en las pampas de Sudamérica, así como en los desiertos de Australia. Como hemos visto, sus ritos de iniciación son secretos. Las mujeres están excluidas. Las mutilaciones físicas y las pruebas se llevan algunas veces a extremos casi increíbles y, generalmente, culminan en la circuncisión. Es más, se pone un énfasis considerable en el papel y autoridad de los hombres, tanto en la organización religiosa como en la política de la comunidad articulada simbólicamente. No es infrecuente que la circuncisión de los muchachos vaya acompañada por operaciones similares en las niñas (desfloración artificial o ceremonial, agrandamiento de la vagina, supresión de los labios menores, clitoridectomía parcial o completa, etc.), pero en tales casos los dos sistemas de ceremonial —el masculino y el femenino— se mantienen separados, y las mujeres no obtienen ninguna ventaja social sobre los hombres a través de los ritos. Por el contrario, en estas sociedades cazadoras altamente organizadas hay una clara parcialidad a favor del hombre, estando confinada la influencia de la mujer, cuando existe en absoluto, a la esfera doméstica.

Según la hipótesis del padre Schmidt y sus colegas, las iniciaciones de pubertad de este segundo estadio o tipo de sociedad primitiva proceden de aquellas del primero, pero, sin embargo, tienen una preferencia a favor de los hombres y por tanto un énfasis sobre el aspecto sexual de los ritos y especialmente sobre la circuncisión. Sin embargo, encontramos un desarrollo muy diferente en la esfera de las culturas horticultoras tropicales, donde surgió un tercer tipo o estadio de organización social que fue casi totalmente antitético al de los pueblos cazadores. Porque en estas zonas eran las mujeres, no los hombres, quienes gozaban de las ventajas sociales y mágico-

religiosas, al haber sido ellas las que efectuaron la transición de la recolección de plantas al cultivo de plantas<sup>[29]</sup>. En las sociedades sencillas del primer tipo, los hombres, en general, son los cazadores y las mujeres las recolectoras de raíces, bayas, hierbas de diferentes clases, ranas, lagartos, chinches y otras exquisiteces. Las sociedades del segundo tipo se desarrollaron en zonas donde una abundancia de caza mayor ocasionó un desarrollo hercúleo del peligroso arte de la caza, mientras que las del tercer tipo se formaron en sitios donde las fuentes principales de alimento eran las plantas. Aquí fue la mujer quien se mostró suprema: no sólo eran las portadoras de los niños sino también las mayores productoras de alimentos. Al darse cuenta de que era posible cultivar, así como recolectar vegetales, habían hecho a la tierra valiosa y se convirtieron, por tanto, en sus poseedoras. Así ganaron tanto poder económico y social como prestigio, y se formó el complejo del matriarcado.

Los hombres, en las sociedades de este tercer tipo, estuvieron a un paso de ser totalmente superfluos, y si, como pretenden algunos expertos <sup>[30]</sup>, puede que no tuvieran conocimiento de la relación del acto sexual con la preñez y el nacimiento, bien podemos imaginar el gran abismo de su complejo de inferioridad. Y no sorprende que reaccionaran desbocando sus ideas de venganza y desarrollaran logias secretas y sociedades, cuyos misterios y terrores estaban dirigidos principalmente contra las mujeres. En opinión del padre Schmidt, los ceremoniales de estas logias secretas se deben distinguir radicalmente de los de las iniciaciones de las tribus cazadoras, al ser diferente su función psicológica así como su historia. Se accede a ellas por elección y normalmente el acceso está limitado: no son para todos. Es más, tienden a ser propagandistas, yendo más allá de la tribu local, buscando amigos y socios entre gentes extrañas, y así ocurre que, por ejemplo, tanto en África Occidental como en Melanesia los capítulos de ciertas logias se encuentran dispersos entre tribus muy diferentes. Como ya hemos visto <sup>[\*]</sup>, en estas sociedades secretas de los hombres se acentúa especialmente el culto del cráneo, que con frecuencia está asociado a la caza de cabezas. El canibalismo ritual y la pederastia se practican comúnmente, y se hace un uso muy elaborado de los tambores simbólicos y las máscaras. Irónicamente (aunque no ilógicamente), las divinidades más importantes de estas logias con frecuencia son femeninas, e incluso el Ser Supremo mismo se imagina como una Gran Madre, y en la mitología y tradición ritual de estas diosas, como ya hemos visto, se desarrollan metáforas lunares.

Al considerar estos ritos iniciáticos extremos entre cazadores como los de Australia Central, que hemos estudiado brevemente en la Primera Parte, el padre Schmidt llama nuestra atención sobre las influencias secundarias que se puede demostrar fácilmente que han entrado en las zonas cazadoras de Australia procedentes de las culturas horticultoras de Melanesia y Nueva Guinea, y similarmente, cuando tratamos con los amigos de Lucas Bridges, los yahgans y ona de Tierra del Fuego, él explica el *Hain*, con sus rarezas antifemeninas, como una

institución extraña, procedente en última instancia de las culturas plantadoras de la zona tropical de Sudamérica, que llegó a través de Patagonia.

«Mientras que la aspiración de los ritos de pubertad», escribe en su examen de las tribus cazadoras primitivas de Tierra del Fuego,

era el de convertir a los muchachos y muchachas en seres humanos, padres y madres y miembros tribales capaces —y sus enseñanzas y ejemplos estaban basados en el firme principio de un Ser Supremo, a la vez poderoso y bueno, que reposa en la eternidad— los festivales de los hombres no sólo estaban dirigidos a un propósito vil e inmoral, sino que se esforzaban en conseguirlo a través de medios innobles e inmorales. Su aspiración era deshacer el armonioso estado de iguales privilegios y confianza mutua que había prevalecido originalmente en su simple sociedad, apoyados por la circunstancia económica, y establecer a través de la intimidación y la sujeción de la mujer un feroz ascendiente de los hombres. Los medios eran mascaradas del tipo de las de la víspera de Todos los Santos, en las que los mismos participantes no creían, y que, por tanto, eran mentiras e imposturas de principio a fin. Y los efectos dañinos surgidos de todo esto fueron no sólo un desequilibrio de la balanza social de los sexos, sino también un embrutecimiento y egocentrismo de los hombres, que se esforzaban por conseguir tales fines a través de tales medios.

La exculpación para sus actos, que los hombres sintieron la necesidad de formular en su mito, a saber, que las mujeres fueron las primeras en hacer estas cosas y que por tanto las actuaciones de la logia de los hombres estaban justificadas, era una excusa indefendible, porque nunca había habido en su comunidad una práctica de la agricultura tal que hubiera podido dar lugar a la supremacía matriarcal de la que se da noticia en el mito. Toda la historia debe haber sido importada de alguna otra región, donde un matriarcado basado en la horticultura había provocado una reacción de los hombres y su desarrollo de las sociedades de los hombres, que después, junto con su sistema de los festivales de los hombres, se llevaron a Tierra del Fuego<sup>[31]</sup>.

La *apología* mitológica ofrecida por los hombres de la tribu ona para su violenta logia estaba extraordinariamente cercana, como el lector habrá notado, a la atribuida a Adán por los patriarcales hebreos en su Libro del Génesis, a saber, que si había pecado fue la mujer quien lo hizo. Y el iracundo señor de Israel, concebido en forma puramente masculina, se supone que ha concedido un cierto valor a esta excusa, porque inmediatamente hizo dependientes del hombre a todas las mujeres. «Multiplicaré sobremanera los sufrimientos del parto», se dice que anunció el Señor Dios, «parirás a tus hijos con dolor, sin embargo desearás a tu esposo y él gobernará sobre ti.» <sup>[32]</sup>

Esta curiosa idea mitológica, y el hecho aún más curioso de que durante dos mil años se aceptara en todo el mundo occidental como el relato absolutamente fiable de un hecho que se supone que tuvo lugar alrededor de unos quince días después de la creación del universo, plantea vigorosamente el tema altamente interesante de la influencia de las mitologías urdidas y forjadas conscientemente y de las inflexiones de la mitología sobre la estructura de la creencia humana y el consiguiente curso de la civilización. Ya hemos visto el papel de la trapacería en el chamanismo. Puede muy bien ocurrir que gran parte de lo que se ha anunciado como representando la voluntad de «Viejo» sea de hecho la herencia de un grupo de viejos, y que la idea principal no ha sido tanto el honor de Dios como simplificar la vida a base de mantener a la mujer en la cocina.

Una batalla tan florida en la continua guerra de los sexos, traducida y apoyada por la mitología, debe ser la razón fundamental de la total desaparición de la escena europea al final del auriñaciense de las estatuillas femeninas. Ya hemos visto que en

el arte mural de las cavernas-templo de los hombres, que se desarrolló durante el auriñaciense y alcanzó su cenit en las casi increíbles, maravillosas, visiones de las felices arenas cazadoras de la edad magdaleniense, los animales preponderan y las figuras humanas son hombres, vestidos como chamanes, mientras que en el culto auriñaciense de las estatuillas, cualquiera que fuera su referencia y función, la forma central era el desnudo femenino, con un gran énfasis localizado en las partes sexuales. ¿Fue la revolución la consecuencia de una invasión de algún tipo, una nueva raza, o uno de esos movimientos misioneros de la «sociedad de los hombres» de los que ha escrito el padre Schmidt? ¿O fue la consecuencia de una transformación natural de las condiciones sociales con una natural transferencia de poder y prestigio al hombre?

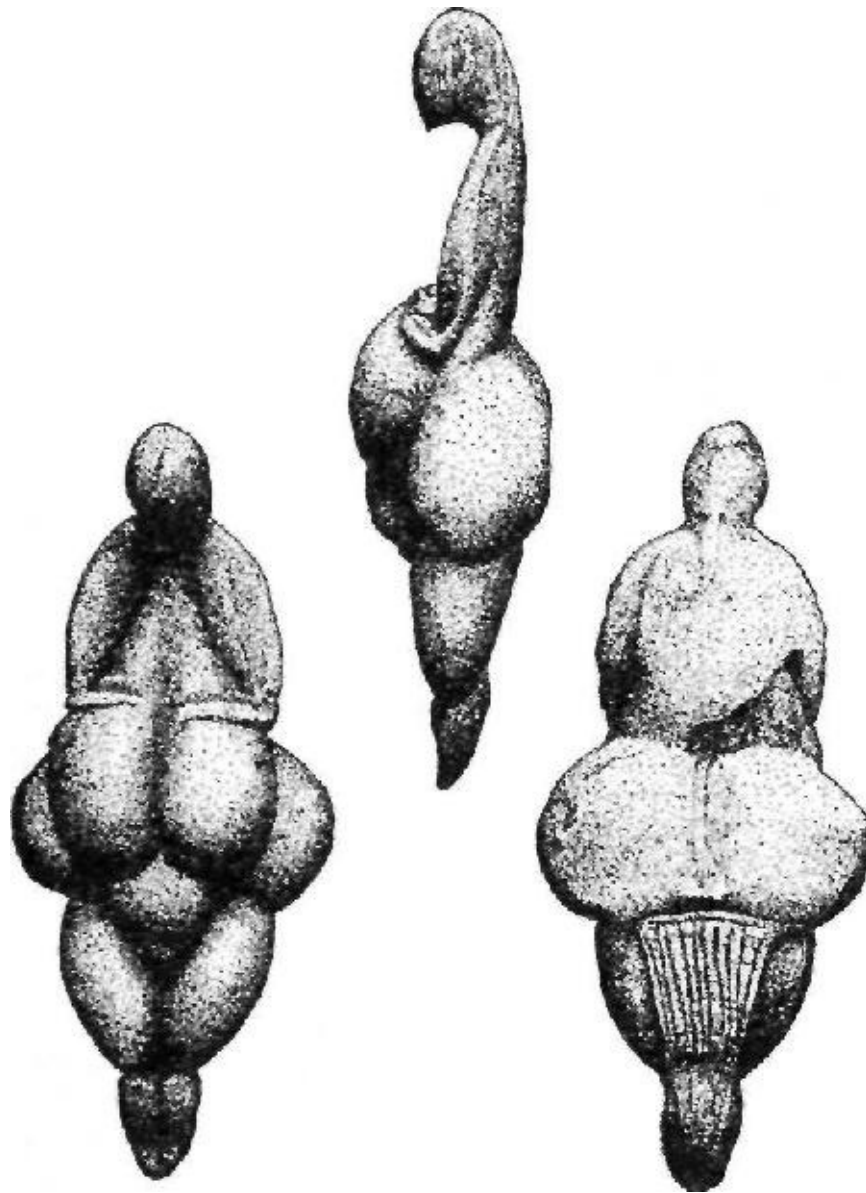
El clima de Europa y de las grandes extensiones de llanuras hasta el lago Baikal era húmedo y extremadamente frío durante el auriñaciense, cuando los grandes campos de hielo de la cuarta glaciación (Würm), aunque en recesión, aún mantenían una línea cerca de la latitud de Oslo (60 grados norte). El paisaje era la tundra ártica y los animales que pastaban sobre ella eran el buey almizclero, los rinocerontes lanudos, el reno y el mamut lanudo. El zorro ártico, la liebre, el carcajuc y la perdiz también estaban presentes <sup>[33]</sup>. Sin embargo, el clima, con una mayor retirada del hielo, aunque permaneció frío se hizo seco y las condiciones de la estepa empezaron a preponderar sobre la tundra. Esto trajo, además de los animales que acabamos de mencionar, las grandes manadas rumiantes del bisonte, ganado salvaje, caballo de estepa, antílope, burro salvaje y el kiang. La gamuza alpina, el rebeco y el argalí también desafiaron a los maestros de la caza <sup>[34]</sup>. Como resultado, las formas y condiciones de la vida humana cambiaron en gran manera. En el anterior período del mamut, las estaciones de caza parecen haber sido relativamente fijas, pese a estar muy dispersas. Dentro de la protección de las viviendas, la fuerza y el valor de la parte femenina de la comunidad tenía una esfera en la cual hacerse sentir. Sin embargo, en los períodos posteriores de las grandes manadas tuvo lugar un cambio a un estilo más habitualmente alineado con el nomadismo, y esto redujo el papel doméstico de la mujer más que nada a hacer, llevar y deshacer el equipaje, mientras que los hombres desarrollaron aquel diestro sentido de su propia personalidad que siempre redundaba en su ventaja cuando los trabajos que hay que hacer requieren más músculos gimnásticos que grasa sobre la que sentarse. En la parte occidental de la amplia zona de caza de la que hemos estado hablando, este estilo más móvil de la caza se desarrolló junto con el arte mural de las cavernas-templo de los hombres. Sin embargo, hacia el este, en las lejanías más frías del sur de Rusia y Siberia el mamut permaneció, y por tanto también las pequeñas estatuillas de Nuestra Señora de los Mamuts, hasta fecha muy posterior. Y con este contraste en el desarrollo histórico de



las dos áreas durante el tardío paleolítico quizá hemos tocado el primer nivel del profundo contraste psicológico, así como cultural, entre el Este y el Oeste.

Ya nos hemos referido a la Venus de Laussel y hemos sugerido que la leyenda de la danza del búfalo de los pies negros podría ser un precedente remoto de la tradición del auriñaciense tardío de la cual es representativa. En su día, el bisonte ya había sustituido al mamut como objeto principal de la caza, pero al parecer, entre las tribus para quienes fue tallada, la mujer desnuda aún no había sido sustituida en su papel mágico por el chamán disfrazado. Hemos observado que en el mismo santuario de Laussel, en el sur de Francia, se encontraron otras tres formas femeninas (una, al parecer, en el acto de dar a luz), así como una serie de representaciones de los órganos femeninos. Además, el refugio de roca era un refugio habitable. Pero el culto no era el de las grandes y profundas cavernas-templo, y el hecho de que la mayoría de las figuras del lugar estuvieran destrozadas hasta un extremo tal que no pudieron ser reconstruidas, puede señalar un ataque de hecho, pensado para vencer su poder. La insinuación no es en absoluto caprichosa porque se han encontrado otros ejemplos de tales ataques sobre los objetos mágicos de los campamentos paleolíticos. Pero bien sea por algún proceso más suave de transformación cultural, o por una violencia tal como la que sugiere la leyenda de la masacre que deshizo la edad de la magia de las mujeres, permanece el hecho de que en el polo occidental del amplio dominio paleolítico de «La Gran Caza», que se extendió desde las colinas de Cantabria, en el norte de España, al lago Baikal, en el sudeste de Siberia, las primeras razas de la especie *Homo sapiens* de las que tenemos noticia cambiaron su magia de la vagina al falo, y por tanto, quizá también pasaron de una mitología esencialmente orientada hacia la planta a una orientada meramente hacia el animal.

Las estatuillas femeninas son los primeros ejemplos que poseemos de «imágenes esculpidas» y eran, al parecer, los primeros objetos de culto de la especie *Homo sapiens*, porque en el nivel por debajo del suyo nos encontramos en el campo de un estadio anterior en la evolución de nuestra especie, el del *Homo neanderthalensis*, un salvaje de piernas y brazos cortos, pecho abombado, cuello corto, sin barbilla y con cejas muy espesas, una nariz ancha y arqueada, y hocico saliente, que andaba con las rodillas combadas sobre la parte exterior de sus pies<sup>[35]</sup>. En contraste, las mujeres representadas en nuestras estatuillas son definitivamente de la especie *Homo sapiens*, a pesar de su volumen, y en verdad son de una forma tal que muy bien las podríamos encontrar hoy, abriendo otra caja de sorpresas, en Polinesia, Moscú, Timbuctu o Nueva York.



*La Venus de Lespugue.*

La famosa Venus de Willendorf (Baja Austria) es una pequeña mujer extremadamente corpulenta, de unas cuatro pulgadas y tres octavos de alto, se sostiene sobre unas piernas lastimosamente inadecuadas, con sus brazos delgados, parecidos a cintas, descansando levemente sobre sus pechos amelonados. Un ejemplo del tema igualmente célebre es una estilizada figura elegantemente tallada de las Grutas de Grimaldi, cerca de Menton (sobre las playas mediterráneas, unas cinco millas al oeste de Monaco), cuya forma sugiere el trabajo moderno de Archipenko o Brancusi; mientras una fabulosa pequeña obra maestra en marfil de mamut, de cinco pulgadas y tres cuartos de alto, de Lespugue, Haute-Garonne, aún más audaz en su estilización, presenta una figura con hombros elegantemente inclinados pero pechos exorbitantes que le llegan incluso a la ingle.

Un segundo ejemplo de las Grutas de Grimaldi, también tallado en estilo «moderno», es a la vez esteatopígica y está marcadamente preñada. Sin embargo, como ya hemos visto, no todas las estatuillas son del tipo corpulento. Algunas son

poco más que astillas de colmillo de mamut con las señales de su sexo femenino arañadas sobre ellas.

En 1930 tuvo lugar un descubrimiento importante en la región del Dnieper, en un yacimiento conocido como Yeliseevici, sobre la orilla derecha del río Desna, entre Bryansk y Mglin. Consistía en una acumulación de cráneos de mamut colocados en forma de círculo, y entre ellos una serie de colmillos, algunas planchas de marfil de mamut arañadas con dibujos geométricos sugiriendo las formas de las viviendas, otras con las figuras de peces y signos simbólicos y, por último, una estatuilla de Venus que, incluso sin la perdida cabeza, tiene unas seis pulgadas de alto<sup>[36]</sup>: Nuestra Señora de los Mamuts, efectivamente *in situ*.

En otro yacimiento cercano —Timovka—, a unas dos millas y media al sur de Bryansk y sobre una alta terraza sobre el río, se encontraron agrupados seis grandes yacimientos de viviendas, cuatro arcones de almacenaje y dos talleres para la fabricación de pedernales, se encontró un trozo de colmillo de mamut joven modelado como un falo y que llevaba la figura de un pez geoméricamente estilizado. Otro trozo de colmillo llevaba un diseño romboide <sup>[37]</sup>. Y una vez más, aún más al sur y todavía sobre la orilla derecha del Desna, a medio camino entre Bryansk y Kiev, una excavación excepcionalmente rica conocida como Mezin, proporcionó además de algunos brazaletes de marfil de mamut grabados con diseños de meandros y zigzags y un medallón de marfil de mamut con la forma de un diente, dos pequeños animales sentados toscamente tallados, seis pájaros de marfil de mamut extraordinariamente hermosos, oscilando entre una pulgada y media a cuatro pulgadas de largo, y diez estatuillas curiosamente estilizadas, también de marfil de mamut, que han sido identificadas como desnudos femeninos (Abbé Breuil), cabezas de pájaros de pico largo (V. A. Gorodcov) y falos (F. K. Volkov, el descubridor del yacimiento).

Es imposible no sentir, cuando se examina el material de estos yacimientos de caza de mamuts en los loes al norte de los mares Negro y Caspio, que estamos en una esfera fundamentalmente diferente en estilo y mitología de la de los cazadores de las grandes cavernas pintadas. El centro más rico de este estilo más oriental parece haber sido la zona entre los sistemas fluviales del Dnieper y el Don, por lo menos por lo que indican los descubrimientos hechos hasta el presente. El arte no era, como el de las cavernas, impresionista, sino estilizado geoméricamente, y la figura principal no era el chamán vestido, a la vez animal y hombre, maestro de los misterios de las cavernas-templo, sino las mujeres totalmente desnudas, fértiles, de pie, como guardianas del hogar. Y creo que es de lo más notable que detectemos en sus alrededores una constelación de motivos que permanecieron estrechamente asociados con las diosas en la época posterior del neolítico e incluso en los períodos de las civilizaciones desarrolladas: el meandro (como una referencia al laberinto), el pájaro (en los palomares de los templos de Afrodita), el pez (en los viveros de los mismos templos), animales sentados y el falo. Además, al leer la descripción de la figura entre los cráneos de mamut, ¿quién no piensa en Artemisa como cazadora, la señora de las

cosas salvajes, o en la protectora hindú del hogar y diosa de la buena suerte, Lakshmi, en su manifestación como Lakshmi de los elefantes (*gaja-lakshmi*), donde se la muestra sentada sobre la corola circular de un loto, flanqueada por dos elefantes poderosos que la rocían con agua, bien directamente de sus trompas o de jarros de agua que levantan sobre su cabeza?

Pero ahora también debemos observar que sobre las alas inferiores de uno de los seis hermosos pájaros de marfil de mamut descubiertos en este yacimiento, aparece grabada la esvástica de la que ya hemos hablado [\*], la esvástica más antigua encontrada hasta el momento en todo el mundo. Además, no es burda, sino una forma organizada elaboradamente sugiriendo una referencia al laberinto; y la dirección es contraria a las agujas del reloj. C. von den Steinen, mucho antes del descubrimiento de este yacimiento sugirió que la esvástica podría haberse desarrollado a partir de la estilización de un pájaro en vuelo, especialmente de la cigüeña, la enemiga de la serpiente, y por tanto la victoriosa representante del principio de luz y calor<sup>[38]</sup>. Y V. A. Gorodcov, desarrollando esta idea en conexión con el contexto de Mezin, sugiere que en los motivos geométricos de la esvástica, el rombo y la banda en zigzag o meandro podremos reconocer una constelación mitológica de pájaro (específicamente cigüeña), nido y serpiente»<sup>[39]</sup>.

Se recordará que los mismos motivos aparecieron como un síndrome ornamental totalmente desarrollado en el arte cerámico del muy posterior estilo de Samarra, alrededor del 4500-3500 a. C., que se desarrolló en una de las principales zonas del neolítico superior, al sur de Ucrania y al otro lado del mar Negro.

¿Y fue por casualidad que cuando, por fin, en 1932, se encontró en una casa una capilla conteniendo imágenes femeninas, el número de estatuillas en el interior de la capilla fuera precisamente tres? El yacimiento de este importante descubrimiento estaba en la orilla derecha del río Don, en Kostyenki, a unas veinte millas al sur de Voronesh. Y en el mismo yacimiento se encontraron en total siete estatuillas femeninas bastante bien conservadas, hechas en marfil de mamut, piedra caliza y marga, además de otras muchas destrozadas. Una placa de piedra grabada con la figura de una mujer, unos pocos medallones con representaciones de genitales femeninos y algunos animales pequeños hechos de marga. Las estatuillas del nicho eran: una figura mal conservada en marfil de mamut, sin la cabeza, pero con indicaciones bien grabadas de un collar largo colgando desde los hombros hasta el pecho, una estatuilla grande, quizá sin terminar (la más grande de la serie rusa, se nos dice, pero en el improvisado relato ruso<sup>[40]</sup> no dieron sus dimensiones exactas; H. Kühn ha estimado que su altura es de alrededor de un pie)<sup>[41]</sup>, hecha de piedra caliza, pero rota intencionadamente, y al parecer después arrojaron los cuatro trozos en el nicho, y una figura mal hecha con una cabeza redonda, bien de colmillo de mamut o de hueso. El nicho estaba en la esquina nordeste de la casa, a unos seis pies del hogar, una zona circular de unos dos pies ocho pulgadas de ancho, un pie ocho pulgadas de

alto, y unos cinco pies de profundidad, dentro de la cual no había nada sino estas tres enigmáticas estatuillas [42].

Sin embargo, el yacimiento más fascinante y mortificador de todos (que sugiere más preguntas de las que incluso hemos enumerado en el presente capítulo) está en Mal'ta, en la zona del lago Baikal, a unas cincuenta y cinco millas al noroeste de Irkutsk sobre el río Byelaya. Precisamente aquí, recordamos, están los principales centros del chamanismo hoy día, donde ya hemos tenido noticias de la madre animal que alimenta al chamán durante su misterioso período de iniciación. Aquí también está el centro del cual proceden una parte considerable de las artes y algunas de las razas de la América precolombina y de Norteamérica, incluyendo los algonquins, de quienes tanto los pies negros como los ojibway son ejemplos representativos. Una escuela soviética de antropología ha clasificado a los vogul y ostiak de la cercana cuenca del río Yenisei como americanoides [43], y el anterior conservador de arte primitivo y prehistórico del Brooklyn Institute of Arts and Sciences, doctor Herbert Spinden, localizó precisamente aquí el centro cultural del mesolítico-neolítico del cual derivó lo que llamó «el complejo cultural indio-americano» (alr. 2500-2000 a. C.) [44], un complejo cuyas huellas principales ahora parecen estar mejor representadas por los restos recientemente estudiados de los constructores de túmulos del llamado pueblo adena (florecieron alr. 800 a. C.-700 d. C.) del valle del Ohio [45] y a cuyas primeras señales —en el yacimiento de Red Lake, Nueva York— se le acaba de asignar como tanteo una fecha del C-14 del  $2450 \pm 260$  a. C. [46]. Por tanto, sin duda estamos, en un sentido u otro, en el centro crucial de un *continuum* cultural arcaico que por un lado nos lleva a los refugios de roca auriñacienses de Laussel, y por otro a la danza del búfalo de los pies negros en el siglo XIX d. C. y luego otra vez al moderno chamanismo de los tungus, buriats, ostyaks, voguls, tatars, incluso lapones y finlandeses.

Aquí se encontraron no menos de veinte estatuillas de mujer en marfil de mamut, que oscilan entre una pulgada y cuarto a cinco pulgadas y cuarto de alto, una representada como si estuviera vestida con una piel de león de las cavernas, las otras desnudas. Pero en India y en Oriente Próximo la cabalgadura animal normal de la diosa era el león, en Egipto, Sekhmet era una leona; y en las artes tanto de los hititas como de los modernos yoruba de Nigeria la diosa reposa sobre un león, acunando a su hijo.

En Mal'ta se encontraron unos catorce enterramientos animales: seis del zorro ártico (¿pensamos en Reynard y Coyote?), seis de ciervo, todos ellos habían perdido las patas traseras y las astas (lo que sugiere que los animales debieron ser desollados antes del enterramiento, quizá para proveer atavíos chamánicos), uno de la cabeza y cuello de un gran pájaro y uno del pie de un mamut. También se encontraron seis pájaros volando y uno nadando en marfil de mamut —todos representando bien gansos o patos— junto con un pez de marfil con un laberinto espiral tatuado sobre su costado, un bastón de marfil que sugiere la vara de un chamán, y por último —algo

de lo más extraordinario— el esqueleto de un niño raquítrico de cuatro años con un abundante ajuar de marfil de mamut.

El pequeño esqueleto se encontró tumbado sobre la espalda en postura fetal, pero con la cabeza vuelta hacia la izquierda y mirando al este, el punto de salida, o renacimiento, del sol. Sobre la tumba se curvaba el colmillo de un gran mamut, y dentro había muchas muestras de un enterramiento muy ceremonioso. En la tumba había una gran cantidad de sustancia de color rojo, un descubrimiento común en los yacimientos paleolíticos, así como en los túmulos funerarios del complejo adena norteamericano, y alrededor de la cabeza tenía una delicada corona o cinta para la frente de marfil de mamut. El niño también había llevado un brazalete del mismo material y un collar delicado de seis cuentas octogonales y ciento veinte planas de marfil, del cual colgaba un broche ornamental parecido a un pájaro. En la tumba también había otro colgante, con forma de pájaro volador, así como dos medallones decorados. Uno de estos últimos parece haber servido de broche; el otro, algo mayor, mostraba por un lado tres serpientes ondulantes parecidas a la cobra, arañadas o grabadas, y sobre el otro, un diseño punteado mostrando una espiral de siete vueltas encerradas por tres formas espirales como una S, las primeras espirales conocidas en la historia del arte.

Estamos claramente en la esfera paleolítica donde los temas de la serpiente, el laberinto y el renacimiento ya constituyen una constelación simbólica, unidas a las metáforas del nacimiento del sol y el vuelo del chamán, con la diosa en su papel clásico de protectora del hogar, madre del segundo nacimiento del hombre y señora de las cosas salvajes y del suministro de alimentos. Aquí es una patrona de la caza, al igual que entre los plantadores es la patrona de los campos y las cosechas. Los restos aún no nos permiten decir si debemos pensar, con Frobenius y Menghin, en unas gentes orientadas hacia la planta, que subieron hacia el difícil pero remunerador terreno de caza del norte, o viceversa, en una raza cazadora norteña, algunos de cuyos símbolos iban a pasar más tarde al sur. Pero lo que está claro es que se ha establecido un *continuum* firme, desde el lago Baikal a los Pirineos, de una mitología de cazadores de mamuts en la cual la imagen principal era la diosa desnuda.

Además, nos podemos hacer una idea de la posible relación de las metáforas chamánicas de los pájaros de marfil de mamut con el carácter de esta diosa si lanzamos una mirada a la mitología esquimal de la «vieja de las focas».

No sabemos de dónde llegaron los primeros esquimales o cuándo alcanzaron su hábitat polar, ahora parece que su hogar más probable fue alguna parte del nordeste de Siberia, fuertemente influida por la cultura de la zona del lago Baikal, y la fecha más temprana posible para su llegada sería alrededor del 300 a.C. En las esculturas de morsas de marfil del período punuk del estrecho de Bering y la Alaska esquimal (alr. 500-1500 d.C.), donde son rasgos destacados la forma femenina desnuda y un delicado sentido de ornamentación geométrica, así como en el chamanismo de los esquimales —sus lámparas de piedra, arpones de hueso, la confección con pieles y las

logias semisubterráneas —reconocemos lo que debe haber sido una herencia más o menos directa de las artes y mitologías de la Gran Caza paleolítica.

La vieja de las focas (*arnarkuagssak*) se sienta en su morada, enfrente de una lámpara bajo la cual hay un vaso para recoger el aceite que cae. Se la conoce como Pinga, Sedna y el «plato de comida» (*nerrivik*). Y bien de la lámpara o del oscuro interior de su morada envía los animales alimenticios a la gente: los peces, las focas, las morsas y las ballenas, pero cuando empieza a aumentar el número de un cierto tipo de parásito sucio alrededor de su cabeza, se enfada y retira sus dádivas. La palabra para el parásito es *agdlerutt*, que también significa aborto o niño que aún no ha nacido. Se dice que Pinga se ofende por la práctica esquimal del aborto, pero como también nos ha dicho Igjugarjuk, «ella cuida de las almas de los animales y no le gusta ver a muchos muertos... La sangre y las entrañas se deben cubrir una vez que un caribú ha sido muerto». Una foca o caribú no devuelto a la vida a través de una atención adecuada al ritual de la caza es un «aborto» o «niño aún por nacer» de la propia vieja, igual que un niño nacido prematuramente. Y así, cuando este *agdlerutt* empieza a afligirla, la gente nota inmediatamente que su alimento empieza a escasear, y se convierte en la tarea de algún chamán muy cualificado el recorrer en trance el muy peligroso camino a su morada, para liberar a la vieja, el «plato de comida», de su dolor.

Por el camino, el chamán debe atravesar en primer lugar la tierra de los muertos felices, *arsissut*, la tierra de «aquellos que viven en la abundancia», tras la cual debe cruzar un abismo, en el que, según los primeros autores, hay una rueda tan resbaladiza como el hielo que siempre está girando. A continuación debe atravesar una gran olla hirviendo llena de focas peligrosas, y por fin llega a la morada de la vieja, que está guardada por bestias terribles, perros voraces o focas que muerden vorazmente. Y por último, cuando ha entrado en la casa debe salvar un abismo atravesando un puente tan estrecho como el filo de un cuchillo<sup>[47]</sup>.

No se nos dice por qué arte lleva a cabo su operación de calmar a la vieja, pero al final ella se ve liberada tanto de los parásitos como de su ira, el chamán vuelve y, al poco tiempo, lo hacen las focas.

El título de la novela de W. Somerset Maugham *El filo de la navaja*, sacado de un verso del *Katha Upanishad* hindú, donde se exhorta a la mente para que entre en el camino de la liberación de la muerte, pero se le advierte de los peligros y dificultades del camino:

¡Levántate! ¡Despierta!

Acércate a las mercedes superiores y compréndelas:

el afilado filo de una navaja, difícil de atravesar,

¡difícil es el camino: eso dicen los sabios! <sup>[48]</sup>.

debería bastar para sugerir algo del contexto general de la experiencia espiritual a la que se refiere la figura esquimal de un chamán cruzando un abismo sobre la hoja de un cuchillo.

Podemos pensar también en el galante sir Lancelot, en el romance cortesano del siglo XII de Chrétien de Troyes, *El caballero de la carreta*, cruzando el muy doloroso «puente de la espada» para rescatar a su señora Ginebra, la reina, de la tierra de los muertos. «Y si alguien me pregunta la verdad», dice Chrétien, «nunca hubo un puente tan malo, ninguno cuyo suelo fuera tan malo: una espada reluciente, pulimentada, a través del frío río, sólida y firme y tan larga como dos lanzas.» Además, el agua que caía en cascada debajo era un «río malvado, tan veloz y violento, oscuro y caudaloso, fiero y pavoroso como si fuera el río del demonio, y es tan peligroso y profundo que cualquier cosa que caiga en él se perderá tan totalmente como si cayera en el salobre mar». Dos leones o leopardos estaban atados a una gran roca en el extremo opuesto de este puente, y el agua y el puente y los leones eran tan pavorosos a la vista que cualquiera que estuviera ante ellos temblaría de miedo<sup>[49]</sup>.

Ya hemos visto que entre los primeros restos en India del complejo cultural de la ciudad estado hierática, fechados alrededor del 2000 a.C. <sup>[\*]</sup>, se han encontrado representaciones de figuras en la postura de yoga. También hay una pequeña escena de aquel período que muestra una aparición de la diosa entre las ramas de un árbol. Y estos dos mismos temas del «camino del yoga» y «la diosa» están representados en los muy posteriores monumentos del arte hindú budista de las Grandes Puertas de los stupas de Sanchi (alr. 200 d.C.), donde se los representa respectivamente con «la rueda-solar de la Ley de Buda» y «la Diosa de los Elefantes», Gaja Lakshmi.

Pero aquí nos hemos introducido en otro abismo que nos lleva incluso más allá de nuestra más profunda sonda arqueológica. Porque la diosa que se ha mostrado ahora en el mismo amanecer del primer día de nuestra especie, ya acompañada por su conocida corte (sus serpientes y sus palomas y cisnes, el león, los estanques de peces y el filo de la navaja por el que su amante-chamán debe llegar para liberarla de su estéril ira y hacerla fructífera de nuevo, el niño con sus vestidos de confirmación en la tumba-útero, bien preparado para el renacimiento y esperando el sol-día del inextinguible *Sol invictus*, levantándose del útero de la madre), continúa siendo la que verdaderamente puede decir *οὐδεὶς ἐμὸν πέπλον ἀνειλε*, «Nadie ha levantado mi velo».



### III. El oso maestro

Los ainus de las islas del norte de Japón —Hokkaido, Sajalín y Kuriles—, que en tiempos también ocuparon la parte norte de la isla principal de Honshu, constituyen un problema fascinante para la ciencia de la antropología, porque aunque su forma corporal es similar a la de los japoneses y cinco mil millas de mongoles los separan de la más cercana población nativa blanca, su piel es blanca, sus ojos caucásicos y su pelo ondulado y abundante. Se les ha llamado el pueblo más peludo de la tierra, sin embargo, no lo son más que muchos muzhik rusos. Es cierto que sus orgullosos y vigorosos jefes, muy barbudos, con su ancha nariz, espesas cejas y vivos ojos se parecen mucho al autor de *Guerra y paz* o a la idea que tiene un niño de Santa Claus, mientras que sus mujeres, muchas de las cuales son chamanes, han embellecido sus encantos naturales con garbosos bigotes azul pizarra, tatuados sobre el labio superior a la edad de trece años al objeto de hacerlas deseables para el matrimonio. El profesor A. L. Kroeber clasifica esta raza, compuesta por unos dieciséis mil individuos, como «un tipo caucasiano generalizado o mongoloide divergente», si semejante afirmación puede llamarse una clasificación <sup>[50]</sup>, pero A. C. Haddon nos dice con más confianza que «sin duda son las reliquias de un movimiento hacia el este de un antiguo grupo mesocefálico [cabeza redonda] de cimotricos blancos [gente de pelo ondulado en contraste a los leiotricos, de cabello liso, y ulotricos, de pelo rizado], que no han dejado otros representantes en Asia» <sup>[51]</sup>. Su lengua está sin clasificar y al parecer es única, aunque uno de los componentes arcaicos del japonés debe haber sido un dialecto del mismo tronco. Además, algunas de sus formas básicas mitológicas y rituales permiten una estrecha comparación con el sintoísmo.

Los ainus son seminómadas, pescadores paleo-siberianos y cazadores, pero a la vez plantadores neolíticos con la maravillosa idea de que las excelencias del mundo de los hombres son tan superiores a las del mundo de los dioses que a las deidades les gusta venir aquí para visitarnos. En tales ocasiones van disfrazados. Los animales, pájaros, insectos y peces son los dioses visitantes: el oso es un dios de la montaña que nos visita, el mochuelo un dios de la aldea, el delfín un dios del mar. Los árboles también son dioses en la tierra, e incluso las herramientas que hacen los hombres se convierten en dioses si se las hace adecuadamente. Por ejemplo, las espadas y armas pueden ser dioses, y llevar una de éstas como guardián da fuerza. Pero entre todos ellos, el visitante divino más importante es el oso <sup>[52]</sup>.

Cuando un cachorro muy joven de oso negro es atrapado en las montañas se lo lleva en triunfo a la aldea, donde una de las mujeres lo amamanta, juega en la casa con sus niños y se le trata con gran afecto. Sin embargo, cuando crece lo suficiente como para hacer daño y arañar cuando acaricia, se le pone en una jaula fuerte de madera y se le mantiene allí durante unos dos años, alimentado con pescado y gachas de mijo, hasta un buen día de septiembre, cuando se juzga que ya ha llegado el momento de liberarlo de su cuerpo y enviarlo felizmente de vuelta a su hogar en las

montañas. El festival de este importante sacrificio se llama *iyomande*, que significa «enviar», y aunque implica una cierta crueldad y hostigamiento, el espíritu de la fiesta es el de un envío feliz, y se supone que el oso es extremadamente feliz, aunque quizá esté sorprendido si ocurre que es la primera vez que ha visitado a los ainus para ser agasajado así.

El hombre que va a dar la fiesta llama a la gente de su aldea: «Yo, tal y tal [quizá, por ejemplo, Kawamnra Monokute], voy a sacrificar al querido compañero divino de la montaña. ¡Mis amigos y señores, venid a la fiesta! ¡Disfrutemos juntos de las delicias del ‘envío’! ¡Venid! ¡Venid todos!» Los invitados llegan y se hacen una serie de palos de rezo (*inao*: «portadores de mensaje»), algunos de dos a cinco pies de largo, tallados de forma tal que las virutas pegadas en la parte superior forman una especie de cabeza. Se clavan al lado del hogar, donde la diosa del fuego, Fuji («abuela, antepasada»), está siempre presente guardando la casa; y, después de orar allí, llevan los palos al lugar donde se va a matar al oso y los vuelven a clavar en el suelo. Dos palos gruesos y largos, conocidos como *ok-numba-ni*, «los palos para estrangular», se colocan en la base. Los hombres se acercan a la jaula del oso, las mujeres y los niños les siguen bailando y cantando, y todos se sientan en círculo ante el oso, mientras uno de ellos se acerca a la jaula y hace que el pequeño dios viviente sepa lo que va a ocurrir.

«Oh,. Divino, fuiste enviado a este mundo para que cazáramos. Cuando llegues a ellos, por favor habla bien de nosotros y diles qué amables hemos sido. Por favor, vuelve otra vez y de nuevo te haremos el honor de un sacrificio.»

Atan al oso con cuerdas, lo sacan de la jaula y le hacen dar vueltas alrededor de la gente. Le lanzan pequeñas flechas romas de bambú, que llevan diseños geométricos negros y blancos y un manojito compacto de virutas en un extremo (llamadas *hepere-ai*, «flechas cachorro»), y le importunan hasta que se pone furioso. Luego lo atan a una estaca decorada, dos jóvenes fuertes lo cogen, un tercero pone una especie de palo largo entre sus mandíbulas, otros dos cogen sus patas traseras, dos las delanteras, bajo la garganta le colocan uno de los «palos para estrangular», otro sobre la nuca, un tirador perfecto envía una flecha hacia el corazón en forma tal que sobre el suelo no cae ni una gota de sangre. Se aprietan los palos y el pequeño invitado se va.

Se corta la cabeza del oso con toda la piel, se lleva a la casa y se coloca en la ventana oriental entre los palos de rezo y los regalos valiosos, donde compartirá el festín de partida. Bajo su hocico se coloca un trozo succulento de su propia carne junto con sabroso pescado seco, algunas gachas de mijo, una taza de *sake* o cerveza, y un cuenco con su propio estofado. Y luego se le honra con otro discurso.

«Oh cachorrito, te damos estos palos de rezo, gachas y pescado seco, llévalos a tus padres. Ve directo a tus padres sin entretenerte en el camino o algunos demonios te quitarán los regalos. Y cuando llegues, dile a tus padres, ‘Durante mucho tiempo he sido alimentado por un padre y una madre ainu, y me han evitado todos los problemas y daños. Como ahora he crecido, he vuelto. He traído estos palos de rezo,

pasteles y pescado seco. Por favor alegráos'. Si les dices esto, cachorrito, serán muy felices.»

Se celebra una fiesta, hay baile, la mujer que alimentó al oso, llora y ríe alternativamente, junto con algunas de las mujeres más viejas, que han amamantado a muchos osos jóvenes y saben algo de los sentimientos contrapuestos al decir adiós. Se hacen más palos de rezo y se colocan sobre la cabeza del oso. Otro cuenco de su propio estofado se pone ante él. Cuando ha pasado el tiempo suficiente para que lo haya terminado, el hombre que preside la fiesta dice, «El pequeño dios ha terminado. ¡Venid, adorémosle!» Coge el cuenco, lo saluda y divide el contenido entre los invitados dando a cada uno una pequeña porción. Las otras partes de la bestia también se comen en ese momento, mientras que algunos de los hombres beben la sangre para fortalecerse y derraman parte sobre sus vestidos.

La cabeza del oso se separa del resto de la piel y se coloca sobre un poste llamado *ke-omande-ni*, «el poste de envío», se coloca entre una serie de otros cráneos, restos de fiestas anteriores. Y el festival continúa durante varios días, hasta que se comen todo el cuerpo del pequeño dios<sup>[53]</sup>.

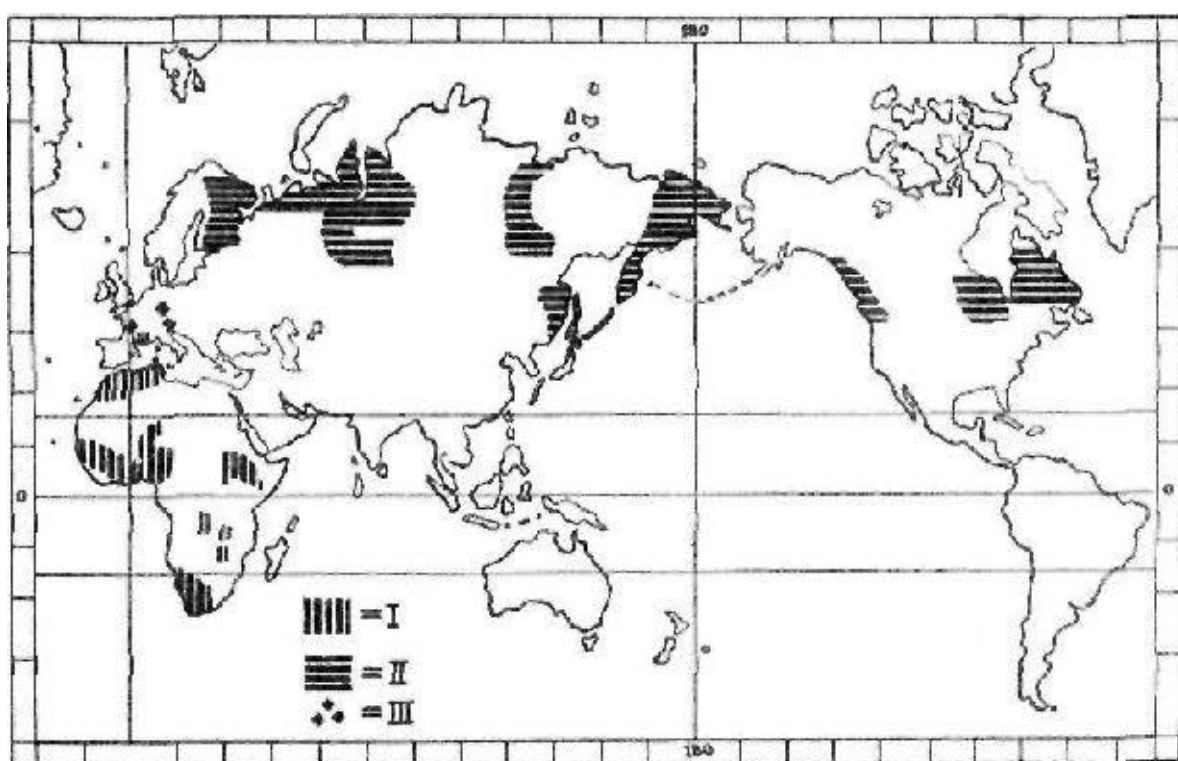
Cuando se mata a un oso salvaje en las montañas se le lleva entre honores a la casa del cazador, no por la puerta sino por la llamada «ventana del dios», y tal entrada se conoce como «llegada de un dios». Se cree que la vieja diosa del fuego, guardiana del hogar en el centro de la casa, ha dado la bienvenida al invitado de forma invisible, y ahora el dios y la diosa hablan toda la noche, al lado del fuego. Mientras tanto, la gente canta y toca música para entretenerles mientras hablan, y al día siguiente cocinan y comen al oso con gusto. Se hacen ofrendas a la cabeza del oso, que se coloca en un sitio de honor; y a la divinidad, a la que se le dan regalos, ceremonialmente se la envía de vuelta a su hogar en la montaña <sup>[54]</sup>.

En cierto sentido, esta diosa del fuego, Fuji, la «antepasada y protectora» de la casa, es un equivalente de las estatuillas de diosas encontradas en las moradas de los cazadores de mamuts, porque al parecer, ellas también eran las guardianas del hogar. En la casa ainu hay un lugar en la sagrada esquina nordeste de la vivienda, detrás de los enseres de la familia, donde se mantiene un palo de rezo especial, con una pequeña hendidura en la parte superior que representa la boca, que es conocida como *chisei koro inam*, «guardián ancestral de la casa»; y se dirigen a él como al esposo del fuego <sup>[55]</sup>. Recordaremos que el nicho *kostyenki* en el que se encontraron tres estatuillas femeninas rotas también estaba en la esquina nordeste de la casa <sup>[\*]</sup>.

Además, no podemos dejar de decir que el hermoso monte Fuji, la montaña sagrada de Japón, es un volcán extinguido, y que su nombre, aunque reinterpretado en japonés para que signifique «La Montaña de la Riqueza», «Incomparable», y «Sin igual», es casi con toda seguridad de origen ainu y una referencia a la diosa del fuego <sup>[56]</sup>. Por tanto, como diosa del hogar, ella y el oso dios de la montaña deben tener recuerdos que compartir en su conversación ceremonial. También recordaremos el

cuento indio kaska de la Columbia Británica del pájaro que robó la piedra de chispa al oso [1].

Se han identificado vestigios de un culto paleolítico circumpolar del oso a todo lo largo del ártico, desde Finlandia y norte de Rusia, a través de Siberia y Alaska, hasta Labrador y la bahía de Hudson: entre los finlandeses y lapones, ostyaks y vogul, orotchi de la región del río Amur, gilyaks, goldi y gentes de Kamchatka; los nootka, tlingit, kwakiutl y otros de la costa noroeste americana, y los algonquins de la nordeste [57]. Y así, aquí tenemos un *continuum* de caza norteño circumpolar en contrapartida a aquel amplio cinturón plantador ecuatorial que hemos seguido desde Sudán al Amazonas en la Segunda Parte. Y al igual que allí estaba indicada una cierta profundidad en el tiempo, que retrocedía quizá hasta alrededor del 7500 a.C., el amanecer del protoneolítico, así también aquí hay una profundidad en el tiempo, pero infinitamente mayor. Porque en los altos Alpes, en el vecindario de St. Gallen, y de nuevo en Alemania, a unas treinta millas al noroeste de Nürnberg, cerca de Velden, se han descubierto una serie de cavernas que contenían cráneos de osos cavernícolas colocados ceremonialmente, fechadas en el período (¡es casi increíble!) del hombre de neandertal.



El culto del oso. I. Cultos paleolíticos y africanos del león y la pantera. II. Cultos circumpolares del oso. III. Santuarios paleolíticos del culto del oso. Según Frobenius.

Desde 1856, cuando en una cantera de piedra caliza no lejos de Düsseldorf, en el valle de Neander, se encontraron los restos de un esqueleto extrañamente bestial pero sin embargo parecido al hombre, se ha sabido que nuestra especie estuvo precedida

por un tipo de ser humano más basto y corpulento, que ahora parece que habitó cerca de los fríos hálitos de los glaciares durante bastante más de cien mil años. El profesor Hans Weinert estima que el período del hombre de neandertal (*Homo neanderthalensis*) empezó hace aproximadamente 200.000 años, durante el último período interglacial (Riss-Würm), y que no terminó hasta hace 75.000 años, durante los siglos de la glaciación Würm<sup>[58]</sup>. Por otra parte, Henry Fairfield Osborn sugiere una fecha muy posterior para la desaparición: en algún momento entre el 25.000 y el 20.000 a.C., es decir, al final de Wurm <sup>[59]</sup>. En cualquier caso, lo que es cierto es que la especie desapareció hacia el final de la edad glacial, cuando fue suplantado —definitivamente— desde el Atlántico al Pacífico, por aquellas primeras razas del *Homo sapiens*, cuyos cultos de la diosa y de la caverna ya hemos estudiado.

Emil Bächler, entre 1903 y 1927, excavó tres cavernas en los altos Alpes: la primera, Wildkirchi, entre 1903 y 1908; la segunda, Drachenloch, entre 1917 y 1922, y la última, Wildermannlisloch, entre 1923 y 1927. La primera y la tercera estaban a unos siete mil pies y la segunda a más de ocho mil sobre el nivel del mar, y no se pudo haber entrado a ellas durante el período de la glaciación Würm. Por tanto, se ha considerado que sus restos pertenecen al período interglacial (Riss-Würm) como muy tarde, es decir, no más tarde del 75.000 a.C.

¿Y qué se encontró?

Carbón de leña, pedernales de estilo premusteriense, suelo de asperón, bancos, mesas de trabajo y altares para el ritual del oso, los primeros altares de cualquier tipo encontrados de momento, o conocidos, en cualquier parte del mundo.

En Drachenloch y Wildermannlisloch pequeñas paredes de piedra de treinta y dos pulgadas de alto formaban una especie de arcón, dentro del cual estaban cuidadosamente colocados una serie de cráneos de oso cavernícola. Algunos de estos cráneos tenían pequeñas piedras colocadas a su alrededor, otros estaban sobre losas, uno, colocado cuidadosamente, tenía los largos huesos de un oso cavernícola (sin lugar a dudas los suyos) colocados bajo su hocico; otro tenía los largos huesos clavados en las órbitas de los ojos<sup>[60]</sup>.

La caverna de Alemania, Petershöhle, cerca de Velden, que fue explorada por Konrad Hörmann entre 1916 y 1922, tenía en las paredes nichos parecidos a alacenas que contenían cinco cráneos de oso cavernícola, y una vez más los huesos de las patas <sup>[61]</sup>.

Debemos decir que el oso cavernícola no era una bestia peligrosa, a pesar de su gran tamaño. En primer lugar, no era carnívoro sino herbívoro, y en segundo lugar, como todos los osos, tenía que dormir en invierno. Pero durante la época glacial los inviernos eran largos. Los osos irían a las cavernas a dormir y mientras estaban allí podían matarlos con facilidad. De hecho, una tribu de hombres que viviera en la parte delantera de una caverna con una pareja de osos hibernando en la parte posterior, hubieran tenido allí una especie de congelador viviente <sup>[\*]</sup>.

Y por último, visitemos en esta prodigiosa profundidad del pasado una serie de sepulturas humanas que son, como los altares, las primeras de su clase que se han encontrado de momento.

En el sur de Francia, en una caverna en La Ferrassie, en la Dordogne, se desenterraron los restos de dos adultos de neandertal y de dos niños que habían sido enterrados ceremonialmente. Uno de los adultos, posiblemente una mujer, había sido colocada en posición fetal, en una cavidad hecha en el suelo, las piernas apretadas a su cuerpo, y los brazos cruzados sobre su pecho. El otro adulto, también tumbado sobre la espalda, con las piernas dobladas, no estaba en una cavidad sino sobre el suelo, con la cabeza y los hombros protegidos por losas. Los dos niños, tumbados en posición supina, estaban en tumbas poco profundas. Y cerca había un agujero lleno con los huesos y cenizas de un buey salvaje, los restos de una ofrenda de algún tipo [62].

También en la Dordogne, en Le Moustier, un joven de dieciséis años había sido enterrado en una postura durmiente, con la cabeza descansando sobre su antebrazo derecho. Como almohada tenía un montón de fragmentos de pedernal, muy bien colocados. A su alrededor estaban dispuestos los huesos partidos y carbonizados de ganado salvaje, mientras que al lado de la mano había un hacha de puño, excepcionalmente refinada, del primer musteriense o achelense tardío<sup>[63]</sup>.

Y una vez más en la Dordogne, en La Chapelle-aux-Saints, se descubrió un individuo de unos cincuenta o cincuenta y cinco años, colocado en una pequeña depresión natural, orientada de este a oeste y acompañado de una serie de conchas, algunos pedernales musterienses y los restos de rinocerontes lanudos, caballo, reno y bisonte [64].

El misterio de la muerte ya se había reconocido y se le había hecho frente, tanto para las bestias muertas en la caza como para el hombre. Y la respuesta que se encontró fue una que desde entonces ha confortado a aquellos que desean ser confortados: «Nada muere, la muerte y el nacimiento no son sino un umbral de paso, ida y vuelta, por así decir, a través de un velo.»

La misma idea se les ocurre espontáneamente a los niños cuando alcanzan la edad de alrededor de cinco años. «¿Se convierte la gente en niños cuando se hacen muy viejos?», preguntó un niño suizo de esa edad.

Y otro, cuando se les anunció la muerte de su tío: «¿Crecerá otra vez?»

«Cuando mueres», preguntó un niño de cuatro años, «¿creces de nuevo?»

«¿Y moriré», dijo otro, «y tú también mamá, y entonces volveremos de nuevo?»<sup>[65]</sup>

No sabemos en qué estructura mitológica se incorporó esta idea elemental en el remoto período musteriense-neandertal de la Dordogne, pero el enterramiento en La Chapelle-aux-Saints, con su orientación al sol saliente y poniente, muestra que ya se había desarrollado un simbolismo solar de algún tipo, mientras que los animales sacrificados sugieren que debía hacerse frente a algo parecido a un viaje difícil, o

quizá como los regalos del oso ainu, eran, más bien, regalos para ser llevados como presentes honorables.

Porque, se nos dice, entre los ainus, cuando una ceremonia fúnebre tiene lugar el jefe de la familia se convierte en el celebrante. «Tú eres un dios ahora», le dice al cadáver. «Y sin anhelo de este mundo debes ir al mundo de los dioses, donde moran tus antepasados. Ellos te darán las gracias por los regalos que llevas. ¡Y ahora ve rápido! No te pares a mirar atrás.» El celebrante coloca un par de polainas en las piernas del viajero y un par de mitones en sus manos. «¡Ten cuidado!», le dice, «No te equivoques de camino. La vieja diosa del fuego te guiará. Ya se lo he pedido. Confía en ella y haz tu camino con cuidado. ¡Buen viaje!»

Se prepara una cena abundante tanto para el espíritu del difunto como para los asistentes al funeral y, cuando están a punto de llevarse el féretro, el celebrante tiene de nuevo una palabra para su amigo. «Te hemos hecho una buena vara para que te ayude en el camino. Sujétala firmemente por la parte superior y anda con seguridad, cuidando de tus pies, levantándolos y bajándolos a medida que levantas y bajas la vara. Tienes suficiente comida y bebida como presentes. No mires a la derecha ni a la izquierda, sino que ve deprisa y deleita a tus antepasados con los regalos. No recuerdes a tus hermanos, hermanas y otros parientes de este mundo. Ve y no te aflijas por los que quedan aquí. Ellos están seguros y bien, bajo el cuidado de la Vieja diosa del Fuego. Si continúas afligiéndote por ellos, los camaradas reirán. Debes entender esto. No debes comportarte de una forma tan tonta.»

El féretro no se saca por la puerta sino que se quita una parte de la casa y se repara antes de que vuelvan los que lo han acompañado. Así, el fantasma no sabrá cómo volver. O si el que ha muerto es la señora de la casa, se prende fuego a toda la vivienda. Si la muerta es una mujer, las joyas, los pendientes, los cuchillos de cocina, las cacerolas, las sartenes, los cucharones y similares van a la tumba, y si es un hombre, espadas, arcos y carcajes. Y cuando el enterramiento o «envío», como lo llaman (*osura*), ha terminado, los acompañantes abandonan la tumba andando de espaldas, no vaya a ser que al darse la vuelta les posea el fantasma del difunto, y van armados, las mujeres con palos, los hombres con sus espadas, que mueven adelante y atrás para defenderse [66]

Nos podemos preguntar la conveniencia de interpretar una serie de restos prehistóricos, fechados alrededor del 200.000 al 50.000 a.C., a través de los ainus del Japón contemporáneo, en el lado opuesto del continente euroasiático. Tanto el espacio como el tiempo parecerían hablar en contra de una tradición común. Además, la raza de neandertal ha desaparecido de la superficie de la tierra y nadie ha sugerido todavía que los ainus sean sus descendientes, tampoco los gilyaks, los goldi, las gentes de kamchatka, ostyaks, vogul, orotchi del río Amur, lapones o finlandeses. Todos los que han escrito sobre este tema muestran su sorpresa, y sin embargo existe el hecho. Como presenta el problema Herbert Kühn en una monografía muy sugestiva:

La localización de los yacimientos en cavernas remotas, donde se ocultarían mejor, indicó su referencia a un culto; y a sus excavadores inmediatamente se les ocurrió que estaban descubriendo las pruebas de una ofrenda de sacrificio, lugares de almacenamiento de los cráneos del oso cavernícola utilizados en un servicio primitivo en honor a una divinidad de la caza, a quien se le presentaban las ofrendas.

Menghin desarrolló esta idea en un ensayo sobre el hallazgo de una ofrenda de sacrificio en el paleolítico inferior [67], donde comparó los restos con la ceremonia de los pueblos cazadores del Sudeste asiático, los ainus y los gilyaks, entre quienes la ofrenda es tradicional, en la misma manera, hasta hoy día. El mismo Bächler ya indicó los paralelismos entre los chevsur caucásicos, y en lo que a la etnología se refiere el descubrimiento se convirtió en el punto inicial de un estudio intensivo de las ofrendas de cráneos entre los pueblos del reno en el trabajo de A. Gahs [68]. Gahs presenta un gran volumen de material comparativo para apoyar el problema, estableciendo conexiones con los estudios de los ceremoniales del oso hechos por Hallowell [69] y Uno Holmberg [70].

Todos estos trabajos utilizaron gran cantidad de material objetivo de los pueblos cazadores contemporáneos del hemisferio norte. Y se hace evidente que los usos y costumbres del período interglacial se han mantenido hasta el presente en estas regiones periféricas de la tierra, donde hoy día existen las mismas condiciones de vida y donde el hombre permanece sólo un cazador y recolector en el nivel más simple. El modelo económico no ha cambiado mucho en estas zonas, como tampoco la forma de pensar; el hombre ha permanecido igual interiormente, aunque milenios, quizá incluso cientos de milenios, separan a los cazadores de aquellos primeros días de los de ahora. La misma ofrenda continúa haciéndose hoy. Los cráneos de oso continúan siendo desollados y conservados en lugares sagrados, lugares de ofrenda. Se cubren con piedras y se colocan losas alrededor, incluso hoy. Continúan celebrándose ceremonias especiales en los lugares de ofrenda. Incluso hoy se dejan dos vértebras de hueso unidas al cráneo, exactamente como entonces. E incluso hoy día con frecuencia encontramos que el gran molar del oso ha sido arrancado, exactamente como Zotz encontró que era el caso en el curso de la excavación de una serie de cavernas en las glaciares alturas de Silesia [71].

Detalles tales como pulverizar los dientes del oso y dejar dos vértebras unidas al cráneo entre los cazadores asiáticos contemporáneos, exactamente como en el período interglacial europeo, prueban que la continuidad ha permanecido durante decenas de miles de años [72].

Leo Frobenius, reconociendo también la continuidad, añade la siguiente observación:

El conde Bégouën y N. Casteret descubrieron una caverna cerca de Montespan, Haute-Garonne, en la que en una gran cámara al final de un pasadizo estaba la forma en barro de una bestia. Estaba moldeada toscamente, sin cuidado por los detalles, pero en posición fetal con las patas delanteras extendidas, y además carecía de cabeza. Era torpe y estaba hecha como hacen los niños sus muñecos de nieve. No mostraba nada de la elegancia de, por ejemplo, los dos bisontes en la caverna Tuc d'Audoubert, que también estaban modelados en barro. Y, sin embargo, ni siquiera la tosquedad del trabajo podía explicar la falta de la cabeza. No podía haberse caído, porque el cuello mostraba una superficie lisa ligeramente ondulada, rebanada, que tenía la misma pátina del tiempo que el resto de la figura. Además había un agujero en el centro de esta superficie, como un canal penetrando en el cuello, curvado de tal forma que sugería que un palo con bastante peso en el extremo inferior debía haber estado clavado en el agujero. Y a esto se añadía el hecho de que toda la forma en su factura general, y especialmente en la formación de los miembros, altos, fuertes, redondos, sugería la representación de un oso, mientras que caído entre las patas delanteras se encontró el cráneo de un oso.

Los descubridores de este hallazgo extraordinariamente importante indicaron en su primer informe (1923) [73] que aquí teníamos la prueba de un culto del oso en el paleolítico superior [por ejemplo, el período de las pinturas magdalenienses]; que la cabeza de un oso muerto debía haber estado fijada al torso, que el cráneo descubierto entre las patas delanteras era obviamente la prueba de tal costumbre, y por último, que la forma pulposa, tosca, de toda la figura, apuntaba a una deducción, a saber, que la pieza había servido como soporte para una piel de oso recién desollada con la cabeza aún unida [74].

Además, en la zona del río Volta de Costa de Oro, África Occidental, el colaborador de Frobenius, el doctor Hegershof, descubrió una forma exactamente equivalente en su utilización entre los bamana de Tula, que, sin embargo, se usaba



como soporte no para una piel de oso sino para una piel de leopardo<sup>[75]</sup>. Y el mismo Frobenius, en el Sudán francés, entre los kulluballi de Bafulabe, supo que «cuando un león o leopardo ha matado a un hombre y se lo ha comido se prepara una ofrenda en la jungla y se mata a la bestia. Se prepara en el bosque un lugar llamado ‘Kulikorra Nyama’, que consiste en un cercado circular de espinos en cuyo centro se coloca la forma de barro de una bestia de presa, *sin cabeza*. Se le quita la piel al león o leopardo muerto, junto con la cabeza, que todavía tiene el cráneo; la piel se coloca sobre la forma de barro, y después todos los guerreros rodean el cercado de espinos y el que mató a la bestia baila alrededor de la figura dentro del cercado, mientras los restos de la bestia se queman.» <sup>[76]</sup>

En Marruecos occidental, cuando se mata a una pantera, alcanzándola por atrás el cazador inmediatamente debe encaramarse con los ojos cerrados sobre la bestia muerta y tratar de cerrar los de la pantera tan rápidamente como le sea posible, de forma que ya no pueda volver a ver, para evitar el peligro del mal de ojo <sup>[77]</sup>. Y aquí, posiblemente, tengamos nuestra pista para los largos huesos introducidos en las cuencas de los ojos del cráneo del oso cavernícola en el arcón sagrado de la caverna de Drachenloch.

## IV. Las mitologías de los dos mundos

Para resumir, se ha identificado un *continuum* prodigioso, que procede en el tiempo por lo menos del período interglacial de Riss-Würm, alrededor de 200.000 años a.C. Está representado en sus primeras formas conocidas por las cavernas neandertal de las altas montañas de Alemania y Suiza, pero también, milenios más tarde, en las cavernas del Homo sapiens del sur de Francia. Su extensión en el espacio va, por una parte, hacia el nordeste a todo lo largo de la esfera circumpolar de los primitivos cazadores y recolectores árticos, donde se ha continuado hasta hoy día el ritual del Oso Maestro, y por otra parte, hacia el sur hasta África, donde los grandes felinos —león, leopardo, pantera, etc.— juegan el papel que desempeñó el oso en el norte. En el examen de los rasgos principales de la arqueología de nuestra materia, en la Cuarta Parte, debemos preguntarnos si las formas africanas del culto no serán anteriores en el tiempo incluso al culto del oso de neandertal, de forma que el cambio de papel haya sido más bien del león al oso que del oso al león, según el principio del *land-náma* ya descrito <sup>1\*</sup>. Sin embargo, de momento sólo podemos preocuparnos por: (1) identificar en los términos más amplios la zona cultural del culto del animal maestro; (2) verla en contraste con la zona mitológica más reciente del sacrificio de la doncella, y (3) distinguir en lo posible ambos contextos primitivos (o relativamente primitivos) de los asentamientos mucho más fielmente documentados del neolítico basal y superior, de los que surgieron las grandes civilizaciones de la ciudad estado hierática.

1a. Con un centro identificado en Europa Central fechado en el tercer período interglacial y una extensión, por un lado, hacia el este a Labrador y, por otro, hacia el sur a Rodesia (véase el mapa de la p. 386), ha florecido una mitología de la caza copiosamente documentada, de un carácter tan consistente que bien podemos hablar (tenemos que hacerlo) de un área de difusión. Es imposible nombrar con certeza las huellas básicas de esta mitología en su primera fase. En manifestaciones contemporáneas tales como el sacrificio del oso de los ainu y el rito del enterramiento, tenemos que reconocer, además de la primera huella de la tradición paleosiberiana, la probabilidad de un neolítico muy posterior, sinomongol, japonés, e incluso recientes influencias rusas. Sin embargo, en estas tradiciones aparecen ciertos modelos de pensamiento y ritual que rápidamente pueden ser emparejados en otras partes del gran *continuum*, y —si no intentamos llevarlos demasiado lejos— se pueden considerar representativos en lo fundamental de una actitud general de la mente en este campo, que ha pintado esencialmente el tejido de cualquier cultura que haya surgido dentro de su esfera de fuerza.

La idea principal parecería ser que no existe algo tal como la muerte, simplemente, como hemos dicho, un ir y venir de un individuo inmortal a través de un velo. La idea fue bien expresada por las palabras del chamán esquimal caribú Igjugarjuk: «La vida es eterna. Sólo que no sabemos en qué forma reapareceremos

después de la muerte.» Esta idea también es evidente en las plegarias de los ainu, tanto en el sacrificio del oso como en el rito funerario. Al oso: «Amada pequeña divinidad... por favor vuelve a nosotros y de nuevo te haremos el honor de un sacrificio»; y al hombre: «Sujeta [tu vara] firmemente por la parte superior y anda seguro teniendo cuidado de tus pies.» Los ajuares de las tumbas y los animales sacrificados encontrados en las sepulturas de la Dordogne, en La Ferrassie, Le Moustier y La Chapelle-aux-Saints, indican casi con seguridad algo semejante durante el período de neandertal. Y aunque no sabemos si los enterramientos de ese tipo eran usuales o inusuales en aquel tiempo, permanece el hecho de que, por lo menos en estos casos, se ha vislumbrado una vida más allá de la muerte. La hermosa hacha de mano en la tumba de Le Moustier, ¿era un regalo para los dioses o antepasados en el otro mundo? No lo sabemos. ¿Y volverán los muertos cuando lo deseen o se quedarán con los antepasados? Esto tampoco lo sabemos. Pero no puede dudarse que había otro mundo.

También surgen otros temas de los testimonios acabados de ver. La orientación este-oeste del esqueleto en La Chapelle-aux-Saints señala a una referencia solar, como también lo hace la posición del raquíptico niño de cuatro años hermosamente enterrado en una tumba muy posterior en Mal'ta. La posición fetal de los dos esqueletos adultos en La Ferrassie, así como la del niño de Mal'ta, sugieren la postura fetal para el renacimiento, aunque, por otra parte, pueden representar un intento de atar al fantasma, que no debe volver para aterrorizar a aquellos que se quedan atrás. Porque los ritos de enterramiento de los ainus, así como los de los más primitivos aranda de Australia central [1], ilustran vívidamente un miedo primitivo a los muertos, que, como ya hemos dicho, contrasta radicalmente con la actitud expresada en los ritos de los plantadores primitivos de Sudán [2]. El ritual cazador norteafricano de defensa contra el mal de ojo de la pantera muerta y la curiosa introducción de los huesos en las cuencas de los ojos del oso paleolítico sugieren, por analogía, que también en aquel remoto período se tenía miedo a una venganza mágica de la bestia muerta. Y por último, notamos que a medida que los animales de la caza cambiaban, también lo hacían las figuras locales de los ritos. Al parecer, el primer animal maestro fue el oso cavernícola, cuyo equivalente en África era el león, leopardo o pantera, mientras que en lo que fue quizá un contexto posterior encontramos el mamut, y después el bisonte.

Se ha sugerido que la obligación diaria y la sincera preocupación de enfrentarse a la muerte, derramando sangre para poder vivir, creaba una situación de ansiedad que tenía que ser resuelta, por una parte por medio de un sistema de defensas contra la venganza, y por otra por una disminución de la importancia de la muerte. Además, se tenía a mano aquella noción espontánea primaria del niño de que la muerte no es un fin, ni el nacimiento un principio.

«Mamá, ¿dónde me encontraste?»

«Mamá, ¿de dónde vine?»<sup>[78]</sup>

Estas pueden no ser precisamente «ideas heredadas», pero indudablemente son ideas espontáneas, generales, y los materiales brutos del mito. Además, como ya hemos visto, han sido organizadas en un sistema distintivo, que ha servido a las sociedades cazadoras primitivas durante un período de unos doscientos mil años, tanto para aliviar el miedo a la venganza de la sangre como para conducir la mente a través del último umbral. Y quizá el mejor resumen de la importancia última de estos mitos y ritos para los valerosos hombres y mujeres a cuyas difíciles vidas sirvieron está expresado en el sentimiento, narrado por el doctor Rasmussen, de nuestro viejo amigo Najagneq del norte de Alaska: Silam o Silam inua, «el habitante o alma (*inua*) del universo», nunca se ve, sólo se oye su voz. «Todo lo que sabemos es que tiene la voz amable como una mujer, una voz ‘tan agradable y amable que ni los niños tienen miedo’. Lo que dice es: *sila ersinarsinivdluge*, ‘no tengas miedo del universo’.» [79]

1b. Sin embargo, en el campo de las mitologías cazadoras aparece una segunda fuerza en la fenomenología del chamanismo. Este no puede descartarse trivialmente como «simple neurosis, autohipnosis o esquizofrenia», porque incluso si esto fuera cierto, no explica la universalidad de la metáfora de «neurosis, esquizofrenia y autohipnosis». La fenomenología del chamanismo está condicionada localmente sólo en un sentido secundario, como creo que ya se ha demostrado suficientemente. Y como han sido precisamente los chamanes los que han marchado en cabeza en la formación de la mitología y los ritos a todo lo largo del mundo primitivo, el problema principal de nuestra materia parecería no ser histórico o etnológico sino psicológico, incluso biológico, es decir, anterior a la fenomenología de los estilos de cultura. Esto presenta de nuevo la pregunta de la relación de las ideas étnicas con las elementales, que, como ya hemos visto, no ha sido resuelta y continúa siendo la manzana de la discordia de toda esta materia. Volveremos a ello en el último capítulo.

2. En contraste con el espíritu añorado de la mitología de la caza paleolítica, en los terribles mitos y ritos de las culturas plantadoras se alcanza una nueva profundidad de comprensión. El *continuum* cultural en los que se desenvuelven parecería extenderse a lo largo de una amplia banda ecuatorial desde Sudán, hacia el este a través de África oriental, Arabia, India, Indochina y Oceanía, hasta Brasil.

Aquí, la muerte no es simplemente el paso gozoso, una vez más, de un individuo inmortal a través de una puerta por la que ya ha pasado muchas veces y por la que volverá de nuevo. No sólo se reconoce que nacimiento y muerte son complementarios sino también sexo y muerte. Se supone que una edad mitológica antecedió a la precipitación de este par de opuestos, cuando no había ni nacimiento ni muerte, sino un estado parecido al sueño de seres esencialmente eternos. Y el hecho mitológico que precipitó el fin de esta edad se renueva en los festivales, en ritos como los que ya hemos visto y estudiado en la Segunda Parte.

El contraste con la mitología cazadora no podía ser mayor. Sin embargo, nos podemos preguntar si la mitología posterior no representa simplemente una

profundización, un enriquecimiento y una sistematización de ideas ya inherentes en la anterior. ¿Es ésta una mitología «opuesta» o simplemente una «más madura»? ¿Son las ideas subyacentes tan diferentes que no podemos hablar de un estrato psicológico común?

Creo que la respuesta es obvia: a saber, que a las mismas ideas se les ha dado un nuevo giro y organización, que supone una nueva crisis de crecimiento espiritual, ciertamente magnífica aunque algo terrorífica. Creo que debíamos considerar seriamente la sugerencia ya descrita [\*] del padre Schmidt de que la psique masculina prevalece en el mundo de la caza y la femenina en el mundo plantador. En la primera, el principio femenino está relativamente mudo, y con las virtudes masculinas prevalece una cierta inocencia pueril, excepto en la zona de la magia negra, donde aparece la bruja y una especie de manía cloacal (que también es bastante pueril). En la segunda, por otra parte, surge todo el misterio de la experiencia de vida de la mujer y se traduce trágica aunque gozosamente en el misterio de la doncella.

«¿Cómo puede saber un hombre lo que es la vida de una mujer?», dijo una mujer abisinia citada por Frobenius<sup>[80]</sup>.

La vida de una mujer es bastante diferente a la de un hombre. Dios lo ha ordenado así. Un hombre es el mismo desde el momento de su circuncisión hasta el momento de su decadencia. Es el mismo antes de buscar a una mujer por vez primera y después. Pero el día en que una mujer disfruta su primer amor, queda dividida en dos. A partir de aquel día se convierte en otra mujer. Después de su primer amor el hombre es el mismo que fue antes. Desde el día de su primer amor la mujer es otra. Esto continúa a todo lo largo de la vida. Un hombre pasa una noche con una mujer y se va. Su vida y su cuerpo siempre son los mismos. La mujer concibe. Como madre es otra persona distinta de la mujer sin niño. Durante nueve meses lleva la impronta de la noche en su cuerpo. Algo crece. Algo crece en su vida que nunca más saldrá de ella. Es una madre. Es y permanece una madre incluso aunque su niño muera, aunque todos sus hijos mueran. Porque una vez llevó a un niño junto a su corazón. Y no sale de su corazón nunca más. Ni siquiera cuando está muerto. Y el hombre no conoce esto. No conoce nada. No conoce la diferencia antes del amor y después del amor, antes de la maternidad y después de la maternidad. No puede conocerla. Sólo una mujer puede conocerla y hablar de ella. Por eso no queremos que nuestros esposos nos digan lo que tenemos que hacer. Una mujer sólo puede hacer una cosa. Respetarse a sí misma. Puede mantenerse decente. Ella siempre debe ser como es su naturaleza. Siempre debe ser doncella y siempre madre. Antes de cada amor es doncella, después de cada amor es madre. En esto se puede ver si es una buena mujer o no.

Las motivaciones de las metamorfosis del mito deben buscarse sin duda tanto en el intercambio y la fertilización espiritual mutuas de los sexos como en las lecciones aprendidas de los reinos animal, vegetal y celestial de los dioses o en las profundidades de las experiencias de trance chamánico. En la Cuarta Parte, cuando hagamos un diagrama superficial de los bloques principales de los períodos prehistóricos del mito, desde la primera noticia de la aparición del hombre sobre la tierra hasta el principio de las edades de la escritura, cuando empiezan los documentos escritos de la mitología, debemos recordar la fuerza de este diálogo. Porque es una de las curiosidades y de las dificultades de nuestra materia el que sus materiales nos lleguen en su mayor parte por conducto de los hombres. Los dominadores de los ritos, los sabios y profetas, y por último nuestros estudiosos contemporáneos normalmente han sido hombres, mientras que, obviamente, también

ha habido siempre un lado femenino de la escena. Los símbolos se han experimentado y se han leído desde dos extremos, pero también se han modelado desde la fuerza de los dos extremos en su cooperación antagonista. De forma que, incluso donde pueda parecer que la mujer desaparece de la escena —como, por ejemplo, entre los patriarcales aranda y las imágenes hebreas de los dos primeros días de la creación [1\*]— debemos darnos cuenta de la mujer que está allí, incluso entonces, y estar atentos al susurro de su presencia tras la cortina.

3. El principio de la historia, tal y como la conocemos, se ha fijado ahora con toda seguridad en el Oriente Próximo, en las primeras ciudades estado hieráticas. Y la poderosa difusión del gran síndrome de las civilizaciones desarrolladas, desde aquellos primeros centros a los confines de la tierra, se ha seguido ahora con la suficiente claridad como para permitirnos saber que la mayoría de lo que se consideraba como prueba de, en palabras de Frazer, «el efecto de causas similares actuando sobre la constitución similar de la mente humana en diferentes países y bajo cielos diferentes», es, de hecho, más bien la prueba de la difusión. Además, muchas de las formas de la cultura que antes se creía que eran primitivas son de hecho — como ahora sabemos— regresivas: regresivas neolíticas, regresivas del bronce, o incluso configuraciones regresivas de la edad del hierro.

Por ejemplo, incluso los *negritos* pigmeos de las islas Andaman, que están en verdad entre los pueblos más primitivos que en la actualidad viven sobre la tierra, no se pueden estudiar simplemente como primitivos, porque hay una buena cantidad de pruebas, no solamente en los basureros de sus cocinas, que se han estado amontonando durante miles de años, sino también en sus mitos y formas folklóricas, de una importante influencia cultural que llegó desde el sureste del continente asiático quizá hace tres o cuatro mil años, y que llevó con ellos no sólo la cerámica y el cerdo sino también un nuevo método de cocinar y el arte de fumar pipas<sup>[81]</sup>. Además, tienen un tipo de arco extremadamente hermoso, que de ninguna manera es un arma primitiva, sino una que aparece en una época tan tardía como el mesolítico, es decir, en el crítico período cultural del surgimiento de las técnicas de cultivo de alimentos.

La pregunta más delicada y difícil, así como crucial, dentro de los campos de las fases etnológicas y arqueológicas de nuestro estudio, es ésta de la fuerza relativa de las influencias paleolíticas y neolíticas tanto en el vagamente definido período de transición conocido como mesolítico, protoneolítico, epipaleolítico y, en América, formativo del Nuevo Mundo, como en todo el campo de la investigación etnológica. Es a esta cuestión a la que dirigiremos especialmente nuestra atención en la Cuarta Parte.

CUARTA PARTE  
LA ARQUEOLOGÍA DEL MITO

## CAPÍTULO 9

# LOS UMBRALES MITOLÓGICOS DEL PALEOLÍTICO



## I. El escalón del Plesiantropo

( ← 600000 a.C. → )

«La búsqueda de Adán», como ha llamado Herbert Wendt a la larga búsqueda por la ciencia de la tierra natal de la raza humana <sup>[1]</sup>, nos lleva ahora a África, y recientemente con resultados espectaculares. Hay tres tipos diferentes de teorías sobre la forma en que debe construirse el árbol genealógico de nuestra raza. La mayoría de los expertos creen que la humanidad procede de los primates superiores y se ha desarrollado en una sola línea de evolución. A los que sostienen este punto de vista se les conoce como «monofiléticos»: defensores de una (*mono*) línea de descendencia (*phyletikos*: «tribu»). Una segunda escuela, los «polifiléticos» —defensores de muchas (*poly*) líneas de descendencia (*phyletikoi*)— creen que nuestra raza está constituida por una serie de razas desarrolladas independientemente que, en el curso de milenios, se fundieron. Y por último, un tercer grupo, de origen reciente (alrededor de 1925)<sup>[2]</sup>, que creo que aún no ha recibido su nombre griego, defiende la probabilidad de lo que llaman «zona de hominización», por ejemplo, una zona de la superficie de la tierra limitada pero lo suficientemente amplia, relativamente uniforme en carácter, donde una gran población de individuos estrechamente relacionados (algunas especies terciarias de primates superiores) se vieron afectados simultáneamente por una serie de mutaciones genéticas que condujeron a la aparición de una considerable variedad de formas parecidas a la humana <sup>[3]</sup>. Tanto las pruebas de la genética moderna como de los recientes descubrimientos en Suráfrica y África Oriental de una sorprendente variedad de criaturas tempranas parecidas al hombre, que oscilan entre la estatura de los pigmeos (*Plesianthropus*) a los gigantes (*Paranthropus robustus*), tienden a apoyar este último punto de vista. Y así, los primates que ahora tenemos que aceptar como nuestros primeros primos son los monos más desarrollados de África, el gorila y el chimpancé, no el orangután y el gibón del Sureste Asiático, que están más alejados de la línea humana, o zona de hominización <sup>[4]</sup>.

Hay dos relatos muy divertidos del comportamiento de los chimpancés que me parece que merece la pena mencionarlos ahora. Aparecen en el volumen del doctor Wolfgang Köhler sobre *The Mentality of Apes*.

Köhler observó que sus chimpancés concebían afectos inexplicables por objetos que no les servían para nada y que los llevaban durante días en una especie de bolsillo natural entre el abdomen y el muslo. Una hembra adulta llamada Tschengo se encariñó de esta forma con una piedra redonda que había sido pulida por el mar. «De ninguna forma podías quitarle la piedra», decía Köhler, «y por la tarde el animal se la llevaba a su habitación y a su escondrijo.» <sup>[5]</sup>

La segunda observación de Köhler es de naturaleza social. Tschengo y otro chimpancé llamado Grande inventaron un juego que consistía en dar vueltas y más

vueltas como derviches, al que después se unieron todos los demás. «Cualquier juego de dos», escribe el doctor Köhler,

podía convertirse en este juego de «dar vueltas como un trompo», que parecía expresar un clima de amistosa y amigable *joie de vivre*. El parecido con un baile humano se hacía realmente sorprendente cuando las vueltas eran rápidas o cuando Tschengo, por ejemplo, extendía sus brazos horizontalmente y giraba. Tschengo y Chica —cuyo juego favorito durante 1916 fue este «dar vueltas como un trompo»— algunas veces combinaban las vueltas con un movimiento hacia adelante, y giraban lentamente alrededor de su propio eje y a lo largo del terreno de juego.

Algunas veces, todo el *grupo* de chimpancés combinaba formas más elaboradas de *modelos de movimiento*. Por ejemplo, dos saltan y dan vueltas cerca de un poste; pronto sus movimientos se hacen más regulares y tienden a describir un círculo manteniendo el poste como un centro. Los demás se acercan uno tras otro, se unen a estos dos y por último marchan de forma ordenada girando alrededor del poste una y otra vez. El carácter de sus movimientos cambia, ya no andan, trotan, y como regla general ponen un énfasis especial sobre un pie, mientras el otro da pasos ligeros, y así se desarrolla un ritmo tosco y tienden a «llevar el compás» unos con otros...

«Me parece extraordinario», termina Köhler, «que entre los chimpancés surja de forma tan espontánea algo que sugiere intensamente el baile de algunas tribus primitivas.» [6]

Estas dos anotaciones serán suficientes para sugerir un plano espiritual tan bajo para la historia de nuestra materia que no necesitamos imaginar las actividades rituales de las primeras sociedades. La crisis psicológica que hemos llamado «rapto» [\*] ya está presente, y la alegría en los modelos de movimiento de grupo que subyace tanto en el ritual público como en el arte de la danza también es evidente. Además, notamos el sorprendente detalle del poste central, que en las mitologías desarrolladas se ha interpretado como el Arbol Cósmico unificador del mundo y que lo sostiene, La Montaña del Mundo, *axis mundi*, o santuario sagrado, al cual se deben dirigir tanto el orden social como las meditaciones del individuo. Y por último, tenemos el maravilloso sentido de diversión, sin el cual ningún juego mitológico o ritual de «hacer creer» podría haber existido. Podemos ver ya que en el juego se descubre un fascinante nuevo estímulo evocador de energía, que une a los grupos no por medio de la economía sino de la libre acción imitativa, es decir, del arte. Merece la pena hacer esta observación porque no se han encontrado objetos de arte humano anteriores al período auriñaciense, cuando aparecen de pronto las estatuillas femeninas.

Los descubrimientos africanos que últimamente han agitado las aulas de la ciencia están fechados aproximadamente (muy aproximadamente) al principio del pleistoceno o período glacial, alrededor de 600.000 años a.C., y en el Quinto Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, que tuvo lugar en la Universidad de Pensilvania en 1956, el doctor Raymond Dart, de la Universidad de Witwatersrand en Johannesburg, Suráfrica, mostró una convincente serie de diapositivas en las que se presentaban las herramientas de esta cultura prelítica (preedad de piedra). Incluían las quijadas inferiores de grandes antílopes, que habían sido cortadas por la mitad para ser utilizadas como sierras y cuchillos, cuernos de gacela con parte de la piel pegada, que mostraban señales claras de deterioro y uso,

posiblemente como herramientas para cavar, y gran número de paladares de mono-hombre con los dientes destrozados, paladares humanos utilizados hasta el día de hoy como ralladores por algunos nativos de la zona. Pero las diapositivas realmente sensacionales eran las que mostraban una serie de cráneos de babuinos y mono-hombre que habían sido destrozados por el golpe de una cachiporra con cierta forma específica. Todas las fracturas mostraban que habían sido causadas por un instrumento que tenía dos protuberancias en la parte de golpear, y sólo con pensar un poco el profesor Dart y sus colaboradores conjeturaron que la causa probable de este doble abultamiento era la protuberancia al final del hueso de la pata de una gacela. Pero los monos no utilizan armas; *ergo*, el culpable era un hombre, o por lo menos algún tipo de protohombre.

Los restos encontrados entre los huesos de estos pequeños camaradas de alrededor del 600.000 a.C. han sido fundamentalmente antílopes, caballos, gacelas, hienas y otras bestias de las llanuras, buenos corredores, de forma que el arte de la caza debió estar considerablemente desarrollado. Además, el profesor Dart ha encontrado pruebas abundantes de una práctica de quitar las cabezas y las colas de algunos animales cazados, y sugiere que las colas pudieron haber sido utilizadas para señalización durante la caza. ¡Quizá! Pero ¿por qué cortar las cabezas? ¿Quizá se desollaban los animales, y las pieles, con las cabezas y las colas incluidas, se utilizaban en algún rito mágico para prevenir el peligro de la venganza de la sangre? ¿Escuchamos un eco en el fondo del pozo?

## II. El escalón del Pitecantropo

( ← 400000 a.C. → )

La primera prueba de la utilización del fuego se encontró tan lejos de Suráfrica como uno pudiera desear, en la ahora famosa caverna de Choukoutien, a unas treinta y siete millas de Peking. Aquí, en una serie de excavaciones que tuvieron lugar entre 1921 y 1939, se desenterró un impresionante surtido de herramientas de piedra, cráneos rotos, huesos partidos y hogares en lo que había sido la guarida de una especie de mono-hombre con una capacidad craneal de unos 900 centímetros cúbicos; es decir, a mitad de camino del hombre de hoy (1.400-1.500 cc. de media) y el mono de cerebro más pequeño (600 cc.). La forma en que estaban rotos algunos de los cráneos indicaba que alguien los había agujereado y había sorbido los cerebros. En la caverna también había restos de miles de animales que habían sido consumidos por el habitante o habitantes, y las herramientas de piedra eran toscas hachas y grandes cascotes, que debieron haber sido utilizados como cuchillos.

El nocivo caníbal de este frío antro calentado con fuego, el *Sinanthropus Pekinensis*, Hombre de Peking (o, como podemos llamarle, Prometeo el Grande), fue contemporáneo del célebre Pitecantropo erecto de Java —«el mono-hombre (*pithecanthropus*) que anda recto (*erectus*)», también conocido como Hombre de Java y Hombre de Trinil— que, cuando se encontraron sus restos en 1891, fue saludado por Haeckel y los otros profetas de la evolución del siglo XIX como la figura del «Eslabón Perdido» de Darwin. Pero lo notable de este descubrimiento chino eran los indicios de fuego en la caverna. Porque aunque se han encontrado una serie de restos protohumanos de este período general en otros lugares del mundo, Choukoutien es el único que atestigua la existencia del fuego.

En los amplios términos del cálculo geológico debemos situar el período en algún momento del pleistoceno medio —alrededor de 500.000-200.000 años a.C., en las grandes extensiones del segundo período glacial (Mindel) y segundo interglacial (Mindel-Riss). Los restos más importantes que ahora se asignan a este período del desarrollo de la humanidad son, en primer lugar, los del Pitecantropo y sus iguales en Java, que ahora incluyen, además del descubrimiento original, un cráneo enorme descubierto por Ralp von Koenigswald en la década de 1930, que se llama *Pithecanthropus robustus*, así como una gran mandíbula inferior, también encontrada en Java por el mismo investigador, que ahora se llama *Meganthropus palaeojavanicus*. También hay que clasificar en este período los restos de un cráneo de África Oriental que ha sido llamado *Africanthropus*. Y después, por supuesto, tenemos las reliquias clásicas del paleolítico inferior en Europa, con las que ya está familiarizado cualquier niño; el más señalado es el Hombre de Heidelberg (*Homo heidelbergensis*), cuya gran mandíbula fue descubierta en 1907 en un depósito que ahora se asigna al primer período interglacial (Günz-Mindel), una edad en la que el oso, el león, el gato salvaje, el lobo y el bisonte compartían con el hombre los campos

y bosques, junto con el jabalí salvaje, el caballo mosbach, el alce de hocico ancho, los rinocerontes etruscos y el antiguo elefante de colmillo recto. Quizá también sean de este período el interesante cráneo Swanscombe del Támesis, que se encontró en 1935, y que probablemente se debe fechar en el segundo interglacial; el cráneo Fontéchevade, encontrado en Francia en 1947, que parece pertenecer a la primera parte del tercer interglacial (Riss-Würm), y el cráneo de una joven encontrado en una caverna en Steinheim, Alemania, en 1933, que asimismo parece pertenecer al tercer interglacial. Estos tres últimos han provocado bastante controversia, porque se acercan más a la figura del hombre moderno que los descubrimientos orientales. Unos sostienen que los cráneos de este tipo avanzado pertenecen a períodos posteriores al que parecía asignarles su posición cuando se encontraron. Otros dicen que indican dos líneas separadas de evolución: una que se desarrolla en los climas menos favorables del pleistoceno del sureste y extremo este de Asia; y la otra en las zonas más suaves de África del norte y Europa. Esta discusión continúa sin resolverse.

Sin embargo, lo que está perfectamente claro es que la raza del hombre, hacia la mitad del segundo período interglacial (Mindel-Riss), se había extendido desde África, tanto hacia el norte, Europa, como hacia el este (quedándose al sur de la línea montañosa Elburz-Himalaya) por el Sureste asiático, dirigiéndose entonces hacia el norte por la lejana costa oriental. El padre Wilhelm Schmidt incluso ha sugerido la posibilidad de una continuación de su migración hasta América. Porque, como señala, durante los períodos glaciales el nivel del mar era más bajo que ahora y un puente de tierra tan ancho como Francia se extendía desde Siberia hasta Alaska, por el que pasaban animales de pasto, manadas de caballos, ganado, elefantes y camellos. Pero si pasaban los animales, ¿por qué no sus cazadores? El puente de tierra, reteniendo las heladas aguas del ártico, permitía que las corrientes más cálidas del sur fluyeran sin obstáculos hacia la costa, de forma que el clima tanto del nordeste de Asia como del noroeste de América debió haber sido mucho más cálido que hoy. Y el padre Schmidt cita en relación con esto al geólogo doctor W. Krickeberg: «Un bosque abundante y una flora de estepa florecieron entonces, donde ahora suelos áridos dan al paisaje el carácter básico de un desierto; y esto lo sabemos porque el mundo animal emigrante asiático de la segunda mitad del período glacial, tras el cual, según esta hipótesis, también llegó el hombre, sólo en muy pequeña parte estaba formado por tipos árticos. La mayoría eran bestias de los bosques norteros y las estepas, entre otros el mamut, cuyo contemporáneo, el hombre, debe haber entrado asimismo en la esfera americana.» [7]

Aún no se han encontrado pruebas de la existencia del hombre paleolítico en América que, ni siquiera temerariamente, se puedan fechar antes del tercer período interglacial (Riss-Würm); pero los nuevos descubrimientos de los últimos años han llevado las fechas cada vez más atrás. En 1925 el doctor Ales Hrdlicka sugería aproximadamente el 1000 a.C. como una fecha probable para la llegada del hombre al

Nuevo Mundo. Ahora tenemos una fecha de  $6688 \pm 450$  a.C. para el hombre en Tierra del Fuego. Y en 1926 se descubrió en Nuevo México un tipo paleolítico de punta de lanza (la Punta Folsom) asociado con una especie extinguida de bisonte. La fecha generalmente aceptada para esta punta es alrededor del 10.000 a.C. Pero dos tipos anteriores de punta (Sandia y Clovis) han sido encontrados asociados con restos de mamut, y hay que fecharlos por lo menos alrededor del 15.000 a.C. Las estimaciones conservadoras la fechan alrededor del 35.000 a.C.<sup>[8]</sup>, y algunos incluso profetizan «que los próximos años mostrarán la presencia del hombre en este continente mucho antes ‘del final del pleistoceno’.»<sup>[9]</sup>

Por supuesto, todo esto aún está muy lejos de los 400.000 años a.C. de Peking, y no estoy sugiriendo que la brecha pueda salvarse nunca. Pero lo interesante para nuestro estudio es la apertura, como sugiere el padre Schmidt, de un posible canal de influencia paleolítica desde el Sureste Asiático y la zona austromelanesia hasta la costa del Nuevo Mundo. Una serie de estudiosos muy prudentes han indicado señales de una continuidad extremadamente temprana que une, no sólo cultural sino también racialmente, ciertos pueblos del Sureste Asiático y los grupos más primitivos de América. Por ejemplo, el antropólogo argentino José Imbelloni reconoce rasgos tasmanoides (parecidos a los tasmanos) en los yahgans y alacalooof de Tierra del Fuego; rasgos melanesios entre los indios del Matto de la selva del Amazonas y uno semiaustraloide entre los cazadores nómadas tanto de América del Norte como del Sur<sup>[10]</sup>. Harold S. Gladwin escribe sobre los cráneos australoides descubiertos a todo lo largo del camino desde la Baja California a la costa del golfo de Tejas, así como en Ecuador y Brasil<sup>[11]</sup>. Y Paul Rivet incluso sugiere la posibilidad de una migración australoide a través de la helada Antártida a Tierra del Fuego<sup>[12]</sup>. El punto a señalar aquí es que si se pudiera demostrar alguna vez esta temprana continuidad paleolítica Sureste Asiático-Tierra del Fuego desaparecería la última posibilidad de algo parecido a un puro caso de desarrollo paralelo incluso en el nivel cultural más simple.

Ante las pruebas, parece que nuestro enorme Prometeo de espesas cejas era el modelo más perfecto del mundo de materialista económico (que es lo que esperaríamos, habida cuenta del tamaño de su cerebro), porque no hay señales ni indicios de ninguna obra de arte a lo largo de los trescientos mil años de su existencia. Era el Homo faber, el hombre hacedor de herramientas *par excellence*. Y la forma en que aumentó su destreza en la difícil tarea de astillar pedernales desde los días de sus primeras toscas herramientas de guijarros a los de sus mejores hachas de puño, revela que a pesar de todos sus groseros e incluso vampíricos hábitos no era un patán redomado. El centro superior de la cultura humana continuaba siendo África. Aquí se ha encontrado una increíble abundancia de herramientas paleolíticas. En verdad, algunas excavaciones (por ejemplo las de L. S. B. Leakey en la garganta de Olduvai en el norte de Tanganika) han revelado en una secuencia perfecta cada escalón de la evolución del hacha de mano desde las herramientas de guijarros de los primeros principios del hombre hasta las extraordinariamente bien terminadas y

realmente elegantes hachas del período de neandertal <sup>[13]</sup>. Y si la visión en las profundidades del pozo del tiempo que obtuvimos en el sur de Francia fue grande, la de Olduvai nos deja mudos. Porque incluso más sorprendente que la profundidad del pasado prehistórico aquí ilustrado es la amplia difusión sobre la superficie de la tierra de exactamente las mismas formas de hacha que las del África Oriental paleolítica. Como ha señalado el doctor Carleton S. Coon: «Durante el cuarto de millón de años en que el hombre hizo estas herramientas los estilos cambiaron muy poco, pero los cambios que se hicieron se encuentran en todas partes... Esto significa que los seres humanos que vivieron hace medio millón de años eran capaces de enseñar a los más jóvenes hasta el menor detalle de las habilidades que ellos habían aprendido de sus padres, como hacen los actuales australianos y los bosquimanos. Tal enseñanza requiere tanto el habla como una disciplina firme, y la uniformidad de los estilos de hacha de mano sobre amplias zonas significa que los miembros de los grupos vecinos deben haberse reunido a intervalos determinados para llevar a cabo juntos actos que requerían la utilización de estos objetos. Para resumir, la sociedad humana fue ya una realidad cuando las hachas de mano del mundo habían empezado a convertirse en un producto uniforme.» <sup>[14]</sup>

Todo lo cual habla volúmenes sobre la fuerza y alcance de la difusión en el mundo primitivo.

Además, lo que quizá sea aún más sorprendente es que algunas de las más hermosas hachas de mano simétricamente cortadas de este período tienen como dos pies de largo, un tamaño demasiado incómodo para el uso práctico, y la única conclusión posible es que debieron servir para alguna función ceremonial. El profesor Coon ha sugerido que tales hachas no eran herramientas prácticas, sino objetos sagrados similares a las herramientas y armas ceremoniales de épocas posteriores, «utilizadas sólo en ocasiones, cuando el alimento salvaje era lo suficientemente abundante como para mantener a cientos de personas en un mismo lugar y al mismo tiempo. «Los viejos», sugiere, «cortarían la carne para la multitud reunida con alguna de estas pesadas y magníficas herramientas», tras lo cual, los utensilios del culto, al igual que los mágicamente poderosos *tjurungas* de los australianos, se guardarían en algún lugar sagrado <sup>[15]</sup>.

### III. El escalón del hombre de Neandertal (alr. 200000-75000/25000 a.C.)

Los *negritos* pigmeos que viven en el archipiélago de Andaman en la bahía de Bengala, unas 250 millas al sur de las últimas tierras altas de Birmania, tenían tal reputación de salvajes que los capitanes de las flotas árabes, chinas e hindúes los evitaban cuidadosamente. A los desafortunados que naufragaban en sus costas los mataban, los cortaban en pedazos y los incineraban. Y se dice que se los comían. Y como la riqueza de las islas consistía en cerdos, gatos de algalia, y unas pocas especies de murciélagos y ratas, víbora de árbol y un prolífico lagarto monitor que podía nadar en el agua, andar sobre la tierra y escalar los árboles, y de esta forma proporcionaba un excelente prototipo teriomórfico del mitológico «señor de los tres mundos», pero era de poca utilidad para cualquier otra cosa, los habitantes sobrevivieron hasta el siglo xx d.C. en el nivel cultural del 200 a.C. sin ser molestados por nadie.

Los ocho o diez refugios de tejado de paja, abiertos por el frente, de un grupo local de unos cuarenta o cincuenta hombres, mujeres y niños continúan edificados alrededor de una zona elíptica de baile muy bien barrida, con un palo sonoro en uno de sus extremos, cuya función es ser golpeado con los pies cuando por la noche, al terminar las tareas diarias, las mujeres se sientan en el suelo y cantan, golpeando sus muslos, mientras sus pequeños hombres bailan dando vueltas alrededor.

«En el baile de las tribus del sur», escribe el doctor Radcliffe-Brown, cuya excelente monografía sobre esta sociedad es un clásico de la investigación antropológica moderna, «los bailarines danzan alternativamente sobre el pie derecho o el izquierdo. Cuando bailan sobre el pie derecho el primer movimiento es un salto ligero con ese pie, después levantan el pie izquierdo y lo bajan de nuevo deslizándolo hacia atrás en el suelo, luego viene otro salto sobre el pie derecho. Estos tres movimientos, que ocupan dos compases de la canción, se repiten hasta que la pierna derecha está agotada, y entonces el bailarín cambia el movimiento para saltar sobre el pie izquierdo, seguido de un deslizamiento con el derecho y otro salto con el izquierdo» <sup>[16]</sup>. Si el lector hace la prueba, primero con el paso izquierdo de los monos de Köhler y después con el de los andamaneses del doctor Radcliffe-Brown, comprobará que no somos excesivamente temerarios al sugerir que algo parecido a esto puede haber servido para expresar la «amigable *joie de vivre*» de la humanidad a lo largo de los milenios de aquellos primeros y duros 400.000 años.

Entre los andamaneses no existe un gobierno organizado de ningún tipo. Los asuntos de la comunidad están regulados por los hombres y mujeres más viejos. Pero en cada grupo local normalmente se encontraba también un hombre joven que por su excelente carácter, destreza en la caza, amabilidad y generosidad se había ganado el respeto de sus amigos hasta un extremo tal que buscaban en él guía y consejo. Y por último estaban aquellos hombres y mujeres que ejercían influencia porque se



consideraba que tenían poderes sobrenaturales; tales poderes, según Radcliffe-Brown, habían sido adquiridos por medio de la conversación con los espíritus, bien por la muerte y renacimiento, o a través del encuentro con los espíritus en el bosque o en los sueños. Además, los mitos estaban a cargo de estos hombres y mujeres sobrenaturalmente dotados.

Y así, una vez más, encontramos en este museo viviente del archipiélago de Andaman una circunstancia que debe representar —por lo menos aproximadamente— el nivel elemental del orden de vida humano: la fuerza de la sabiduría de los más viejos, el tacto, la gracia y la competencia de los individuos socialmente orientados, y las profundas experiencias interiores de las «mentes sensibles». Añadamos el inevitable «concepto del mundo que tiene el niño» representado en tales sociedades por el importante grupo de su población con menos de siete años y tendremos un diagrama elemental de los centros de fuerza estructurantes, de los que se han constituido en todas partes las constelaciones del caleidoscopio mitológico, ciertamente, mostrando cambios de énfasis según las circunstancias, mostrando también categorías y poderes de amplificación que difieren grandemente, pero siempre surgiendo de estos cuatro centros de fuerza creativa inevitables y siempre presentes. Además, como entre los andamaneses no se da un énfasis excesivo ni a los hombres ni a las mujeres, la contribución de ambos polos fluye libremente en el fondo común, y hay muy poco negativo compensatorio y maligno en su mitología y folklore, excepto donde ésta procede de experiencias de los males de la naturaleza, en forma de ciclones, muerte repentina, enfermedad y otros «actos de Dios».

El personaje central en la mitología de esta diminuta gente es el monzón del noroeste, Biliku, que algunas veces también está representado como una serpiente y cuyo carácter, al igual que el monzón, es engañoso y temperamental, siendo al mismo tiempo benéfico y peligroso. Normalmente se dice que Biliku es femenino y no podemos sino reconocer en esta designación difícilmente sorprendente una proyección posible de la «huella de la madre» infantil, así como un comentario sobre *das Ewig-Weiblich*. Porque según lo que sabemos del funcionamiento de la psique moderna, tal proyección sería perfectamente natural —en verdad, inevitable— ¿y dudaría alguien que las mismas leyes psicológicas básicas se aplican a los andamaneses? El monzón del suroeste, Tarai, que es más benigno que Biliku, se representa como su esposo, y sus hijos son el sol, la luna y los pájaros. Además, el sol es el esposo de la luna y sus hijos son las estrellas, la luna algunas veces puede convertirse en cerdo.

La mitología no ha sido sistematizada y así se puede aceptar un número indeterminado de versiones para un hecho. Por ejemplo, Biliku, bien en forma masculina o femenina, hizo el mundo y luego hizo a un hombre llamado Tomo, el primero de la raza humana, que era negro, como los actuales andamaneses, pero mucho más alto y con barba. Biliku enseñó a Tomo cómo vivir y cómo comer. Y luego Tomo tuvo una esposa, la Señora Cangrejo. Según una versión, Biliku creó a la

Señora Cangrejo después de enseñar a Tomo cómo vivir. Según otra, Tomo la vio nadando cerca de su casa y la llamó. Ella se acercó a la orilla y se convirtió en su esposa. Según otra versión, la Señora Cangrejo ya preñada llegó a la orilla y tuvo varios hijos que se convirtieron en los progenitores de la actual raza. Otra serie diferente nos presenta a la Señora Paloma como la esposa de Tomo; otra a la luna, que como se recordará es también la esposa del sol. El mismo Tomo es el sol algunas veces. Pero el lector recordará también que en el mito andamanés ya expuesto del robo del fuego por Martín Pescador [1], Biliku hizo que el Martín Pescador, el portador del fuego, perdiera sus alas y así fue como se convirtió en el primer hombre.

El Señor Lagarto Monitor también es el primer hombre y su esposa es la Señora Gato de Algalia. Y en los días anteriores a su matrimonio, cuando él acababa de terminar sus ceremonias de iniciación, fue a la selva a cazar cerdos. Subió a un árbol de la familia de las dipterocarpáceas y alguien lo cogió por los genitales. La Señora Gato de Algalia, al verlo en una situación tan lamentable, lo liberó y los dos se casaron y se convirtieron en los progenitores de los andamaneses<sup>[17]</sup>.

Ahora bien, el dios muerto y resucitado de las civilizaciones desarrolladas arcaicas de Oriente Próximo, Tammuz-Adonis, por quien las mujeres lloraron en el Templo de Jerusalén (Ezequiel, 8:14) y cuyo equivalente egipcio era Osiris, estaba cazando un jabalí cuando éste le corneó en la ijada y lo dejó impotente; descendió muerto al mundo inferior y resucitó cuando la diosa Ishtar-Afrodita —cuyo animal no es el gato de algalia, sino el león— descendió al mundo subterráneo y lo liberó. ¿Cómo explicaremos esta correspondencia? La respuesta se encuentra en los basureros de la cocina. Lidio Cipriani excavó en 1952 una serie de enormes basureros de cocina andamaneses que deben haberse estado acumulando durante un período de unos cinco o seis mil años. Y encontró: (1) a una profundidad de unas seis pulgadas del suelo, importaciones europeas, trozos de botellas rotas, balas de rifle, trozos de hierro, etc., (2) profundizando varios pies, patas de cangrejo que habían sido utilizadas como pipas para fumar, huesos de cerdo, fragmentos de loza y conchas de almeja muy bien conservadas, (3) a unos tres pies del fondo, ni pipas de patas de cangrejo, ni huesos de cerdo, ni loza, sino conchas de almeja muy calcinadas que mostraban que habían estado colocadas directamente sobre el fuego. Conclusión: «Los andamaneses», escribe Cipriani, «al llegar no conocían la cerámica. Antes de su introducción, los alimentos se cocinaban directamente sobre el fuego o sobre cenizas calientes, más tarde se cocieron en cacerolas... La primera cerámica andamanesa está bien hecha, con barro bien trabajado y bien cocido al fuego. Cuanto más nos acercamos al estrato superior más se degenera... Huesos de *Sus andamanensis* [el cerdo andamanés] empiezan a aparecer después de la cerámica. Se hacen más frecuentes a medida que nos acercamos a los niveles superiores. La conclusión inevitable parecería ser que los antiguos andamaneses no conocían ni la cerámica ni la caza de cerdos. Es probable que tanto la cerámica como el *Sus* domesticado fueran introducidos por otro pueblo.» <sup>[18]</sup> Así, una vez más, incluso aquí encontramos la

difusión, y la regresión: neolítico regresivo junto con el gran mito neolítico de Venus y Adonis, Ishtar y Tammuz, ahora transformados por el principio del *land-náma*<sup>[\*]</sup> en la Señora Gato de Algalia y el Señor Lagarto Monitor.

Los animales más importantes en los cuentos de los andamaneses no tienen ningún valor social. Son los pequeños vecinos del bosque, y durante la edad mitológica, cuando Biliku vivió sobre la tierra, formaban parte de los antepasados. Pero fueron separados del hombre por el descubrimiento del fuego, lo que es cierto, porque el hombre se protege por la noche de los animales con los fuegos que ellos temen. De hecho, algunas de sus manchas fueron causadas por doloroso contacto con el primer fuego.

Este tipo de agradables cuentos de animalitos se conoce entre todas las gentes cazadoras y recolectoras del mundo, y de hecho son inventados espontáneamente incluso por los niños. Por tanto, creo que no sería arriesgado decir que la categoría es de una antigüedad extrema. Sin embargo, las tramas de los diferentes animales locales y pájaros varían grandemente. Y así, si vamos a tomar con seriedad la advertencia, en el caso que acabamos de citar, del rescate del Señor Lagarto Monitor por la Señora Gato de Algalia, tendremos que recordar que aunque el género de cuento animal es de la edad paleolítica, las influencias culturales representadas en las tramas pueden proceder de centros de civilización de un orden muy superior al que nos haría suponer cualquier cosa visible en el escenario local.

Entre los andamaneses, una serie de animales utilizados como alimento se representan como si hubieran sido originalmente hombres. Una canoa que volcó y sus ocupantes se convirtieron en tortugas, la Señora Gato de Algalia convirtió a algunos de los antepasados en cerdos, algunos de los cerdos se zambulleron en el mar y se convirtieron en peces. Los animales matados y comidos tienen claramente un significado psicológico distinto para los isleños que los que simplemente son vecinos del hombre en los bosques. Uno piensa en la observación de Róheim antes citada de que «todo lo que se mata se convierte en padre». Los ritos de iniciación andamaneses se preocupan en gran medida de proteger al iniciado contra los poderes de estos animales alimenticios. Los más jóvenes, tanto si son muchachos como muchachas, deben abstenerse de comer al animal durante un cierto tiempo y luego hacer su primera comida bajo protección ceremonial. La iniciación de la joven empieza con su primera menstruación, cuando debe pasar tres días sentada en una choza, de nuevo bajo protección ceremonial. Otras crisis que requieren protección son las del nacimiento, casamiento y muerte. En todas estas ocasiones los individuos son protegidos de los poderes del momento con diferentes tipos de ornamentación ceremonial —pintura roja, barro blanco, diseños incisivos (escarificados), fibras de plantas decorativas, conchas, etc.— así como por una danza ceremonial, un lamento ceremonial y el recitado de los mitos.

Y así, aquí, obtenemos nuestra primera visión de la fuerza y función de los mitos y ritos. En momentos de peligro psicológico conjuran mágicamente las energías

vitales del individuo y su grupo para afrontar y sobrellevar los peligros. Estos pueden ser como los que encuentran todos en el curso de la vida en los diferentes e inevitables umbrales, o bien de un tipo tal que sólo hay que afrontarlos ocasionalmente, o bien los afrontan sólo unos pocos. Un hombre que ha matado a otro tiene que ser decorado y protegido ceremonialmente. Un hombre que se ha encontrado fantasmas en el bosque, en sueños o en la muerte necesita la protección del mito. Las fuentes principales de peligro para un andamanés, según el profesor Radcliffe-Brown, son los espíritus, los fantasmas de los muertos y los poderes ocultos que animan la naturaleza. Y las fuentes principales de protección del individuo contra estos peligros son los ritos y las formas folklóricas, los ceremoniales del grupo <sup>[19]</sup>. «La función de los mitos y leyendas de los andamaneses», escribe, «es exactamente paralela a la del ritual y ceremonial» <sup>[20]</sup>, son «los medios por los que se hace sentir al individuo la fuerza moral de la sociedad actuando sobre él.»<sup>[21]</sup> Pero, ¿cuál es el origen último de todas estas formas folklóricas, ceremoniales, mitos y ritos por las que se expresa la fuerza moral de la sociedad? Aquí los expertos disienten. He dejado para el último capítulo mis propias impresiones sobre el problema.

El cuadro de los andamaneses puede tomarse como una norma posible para la situación social de las primeras sociedades seminómadas, recolectoras de alimentos y cazadoras de caza menor de las zonas tropicales y semitropicales de la primera difusión paleolítica. Sin embargo, se desarrolló una nueva situación cuando alrededor del 200.000 a.C. nuestros vigorosos amigos de la raza neandertal penetraron en las terriblemente frías regiones al norte de la línea montañosa de Elburz-Himalaya. Al parecer, la posesión del fuego y la idea de llevar pieles de animales para protegerse del frío hizo posible que las tribus de hombres se adentraran en los rigores de las tierras del norte, que ofrecían a aquellos que se aventuraban la ventaja de carne abundante. Además, la capacidad craneal de la especie había aumentado considerablemente, porque si en el período del Pitecantropo había sido alrededor de 900 cc. a alrededor de 1.200 cc., la de Neandertal iba de 1.250 cc. a alrededor de 1.725 cc., siendo esta última considerablemente superior a la media del hombre actual, que como ya hemos dicho es simplemente de 1.400 a 1.500 cc. El cuadro ya no es el de un grupo de familias desperdigadas de monos-hombres imbéciles, sino una raza de seres humanos extraordinariamente fuertes, quizá de un orden mental ligeramente superior al nuestro, luchando en el amanecer de lo que puede considerarse nuestra historia humana propiamente dicha, en un paisaje que requería todo el ingenio y valor que tenían.

No sabemos cuáles pueden haber sido los métodos de caza de los Neandertal. Había una gran desproporción entre el tamaño de sus armas y el de los animales que cazaban. El arco y la flecha aún no se habían inventado, pero al parecer existía el bumerang, o palo arrojado. La caza era perseguida con lanzas de madera con punta de piedra, piedras y bumerangs, mientras que los animales que se buscaban y mataban eran el mamut, rinoceronte, caballo salvaje, bisonte, ganado salvaje, el reno

y el ciervo, el oso pardo y el oso cavernícola. Estas bestias eran perseguidas a pie y se las hacía frente cara a cara a muy poca distancia. No es difícil imaginar por qué en estas circunstancias el valor y el vigor del hombre redundarían en gran ventaja para él.

Sin embargo, también es probable que el poder de la magia de las mujeres fuera reconocido y se considerara su derecho. Ya hemos visto cómo en el rito de los pigmeos africanos citado por Frobenius, los brazos elevados de la mujer y el grito al sol eran esenciales. Y sabemos que hasta hoy día entre los cazadores circumpolares las mujeres chamanes son numerosas y están muy consideradas. Porque, como ha señalado Ruth Underhill, los misterios del nacimiento y la menstruación son manifestaciones de poder *natural*. Los ritos de aislamiento protector que defienden tanto a la propia mujer como al grupo al que pertenece tienen su origen en un sentido e idea de peligro misterioso, mientras que los ritos de los muchachos y los hombres son más bien un asunto *social*. Este último se racionaliza en sistemas de teología. Pero los misterios naturales del nacimiento y la menstruación son tan directamente convincentes como la misma muerte, y se conservan hasta la actualidad como debieron ser en el principio, las fuentes primarias de un temor religioso<sup>[22]</sup>.

Debió ser hacia el final del período del hombre de Neandertal cuando tuvieron lugar las primeras migraciones a América, si son correctas las primeras fechas que ahora se sugieren; es decir, alrededor del 35.000 a.C. Contemporáneos del Neandertal en el sur eran los llamados Hombre Solo de Java (*Homo soloensis*) y Hombre de Rodesia de Suráfrica (*Homo rhodesiensis*). El primero —también conocido como Hombre Ngandong— se ha sugerido provisionalmente que representa un paso intermedio en una línea familiar entre el anterior Hombre de Java, *Pithecanthropus erectus*, y los modernos nativos de Australia <sup>[23]</sup>. Pero, por otra parte, el Hombre de Rodesia (*Homo rhodesiensis*) no puede unirse genéticamente con ninguna de las modernas razas negras de África. Estos, como las razas mongoles y caucásicas, pertenecen a un estadio de evolución humana muy posterior <sup>[24]</sup>.

Ya hemos visto los primeros testimonios arqueológicos inconfundibles del pensamiento religioso del hombre en los enterramientos y santuarios del oso del *Homo neanderthalensis*. Ahora, añadiremos que una serie de cráneos de Neandertal encontrados en Krapina y Ehringsdorf también proporcionan pruebas de su canibalismo ritual. Habían sido abiertos de cierta forma interesante. Además, todos los cráneos desenterrados del contemporáneo javanés del Neandertal, el Hombre Solo (Hombre de Ngandong), también habían sido abiertos. Y por último, al comparar los modernos cráneos abiertos, con el propósito de sorber los cerebros, por los cazadores de cabezas de Borneo con los de Solo y Neandertal —los cráneos habían servido de recipientes para su propio contenido— se encontró que estaban abiertos exactamente de la misma forma <sup>[25]</sup>.

¡Es extraordinario —observaremos de pasada— cómo pueden sobrevivir los modelos culturales mucho más allá de los períodos de las razas entre las que

aparecieron por primera vez!

Qué ritos estaban asociados con los primeros cazadores de cabezas es algo que no sabemos; pero es posible que su espíritu fuera similar al de la adoración de la cabeza del oso, especialmente a la vista del hecho de que en la gruta de cinco cámaras de Guattari, cerca de San Felipe Circeo, en la costa de Italia, unas ochenta millas al sureste de Roma, se descubrió recientemente un cráneo Neandertal que había sido tratado de forma muy similar al cráneo del oso sacrificado. Se había separado la cabeza y se había hecho un agujero para retirar el cerebro, los restos de los animales sacrificados se conservaban en recipientes alrededor de la gruta, y el propio cráneo, colocado en el suelo de la caverna, estaba rodeado por un círculo de piedras.

«¡Oh noble Divinidad!» Casi podemos oír la plegaria: «Querida Divinidad, te adoramos. Vamos a enviarte de vuelta con tu padre y tu madre. Cuando llegues, por favor, háblales bien de nosotros y diles qué amables hemos sido. Por favor, vuelve de nuevo a nosotros y de nuevo te haremos el honor de un sacrificio.»

También resulta interesante el hecho de que en la cima del monte Circeo están las ruinas de un templo romano que se cree estaba dedicado a Circe, la hechicera que no sólo transformó a los hombres de Odiseo en cerdos, sino que también llevó al gran viajero a la cavernosa entrada de la Tierra de los Muertos. Y el nombre del promontorio es en sí mismo una referencia a esta creencia, porque la memoria popular cree que el promontorio —alto y hermoso, casi rodeado por el mar— era la isla de Circe.

## **IV. El escalón del hombre de Cro-Magnon (alr. 30000-10000 a.C.)**

La fecha del período auriñaciense varía considerablemente según se acepten o se rechacen las nuevas estimaciones del Carbono-14. El Abbé Breuil las rechaza diciendo que llevan a «resultados absurdos» y espacios de tiempo, «notoriamente insuficientes». «Aún tenemos que esperar», escribe, «hasta que conozcamos los límites de esta técnica que parece menos segura cuando el material tiene más de quince o veinte mil años.» [26] Herbert Kühn da para el período la fecha de alrededor de 60.000 años a.C.[27]; el Abbé Breuil, alrededor de 40.000 a.C. Por otra parte, Carleton S. Coon, que acepta las nuevas estimaciones, sugiere alrededor del 20.000 a.C.[28]. Una fecha justa, considerando el hecho de que la glaciación Würm estaba en su cenit alrededor del 35.000 a.C., y que casi con seguridad el auriñaciense siguió a este apogeo, sería alrededor del 30.000 a.C.

La figura típica de la época —la «firma» de la época, como la llama Weinert— es el hombre de Cro-Magnon, erguido y alto, con una capacidad craneal que oscila entre 1.590 cc. y 1.880 cc. aproximadamente (algo mayor que la media moderna) [29]. Pero también aparece otra serie de tendencias raciales. Se ha dicho que algunos de éstos (Hombres de Chancelade, Hombre de Combe Capelle) se parecen a los actuales esquimales, otros (Grimaldi) sugieren tipos de italiano. En el continente africano, donde se han descubierto restos de Cro-Magnon por toda la costa oriental, incluso hasta El Cabo, otras formas sugieren el bosquimano [30].

Generalmente se reconocen cuatro grandes divisiones del paleolítico superior, la edad culminante de la Gran Caza: el auriñaciense, el solutrense, el magdalenense y el capsense.

### **EL AURIÑACIENSE**

Este es el período culminante de las estatuillas femeninas paleolíticas y de los primeros estilos de grabado en roca y pintura. El arte es lineal y algo rígido, aunque de ninguna manera torpe o incompetente. Pensamos en la tensión de lo arcaico. Por otra parte, las estatuillas de piedra, hueso y marfil están audazmente estilizadas, algunas son de una elegancia consumada y de un estilo sorprendentemente «moderno».

Se han encontrado marcas de garras de oso cavernícola sobre las paredes de una serie de cuevas, y se ha observado que los grabados y pinturas aparecen por lo general cerca de estos puntos. Así, podemos decir que el Oso Maestro fue el primer profesor de este arte animal, y que donde él tocaba era un lugar adecuado para la magia animal. También han aparecido sobre las paredes las marcas o huellas coloreadas de manos humanas, muchas de ellas con dedos mutilados. Con esto comprobamos las ofrendas de falanges, como las de las praderas de búfalos de

Norteamérica. Las huellas de manos quizá estaban colocadas sobre las paredes imitando las huellas del oso.

Las cavernas eran lugares de magia animal y de los ritos de los hombres. Son el propio mundo subterráneo, el reino de los rebaños del mundo subterráneo, del cual proceden las manadas del mundo superior y al cual vuelven. Son del reino y la sustancia de la noche, de la oscuridad y del cielo nocturno, sus animales son comparables a las estrellas, muertas por el sol y que sin embargo reaparecen. Las mitologías del animal maestro y el chamanismo, el viaje al otro mundo por medio de un enterramiento ceremonial, los ritos de umbral de los hombres, el renacimiento y el baile enmascarado, inspiraron las liturgias de esta brillante edad.

Las estatuillas femeninas indican que también existía una mitología de la diosa, que puede haber sido complementaria o ajena al rito de cortar los dedos en la arena ceremonial de los hombres. Sin embargo, la diosa sugiere un contexto más estrechamente asociado con las zonas tropicales de la difusión primaria que el de las cavernas, donde una mitología de plantadores —o por lo menos el preludio de una mitología de plantadores— ya ha debido tomar forma en este momento.

La zona clásica del arte de la caverna es el suroeste de Francia y el norte de España; por otra parte, la de las estatuillas se extiende desde los Pirineos al lago Baikal. Además, las migraciones a América en persecución de la caza —aproximadamente desde la zona de Baikal— casi con seguridad se puede decir que aumentaron antes de la terminación de esta edad.

## EL SOLUTRENSE

El solutrense fue un período frío, seco, cuando las grutas protectoras y los refugios de roca fueron abandonados por las verdes praderas, que ahora, reemplazando a la tundra, se convirtieron en el escenario de un mundo de manadas que pastaban y bandas de cazadores nómadas. La caza del mamut estaba en su cenit desde la Dordogne hasta el Mississippi.

Ya no encontramos imágenes de la diosa en los yacimientos de Europa occidental, pero continúa siendo importante en las estaciones de caza de los amplios loes desde Europa oriental hasta la zona del Baikal. Además, se ha notado que las estatuillas femeninas de Predmost en Moravia, Mezin en Ucrania y Mal'ta en la remota Siberia —que algunos asignan a este período, y otros, sin embargo, al auriñaciense— muestran gran parecido unas con otras<sup>[31]</sup>. En esta época el terreno de caza común tenía una gran extensión y se atravesaba libremente.

Entre los restos de esqueletos se muestra una nueva raza de hombres, que al parecer llegaron del este, a través de Hungría y de la cuenca del Danubio, bajando hasta la Dordogne, en una serie de restos bien representados en Brünn, Brùx y Predmost; y el talento particular de estos recién llegados era la confección de hermosas lanzas puntiagudas. Sin embargo, sus cráneos sugieren una cierta



decadencia en el *niveau* mental, que se reduce a unos 1.350 cc. Las estatuillas animales en marfil de mamut, así como las estatuillas de las diosas y una especial claridad de los diseños geométricos decorativos distinguen muchos de los yacimientos asociados con esta raza. Uno de los esqueletos de Brünn estaba profusamente adornado con conchas de cauri y discos de piedra perforados, ornamentos de hueso de costillas de rinoceronte o mamut y dientes de mamut. También se encontró en esta tumba una estatuilla de marfil muy dañada, al parecer de un hombre, y muchos de los objetos estaban teñidos en rojo <sup>[32]</sup>. Quizá era una raza de vigorosos cazadores nómadas y parece que continuaron el culto de la diosa hasta el solutrense.

En la estación tipo de este período, en Solutré, en el centro de Francia, cerca de Saône, se ha encontrado el yacimiento de un gran campamento al aire libre abrigado al norte por una escarpada colina y agradablemente expuesto al sol por la parte sur, con grandes hogares y restos de abundantes fiestas. Abundaban el ganado salvaje y los caballos, el mamut lanudo, el reno y el ciervo, también el oso cavernícola y el pardo, el tejón, el conejo, el lobo, la hiena y el zorro. También aparece ahora el chacal, que en forma y carácter es un equivalente exacto del coyote americano.

Todas estas bestias deben haber figurado de forma importante en los cuentos animales del período, narrados por la noche alrededor de la lumbre, algunos quizá tuvieran ya los papeles que juegan en la actualidad, no sólo en el folklore de las tribus cazadoras, sino también en las canciones y sueños de nuestros niños.

## EL MAGDALENIENSE

Llegó otro período frío y húmedo, y las verdes estepas empezaron a dar paso en Europa a los bosques de pino. Las grandes manadas de animales ungulados se dirigieron a Asia del Norte, y tras ellos fueron muchos cazadores. Sin embargo, en las cavernas-templo del sur de Francia y el norte de España se puede reconocer una firme continuidad, que une el magdaleniense con el auriñaciense, como si el solutrense no hubiera sido más que un período pasajero.

Ahora, las formas animales del arte mural están ejecutadas con maestría y un estilo poderoso y de pintor, con líneas fluidas y rico colorido, con ojos que observaron a los animales en una forma que no se ha conocido desde entonces, y por manos perfectamente entrenadas. Este arte era mágico. Y sus manadas son las manadas de la eternidad, no del tiempo, sin embargo, más reales y vivas que los animales del tiempo, a causa de su fuente eterna. En Altamira, los grandes toros — que casi respiran de lo vivos que están— se encuentran en el techo recordándonos su naturaleza, porque son las estrellas. Y recordamos la mitología de los pigmeos del Congo de Frobenius: cómo los rayos del sol naciente hirieron a las manadas del cielo <sup>[\*]</sup>. El cazador está identificado con el sol, su jabalina con los rayos, y las manadas del campo con las manadas del cielo. La propia caza es una aventura celestial,

traducida en formas de tiempo eternas. Y el ritual de la caverna es, por así decir, su sacramento transustanciado.

Y aquí tenemos estas manadas celestiales, en el abismo primordial del cielo nocturno. Porque según la lógica de este tipo de sueño, esta caza de mito, donde A es B y B es C, esta caverna es el abismo infinito de la noche, y estas pinturas son los prototipos, ideas platónicas o formas maestras de aquellos rebaños temporales de la tierra, que, junto con la gente, van a jugar el juego del animal maestro, la muerte voluntaria y la caza sacramental.

El magdalenense es el período de los bisontes macho y hembra del santuario de Tuc d'Audoubert, el chamán danzante de Trois Frères, el trance chamánico y el sacrificio del bisonte de Lascaux y el sacrificio del oso de Montespan. La mitología de la Gran Caza está en pleno florecimiento.

Pero los nuevos animales de un bosque intruso ya han empezado a aparecer entre los restos —el ciervo rojo, el caballo del bosque, el alce y el corzo— y los grandes días de las llanuras están llegando a su fin. Los cazadores se dirigen hacia los ríos y el mar. Se hacen arpones de hueso para la caza de la ballena y la foca. La estatura de los cazadores de Cro-Magnon disminuye considerablemente: 5 pies 1 pulgada y 5 pies 3 pulgadas son sus medidas normales, no los 6 pies y 6 pies 4 pulgadas. Y el cerebro se ha reducido a la capacidad del nuestro en la actualidad, 1500 centímetros cúbicos<sup>[33]</sup>.

Merece la pena citar una serie de motivos interesantes descubiertos en las tumbas. En la gruta de Les Hôteaux, Ain: un esqueleto cubierto por herramientas magdalenenses, descansando sobre la espalda, cubierto con ocre rojo y con los huesos de los muslos invertidos. En la gruta de Placard, Charente: siete cráneos separados de los cuerpos para el enterramiento, el cráneo de una mujer rodeado por conchas de caracoles, muchas de las cuales están perforadas, y dos bóvedas craneales modeladas para servir como cuencos. En la gruta de Duruthy, en Sorde, Landes: un esqueleto con un collar y un cinturón de dientes de león y dientes de oso. En Chancelade: el ya mencionado esqueleto parecido a un esquimal con piernas relativamente cortas y de una altura no superior a los 4 pies 7 pulgadas, cubierto con varias capas de piezas magdalenenses, y con los miembros del cuerpo tan contraídos que debieron haber estado envueltos en vendas. Y por último, en Oberkassel, cerca de Bonn: dos esqueletos separados una yarda el uno del otro, una mujer, de unos veinte años, y un hombre, de unos cuarenta o cincuenta, que miden respectivamente 5 pies y 2 pulgadas y 5 pies y 3 pulgadas. Estaban cubiertos con grandes planchas de basalto y una sustancia roja coloreante que impregnaba totalmente los esqueletos y las piedras de alrededor. También había huesos de animales, una pequeña cabeza de hueso de caballo bellamente tallada y una herramienta de hueso pulimentado de hermosa factura, tallada con la cabeza de algún animal pequeño parecido a la marta.

Podemos reconocer, además de honor y sacrificio, la esperanza de que el fantasma permanecerá alejado y dejará en paz a los vivos: los muslos invertidos, los cráneos separados, el cuerpo vendado y las pesadas losas de basalto. Los dientes de

oso y león son interesantes, porque estos dos animales son equivalentes, como ya hemos visto [1], en los ritos nortños del oso y en los africanos de los leones-panteras respectivamente. Ambos animales tienen los ojos situados frontalmente, miran hacia adelante, como hacen los hombres, mientras que los otros animales tienen los ojos en los laterales. El chamán de Trois Frères se nos muestra mirando de frente al espectador. Y en África del norte, en la zona del Atlas sahariano, de nuevo encontramos un león mirando de frente al espectador, en una postura que sugiere la del chamán danzante de la caverna francesa, y colocado de forma tal que lo puedan tocar los primeros rayos del sol naciente. Además, al igual que el danzante, está en una posición preponderante sobre el grabado del gran campo de manadas pastando [34]. Esto sugiere una asociación mitológica del oso y el león con el sol, el ojo solar, con el ojo que mata, el mal de ojo, así como con el animal maestro y el chamán. Esta debe haber sido durante milenios una de las ecuaciones mitológicas dominantes subyacentes a la magia de la caza del paleolítico.

## V. El estilo capsense-microlítico (alr. 30000/10000-4000 a.C.)

En este momento entra en escena un tumulto de movimientos de pueblos, nuevas tecnologías, orientaciones mitológicas y vividas formas de arte, y nos encontramos en el inicio de una nueva edad. Han aparecido el arco y la flecha, el perro de caza y un arte de pintura sobre roca con vividas formas: arqueros cazando y luchando, escenas rituales, bailarines, escenas de sacrificios. Mientras que las pinturas de las cavernas se especializaron en las formas de los animales de la caza, aquí descubrimos una animada danza de figuras humanas en un magnífico y enérgico estilo, desarrollado con un sentido para la composición de escenas y la plasmación del movimiento. Y mientras que el arte de las cavernas dio la atmósfera mágica, eterna, del reino del mito, el feliz terreno de caza de la eternidad, y, por tanto, las actuaciones de los chamanes arquetípicos, aquí encontramos una atmósfera de la vida sobre la tierra y los actos rituales de las comunidades vivientes.

También observamos que las mujeres son importantes en las escenas, con amplias caderas y piernas magníficamente plasmadas, y cuerpos esbeltos en posturas muy delicadas. Las escenas vibran con los ritmos de la acción concertada de los grupos. Ahora no es el chamán sino el grupo el vehículo del poder sagrado.



*Escena de caza capsense, Castellón.*



*Tres mujeres, Castellón.*

El corazón de este nuevo estilo fue el herboso terreno de caza de África del norte, que ahora sólo es un desierto, y la estación tipo es Capsa (Gafsa), en Túnez. Desde allí podemos suponer una difusión hacia el oeste y luego hacia el norte, a España: los monumentos europeos del período están en el este de España. Pero el campo se extiende a través de todo África del norte hasta el Nilo, el Jordán, Mesopotamia, India y Ceilán. El artefacto característico es un pequeño pedernal geométrico, fundamentalmente de formas trapezoides, romboides y triangulares, conocido generalmente como el microlito, que se ha encontrado distribuido desde Marruecos a las montañas de Vindhya, en India, y desde Sudáfrica al norte de Europa. Sin embargo, en contraste con esta amplia difusión de las herramientas y armas, los más importantes yacimientos conocidos de las artes, además de éstos del este de España, se encuentran en el Sahara, que desde antiguo fue un gran parque y tierra de pastos llenos de caza. En los dibujos sobre roca vemos manadas de elefantes y jirafas, rinocerontes y avestruces corriendo, monos, ganado salvaje, ovejas y gacelas, formas humanas gigantes con las cabezas de chacales o de burros, el león sobre una colina, tocado por el sol, y después, también, hombres en posturas de adoración, con los brazos levantados, delante de grandes toros o ante un carnero con el signo del disco solar entre sus cuernos<sup>[35]</sup>.



*Hombre con un dardo, Castellón.*

No sabemos prácticamente nada de la anterior historia de esta cultura, ni siquiera en qué lejano pasado buscarla. Pero parece que las primeras formas, conocidas como capsense inferior, nos llevan por lo menos hasta el auriñaciense. Sin embargo, la entrada en España y de allí al norte de Europa no tuvo lugar hasta alrededor del 10.000 a.C., donde se conoce como capsense final, tardenoisiense, aziliense, microlítico, mesolítico, protoneolítico o epipaleolítico. Pero no dejemos que los nombres nos confundan.



*La «Dama Blanca», Rodesia*

Los capsioses de África del norte parecen haber sido un pueblo de estatura moderada, con una media de unos cinco pies a cinco pies y medio de alto, con cabezas alargadas y frentes amplias. Cazaban con bumerangs, porras y arcos, pescaban con arpones, recogían bayas y raíces, y utilizaban los caracoles y los distintos tipos de moluscos. Llevaban cuentas, con forma de disco, o abalorios hechos con huevos de avestruz, plumas, brazaletes y cinturones de conchas perforadas. Los hombres, como muchos inocentes de la zona ecuatorial dominada por la mujer, en lugar de ocultar sus genitales los decoraban, mientras que las mujeres llevaban faldas largas. Los natufienses de las cavernas del monte Carmelo, sobre cuya aparición alrededor del 6000 a.C. hemos basado nuestras fechas del protoneolítico <sup>[\*]</sup>, eran gentes de este estilo cultural capsioso. Además, con la progresiva desecación del Sahara y la partida de la numerosísima caza, durante el cuarto milenio a.C., los capsioses y su arte pictórico se trasladaron hacia el sur, donde su influencia se puede encontrar en los diferentes estilos de Rodesia del Sur: las delicadas escenas de caza de los bosquimanos de Basutolandia; la ahora famosa y aún más misteriosa «Dama Blanca» de Damaraland (que, al parecer, es un hombre, «un rey», dicen, pero sin lugar a dudas, un rey-dios). Y, por último, los curiosos murales de Rusafe, donde se celebra el regicidio sagrado y la resurrección del rey-luna.

Y así, nos encontramos de nuevo, una vez más, con nuestros problemas del sacrificio ritual, el amanecer del neolítico y los misterios del monstruo serpiente y la doncella.



## CAPÍTULO 10

# LOS UMBRALES MITOLÓGICOS DEL NEOLÍTICO

---

## I. La gran serpiente de los primeros plantadores (alr. 7500 a.C.)

Una joven —se nos dice— fue al bosque. La serpiente la vio. «¡Ven!», dijo. Pero la joven contestó: «¿Quién te tomaría por esposo? Eres una serpiente. No me casaré contigo.» Él dijo: «Mi cuerpo es el de una serpiente, pero hablo como un hombre. ¡Ven!» Y ella fue y se casó con él, y en su momento tuvo un niño y una niña, después de lo cual su esposo serpiente le dijo que se fuera con estas palabras: «¡Márchate! Yo cuidaré de ellos y les alimentaré.»

La serpiente alimentó a los niños y crecieron. Un día les dijo: «¡Id, coged algunos peces!» Ellos lo hicieron y volvieron, y él dijo: «¡Cocinad los peces!» Pero ellos contestaron: «El sol aún no ha salido.» El sol salió y calentó el pescado con sus rayos. Lo comieron aún crudo y sangrante.

Y la serpiente dijo: «Sois espíritus, porque coméis vuestra comida cruda. Quizá me comáis a mí. ¡Tú, muchacha, quédate aquí! ¡Tú, muchacho, arrástrate hasta mi vientre!» El muchacho tuvo miedo y dijo: «¿Qué debo hacer?» Pero la serpiente dijo: «¡Ven!» Y él se arrastró al interior del vientre de la serpiente. La serpiente le dijo: «Coge el fuego y sácalo para tu hermana. Sal y recoge cocos, batatas, taro y plátanos.» Así que el muchacho se arrastró fuera de nuevo con el fuego que sacó del vientre de la serpiente.

Después de haber recogido las raíces y la fruta como se le había dicho, encendieron un fuego con los tizones que el muchacho había sacado y cocinaron su comida; y cuando la hubieron comido la serpiente preguntó: «¿Qué comida es mejor, la mía o la vuestra?» A lo que contestaron: «La tuya, la nuestra es mala» [1].

Aquí hay una leyenda del mundo plantador tal y como puede haberse contado en cualquier sitio a todo lo largo del arco tropical de la primera migración, desde África hacia el este (al sur de la línea montañosa Elburz-Himalaya) hasta el sudeste de Asia, Indonesia y Melanesia, mientras que, de hecho, su lugar en el arco fue un enclave primitivo en el remoto extremo oriental de esta gran provincia tropical: las islas Almirante, justo al norte de la costa de Nueva Guinea.

Desafortunadamente, la arqueología de los períodos paleolíticos del Sudeste asiático casi no ha sido abordada, pero lo poco que conocemos indica que la zona estaba muy por detrás de África en su desarrollo de las herramientas de la edad de piedra. Además, como ha observado el profesor Robert Heine-Geldern: «Parece que aquí el paleolítico duró mucho. Al parecer, las culturas paleolíticas se mantuvieron en gran parte de la zona, especialmente en Indonesia occidental, hasta bien entrado el segundo milenio a.C. y, en algunos lugares, incluso hasta mucho después» [2].

Muchas de las mitologías pendientes de estudio en esa zona extremadamente interesante son, sin lugar a dudas, muy muy antiguas. Pero, como hemos visto en la leyenda del señor Lagarto Monitor y la señora Gato de Algalia de la isla Andaman, en los papeles de Tammuz e Ishtar, rasgos de las esferas culturales más desarrolladas pueden ser absorbidos incluso por las tradiciones más primitivas. Y sin embargo, por

otra parte, como hemos visto en el caso de los cráneos Solo (Ngandong) de alrededor de 200.000 años a.C. tratados como los de los modernos cazadores de cabezas de Borneo, el conservadurismo más sorprendente también puede estar representado en estas sociedades. Por tanto, al encontrarnos con una huella como la de la serpiente y la doncella entre los primitivos papúes, ¿debemos considerarla regresiva, o una forma primitiva de la Caída en el Jardín?, o ¿sabe alguien dónde surgió por primera vez este tema mitológico?

Está bastante claro que el ampliamente conocido tema mitológico de la serpiente y la doncella apareció por primera vez en algún lugar del arco de la difusión tropical primaria desde África, a través de Arabia y el Oriente Próximo a India, Sureste asiático, Indonesia y Melanesia. Como hemos sabido por los restos de herramientas paleolíticas <sup>[\*]</sup> se puede demostrar una amplia e incluso completa difusión a lo largo de este arco, sin embargo se deben distinguir dos esferas mayores: a) la de África e India y b) la del norte-centro de India, a través del Sureste asiático, a Indonesia y Melanesia. En la primera se han encontrado una serie de variedades desarrolladas de hacha de mano paleolítica, así como «herramientas guijarro» más tempranas y rudas; pero en la segunda sólo dos tipos relativamente toscos de herramientas cortantes. Además, en el primero hemos encontrado la vigorosa difusión microlítico-capsiense, que no se extendió hasta el segundo. De forma que la Esfera a parecería haber sido no sólo la más temprana de las dos, sino también haber retenido el liderazgo cultural por lo menos hasta el fin del paleolítico.

Nadie ha determinado todavía dónde se dieron los primeros pasos hacia el cultivo de plantas. Menghin ha sugerido el sur de Asia tropical<sup>[3]</sup>, Heine-Geldern ha dicho que esto es improbable, pero no ha sugerido una alternativa <sup>[4]</sup>. Pero la única alternativa posible es alguna zona más occidental de la Esfera a, que ciertamente parece el sector, y por tanto, también el sector probable de nuestro mito de la serpiente y la doncella, que, como ya hemos visto, está unido a la idea de la planta cultivada.

Ya hemos hablado de la teoría biológica de una «zona de hominización»: una zona limitada pero suficientemente amplia de la tierra, relativamente uniforme en carácter, donde una gran población de individuos estrechamente relacionados fueron afectados simultáneamente por una serie de mutaciones genéticas, que tuvieron como consecuencia la aparición de una considerable variedad de formas parecidas al hombre <sup>[\*]</sup>. Ahora me gustaría proponer una teoría similar para el origen tanto de nuestro mito como del arte del cultivo de plantas con el que está asociado. Porque podemos estar seguros de que desde un extremo al otro de la Esfera a hubo una comunicación efectiva de pensamiento y técnicas, lenta en verdad, según los criterios modernos, pues necesitó siglos en lugar de segundos, sin embargo, finalmente efectiva. Y así podemos considerar esta amplia zona como un continuum en el que prevaleció un estado de los asuntos humanos bastante uniforme y que, por consiguiente, estuvo caracterizado por un estado de disponibilidad psicológica

bastante uniforme para la recepción de una huella, es decir, una disponibilidad precisamente para «raptos» tales como los descritos en nuestra narración de la hijita del profesor y la bruja [\*\*]. Por tanto, toda la esfera puede describirse como una amplia zona de la superficie de la tierra, limitada pero lo suficientemente amplia, relativamente uniforme en carácter, donde una gran población de individuos estrechamente relacionados (para resumir, los miembros de la relativamente reciente especie *Homo sapiens*) fueron afectados simultáneamente por unas huellas aproximadamente similares, y donde, por tanto, «raptos» de tipo similar eran inminentes en todas partes y, de hecho, se precipitaron en un procedimiento ritualizado y un mito relacionado. A una región así la podemos llamar «zona mitogenética», y sería la tarea de nuestra ciencia el identificar tales zonas y distinguirlas claramente de «las zonas de difusión», así como de las zonas de desarrollo posterior y mayor crisis.

En el caso de nuestro mito, no sabemos en qué punto del gran arco de la Esfera *a* se les ocurrió a algunas de las mujeres que buscaban raíces comestibles la idea de que sería sensato reunir sus plantas alimenticias en jardines, tampoco sabemos si la idea surgió de un concepto de economía o de algún «rpto» y juego ritual relacionado. Todo lo que sabemos es que las funciones de la plantación y de este mito están relacionadas, y que el mito florece entre los horticultores. Es más, que puede haber aparecido espontáneamente dentro de una amplia zona dispuesta en más de un lugar al mismo tiempo, y por último que, dentro de un período que en cálculos paleolíticos no tuvo por qué ser largo (digamos, mil años), los mitos y ritos, junto con las técnicas horticultoras asociadas, pueden haber llenado el arco. Por tanto, podemos adivinar que la fecha ha estado cerca del 7500 a.C.

Pero como sabemos que una mitología de la diosa ya había florecido antes que ésta, habiéndose mostrado en las estatuillas auriñacienses, casi a la vez que la aparición del *Homo sapiens* sobre el escenario prehistórico, debemos reconocer que el mito de la serpiente y la doncella representa sólo un desarrollo de una base anterior. En la tumba del raquíico niño del yacimiento de Mal'ta, donde se encontraron unas veinte estatuillas femeninas, había una placa de marfil que mostraba en un lado un diseño espiral y en el otro tres serpientes parecidas a la cobra. Otra espiral estaba punteada en un costado de un pez de marfil. El niño estaba en posición fetal mirando hacia el este. Y había algunos pájaros de marfil en la tumba.

Ahora bien, una tribu extremadamente primitiva de papúes, los baining de Nueva Inglaterra, dicen que un día el sol llamó a todas las cosas y les preguntó quién deseaba vivir siempre. Desafortunadamente, el hombre desoyó la llamada y por eso las piedras y las serpientes viven siempre, pero no el hombre. Si el hombre hubiera obedecido al sol, hubiera podido cambiar su piel de cuando en cuando como una serpiente [5].

Este simbolismo de la serpiente de vida eterna apareciendo en el período paleolítico en el reverso de una placa que lleva en su anverso el laberinto de la

muerte, en la misma colección un pez llevando el laberinto en uno de sus costados, los pájaros sugiriendo el vuelo del alma en el momento de la muerte, como en el trance chamánico, la orientación del sol naciente y la posición fetal del pequeño esqueleto, todo esto en una sola tumba, en un yacimiento donde se descubrieron veinte estatuillas de la misma diosa así como una serie de bestias enterradas ceremonialmente [1], habla de la presencia de una mitología desarrollada en el paleolítico tardío en la que la diosa del renacimiento espiritual ya estaba relacionada con los símbolos de un culto neolítico muy posterior de Ishtar-Afrodita: el pájaro, el pez, la serpiente y el laberinto.

Y así, nos encontramos, una vez más, como siempre a través del mito, con el problema de la permanencia en el cambio, o, como dice James Joyce, con lo que es «siempre lo mismo y sin embargo siempre cambiante». Y la presencia permanente en este contexto particular es obviamente la mujer, tanto en su forma de experimentar la vida como en su carácter de huella, un mensaje del mundo para que sea asimilado por el hombre. Las tumbas de Neandertal y los santuarios del oso —nuestras primeras pruebas ciertas de ritual religioso— muestran un intento de enfrentarse con la huella de la muerte. Pero el misterio de la mujer no es un misterio menor que el de la muerte. El nacimiento también es un misterio, al igual que la leche de la madre y el ciclo menstrual en armonía con la luna. La magia creativa del cuerpo de la mujer es algo para maravillarse. Y tanto es así que mientras que los hombres en sus ritos (como iniciados, dignatarios tribales, chamanes o cualquier otra cosa) están invariablemente adornados con ropajes mágicos, la más potente magia del cuerpo femenino se basta a sí misma. Por tanto, en todas sus primeras epifanías, bien en las estatuillas paleolíticas o en el neolítico, ella es la diosa desnuda, con un acento iconográfico en el simbolismo de su propia forma mágica.

La mujer, como la puerta mágica del otro mundo, a través de la cual la vida entra en éste, se presenta naturalmente como contraposición a la puerta de la muerte, a través de la cual se le abandona. Y no hace falta que esté implicada en esto una teología, sino sólo el misterio y la maravilla de una mente asombrada ante un segmento aprehendido del universo, junto con el deseo de unirse a cualquier poder que pueda habitar tal maravilla. Recordemos el encargo del pie negro —que se iba a enfrentar al búfalo— a sus dos esposas para que aquel día permanecieran en la choza y rezaran. «Rezar», quizá sea simplemente la palabra del intérprete moderno, quizá lo adecuado hubiera sido la frase «hacer su magia» porque, como ya hemos visto, el papel de los hombres en la caza tenía que estar apoyado por la magia de sus mujeres. Sin embargo, en las regiones de la Gran Caza, donde prevaleció una psicología masculina apoyada por señales de prestigio, logros y el firme establecimiento de un ego valeroso, el principio femenino sólo podía estar subordinado a los propósitos concebidos y ejecutados por los hombres. La diosa y sus equivalentes vivientes podían dar apoyo mágico a las difíciles tareas de los hombres, pero no podían tocar su concepto de la naturaleza del ser. Por tanto, el tema fundamental en las mitologías

de aquel mundo, o concebidas con el espíritu de aquel mundo, siempre es el logro: logro de la vida eterna, poder mágico, el reino de Dios sobre la tierra, la iluminación, la riqueza, una mujer con buen carácter o algo por el estilo. El principio dominante es *do-ut-des*, «Doy para que des», «Te doy, oh Dios, para que tú a tu vez me des algo agradable, bien en esta vida o en la próxima».

Por otra parte, en las regiones más suaves de los trópicos dominados por la planta, la parte femenina no estaba simplemente subordinada, sino que incluso podía establecer el modelo dominante —a partir de su propio modo de experiencia— de la cultura y su mito. Y ésta es la fuerza que se nos presenta en el mito de la serpiente y la doncella, donde los elementos básicos son: 1) la joven lista para el matrimonio (ninfa) asociada con los misterios del nacimiento y la menstruación. Estos misterios (y, por tanto, el mismo útero) están identificados con la fuerza lunar; 2) el semen masculino fructífero identificado con las aguas de la tierra y el cielo, e imaginado en la serpiente fálica parecida al agua, al relámpago, por la que la doncella será transformada; 3) una experiencia de la vida como cambio, transformación, muerte y nuevo nacimiento.

La analogía de la muerte y resurrección con la disminución y el crecimiento de la luna, la analogía de la desintegración del agua y fructificación de la semilla con la sombra tragándose y liberando a la luna, y por tanto, por así decir, mudando su piel de muerte; además, el parecido tanto de estos ciclos de la planta y la luna con el de las generaciones que pasan y surgen, así como con ciertas experiencias espirituales de melancolía y éxtasis intrínsecas a la psique, todas estas analogías observadas deben haber constituido entonces, como continúan haciéndolo hoy, una fuente tanto de fascinación como de inspiración, por lo menos a los miembros más clarividentes de la especie, que en aquel tiempo muy bien pudieron haber constituido una mayor proporción de la población que en la actualidad.

Esta mitología, y su representación ritual del monstruo serpiente y de la doncella, debió difundirse desde la zona mitogenética de la Esfera *a*, y con el tiempo debió llevarse a la Esfera *b* y después hacia el este hasta la zona circumpacífica, así como por el noroeste desde la Esfera *a* al Mediterráneo. De forma que el curioso mito del principio de nuestro capítulo, de la joven cuyo esposo serpiente dio el fuego a sus hijos, es casi con seguridad un descendiente de la misma tradición que produjo en la esfera mediterránea las leyendas de Perséfone y Eva.

Sin embargo, el hecho sorprendente es que en la versión de la isla Almirante, que es una variante relativamente primitiva que permaneció en el nivel del protoneolítico, la antítesis entre los mitos de la Caída femenina y el robo masculino del fuego, que tanto hizo pensar a Nietzsche, se disuelve en una única imagen llena de significado similar que incluye ambos temas.

Es a través de tales cambios de énfasis como los mitos primitivos y los ritos de mundos extraños nos permiten leer de nuevo las imágenes de nuestra propia tradición, que en un tiempo fueron flexibles, pero que los siglos han embalsamado.

## II. El nacimiento de la civilización en el Oriente Próximo (alr. 7500-2500 a.C.)

El concepto de «zona mitogenética», aplicado a los escalones de nuestra materia ya vistos, clarificará las nociones más importantes de esta historia natural de los dioses.

Al escalón I lo hemos llamado el escalón del Plesiantropo. No se puede discutir dónde surgieron los mitos y ritos en este período en caso de que surgieran entonces. Cualquiera que sea la parte de la tierra que reconozcan por fin los estudiosos de la paleontología como «la zona de hominización» —la parte de la tierra en la que nuestra especie se apartó de sus compañeros menos juguetones, más adultos, más serios y económicamente orientados, y empezó a jugar juegos de su propia invención en lugar de sólo los de la naturaleza— la reconoceremos como nuestra «zona mitogenética» primaria.

La capacidad craneal del Plesiantropo no promete demasiado en el sentido de estimular las ideas, tampoco hay pruebas lo suficientemente ricas que nos den algo más que pistas para suposiciones románticas. Sin embargo, tanto el pigmeo como los homínidos gigantes de aquel tiempo debieron responder —como hacen los animales— a las señales estímulo no sólo de sus entornos, sino también de sus propios cuerpos y situaciones sociales. También debieron disfrutar con la invención de nuevas situaciones, juegos y organizaciones, al igual que los chimpancés de Köhler. Es cierto que tales juegos aún no son ritos. Pero si el cerebro del Plesiantropo era capaz de jugar con modelos de pensamiento así como con modelos de movimiento, existía el fundamento para un «rapto» en este nivel. Un «rapto» individual —similar, en el plano mental, al «rapto» del chimpancé por la piedra redonda pulimentada [\*]— ya sería una indicación hacia la mentalidad del chamanismo, mientras que un «rapto» de grupo —de nuevo en el plano mental, pero comparable a la fascinación de los chimpancés por su danza derviche o por su danza alrededor de la estaca [\*\*]— hubiera producido algo parecido a un culto popular. El juego, si fue comunicado, establecería una tradición. Y la duración de la tradición dependería de la fuerza de su atractivo, es decir, su poder para evocar y organizar la energía vital. Para resumir, si además de inventar modelos de movimiento, el Plesiantropo también fue capaz de modelos de pensamiento (asociaciones mitológicas que acompañaran a sus juegos rituales), habría empezado el primer capítulo de nuestra ciencia.

Sin embargo, la única prueba tangible de algo de este tipo es aquella curiosa separación de cabezas y colas en los esqueletos de animales observados y descritos por el profesor Dart. Teorizando a partir de estos indicios, podemos sugerir, hipotéticamente, que el culto de la ofrenda animal con su juego de «vida más allá de la muerte y un agradable viaje a casa» ya había empezado su prodigiosa carrera. La fuerza psicológica de tal juego está epitomada en la fórmula de Róheim: «Todo lo

que se mata se convierte en padre.» Según esta fórmula, la veneración del animal alimenticio es simplemente inevitable en una comunidad cazadora, siempre que los habitantes sean homínidos y no bestias. Y que el Plesiantropo era una especie de hombre parece estar indicado por el hecho de que le rompió el cráneo a su víctima con una porra —una herramienta— en lugar de con las manos vacías y los dientes.

El escalón II, el del Pitecantropo (alr. 400.000 a.C.), muestra una difusión de dos direcciones desde la «zona de hominización» (que era probablemente Suráfrica y África Oriental): 1) al norte hacia Europa (Hombre de Heidelberg), y 2) al este a través del arco tropical hasta Java (Pitecantropo), y después hacia el norte hasta la costa del Pacífico a Peking (Sinantropo). Para la mitología primitiva del culto de la cabeza animal (si existió), las zonas 1 y 2 hubieran sido «zonas de difusión».

Sin embargo, ahora aparecen dos fenómenos, y éstos parecen indicar el surgimiento de dos nuevas «zonas mitogenéticas». El primer fenómeno es el elegante desarrollo del hacha de mano en el sector occidental del arco tropical (desde África a India occidental) y en Europa. El segundo, la aparición del fuego en la horripilante madriguera del Hombre de Peking. El profesor J. E. Weckler ha observado que durante casi todo el primer período glacial el extremo oriental del arco tropical estuvo separado del occidental por el desierto y el hielo y que, por tanto, se perfilaron dos esferas separadas de evolución humana [6]. En el oeste, como ya hemos visto [\*], se desarrollaron las herramientas de piedra con formas hermosas y simétricamente equilibradas, algunas de las cuales son tan grandes y elegantes que sugieren utensilios para utilización ritual. Por otra parte, en el este, las herramientas de piedra continuaron en un estado relativamente primitivo, pero se descubrió el fuego y se empezó a utilizar. La tradición mitológica y ritual del hacha de mano, que en un mito y culto posterior se unió con la idea del trueno (el martillo de Thor, el rayo de Zeus, Indra, etcétera), habría empezado en el oeste, mientras que las mitologías y prácticas rituales asociadas con el fuego habrían surgido como el sol en el este. No sabemos cómo pudieron haber sido las primeras mitologías, pero creo que es interesante el hecho de que en mitologías posteriores el rayo esté asociado generalmente con un dios, mientras que en Oriente el fuego frecuentemente es el regalo, o incluso el mismo cuerpo, de una diosa. Ya hemos hablado de la diosa ainu del hogar, y también hemos señalado que el nombre ainu para esta diosa, Fuji, aparece en el nombre del volcán sagrado Fujiyama. Y en Hawai, la diosa Pele es la diosa del peligroso pero amado volcán Kilauea, donde los viejos jefes moran por siempre, jugando sus juegos reales entre las llamas. Y en Malekula, en Melanesia, el viaje de los muertos lleva a y a través de la diosa guardiana del camino a un volcán. En Japón, el sol es una diosa y la luna un dios, y también en Alemania, donde el sol es femenino (*die Sonne*) y la luna es masculino (*der Mond*), mientras que en Francia, más allá del Rin, el sol es *le soleil*, y la luna, *la lune*.



De hecho, hay una gran área mitológica al este del Rin donde se cuenta el mito del hermano luna y la hermana sol. Resumiendo, el cuento trata de una joven que por las noches era visitada por un amante al que nunca veía. Pero una noche, decidida a saber su identidad, manchó sus manos en los carbones del fuego antes de que él llegara, y al abrazarle dejó las huellas sobre su espalda. Por la mañana vio las marcas de sus propias manos sobre su hermano y huyó gritando de horror. Ella es el sol, él la luna. Y él ha estado persiguiendo a su hermana desde entonces. Podemos ver las marcas de las manos sobre su espalda, y cuando la alcanza hay un eclipse. Este mito era conocido por los indios norteamericanos así como por las tribus del norte de Asia, y puede ser increíblemente antiguo.

Sería ridículo tratar de llevar el contraste del fuego femenino y el rayo masculino hasta un par de zonas mitogenéticas hipotéticas de alrededor del 400.000 a.C., pero las pruebas indican una polaridad de algún tipo, y ¿quién dirá que en los más profundos niveles de nuestros dos mundos culturales del Este y el Oeste (que esconden mayores diferencias de las que nadie pensaría hoy día) no podría existir todavía el diálogo del dios del rayo y la diosa del fuego?

El escalón III, el del Hombre de Neandertal (alr. 200.000-75.000/25.000 a.C.), muestra en Europa Central el testimonio fiable más antiguo hallado de una herencia de mito y rito: enterramientos ceremoniales con ropa solemne, santuarios del cráneo del oso en altas cumbres de montaña. El profesor Weckler ha sugerido que el *Homo neanderthalensis* puede haber llegado de la zona oriental, presionando hacia el oeste a través de las tundras y hacia Europa, donde fue el primero que utilizó el fuego<sup>[7]</sup>. Recordemos que el Sinantropo, que ya había capturado el fuego en una fecha tan temprana como alrededor del 400.000 a.C., era un caníbal, y lo mismo el hombre de Neandertal: hemos mencionado los cráneos en Krapina y Ehringsdorf <sup>[\*]</sup>. Pero en Java también se han encontrado entre los restos del Hombre de Solo (Ngandong), el contemporáneo oriental del Neandertal, una serie de cráneos abiertos, y lo estaban precisamente en la forma de los cráneos de los actuales cazadores de cabezas de Borneo <sup>[\*\*]</sup>. Por tanto, el Hombre de Neandertal y el de Solo pueden haber practicado alguna forma de canibalismo ritual en conexión con una visión temprana de la caza de cabezas, y si lo hicieron quizá deberíamos retrotraer la fórmula incluso hasta el período del Plesiantropo, que mató y decapitó a los hombres así como a las bestias, en cuyo caso este culto macabro se podría proponer razonablemente como el primer rito religioso de la especie humana.

Pero ahora, respecto al primer empleo del fuego, surge un curioso problema cuando nos damos cuenta de que aunque la cejijunta familia del Sinantropo se acurrucaba alrededor de su fogata ya alrededor del 400.000 a.C., y la del Hombre de Neandertal alrededor del 200.000, aquellas vigorosas bestias engullían sus comidas de carne fresca y sesos —bien de humanos o de animales— absolutamente crudas.

Porque hasta el período de las razas mucho más desarrolladas de las cavernas-templo de alrededor del 30.000-10.000 a.C. no se inventó el arte de cocinar.

Pero entonces, ¿por qué las hogueras?

Se ha sugerido que eran utilizadas para calentar las cuevas [8]. Y efectivamente, parece el único fin práctico al que se dedicaron. Sin embargo, si éste fuera el caso, aún tendríamos que preguntarnos por qué accidente pudo saber el Sinantropo que las ramas, hojas, etc., de los bosques y praderas, o el fuego de los volcanes podían utilizarse para un uso tan agradable.

Una posible respuesta nos la proporciona el ritual ainu del oso de la montaña agasajado ceremonialmente durante su conversación a lo largo de toda la noche con la diosa de la fogata, porque en aquel contexto el fuego no era un simple recurso para proporcionar calor, sino la presencia de hecho de una divinidad. Los primeros hogares también pudieron haber sido capillas, donde el fuego era mimado como una especie de imagen santa o fetiche primitivo. De esta forma, el valor práctico de tal presencia viviente hubiera sido descubierto a su debido tiempo.

Además, la sugerencia se hace más posible si consideramos que hasta el día de hoy las fogatas continúan siendo en todo el mundo instituciones sagradas así como seculares. En muchas tribus, el encendido del fuego en la nueva casa en el momento del matrimonio es un rito crucial, y el culto doméstico se centra en la conservación de su llama. Las llamas perpetuas y las luces votivas son conocidas en los cultos religiosos desarrollados prácticamente en todas partes. El fuego vestal de Roma, con su sacerdotisa, no era ni para cocinar ni para proporcionar calor. Y ya hemos sabido del fuego sagrado, encendido y extinguido en los momentos de la instalación y asesinato del rey-dios.

Por tanto, en el período del Hombre de Neandertal la fogata, el santuario de la montaña del Oso y el enterramiento ceremonial con vestiduras solemnes, el sacrificio animal y quizá el canibalismo ritual ocasional proporcionan nuestras principales pistas para la vida religiosa de una amplia esfera paleolítica media, documentada desde los Alpes hasta el océano Ártico, por el este hasta Japón y por el sur hasta Indonesia. Pero no sabemos dónde pueden haber estado la zona mitogenética y las zonas de difusión dentro de esta vasta área, aunque, por supuesto, los primeros puntos de referencia descubiertos hasta ahora son los santuarios del cráneo del oso de los picos de Europa Central.

Y por último, en lo que se refiere a la pregunta de otras posibles zonas mitogenéticas y síndromes rituales desarrollados durante el curso de este largo período, bien en África, Europa occidental o el Sudeste asiático, no se ha encontrado nada que pudiera considerarse una prueba. Sin embargo, es totalmente posible que los cultos de las estatuillas femeninas y las cavernas-templo que aparecen de pronto en el período siguiente estuvieran en proceso de formación durante estos días más tempranos, más oscuros, pero no dejaron pruebas, porque donde la madera es abundante como material escultórico y las hojas, corteza, plumas, etc., para las

máscaras rituales, no sobreviven restos. Por tanto, alguna parte del gran campo primario de los trópicos puede haber sido la zona mitogenética para anteriores estadios de culto que aparecieron de pronto, ya completamente formados, en las documentadas áreas del paleolítico tardío de la edad de oro de la Gran Caza.

El escalón IV (alr. 30.000-10.000 a.C.) revela la mitología de la diosa desnuda y la mitología de los templo-cavernas.

Los descubrimientos más ricos del primero de estos dos complejos se han encontrado en Ucrania, aunque se extienden por el oeste hasta los Pirineos y por el este hasta el lago Baikal.

Por tanto, Ucrania puede ser designada provisionalmente como la zona mitogenética, y su probabilidad se hace más evidente cuando consideramos que muchos de los elementos básicos del complejo iban a reaparecer en los cultos neolíticos de la diosa del quinto milenio antes de Cristo, directamente en el sur, en la orilla opuesta del mar Negro.

La relación de estos dos cultos de la diosa con el de la diosa-fuego ainu probablemente sea muy remota: parecen haber surgido de zonas mitogenéticas diferentes. Sin embargo, sin duda se encontraron en las áreas de su difusión, y posiblemente se amalgamaron. Y por último, por supuesto, ambas representan la huella de la «presencia permanente» discutida anteriormente, a saber, la mujer.

La segunda mitología de esta importante era, la de las grandes cavernas-templo, está centrada definitivamente en el norte de España y el sur de Francia, la llamada zona franco-cántabra, y aunque el culto puede haber empezado como una forma provincial de algún anterior ritual enmascarado de las arenas ceremoniales de los hombres, desarrollado en áreas al sur, aquí obtuvo un carácter y una investidura ritual de fuerza tal que el área debe considerarse como nuestra primera zona mitogenética indicada con toda precisión; además, una mitología de cuyas amplificaciones auténticamente maravillosas de la simbología de las cámaras laberínticas del alma, han recibido instrucción todas las religiones desarrolladas, así como la mayoría de las primitivas.

¡Qué coincidencia de la naturaleza y la mente revelan estas cavernas, y qué evocación debió ser la que provocó estas imágenes! Al parecer, la caverna, como hecho literal, evocó, en la forma de una señal estímulo, las energías latentes de aquella otra caverna, el insondado corazón humano, y lo que extrajo fue la primera creación de un templo en la historia del mundo. Una capilla es una cosa, un templo otra. Una capilla es un pequeño lugar para magia, o para hablar con una divinidad. Un templo es la proyección en el espacio terrestre de una morada del mito; y por lo que hasta ahora han mostrado la historia y la arqueología, estas cavernas-templo paleolíticas fueron las primeras obras de este tipo, las primeras manifestaciones del hecho de que en el corazón del hombre existe una predisposición para la imagen supernormal, y en su mente y su mano la capacidad de crearla. Por tanto, aquí la

naturaleza proporcionó el catalítico, una presentación literal, real, de la nada. Y cuando se hubo perdido el sentido del tiempo y del espacio empezó el viaje visionario del profeta.

Crear una imagen es una cosa, crear un reino mitológico otra. Y me parece que el hecho notable es que, a pesar de toda su complicación, estas cavernas, o por lo menos una serie de ellas, están concebidas como unidades, con cámaras exteriores e interiores que van aumentando su poder. Consideremos, por ejemplo, la composición de la caverna superior en Lascaux, con sus escenas del feliz terreno de caza y su curioso hechicero bestia con los puntiagudos cuernos, y luego, más abajo, en la cripta, el chamán y el Toro Maestro, de cuya armonía mágica depende toda la feliz caza de arriba. O consideremos en Trois Frères el largo y difícil camino, el difícil viaje que lleva a la gran cámara de los animales, donde la única forma con pintura para darle énfasis es el chamán danzante. En este último caso nos vemos confrontados dramáticamente por una cosa nueva en el mundo: la utilización de un cambio de técnica en el arte para mostrar un poder de magnificación. Y por último, en la caverna de Tuc d'Audoubert el visitante pasa a través de las cámaras hermosamente pintadas y después, trepando por una entrada muy pequeña —que los muchachos que descubrieron la caverna llamaron «el agujero del gato» y que al atravesarla su padre, el conde Bégouën, se quedó atrapado y tuvo que quitarse tanto la camisa como los pantalones— se llega al santuario del *connubium* de dos bisontes divinos, que están plasmados no en pintura sino en bajorrelieve, no en dos dimensiones sino en tres, de forma que aquí, una vez más, las posibilidades del arte estaban siendo explotadas, de una forma nunca conocida antes, para comunicar el sentido de elevación de la esfera del poder espiritual. La colocación del chamán en la cripta de Lascaux, el énfasis en la forma del chamán danzante de Trois Frères y la ejecución plástica del par de bisontes de Tuc d'Audoubert dicen mucho sobre el grado de sensibilidad estética de los artistas de estas cavernas, que eran mucho más que simples hechiceros primitivos que conjuraban animales. Eran mistagogos conjurando las mentes de los hombres.

Y así, creo que podemos decir que en la zona mitogenética de las cavernas francocántabras se consiguió por primera vez en la historia del mundo la ejecución en el arte del reino mitológico mismo. Desde entonces, todas las catedrales, todos los templos —que no son simples lugares de encuentro, sino manifestaciones a la mente del espacio mágico de Dios— derivan de estas cavernas. Y yo también diría que aquí tenemos nuestra primera señal cierta de la operación del espíritu masculino fertilizado, el acorde débil de *La Divina Comedia* y de todos aquellos templos mágicos de Oriente donde el corazón y la mente son arrebatados de la tierra y alcanzan primero los cielos de las estrellas, pero luego van más allá. Aunque dentro de la tierra, en estas cavernas, lo hemos dejado sobre las alas del sueño. Y éste ya es el vuelo maravilloso tan hermosamente plasmado en la imagen de Gregorio de Niza de «las alas de la paloma», como el símbolo primigenio del Espíritu Santo, por el que

nuestra naturaleza, «transformándose de gloria en gloria», avanza sin ataduras o límite final hacia lo ilimitado. «Porque el alma vuela hacia Dios, totalmente entregada a su deseo de belleza incorruptible, se mueve por un deseo de lo trascendental siempre nuevo, y este deseo nunca se sacia. Y por eso la paloma nunca cesa de moverse hacia lo que está delante, yendo de donde está ahora a penetrar aquello más allá a lo que aún no ha llegado» <sup>[9]</sup>. Vuela hacia las sombras y las sombras retroceden continuamente, sin embargo, siempre están allí, porque las sombras a través de las que vuela la paloma, ahora y para siempre, son ni más ni menos que «la incomprendibilidad de la esencia o ser de lo divino».

El escalón V está representado por el capsense. La vasta difusión de los microlitos desde Marruecos a Ceilán y desde Sudáfrica al norte de Europa traza el horizonte de esta nueva influencia. Pero en la distribución de las obras de arte del período está indicado un centro de fuerza creativa mucho más limitado, y sus centros principales se encuentran en el norte de África y el este de España, aunque con ecos de difusión por el sur hasta El Cabo y por el este hasta aquellas regiones que pronto se convertirían en las matrices de la próxima gran transformación mitopoética. Como ya hemos dicho, el arte capsense está en claro contraste con el magdaleniense. En su paso de norte a sur la tradición paleolítica renunció a la tarea de proyectar sus reinos mágicos. Podemos decir que en su lugar ahora presenta las escenas terrenas de una comunidad inspirada mitológicamente casi en el nivel del cotilleo, o la etnología. Vemos el exterior, pero no tanto el interior, de aquel período hace tiempo olvidado del desarrollo tanto espiritual como físico de la humanidad.

Entonces, ¿se puede decir que aquí tenemos la prueba de un impacto del norte sobre el sur? Creo que sí. Y añadiría que en el escalón IV de nuestra abocetada historia teníamos la prueba de un impacto del sur sobre el norte. Porque es verdaderamente notable que fuera precisamente en estas áreas a ambos lados del Mediterráneo, en las que existió una posibilidad de fertilización recíproca cuando aún no se conocía la navegación —es decir, a ambos lados de la barrera relativamente estrecha de Gibraltar— donde surgieran las dos alturas más impresionantes del mundo paleolítico del pensamiento y la representación.

En cualquier caso, África del norte puede considerarse provisionalmente como la zona mitogenética de los ritos capsenses, ilustrados sobre sus paredes de roca al aire libre. Y si podemos juzgar por una serie de escenas, la mitología subyacente era casi exactamente aquélla que ya hemos visto representada también en el ritual de los pigmeos del Congo <sup>[\*]</sup>. Su dibujo de una gacela herida por los rayos del sol y el rito mágico de la mujer con los brazos levantados eran vestigios en el siglo XX d.C. del pensamiento más avanzado del mundo en el siglo X a.C.

Pero en este arte estamos en la antesala de una transformación prodigiosa, en verdad, la más importante en la historia del mundo. Porque entre las bestias representadas podemos identificar exactamente aquellos tipos de ganado y ovejas que

están a punto de aparecer como el ganado de corral del neolítico. Y sólo en un nivel ligeramente posterior de los grabados sobre las mismas paredes de roca del norte de África —en los mismos yacimientos— se muestran los mismos animales domesticados. Además, en varios de los grabados más antiguos del período capsense aparecen superpuestos grabados de símbolos planetarios, por ejemplo, sobre una pared de roca en el Atlas sahariano, en Jebel Bes Seba, el disco del sol superpuesto sobre la cabeza de un carnero <sup>[10]</sup>, recordándonos que en Egipto el dios-sol Amón pronto sería representado como un carnero.

En los términos más amplios, el apogeo de la fase capsense de los escalones de desarrollo epipaleolítico, mesolítico, protoneolítico (como quiera que se lo llame) podemos asociarlo con un momento alrededor del 10.000 a.C., «cuando», como dice el doctor Henri Frankfort, «los vendavales de lluvia atlánticos aún no habían seguido a la retirada de la capa de hielo en el norte, cuando las tierras verdes se extendían desde la costa atlántica de África hasta las montañas de Persia, y cuando en este continuum los antepasados tanto de los pueblos de lengua camítica como semítica vagaron con sus rebaños» <sup>[11]</sup>.

Podemos suponer que a las manadas las siguieron primero los cazadores, exactamente igual que en las llanuras de bisontes de Norteamérica, y el primer paso hacia la domesticación pudo haber sido dado, como ocurre a veces en las llanuras, cuando un grupo cazador permaneció cerca de una sola manada durante algún tiempo, como si fuera una especie de despensa viviente, luchando con grupos extraños que deseaban apoderarse de ella y matando sólo unos pocos cada día. Cuando la posibilidad de encerrar en corrales a tal manada nació en alguna mente, o una serie de mentes, la idea se extendería como el fuego de un extremo a otro del continuum, así como en el arco tropical se extendió la idea de domesticar las plantas.

Y ahora, a mí me parece extremadamente significativo que el neolítico naciera casi exactamente en el punto donde se cruzaron el continuum cazador descrito por el doctor Frankfort («desde la costa atlántica de África hasta las montañas de Persia») y el arco tropical de nuestra difusión primaria (desde Suráfrica y África oriental, a través de Arabia, Palestina, Mesopotamia e Irán, hasta India y el Sureste asiático) <sup>[\*]</sup>; a saber, el área que el viejo profesor James Henry Breasted solía llamar «El Creciente Fértil». Es totalmente posible que la idea de la domesticación pasara de una de estas dos esferas a la otra, de los pastores a los plantadores, o viceversa. Pero en cualquier caso, seguro que no es un accidente que el neolítico surgiera —y con él la civilización en el Oriente Próximo— precisamente en el punto donde se debieron encontrar las artes semiprimitivas, protoneolíticas, del cultivo de plantas y el ganado.

El escalón VI. el nacimiento de la civilización en el Oriente Próximo, lo hemos esbozado en la segunda parte, capítulo I. La zona mitogenética es la del Creciente Fértil y sus montañas colindantes, desde el Nilo hasta la costa de Siria, y luego hacia

abajo, hasta el golfo Pérsico. Y las fases del desarrollo, esbozadas rápidamente, son cuatro:

1. El protoneolítico (alr. 7500-5500 a.C.), la fase de los natufienses, que ahora se puede describir como un avance desde el capsense, con la prometedora y altamente significativa incorporación de la siega de cereales o hierbas a las provisiones de la caza. Como ya he observado, no sabemos si la siembra precedió a la siega o si los animales muertos ya eran domesticados. Pero si los natufienses no estaban domesticando, sin embargo estaban matando al cerdo, a la cabra, a la oveja, al buey y un équido de algún tipo, las mismas bestias que más tarde iban a constituir los animales básicos de corral de todas las culturas desarrolladas. Y si no estaban plantando, sin embargo estaban segando alguna variedad de cereal salvaje o primitivo. Como hemos dicho, los primeros descubrimientos de sus restos se hicieron en las cavernas del monte Carmelo, en Palestina. Pero desde entonces han aparecido descubrimientos similares desde Helwan, en Egipto, a Beirut y Yabrud, y tan al oeste como las colinas kurdas de Irak.

2. El neolítico basal (alr. 5500-4500 a.C.), cuando los cimientos de una economía de corral bien establecida, basada en la agricultura de los cereales y la ganadería, ya estaban firmemente establecidos, y el nuevo estilo de aldea había empezado a extenderse desde la zona primaria. Los granos principales eran el trigo y la cebada, y los animales domesticados el cerdo, la cabra, la oveja y el buey, el perro ya se había unido a las tribus humanas en la época del período capsense como compañero para la caza. La cerámica y el tejido ya se habían añadido a la suma de habilidades humanas, lo mismo que las técnicas de la carpintería y construcción de casas. Y de pronto — muy de pronto— aparece en la cerámica la prueba de un gran salto adelante; la cerámica delicadamente modelada y hermosamente pintada de la fase siguiente:

3. El neolítico superior (alr. 4500-3500 a.C.), cuando aparecen los elegantes diseños geoméricamente organizados de los estilos de cerámica de Halaf, Samarra y Obeid. Como hemos visto en la Segunda Parte, capítulo primero, esta clase de organización geométrica de un campo era algo nuevo en el mundo en aquel momento, y su aparición plantea un problema psicológico. ¿Por qué precisamente cuando surgió un estilo de aldea sedentaria también surgió un arte de formas abstractas organizadas geoméricamente? En mi opinión, la respuesta es que en el período de las anteriores sociedades cazadoras no había diferenciación de funciones sociales excepto entre los sexos o los grupos de edad; cada individuo era técnicamente un maestro de toda la herencia cultural, y por tanto, las comunidades estaban constituidas por individuos prácticamente equivalentes, mientras que en las comunidades más grandes, más diferenciadas, del neolítico superior ya habían empezado las tendencias hacia la especialización, las cuales iban a alcanzar su clímax en el período siguiente. A nivel de la sociedad primitiva, la madurez consiste en ser un hombre completo. Por otra parte, en el tipo de sociedad posterior, la madurez

consiste en adquirir primero cierto arte especial o destreza, y después la habilidad de apoyar o sostener la tensión resultante —una tensión psicológica así como sociológica— entre uno mismo (como una simple fracción de un todo más amplio) y otros con adiestramientos, poderes e ideales totalmente diferentes, que constituyen los otros órganos necesarios del cuerpo social. La repentina aparición en el neolítico superior de una forma de arte compuesta geoméricamente, donde elementos dispares se unían y mantenían juntos como un todo equilibrado, creo que indica que ya había empezado a aparecer algún problema psicológico de este tipo.

También hemos visto que en los estilos cerámicos de este período aparecen diferentes símbolos: en el estilo de Halaf del área noroeste, justo al sur de las montañas del Tauro (Toro) de Anatolia (ahora Turquía), la forma de una cabeza de toro asociada con estatuillas de la diosa y con figuras en barro de paloma, vaca, buey almizclero, oveja, cabra y cerdo. Fue precisamente al norte de esta fructífera área, más allá del mar Negro, en Ucrania, donde aparecieron gran número de estatuillas de la diosa en el auriñaciense. Parece claro que debemos suponer una conexión.

Además, ya hemos visto que los símbolos acentuados en la loza de Halaf no eran exactamente los mismos que los del estilo de Samarra, que, en su principal área de distribución más al sur y al este, se extendieron hasta Irán. La conclusión obvia que se debe sacar es que una serie de sistemas mitológicos habían sido atrapados en el vórtice de la nueva zona mitogenética, y esta conclusión está apoyada por los testimonios del período posterior, cuando los primeros documentos escritos aparecen primero en Sumeria y después en el vecino Egipto. La impresión que obtenemos es la de una considerable mezcolanza de mitologías diferentes que están siendo coordinadas, sintetizadas y fusionadas por el nuevo sacerdocio profesional. ¿Y cómo iba a ser de otra manera cuando los que se estaban uniendo eran la serpiente de la selva y el toro de las estepas? Pronto se unirían y fundirían, recompuestos en criaturas quiméricas tan extrañas como las serpientes con cornamenta de toro, los toros con colas de pez y las águilas con cabeza de león, que de ahora en adelante constituirían las apariciones características de un nuevo mundo del mito extremadamente sofisticado.

4. En la época de la ciudad estado hierática (3500-2500 antes de Cristo) aparecieron de pronto las huellas culturales básicas de todas las civilizaciones desarrolladas que han florecido desde entonces (la escritura, la rueda, el calendario, las matemáticas, la realeza, el sacerdocio, un sistema tributario, la teneduría de libros, etc.), termina la prehistoria y amanece la era de la escritura. Ahora toda la ciudad, y no simplemente el recinto del templo, se concibe como una imitación del orden cósmico sobre la tierra, mientras que una sociedad de especialistas altamente diferenciada, dotada de una compleja organización, que comprende a los sacerdotes, los guerreros, los mecaderos y las clases campesinas, se encuentra gobernando en todos los asuntos seculares, así como en los específicamente religiosos, según una concepción matemática inspirada en la astronomía de una especie de consonancia



mágica que une en perfecta armonía el universo (macrocosmos), la sociedad (mesocosmos) y el individuo (microcosmos) [1]. Se imagina una armonía de los asuntos terrenos, celestiales e individuales, y el juego ya no es el de la danza del búfalo o la semilla metamorfoseada, sino el baile de las siete esferas, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno, la Luna y el Sol. Estas son en sus matemáticas los mensajeros angélicos de las leyes universales. Porque hay una ley, un rey, un estado, un universo. Y más allá de las paredes de nuestra pequeña ciudad estado está la oscuridad, pero dentro está el orden deseado por el hombre desde toda la eternidad, apoyado por el punto central del rey, que en su sagrada imitación de la luna ha purgado de su corazón todo impulso desviado y ha sido transustanciado. Él es la luna terrestre según aquella ley mágica por la que A es B. Su reina es el sol. La sacerdotisa virgen que lo acompaña en la muerte y será la novia de su resurrección como el planeta Venus. Y sus cuatro principales ministros de Estado —los del tesoro y la guerra, el primer ministro y el verdugo— encarnan los poderes, respectivamente, de los planetas Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno. Sentados a su alrededor en el salón del trono —cuando la luna está llena y, por tanto, él se revela a sí mismo, llevando, sin embargo, el velo que protege al mundo de todo su esplendor— el rey y su corte son los cielos mismos sobre la tierra.

¡Qué juego maravilloso!

En el punto vecino del mapa, quizá, el rey era el sol, su reina la luna, y la sacerdotisa virgen el planeta Júpiter; el juego tendría diferentes reglas. Pero no importa cuáles sean las reglas locales, si este loco sueño era jugado hasta el límite, el mesocosmos del estado local, concebido como un reflejo del universo, era de hecho un reflejo de algo proveniente del interior más profundo del hombre mismo, arrancado de su corazón como lo estaban las pinturas de las grandes cavernas, evocadas ahora por el vacío del universo mismo, el laberinto de la noche y sus ensartados aventureros en sus misteriosos viajes, los planetas y la luna.

Además, en el simbolismo de este nuevo y mayor juego del destino, los primeros temas estaban todos subyacentes —aquellos del monstruo serpiente y el animal maestro— para producir un juego simbólico mucho más sofisticado, multidimensional, cualitativamente diferente y mucho más potente, tanto para evocar como para ordenar las multifacéticas energías de la psique, que cualquier otra cosa que el mundo primitivo produjo jamás.

Quizá la revelación más sorprendente que ha llegado a nosotros de lo que significó la mitología en aquella edad remota guiada por el cielo, cuando el terrible misterio de los planetas era representado sobre la tierra por reyes divinos, que llevaban con ellos a la muerte —de vuelta al mar de la noche— todo el reparto de personajes de su cortejo, ha sido el de «las tumbas reales» de Ur en el cementerio de la ciudad sagrada sumeria del dios-luna Nanna. Las tumbas excavadas, como dice Sir

Leonard Woolley, su descubridor, incluyen enterramientos de dos tipos: los más corrientes y los de los reyes, o quizá, como sugieren otros, no de los reyes, sino de sus sustitutos, los sacerdotes que asumían sus papeles cuando les llegaba el momento de la muerte. Y se notó que mientras las más antiguas tumbas privadas, aunque agrupadas alrededor de las tumbas reales, respetaban su santidad, las tumbas más recientes invadían los enterramientos reales como si su memoria hubiera desaparecido y en las edades posteriores sólo hubiera quedado la vaga tradición de que esto era terreno sagrado [12].

La primera de las tumbas reales descubiertas había sido saqueada por ladrones de tumbas, de forma que quedó poco para el siglo XX d.C.; sin embargo, pronto salió a la luz algo que ni la más loca imaginación hubiera podido concebir. Sir Leonard Wooley, describiendo el curso de su dramático descubrimiento, escribió:

Encontramos cinco cuerpos tumbados uno al lado del otro en una zanja inclinada poco profunda; excepto por las dagas de cobre en el pecho y una o dos pequeñas copas de arcilla no tenían ninguno de los aderezos normales de una tumba, y el mero hecho de que tal número de cuerpos estuvieran juntos era poco frecuente. Bajo ellos se encontró una capa de esterilla y después otro grupo de cuerpos, diez mujeres cuidadosamente colocadas en hilera. Llevaban tocados de oro, lapislázuli y coralina y elaborados collares de cuentas, pero tampoco poseían ninguno de los aderezos normales en las tumbas. Al final de la hilera estaban los restos de un arpa magnífica, la madera estaba estropeada pero la decoración intacta, haciendo que su reconstrucción fuera sólo una cuestión de esmero. La consola de madera estaba recubierta de oro con clavos con la cabeza de oro que aseguraban las cuerdas. La caja de resonancia estaba ribeteada por un mosaico de piedra roja, lapislázuli y conchas blancas, y de ella salía una espléndida cabeza de toro forjada en oro con los ojos y la barba de lapislázuli; bajo las ruinas del arpa yacían los huesos de la arpista, que llevaba una corona de oro.

Para entonces habíamos encontrado las paredes de tierra del pozo en el cual yacían los cuerpos de las mujeres, y pudimos ver que los cuerpos de los cinco hombres estaban sobre la rampa que conducía a él. Siguiendo el pozo encontramos más huesos, que al principio nos confundieron porque no eran humanos, pero su significado pronto se hizo evidente. Poco después de la entrada al pozo había un carro trineo de madera... Enfrente del carro yacían los esqueletos destrozados de dos burros, con los cuerpos de los mozos al lado de sus cabezas, y encima de los huesos estaba la doble anilla, en un tiempo unida a la cama del bocado, por donde habían pasado las riendas. Era de plata y sobre ella había una «mascota» de oro con la forma de un asno, modelada de la forma más hermosa y realista.

Cerca del carro había un tablero de juego con incrustaciones y una serie de herramientas y armas... Más cuerpos humanos, y después los restos de un gran ajedrez de madera adornado con un mosaico de lapislázuli con figuras, y una caja que se encontró vacía pero que quizá contuvo cosas tan perecederas como vestidos. Tras este arcón había más ofrendas... Los objetos se retiraron y empezamos a sacar los restos de la caja de madera, un arcón de unos seis pies de largo y tres de ancho, cuando bajo él encontramos ladrillos cocidos. Se habían caído, pero en un extremo algunos aún estaban en su lugar y formaban la bóveda circular de una cámara de piedra. La primera suposición y la más lógica fue que allí teníamos la tumba a la que pertenecían todas las ofrendas, pero una posterior investigación mostró que la cámara estaba saqueada, el techo no había caído a consecuencia del paso del tiempo, sino que lo habían roto, y la caja de madera había sido colocada sobre el agujero como para ocultarlo deliberadamente. Después, cavando alrededor del exterior de la cámara, encontramos otro pozo como el que había seis pies más arriba. Al pie de la rampa yacían seis soldados, ordenados en dos hileras, con lanzas de cobre a su lado y yelmos de cobre bien encasquetados en los cráneos rotos. Dentro había dos carretas de madera de cuatro ruedas, cada una tirada por tres bueyes, que evidentemente habían sido empujadas declive abajo. Uno de los bueyes estaba tan bien conservado que pudimos coger todo el esqueleto; las carretas no tenían adornos, pero las riendas estaban decoradas con grandes cuentas de lapislázuli y plata, y pasaban a través de anillas de plata coronadas con mascotas en forma de toro. Los mozos yacían al lado de las cabezas de los bueyes, y los conductores en los carros...

Apoyados en la pared del fondo de la cámara de piedra yacían los cuerpos de nueve mujeres que llevaban tocados de gala de lapislázuli y cuentas de cornalina de las que colgaban medallones de oro en forma de hojas de haya, grandes pendientes lunados de oro, «peines» de plata como la palma de una mano con tres dedos con flores en las yemas, y en cuyos pétalos había incrustaciones de lapislázuli, oro y concha, y collares de

lapislázuli y oro. Sus cabezas estaban recostadas sobre la pared, sus cuerpos extendidos sobre el suelo del pozo, y todo el espacio entre ellas y las carretas estaba lleno de otros muertos, mujeres y hombres, y en el pasadizo que llevaba por el lateral de la cámara a su puerta en arco había soldados colocados en fila que llevaban dagas, y mujeres...

Sobre los cuerpos de las «damas de la corte» recostadas sobre la pared de la cámara había estado colocada un arpa de madera, de la que sólo quedaba la cabeza en cobre de un toro y las placas de concha que habían adornado la caja de resonancia. En la pared lateral del pozo, también colocada sobre los cuerpos, había una segunda arpa con una maravillosa cabeza de toro en oro, sus ojos, barba y las puntas de los cuernos de lapislázuli, y una serie de placas de concha grabadas no menos magníficas, cuatro de ellas con grotescas escenas de animales representando el papel de hombres...

Dentro de la tumba los ladrones habían dejado lo suficiente como para mostrar que había contenido los cuerpos de varias personas menos importantes, así como el de la persona principal, cuyo nombre, si podemos confiar en la inscripción de un sello cilíndrico, era A-bar-gi; encontramos dos maquetas de barcos colocadas contra la pared, una de cobre, ahora destrozada, y otra de plata maravillosamente bien conservada, de unos dos pies de largo, alta proa y popa, cinco asientos, y en medio del navío un soporte arqueado para la toldilla que protegería al pasajero, y las palas de los remos continúan colocadas sobre los bancos; es un testimonio del conservadurismo de Oriente que un bote de un tipo idéntico se utilice hoy día en los marjales del Bajo Eufrates, a unas cincuenta millas de Ur.

La tumba-cámara del rey estaba al final de este pozo abierto. Continuando nuestra búsqueda encontramos tras él una segunda cámara de piedra adosada bien al mismo tiempo o, más probablemente, en un período posterior. Esta cámara, techada como la del rey con una bóveda de arcos en anillo de ladrillo cocido, era la tumba de la reina a quien pertenecía el pozo superior con su carromato de burros y las otras ofrendas: su nombre, Shub-ad, nos lo decía un delicado sello cilíndrico de lapislázuli que se encontró en el fuste de una columna un poco por encima del techo de la cámara, y que posiblemente había sido arrojado al pozo en el momento en el que se estaba rellenando de tierra. La bóveda de la cámara se había caído, pero afortunadamente esto era debido al peso de la tierra, no a la violencia de los ladrones de tumbas; la tumba estaba intacta.

El cuerpo de la reina yacía en un extremo sobre los restos de un féretro de madera, con una copa de oro cerca de la mano, la parte superior del cuerpo estaba totalmente oculta por una gran cantidad de cuentas de oro, plata, lapislázuli, cornalina, ágata y calcedonia, y largas tiras de cuentas colgaban de un collar formando una capa que llegaba hasta el pecho y que estaba ribeteada con una ancha banda de cuentas tubulares de lapislázuli, cornalina y oro; sobre el brazo derecho había tres largos alfileres de oro con cuentas de lapislázuli y tres amuletos en forma de pez, dos de oro y uno de lapislázuli, y un cuarto en forma de dos gacelas sentadas, también de oro.

El tocado, cuyos restos cubrían el destrozado cráneo, era similar aunque más elaborado que el de las damas de la corte: su base era una ancha banda festoneada formando anillos alrededor del pelo, y las medidas de las curvas mostraban que éste no era el pelo natural, sino una peluca de un tamaño casi grotesco... Al lado del cuerpo había un segundo tocado que era diferente. Era una diadema hecha al parecer de una tira de piel blanca a la que se habían cosido miles de diminutas cuentas de lapislázuli, y sobre este fondo azul estaban colocados en fila unos animales en oro exquisitamente modelados, ciervos, gacelas, toros y cabras con racimos de granadas, tres frutas colgando juntas abrigadas por sus hojas, y ramas de otro árbol con los tallos de oro y frutas o vainas de oro y cornalina, mientras que a intervalos estaban cosidos rosetones de oro y del borde de la diadema colgaban palmas de hilo de oro entrelazado.

Los cuerpos de las dos sirvientas estaban acurrucados contra el féretro, uno a la cabecera y el otro a los pies, y había ofrendas de todo tipo desperdigadas alrededor de toda la cámara, otro cuenco de oro, recipientes de plata y cobre, cuencos de piedra, jarras de barro para la comida, la cabeza de una vaca en plata, dos mesas de plata para ofrendas, lámparas de plata y una serie de grandes conchas de berberecho conteniendo pintura verde..., posiblemente utilizada como cosmético<sup>[13]</sup>.

«Sin duda», escribe Sir Leonard al terminar esta vivida descripción de este descubrimiento verdaderamente asombroso, «cuando una persona real moría, él o ella iba acompañado a la tumba por todos los miembros de la corte: el rey tenía en su cámara por lo menos a tres personas, y sesenta y dos en el pozo ciego; la reina se tuvo que contentar con unas veinticinco en total.» <sup>[14]</sup>

Se descubrieron otras tumbas similares a ésta, algunas incluso más grandes que el doble enterramiento del rey A-bar-gi y su reina Shub-ad, él y su corte fueron enterrados primero y ella y la suya más arriba, como cuando la luna se pone y le sigue el planeta Venus. En la tumba más grande se encontraron los cuerpos de sesenta y ocho mujeres, «dispuestos en hileras regulares sobre el suelo, todas yaciendo de costado con las piernas ligeramente dobladas y las manos cerca de la cara, tan juntas que las cabezas de las de una hilera descansaban sobre las piernas de las otras» [15]. Veintiocho de estas mujeres habían llevado tocados de oro, y todas excepto una llevaban exactamente el mismo tipo de cinta de plata. Todas habían estado vestidas con mantos rojos, con las bocamangas con cuentas engarzadas y cinturones de conchas, y llevaban grandes pendientes lunados y muchos collares azules y oro. Cuatro eran arpistas, y estaban juntas con un caldero de cobre a su lado, que Woolley asocia con la forma de su muerte, sugiriendo que contuvo la bebida que llevó a todas ellas a través de la alada puerta al otro mundo.

«Evidentemente», escribe,

estas gentes no eran desgraciadas esclavas matadas como podía serlo un buey, sino personas mantenidas con honor, llevando los ropajes de su cargo y yendo —confiamos— voluntariamente hacia un rito que en su creencia no sería sino un pasar de un mundo a otro, del servicio de un dios sobre la tierra al del mismo dios en otra esfera... El sacrificio humano se limitaba exclusivamente a los funerales de las personas reales, no habiendo señales de nada parecido en las tumbas de las gentes corrientes, por muy ricas que fueran, ni siquiera sustitutos, estatuillas de barro, etc., tan comunes en las tumbas egipcias y que parecen reminiscencias de un rito más antiguo y más sangriento. En épocas muy posteriores, a los reyes sumerios los deificaban en vida y se les honraba como dioses después de su muerte: los prehistóricos reyes de Ur recibían tantos honores de sus súbditos en sus exequias porque a ellos también se les consideraba divinos, deidades terrestres, y cuando los cronistas escribieron en los anales de Sumeria que, «después del Diluvio la realeza descendió de nuevo de los dioses», querían decir nada menos que esto. Entonces, si el rey era un dios, no moría como mueren los hombres sino que era trasladado, y por tanto, para su corte, acompañar a su señor y continuar a su servicio no era un infortunio, sino un privilegio [16].

«Parece que podemos suponer», termina diciendo, «que los que iban a ser sacrificados bajaban vivos al pozo. También parece que se puede asumir que ya estaban muertos o por lo menos inconscientes cuando se arrojaba la tierra al pozo y se pisoteaba sobre sus cabezas..., están tan bien alineados y colocados que esto nos hace suponer que una vez que yacían inconscientes alguien entraba en el pozo y daba los retoques finales.

... Es muy probable que las víctimas fueran a sus lugares correspondientes, ingiriendo alguna droga —opio o hachís— y se tumbaran en orden. Una vez que la droga había hecho efecto, tanto si producía el sueño como la muerte, se daban los últimos retoques a los cuerpos y se rellenaba el pozo.» [17]

¿Y qué podemos pensar de la joven sin cinta ni de oro ni de plata? De hecho, había llevado una cinta de plata. Se descubrió entre los huesos del esqueleto, aproximadamente al nivel del pecho: «Al parecer, la llevaba en el bolsillo y estaba exactamente igual a como ella la había cogido de su habitación, hecha un rollo

apretado, con las puntas fuera para evitar que se deshiciera.» <sup>[18]</sup> Al parecer había llegado tarde para la ceremonia y no había tenido tiempo de ponérsela.

Aquí tenemos el prototipo de la terrible práctica de los shilluk: el rey enterrado con una virgen viva, cuyos huesos serían después reunidos en la piel de un toro. Porque era el toro-luna, el símbolo lunar de todas las cosas y las matemáticas del universo, lo que cantaba a esta gente su canción de sueños. Se había concebido una ecuación mágica (como en la caverna de Tuc d'Audoubert), el monstruo serpiente y la doncella (como el ritual del Dema), la luna y el planeta Venus (que como estrellas de la noche y de la mañana son los heraldos tanto de la noche-sueño-muerte como del amanecer-renacimiento), las aguas fertilizadoras del abismo y la semilla que dará mucho fruto, el rey y la reina.

Entre los sellos cilíndricos de Mesopotamia, donde estaban ilustrados aforísticamente muchos de los motivos básicos de la mitología más antigua del principio de esta edad, hay una imagen, que se ha encontrado más de una vez, que muestra un canapé cubierto de lana, con patas como las de un toro, donde yacen un hombre y una mujer, con un sacerdote que oficia a sus pies. «Parece cierto», observa el doctor Henri Frankfort, «que aquí tenemos una boda ritual del dios y la diosa.» <sup>[19]</sup> Pero en el período de la ciudad estado hierática (aunque no en los posteriores períodos de Mesopotamia) el dios y la diosa estaban encarnados en el rey y la reina. Como ya hemos visto, en la cámara de la reina de la tumba real se encontraba «la cabeza de una vaca hecha en plata». La cámara del rey había sido saqueada, pero había arpas hechas de tal forma que terminaban en hermosas cabezas en oro, las cabezas de toros con barbas de lapislázuli: los toros mitológicos (imágenes supernormales) de los cuales procedían la música del mito y este ritual de destino. No se sabe por qué medios se mataba a los reyes (o a los sacerdotes que hacia esta época quizá ya sirvieran como sustitutos, alr. 2500 a.C.), pero está muy clara la forma de la muerte de Shub-ad. «Sobre los restos de un féretro de madera yacía el cuerpo de la reina con una copa de oro en su mano.» <sup>[20]</sup> Su corte estaba enterrada sobre la de él, pero la tumba de ella había sido construida al nivel de la de A-bar-gi y estaba colocada a su lado.

El mito que se representaba en este loco rito era el de el dios siempre muriendo y resucitando, «El Fiel Hijo del Abismo», o «El Hijo del Abismo que se Levanta», Damuzi-absu, o Tammuz (Adonis). La reina del cielo, la hija de Dios, la diosa de la estrella de la mañana y de la tarde, la hieródula o esclava bailarina de los dioses, quien, como estrella de la mañana es siempre virgen, pero que como estrella de la tarde es la «ramera divina», y cuyos nombres en épocas posteriores iban a ser Ishtar, Afrodita y Venus, «desde el 'gran arriba' se fijó en el 'gran abajo', abandonó el cielo, abandonó la tierra y descendió al mundo inferior», para liberar a su hermano y esposo de la tierra de no retorno.

Por casualidad sobrevive del período de las tumbas de Ur un fragmento de su leyenda, y también tenemos un himno como el que cantaron las mujeres de los tocados de oro y plata con las arpas del toro-luna que se encontró en los brazos del esqueleto de la muchacha arpista:

Ve, le causarás alegría,  
oh intrépida, estrella del cielo, ve a saludarle.

Para que Damu descanse, ve,  
le causarás alegría.

Ve al pastor Ur-Nammu,  
le causarás alegría.

Ve al hombre Dungi,  
le causarás alegría.

Ve al pastor Bur-Sin,  
le causarás alegría.

Ve al hombre Gimil-Sin,  
le causarás alegría.

Ve al pastor Ibi-Sin,  
la causarás alegría [21].

Los cinco últimos títulos son los nombres, por orden, de los últimos reyes de la Tercera Dinastía de Ur (alr. 2150-2050 a.C.) [\*] y expresan bien el concepto fundamental de todo este mundo arcaico de que la realidad, el verdadero ser del rey —como de cualquier individuo— no está en su carácter del individuo, sino del arquetipo. Es el dios pastor, el protector de las vacas, y la gente es su rebaño, su ganado. O es el que pasea en el jardín, el jardinero, el que da vida a los campos, el granjero de los dioses. Es el constructor de la ciudad, el portador de cultura, el maestro de las artes. Y es el señor de los pastos celestiales, de la luna, del sol. Los cinco reyes —Ur-Nammu, Dungi, Bur-Sin, Gimil-Sin e Ibi-Sin— son los mismos, a saber, Damu, el dios que vive y muere eternamente, igual que la reina es Inanna, la diosa desnuda que hemos conocido desde el principio del tiempo.

Desde el «gran arriba» ella se fijó en el «gran abajo»,  
la diosa, desde el «gran arriba» se fijó en el «gran abajo»,  
Inanna, desde el «gran arriba» se fijó en el «gran abajo».

Mi señora abandonó el cielo, abandonó la tierra,  
descendió al mundo inferior,  
Inanna abandonó el cielo, abandonó la tierra,  
descendió al mundo inferior,  
abandonó el señorío,  
descendió al mundo inferior.

Ató a su costado los siete decretos divinos,  
colocó sobre su cabeza la shugurra, la corona de la llanura.

Colocó en su rostro esplendor,  
asíó el cetro de lapislázuli.

Colocó en su cuello pequeñas piedras de lapislázuli,  
rutilantes piedras colocó en su pecho,  
puso en su mano un anillo de oro,  
ató un peto a su pecho.

Se colocó todos los ropajes del poder,  
untó su rostro con unguento,  
Inanna anduvo hacia el mundo inferior<sup>[22]</sup>.

Así es como empieza este valioso fragmento. La diosa se dirige al mundo inferior que está gobernado por el lado oscuro de sí misma, su hermana-diosa Ereshkigal. Y llega a la primera puerta.

Cuando Inanna llegó al palacio de lapislázuli del mundo inferior, en la puerta del mundo inferior se comportó malévolamente, en el palacio del mundo inferior habló malévolamente:  
«Abre la puerta, guardián, abre la casa,  
abre la casa, Neti, abre la casa, entraré sola.»

Neti, el guardián jefe del mundo inferior, contesta a la pura Inanna:  
«¿Quién, suplicó, eres tú?»  
«Soy la reina del cielo, el lugar donde sale el sol.»

«Si eres la reina del cielo, el lugar donde sale el sol,  
¿Por qué has venido a la tierra del no retorno?  
¿Por qué te ha llevado tu corazón al camino del que los viajeros no vuelven?»

La pura Inanna le contesta:  
«Ereshkigal, mi hermana mayor,  
el señor Gugalanna, su esposo, ha sido asesinado:  
He venido para asistir al funeral.»

El guardián jefe del mundo inferior, Neti, contesta a la pura Inanna:  
«Espera, Inanna, deja que hable con mi reina.»

Va y vuelve. Neti, el guardián jefe del mundo inferior habla a la pura Inanna:  
«Ven, Inanna, entra.»

**Y entonces tiene lugar el siguiente diálogo:**

Al pasar la primera puerta,  
le quitaron de la cabeza la shugurra, la «corona de la llanura».

«¿Qué es esto?»  
«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior,  
oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Al pasar la segunda puerta,  
le quitaron el cetro de lapislázuli.

«¿Qué es esto?»  
«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior,  
oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Al pasar la tercera puerta,  
le quitaron las pequeñas piedras de lapislázuli de su pequeño cuello.  
«¿Qué es esto?»  
«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior,  
oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Al pasar la cuarta puerta,  
le quitaron las rutilantes piedras de su pecho.  
«¿Qué es esto?»

«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior, oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Al pasar la quinta puerta,  
le quitaron el anillo de oro de su mano.

«¿Qué es esto?»

«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior, oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Al pasar la séptima puerta,  
le quitaron los ropajes de su cuerpo.

«¿Qué es esto?»

«Extraordinariamente, oh Inanna, han sido perfeccionados los decretos del mundo inferior, oh Inanna, no discutas los ritos del mundo inferior.»

Así, desnuda, la diosa llegó ante su hermana y los siete jueces del mundo inferior, Ereshkigal y los Anunnaki.

La pura Ereshkigal se sentaba sobre su trono,  
los Anunnaki, los siete jueces, pronunciaron los juicios ante ella,  
fijaron sus miradas en ella, los ojos de los muertos,  
y su palabra, la palabra de las torturas del espíritu,  
la mujer enferma fue convertida en un cadáver,  
y el cadáver lo colgaron de una estaca <sup>[23]</sup>.

Pero la muerte, como se nos dice en todas las tradiciones mitológicas del mundo, no es el final. La lección del dios-luna, tres días en la oscuridad, aún está por narrar. El cadáver de Inanna permaneció en la estaca.

Después de que hubieron pasado tres días y tres noches,  
su mensajero Ninshubur,  
su mensajero de los vientos favorables,  
su portador de palabras de ayuda,  
llenó el cielo con sus quejas por ella,  
lloró por ella en la capilla,  
corrió a buscarla en la casa de los dioses,  
por ella se vistió como un indigente con una sola vestidura,  
se dirigió a Ekur, la casa de Enlil, completamente solo.

La diosa, antes de su partida, le había dicho a Ninshubur, conocido también como Papsukkal «mensajero jefe de los dioses» e Ilbrat «el dios de las alas» que si no volvía, debía «Llorar ante Elil (el dios-aire), llorar ante Nanna (el dios-luna), y si éstos no respondían, entonces llorar ante Enki, el Señor de la Sabiduría (la serpiente), que conoce el alimento de vida y el agua de vida. «El», dijo ella, «con toda certeza me devolverá a la vida.»

Las estatuillas de barro de Ninshubur, el mensajero, encontradas en cajas angulares bajo las puertas de los templos, le muestran sin alas pero llevando en su mano derecha un bastón o vara.<sup>[24]</sup> Es el prototipo de Hermes (Mercurio), el mensajero Olímpico de los dioses y guía de las almas en el mundo subterráneo, que también devuelve las almas de nuevo a la vida y por tanto está considerado como el generador tanto de las nuevas vidas como de la Nueva Vida. Se recordará que el



bastón de Hermes es el caduceo, en torno al cual se entrelazan dos serpientes. Pero el significado de estas serpientes es exactamente el mismo que el del ritual y mito que estamos viendo ahora: a saber, es una referencia al connubio divino renovador del mundo del monstruo serpiente con la diosa desnuda en su forma de serpiente.

Deseando estar seguro de la referencia de la señal del caduceo, el doctor Henri Frankfort consultó al Museo Británico de Historia Natural. H. W. Parker, Ayudante de Mantenimiento de Zoología, le contestó: «El símbolo por el que se interesa puede muy bien representar a dos serpientes apareadas. Como regla general, el macho ase a la hembra por la parte posterior del cuello, y los dos cuerpos están más o menos entrelazados. ... Se dice que las víboras tienen los cuerpos totalmente entrelazados.» «Esto», comenta el doctor Frankfort, «explica de forma muy satisfactoria por qué el caduceo se convirtió en el símbolo de nuestro dios, quien está así caracterizado como la personificación de la fuerza generadora de la Naturaleza.» [25]

Hermes, el portador griego del bastón de las serpientes —que es a la vez hermoso y terrible, y proporciona a la vez el sueño y el despertar— es el inventor de la lira y del arte de hacer fuego con palos. Además, es el dios tramposo arque-típico del mundo antiguo. Pensamos en las liras con sonidos de toro de las tumbas de Ur y en las orgías griegas donde «los toros mugían en algún lugar de lo invisible» (Esquilo, fragmento 57). Pensamos en el niño y la niña de los palos de fuego en África, y su horrible rito [1]. Pensamos también en el coyote-tramposo que se convirtió en una muchacha y quedó embarazado. Hermes también es andrógino, como sabemos por la señal de su bastón.

Cuando el mensajero, Ninshubur, el prototipo de Hermes, lloró sin resultado ante Enlil y después ante el dios-luna, Nanna, de la ciudad de Ur, volvió a Enki, «Señor de las Aguas del Abismo», quien, cuando hubo escuchado, exclamó:

«¡Qué ha hecho mi hija! Estoy preocupado,  
¡Qué ha hecho Inanna! Estoy preocupado,  
¡Qué ha hecho la reina de todas las tierras! Estoy preocupado,  
¡Qué ha hecho la hieródula del cielo! Estoy preocupado.»

Cogió barro e hizo dos criaturas sin sexo, dos ángeles. A una le dio el alimento de vida, al otro le dio el agua de vida. Entonces dio sus órdenes.

«Sobre el cadáver colgado de una estaca dirige el temor de  
los rayos de fuego,  
derrama sobre ella el alimento de vida sesenta veces y  
sesenta veces el agua de vida,  
Inanna despertará.»

Sobre el cadáver colgado de una estaca dirigen el temor de  
los rayos de fuego,  
esparcieron sobre ella el alimento de vida sesenta veces,  
sesenta veces el agua de vida,  
Inanna se levantó.

Inanna ascendió desde el mundo inferior,

los Annaki huyeron,  
y todos los del mundo inferior que habían descendido  
pacíficamente al mundo inferior;  
cuando Inanna ascendió desde el mundo inferior,  
los muertos se precipitaron delante de ella.  
Inanna asciende del mundo inferior,  
los demonios pequeños como flechas,  
los demonios grandes como estiletes de escribir,  
van a su lado... [26].

Se ha perdido el final del fragmento. Pero el significado de la imagen es lo suficientemente claro. Es un tema al que se le ha dado muchas vueltas en el curso de los siglos. Pensamos, por ejemplo, en María Magdalena en la tumba, llorando fuera de la tumba, y mientras lloraba miró adentro. Pero vio a dos ángeles vestidos de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies, y le dijeron, «Mujer, ¿por qué lloras?». Contestó, «Porque se han llevado a mi señor y no sé dónde lo han dejado». Dicho lo cual se dio la vuelta y vio a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús. El le dijo: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?» Y creyendo que era el jardinero dijo, «Señor, si te lo has llevado dime dónde lo has dejado y me lo llevaré». El le dijo, «¡María!» Ella se volvió y le dijo en hebreo, «¡Maestro!» Jesús contestó, «No me retengas porque aún no he ascendido al Padre, pero ve a mis hermanos y diles, asciendo a mi Padre y Padre vuestro, a mi Dios y Dios vuestro». Entonces María Magdalena fue y dijo a los discípulos, «He visto al Señor» [27].

### III. La gran difusión

Huizinga, en su sugestivo estudio del elemento de juego en la cultura, *Homo Ludens*, señala que las palabras holandesa y alemana para «obligación», *Plicht* y *Pflicht*, están relacionadas etimológicamente con la inglesa *play*, «juego», ya que provienen de una raíz común<sup>[28]</sup>. La palabra inglesa *pledge* «prenda, promesa, garantía, compromiso, voto», también es de este contexto, así como el verbo *plight*, «comprometerse, apalabrar» (como en *to plight throth*, «dar palabra de casamiento», *a plighted bride*, «una novia prometida»). Aquí debemos recordar la referencia de Huizinga a la japonesa «lengua de juego» o «lengua educada» (*asobase-kotoba*), donde no se dice «llegas a Tokio», sino «haces como que llegas»; no «he oído que tu padre ha muerto», sino «he oído que tu padre ha hecho como que ha muerto»<sup>[29]</sup>. «El concepto juego como tal es de un orden superior a la seriedad», dice Huizinga. «Porque la seriedad busca excluir el juego, mientras que el juego puede incluir la seriedad.»<sup>[30]</sup>

Las tumbas reales de Ur ilustran la capacidad y el espíritu de juego de la primera aristocracia del mundo: comprometiéndose en un juego y después jugándolo hasta el fin. Y fue gracias a su magnífico nervio para este juego concreto por lo que el mundo se elevó desde el salvajismo a la civilización. En tal representación la pregunta de la creencia es de importancia y efectos secundarios. El principio es el de la mascarada, el baile, la pompa, el modelo de movimiento a través del cual se evoca un nuevo poder para la vida. Se concibe una imagen, una imagen supernormal que sobrepasa en alcance las necesidades de alimento, refugio, sexo y distracciones agradables para el tiempo de ocio. Se necesita fortaleza para entrar en tal juego y jugar hasta el fin la parte que le corresponde a cada uno en el cuadro. Pero entonces, he aquí que tiene lugar una transformación de la vida, un aumento tal como nunca antes se imaginó, y en consecuencia un nuevo horizonte, tanto para el hombre como para sus dioses. Fue gracias al maravilloso talento de los sumerios para su juego divino extraordinariamente exigente por lo que nació la civilización como una función de una aristocracia del espíritu. Y en muchas partes del mundo continuó así hasta fechas recientes.

Como ya ha mostrado Sir Leonard Woolley, en ciertas tumbas egipcias las efigies de los criados en el desempeño de sus funciones indican que en un tiempo las cortes del Nilo también acompañaron a sus reyes al mundo subterráneo. Asimismo, en las tumbas reales de la antigua China se han encontrado efigies de cerámica. De hecho, la práctica del sacrificio humano en los enterramientos reales en China persistió hasta bien entrado el siglo XII d.C., y de la isla vecina del imperio del Japón nos llegó la noticia impresionante de la costumbre del «seguimiento a la muerte» voluntario (*jinchu*, «lealtad») en una fecha tan tardía como 1912, cuando el general conde Nogi, el héroe de Port Arthur, se dio muerte a sí mismo a la misma hora del entierro de su

Mikado, Meijitenno, y la condesa Nogi se dio muerte a sí misma para acompañar a su esposo.

Las pruebas dejan claro que el ritual del «seguimiento a la muerte» era una práctica general social y religiosa, no sólo en las ciudades de Oriente Próximo, donde tuvo lugar el paso trascendental del salvajismo a la civilización, sino también en cualquier parte donde se asentaron los primeros portadores del nuevo juego de destino en su asombrosamente amplia y rápida conquista de nuevas tierras. La difusión de su influencia se puede seguir en las cuatro direcciones —o más bien, puntos intermedios— como sigue.

### LA DIFUSIÓN HACIA EL SUROESTE

Ya hemos estudiado algo de la primera difusión de este complejo cultural desarrollado de Sudán. Hacia el sur, en la zona marcada por las ruinas del gran templo de piedra de Zimbabwe en Matabeleland, el regicidio ritual parece que se practicó hasta 1810. Los sacerdotes consultaban las estrellas y al oráculo sagrado cada cuatro años y, sin lugar a dudas, el veredicto sería muerte para el rey. La costumbre era que la primera esposa del rey —que lo había ayudado a encender el primer fuego sagrado de su reino— debía estrangularle con un cordel hecho de tendón de pata de toro. El estrangulamiento debía tener lugar en una noche de luna nueva. Aquella misma noche los sacerdotes debían llevar el cadáver a una choza en la cumbre de una montaña y colocarlo sobre una plataforma bajo la cual colgaba un gran saco de cuero. El primer día se extraían las entrañas del rey y se arrojaban en el saco. El segundo, el cuerpo se rellenaba con hierbas y hojas y se volvía a coser. Al tercer día se abría el cráneo por la parte posterior y su contenido se vaciaba en el saco. Al cuarto día el cadáver se colocaba en posición fetal, se envolvía en un paño de forma que sobresalieran el dedo pulgar y las puntas de las uñas, y luego se envolvía en la piel fresca de un toro negro con una marca blanca en la frente. Cada noche, durante todo un año, un sacerdote abría la piel de toro y masajeaba la momia de tal forma que el líquido y los gusanos así como los pulgares y las uñas de los dedos cayeran en el saco. Y cuando pasaba un año, de nuevo en una noche de luna nueva, la esposa favorita del rey (no quien lo había estrangulado sino otra) debía quitarse sus vestidos pieza a pieza, hecho lo cual era estrangulada desnuda. Su cuerpo se llevaba a una cueva sobre la ladera oriental de una montaña, el cuerpo del rey a la ladera occidental. Y cuando el rey había sido emparedado, vestían a la reina muerta y también la emparedaban. Sin embargo, las ceremonias más complicadas se reservaban para el transporte del saco desde la choza sobre la cima de la montaña a una cueva sagrada en la ladera. Se mataba a tres personas como sacrificio, el saco se dejaba allí y se sellaba la cueva, y se dejaba una caña hueca que iba de la cámara al mundo exterior. Los sacerdotes observaban esta caña hasta que un día el alma del rey salía en la forma de un gusano, abeja, lagarto, serpiente o algún otro dragón pequeño;

entonces se quitaba el junco, se sellaba el agujero y se hacían ofrendas que debían ser renovadas anualmente<sup>[31]</sup>.

«En todos nuestros mapas de los movimientos culturales históricos en África», escribe Frobenius, «ninguna distribución se repite con más frecuencia que la de una amplia llanura hacia la costa oriental desde el Nilo a Zambesi —es decir, va en dirección norte-sur y termina cerca de la costa de Eritrea, y después se extienden dos lenguas de tierra hacia el oeste desde este cinturón que cruza el continente, una de las cuales se extiende por el norte hasta Senegal. [Véase mapa, p. 201.] Estas dos zonas transversales revelan diferencias que, sin embargo, no son ni tan numerosas ni tan importantes como las señales de acuerdo interno y unidad.»<sup>[32]</sup>

Y en otro sitio escribe:

Los fragmentos de mitología y ritual que han salido a la luz en el sureste de África, en la zona nuclear de la parte sur de la esfera de Eritrea, nos obliga a reconstruir una imagen que se asemeja a las tradiciones, formas de vida y los dioses de los sumerios y de los drávidas hindúes tanto como un huevo se parece a otro. El dios-luna imaginado como un gran toro; su esposa, el planeta Venus; la diosa ofrece su vida por su esposo, y en todas partes, esta diosa, como la Estrella de la Mañana, es la diosa de la guerra, como Estrella de la Tarde es una diosa de amor ilícito, y además una madre universal. En las tres zonas (África, drávida hindú y Sumeria) el drama del cielo astral es el modelo y el destino propio de toda vida, y cuando se proyectó sobre la tierra dio lugar a lo que puede haber sido la primera forma y concepto del estado, a saber, el de una imagen sagrada, cósmica, sacerdotal. ¿Es muy arriesgado, dadas estas circunstancias, hablar de la Gran Zona Cultural Eritrea, que en épocas antiguas comprendió las orillas del océano Indico?<sup>[33]</sup>

Podemos considerar esta área de la Gran Eritrea como la primera zona de difusión de la mitología de nuestro mitogenético Creciente Fértil, porque un estrato cultural neolítico basal ha sido identificado en una fecha tan temprana como alrededor del 4500 a.C. en el valle del Nilo, y en el neolítico superior alrededor del 4000. Además, ahora existen pruebas fiables del C-14 de que algo del neolítico había alcanzado a Rodesia del Norte alrededor del 4000 a.C.<sup>[34]</sup>, mientras que las edades del bronce y el hierro posiblemente se establecieron en la sudanesa Napata, respectivamente alrededor 750-744 y 397-362 a.C.<sup>[35]</sup>.

Los yacimientos capitales egipcios del estrato basal están en la orilla izquierda del Nilo, en Merimde, en la región del Delta, y en Fayum, algo más al sur, así como en la orilla derecha a unas dos millas río arriba, en Tasa. Los asentamientos difieren un poco, pero en su nivel cultural son casi equivalentes, siendo los rasgos característicos una alfarería negra tosca, excelente cestería, husos para tejer el lino, paletas para cosméticos, enterramientos en postura encogida (en Tasa) o como durmiendo, mirando al este (Merimde); cuentas de marfil, hueso y (en Fayum) de huevo de avestruz; pieles de serpiente y pequeñas hachas de piedra (celtas) y amuletos (en Merimde); trigo guardado en silos y ganado de corral como el cerdo, la oveja y la cabra. Las fechas del C-14 para Fayum van de alrededor 4440-alrededor del 4100 a.C.

Merimde y Fayum, debido a un crecimiento del desierto, fueron abandonadas hacia el final de este período, mientras que en Tasa apareció una nueva raza con un

estilo de cultura del neolítico superior, los llamados badarian. Una hermosa cerámica del rojo al marrón y trabajada al fuego con una maestría nunca superada en el valle del Nilo, estatuillas femeninas de barro y marfil (las primeras de Egipto), maquetas de barcos en alfarería, y las primeras señales de bronce dan la clave del nivel de esta cultura. En la caza, los badarian usaban el bumerang, y sus huellas raciales sugieren la zona Gran Eritrea de Frobenius. Al ganado y a las ovejas, como si estuvieran deificados, algunas veces se les daba enterramiento ceremonial, y los restos humanos miraban al oeste, no al este, hacia la tierra de la puesta del sol, no de la salida. Entre los restos no se han descubierto huesos de cerdo, y esto puede mostrar el comienzo de una tradición de abstención de la carne de cerdo. Una asociación del cerdo con algunos grupos extranjeros despreciados o socialmente inferiores, o con una mitología del mundo subterráneo, explicaría tal repudio, que en cualquier caso no puede haber sido racionalizado, en la forma moderna común, como una profilaxis contra posibles casos de triquinosis. Como ya hemos visto, los dientes de la serpiente eran un fetiche de los merimde del Delta, mientras que, en contraste, las bestias sagradas de los badarian del Alto Nilo eran el toro y el carnero.

Hay un segundo estrato neolítico superior sobre el badarian, el amratiano, donde aparecen cinco nuevos tipos de cerámica decorada con figuras y diseños geométricos que no tienen la elegancia, la belleza formal o la regularidad matemática de los de Mesopotamia, pero que, por otra parte, son extremadamente interesantes por su obvia procedencia del estilo artístico del capsiano de África del norte y del este de España. Además, las figuras humanas muestran que la forma de vestir no ha cambiado. Los hombres todavía llevan taparrabos decorados, y por lo demás estaban totalmente desnudos, con sandalias de fibras vegetales y con plumas en el pelo. Las mujeres llevaban delantales de lino y con frecuencia se afeitaban la cabeza para llevar pelucas. El tipo físico era parecido al de los capsianos: 5 pies 3 pulgadas de alto, delgados, de constitución ágil, con un cráneo pequeño y alargado, rasgos pequeños y cabello liso. Llevaban el cuerpo tatuado. Figuras de barro y marfil, el cobre, utilizado ahora algunas veces para herramientas pequeñas, barcos envueltos en papiros, una serie de tipos de punta de flecha y muchas elegantes espadas de piedra caracterizan a esa cultura. Importaciones de malaquita del Sinaí, de oro de Nubia, madera de coníferas de Siria, obsidiana de Armenia y el Egeo indican un desarrollo del comercio, mientras que en las tumbas encontramos que los perros se enterraban con sus amos (quizá como guías hacia la tierra de los muertos), así como estatuas pequeñas de mujer y criados [36]

Pero después, de pronto, hay algo nuevo en el Delta: escritura jeroglífica, el calendario, la mitología del dios-sol Horus y el dios resucitado Osiris, barcos comerciales que navegan por los mares hacia Creta, Siria y Palestina llevando las banderas de sus provincias, la bandera arpón y la bandera pez. En el Egipto predinástico y dinástico hay una elegancia en las artes y en el estilo de vida totalmente diferente a los de la zona mitogenética del suroeste asiático. Además, en

Egipto las nuevas artes se aplicaban a la vida de forma diferente. La mitología estaba ajustada a una geografía en la que la fertilidad de la tierra surgía del Nilo, no de las nubes, y a una tierra protegida —un oasis grandioso— unificado y mantenido con relativa facilidad en contraste con la tierra madre del suroeste de Asia, donde una ciudad iba a luchar con otra ciudad y después con otros imperios durante milenios. Pero un contraste completo de estilo no nos impide reconocer el impacto de una idea nueva, derivada por difusión de una tierra extraña. Ni la difusión es una casualidad, es selectiva. La rueda apareció en Sumeria sobre el 3200 a.C., pero en Egipto no apareció hasta mil cuatrocientos años después. Porque el Nilo proporcionaba el mejor transporte posible, y la rueda no se hizo recomendable como un aditamento valioso para la cultura de los faraones hasta que se inventó el carro de guerra ligero, maniobrable en la batalla y tirado por corceles. La fecha de introducción en Egipto de la escritura, el calendario y sus artes asociadas fue alrededor 2800 a.C. y la de la rueda alr. 1800 a.C.

El mito básico del Egipto dinástico era el de la muerte y resurrección de Osiris, el buen rey, «de rostro hermoso», que nació del dios-tierra Geb y la diosa-cielo Nut. Nació junto con su hermana-esposa, la diosa Isis, durante el intervalo sagrado de aquellos cinco días suplementarios que caen entre un año egipcio de 360 días y el próximo <sup>[\*]</sup>1. El y su hermana fueron los primeros en plantar trigo y cebada, en recoger fruta de los árboles y cultivar las vides, y antes de ellos las razas del mundo habían sido caníbales salvajes. Pero el maligno hermano de Osiris, Set, cuya hermana-esposa era la diosa Neftis, estaba terriblemente celoso tanto de su virtud como de su fama, y así, tomando furtivamente las medidas del cuerpo de su buen hermano, hizo que se construyera un sarcófago hermosamente decorado y, en cierta ocasión, en palacio, cuando todos estaban bebiendo y disfrutando, hizo que lo llevaran a la habitación y entre bromas prometió dárselo a quien lo ocupara exactamente. Todos lo intentaron pero, como el zapato de Cenicienta, sólo le sirvió a uno, y cuando Osiris, el último, se tumbó dentro, inmediatamente un grupo de setenta y dos conspiradores con los que Set había preparado un complot, se arrojaron encima, clavaron el sarcófago, lo soldaron con plomo fundido y lo arrojaron al Nilo, donde flotó hasta el mar.

Isis, abrumada por el dolor, se cortó el cabello, se vistió de luto, y buscó en vano Nilo arriba y abajo, pero el féretro había sido arrastrado por la corriente a la costa fenicia, y llegó a la orilla de Biblos. Inmediatamente creció un tamarisco a su alrededor que encerró el precioso objeto en su tronco, y el aroma de este árbol era tan magnífico que hasta el rey y la reina, Melqart y Astarté —que por supuesto eran un rey y una reina divinos, de hecho, los representantes locales de la mitología común de Damuzi e Inanna, Tammuz e Ishtar, Adonis y Afrodita, Osiris e Isis— descubrieron y admiraron su belleza, ordenaron que se cortara el árbol y lo convirtieron en un pilar de su palacio.

Mientras tanto, la acongojada y llorosa Isis, vagabundeando por el mundo en su búsqueda, como Deméter en busca de la perdida Perséfone, llegó a Biblos donde supo

del maravilloso árbol. Y colocándose al lado de un pozo de la ciudad, de luto, velada y con vestiduras humildes, de nuevo como Deméter <sup>[\*]</sup> no habló con nadie hasta que llegaron al pozo las doncellas de la reina, a las que saludó amablemente. Trenzó sus cabellos y derramó sobre ellas un perfume tan magnífico que cuando volvieron y Astarté vio y olió las trenzas, envió a buscar a la extranjera, la tomó a su servicio y la hizo la niñera de su hijo. La gran diosa le dio al niño su dedo en lugar del pecho para que mamara, y por la noche, habiéndolo colocado en un fuego para quemar todo lo que era mortal, en forma de golondrina voló alrededor del pilar llorando lastimeramente. Pero la madre del niño, la reina Astarté, llegó en ese momento y tembló cuando vio a su hijito descansando sobre las llamas, y por tanto le privó de un precioso regalo. Isis reveló su auténtica naturaleza, suplicó que le dieran el pilar y, al retirar el sarcófago, cayó sobre él con un grito de dolor tan agudo que el niño de la reina murió en el acto. Destrozadas, las dos mujeres colocaron el féretro de Osiris en un barco, y cuando la diosa Isis estuvo sola con él en el mar, lo abrió y colocó su cara sobre la cara de su hermano, lo besó y lloró.

El mito continúa contando la llegada del barco a los marjales del Delta y cómo Set, una noche en la que cazaba jabalíes a la luz de la luna llena, descubrió el sarcófago y cortó el cuerpo en catorce trozos que desperdigó de forma que una vez más la diosa tuvo una difícil tarea ante ella. Sin embargo, esta vez la ayudaron su hijo pequeño Horus, que tenía la cabeza de un halcón, el hijo de su hermana Neftis, el pequeño Anubis, que tenía la cabeza de un chacal, y la propia Neftis, la hermana-esposa del malvado hermano Set.

Anubis, el mayor de los dos niños, había sido concebido una noche muy oscura, cuando Osiris confundió a Neftis con Isis; de forma que algunos sostienen que la malicia de Set debió estar inspirada no por la virtud pública y el buen nombre del noble héroe, sino por su inadvertencia doméstica. Por otra parte, el hijo más joven pero auténtico, Horus, había sido concebido más afortunadamente, según algunos cuando Isis estaba sobre su hermano muerto en el barco, y según otros cuando volaba alrededor del pilar del palacio en forma de pájaro.

A las cuatro despojadas divinidades, las dos madres y sus dos hijos, se les unió una quinta, el dios-luna Thoth (que algunas veces aparece como un amanuense con la cabeza de un ibis, y otras veces como un babuino) y juntos encontraron a Osiris, excepto sus genitales, que se los había tragado un pez. Envolvieron el destrozado cuerpo con apretados vendajes de lino y después celebraron los ritos que más tarde serían continuados en Egipto en los enterramientos ceremoniales de los reyes. Isis abanicó el cuerpo con sus alas y Osiris revivió para convertirse en el señor de los muertos. Ahora se sienta majestuosamente en el mundo subterráneo, en la Sala de las Dos Verdades, asistido por cuarenta y dos ayudantes, uno de cada uno de los principales distritos de Egipto, y allí juzga a las almas de los muertos. Estas confiesan ante él, y una vez que sus corazones han sido pesados en una balanza que tiene una



pluma en el otro platillo, reciben, según han sido sus vidas, el premio a la virtud o el castigo al pecado <sup>[37]</sup>.

El mito es de la familia Damuzi-absu e Inanna. Sin embargo, el animal simbólico —por lo menos en esta versión de la gran aventura— no era el toro-luna, como en los mitos y ritos mesopotámicos de las tumbas reales de Ur, sino el cerdo, como en los rituales griegos de Perséfone y la melanesa Hainuwele. Porque Set, como acabamos de ver, cuando encontró y desmembró el cuerpo de Osiris estaba cazando el jabalí en una noche de luna llena. Asimismo, según Ovidio, el joven Adonis, amado de Venus-Afrodita (el equivalente clásico tanto de Isis como de Inanna), fue muerto cuando cazaba un jabalí salvaje <sup>[38]</sup>. Y la divinidad frigia Attis, siempre muriendo y resucitando, según una versión de su leyenda, también fue muerta por un jabalí, pero según otra, él mismo era un cerdo<sup>[39]</sup>. Al parecer, aquí tenemos la prueba de dos períodos o de dos esferas del mismo mito esencial, una asociada con el toro, pero la otra con un jabalí con la fuerza de un abismo.

### LA DIFUSIÓN HACIA EL NOROESTE

«Hay una tierra llamada Creta en medio del mar de vino oscuro», leemos en la *Odisea*, «una hermosa y rica tierra, rodeada de agua y con innumerables hombres y noventa ciudades. Y todos no tienen la misma lengua sino que hay confusión de lenguas, allí moran los aqueos y también los cretenses de Creta, de corazón elevado, y los cidonios y los dorios de plumas ondeantes y los agradables pelagios. Y entre estas ciudades se encuentra la poderosa ciudad de Cnosos donde Minos empezó a gobernar cuando tenía nueve años, aquél que conversó con el gran Zeus...»<sup>[40]</sup>

El profesor Bedrich Hrozný ha señalado que en Cnosos, la capital de la antigua Creta, los reyes gobernaban «en períodos de nueve años» y que la referencia de Homero a los nueve años de Minos puede haber sido un reflejo de esta circunstancia<sup>[41]</sup>. Frazer, en *La rama dorada*, en el capítulo sobre «La muerte del rey divino», señala que el período de gobierno de Minos fue de ocho años, y sugiere que la leyenda ateniense del tributo de siete jóvenes y siete doncellas enviadas a Cnosos periódicamente para ser consumidas por el Minotauro puede haber tenido alguna conexión con los ceremoniales cretenses dedicados a la renovación del poder real. «Al final de cada período», dice Frazer al hablar del rey Minos, «se retiraba durante una estación a la caverna oracular sobre el monte Ida y allí se comunicaba con su divino padre Zeus, dándole cuenta de su reinado en los años que habían pasado y recibiendo de él instrucciones para los siguientes. La tradición sencillamente implica», continúa, «que al final de cada ocho años los poderes sagrados del rey necesitaban ser renovados a través de la comunicación con la divinidad, y que sin tal renovación hubiera perdido su derecho al trono.» <sup>[42]</sup>

Nueve años u ocho, en cualquier caso la tradición cretense atestigua un regicidio periódico de hecho, o modificado, y por tanto, podemos pensar que la posterior

leyenda ateniense de la victoria de Teseo sobre el Minotauro al principio de la época de la tradición occidental humanística es un prototipo europeo norteño de la victoria nubia de Far-li-mas y la princesa Sali sobre los sacerdotes cuya función era la de obligar al hombre a observar la revelación de Dios en la escritura del cielo.

Ya hemos mencionado tanto la difusión de los motivos de la cerámica de Halaf del toro y la diosa desnuda, la cruz de Malta, la doble hacha y la tumba colmena desde la zona de Siria a Creta como la posterior difusión de los motivos cretenses del laberinto y los enterramientos megalíticos hacia el oeste, a través de Gibraltar a Irlanda. Un segundo camino de difusión fue por tierra, especialmente por los valles del Danubio y el Dniester, el primero llegó al corazón de Europa central —al sur de Alemania, Suiza y sur de Francia— y el último al Vístula y al Báltico. Porque ya en el cuarto milenio a.C. las radiaciones desde el Tigris-Eufrates estaban cruzando el Cáucaso hacia las orillas norteñas del mar Negro y las radiaciones desde el Egeo habían empezado a penetrar los Balcanes.

Ahora se desarrolla una zona mitogenética secundaria de gran importancia para el futuro, inmediatamente al noroeste de la matriz nuclear del Creciente Fértil. Aquí, una vigorosa población de cazadores mesolíticos estaba recibiendo ideas y nuevas técnicas desde los grandes centros del sur de forma muy similar a nuestros indios apaches de la Tercera Parte [1]. Y al conservar todo su salvajismo, mientras que aumentaban sus poderes de ataque y pillaje, pronto se convirtieron en la fuente de un peligro muy real para las aldeas agricultoras y las ciudades comerciales de la zona primaria. Su estilo era el pastoreo, no sedentario, acentuando la crianza de ganado y no la agricultura; y aunque aún no dominaban la montura del guerrero, el caballo, eran bastante móviles con sus carros tirados por bueyes y podían tomar por sorpresa una ciudad dormida y saquearla. También podían conducir y desperdigar a sus primos paleolíticos menos avanzados a las tierras baldías del ártico norte, y también se podían mover hacia el este, hacia China. Podemos pensar que el arco por encima del mar Negro es su matriz —Bulgaria, Rumanía y Ucrania—, las tierras del Bajo Danubio, Dniester y Dnieper, y el Don. Pero el alcance de su influencia se ha seguido desde el ártico a los trópicos y desde Irlanda a los mares del Sur de China.

Túmulos funerarios reales ricamente provistos (conocidos como kurganes o túmulos); tumbas más pequeñas conteniendo esqueletos en posición fetal, sobre los que se había esparcido gran cantidad de ocre rojo; toros enterrados ceremonialmente, un tipo de cerámica con grabados a la cuerda y decoraciones incisas, en zigzag, triangulares y punteadas. Otro tipo con anillos y espirales; herramientas de cobre y cuentas, pendientes en espiral, alfileres de hueso y cobre con cabeza de martillo señalan el paso de estas gentes a medida que van desde su tierra natal en la zona del Cáucaso hacia el oeste a lo largo de la orilla norte del mar Negro, y después, por una parte hacia el sur a Rumanía, Bulgaria y los Balcanes, y por otra hacia el norte al Báltico, sur de Escandinavia, norte de Francia e Islas Británicas[43]. La fecha de esta difusión alr. 2500-1500 a.C. es aproximadamente la misma que la de las rutas

marítimas desde Creta hacia el oeste y las «tumbas gigantes» megalíticas de Francia, España, Portugal, sur de Escandinavia, Dinamarca, norte de Alemania e Islas Británicas.

Mientras tanto, Danubio arriba, un avance paulatino de campesinos conquistó gradualmente, ola tras ola, la mayor parte de Europa. Sus diferentes cerámicas muestran de nuevo diseños incisos, pero también pintados delicadamente en meandros, espirales y espirales unidas. En la zona de los lagos suizos, un pueblo que llevaba como amuletos colmillos de jabalí así como fragmentos de cráneo humano moraban en grandes edificios sobre el agua, mientras que en la orilla plantaban amaro, trigo, mijo y lino.

En el mismo Egeo, éste era el gran período del florecimiento de las civilizaciones de la edad del bronce, con la poderosa ciudad de Troya (Hissarlik II) como uno de los principales centros de comercio, y las flotas de las islas Cícladas y Creta como los transportistas dominantes de los mares. Dondequiera que se encontraba estaño había un puesto minero en contacto comercial continuo —aunque fuera remoto— con los centros mayores, y dos zonas importantes de empresas mineras eran Transilvania, en lo que ahora es Rumanía, y Cornwall, en el suroeste de Inglaterra. Además, el oro de Irlanda era abundante y muy apreciado, y esto también llevó a un mantenimiento de lazos culturales; mientras que el precioso ámbar del Báltico fluía hacia el sur lenta pero regularmente, a través de Europa Central hacia el Adriático.

Podemos tomar el túmulo real irlandés de New Grange como un monumento típico del período y una señal o marca del alcance de la difusión hacia el noroeste. Esta tumba es la mayor de una serie de ellas en una amplia zona del río Boyne, a unas cinco millas sobre Drogheda, conocida como *Brugh na Boinne* («Palacio del Boyne») y asociada tradicionalmente con un personaje llamado de distintas formas *Oengus an Brogha* («Oengus del palacio») o *Oengus mac in Dagda* («Oengus, Hijo del Buen Dios»). La altura del túmulo de New Grange, que originalmente debió ser mayor, es ahora de unos cuarenta y dos pies, mientras que el diámetro es casi de trescientos. Originalmente toda la superficie hemisférica estaba cubierta con una capa de fragmentos de cuarzo de forma que al brillar al sol, el monumento era visto desde muchas millas a la redonda. Además, un bordillo de losas, unas cien aproximadamente, de unos cuatro pies de ancho y de seis a diez pies de largo forman un anillo continuo alrededor de la estructura, y sobre alguna de estas rocas formidables aparecen grabados diseños de zigzags, rombos, círculos y espinas de arenque, espirales y espirales unidas. Un pasadizo vasto y estrecho, techado y vallado por grandes losas, algunas hasta de quince pies, penetra la zona sureste del túmulo desde un bordillo de piedra grabado de forma muy hermosa, y al final de este túnel hay una cámara con forma de cruz donde se colocaban los restos de los reyes, probablemente en urnas.

Sin embargo, las reliquias y todo lo que pudo ser acarreado se perdió en el año 861 a.C. cuando la tumba fue saqueada por piratas escandinavos, y hoy sólo queda el

fantástico pasadizo de 62 pies de largo, y la cámara, de 21 pies de lado a lado y 28 pies de profundidad <sup>[44]</sup>, con sus curiosas espirales laberínticas sobre las paredes y techo, y un interesante suelo de piedras con dos cavidades gastadas donde pudo que se hiciera arrodillarse a un hombre, y la aún más interesante circunstancia de que precisamente a la salida del sol, un día cada ocho años (o por lo menos eso dice la leyenda local), puede verse la salida de la estrella de la mañana, y arroja su luz precisamente en el lugar de la piedra con las dos gastadas cavidades. El cuento puede ser cierto o no, pero la coincidencia de ocho años con el período asignado por Frazer para la finalización del reinado de los reyes de Creta me sorprendió cuando la oí, y, por tanto, aquí está, para que el lector la tome o la deje, según guste, o, quizá se vaya a Irlanda y pruebe.

En Irlanda, los túmulos están asociados con los pueblos duende, que de antiguo eran los poderosos Tuatha De Danann, «las tribus o pueblo de la diosa Danu» <sup>[45]</sup>. Derrotados en una gran batalla por los milesios (los antepasados legendarios de los irlandeses, que se supone que llegaron por mar desde Oriente Próximo a través de España unos mil años antes del nacimiento de Cristo), el pueblo de la diosa se retiró de la superficie de la tierra a los *sid* (pronunciado *shi*), las colinas encantadas, donde moran hasta hoy día en el arrobo del Elíseo y sin que la edad los toque. Bien profundo bajo tierra se han construido moradas eternas, que resplandecen con el oro y están iluminadas por la luz del brillo de las gemas<sup>[46]</sup>.

Danu, su madre, es de nuevo nuestra diosa de muchos nombres. Es Anu, una diosa de plenitud, por quien llevan el nombre dos colinas de Kerry «los Pezones de Anu», pero de quien también se dice que fue una mujer salvaje que devoraba a seres humanos <sup>[47]</sup>. Brigit, la diosa del conocimiento, la poesía y las artes era otro aspecto de esta gran «madre de los dioses», que tenía dos hermanas con el mismo nombre, relacionadas con la curación por sanguijuelas y el trabajo del hierro, y su culto continúa en la devoción irlandesa a Santa Brígida, en cuya capilla de Kildare diecinueve monjas mantenían por turno un fuego sagrado, y al llegar el día veinte la misma Santa lo mantenía. «En otros monasterios se mantenían fuegos similares», escribe una de las principales autoridades en este campo, el doctor J. A. MacCulloch, «y señalan al viejo culto de la diosa del fuego, y las monjas son las sucesoras de un sacerdocio virginal como el de las vestales, las sacerdotisas de Vesta. Brigit... debe haberse originado en un período en el que los celtas adoraban más a diosas que a dioses, y cuando el conocimiento —el arte de la curación, la agricultura, la inspiración— estaba en manos de las mujeres más que en las de los hombres. Tenía un sacerdocio femenino y quizá los hombres estuvieran excluidos de su culto, como sugiere la capilla tabú en Kildare.» <sup>[48]</sup>

Otras figuras famosas en la rica tradición fantástica de los *sid* son Aine, la reina de las hadas en cuyo asiento, Knockainy en Limerick, continúan celebrándose la víspera del solsticio de verano algunos de los ritos conectados con su culto anterior para una cosecha fructífera, y que en un tiempo —según la leyenda local— fue la

novia-hada raptada del Earl de Desmond; además, Morrigan, Neman, Macha y Badb, las diosas de la batalla; también las brujas, las señoras hadas y las lavanderas del vado, los espíritus (seres sobrenaturales que gimen y sollozan alrededor de una casa donde se cierne la muerte); y de nuevo la Mujer Blanca, que ayuda a hilar. Entre los celtas y los antiguos galos se ofrecía una fiesta y un sacrificio por cada animal capturado en la caza a una diosa que los romanos asimilaron a Diana, que se creía que recorría el bosque con un séquito, la jefa del «ejército furioso», y cuando terminaron los grandes días paganos se convirtió en la figura principal de las fiestas de las brujas. En una estatuilla de bronce esta misma diosa de los celtas se muestra cabalgando un jabalí salvaje, «su símbolo», como nos dice MacCulloch, «y, como ella misma, una criatura del bosque, pero en tiempos anteriores también era una divinidad de quien la diosa se convirtió en la forma antropomórfica» [49].

De hecho, según un cuento popular irlandés contado hasta hoy día en las casas de los campesinos de Connaught, el antiguo héroe Oisín —uno de los hijos del fabuloso gigante Finn MacCool— fue molestado durante muchos días en su fortaleza y palacio en Knock an Ar por una mujer sobrenatural con cabeza de cerdo, que siempre le estaba haciendo insinuaciones, y a él no le gustaba esto. Y en aquellos días era costumbre —continúa el cuento— que los grandes guerreros cazaran en las colinas y montañas, y cuando uno de ellos lo hacía nunca olvidaba ir acompañado de cinco o seis hombres fuertes para que llevaran la caza a casa. Y ocurrió que un día, cuando Oisín había salido con sus hombres y sus perros a los bosques, llegó tan lejos y mató tanta caza que cuando la juntaron los hombres estaban tan débiles, cansados y hambrientos que fueron incapaces de llevarla, pero volvieron a casa, y lo dejaron con sus tres perros para que volviera solo. Pero la mujer con cabeza de cerdo —que era la hija del rey de la Tierra de La Juventud y ella la reina de La Juventud— lo había estado siguiendo de cerca durante la caza, y cuando los hombres se marcharon se acercó a Oisín.

«Siento mucho», dijo Oisín, «abandonar tras de mí algo que me he molestado en matar.»

Y ella contestó: «Atalos y te los llevaré para aligerarte de tu carga.»

Así que Oisín le dio un atado de caza para que lo llevara y cogió el otro, pero la tarde era cálida y la caza pesada, y cuando hubieron recorrido alguna distancia, Oisín dijo: «Descansemos un poco.» Ambos arrojaron al suelo sus bultos y recostaron las espaldas contra una gran piedra que había en el camino. La mujer estaba acalorada y sin aliento y se abrió el vestido para refrescarse. Entonces Oisín la miró y vio su hermoso cuerpo y blanco pecho.

«Oh», dijo él, «es una pena que tengas cabeza de cerdo, porque nunca antes había visto una mujer de tal aspecto.»

Ella contestó: «Mi padre es el rey de la Tierra de La Juventud y yo era la mujer más hermosa de su reino y la más delicada, hasta que me puso bajo un encantamiento druídico y me dio la cabeza de cerdo que tengo ahora en lugar de la mía, y los druidas

de la Tierra de La Juventud vinieron a mí y me dijeron que si uno de los hijos de Finn MacCool se casaba conmigo desaparecería la cabeza de cerdo y volvería a tener la cara como antes de que mi padre me hiciera el encantamiento. Cuando lo oí no dejé de andar hasta que llegué a Erin, donde encontré a tu padre y te elegí entre los hijos de Finn MacCool, y te seguí para ver si te casas conmigo y me liberas.»

«Si ése es el estado en que estás y si el matrimonio conmigo te liberará de tu encantamiento, no tendrás la cabeza de cerdo durante mucho tiempo.»

Así que se casaron inmediatamente, y no esperaron a llevar la caza a casa ni a levantarla del suelo. En aquel momento desapareció la cabeza de cerdo y la hija del rey tenía la misma cara y belleza que había tenido antes de que su padre la hechizara con el encantamiento druídico.

«Ahora», dijo la reina de la Juventud a Oisin, «no puedo quedarme aquí mucho tiempo, a menos que vengas conmigo a la Tierra de la Juventud debemos separarnos.»

«Oh», dijo Oisin, «te seguiré a dondequiera que vayas.»

Entonces ella dio la vuelta y Oisin la acompañó sin volver a Knock an Ar para ver a su padre o a su hijo. Aquel mismo días se pusieron en camino hacia la Tierra de la Juventud y no pararon hasta que llegaron al castillo del padre de ella, y cuando llegaron fueron muy bien recibidos porque el rey pensaba que su hija se había perdido. Aquel mismo año se iba a elegir un rey, y cuando llegó el día señalado al final del séptimo año, todos los grandes hombres y los campeones y el mismo rey se reunieron ante el castillo para correr y ver quién sería el primero en llegar a la silla sobre la colina, pero antes de que ninguno de ellos estuviera a medio camino, Oisin ya se había sentado en la silla ante ellos; después de aquello nadie quiso disputar el cargo a Oisin, y pasó muchos años felices en la Tierra de la Juventud <sup>[50]</sup>.

### *La difusión hacia el sureste*

La arqueología de la India entró en una nueva fase a principios de la década de los veinte de este siglo, cuando se produjo un descubrimiento espectacular de ciudades arcaicas anteriores a la llegada de los arios vedas en tres yacimientos muy separados del valle del Indus: Mohenjo-daro, Chanhudaro y Harappa —los dos primeros están en la parte inferior del valle y el último en el Punjab, mucho más al norte—. La fecha es alrededor del 2500-1200/1000 a.C.; pero los niveles anteriores descubiertos en la India desde entonces sugieren una base neolítica que quizá se remonte hasta el cuarto milenio. Las bestias domesticadas eran el toro jiboso hindú de largos cuernos, un toro de cuerno corto, el cerdo, el búfalo, el perro, el caballo, la oveja y el elefante. Conocían la hilatura y la costura, y los metales eran oro, plata, cobre, estaño y plomo. Sin embargo, junto con las herramientas de metal había cuchillos hechos de sílice, así como hachas de piedra y mazos, revelando que incluso

en los niveles más posteriores de esta esfera cultural la influencia de la edad neolítica no había pasado por completo.

Inmediatamente se pueden distinguir cuatro estadios en las series hindúes.

1. Las sencillas culturas de aldea pre-Harappa de quizá el final del cuarto milenio a.C. Derivadas, a través del Irán, de la zona mitogenética de Mesopotamia, y esto está indicado por los estilos de cerámica pintada, pero el nivel de civilización era considerablemente más bajo que el del contemporáneo neolítico superior y las ciudades estado hieráticas de Mesopotamia <sup>[\*]</sup>. La arquitectura está poco desarrollada, el metal más bien es desconocido o se utiliza muy poco, y las industrias son fundamentalmente la cerámica, el sílice y la concha. Aparecen motivos como los familiares triángulos, zigzags, meandros, cuadros, rombos y la doble hacha, así como —una vez más— una serie de estatuillas femeninas muy toscas asociadas con frecuencia con figuras de toro, y algunas incluso con indicios de sacrificios humanos.

2. El llamado nivel de Harappa de las grandes ciudades de Mohenjo-daro, Chanhu-daro y Harappa (alr. 2500-1200/ 1000 a.C.), que aparece de pronto, sin preparación, ya totalmente formado y mostrando muchas señales obvias de inspiración de centros anteriores desarrollados de Occidente, aunque también hay señales indudables de una tradición nativa hindú, ésta también ya desarrollada. Como ha sugerido el profesor W. Norman Brown<sup>[51]</sup>, parecería estar indicado un centro nativo hindú (por ejemplo, una zona mitogenética) bien en el sur o en la zona del Ganges-Jumna, donde deben haber tomado forma los rasgos típicamente hindúes, desconocidos en este tiempo más al oeste. Porque sobre dos de los sellos del período encontramos figuras sobre tronos bajos en postura de yoga. Una de ellas está flanqueada por dos adoradores arrodillados y dos serpientes alzadas, mientras que la otra, con dos gacelas que reposan bajo su asiento, está rodeada por cuatro bestias salvajes: carabo, rinoceronte, elefante y tigre. Es bien conocido que precisamente estas composiciones están asociadas en el posterior arte hindú y budista con el dios Shiva y con Buda. Sólo podemos suponer que la práctica del yoga ya debe haberse desarrollado y asociado con el concepto de un estado de conciencia más elevado, que no sólo es merecedor de adoración sino también capaz de apaciguar y fascinar al mundo animal, como la música de Orfeo en la posterior tradición de los griegos. Además, la presencia de serpientes en la actitud de adoradores o protectores indica que el bien conocido motivo de la serpiente-demonio (*naga*) que juega un papel tan importante en la posterior religión hindú ya ha sido desarrollado, sin duda a partir del tema primitivo del monstruo-serpiente del abismo. Nos hemos referido a la metáfora del dios Vishnu reclinándose sobre la Serpiente Cósmica que a su vez está flotando sobre las Aguas Cósmicas <sup>[\*]</sup>. La energía que es el apoyo y sustancia del universo, y por tanto del individuo, se imagina en la India en la figura de la serpiente, y el yogui es el dueño de este poder, tanto en sí mismo (en su control de sus propios estados

espirituales y físicos) como en el mundo (en su materia mágica de los fenómenos de la naturaleza).

El yogui sentado entre las bestias lleva sobre la cabeza un curioso tocado con una gran corona y dos inmensos cuernos que, como ha señalado Heinrich Zimmer [52], se parece de forma sorprendente a uno de los más importantes símbolos del temprano arte budista, el signo de las llamadas «Tres Joyas» (simbolizando a Buda, la doctrina y la orden de los seguidores de Buda), que tiene la forma de una especie de tridente. El dios hindú Shiva también lleva un tridente, y entre los griegos, como sabemos, este mismo signo era el atributo de Poseidón (Neptuno), el dios de las profundidades marinas.

Otra importante miniatura de este período es un torso de piedra bien formado, de tres pulgadas y tres cuartos de alto, de un bailarín en una postura que sugiere la del posterior dios Shiva bailando de los bronceos del sur de la India. Al parecer, la figura era itifálica, lo que hubiera concordado con el carácter de Shiva como un dios fálico así como meditativo. Y, además, una bailarina, un hermoso desnudo femenino de cobre de cuatro pulgadas y un cuarto de alto, indica que ya en el segundo milenio a.C. la danza del templo, que hasta tiempos recientes ha sido una de las principales artes litúrgicas en India, ya se había desarrollado.

Pero con esto nos encontramos de nuevo en terreno conocido. Porque ¿no hemos leído que Inanna, la reina del cielo que abandonó el cielo, abandonó la tierra y descendió al mundo inferior era la hieródula, la bailarina esclava de los dioses? Entre los sellos de la cultura Harappa hay uno que muestra la aparición de una diosa que lleva un tocado de tres cuernos, algo parecido a lo que acabamos de ver, y ante ella hay un adorador acompañado por una especie muy extraña de quimera con cara de hombre, mientras que un coro, exactamente siete acompañantes con cola de cerdo, forman una línea en el fondo. Las estatuillas femeninas de cerámica descubiertas en yacimientos de viviendas, señalan asimismo una extensión del culto de la diosa desde el Oriente Próximo. Sin embargo, se han encontrado además de estas imágenes una serie de símbolos sexuales sencillos: piedras rectas con forma de cono o fálica que representan al macho, y piedras circulares con un centro agujereado representando a la hembra. Tales formas primitivas (conocidas como *lingam* y *yoni*) continúan siendo los objetos de culto más comunes en India, bien en los templos, en el campo o en el culto del hogar. Sobrevivientes de la tradición del neolítico, estadísticamente sobrepasan en número a todos los otros tipos de imágenes sagradas hindúes, y normalmente se las encuentra asociadas específicamente con Shiva y su diosa, Devi.

Para resumir, los hallazgos indican que en el tercer milenio antes de Cristo una poderosa influencia de la zona mitogenética de Mesopotamia, en los niveles del neolítico superior y de la ciudad estado hierática, llegó a la India a través de Irán. Sin embargo, aquí se encontró con otra zona mitogenética de fuerza considerable de la que hasta hoy día no se han encontrado restos arqueológicos que no ofrezcan dudas.



Entre los elementos principales de este complejo hindú nativo, repentinamente revelado, podemos señalar: la serpiente, como un desarrollo del monstruo primitivo de los plantadores tropicales; el yogui, como una transformación más desarrollada de las técnicas chamánicas y experiencias de éxtasis; la diosa, aunque no podemos decir de qué forma o hasta qué punto fue concebida y desarrollada de manera diferente a la diosa de la esfera mediterránea, y el símbolo abstracto de la unión sexual (*lingam* y *yoni* en conjunción) como un símbolo primario del connubium divino, a través del cual el mundo es a la vez generado y disuelto.

Por otra parte, entre los elementos e ideas importadas estaban seguramente la escritura, el arte del sello, la cerámica policromada, los vehículos con ruedas, la metalistería, la agricultura de los cereales, la ganadería, la idea de la ciudad y —posiblemente— la ciudad estado hierática. También, casi sin duda, las posteriores ideas hindúes del deber (*dharma*) y la rueda del renacimiento (*samsāra*), la montaña cósmica coronada con la ciudad de los dioses, los mundos subterráneos de sufrimiento y los mundos superiores de bienaventuranza, las dinastías regias solares y lunares y el regicidio sacro se derivaron de Mesopotamia, asimismo el toro y la vaca sagrados, como equivalentes teriomórficos del *lingam* y el *yoni*. Pero se les dio una inflexión característica en la cual es difícil no reconocer un impulso nativo hindú que, aunque no hay pruebas tangibles que lo representen, muy bien puede proceder de la última época del capsense (mesolítico). Además, debemos señalar que una serie de sellos muestran las formas de ciertos árboles y plantas que hasta hoy día se consideran sagrados en India, y, por último, algunos de los toros parecen unicornios, aunque quizá sólo sea una consecuencia del desconocimiento de la perspectiva.

3. Desde la mitad del segundo milenio en adelante, un acontecimiento trascendental: la entrada en la India de los arios védicos (primos lejanos de los griegos homéricos, que en aquel mismo tiempo penetraban en los Balcanes, quizá siendo ambos descendientes directos del pueblo de los kurganes y tumbas ocre de las que tratamos en la descripción de la difusión hacia el noroeste). Con la llegada de estos arios se destruyó la civilización desarrollada de las ciudades hindúes y se inició una nueva edad, en la que durante algún tiempo triunfaron los dioses masculinos de las multitudes nómadas, y parecieron haber triunfado para siempre, sobre las diosas de las ciudades-estado apegadas al suelo. La edad heroica védica se debe fechar alrededor del 1500-500 a.C. y la arqueología de este milenio es prácticamente inexistente; porque los primeros indoarios, como los primitivos griegos, no construyeron en piedra ni tenían ninguna tradición de escritura. Sus libros sagrados (los Vedas, Brahmanas y Upanishads), no menos que sus dos grandes epopeyas (el *Mahābhārata* y el *Rāmāyana*) sólo se comunicaron oralmente hasta algún momento después del siglo III a.C., de forma que todo lo que no se consideraba merecedor de una escuela especial de personas que lo recordaran se perdió.

4. Un período alrededor del 500 a.C. al 500 d.C. cuando los arios, la tradición védica y las anteriores tradiciones drávida y harappa se combinaron gradualmente

para formar las grandes estructuras del hinduismo moderno y el budismo medieval indio. Con esto la India se convirtió en la primera zona mito-genética de todo el posterior Oriente, enviando sus mitologías filosóficamente iluminadas y sus filosofías mitológicamente ilustradas hacia el norte y hacia el este hasta el Tíbet, Mongo-lia, China y Japón, hacia el sur y el este a Ceilán, Birmania, Camboya, Tailandia e Indonesia; incluso hacia el oeste, aunque con menos fuerza, hacia la esfera de Alejandría. Las figuras principales en este desarrollo fueron Gautama Buda (563-483 antes de Cristo); el emperador budista Ashoka (alr. 274-237 a.C.), quien envió, según cuenta él mismo, misiones a Ceilán, Macedonia y al Egipto alejandrino; el autor anónimo del hindú *Bhagavad Gita*; el emperador budista Kanishka (alrededor 78-123 d.C.), en cuya época se llevó la ley budista a China; el filósofo budista Nagarjuna (alr. 200 d.C.), cuyas enseñanzas paradójicas del «vacío total» representan quizá la culminación de la historia de la especulación metafísica; las miríadas de artesanos anónimos a los que el mundo debe el arte glorioso de los períodos hindúes maurya, andhra y gupta; y de nuevo, aquellos anónimos sacerdotes y poetas a través de quienes se desarrollaron las tradiciones medievales hindúes purana y tántrica. A través de todo esto, la herencia compuesta de las dos grandes zonas mitogenéticas de la ciudad estado hierática y el despertar yogui del poder de la serpiente fueron llevadas hacia la más radiante visión que ha tenido la humanidad de la armonía del ser.

### *La difusión hacia el nordeste*

1. *El neolítico basal.* La Edad de Bronce ya estaba en pleno florecimiento en Creta, Egipto y Mesopotamia cuando los elementos del neolítico basal alcanzaron el Extremo Oriente. Una cerámica tosca, modelada a mano a base de darle vueltas, y decorada con grabados o con terrones y tiras de barro pegadas antes de la cocción es la señal característica de este primer estrato noroccidental de difusión. Las viviendas se construían a veces sobre pilares a lo largo de los ríos (recordándonos las casas sobre pilares de los lagos suizos) y el cereal básico era una especie de mijo (lo que de nuevo nos recuerda los lagos suizos). Pero en los primeros estadios no aparecen señales de ganado, ovejas o cabras; el perro y el cerdo son las únicas bestias domesticadas, e incluso cuando más tarde se introdujo el ganado, el cerdo continuó prevaleciendo. Por tanto, Oswald Menghin ha propuesto que China occidental puede haber sido el centro inicial de las porquerizas que después se habrían difundido en dos direcciones: hacia el sur a Indochina, Indonesia y Melanesia, y desde Indochina hacia el oeste hasta India, y directamente al oeste a Europa, Oriente Próximo y África [53].

Sin embargo, la muy temprana aparición del cerdo en Oriente Próximo en el primer estrato protoneolítico y neolítico basal [\*] hace difícil imaginar cómo se puede

interpretar la relación de tal origen chino con las tempranas fechas occidentales. Heine-Geldern vincula la domesticación del cerdo con el neolítico basal de Oriente Próximo, mientras que Jensen, como ya hemos visto, asocia el cerdo con las anteriores culturas plantadoras de la zona tropical. Al parecer, lo único seguro es que la bestia aparece a todo lo largo del neolítico basal mientras que la oveja, las cabras y el ganado entran en la esfera nordeste de este amplio dominio sólo siglos más tarde; que en los ritos de Perséfone y Deméter, así como en los mitos de Attis, Adonis-Tammuz y Osiris, las leyendas de Odiseo y Circe, y la tradición fantástica irlandesa, el cerdo y el jabalí salvaje aparecen en papeles que sugieren una muy temprana asociación con temas que posteriormente se ajustaron a un complejo ganadero; que en China y en el Sudeste asiático el cerdo continuó siendo importante incluso después de que se hubiera introducido el ganado, y que por toda Oceanía el papel del cerdo es de importancia suprema, tanto en el ritual como en el mito.

El profesor Heine-Geldern ha sugerido —con una colección de pruebas magníficamente organizadas— que este complejo neolítico basal de Extremo Oriente (cuyo lugar de origen no ha sido fijado definitivamente, aunque podría localizarse, por lo menos provisionalmente, en el Oriente Próximo afroasiático, como sugerimos en la sección I de este capítulo) alcanzó el Pacífico a través de China y Japón, y después se extendió hacia el sur atravesando Formosa, las Filipinas, las Célebes y las Molucas hasta Nueva Guinea y Melanesia, y por último incluso llegó a los primitivos australianos y —como vimos antes <sup>[\*]</sup>— los andamaneses. Su embarcación era el bote de planchas sin batangas con su característica parte inferior de la roda de un tipo tosco ovoide-cilíndrico.<sup>[54]</sup> Por toda la zona existen muchas señales de una temprana organización social matriarcal con chamanes femeninos y quizá incluso jefes femeninos, mientras que los motivos mitológicos y rituales, que casi con toda seguridad estaban asociados con este complejo del Extremo Oriente neolítico basal, son la doncella inmolada y la diosa del fuego. «Durante la nueva edad de piedra en el Extremo Oriente», como ha observado el profesor Carl W. Bishop, «la sociedad parece tener una inclinación marcadamente femenina» <sup>[55]</sup>.

Sin embargo, resulta difícil comentar el protoneolítico y el neolítico basal del Extremo Oriente, en primer lugar por la escasez de material arqueológico de las esferas en cuestión, y en segundo lugar por el vivido carácter de lo poco que hemos sabido recientemente referente al período inmediatamente posterior al basal, cuando repentinamente salió a la luz en las provincias occidentales de China un poderoso centro del neolítico superior, influido en gran medida por un impacto cultural del sudeste europeo, la zona del Danubio-Dniester.

2. *El neolítico superior.* El yacimiento arqueológico más importante en todo el Extremo Oriente está en Anyang, en el extremo nororiental de Honan, donde el geólogo sueco J. G. Andersson (el mismo al que debemos el descubrimiento de Choukoutien) <sup>[\*]</sup>, descubrió tres estratos superpuestos de cerámica, representando los

primeros niveles del neolítico superior chino y de la ciudad estado hierática como sigue: la cerámica pintada del nivel cultural de Yangshao (alr. 2200-1900 a.C.), la cerámica negra del nivel cultural de Lungshang (alr. 1900-1523 antes de Cristo), y la cerámica blanca y las vasijas de bronce para los sacrificios del nivel cultural de Shang (1523-1027 antes de Cristo)<sup>[56]</sup>.

Cerdos, ganado y perros eran las bestias domésticas del complejo de Yangshao, con un énfasis considerable sobre los cerdos, y el cereal principal era el mijo o trigo primitivo. Entre los otros elementos llevados desde el sudeste europeo, la zona del Danubio-Dniester, había una serie de motivos distintivos de cerámica pintada (por ejemplo, la doble hacha, la espiral y la esvástica, el meandro y los diseños poligonales, círculos concéntricos y formas a cuadros, líneas onduladas, zigzags angulares y organizaciones de bandas)<sup>[57]</sup>, lanzas y puntas de flecha de pizarra, una forma de construir las viviendas sobre pilares a lo largo de las orillas de los ríos y de los lagos, cabezas de flecha y punzones de hueso, así como una técnica particular para cortar la piedra y una especie de hacha cortada en cuadrado, hecha con esta técnica, que en el curso posterior de su migración iba a aparecer a lo largo de toda la península malaya, Indonesia y buena parte de Melanesia, así como en una forma modificada en Polinesia. La caza de cabezas también era un componente de esta cultura bárbara de la edad del bronce de las estepas, y siguió al hacha cortada en cuadrado hasta Indochina y Oceanía, aunque al parecer no a la esfera norte de Yangshao <sup>[58]</sup>. Porque una segunda fase, paralela de la misma corriente de vida que llevó el complejo Yangshao a Kansu, Shensi, Shansi y Honan (sin alcanzar sin embargo a Shantung), se dirigió al sur hacia la península de Malaca. «Esta rama», escribe Heine-Geldern, «debió pasar a China occidental antes de llegar a la India» <sup>[59]</sup>. «Debió ser una ola de gente y cultura de fuerza prodigiosa», y continúa diciendo «que llegó a Asia oriental desde Occidente en el neolítico tardío, transformó toda su estructura étnica y cultural, puso los cimientos de la cultura china y del imperio chino, así como de las culturas india e indonesia, y por último llegó incluso a Madagascar, Nueva Zelanda, Polinesia oriental y muy posiblemente a América. Grupos relativamente pequeños son suficientes para dar un impulso que continuará actuando durante milenios y a través de los continentes y de los mares» <sup>[60]</sup>.

Este es, resumido, el impacto de esta ola cultural Yangshao-Austronesia a la que ahora se debe atribuir gran parte de la amplia difusión a la que he dedicado la Parte Segunda de este estudio. La caza de cabezas, el cerdo, las viviendas sobre pilares, los megalitos y sus ritos asociados de sacrificio animal llegaron desde Occidente con esta ola. En la zona del Sudeste asiático encontró y absorbió un complejo secundario neolítico que implicaba la cultura del arroz y el carabao, y en las grandes rutas fluviales de Irrawaddy, Salween, Me-nam, Me-kong, etcétera, se desarrolló una embarcación característica, la canoa con batanga, que llevó todo esto no sólo hacia el oeste a Madagascar, sino también por el este hasta Islandia oriental, y, sin lugar a dudas, más allá. Los ritos básicos de los caníbales de Ceram, así como las flautas de

Pan de Brasil y las islas Salomón casi seguro que fueron transportados por esta ola cultural, porque en Indonesia alcanzó una adaptación impresionante a los caminos del mar. La isla de Java en particular abunda en ejemplos de la característica hacha cortada en cuadrado de este brillante período en muchas modulaciones significativas, incluyendo una serie de formas ceremoniales extraordinariamente grandiosas, que Heine-Geldern ha descrito como el punto culminante del trabajo en piedra del neolítico indonesio. Se consiguió una altura cultural considerable, la población de la zona era relativamente densa, el comercio se practicó activamente y la huella de este centro específico se puede distinguir fácilmente desde Madagascar a la isla de Pascua y desde Nueva Zelanda a Japón.

Además, si podemos juzgar la fecha de este importante movimiento cultural prehistórico por los restos cuidadosamente verificados del estrato chino Yangshao (alr. 2200-1900 a.C.), su período de florecimiento debió tener lugar al principio del segundo milenio antes de Cristo, con tiempo suficiente para descargar en la costa de Perú aquellas calabazas tan sugerentes de Huaca Prieta <sup>[\*]</sup>. Y para señalar aún otro punto de coincidencia, podemos recordar que el formidable centro cultural de la zona del mar Negro, del cual llegó este complejo tan influyente del Extremo Oriente, estaba enviando sus amplios círculos por el oeste hacia Europa, así como por el este hacia Honan. Ya hemos señalado que alrededor del 2500-1500 a.C. su impulso alcanzó tanto el Báltico como los Balcanes. V. Gordon Childe ha señalado que cuando se encuentran huesos de cerdo entre los restos de antiguos asentamientos del este de Suecia, pertenecen a un horizonte cultural contemporáneo del neolítico medio (es decir, superior) e ilustran el principio de una cultura neolítica secundaria (o incluso terciaria), «los primeros pasos en la cría del cerdo por cazadores-pescadores autóctonos» <sup>[61]</sup>.

Entonces, ¿podemos considerar las flautas de Pan de la Grecia arcádica como un indicio de la misma gran difusión que representan las flautas de Pan de Melanesia y Brasil —en el borde opuesto de la amplia marejada—? De ninguna forma es nuestra única señal de tal difusión, porque ¿no nos han enseñado ya Perséfone y Hainuwele? O ¿diremos que estas correspondencias de la arqueología y la mitología ahora identificadas adecuadamente en las ramas más apartadas de nuestra ciencia, que engranan tan pulcramente incluso en las fechas y que clarificarían inmediatamente un enigma de otra forma inescrutable, deben ser pasadas por alto como simples accidentes de la casualidad? La lectura puramente psicológica de estos paralelismos no serviría en absoluto, porque hay que reconocer una secuencia histórica clara aunque escasamente documentada, con su perfecta coincidencia de fechas: el pueblo de los kurganes o túmulos entrando en Europa alrededor del 2500-1500 a.C.; el estrato cultural Yangshao de China, alrededor del 2200-1900 antes de Cristo; un desarrollo cultural paralelo en Java, con un dominio de las rutas marítimas, y, por último, en Hueca Prieta aquellas calabazas sonrientes, alrededor del 1016 ± 300 a.C.,

para señalar el contrabando de un agricultor extranjero a través del Pacífico hacia el Nuevo Mundo.

Pero entonces, ¿cuál era el significado de este ritual del cerdo, cordero, cabra o toro sacrificado, que habiendo tomado forma como un rasgo básico del neolítico superior se difundió de una forma u otra a través del mundo?

En la isla melanesia de Malekula, en las Nuevas Hébridas, a mitad de camino entre las islas Fiji y Salomón, se celebra un sistema extremadamente complicado de ritos de los hombres que implican el sacrificio de muchos cerdos sagrados, y se hacen entre capillas megalíticas que se asemejan mucho a las de la Irlanda prehistórica. John Layard, en su magníficamente ilustrada *Stone Men of Malekula* [62], presenta pruebas suficientes para establecer esta asociación y, como ha mostrado suficientemente Heine-Geldern, ciertamente hubo una difusión tardía en distintas olas de un complejo cultural megalítico hacia esta parte del mundo donde las grandes piedras están asociadas con la promesa ceremonial de una alianza, la ofrenda de una bestia (originalmente un toro, señala Heine-Geldern, pero, en las zonas periféricas, el cerdo), monumentos a los muertos honorables y la captura de cabezas en la caza de cabezas [63].

Según Layard, los malekulenses atribuyen su propia tradición megalítica del sacrificio del cerdo a una familia mítica de cinco portadores de cultura que eran hermanos y «hombres blancos» con narices aquilinas. Su jefe, el creador y dador de todas las cosas buenas, está representado constantemente, dice Layard, «navegando en una canoa, y en casi todas, si no en todas las zonas donde es conocido, está representado como si se dirigiera hacia un destino desconocido. En su aspecto celestial está asociado invariablemente con la luz, y de una forma u otra con el sol y la luna» [64]. Pero también se dice que fue enterrado sobre un asiento de piedra dentro de una cámara de piedra y cubierto por un montículo de tierra y piedras sueltas —«en otras palabras», como señala Layard, «lo que en Europa llamaríamos una cámara túmulo circular»; y se dice que su cuerpo y el de su esposa son incorruptibles. Los supuestos cuerpos incorruptos de este portador de cultura y su esposa se lavan ritualmente en ciertos festivales, con el propósito de asegurar la continuación de la raza humana [65].

Este complejo megalítico de Malekula tan interesante y estimulante teóricamente se muestra en un contexto de ceremoniales conocidos como los Maki, que tienen una duración de quince a treinta años, y que al terminar empiezan de nuevo inmediatamente. Por una parte, sirven a los propósitos de la comunidad en tanto que fomentan mágicamente la fertilidad de la raza, pero, por otra, la fama personal y la ambición del individuo porque es un rito de un tipo extremadamente competitivo, en el cual los hombres de la aldea, criando y sacrificando innumerables jabalíes, compiten por estatus tanto en este mundo como en el próximo.

Ya hemos visto uno de los elementos principales de la mitología del Maki [\*]. Cuando muere un maleculense empieza su viaje a la tierra de los muertos, la mujer

guardián de la cavernosa entrada al otro mundo dibuja un laberinto sobre el suelo en medio de su camino, y a medida que él se acerca borra la mitad. Para pasar, debe saber cómo reconstruir el laberinto. Y también debe ofrecerle un cerdo a la guardiana para que se lo coma en lugar suyo. Pero éste no puede ser un cerdo corriente y vulgar. Debe ser un jabalí criado con sus propias manos y consagrado ritualmente una y otra vez en las ceremonias del Maki, en cada fase del desarrollo de estas tareas altamente apreciadas. Y cientos de otros jabalíes deben haberse sacrificado en el curso de estos ceremoniales, de forma que la bestia ofrecida representa el esfuerzo de toda una vida, así como la condición ritual del viajero.

Al inicio del día señalado, arranca ceremonialmente los caninos superiores del cerdo macho, de forma que los inferiores, al no encontrar resistencia, continúen creciendo. Entonces estos colmillos inferiores se curvan hacia fuera, hacia abajo y de nuevo hacia arriba, de forma tal que dan la vuelta y penetran en la quijada inferior y forman un anillo. Tal crecimiento requiere por lo menos siete años, y cada fase representa un aumento de la riqueza espiritual y por tanto económica. Pero un círculo no es el estadio superior de logro. Dos no son infrecuentes, y con muy buena fortuna incluso se pueden conseguir tres. Mientras tanto, el dolor del animal es tan grande que engorda muy poco, y desde el punto de vista de un gourmet sería un bocado despreciable, pero en el reino del espíritu no debemos pensar como gourmets. Estos radiantes cerdos no son alimento físico, sino alimento espiritual. Representan a la luna, la esfera brillante con la que se identifica al viajero marítimo ancestral, el «hombre blanco», el fundador del culto. Porque, como explica Layard su poder: «El concepto realmente fundamental de los colmillos no es que formen una espiral, sino simplemente que adquieran una forma curva o creciente, representando así, en un nivel simbólico, a la luna creciente y menguante, ambas representadas juntas a ambos lados de la boca del mismo animal de sacrificio. ... Entre ellos el negro cuerpo del jabalí corresponde a la luna “nueva” o “negra” invisible en el momento de su muerte aparente» [66].

Por tanto, los jabalíes son la luna en el momento de su muerte, aniquilada por la diosa guardiana del mundo subterráneo. Sin embargo, sus colmillos señalan la continuación de la vida, creciendo y decreciendo sobre la tierra de los muertos. Así, a su manera simbolizan el misterio que ya hemos tratado en conexión con la mitología del mundo plantador de la serpiente y la doncella. El sacrificio del jabalí equivale simbólicamente al sacrificio de la doncella. Pero el jabalí es un macho, además es una figura que procede de la esfera de interés masculino, el mundo animal, el mundo de la caza, el mundo de los rebaños domesticados. Las jabalinas no son ni sacrificadas ni comidas. Su carne es tabú, incluso despreciada. El principal alimento de esta sociedad es el ñame, cultivado por las mujeres, al cual se le puede añadir el fruto del pan, los moluscos y el pescado, los huevos de tortuga, las gambas, las anguilas, el pez volador y otras piezas de caza salvaje. De forma que, desde el punto de vista físico, todo está bien cuidado por las mujeres, siendo la situación la descrita por el padre Schmidt en

su caracterización de la supremacía natural de la mujer entre los plantadores primitivos. Sin embargo, con el cerdo, el Maki y los ritos de la logia de los hombres se contraponen al poder femenino una fuerza «espiritual» mitológica masculina. La divinidad principal es mujer, la guardiana de la puerta, que come. Pero se la engaña con los ritos. Come al jabalí, pero el hombre escapa. Come al jabalí negro, pero los radiantes colmillos sobreviven y se cuelgan de las vigas del techo de las casas de culto, como signos de la inmortalidad del hombre. Además, las mujeres, como no tienen alma, no están muy interesadas en este juego espiritual. Adquieren rango junto con sus esposos a medida que los hombres, a través del sacrificio, avanzan por la escalera mística de sus logias masónicas; pero el culto en sí es un asunto de hombres, y el papel y la importancia de la mujer se ha reducido sistemáticamente, de forma que ahora no puede ni siquiera figurar como la víctima. Es el jabalí, no la jabalina, el que se mata; y cuando se hace una ofrenda humana ya no es una doncella, sino un hombre o muchacho.

En la primera fase de una ceremonia Maki el centro principal es un dolmen, una especie de mesa de piedra formada por una gran losa sujeta por piedras verticales, que simboliza tres cosas: una sepultura de piedra, la caverna a través de la que debe pasar el muerto en su viaje al otro mundo y el útero en el cual renacen los seres vivos. Una figura de madera está puesta de pie ante esta estructura simbólica, para representar a todos los ancestros masculinos que han hecho este rito en el pasado, y que también sirve de aguilón de un techo de paja sobre el dolmen. La viga principal de este techo termina en una imagen tallada del halcón mitológico, cuyo espíritu se cierne sobre las ceremonias. Y como nunca se quita ninguna parte de la estructura del culto, todo el suelo alrededor está cubierto con los restos putrefactos de veces anteriores.

El rito crucial ante el dolmen tiene lugar cuando un hombre que busca elevarse en la escala de poder se acerca ceremonialmente en imitación del alma que se acerca a la entrada de la caverna al otro mundo. Los hermanos de su madre le impiden el camino, al igual que el espíritu guardián femenino bloqueará su camino en el momento de la muerte. Y entonces él les hace abundantes ofrendas de jabalíes, y éstos van a su favor en el recuento espiritual que terminará sólo cuando muera y sea enterrado junto con su cerdo supremo.

El valor de las ofrendas depende de los colmillos, y según estos valores así será su rango. Sin colmillos no puede entrar en la tierra de los muertos ni renacer, ni siquiera casarse. Además, como en el curso de un ceremonial se pueden ofrecer unos quinientos cerdos en un día, está claro que el hombre que busque conseguir la salvación eterna de su alma debe estar considerablemente ocupado con el ejercicio espiritual de la crianza, el intercambio y el recuento de sus cerdos, que sirven de dinero en Malekula, dado lo bien conocido y firmemente fijado que está su valor relativo; al igual que el oro en las culturas desarrolladas, que no tiene más valor práctico que un cerdo melanesio, proporciona el estándar básico de toda riqueza



monetaria por su referencia mitológica al sol. El oro tiene un carácter incorruptible, y una reputación no empañada por el paso del tiempo. La corona real de oro simbolizando el poder secular así como la autoridad espiritual de la persona que la lleva corresponde a los colmillos de jabalí de un melanesio. Y así como un hombre con una corona de oro, incluso con una pitillera de oro, puede considerar que ha obtenido los beneficios de la vida, lo mismo ocurre con el hombre-Maki melanesio con un hermoso despliegue de colmillos de uno, dos y tres círculos a lo largo del aguilón del techo de la casa de su familia.

Los nativos dicen que sus ofrendas de jabalíes se hacen en lugar de sacrificios humanos; sin embargo, incluso hoy día, alguien que busque la corona suprema puede ofrecer un adolescente junto con los colmillos de tres círculos, y así hacer la hazaña más valiosa que puede esperarse de un aspirante, tanto en el cielo como en la tierra. La víctima humana de tal ofrenda es normalmente un bastardo, criado y mantenido únicamente para el sacrificio, y al que se le ha dado el mayor afecto mientras que se le mantiene ignorante del destino que le espera. El muchacho y el valiosísimo jabalí con los colmillos de tres vueltas, pintados exactamente igual, son conducidos juntos al dolmen, donde, «de pronto, los que bailan tras el muchacho lo sujetan, y deslizando alrededor de su cuello pintado de azul una cuerda que cuelga de la imagen del halcón, lo dejan colgando de forma que el sacrificador, levantando su porra, lo sacrifica golpeándole en la cabeza. Entonces se baja a la víctima, también se golpea al jabalí con los colmillos de tres vueltas y se le deja morir sobre el cuerpo de la víctima». El cuerpo del muchacho se da como alimento a los artífices de la imagen ancestral, y el hombre que ha hecho el sacrificio toma el nombre de *Mal-tanas*, «Señor del Mundo Subterráneo». «Se comunica con el otro mundo», se nos dice. «Puede hacer lo que desee. Puede hacer incluso lo que no se hace. Ningún hombre se atrevería a ser odiado por él»<sup>[67]</sup>. Y después del asesinato, el nuevo Señor del Mundo Subterráneo se queda en la plataforma durante treinta días comiendo sólo ñames. Sus miembros están cubiertos por brazaletes hechos con las cuentas de concha más valiosas, y como ajorcas lleva colmillos de cerdo desde el codo a la muñeca. Es la imagen de alguien a quien la muerte no puede azotar.

Y con esto creo que tenemos nuestra última pista para el sacrificio ritual de las tumbas reales de Ur, así como para el «entusiasmo por el sacrificio» que acosó en un momento u otro a todo el mundo arcaico en los diferentes períodos desarrollados de sus numerosas culturas. Se gana un poder mágico según el sacrificio que se hace. Por supuesto, el sacrificio final es uno mismo; sin embargo, incluso el valor de este sacrificio debe medirse según los otros sacrificios llevados a cabo a lo largo de la vida y los hechos por los supervivientes de uno en la fiesta mortuoria. La ofrenda de este tipo más importante es otro ser humano, un hijo, un esclavo o un prisionero de guerra. Pero el siguiente en rango es alguna bestia que haya sido criada y cuidada personalmente. Además, en donde se hacen tales ofrendas animales, la bestia es de una especie asociada mitológicamente con la deidad. Hemos mencionado los

petroglifos capsioses de África del norte que muestran un carnero con el sol entre sus cuernos, y la figura del toro-luna sobre las arpas sagradas de Ur, así como las cabezas de toro en la cerámica del neolítico superior del estilo de Halaf. Añadamos ahora los ritos del Minotauro en las arenas de Creta, desde donde se llevó la metáfora a España junto con el complejo cultural megalítico, y donde incluso hoy podemos ver al bravo toro-luna con sus cuernos crecientes muerto por la hoja solar del rutilante matador, al igual que los toros paleolíticos en las profundas cavernas templo de las vecinas colinas de Cantabria y los Pirineos mueren por el poder solar de los chamanes. Y en Malekula, en el otro extremo de esta línea, el mismo simbolismo está traducido en los ritos megalíticos del sacrificio del jabalí lunar.

La bestia ofrecida es un quantum capturado de poder divino, que, a través de su sacrificio, se integra con el dador. El dador, por así decir, escala los peldaños de su sacrificio. Y el Maki es una gran escalera de tales peldaños.

Cuando el aspirante ha hecho su último sacrificio se le identifica con el halcón que se cierne, el pájaro mitológico tallado sobre el aguilón del dolmen, y el viejo que preside el rito, que lo ha investido con el nombre-poder del jabalí que se acaba de matar, que ahora es el nombre de su nueva vida, «vuela con brazos extendidos y manos aleteantes imitando al halcón». Otras veces, «es el mismo sacrificador quien, montado en su plataforma de piedra, en el momento supremo del sacrificio extiende sus brazos en imitación de un halcón en vuelo y canta una canción sobre las estrellas». La palabra *Na-mbal*, «halcón», puede ser utilizada como nombre personal por el hombre que ha alcanzado tal rango. Otros nombres nobles son «la cara del sol», «alcanza las nubes», «en el cenit del cielo», «tierra santa en la cumbre», «y señor de lo de encima» [68]. Además, este anhelo de crecer, que como hemos visto también era característico del chamanismo del norte, está traducido aquí en el simbolismo de los grandes dolmenes y monolitos; algunas de las plataformas que juegan un papel en la segunda fase del Maki son tan altas que sobrepasan las copas de los árboles [69].

En esta segunda fase la ofrenda se hace en una alta plataforma de piedra, construida tras el dolmen, en cuya cumbre tiene lugar el sacrificio del jabalí, el encendido de un nuevo fuego y la asunción de un nuevo nombre. La referencia mitológica de esta torre y su fuego del sacrificio es un gran volcán de la vecina isla de Ambrim, que se supone que es la tierra feliz de los muertos vivientes. Morar en aquel fuego es bienaventuranza, no hay miedo de perecer.

De este viaje de los muertos a la tierra feliz se dan una serie de imágenes diferentes. Según una de ellas el alma que entra en la caverna es bloqueada inmediatamente por el espíritu guardián, *Le-hev-hev*, a quien se le presenta la ofrenda del jabalí para ser ingerida en lugar del alma, y el viajero, al que entonces se le permite pasar, cruza la caverna y sale en la costa, desde donde se dirige a un cierto lugar rocoso bien conocido, y allí enciende un fuego para llamar al barquero. Este último llega en una canoa fantasma a la que llaman «piel de plátano» y que puede ser

cualquier trozo de corteza de un plátano flotando sobre el agua. El alma que espera es conducida al gran volcán —al que llaman «la Fuente del Fuego»— y allí los fantasmas bailan toda la noche y duermen todo el día. Pero según una segunda versión, el fuego del volcán se extiende a todo lo largo del camino y el jabalí se coloca en la tumba para apaciguar este fuego. «El guardián», dicen, «está de pie en medio del camino de fuego y luego corre hacia nosotros para comernos, pero se contenta con comer al jabalí» [70].

En estos mitos y ritos estamos lejos de aquella profunda experiencia femenina de inmolación y transformación que la noble mujer abisinia antes citada (por Frobenius) expresó cuando señaló la profunda trivialidad de las formas de experiencia y entendimiento de los hombres. «Su vida y su cuerpo siempre son igual... No conoce nada.» Representan, de hecho, una transformación masculina de los ritos plantadores de la doncella inmolada, a través de una fuerza procedente de la esfera chamánica, nortea.

La zona mitogenética de esta mitología neolítica superior de sacrificio adquisitivo fue la zona del mar Negro: primero la orilla sur de Anatolia y las montañas del Tauro, donde primero aparece, alrededor del 4500 a.C., la figura del toro en asociación con la diosa desnuda sobre la cerámica pintada del estilo de Halaf; y después, con un acento aún mayor en los valores y ansiedades del ego masculino, en las bárbaras tierras esteparias del bajo Danubio, Dnieper, Dniester y los valles del Don, de las cuales, como acabamos de ver, surgieron quienes blandían aquellas hachas cortadas en cuadrado, en el tercer milenio a.C., para remodelar el mundo.

3. *La ciudad estado hierática.* En los *Anales históricos* de Ssu-ma Ch'ien (alr. 145-86/74 a.C.) se nos habla de la preocupación del legendario «Emperador Amarillo» chino, Huang Ti, por la astronomía exacta. La fecha supuesta de este fabuloso gobernante lo colocaría medio milenio antes del período de la cultura de la cerámica pintada de Yangshao. Pero es una pura invención de los posteriores estudiosos chinos. Y, sin embargo, su supuesto interés por la astronomía representa una herencia básica del Celeste Imperio y, desde luego, procede de una fecha muy temprana. «Huan Ti», se nos dice, «ordenó a Hsi Ho que se hiciera cargo de la observación del sol, a I Chang de la observación de la luna y a Yu Chu de la observación de las estrellas» [71].

El sol, como la fuente de la luz, el calor y la sequedad, representa en China la fuerza positiva, masculina, del universo, el *yang*, mientras que la luna, al ser el principio rector de lo húmedo, la sombra y lo frío, es lo negativo, lo femenino, el *yin*. Estos, influyéndose recíprocamente, producen el orden, el sentido, la dirección o camino, *tao*, de todas las cosas, que se representa geoméricamente como un círculo girando siempre, mezcla de blanco y negro, de *yin* y *yang*:



Bajo el sol y la luna están los cinco planetas, cada uno asociado a un elemento. Mercurio es el planeta del elemento agua, el elemento del norte; Venus del metal, el elemento del oeste; Marte del fuego y el sur; Júpiter de la madera, que es el este, y por último, Saturno, el planeta del elemento tierra, que es del centro. En la India también hay una doctrina de los cinco elementos lo suficientemente antigua como para haber sido estudiada por Buda (563-483 a.C.) y atribuida tradicionalmente a un sabio aún más antiguo llamado Kapila, que pudo haber vivido en el siglo VIII a.C. En la tradición hindú los cinco elementos están asociados con los cinco sentidos: éter, el primero, es el elemento del oído; aire, el segundo, el elemento del tacto; fuego, de la vista; agua, del gusto, y tierra, del olfato. Sin embargo, en Occidente, desde el período del contemporáneo de Buda, Empédocles (alr. 500-430 a.C.), sólo hemos oído hablar de cuatro elementos: fuego (que es caliente y seco), aire (que es caliente y húmedo), agua (que es frío y húmedo) y tierra (que es frío y seco). Los sistemas difieren, sin embargo proceden de la misma raíz.

¿Y en qué fecha debemos fijar esta raíz?

Una pista nos la dan las arpas en las tumbas reales de Ur, al sonido de las cuales morían el rey y su corte celestial, y que estaban hechas de tal forma que sugerían que su armonía era la del toro-luna, cuyo cuerpo era su caja de resonancia y cuya cabeza de oro ostentaba la barba de lapislázuli del principio celestial. Las cinco notas de la escala pentatónica china están asociadas con la armonía de los cinco elementos y los cinco planetas.

En un tratado musical del siglo II a.C. leemos:

Si la nota Kung [do=la tónica] se altera, entonces hay desorganización, el Príncipe es arrogante.

Si la segunda nota, Shang [re] se altera, entonces hay desviación: los oficiales son corruptos.

Si la Chiao [mi] se altera, entonces hay ansiedad: la gente es infeliz.

Si la Chi [sol] se altera, entonces hay quejas: las obligaciones públicas son demasiado gravosas.

Si la Yü [la] se altera, entonces hay peligro: se carece de recursos.

Si los cinco grados están todos alterados, entonces hay peligro: las clases se usurpan unas a otras —esto es lo que se llama insolencia— y si tal es la condición, la destrucción del reino puede llegar en menos de un día...

En períodos de desorden los ritos están alterados y la música es licenciosa. Entonces los sonidos tristes carecen de dignidad, los sonidos alegres carecen de calma... cuando el espíritu de oposición se manifiesta aparece la música indecente... cuando el espíritu de la conformidad se manifiesta, aparece la música armoniosa... De forma que, bajo el efecto de la música, las cinco obligaciones sociales están sin mezcla, los ojos y los oídos están despejados, la sangre y el espíritu vital están equilibrados, los hábitos se reforman, las costumbres se mejoran, el Imperio está en paz total <sup>[72]</sup>.

Las cinco obligaciones sociales asociadas aquí con la escala pentatónica son las «cinco actividades más importantes bajo el cielo» anunciadas en la doctrina confuciana del Justo Medio. Son, a saber, «las obligaciones entre príncipe y ministro,

entre padre e hijo, esposo y esposa, hermano mayor y menor, y entre amigos. «Esas», leemos, «son las cinco obligaciones que tienen grandes efectos bajo el cielo.» [73]

«Armonizando en tono con el Cielo y la Tierra», dice otro texto del siglo II a.C., «el espíritu vital de los hombres expresa todas las vibraciones del Cielo y la Tierra, al igual que varias cítaras, todas afinadas en kung, vibran cuando suena la nota kung. El hecho de la armonía entre el Cielo, la Tierra y el Hombre no viene de una unión física, de una acción directa, viene de la afinación de la misma nota produciendo vibraciones al unísono... En el universo no hay azar, no hay espontaneidad, todo es influencia y armonía; acorde respondiendo a acorde.» [74]

Pero éste era exactamente el punto de vista del griego Pitágoras (582-alr. 507 a.C.), un eco de cuya filosofía ya lo hemos oído en las palabras de Platón referentes a la armonía prístina de la naturaleza del hombre con «las armonías y revoluciones del mundo». Y en la India, donde el concepto de la armonía musical es el mismo, se dice que «todo este universo no es sino el resultado del sonido» [75].

Los términos chinos para cielo son *t'ien* y *shang ti*. El primero es impersonal, denotando «lo que está arriba»; el segundo, personal, y se traduce «señor». «Se llama Cielo (*t'ien*) cuando se considera como eclipsando todo el mundo», dice un comentador al *Wu Ching*; «se llama Señor (*ti*) cuando se considera como su gobernante.» [76]

El señor y gobernante de la tierra, el emperador de China —que está considerada como el «reino medio» del mundo— ocupa su trono con la aprobación, o por mandato, del cielo. Es la nota tónica o central de la armonía terrestre y, cuando está afinada, su imperio prospera. En el fabuloso período prehistórico de Huang Ti la gente podía controlar sus pasiones perfectamente y había una armonía tal entre el cielo y la tierra que el reino medio se convirtió en un paraíso terrestre. Sus habitantes no tenían que comer, simplemente beber el rocío era suficiente. Los cuatro animales benevolentes, el unicornio, el dragón, la tortuga y el fénix —los cuatro señores, respectivamente, de los cuadrúpedos de sangre caliente, los animales escamosos, los moluscos y los pájaros— aparecieron y fijaron sus moradas en los jardines de palacio. Además, los favores procedían del entendimiento del emperador, que enseñó las artes de la adivinación y las matemáticas, compuso el calendario, inventó los instrumentos musicales de bambú, enseñó el uso del dinero, de las embarcaciones y los carruajes, y el arte de trabajar el barro, el metal y la madera. Estableció los rituales para dirigirse a *shang ti*, construyó el primer templo y el primer palacio, estudió y enseñó las propiedades de las hierbas medicinales. Y cuando murió a la edad de ciento once años, dejó una nación establecida en una armonía que sobrevivió, en lo principal, unos cuatro mil años.

Por otra parte, cuando un emperador se hace indigno del mandato del cielo empiezan a aparecer presagios desfavorables, y el Hijo del Cielo puede ser derrocado. Por tanto, reconocemos una ansiedad profunda y real en las palabras del Emperador Ming (227-239 d.C.) después del eclipse solar del año 233.

«Hemos oído», dice Ming Ti,

que si un soberano es remiso en el gobierno, Dios lo atemoriza con calamidades y portentos. Estas son reprimendas divinas enviadas para recordarle el sentido del deber. Así, los eclipses del sol y la luna son advertencias manifiestas de que el cetro del imperio no es empuñado correctamente. Nuestra incapacidad para continuar la gloriosa tradición de Nuestros antepasados idos y llevar adelante el gran trabajo de la civilización desde Nuestra ascensión al trono ha culminado ahora en un mensaje de advertencia de lo alto. Por tanto, nos incumbe a Nosotros promulgar órdenes para la reforma personal, para así prevenir la calamidad inminente. Sin embargo, la relación entre Dios y el hombre es la de padre e hijo, y un padre a punto de castigar a su hijo no sería disuadido si este último le ofreciera un plato de carne. Por tanto, no consideramos como parte de Nuestro deber actuar como aconsejan ciertas crónicas que advierten que se den órdenes al Gran Astrólogo para ofrecer sacrificios en esta ocasión. Vosotros, gobernadores de los distritos y otros altos oficiales del Estado buscad más bien rectificar vuestros propios corazones; y si cualquiera puede idear medios que reparen Nuestros defectos, que presente sus propuestas al trono [77].

La llegada de este concepto de la ciudad estado hierática a China se debe fechar en el período de la loza negra de la cultura Lungshan (alr. 1900-1523 a.C.), que ahora parece haber surgido de los mismos centros del norte de Irán y el sur de Turkeistán (Tepe Hissar, Turang Tepe, Shah Tepe, Namazgah Tepe, Anau, etc.)<sup>[78]</sup> que enviaron el concepto a la India para la formación del estilo Harappa [\*]. La característica ciudad fortaleza de este estrato chino tiene forma perfectamente cuadrangular, limitada por una poderosa muralla de tierra pisoteada de tamaño considerable. Las ovejas y los caballos habían sido añadidos al anterior ganado de corral, cerdos y perros, y dos de los fragmentos de cerámica descubiertos demuestran que ahora se conocía la escritura (en dos inscripciones que aún no han sido descifradas).

Los restos del siguiente estrato son mucho más abundantes: el nivel de la cerámica blanca de la dinastía Shang (alrededor 1523-1027 a.C.). Aquí podemos ver que ya existía la estructura básica sociopolítica del posterior imperio chino. Las herramientas y armas de bronce, carros de guerra tirados por corceles, un sistema de escritura altamente desarrollado, enterramientos en cámaras y sacrificios humanos, una impresionante arquitectura con aguilonos y columnatas, la talla perfeccionada de la piedra, huesos oráculo y una gran pasión por la caza como deporte real marcan el florecimiento de una civilización elegante altamente desarrollada, que seguía en lo esencial las líneas marcadas unos mil quinientos años antes en Ur, Kish, Lagash, Erech y Nippur en Mesopotamia.

Sin embargo, un rasgo importante de considerable interés es el nuevo estilo artístico que aparece en este momento, porque aunque muchos de sus temas proceden directamente de Occidente (por ejemplo, serpientes entrelazadas, bestias antitéticas con una figura humana entre ellas, y el héroe doblegando a las bestias), tanto el estilo como la forma de composición a través de la cual se plasman sus temas no sólo son distintivos, sino que también representan la primera aparición de ciertas huellas básicas características de las artes circumpacíficas, bien en el Viejo Mundo o en el Nuevo. El primero de éstos es el principio del poste totémico, una acumulación de formas similares en series verticales; también encontramos que el cuerpo que va a ser representado está partido, bien por el frente o por la espalda, y abierto como un libro.

Un tercero plasma de una forma particular organizaciones decorativas de espirales angulares y meandros. Además, muchas de las caras y posturas corporales Shang son inconfundibles en cualquier contexto cultural en el que puedan aparecer.

El profesor Heine-Geldern, siguiendo los cursos transpacíficos de las diferentes influencias culturales del Extremo Oriente, ha indicado, entre otras cosas significativas, un impacto sobre América continuado durante mucho tiempo: motivos artísticos chinos del siglo VII a.C., procedentes de los estados costeros de Wu y Yüeh, en la cultura Chavín del mismo período en los Andes Centrales (trabajos en oro y delicados bordados que en América aparecen ahora por primera vez); motivos artísticos de los siglos VII y VI chinos en la cultura Salinar de los Andes Norcentrales, fechados en los primeros siglos d.C.; motivos artísticos del siglo VII al IV chino en la cultura Tajín de América Central fechados (alr. 200-1000 d.C.); el arte de los bronce y jades de la posterior dinastía Chou (siglos V a III a.C.) reflejados en el estilo Ulúa de América Central (alrededor 200-1000 d.C.); una breve ruptura en el contacto de los chinos con América después del 333 a.C., cuando el estado marino de Yüeh, en el sureste, perdió su independencia y los pueblos Dong-son de Vietnam, en el nordeste indochino, los reemplazaron en el comercio, con un efecto tal que su influencia puede reconocerse desde Panamá a Chile y Argentina, especialmente en las técnicas de la metalurgia y los diseños ornamentales en metal; durante el período de la dinastía Han (202 a.C.-220 d.C.), los viajes chinos empezaron de nuevo, y después, alr. 50 d.C., con la conquista de Tonkin y Annam del Norte por China, probablemente terminaron las navegaciones transpacíficas de los Dong-son; y por último, con la caída de la dinastía Han, pasó el liderazgo desde China a los pueblos hinduizados del Sureste asiático, donde Camboya fue la potencia principal desde el siglo VII al X d.C., los contactos de estos viajeros con América quizá continuaron entonces hasta la muerte de Jayavarman VII de Angkor, alrededor del año 1219 d.C.<sup>[79]</sup>

Y así, no nos sorprende saber que el gran sumo sacerdote y monarca de la Edad de Oro en la ciudad tolteca de Tula, la Ciudad del Sol, en el antiguo México, cuyo nombre, Quetzal-coatí, se ha leído unas veces como «la Serpiente Emplumada» y también como «el Gemelo Admirable»<sup>[80]</sup>, y que tenía rostro blanco y barba blanca, fue quien enseñó las artes a la gente de la América precolombina, inventó el calendario y les donó el maíz. Su madre virgen, Chimalman —cuenta la leyenda— había sido una de las tres hermanas a las que Dios, el Padre de Todo, se les había aparecido un día bajo su forma de Citlallatonac, «la mañana». El miedo se apoderó de las otras dos, pero Dios sopló sobre Chimalman y ella concibió. Sin embargo, murió al parir y ahora está en el cielo donde es reverenciada con el honorable nombre de «la Preciosa Piedra del Sacrificio», Chalchihuitzli.

A Quetzalcoatl, su hijo, que es conocido como el Hijo del Señor de los Altos Cielos y como el Hijo del Señor de las Siete Cavernas, en el momento de su

nacimiento se le concedió el habla, el conocimiento y la sabiduría de todo, y en una vida posterior como rey-sacerdote fue de una pureza de carácter tal que su reino floreció a todo lo largo de su reinado. Su palacio-templo se componía de cuatro aposentos radiantes: uno hacia el este, amarillo con oro; uno hacia el oeste, azul con turquesa y jade; uno hacia el sur, blanco con perlas y conchas; uno hacia el norte, rojo con hematites, simbolizando los puntos cardinales del mundo sobre los cuales domina la luz del sol. Y estaba maravillosamente construido sobre un río impetuoso que cruzaba la ciudad de Tula; de forma que todas las noches, exactamente a medianoche, el rey descendía al río para bañarse y el lugar de su baño se llamaba «en el Recipiente Pintado», o «en las Preciosas Aguas». Pero se acercaba el momento de su predestinada derrota a manos de su hermano oscuro Tezcatlipoca, y, conociendo perfectamente el rito de su destino, Quetzalcoatl no hizo ningún movimiento para impedirlo.

Por tanto, Tezcatlipoca dijo a sus ayudantes, «Le daremos una bebida que embote su razón y le mostraremos su cara en un espejo, entonces con toda seguridad estará perdido». Y le dijo a los sirvientes del buen rey, «Id y decid a vuestro señor que he llegado para mostrarle su propia carne».

Pero cuando el mensajero fue llevado ante Quetzalcoatl, el anciano monarca dijo, «¿A qué llamará él mi propia carne? ¡Ve y pregunta!» Y cuando el otro fue admitido en su presencia: «¿Qué es esto de que tú me mostrarás mi carne?»

Tezcatlipoca contestó, «Mi Señor y Sacerdote, mira ahora tu carne, concóctete, ¡Mírate como te ven los otros!» Y le enseñó el espejo.

Y viendo su cara en aquel espejo, Quetzalcoatl exclamó inmediatamente, «¿Cómo es posible que mis súbditos me miren sin miedo? Podrían huir ante mí. ¿Cómo puede permanecer un hombre ante ellos cuando está lleno, como lo estoy yo, de sucias úlceras, con su vieja cara arrugada y un aspecto tan repugnante? No seré visto de nuevo, nunca más aterrorizaré a mi gente».

Cuando se le ofreció una bebida, la rehusó diciendo que estaba enfermo; pero cuando se le urgió a que la probara de la punta de su dedo, lo hizo, e inmediatamente su magia se apoderó de él. Levantó el cuenco y estaba borracho. Envió a buscar a su hermana Quezalpetlatl, que vivía en lo alto del monte Nonoalco. Esta llegó y su hermano le ofreció el cuenco de forma que ella también se emborrachó. Y así, con la razón perdida, aquella noche ni dijeron sus plegarias ni fueron al baño, sino que se durmieron juntos sobre el suelo. Y por la mañana Quetzalcoatl dijo avergonzado, «He pecado, la mancha no puede borrarse de mi nombre. No soy apto para gobernar a esta gente. Que me construyan una habitación bien profunda bajo tierra. Que entierren mis brillantes tesoros en la tierra, que arrojen el resplandeciente oro y las piedras preciosas en las Preciosas Aguas donde tomo mi baño nocturno.»

Y todo esto se hizo. El rey permaneció cuatro días en su tumba bajo tierra, y cuando salió, lloró y le dijo a su gente que había llegado el momento de su marcha a la Tierra Roja, la Tierra Oscura, la Tierra de Fuego.



Quemó sus aposentos, enterró sus tesoros en las montañas, transformó sus árboles de chocolate en mezquites y ordenó a sus pájaros multicolores que volaran ante él. Hecho esto, Quetzalcoatl partió con gran pena. Paró a descansar en cierto lugar a lo largo del camino y miró atrás en dirección a Tula, su Ciudad del Sol, lloró y sus lágrimas atravesaron una roca, dejó en aquel lugar la marca de su trasero y la impresión de sus palmas. Más adelante encontró a un grupo de nigromantes que no le dejaban seguir si no les comunicaba el arte de trabajar la plata, la madera y las plumas, y el arte de la pintura. A medida que cruzaba montañas, muchos de sus ayudantes, que eran enanos y jorobados, murieron de frío. En otro lugar encontró a su oscuro antagonista, Tezcatlipoca, a quien derrotó en un juego de pelota. En otro apuntó con una flecha a un gran árbol *pochotl*, y la flecha también se convirtió en un árbol *pochotl*, de forma que cuando disparó sobre el primero formó una cruz. Y así continuó dejando tras él muchas señales y nombres de lugares, hasta que al llegar, por fin, a donde se unen el cielo, la tierra y el agua, partió.

Según una versión, se hizo a la mar sobre una balsa de serpientes, pero otra dice que los ayudantes que quedaban construyeron una pira funeraria en la cual se arrojó, y mientras el cuerpo se quemaba, su corazón partió y al cabo de cuatro días apareció como el planeta Venus. Sin embargo, todos están de acuerdo en que volverá. Llegará con un séquito del este de rostro blanco, y continuará gobernando sobre su gente, porque aunque Tezcatlipoca había ganado, las inmutables leyes que habían determinado la destrucción de Tula asimismo habían determinado su restauración.

Quetzalcoatl no estaba muerto. En una de sus estatuas se le mostraba tumbado cubierto con envolturas, significando que estaba ausente o «como uno que yace durmiendo y que cuando se despierte de aquel sueño de ausencia se levantará para gobernar la tierra de nuevo» [81]. Había construido bajo tierra mansiones al Señor de Mictlan, el señor de los muertos, pero él no las ocupó, morando más bien en aquella tierra de oro donde el sol permanece durante la noche. Sin embargo, ésta también está bajo tierra. Ciertas cavernas llevan a ella; una de las cuales, llamada Cincalco «A la Morada de la Abundancia», está al sur de Chapultepec, y a través de sus lóbregos corredores los hombres pueden alcanzar aquella tierra feliz, la habitación del sol, que continúa gobernada por Quetzalcoatl. Además, es la tierra de la cual él llegó al principio...

Todo esto, que en muchos sentidos es paralelo a las metáforas normales de los mitos de los héroes culturales del Viejo Mundo, hablando de uno que se ha ido, que mora bajo tierra en una tierra feliz, infinita, como señor del reino de los muertos felices, como Osiris, pero que se levantará de nuevo, lo podemos leer sin sorpresa. Pero lo que es sorprendente es la forma de la vuelta de Quetzalcoatl. Los sacerdotes y astrólogos no sabían en qué ciclo iba a aparecer, sin embargo, el nombre del año dentro del ciclo había sido predicho de antiguo por el propio Quetzalcoatl. Su signo era «Un Junco» (*Ce Acatl*) que en el calendario mexicano es un año que sólo tiene lugar una vez cada ciclo de cincuenta y dos. Pero el año en que Cortés llegó con su

ejército de piel blanca y su estandarte, la cruz, fue precisamente el año «Un Junco»<sup>[82]</sup>. El mito del dios muerto y resucitado había circunnavegado el globo.

CONCLUSIÓN

EL FUNCIONAMIENTO DEL MITO

---

## I. Las imágenes locales y el camino universal

«Lo importante», dijo un peregrino hindú de barba blanca en el tren que se dirigía a Benarés, «no es el objeto de la adoración». Y sin embargo, él se bajaba en Benarés después de un largo y difícil viaje para adorar a Shiva en su capital espiritual.

En el pensamiento hindú se reconocen dos aspectos, comunes a toda tradición ritual, que corresponden a «las ideas elementales» (*Elementargedanke*) y a las «ideas étnicas» (*Völkergedanke*) de Adolf Bastian que vimos al principio de este libro. Se recordará que, según Bastian, las ideas elementales nunca se experimentan directamente en estado puro, abstraídas de las ideas étnicas localmente condicionadas a través de las cuales se hacen efectivas, sino que, como la imagen del hombre mismo, sólo se conocen por medio de la rica variedad de sus inflexiones en el panorama de la vida humana. Por tanto, podemos considerar cualquier mito o rito bien como una pista de lo que puede ser permanente o universal en la naturaleza humana (en cuyo caso nuestro énfasis será psicológico, o quizá incluso meta-físico) o, por otra parte, como una función de la escena local, la tierra, la historia y la sociología del pueblo en cuestión (en cuyo caso nuestro acercamiento será etnológico o histórico). Los términos hindúes correspondientes que designan estos dos aspectos de la mitología y el rito son, respectivamente, *marga* que significa «sendero» o «camino», el sendero o camino del descubrimiento de lo universal, y *desi* (pronunciado «dei-shi»), «de lo regional, local o étnico», el aspecto peculiar, sectario o histórico de cualquier culto a través del cual se forma un pueblo, una nación o una civilización.

Me gustaría unir estos dos términos hindúes a los de Bastian, porque no sólo corroboran su interpretación, sino que también sugieren mejor que los términos occidentales la fuerza psicológica, o camino de servicio, de los dos aspectos de una imagen mitológica. Funcionando como un «camino», la mitología y el ritual conducen a una transformación del individuo, separándolo de sus condiciones locales, históricas, y conduciéndolo hacia algún tipo de experiencia inefable. Por otra parte, funcionando como una «idea étnica», la imagen une al individuo con su sistema familiar de sentimientos históricamente condicionados, actividades y creencias como un miembro activo de un organismo sociológico. Esta antinomia es fundamental para nuestra materia, y el no reconocerla conduce no sólo a discusiones innecesarias, sino también a mal-interpretaciones, de una u otra forma, de la fuerza del símbolo mitológico mismo, que es, precisamente, traducir una experiencia de lo inefable a través de lo local y concreto, y así, paradójicamente, amplificar la fuerza y atracción de las formas locales incluso mientras lleva a la mente más allá de ellas. El reto distintivo de la mitología yace en su poder para llevar a cabo este fin dual, y no reconocer este hecho es perder todo el sentido y misterio de nuestra ciencia.

Por tanto, tenemos que reconocer que incluso cuando se adora a una sola deidad, la variedad de la experiencia religiosa representada por los adoradores puede diferir

de forma tal que sólo desde el más superficial punto de vista sociológico se puede decir que comparten la misma religión. Su dios o dioses los mantienen juntos sociológicamente, sin embargo, psicológicamente están en planos diferentes.

«Entre los indios dakota», dice, por ejemplo, Paul Radin, «lo que el hombre corriente considera como ocho deidades diferentes, el sacerdote y el pensador lo toman como aspectos de una única deidad» [1].

Asimismo, en el mundo contemporáneo de intercomunicación cultural, donde las mentes de los hombres, saltando las barreras locales, pueden reconocer campos de experiencia y comprensión comunes bajo formas extrañas que muchos sacerdotes y sociólogos consideran como ocho deidades diferentes, el mitólogo y psicólogo comparativos pueden tomarlos como aspectos de una única deidad. El santo y sabio del siglo XIX Ramakrishna acentuó esta orientación psicológica, como opuesta a la etnológica, cuando habló de la unidad última de todas las religiones.

«Una madre prepara platos que convengan a los estómagos de sus hijos», dijo. «Supongamos que tiene cinco hijos y traen un pescado para la familia. No cocina pilau o kalia para todos. Todos no tienen la misma capacidad de digestión. Para algunos prepara un sencillo estofado, pero ama a todos sus hijos por igual... ¿Sabéis cuál es la verdad?» preguntó y contestó su pregunta:

Dios ha hecho muchas religiones diferentes que convengan a diferentes aspirantes, tiempos y países. Todas las doctrinas sólo son muchos senderos, pero un sendero de ninguna forma es el Dios mismo. En verdad, se puede alcanzar a Dios si se sigue cualquiera de los senderos con una devoción incondicional. Sin lugar a dudas habréis oído la historia del camaleón. Un hombre se adentró en el bosque y vio un camaleón sobre un árbol. Se lo dijo a sus amigos: «He visto un lagarto rojo.» Estaba firmemente convencido de que sólo era rojo. Otra persona, después de visitar el árbol, dijo, «He visto un lagarto verde.» Estaba firmemente convencido de que sólo era verde. Pero el hombre que vivía bajo el árbol dijo, «Lo que habéis dicho los dos es cierto. Pero el caso es que la criatura a veces es roja, a veces amarilla y otras veces no tiene ningún color.» [2]

Todo estudioso de la mitología comparativa sabe que cuando una mente ortodoxa habla y escribe de Dios las naciones se desunen, el *desi*, el aspecto local, histórico, ético, del símbolo del culto se toma con toda seriedad y el camaleón es verde, no rojo. Mientras que cuando hablan los místicos, no importa cuál sea su *desi*, sus palabras se encuentran en un sentido profundo, y también las naciones. Los nombres de Shiva, Alá, Buda y Cristo pierden su fuerza histórica y se unen como indicadores adecuados de un camino (*mārga*) que deben andar todos los que deseen trascender sus facultades y limitaciones ligadas al tiempo y a la tierra.

De la Parte Segunda a la Cuarta hemos resumido la historia y distribución de las formas mitológicas según el plano de interés de la historia y la etnología. Ahora nos falta indicar muy brevemente los niveles psicológicos en cuyos términos se experimentan y utilizan los símbolos.

Y aquí será de utilidad volver a la India para un sistema de clasificación. Porque en la India, donde durante milenios ha prevalecido una orientación esencialmente psicológica de las formas del mito en las disciplinas del yoga, y un gran número de

cultos nativos y extranjeros han vivido juntos, un análisis sincrético del mito y del ritual, multicultural y no sectario en términos psicológicos, ha producido una serie de órdenes de interpretación comparativa muy claros y bien definidos, de los cuales podemos elegir el más sencillo para nuestro boceto introductorio a una ciencia mitológica unitaria.

## II. Las servidumbres del amor, el poder y la virtud

En la filosofía hindú clásica se hace una distinción entre los fines por los cuales los hombres se esfuerzan en el mundo y el propósito de absoluta liberación de estos fines. Los fines por los que los hombres se esfuerzan en el mundo son tres —ni más, ni menos—, a saber: amor y placer (*kāma*), poder y éxito (*artha*: pronunciado «art-ja») y el orden legítimo y la virtud moral (*dharma*).

El primero, *kāma*, corresponde al propósito o interés concebido por Freud como fundamental a toda vida y pensamiento, y, como nos permite saber una amplia literatura de investigación psicoanalítica, cualquiera motivado por este impulso, bien sea el paciente o el doctor, ve el sexo en todo y todo en el sexo. El simbolismo de la mitología, como el propio mundo, para tal psique significa sexo y nada más: el alimento, el cobijo, el sexo y la paternidad-maternidad. Y entonces toda mitología y culto (incluyendo el mismo culto del psicoanálisis) es sencillamente un medio para la consecución armoniosa de este sistema vegetal de intereses.

La segunda categoría de propósitos mundanos, *artha*, «poder y éxito», corresponde a la concebida por la filosofía de Friedrich Nietzsche y la posterior psicología de Alfred Adler<sup>[3]</sup> como el impulso fundamental e interés de toda vida y pensamiento; y de nuevo tenemos una considerable literatura clínica que nos permite saber que cualquier psique guiada por este impulso, deseando conquistar, comer, consumir y volver todas las cosas en sí mismo o en suyas, descubre en los mitos, dioses y rituales de la religión nada más que los medios sobrenaturales para el engrandecimiento propio y tribal.

Estos dos sistemas de interés, el erótico y el agresivo, puede decirse que juntos representan la suma de las necesidades biológicas primarias del hombre. No tienen que ser infundidos, están implícitos en el nacimiento y proporcionan las bases animales de toda experiencia y reacción.

Ya hemos observado que en muchas especies animales los mecanismos innatos de liberación (MsIL) responden inmediata y apropiadamente a un estímulo específico del cual el individuo animal en cuestión no había tenido experiencia previa, siendo en tales casos el sujeto que reacciona, «conocedor», no el individuo sino la especie, mientras que en otros, una experiencia individual (una «huella») proporciona las señales estímulo a las cuales responde el MIL afectado. Además, hemos observado que en la especie humana la mayoría de las respuestas son a señales estímulo establecidas por la huella. Pero entonces encontramos que tales huellas son en gran medida constantes a la especie, de forma que pueden nombrarse series considerables de huellas fundamentales o engramas a las que responde toda la raza. En otras palabras, encontramos que en el sistema nervioso central humano hay ciertas necesidades biológicas fundamentales profusamente arraigadas desde el nacimiento y que éstas son liberadas por señales estímulo que, en lo fundamental, también son constantes a la especie, aunque no innatas. Y así podemos decir que se ha descubierto

que existe un sistema sustancial transcultural de constantes, en cuyo nivel se pueden percibir grandes diferenciaciones históricas o sociológicas.

Además, debemos decir que estos dos sistemas elementales de interés, *kāma* y *artha*, placer y poder, no se apoyan el uno al otro necesariamente sino que con frecuencia están en conflicto. Por ejemplo, incluso entre los peces, el pececito conocido como espino tiene una pauta de color para pasar desapercibido muy efectiva fuera de la época de cría, pero cuando está listo para el apareamiento, todo cambia. Como dice el profesor Tinbergen: «El lomo es mucho más oscuro que el vientre, y así falsifica el efecto de la iluminación dorsal (‘contragradación’), y los laterales muestran rayas verticales, rompiendo así el contorno visual del cuerpo (‘pauta destructiva’).» [4] Sin embargo, durante el corto período de cortejo la coloración del pececito cambia, «dejando el lomo de un radiante blanco azulado, mientras que el vientre se convierte en rojo oscuro. El resultado es una inversión total de la contragradación mientras que la coloración destructiva desaparece. El pez resulta ahora muy visible, y esto es una adaptación para atraer a las hembras. Al mismo tiempo, este macho es extremadamente móvil y prácticamente pierde sus reacciones de escape. Hay señales de que estas adaptaciones que sirven a la cooperación entre los sexos lo hacen muy vulnerable a los predadores como el cormorán (o cornejón) y la garza.

«Este conflicto entre diferentes ‘intereses’, de los que esto es sólo un ejemplo escogido al azar, es de hecho un fenómeno básico de adaptabilidad», dice Tinbergen, y termina: «El conflicto es resuelto por todos los animales de forma tal que llegan a un acuerdo entre las diferentes demandas.» [5]

Y el hombre también tiene que llegar a un acuerdo. De forma que en la misma psique, incluso antes de que se introduzca el factor de las normas sociales y la *moralidad* —la meta del *dharma*— existe un problema elemental de equilibrio y de armonización que tiene que ser resuelto, y resuelto y vuelto a resolver, porque el hombre, a diferencia del espino, no tiene época de apareamiento, sino que siempre está alerta a los valores y ofertas de ambos mundos.

El *dharma*, el sentido del deber, el conocimiento del propio deber y el deseo de mantenerse en él no es innato, sino que el propósito se les inculca a los jóvenes por la educación. Desde el Renacimiento, los occidentales hemos creído que el propósito de la educación es la inculcación de información referente al mundo en que vivimos. Sin embargo, éste no era el propósito en el pasado, ni lo es en Oriente (donde incluimos Rusia) hasta el momento. El propósito de la educación en las esferas primitivas arcaicas y orientales siempre ha sido, y sin lugar a dudas continuará siendo durante siglos, principalmente no enriquecer la mente en lo referente a la naturaleza del universo, sino crear comunidades de experiencia compartida para comprometer los sentimientos del individuo en crecimiento con los asuntos de mayor interés para el grupo local. El pensamiento no socializado y los sentimientos del niño muy pequeño son egocéntricos pero no peligrosos socialmente. Sin embargo, cuando las



necesidades primarias del adolescente permanecen sin socializar se hace inevitable una amenaza a la armonía del grupo. Por tanto, la función principal de todo mito y ritual siempre ha sido y continuará siendo comprometer al individuo tanto emocional como intelectualmente en la organización local. Y este propósito se efectúa mejor, como ya hemos visto, a través de una conjuración solemne de experiencias intensamente compartidas, en virtud de la cual todo el sistema de la fantasía de la infancia y creencias espontáneas se comprometen y unen con el sistema funcionante de la comunidad. El ego infantil no comprometido, sin conciencia de sí mismo como diferente del universo y fluctuando sin ataduras, sin preocupación por las convenciones de la escena local (como aquellos cachorros esquimales de Groenlandia que no aprendían hasta la adolescencia la política geográfica de las manadas) [\*1], se disuelve para reorganizarse en un ritual y una experiencia de hecho de la muerte y la resurrección: la muerte del ego infantil y la resurrección del adulto socialmente deseable. De forma que, en adelante, el hombre ya no es ni física ni espiritualmente un modelo general de la especie *Homo sapiens*, sino específicamente un ejemplo de cierto tipo local desarrollado para funcionar de cierta forma en un cierto campo.

Entonces, *kāma*, *artha* y *dharma* —placer, poder y las leyes de la virtud, los dos sistemas primarios de interés del individuo no iniciado controlados por la *moral* del grupo local— son los campos de fuerza que se encuentran en todo sistema efectivo de mitología en su plano dirigido al hombre común, al duro de oído, al duro de mollera, al honesto cazador, a su esposa y a su familia. Y para que el sistema de la ley organizado pedagógicamente (*dharma*) tenga peso y autoridad para funcionar sobre los otros dos (*kāma* y *artha*), se presenta como el deseo y la naturaleza de algún poder superior intachable, quien, según el nivel de desarrollo del grupo en cuestión, puede estar representado como el deseo y la magia de «los antepasados», el deseo de un padre omnipotente, las matemáticas del universo, el orden natural de una humanidad ideal o, en abstracto, imperativos inmutables, asentados en la naturaleza moral de todo hombre que es en verdad un hombre. El punto principal es que este tercer principio socialmente presentado debería tener soberanía sobre los otros dos naturales, y que los miembros del grupo que lo representan deberían tener el látigo a mano. Las actitudes de amor, miedo, servidumbre, orgullo en el logro e identificación con la ley se fomentan de formas distintas por los ritos a través de los cuales se imprime el *dharma* local, y el individuo, asaltado por todas partes, no menos desde el interior que desde el exterior, o bien se forma o se vuelve loco.

Sin embargo no debemos juzgar el pasado por el presente. Entre los nómadas paleolíticos los grupos eran relativamente pequeños y las demandas del *dharma* relativamente simples. Además, los papeles a jugar estaban en consonancia con la capacidad natural de los organismos del hombre y la mujer, que habían evolucionado y se habían formado gradualmente bajo las condiciones de la caza durante el curso de un período de unos 600.000 años. Sin embargo, con el cambio a la agricultura, alrededor del 6000 a.C., y el rápido desarrollo de unidades sociales sedentarias muy

diferenciadas y mucho más grandes (digamos cuatrocientas o quinientas almas) se agudizó el problema no sólo de hacer cumplir sino también de racionalizar un *dharma* en el que la desigualdad junto con la coordinación eran esenciales. Fue entonces, por un golpe de genio intuitivo, cuando el orden del universo, en el que la desigualdad y la coordinación son esenciales, se tomó como modelo, y la humanidad se llevó a la escuela de las estrellas. En todos los sistemas arcaicos la mitología de una armonía natural coordinando a la humanidad y el universo derramó su fuerza sobre los distintos órdenes sociales, de forma que la brutalidad pura de los tres sistemas de interés mutuamente antagonistas el *kāma*, *artha* y *dharma* se debilitó, se hizo más hermosa y se enriqueció significativamente por la operación de un cuarto principio, el del temor reverencial de la mente ante el misterio cognoscitivo del mundo.

Y es a este cuarto principio al que debemos prestar atención ahora, porque aunque es verdad que una dedicación total a este principio sólo ha tenido lugar en Oriente, también es cierto que su fuerza en los que se pueden llamar los primeros estadios de sus misterios, los menores, vive y ha vivido siempre en la mitología dondequiera que ésta haya existido, y hoy, a medida que se vuelve a capturar su espíritu, se hará evidente que la ciencia misma es ahora el único campo a través del cual se puede revelar de nuevo la dimensión de la mitología.

### III. La liberación de la servidumbre

En el período de la ciudad estado hierática, el temor reverencial del hombre ante el orden descubierto del universo le hizo unir aquel orden en un mimo, basado en lo que él concebía como las leyes celestiales, que deberían poner en juego en su propio campo de *kāma*, *artha* y *dharma* la fuerza de un principio superior. Asimismo, en los anteriores períodos de los recolectores, cazadores y plantadores primitivos del paleolítico y el mesolítico, un temor reverencial ante las maravillas observadas de cerca en los reinos animal y vegetal produjo las pantomimas de la danza del búfalo y la semilla sacrificada. A través de esos juegos y representaciones un tanto descabelladas, se formaron sociedades humanas organizadas en las que se resolvieron los intereses mutuamente contradictorios de las necesidades elementales y sociales. Y el principio superior según el cual se resolvían no era de ninguna forma una función o derivado bien de uno de ellos o de una combinación, sino de hecho un principio superior, *sui generis*, que ya hemos visto ilustrado en la danza giratoria de los chimpancés de Köhler: el principio del disfrute desinteresado y la autodisolución en un ritmo de belleza, que ahora se llama estético y que solía llamarse, más vagamente, espiritual, místico o religioso. Las necesidades biológicas de disfrutar y dominar (con sus opuestos de odio y miedo), así como la necesidad social de evaluar (como bueno o malo, verdadero o falso) simplemente se anulan, y sobreviene un raptó de pura experiencia en el que la autodisolución y la elevación son lo mismo. Tal impacto está «más allá de las palabras», porque no puede explicarse con referencia a otra cosa. La mente se libera por un momento, por un día o quizá para siempre de aquellas ansiedades de disfrutar, ganar o ser correcto que nacen del entramado de nervios en el que los hombres están atrapados. Una vez disuelto el ego ya no hay nada en la red sino vida, que está en todas partes y para siempre. Los maestros Zen de China y Japón han llamado a este estado el estado de «no mente». Los términos hindúes clásicos son *moksa*, «liberación», *bodhi*, «iluminación», y *nirvana*, «trascendencia de los vientos de la pasión». Joyce habla del «luminoso éxtasis silencioso del placer estético», cuando el claro resplandor de la imagen estética es aprehendido por la mente, que ha sido atrapada por su totalidad y fascinada por su armonía. «La mente», dice, «en aquel instante misterioso que Shelley comparó hermosamente a un carbón que se apaga.»

El impulso hacia el arte, el impulso de repetir, de una forma armoniosa, un orden de belleza aprehendido, subyace a la grandiosa formación de los órdenes de sociedad arcaicos; y, como hemos visto, poblaciones enteras podían ser atrapadas en tal cuadro y cobrar forma, una nueva forma, en la cual, paradójicamente todo había sido entregado y sin embargo se había ganado una vida más elevada. No podemos suponer que todos los que participaron en la pantomima experimentaran esta maravilla en términos estéticos. Para la mayoría, su valor debe haber sido sólo mágico: un poder para producir los frutos de sus tres órdenes elementales de deseo. Y sin embargo, no

podemos asumir que no hubo ninguno capaz de un asombro desinteresado, porque ¿de dónde si no hubiera surgido el rapto del cual se derivaron las propias sociedades? Las palabras de nuestros chamanes esquimales, Igjugarjuk y Najagnek, nos han hecho saber que el hombre primitivo podía llevar su mente a descansar en el misterio del universo, y por tanto obtener un conocimiento que puede llamarse sabiduría. Sus conocimientos técnicos y científicos estaban limitados al horizonte de su lamentable comunidad temporal, pero su sabiduría, su iluminación, su sentido y experiencia del misterio y poder del universo eran de valor eterno.

Ya hemos señalado la profunda brecha psicológica que separaba a los «honestos cazadores» de sus temidos aunque indispensables chamanes. Ahora debemos observar que para estos dos tipos, a todo lo largo de la historia, la mitología y el culto han tenido significados, valores y efectos opuestos. Los beneficios de la religión para la mayoría han sido primariamente de los órdenes de *kāma*, *artha* y *dharma*. El culto ha servido como un mecanismo mágico para asegurar abundancia de alimentos y jóvenes, poder sobre los enemigos y la unión del individuo al orden de su sociedad. Es decir, ha servido para unirle con los *desi*, el contexto étnico local, y ha proporcionado en compensación seguridad de una continuación de los bienes del *kāma*, *artha* y *dharma* más allá de la tumba. Las ofrendas de dedos, cerdos, hijos e hijas, o incluso de uno mismo, parecen tener significado en una especie de sistema místico de trueque, y los pecadillos personales que se le han escapado a la policía puede estarse seguro de que serán los que coman desde dentro, como ratas, haciendo la labor de la ley. Pero entonces, quizá en algún momento, en el templo, en la arena ceremonial o en algún lugar sagrado, puede que se experimente el fugaz fragmento del sentido de algún misterio más allá, ante el cual todo esto no son sino tonterías triviales, y por tanto, incluso aunque sólo sea durante un segundo, se habrá obtenido el cuarto fin por el que los hombres pueden vivir.

El Camino de Sufrimiento del chamán es el primer ejemplo que conocemos de una vida dedicada al cuarto fin: la utilización seria del mito herméticamente, como *marga*, como un camino para la metamorfosis psicológica. Y el hecho notable es que las pruebas señalan irrefutablemente al logro, por lo menos en muchos casos, de una ampliación perceptible del horizonte individual de experiencia y una profundidad de comprensión a través de su muerte y resurrección espiritual, incluso en el nivel de estas primeras exploraciones primitivas. En alguna medida el chamán es liberado del sistema local de ilusiones y puesto en contacto con misterios de la propia psique, que llevan a la sabiduría concerniente tanto al alma como a su mundo. Por tanto, realiza la función necesaria para la sociedad de llevarla de la estabilidad y esterilidad de lo viejo hacia nuevos ámbitos y nuevas profundidades de comprensión.

Así, los dos tipos de mente son complementarios: el de mente cerrada representando lo inerte, reaccionario, y el flexible, el impulso progresivo viviente, unidos respectivamente a lo local y temporal y al impulso de lo universal eterno. En la historia humana los dos han dialogado desde el principio, y el efecto ha sido el

progreso y proceso desde horizontes menores a horizontes mayores, de organizaciones simples a complejas, a modelos más ricos del arte, que es la civilización en sus momentos de florecimiento.

Una vez que se indica esto, creo que habla por sí mismo. El servicio dual del mito como contribuidor a los fines del *kāma*, *artha* y *dharma*, y, por otra parte, como una forma de liberación de estas obsesiones unidas al ego, se hace perfectamente obvio. Y que en el culto posterior funciona como arte no se puede negar. ¿Pudo la mitología surgir de mentes que no fueran las de los artistas? Las cavernas-templo paleolíticas nos responden. La mitología, y por tanto la civilización, es una imagen poética, supernormal, concebida, como toda la poesía, en la profundidad, pero susceptible de interpretación a distintos niveles. Las mentes superficiales ven en ella el escenario local, las más profundas, el primer plano del vacío, y en medio están todos los estadios del Camino desde lo étnico a la idea elemental, desde lo local al ser universal, que es Cada Hombre, como él a la vez sabe y teme saber. Porque la mente humana en su polaridad de las formas de experiencia del hombre y la mujer, su paso de la infancia a la madurez y a la vejez, en su dureza y en su delicadeza, en su diálogo continuo con el mundo, es la zona mitogenética última, la creadora y destructora, la esclava y, sin embargo, la dueña de todos los dioses.

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

---

- Señales estímulo liberando reacciones paterno-maternas en el hombre ..... 70
- Dibujo de un niño de su sueño del demonio ..... 105
- Diseños en cerámica, alr. 4000 a.C ..... 174
- Predominio del regicidio ritual (mapa) ..... 201
- Dibujos en gargantillas de concha, Túmulo Espiral, Oklahoma ..... 269
- Figuras en el santuario de Trois Frères ..... 328
- La Venus de Laussel ..... 329
- El hechicero-bestia de Lascaux ..... 342
- Figuras en la cripta de Lascaux ..... 343
- Máscara ceremonial con cuernos (palos puntiagudos) ..... 344
- Australianos con cuernos de palos puntiagudos ..... 345
- El «Hechicero de Trois Frères» ..... 352
- La Venus de Lespugue ..... 370
- El culto del oso (mapa) ..... 386
- Escena de caza capsiese, Castellón ..... 432
- Tres mujeres, Castellón ..... 432
- Hombre con un dardo, Castellón ..... 433
- La «Dama blanca», Rodesia ..... 434

Los dibujos de las ilustraciones de las páginas 329, 342, 343, 344, 345, 352, 370 y 434 son de John L. Mackey.

# ÍNDICE ANALÍTICO

---

- Aadja, chamán, 296ss, 299  
Abalorio Azul, 265  
A-bar-gi, 463, 464, 466  
Abel, 210, 216  
Abisinia, 398, 399, 510  
Aborto, 377  
Abraham, 177  
Abstractos, motivos, 173  
Acteón, 86ss  
Adán, 44, 134, 138, 146, 153, 365; Segundo, 137, 142, 153  
Adena, pueblo, 375, 376  
Adler, Alfred, 524  
Adonis, 176, 342, 418, 467, 481, 483, 498  
Afilación al grupo, 57, 333ss, 383  
África, 149s, 158ss, 161ss, 167, 200, 201ss, 205s, 224, 314, 338ss, 347, 365, 393, 394, 413, 425; estilo microlítico capsense, 430ss, 453ss; plesianthropus, 407, 408; pinturas murales, 346, 430, 435; como zona de difusión, 475ss  
Africanthropus, 410  
Afrodita, 372, 418, 442, 467, 481, 483  
Aggjartog, chamán, 281s  
Agresión, 127s  
Agricultura, 167ss, 170ss, 240, 248ss, 494  
Agua, metáfora del, 86, 88, 153, 220, 444, 493; preguntas relativas al origen del, 110, 112  
Agua de Vida, 96  
Águila, 151, 248, 340, 459  
Aine, 489  
Ainu, raza, 381ss, 390ss, 395, 396, 447, 449, 456  
Akaf, 186ss, 189ss, 192ss  
Alá, 29, 523  
Alacaluf, tribu, 282, 412  
Alaska, 411  
Albanés, lengua, 26  
Albright, W. F., 171n  
Alcibíades, 134  
Aldea, 206, 215, 216, 239, 274, 278, 491, 492  
Alegoría, protectora, 124ss  
Alejandrinos, 27

Alemania, 31, 385, 387, 394, 411, 429, 447  
Alfarería, 170, 171, 176, 177, 239, 248ss, 419, 457, 458, 478, 479, 485, 492, 494, 496, 499, 510, 515  
Algodón, 242, 243, 245, 247ss  
Algonquin, indios, 375  
Alimento, del estrato cultural caníbal, 206, 207; prohibido, 127; recolectora, 168, 238; y diosas, 221s, 260s; origen de, 207, 208, 213, 220, 234s, 245ss, 254s; búsqueda, 70ss (*ver también* Comer)  
Almirante, islas, 438, 444  
Alpacas, 170, 248  
Alquimia, 97  
Altamira, España, 32, 428  
Altares, primeros, 387  
Altjeringa, edad, 117, 121ss, 143, 361  
Amanecer, 81  
Amaranto, 244, 245, 247  
Amaravati, 181  
Amazona, cuenca, 256  
Ambilyerikirra, 144ss  
Ambrim, 509  
Ambrosía, 93, 96  
América (*ver* indios; América Central; Nuevo Mundo), agricultura, 169, 171, 241, 248; mitología, 235, 332  
América Central, 31, 182; agricultura, 169, 171, 241, 248ss; mitología, 235, 332  
Ameta, 207s, 223  
Ammun, 455  
Amniótico, líquido, 88, 128  
Amor, 526ss  
Amratiense, cultura, 479  
Anansi, 314  
Andamaneses, 362, 401; nivel de vida, 413-416; mitología, 99s, 416, 417, 438  
Andersson, J. C., 499  
Andhra, período, 496  
Andrógino, metáforas del, 134ss, 138s, 153, 472  
Andrómeda, 221, 247  
Angeles, 296, 472  
Angola, 198, 199  
Anguila, monstruo, mitos del, 224, 236, 344  
Animales, comportamiento, 51s, 56ss, 61s, 65s, 68, 70ss, 81s; danza del búfalo de los pies negros, 282ss, 331ss, 335s; estrato cultural caníbal, 206; y muerte, 157,



161, 162, 211, 213; y la tierra como madre, 91; paleolítico, 342ss, 351ss, 365s, 394ss, 428s; ritual de la sangre restituida, 330s; y chamanismo, 303, 304

Animismo, 31; de la infancia, 105ss, 108ss, 111ss

Annapurna, 96

Anodos, 219

Antártida, 413

Antepasados, 160, 213, 279, 287, 288, 390, 506, 528

Anticipación, del nacimiento humano, 60

Antigua edad de piedra, 30

Antiguo Testamento (*ver* Biblia)

Antílope, 309s, 407

Antístenes, 48

Antropología, 25, 43, 102, 133, 239, 357, 380; descubrimientos, 29ss, 32ss

Ansiedad, 108, 120

Anu, 488

Anubis, 482

Anunnaki, 470, 472

Anyang, 499

Año, medición de, 181

Apaches, indios, 98, 100ss, 267ss, 270ss, 273ss, 276s, 484

Apaporis, río, 257

Apareamiento, 71, 78

Apolo, 134, 218

Apetitos-instintivos, 71s

Apuleyo, Lucio, 79

Arabia, 197ss, 200

Arach-ben-Hassul, 186, 195ss

Arado, 91

Aranda, tribu, actitud ante la muerte, 158, 396; iniciación (*ver* Iniciación, ritos); Karora, leyenda, 136ss, 139; hechiceros, 291s, 300; las mujeres en las ceremonias, 361

Araña, 98ss

Arbol de Jesé, 137

Arbol del pan, 233ss, 236

Arboles, y civilizaciones desarrolladas, 182, 248; metáfora del, 130, 131, 157, 160, 162, 293ss, 302, 407, 481 (*ver también* Postes)

Arcilla, 98, 99, 124, 130, 309

Arco Iris, 274

Arco y flecha, 169, 430

Argentina, 244

Ariadna, 95

Arios (*ver* indoeuropeos)  
 Aristóteles, 74, 106  
 Armenio, lengua, 26  
 Armonía, idea china de la, 513ss  
 Arpa, 461, 462s, 466, 512  
 Arpachiya, Irak, 178  
 Arpón, 429  
 Arquetipos, 53, 57, 272; animales, 91, 334ss, 337s; trauma del nacimiento, 85ss; ogresa caníbal, 93s; héroe, 312ss, 315ss, 318ss, 321ss; tierra, 233s; ser primigenio, 133ss, 136ss, 139ss; regicidio ritual, 199ss  
 Arroz, 169ss, 205, 500  
 Arte, 62ss; forma femenina, 83, 87, 171s, 173,211, 287s, 356s, 367, 368, 375, 425s, 440ss, 450, 458, 478, 492, 494, 510; e inmundicia, 97; historia de, 21; laberinto (*ver* Laberinto); litúrgico, 180, 493; y mitología, 531ss; alfarería neolítica, 173ss, 176, 178s, 238; paleolítico (*ver* Paleolítico)  
 Arte litúrgico, 180, 493  
 Artemisa, 87, 373  
 Artha, 525s  
 Artificialismo, 113ss  
 Asesinato, 210s  
 Ashoka, emperador, 496  
 Asia, 21, 24, 167, 170s, 247, 400s  
 Asno, festival, 312  
 Astarté, 881  
 Astronomía, 510  
 Atenea, 131  
 Atis, 483, 497  
 Atributos (*upadhis*), 78ss  
 Aua, chamán, 75, 77  
 Auriñaciense, período, 330, 332, 355, 357, 367, 368, 425, 426, 440, 458  
 Aush, tribu, 282  
 Australia, 412, 413, 422; iniciación ritos (*ver* Iniciación, ritos); rito del hueso puntiagudo, 345, 346; pinturas sobre rocas, 69  
 Austria, 369  
 Autodefensa, 70ss  
 Ayuno, 148, 260, 278, 280  
 Aziliense, período, 355  
 Azrail, 192  
 Aztecas, 181, 248, 251  
  
 Babel, Torre de, 319

Babilonia, 30, 94, 96, 104, 199, 200; épica de la creación, 138  
Babuino, 408, 482  
Bachler, Emil, 387, 392  
Bacon, Francis, 23  
Badarian, cultura, 478, 479  
Badb, 489  
Baikal, lago, 295, 367  
Bailes, 416, 493  
Baining, tribu, 441  
Baker, lago, 75  
Balsas, 244ss  
Balsas, 243ss  
Bamana, tribu, 393  
Bambino, 104, 119  
Bambú, 205, 230  
Bandicoot Totem, leyenda de origen, 136ss, 139ss, 147  
Barbosa, Duarte, 199  
Bastian, Adolf, 31, 32, 53, 54, 59, 71, 141, 142, 147, 154, 163, 293, 521ss  
Basumbwa, tribu, 149, 150, 166  
Basureros, cocina, 362, 418  
Bataks, 247  
Batata, 205, 244  
Beatitud, 89s, 93, 97  
Beauvais, catedral de, 312  
Bégouen, Conde Henri, 349s, 353, 390, 452  
Beirut, 168, 456  
Belga, Congo, 339, 340  
Bellota, 205  
Benedict, Ruth, 266  
Bengalo-Asiática, Sociedad, 26  
Bennett, Wendel C., 241, 242  
Bering, estrecho, 240  
Betel, semillas, 207, 208  
Bethlehem, 341s  
*Bhagavad Gita*, 335, 496  
Biblia, 142, 231, 318; y clásicos, 26; crítica, 25; Ezequiel, 418; Génesis, 27, 88, 133, 134, 139, 153, 176, 182, 366; Juan, 113; filipenses, 293  
Biblos, 481  
Bien, 99  
Biliku, 317, 416ss, 419  
Biología, 31, 60

Bishop, Carl W., 498  
Bisonte (*ver* Búfalo)  
Blake, William, 97  
Boca, y estructura nerviosa central, 69s  
*Bodhi*, 529  
Bolk, Ludwig, 61s  
Boñiga, 98  
Bopp, Franz, 26  
Borneo, 247, 424, 438, 448  
Borrachera, 223, 519  
Bosquimanos, 425, 435  
Boucher de Crèvecoeur de Perthes, Jacques, 30  
Brahmanas, 495  
Braidwood, Robert J., 168n, 170n  
Brasil, 245s, 257, 499, 500  
Brasseur de Bourbourg, Abbé, 31  
Brawne, Fanny, 63  
Breasted, James Henry, 456  
Br'er, conejo, 311, 313ss  
Breuil, Abbé H., 330, 343, 347ss, 351ss, 371, 425  
*Brhadaranyaka Upanishad*, 109, 135, 139  
Bridges, E. Lucas, 282ss, 285ss, 298, 358, 360, 361, 365  
Bridges, Thomas, 282  
Brigit, 488s  
Brinton, Daniel G., 31, 32  
Bronce, Edad de, 218, 485, 496  
Brown, W. Norman, 492  
Brujería, 348, 358ss, 399, 489; brujas caníbales, 93, 96, 97, 99, 101, 103s; rapto, 43, 47, 53, 56, 62, 441; brujas acuáticas, 86  
Brünn, 427  
Brüx, 427  
Bucráneo, 175  
Buda, 27, 270, 492s, 496, 511, 523  
Budismo, 28, 96, 109, 182, 270, 277, 294, 380, 492ss, 496; parábola de «Los ciegos y el elefante», 25; tántrico, 88, 113, 114, 496  
Buey, 168, 171, 175  
Búfalo, 279; danza de los pies negros, 323ss, 368, 443, 531; mitología, 328ss, 342ss, 346, 428ss, 451ss  
Buffon, conde Georges de, 60  
Búlgaro, lengua, 26  
Bumerang, 422, 478

Buriat, pueblo, 288, 294, 312, 313  
Bur-Sin, 467s  
*Bushido*, 46, 47

Cábala, 113  
Caballo, 168, 231  
Cabeza, rápido crecimiento de, 61  
Cabra, 168, 171, 173, 175, 176, 206  
Cacahuete, 244  
Caduceo, 471ss  
Caín, 210, 215  
Calabaza vinatera, 241, 243, 245,  
Calabazas, 230, 241s, 245, 249, 501s  
Calderón de la Barca, Pedro, 278  
Calderos, 86  
Calendario, 167, 180s, 237, 248, 266, 318, 458, 479, 480, 517  
California, 205, 245, 362, 412  
Cambal, 206, 207; prohibido, 127  
Cambios, y mecanismos innatos de liberación, 68  
Camboya, 252, 517  
Camino, universal, 522ss, 525, 532, 533  
Cáncer, signo de, 199  
Cangrejo, señora, 417s  
Canguro, 117, 121, 124, 197  
Canibalismo, 36, 93ss, 96s, 99, 101, 103, 365, 409, 414, 448, 449, 480, 500, 506,  
507; estrato cultural de, 203ss, 206ss, 209ss, 221, 223  
Canoa con batanga, 501  
Canto, 223, 230, 284, 286  
Caña de azúcar, 236  
Carabao, 169, 501  
Carencia de pelo, humana, 60, 61  
Carnavales, 312  
Carnero, 309  
Carpintería, 172, 457  
Casas sobre pilares, 486, 497, 499s  
Caso, Alfonso, 240n  
Castellón, 431, 432  
Casteret, N., 392  
Castración, 127; temor a, 99ss, 102s, 133  
Catal Huyut, 15  
Catamaranes, 244, 245

Catarsis, 74  
Caverna del murciélago, 246  
Cavernas, zona mitogenética de, 450s; pinturas, 31s, 90, 172s, 296, 327ss, 330, 340ss, 343ss, 346ss, 349ss, 355, 424ss, 427ss; como templos, 451s  
Caza de Cabezas, 104, 204, 210, 211, 250s, 365, 423, 438, 448, 500, 503  
Cazabe, 256  
Cazadores, 83, 168, 170ss, 173, 283s, 455s; culto del oso (*ver* Oso); y muerte, 157s, 160ss, 220; magia, 90, 343ss, 346ss, 349ss, 426; mitología, 91, 327ss, 330ss, 333ss, 342ss, 377, 394ss, 397ss, 428ss, 431, 443; Neanderthal, 421s; ritos, 103, 362ss, 365, 369, 408; chamanes, 265ss, 275ss, 278s, 285ss, 290, 313, 531  
Cebada, 170  
Ceilán, 26  
Celibato, 105  
Cenizas, 98  
Ceram, 206ss, 209, 211, 215, 500, 501  
Cerbatana, 246, 256, 249, 501, 502  
Cerdo, 95, 168, 171s, 175, 205, 207, 209, 217ss, 220ss, 222ss, 232, 329, 418s, 420, 482s, 489s, 497s, 499ss; privación de la carne de, 478s; colmillo del jabalí, 478s, 486, 504s, 506ss; sacrificio, en Malekula, 502ss, 506ss  
Cereal, 192, 205, 456s; agricultura, 167, 170, 495; y la tierra como madre, 91; y ritual, 219, 222  
Cerebro, 63; rápido crecimiento de, 61; lavado de, 90  
Ceremoniales, y sentimientos colectivos, 55s  
César, Julio, 355  
Cicatrización, 148  
Cicladadas, islas, 485  
Ciegos y el elefante», «Los, parábola de, 25  
Cielo, 96, 116s, 118, 225, 248, 513ss  
Ciencia, 21, 24; acercamiento a la mitología, 24ss, 27ss, 30ss, 54s, 212ss, 530  
Ciervo, 151, 375  
Cigüeña, 373  
Cilindrosellos, 463, 470  
Cinacalco, 520  
Cinco, como número ritual, 180, 181, 201  
Cipriani, Lidio, 418, 419  
Circe, 423, 424, 500  
Circe, monte, 423  
Círculo, 174, 179, 501  
Circuncisión, 121ss, 124ss, 128ss, 138, 141ss, 147, 148, 362s  
Cisne, 295  
Citlallatonac, 517

Ciudad estado, hierática, 177ss, 206, 248ss, 379, 395, 400, 458, 459, 466, 494, 496, 512ss, 531

Ciudades de mercado, 176, 177

Claustrofobia, 90

Clitoridectomía, 363

Clovis, punta de flecha, 412

Cnosos, 484

Coco, 204, 206, 223, 225ss, 232, 233, 238, 242ss, 245, 247, 267

Coeurdoux, padre, 26

Cohen, Marcel, 28n

Coleccionar, necesidad de, 98

Colmena, tumba, 176, 484

Colombia, 244, 258

Combe Capelle, Hombre, 425

Comer, concepción por, 110, 111; de inmundicia, 97; y ritos de iniciación, 127

Comercio, 178, 479

«Como si», juego de, 42ss, 45ss, 48ss

Complejo cultural indio americano, 375

Complejo lingüístico malasio-polinesio, 169, 235, 236, 237

Comunidad, y participación, 109

Concepción, preguntas referentes a, 111, 112

Concha, 206

Conciencia, 90, 115; continuum de, 92, 109; infantil, 92, 93, 105; y rapto, 42, 43, 45, 47

Consagración, 43, 44, 48

Construcción, 172, 457

Cook, James, 230

Cook, islas, 233

Coomaraswamy, Ananda K., 233

Coon, Carleton S., 353, 413s, 425

Core, 217, 220

Cornwall, 487

Cortés, Hernán, 521

Corteza, 169

Cosméticos, 66, 464, 477

Cosmología, 23, 29, 114, 119

Cosmos, orden del, 179ss, 211ss, 459, 460, 512ss, 527ss

Costa de Oro, 393ss

Courtet de l'Isle, 29

Coyote, 314, 375, 428, 472; influencia de la luna sobre, 82

Cráneo Fontéchevade, 411

Cráneo de Swanscombe, 410  
 Cráneos, cultos, 159, 169, 365, 384, 385, 387s, 393ss, 485s; del hombre primitivo, 408ss, 411, 423, 427, 429ss, 438, 448  
 Creación, preguntas de los niños referentes a, 111, 112; mitos de, 27, 33, 133ss, 267ss, 270ss, 273ss, 276ss, 400; de la nada, 116ss  
 Creciente, 504, 508  
 Creciente Fértil, 450, 478  
 Creek, indios, 315  
 Creencia, 44, 45  
 Crepúsculo de los dioses, 314, 320  
 Creta, 31ss, 94s, 175, 181, 218, 237, 252, 508; regicidio ritual, 483s, 487  
 Crianza del cerdo, 497s  
 Crianza de ganado, 238, 248, 457, 485, 494s  
 Crisis, chamánica, 288s, 302  
 Cristianismo, 23, 26ss, 29, 96, 109, 143, 215, 334 (*ver también* Iglesia Católica)  
 Cro-Magnon, hombre, 23, 32, 424; auriñaciense, 425, 426; magdaleniense, 428, 429, 430, 431; solutrense, 426, 427, 428  
 Crono, 131  
 Crow, indios, 266, 331  
 Cruz, 28, 173s, 180, 484  
 Cruz de Malta, 484  
 Cuadros, temas, 492, 499  
 Cuadros de arena, 273ss  
 Cuatro, como número ritual, 104  
 Cuco, reacciones de, 57  
 Cuentos de hadas, 28, 93, 101, 193ss  
 Cuentos populares, 101, 488ss  
 Cuernos, 342, 346, 347, 351, 359, 493  
 Culpa, 211, 214  
 Culto al cocodrilo, 169  
 Cultura, y vejez, 154ss  
 Curtin, Jeremiah, 195  
 Curtis, Natalie, 278s, 280n

Chacal, 428, 482; influencia de la luna sobre, 82  
 Chalchihuitzli, 518  
 Chamanes, 83, 91, 107, 116, 125, 155, 331, 367, 374, 381, 397, 445, 509, 532; y danza del búfalo de los pies negros, 332ss, 337; crisis, 290s, 303; sueños, 279ss; portador del fuego, 304ss, 307ss, 310ss; magia, 279ss, 282ss, 285s, 288ss, 300; y vieja de las focas, 377ss; pruebas, 266s, 279ss, 282, 379; paleolítico, 266, 356, 343, 346ss, 354, 363s, 379, 425, 429, 431, 451s; y sacerdotes, 266ss, 269ss,



272ss, 275ss; y sufrimiento, 75ss, 78ss, 81, 532; visiones, 282ss, 292ss, 295ss, 298ss; mujer, 281, 422, 499

Chamberlain, Houston Stewart, 29

Champollion, Jean Francois, 30

Chancelade, Hombre, 424s, 429

Chanhu-daro, 491, 492

Chapelle-aux-Saints, caverna, 388, 389, 393, 396

Charcot, Jean Martin, 34

Charles Etienne, 32

Chartres, catedral, 137, 300

Chavín, cultura, 517

Chevsur, 392

Chicomecohuatl, 258

Chilcotin, indios, 315

Childe, V. Gordon, 501

Chile, 243, 244

Chimalman, 517s

Chimpancé, 406s, 445, 530

Chimu, período, 251

China, 181, 237, 247, 252, 439; mitología, 23, 135, 139, 182, 270, 271, 294, 295, 332, 474; Peking, Hombre, 408, 409, 446, 448, 449; como zona de difusión, 498ss, 510ss

Chotacabras, búho, 124

Choukoutien, caverna, 408, 409, 499

Chretien de Troyes, 378, 379

Churingas, 121, 125, 126, 129, 130, 136, 147, 204, 223, 279

Dakota, indios, 523

«Dama Blanca», Rodesia, 432

Damu (Damuzi-absu), 467, 468, 481, 482

Dante, 181

Danu, 487

Darfur, 186ss, 188, 194

Darnuba, 185

Dart, Raymond, 407, 408, 446

Darwin, Charles, 30, 416

Deber (*dharma*), 495, 525ss, 528ss, 531ss

Defecación, 96, 307, 308, 344, 345

Dema, 203, 207, 209, 210, 213ss, 220, 222, 247, 257, 266, 267, 466

Deméter, 130, 216s, 223, 329, 481, 498

Demonio, el, 29, 98, 106, 107, 311, 312

Deportes, 151  
Desarrollo paralelo, teoría del, 32, 237ss, 240ss, 243ss, 412  
Desfloración, 364  
*Desi*, 522, 523, 530  
Desmond, Earl de, 488  
Despertar, 92  
Destrucción, corporal, 93  
Devi, 494  
*Dharma*, 182, 495, 523ss, 526ss, 529  
Diana, 82ss, 489  
Dientes, extracción de, 148  
Diferencias, y mecanismos innatos de liberación, 68, 69  
Difusión, 32, 33, 167, 170, 270, 395, 401, 414, 426, 431, 439, 444, 446, 450, 473ss;  
nordeste, 496ss, 499ss, 521ss, 524ss, 530; noroeste, 483ss, 486ss; vs. paralelismo,  
237, 252; sudeste, 490ss, 493ss, 496ss; suroeste, 475ss, 478ss, 481ss, 484ss  
Diluvio, 19  
Dinero, acumular, 97  
Diodorus Siculus, 194, 197  
Dioniso, 130, 216, 223  
Diosa, caníbal, 93, 94, 95, 96; figuras de (*ver* Arte, forma femenina); fuego, 382,  
384ss, 388ss, 447ss, 450, 499; y alimento, 206, 209, 219, 224, 258ss, 261s; diosa  
madre (*ver* Madre diosa); agua, 86, 89  
Dioses, y juego de «como si», 42, 44ss; enmascarados, 266ss, 277s; nombres de,  
113s; Hechicero de Trois Frères, 351ss; como signos estímulo supernormales, 67  
Doctrina del Justo Medio, 512  
Doh, gran chamán, 313  
Dólmenes, 506  
Domesticación, 455  
Doncella, descenso y retomo de, 203ss, 510; y serpiente, 437ss, 440ss, 443ss, 456,  
505  
Doncellas del Rin, 28  
Dong-son, 252, 517  
Dordogne, 341, 342, 355, 389, 390, 395ss  
Drachenloch, caverna, 387, 394  
Druidas, 490  
Dubois, Eugène, 31  
Dungi, 467s  
Duruthy, Grotto de, 430  
Dyaks, 247  
  
Eckholm, Gordon F., 250

Eclipse, 448  
Edad Media, 96, 124  
Edad de Bronce, 218, 485, 496  
Edad del oso cavernícola, 31  
Edad del Reno, 30ss  
Edad del sueño (*Altjeringa*), 116, 117, 122ss, 143, 361  
Eddas, 27, 137, 151, 294, 320  
Edipo, complejo, 102s, 114, 119, 127s, 148  
Edith, cordillera, 292  
Educación, aspiración de, 528s  
Efeso, 87  
Ego, ampliación del concepto, 117; infantil, 527; masculino, 443; significado del, 109, 139, 140  
Egipto, 30, 95, 105, 181, 237, 248, 252, 312, 458  
Egiptología, 24; mitología, 23, 182, 194, 196, 455, 464, 480ss; como zona de difusión, 477ss, 480ss  
Ehringsdorf, 423, 448  
Einstein, Albert, 212  
Ekur, 471  
El Obeid, 186  
Electra, leyenda de, 104  
Elefante, 25, 372, 380  
Elementos, 248, 511ss  
Eleusis, misterios de, 218s  
Eliade, Mircea, 289, 294  
Elifaz de Temanita, 63  
Ellis, William, 30  
Emily, desfiladero, 361  
Empédocles, 513  
Enanos, 276  
Eneas, 95  
Eneida, 95  
Enfermedad, causa de, 297ss  
Engrama, 53, 525  
Engwura, ceremonia, 143  
Enki, 471s  
Enlil, 471s  
Enterramiento, 90, 91s, 95; ainu, 391, 395s; ceremonial, 388ss, 433s, 448s, 460ss, 464ss, 467ss, 470ss, 477ss, 503; cultos, 169; túmulos, 90, 95, 484ss, 487ss; tumbas reales de Ur, 197, 460ss, 463ss, 466ss, 469ss, 472ss, 511s  
Entrecruzamiento de instintos, 82ss

Erech, 176  
Ereshkigal, 468ss  
Ergámenes, 194ss  
Eridu, 176  
*Erintja*, 128  
Escala pentatónica, china, 513ss, 530ss  
Escarificación, 148  
Esclavitud, 248  
Escritura, 168, 181, 182, 238, 239, 244s, 458ss, 479, 480, 495, 515s  
Esfera cultural drávida, 200  
Eslabón perdido, 31, 409  
Espejo, 130s, 173, 518  
Espino, 525ss  
Espiral, 89, 94ss, 100, 207ss, 223, 375s, 441, 485ss, 499, 516  
Esquilo, 318  
Esquimales, 75ss, 78, 267, 278, 279ss, 282, 336, 340, 362, 377ss, 395, 532  
Esquimales caribú, 75, 278, 280ss, 336, 340, 362, 377, 395, 531  
Estacas, palos, sagrados, 125s, 131ss, 136ss, 140s, 151, 382ss, 406, 407  
Estado de separación, 108  
Estaño, 485  
Estereotipos, 67, 69, 102  
Estilo microlítico capsense, 430ss, 433, 440, 479, 495; zona mitogenética, 453ss  
Estonia, lengua, 26  
Estrabón, 95  
Estrangulamiento, 198, 221  
Estrellas, 114, 173, 175, 186, 188ss, 190, 475; *ver también* Planetas  
Estrógeno, 59  
Estructuras abiertas, 57, 67, 70, 71, 101  
Estudios clásicos, 24, 25, 26  
Esvástica, 174, 180, 270ss, 294, 373, 494  
Etiopía, 186s  
Etnología, 21, 43, 54  
Etología, 60  
Eubuleo, 218  
Eucaristía, 44, 107, 216  
Europa, 167  
Eva, 44, 134, 146ss, 153, 225  
Evans, Sir Arthur, 32  
Evolución, 405, 410s, 447  
Excremento, 207; fascinación con, 96ss, 99  
Excremento despojado, 98

Expedición a Thule, Quinta, 75ss  
Experiencia, huellas de (*ver* Huellas)  
Expiación, 105, 141  
Éxtasis, 42, 45, 48, 52, 62, 73, 76, 79s, 162, 294, 300, 407, 441, 445, 495  
Ezequiel, Libro de, 418

Fagatu, 229  
Fairservis, Walter A., Jr., 168n  
Falo (*ver* Pene)  
Familiares, 304  
Fantasía, 93, 120, 291  
Fantasmas, 158, 161, 390, 420, 421, 430  
Fariua-a-Makitua, 229  
Far-li-mas, 187ss, 196, 221, 484  
Fayum, 478  
Febo, 218  
Felicidad, del niño en el útero, 90s; en el pecho de la madre, 92ss, 95ss  
Femenino (*ver* Mujer)  
Fenris, lobo, 320  
Festival del Año Nuevo, 200  
Festivales, 41, 43, 45, 49, 180, 230  
Festivales de recolección, 221  
Fezzan, 346  
Fianna, 195  
Fibra de palma, 169, 205  
Fiestas y días festivos, 45, 180  
Fiji, 242  
Filipenses, Epístola a, 293  
Filipinas, islas, 247  
Filo de la navaja, 378ss  
Filología, 21, 25; lenguas relacionadas, 26ss  
Filosofía, 20s  
Finlandesa, lengua, 26  
Flagelación, 148  
Flautas, 258  
Flautas de Pan, 245ss, 501  
Flores, 173  
Focas, vieja de las, 377ss  
Folklore, 21, 24, 93, 169  
Formosa, 236

Francia, 32, 90, 173, 295, 327ss, 330, 339ss, 342ss, 348ss, 368s, 388, 411, 429, 430, 447  
Frankfort, Henri, 455, 456, 466, 467n, 471  
Franklin, Benjamin, 62  
Frazer, Sir James George, 32s, 36, 197, 216ss, 221n, 258ss, 261ss, 400, 483, 484, 487  
Fresno del Mundo, 156, 295, 320  
Freud, Sigmund, 34ss, 53, 58, 89, 97, 99ss, 107, 114, 155, 293; escuela, 82ss, 87, 88ss, 102ss, 128ss, 139  
Frigia, 483  
Frobenius, Leo, 32, 42ss, 157ss, 160, 162, 185, 193s, 196s, 199ss, 204, 239s, 257, 338ss, 346, 356, 357, 376, 387, 392, 393, 398, 399, 422, 428, 476, 477, 509  
Frutales, primeros, 258  
Fuego, portador del, 305ss, 309ss, 418, 419, 437, 438; primer uso del, 409, 410, 421, 446, 447, 449; diosa del, 382, 384, 388, 389, 447, 448, 450, 487, 499; nuevo, 186ss, 190, 193, 200, 449, 509, 510; estacas, 123, 127, 147, 202, 310, 315, 472; robo, 14, 225, 319, 320, 418, 444  
Fuhlrott, Johann Karl, 31  
Fuji, diosa del fuego, 382, 384, 385, 447  
Fuji, monte, 384, 385, 447  
Fumar, 399  
Funerales, ainu, 389, 390  
  
Gacela, 174, 408, 409, 454, 492  
Gahs, A., 392  
Gallina, 170  
Ganado, 498, 499; cría, 175  
*Gandharva Tantra*, 44  
Ganso, 295, 375  
Garrod, Dorothy, 168  
Gato de algalía, 415, 418ss, 438  
Gaviotas, diferencias en, 68  
Gea, 217  
Geb, 480  
Génesis, Libro del, 88, 133ss, 139, 153, 177, 216, 366  
Germana, lengua, 26  
Germana, mitología, 28, 151s, 275, 294, 314  
Gertrudis de Helfta, 109  
Gestación, y ritos de iniciación, 117s; duración de, 61s; misterio de, 82s  
Gibon, 406  
Gibraltar, estrecho de, 454, 484

Gigantes, 275  
Giles, Peter, 28n  
Gillen, F. J., 123, 132, 143, 144, 145, 158, 291ss  
Gimil-Sin, 467s  
Gladwin, Harold S., 412  
Gobineau, conde Arthur de, 29  
Goethe, Johann Wolfgang von, 35, 124  
Goldi, pueblo, 357  
Gólgota, 137, 141  
Golondrina, 481  
Gorgona, 247  
Gorila, 406  
Gorodcov, V. A., 372ss  
Gran Espíritu, 254ss, 277, 281s, 312ss, 340  
Granada, 219  
Gravedad, fuerza de, 81  
Grecia, 31, 194, 196, 496; comedia, 230; lengua, 26; mitología, 23, 25ss, 53, 130, 131, 138, 140, 175, 216, 224, 232, 275, 314, 316ss; tragedia, 73, 74, 230  
Gregorio de Nisa, 452ss  
Grimaldi, Grottes de, 369ss  
Grimaldi, Hombre de, 425  
Grimm, Jacob and Wilhelm, 28, 56, 193  
Grinnell, George Bird, 324ss, 336  
Grupo local, sistema de sentimientos, 116ss, 147ss, 522ss, 527  
Grupo totémico del Pequeño Halcón, 122  
Guanaco, 285ss, 287  
Guardianes, y juego, 45; umbral, 93, 169, 447, 504s, 509s  
Guattari, Grotto de, 424  
Gugalanna, 469  
Guinevere, Lady, 379  
Gunz-Mindel interglacial, 410  
Gupta, período, 496

Habla, 63  
Hacer creer, 42, 43, 407  
Hacha, 395, 413, 414, 446, 447, 499ss, 510; doble, 175s, 484, 492, 499  
Hacilar, 15  
Hactcin, 268, 271ss, 274ss, 277ss, 320, 334  
Hadas, 487ss, 498  
Haddon, A. C., 381  
Hades, 217, 218, 222

Hadramaut, 196, 197, 224  
Haeckel, Ernst Heinrich, 409  
*Hain*, 358ss, 365  
Hainuwele, mito de, 206, 207, 213, 214, 222, 224, 231, 247, 482, 502  
Halaf, loza, 17, 173, 174, 175, 457, 458, 484, 508, 510  
Halcones, 53, 55, 57, 67, 72, 122, 482, 506, 509  
Hallowell, A. J., 392  
Hamlet, 105  
Han, imperio, 252, 517  
Hancar, Franz, 357  
Harappa, 491s, 494, 504  
Harina, 220ss  
Harrison, Jane E., 218  
Hauptmann, Gerhart, 78  
Hawai, 150, 151, 160, 161, 224, 233, 234, 239, 240, 245, 447  
Hebrea, mitología, 137ss; nombres, 85; religión, 26, 27, 333, 367, 401  
Hécate, 216ss  
Hechicería, 230  
Hefesto, 319  
Heidelberg, Hombre, 410, 446  
Heine-Geldern, Robert, 181, 238, 247, 248, 438, 497s, 500ss, 516  
Hel, diosa, 93, 314, 320  
Helena de Troya, 296  
Helwan, Egipto, 168, 456  
Hera, 131  
Heracles, 25, 225  
Heredada, imagen, mecanismo innato de liberación, 51ss, 54ss, 57ss, 64ss, 67ss, 71, 83, 91, 101, 334, 525; señal estímulo supernormal, 61ss, 64ss, 67ss, 70ss  
Hermes, 314, 471s  
Herodoto, 95  
Héroe, 19, 812ss, 352; muerte y resurrección del (*ver* Monarquía, regicidio ritual)  
Herramientas, 413ss, 439, 446s, 485  
Hertz, Heinrich Rudolph, 62  
Heyerdahl, Thor, 245  
Hierba de cerdo (amaranta), 243  
Hierbas, 310  
Hina, mito de, 225ss  
Hinduismo, 45, 96, 107, 181, 271, 276, 385, 492ss, 496, 522, 524s  
Hipólito, obispo, 218  
Historia, y mitología, 19s; y chamanismo, 300s  
Hititas, 376



Hogar, 384, 447, 449  
Hokan, grupo de lenguas, 245  
Holmberg, Uno, 392  
Hombre, miedo a la mujer, 83, 84; y entrecruzamiento de instintos, 82, 83; en el mito apache jicarilla, 251ss; y complejo de Edipo, 103  
Homero, 483  
Homéricos, himnos, 27  
Hominización, zona de, 400s, 439, 446  
Homosexualidad, 105  
Homúnculo, 124  
Hophrat-en-Nahas, 186  
Hopi, indios, 266  
Horizonte clásico, 250, 252  
Horizonte Formativo, 249  
Horizonte histórico, 250, 251  
Hörmann, Konrad, 387  
Hormonas, y apetito sexual, 59  
Horóscopo, 248  
Horus, 96, 479, 481  
Houshken, chamán, 283ss  
Housman, A. E., 63ss  
Hrdlicka, Ales, 412  
Hrozny, Bedrich, 483  
Huaca Prieta, 240s, 245, 501ss  
Huang Ti, 511, 514  
Hudson, bahía, 75, 76s, 282  
Huellas, 57, 71, 440s, 450s, 525; infancia, 105ss, 108ss, 111ss; fuerza de la vida sobre la tierra, 80ss, 84ss; niñez (*ver* Niño); vejez, 149ss, 152ss, 155ss, 158ss; sufrimiento y éxtasis, 73ss, 76ss; transformación del niño en adulto (*ver* ritos de iniciación)  
Hueso, 326, 333, 335, 500; puntiagudo, 344s  
Hueso puntiagudo, 345ss  
Hugershof, Dr., 393  
Huida del peligro, 71  
Huitzilopochtli, 259  
Huizinga, Johan, 43, 47ss, 162, 473s  
Huía, 230  
Humanismo, 28, 33  
Humo, en los ritos de iniciación, 127  
  
Ibis, 482

Ibi-Sin, 467s  
Ibsen, Henrik, 35, 146  
Idea, platónica, 334, 430  
Ideas elementales, 53, 55, 59, 71, 142, 143, 147, 154, 163, 293, 301, 521, 532  
Ideas étnicas, 54s, 59s, 141, 162, 301, 522ss, 532  
Igjugarjuk, chamán, 75, 77s, 267, 278, 280ss, 336, 340, 378, 395, 531  
Iglesia Católica, 27, 43ss, 116, 172ss  
Iglesia militante, 109, 277  
Igorrotes, 247  
Ikat, tejido, 246  
I-kun-uh,-kah-tsi, sociedad, 327, 336  
Ilabrat, 471  
Ilbalintja, agua de, 136  
Imagen, heredada (*ver* Heredada, imagen)  
Imágenes de la memoria, 52, 53  
Imbelloni, José, 412  
Ina, 232s  
Inanna, 468ss, 471ss, 481, 493  
Incas, 244, 252  
Incesto, 105  
Inconsciente, 34s, 37; colectivo, 53, 72; infantil, 89s; personal, 52, 53  
Inconsciente colectivo, 53, 71  
Inconsciente personal, 52ss  
India, 148, 182, 237, 243, 248, 252; y metáfora del nacimiento, 86s; amor, poder y virtud, 500ss; mitología, 23, 27, 28, 96, 137ss, 182, 199; religión, 44s, 98, 109, 113ss, 271, 296, 333s, 492s, 495s, 513, 522ss; como zona de difusión, 491ss, 515  
Indios, norteamericanos; danza del búfalo, 323ss, 326ss, 329ss, 332ss, 335ss, 338; mitología, 30, 98ss, 101, 103, 253ss, 256ss, 265, 267ss, 270ss, 278, 285, 309, 315, 368, 375, 448, 484, 522; chamanismo (*ver* Chamanes)  
Indisociación, 95, 107ss, 113, 348  
Individuación, 108  
Individual, y cosmos, 212; en sociedades cazadoras y plantadoras, 276ss, 279ss; y necesidades de la sociedad, 55s, 118, 420s; como asiento de la deidad, 44; y señal estímulo, 51s, 59s; y umbrales de la vida, 85s  
Individualidad, y temor a la oscuridad, 90  
Indoaria, mitología, 27  
Indochina, 170, 252  
Indoeuropea (indogermánica, aria), mitología, 28; filología, 26; tribus, 30, 491, 495  
Indonesia, 170, 199, 216, 220, 224s, 231, 236, 267, 501  
Indra, 447

Infancia, 84; temor a la oscuridad, 90s; huellas, 105ss, 108ss, 111ss; jugar, 42ss, 47, 49s, 52, 56, 62, 93  
 Infierno, 96, 97, 248  
 Iniciación, ritos, 91, 152, 216, 290, 331ss, 354; andamaneses, 370; circuncisión, 121ss, 124ss, 127ss, 138, 141ss, 147s, 362ss; y grupo local, 116ss, 119ss, 122; y mundo de la planta, 203s, 211, 279; vuelta a la comunidad, 142ss, 145ss; como escenario de la sociedad primitiva, 362ss, 365; subincisión, 132s, 146ss, 213; transferencia de la imagen del nacimiento, 116ss  
 Inmadurez, 61s  
 Inmolación, 197ss, 200ss  
 Inmortalidad, 213, 275, 333; y laberinto, 95  
 Inmundicia, 96ss, 100  
 Inquisición, 27  
 Instinto, 58ss  
 Instinto reproductor, 70ss  
*Intichiuma*, ceremonia, 361  
 Introversión, 293  
 Irán, 175, 491, 494, 515  
 Iraq, 168, 175, 196, 456  
 Irlanda, mitología de, 26, 195, 487ss, 489, 498; New Grange, 90, 95, 486s  
 Ishtar, 96, 176, 199, 417s, 438, 442, 467, 481  
 Isis, 87, 96, 176; y Osiris, 480ss, 483ss; y sufrimiento, 79  
 Isla de Pascua, 169, 176, 224, 236, 237, 239, 240, 244, 245  
 Islam, 24, 96  
 Islandia, 127, 137s  
 Isomorfos, 57, 62, 81, 83, 102  
 Isyach, festival, 299  
 Ivan, Alexeyev, 305  
 Ivan, Popov, 298ss  
*Iyomande*, festival, 382  
  
 Jabalí (*ver Cerdo*)  
 Jahvé (YHVH), 113  
 James, William, 290  
 Japón, mitología, 24, 380ss, 383ss, 390s, 395, 396, 446; juego, 46ss, 474; religión, 110  
 Jardín del Edén, 44, 225, 317, 438  
 Java, 32, 206, 252, 501, 502  
 Java, hombre, 409, 423, 446, 448  
 Jayavarman VII, 517  
 Jebel Bes Seba, 455

Jehová, 29  
Jensen, Adolf, 204, 206ss, 209ss, 214, 224, 301, 497  
Jericó, 15, 171  
Jeroglíficos, 30, 236, 479  
Jerusalén, templo de, 418  
Jesé, árbol de, 137  
Jesucristo, 26, 43ss, 107, 137, 141s, 153, 176, 215, 241, 311s, 473, 523  
Jicama, 244  
Jicarilla, apache, 98, 100s, 267ss, 270ss, 273ss, 286  
Job, 318  
Jones, Sir William, 10  
Josué, 25  
Joyce, James, 12, 73, 442, 530s  
Juan, Evangelio de, 113  
Juanito el matador de gigantes, 103  
Juego, 42ss, 45ss, 61ss, 66, 162, 219s, 407s, 441, 445s, 474s, 531  
Juegos de cuerda, 246  
Judaísmo, 24, 28  
Jung, C. G., 34, 53, 71, 155ss, 158, 312; escuela, 89  
Júpiter, planeta, 180, 199, 459, 511  
Justo Medio, doctrina del, 513

Kaila, E., 69  
Kali, 93, 95  
*Kama*, 524ss, 527ss, 530ss, 533ss  
Kamake, 230  
Kanishka, emperador, 496  
Kant, Immanuel, 49  
Kapila, 511  
Kapiton, Pavlov, 303  
Karora, leyenda de, 136ss  
Kash La, 152s, 154s, 156s, 158s, 195s, 197, 219, 220; destrucción de, 186, 189s, 192s, 195s, 198, 220s  
Kaska, indios, 315, 385  
Kassitas, 193  
*Katha Uppanishad*, 379  
*Kathodos*, 218  
Keats, John, 63  
*Kena Upanishad*, 75  
Kerényi, Carl, 224  
Kidder, A. V., citado, 239

Kierkegaard, Sören, 35  
Kiev, 174, 295  
Kildare, 488s  
Kinalik, chamán, 281  
Kish, 176  
Kitchener, Lord, 185  
Klein, Melanie, 93  
Knight, W. F. Jackson, 94  
Knock an Ar, 489  
Knockainy, 488  
Koch-Grunberg, Theodor, 256ss  
Koenigswald, Ralph von, 410  
Köhler, Wolfgang, 57, 406s, 416, 445, 530  
Konnor, chamán, 302ss  
Kon-Tiki, expedición, 244ss  
Kordofan, 185s  
Kostyenko, 374, 384  
Kramer, S. N., 468  
Krapina, 423, 448  
Krickeberg, W., 411ss  
Krieger, Alex D., 240n, 242  
Krishna, 107  
Kroeber, A. L., 240, 245ss, 381  
Ksar Amar, 346  
Ksenofontov, G. V., 288, 294, 295s, 298s, 302s  
Kühn, Herbert, 350s, 353, 374, 390s, 425  
Kulluballi, tribu, 393  
Kurganes, 485, 495, 502  
Kurnai, tribu, 362  
Kyane, manantial de, 131

Laberinto, 90, 93s, 95, 100, 150, 154, 161, 169, 223, 230, 231, 247, 372, 375ss,  
441s, 502, 503  
Ladrillos, barro, 176  
Lagarto Monitor, 414, 417ss, 438  
La Ferrassie, caverna, 388, 395, 396  
Lagarto, 233  
Lagash, 176  
Lakshmi, 373, 380  
Lalanne, G., 238  
Lancelot, Sir, 379

Lanchas, 243ss, 463, 479, 498, 500  
*Land-náma*, 233, 394, 419  
Lapona, lengua, 26  
Lapouge, conde Georges Vacher de, 29  
Lartet, Edouard, 31  
Lascaux, caverna, 296, 327, 342, 343, 344, 346, 355, 392, 429, 430, 451, 452  
Latín, lengua, 26  
Laussel, Venus de, 328s, 368  
Layard, John, 502, 503, 504  
Layard, Sir Austen Henry, 30  
Leakey, L. S. B., 413  
Le-hev-hev, 509, 510  
Le Moustier, caverna, 388, 395, 396  
Lenguas, 247 (*ver* Filología)  
León, 173, 340, 375, 385, 393, 418, 429s  
Leopardo, 393, 394  
Letanía de Nuestra Señora, 171, 172  
Les Hoteaux, Grotto de, 429  
Lespugue, Venus de, 370  
«Leyenda de la destrucción de Kash, La», 152ss, 156ss, 158ss, 195, 197, 219, 220  
Liberadores, 51ss, 56, 83, 119  
Lima, 244  
Limero, 246  
Limpieza, 97  
*Lingam*, 595s  
Linton, Ralph, 72  
Lira, 472  
Llamas, 169, 248  
Llantén, 243  
Llave, estructuras seguro, 57, 59, 61, 67  
Locura, 292  
Lohengrin, leyenda de, 296  
Loki, 28, 314, 320  
Longfellow, Henry Wadsworth, 253  
Lorenz, Konrad, 62, 71  
Lowie, Robert H., 331  
Lucha, 71  
Luebo, pigmeos, 342ss, 347  
Lugares de abandono, 150, 161  
Luna, 176, 188, 190, 197ss, 209, 213, 220, 226, 248, 273, 274, 320, 359, 365, 417, 444, 476, 503, 505, 508s; y ciudad estado, 179s, 182, 459s, 464, 466, 511ss; y

fuego, 447, 448; influencia de, 82s  
Lungshan, nivel cultural, 499, 514s  
Luritja, tribu, 345  
Luther, Martin, 27  
Luz, 81, 86, 90, 114

Ma'at, 182  
MacCool, Finn, 489s  
MacCulloch, J. A., 488s  
Macha, 488  
Madagascar, 169, 170, 236  
Madonna, 93, 96, 99, 104  
Madre-diosa, 16, 171ss, 175, 177, 357, 365, 373, 377, 379, 426, 427, 440, 441, 477, 494, 510; Irlanda, 487ss; zona mitogenética, 450; representaciones de (*ver* Arte, forma femenina); Ur, 468ss  
Madre fálica, 99ss  
Madurez, 84, 156; mutaciones que inhiben, 60, 61; estadios de, 58, 59, 84, 85, 161; variaciones en el grado de, 68, 69  
Madurez, y sociedad, 457, 458; transformación en (*ver* ritos de Iniciación)  
Magdalenense, período, 355, 367, 428ss, 431  
Magia, 171, 230, 508; danza del búfalo de los pies negros, 323ss, 331ss; y muerte, 158, 160; y fecundidad, 83; caza, 91, 343ss, 347ss, 350ss, 426; base psicológica de, 107, 108; chamánico, 279ss, 300  
Magiar, lengua, 26  
Magos, 78, 79, 342, 346, 347, 451  
*Mahabharata*, 496  
Maíz, 16, 169, 170, 240n, 244, 266; origen de, 253ss, 257, 331, 517  
Maki, ceremoniales, 503ss, 506ss  
Mal, 98  
Malabar, 198, 224  
Malasia, península, 500  
Malekula, 94, 96, 161, 169, 502ss  
Malinowski, Bronislaw, 102  
Mal'ta, 294, 374ss, 377, 396, 427, 440ss  
*Mal-tanas*, 507  
Mamoncete, 92  
Mamut, 368, 371s, 373ss, 412, 427ss  
Mamut y rinocerontes lanudos, edad de, 31  
Mandioca, 257  
Mangaia, 232  
Mangareva, 244

Mangelsdorf, Paul C., 240n  
Mangulagura, 361  
Mann, Thomas, 21, 22, 24, 35, 36, 42  
Mantequilla de la inmortalidad, 276  
Manu, 29  
Marett, R. R., 43  
*Marga*, 522, 524, 532  
María Magdalena, 473  
María, Virgen, 87, 172, 176, 296, 312  
Mariana, islas, 241  
Marind-anim, 203, 204, 215, 218  
Mariposas, y señales estímulo, 66, 101  
Mármol, 98  
Maro, festival, 207, 208  
Marquesas, 148  
Mar Rojo, 197ss  
Marruecos, 394  
Marte, planeta, 180, 459, 511  
Martín pescador, 317, 418  
Más Allá, 97, 151  
Máscaras, 41, 49, 344, 365; reacción del niño ante, 69; dioses de los pueblos, 266ss, 278  
Mas'udi, 'Ali Abul Hasan ul, 195, 198  
Matador de Enemigos, 100ss, 104  
Matar, 210ss  
Matemáticas, 168, 181, 238, 458  
*Materia prima*, 124, 195, 312, 341  
Materia vil, 98  
Matriarcado, 198, 364, 366, 498  
Matrimonio, 449; ritual, 179, 230  
Mato Grosso, 412  
Maugham, W. Somerset, 379  
Maui, mito de, 226ss, 229, 314, 344  
Maurya, período, 496  
Max MuUer, Fiedrich, 36  
Mayapan, Liga de, 250  
Mayas, 248ss  
Meandro, diseños, 371, 373, 486, 492, 499, 516  
Mecanismos excitatorios centrales (MsEC), 59, 71s  
Mecanismo innato de la liberación (MsIL), 51ss, 54ss, 57ss, 64ss, 67, 71s, 91, 101, 334, 525



Meditación, 79, 86, 87, 90, 119, 171  
Medusa, 221, 247  
Megalitos, 96  
Meganthropus palaeojavanicus, 410  
*Megara*, 219  
Meiji-tenno, Mikado, 475  
Melanesia, 245s, 247, 279, 332, 365, 412  
Meillet, A., 28n  
Melqart, 481  
Melville, Herman, 36  
Menghin, Oswald, 357, 377, 391, 439, 497  
Menstruación, 420, 422; temor a, 83, 133; y luna, 81, 443  
Mercurio, dios, 471  
Merimde, 477ss  
Meroe-Napata, 194  
Mesopotamia, 24, 26, 36, 176ss, 236, 248, 252, 466, 494s  
Metafísica, 49, 52, 496  
Metáfora, 66, 71  
Metalugia, 15, 239, 248ss, 491, 494, 516  
México, 16, 170, 208, 517ss  
Mezin, 257, 371, 373, 427  
Micénica, 24, 175  
Microlito, 433, 453  
Mictlan, Señor de, 520  
Midgard, serpiente, 320  
*Mil y una noches, Las*, 193ss, 196ss, 199  
Milesios, 487  
Milomaki, leyenda de, 257s  
Mindel, glaciación, 409  
Mindel-Riss, interglacial, 409  
Ming, Emperador, 514  
Minos, 483  
Minotauro, 90, 483s, 508  
Misa, 43, 44, 107, 215, 218, 259, 260, 312  
Misioneros, 78  
Misticismo, 75, 77, 109, 160, 293, 300s, 523  
Mitología celto-germánica, 24, 275, 487ss  
Mitología creativa, 23  
Mitología, arquetipos, 53, 57; e historia cultural del hombre, 19ss; muerte (*ver Muerte*); cazadores (*ver Cazadores*); e infancia, 85ss, 88ss, 92ss, 95ss, 98ss; ritos de iniciación, 116ss, 120, 130ss, 133ss, 138ss, 143ss, 203ss; y luna, 82; madre-

diosa (*ver* Madre-diosa); Oriental, Occidental, y creativo, 24; mitos de origen, 27, 33, 100s, 112ss, 115ss, 132ss, 136ss, 206ss, 209ss, 213, 220, 225ss, 228ss, 231ss, 234ss, 253ss, 256ss, 259, 267ss, 270ss, 274ss, 358ss, 418; paleolítico (*ver* Paleolítico); sembrar (*ver* Plantadores); elemento de juego, 41ss, 44ss, 47ss; regicidio ritual (*ver* Monarquía); acercamiento científico a, 25ss, 28ss, 31ss, 34ss; serpiente (*ver* Serpientes); y chamanismo (*ver* Chamanes); y señales estímulo, 63s, 71; sufrimiento y éxtasis, 73ss, 76ss, 79ss; y umbrales de vida, 84s; vagina dentada, 99ss, 104; orden universal (*ver* Universo, orden del); mujer y el mundo, 82ss

Mixcoatl, 250

Moche, período, 249

Mohenjo-daro, 491s

Moisés, 25

*Moksa*, 531

Mokuola, 233

Monarquía, 168, 177, 181ss, 184ss, 248, 459s, 487; túmulo funerario de New Grange, 90, 95, 486; regicidio ritual, 186ss, 189ss, 192ss, 195ss, 449, 461ss, 464ss, 475, 476, 480, 495, 508

Monástico, 99, 105

Monofiletismo, 405

Monos, 405ss

Monstruo Coceante, 100, 104

Montaña, mundo, 181, 275, 276, 407, 495

Monte Carmelo, 168, 438, 457; cuevas, 168, 275, 456

Montesquieu-Avantes, 349

Monzón, 417, 418

Mo'o, 234

Mordiscos, 148

Morrigan, 488

Mortalidad, 214

Motivos geométricos, 174, 373, 427, 433, 457, 479

Mozambique, 199s

Muerte, 19, 33, 84; antropología de, 157ss, 160; «seguimiento a la muerte», 474; descenso y retorno de la doncella, 203ss, 206ss, 220; y cazadores, 157s, 160s, 213; monstruo anguila, 224ss, 227ss, 232ss; hecho mitológico, 209ss, 212ss, 215ss; y vejez, 149ss, 152ss, 158ss; y mito de Perséfone, 216ss, 219ss, 222ss; y plantadores, 157ss, 160, 161, 209ss, 212ss, 215ss, 397ss; América precolombina, 253ss, 256ss, 259ss, 262ss, 516ss; psicología de, 156s; preguntas relativas, 388, 396; y renacimiento, 90s; y resurrección, 33, 79, 130, 176, 248, 291, 417, 521; del rey (*ver* Monarquía); de la luna, 82, 213, 444

Mujer, en Oriente Próximo antiguo, 172s, 174; y nacimiento, 83, 84, 87, 422; y danza del búfalo de los pies negros, 324ss; disposición para el juego, 62s, 65s; y miedo a la castración, 99, 102; temor de, 83s; diosa (*ver* Madre-diosa); y ritos de iniciación, 116, 117s, 121, 122, 124, 127, 128, 132, 133, 143, 144, 145, 146ss; y entrecruzamiento de instintos, 82, 83s; y duración de la vida, 310, 311; vida de, 397, 398; magia, 344, 422; menstruación, 82, 83; y complejo de Edipo, 103-105; paleolítico, 356, 357, 431, 434, 435; ritos, 218, 219, 220s; serpiente y mito de la doncella, 337ss, 441ss, 444, 466, 505; chamanes, 422, 423, 499; posición subordinada de, 367

Mundo Central, 298ss

Mundo subterráneo, 91, 153, 161, 199, 217, 218, 220, 474s, 482, 496; e Inanna, 469ss, 472s; y laberinto, 94, 95, 156, 223, 504s, 508

Música, 180, 244ss, 247, 256ss, 258ss, 460; escala pentatónica china, 512, 513

Musteriense, período, 355

Nacimiento, preguntas de los niños sobre el, 110, 111; huellas (*ver* Niño); y ritos de iniciación, 116, 117; y luna, 444; prematuro, 60; y coito, 363ss; trauma, 85, 93

Nacimiento de una virgen, 19, 33, 517

Nacimiento del niño (*ver* Nacimiento)

Naderías, agua, 86

Naga, 493

Nagarjuna, 496

Najagneq, chamán, 75ss, 126, 155, 278, 281, 285, 397, 531

*Na-mbal*, 509

Nanna, 460, 471s

Napata, 478; Nap de, 186ss, 189ss, 192ss, 145ss

Natufienses, 168, 266, 435, 455

Navajo, indios, 268, 270

Nazca, período, 250

Neanderthal, hombre, 31s, 91s, 111, 116, 369, 384ss, 387, 391, 442; zona mitogenética, 448ss; escalón de, 414ss, 417ss, 420s

Neftis, 480, 481s

Negros, 53, 311

Neman, 488

Neolítico, 13ss, 66, 168ss, 171ss, 206, 236ss, 248ss, 269, 270, 456ss; zonas de difusión, 497ss

Neptuno, dios, 493

Nervios sensorios, 61

Neti, 469

Neurosis, 53, 88s, 99, 108, 290

New Grange, 90, 95, 486s

Ngandong, hombre, 423, 438, 448  
Ngatatara, tribu, 126  
Nicolás de Cusa, 74s, 77, 78  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 35, 60, 62, 277, 312, 317, 320, 444, 526  
Nikitin, Michail Savvitch, 304s  
Nínive, 130, 178  
Ninshubur, 471s  
Niño, reacción del adulto, 71; madurez del, 57ss; reacciones del, 69; huellas en:  
    nacimiento, 83, 85ss, 88ss, 91ss, 153; beatitud en el pecho de la madre, 92ss,  
    95ss; temor a la castración, 98ss, 101ss; fascinación por el excremento, 95ss, 98;  
    Complejo de Edipo, 102ss  
*Nirvana*, 531  
Noche, 80, 114, 429s  
Noé, 25  
Nogi, conde y condesa, 475  
Nomadismo, 368  
Nombres, nuevos, 509; y realidad, 112ss, 115  
Nome, 75s  
No-mente, estado de, 531  
Novalis (barón Friedrich von Hardenberg), 35  
Noviazgo, 62, 71, 72  
Nubes, 114  
Nubia, 186s, 484  
Nubia, desierto, 346  
Nuclear, América, 242  
Núcleo, del laberinto, 94s  
Nudo del Mundo, 140  
Nueva Guinea, 203ss, 248, 365  
Nueva Inglaterra, 441  
Nueva Irlanda, 248  
Nueva Zelanda, 225, 236  
Nueve, como número ritual, 209, 223  
Nuevo México, 99, 240  
Nuevo Mundo, 238ss, 241ss, 244ss, 409ss, 411, 422, 501ss, 516s  
Nuevo Testamento (*ver* Biblia)  
Nuez, 480  
Nukahiva, 36  
Numbakulla, 144  
Números, malasio-polinesios, 202; ritual, 104, 180ss, 209, 223; sistemas de, 180  
Nyakang, 198

Ñame, 265, 220, 236, 505, 508

Obeid, loza, 16, 177, 457

Oberkassel, esqueletos, 430

Occidental, mitología, 24

Océano, 217, 222

Ocre, 485, 497

Octavia, pórtico de, 172

Odin (*ver* Wotan)

Odiseo, 424, 498

Oengus, 486

Oglalla siux, indios, 279

O'Grady, Standish H., 195

Ogresas, caníbal, 93s, 96s, 99, 101, 103s

Oisin, 489ss

Ojibway, indios, 253ss, 266s, 277, 331, 375

Olduvai, garganta, 14, 413

Olimpo, 27, 96, 131, 181, 218s, 224, 319

OM, 113

Omar Khayyam, 110

Ona, tribu, 283ss, 298, 358ss, 365s, 369

Oráculo, 475

Orangután, 406

Orfeo, 492

Oriental, mitología, 24, 27, 46

Orientales, estudios, 25

Oriente Próximo, 167, 224, 236s, 248, 333, 357, 418; neolítico basal, 170ss, 173; ciudad estado hierática, 176ss, 179ss, 182; neolítico superior, 173ss, 176s; zona mitogenética, 456ss, 459ss, 462ss; protoneolítico, 168ss, 206

Origen, mitos de (*ver* Mitología); preguntas referentes, 110ss

Oro, 97, 486, 507

Osborn, Henry Fairfield, 387

Oscuridad, 81, 86; temor a, 89s

Osiris, 176, 418, 479, 498; muerte y resurrección, 480ss, 520

Oso, 315, 351; mito Aiunu del, 380ss, 383ss, 449; culto del, 386ss, 391ss, 394s, 396, 423, 426, 429ss, 448ss

Ostermann, H., 76s, 285

Ostyak, pueblo, 288, 313, 358

Oveja, 168, 170, 175

Ovidio, 86, 88ss, 221, 482

Padre, y complejo de Edipo, 103s  
Padres, comportamiento de, 71s; cuidado del niño, 84, 107; y preguntas sobre la creación, 110ss; reacciones de, 71  
Pájaros, 169, 175, 211, 267, 268, 292, 371, 373, 375, 385, 416ss, 441, 481ss; plumón de, 128, 130, 137, 144; y chamanes, 294, 295, 312, 313, 332, 333, 343, 348  
Palabra, suprema, 113  
Paleolítico, estatuillas femeninas, 356ss, 359ss, 365ss, 425s, 441ss, 450; pintura (*ver* Pintura); chamanes (*ver* Chamanes); Sureste asiático, 638ss, 441ss  
Paleolítico, escalones del: estilo mi crolítico capsense, 431ss; Cro-Magnon, hombre, 424ss, 430; Neanderthal, hombre, 415ss, 418ss, 448ss; pithecanthropus, 409ss, 446ss; plesianthropus, 405ss, 445s  
Palestina, 15, 168, 435, 456  
Pali, 26  
Palma del sagú, 205  
Palmera, 205, 206ss, 243, 258  
Paloma, 174, 175, 295, 373, 418, 453ss  
Palos puntiagudos, 346s, 452  
Palos de rezo, 382, 384  
Pandanus, 206  
Pantera, 394, 396  
Papsukkal, 471  
Paraíso, 89, 104, 181  
Paramahansa, 295  
Paranthropus robustus, 406  
Parker, H. W., 471  
Parricidio, 104  
Participación, sensación de, 109, 112, 140  
Pastelillos, 221  
Patagonia, 362, 365  
Patito, reacciones del, 57  
Patos, 376  
Patriarcado, 138  
Pavos, 169, 205s, 248  
Pawni, indios, 335  
Payasos, 97, 98, 274, 275, 313  
Pecado, 96  
Pecho, 87s, 92, 97, 99, 172, 287, 356, 371  
Pederastia, 365  
Pedro, San, 26

Peking, hombre, 409, 446, 448  
Pelásgico, período, 218  
Pele, 151, 235, 447  
Pene, 225ss, 228s, 343ss, 346, 353, 369, 372, 482; ceremonias de iniciación, 126ss, 132s, 138, 147  
Peregrinos, 234  
Périgordense, período, 330  
Período formativo del Nuevo Mundo, 242s, 249ss, 252, 401  
Perqanaoq, chamán, 280s  
Perros, 170, 206, 207, 292, 304, 430, 457, 479, 490, 499; esquimales, madurez de, 58, 527; influencia de la luna sobre, 82; en ritos de iniciación, 124  
Perros esquimales, madurez de, 58, 528  
Perséfone, 130, 216ss, 219, 223, 231, 328, 481s, 498, 502  
Perseo, 25, 221, 247  
Persia, 194ss, 275; lengua, 26  
Perthes, Jacques, 30  
Perú, 24, 170s, 182, 240ss, 243ss, 248ss, 250s  
Pesadillas, 101  
Petrie, Sir Flinders, 95  
Pez, 236, 371, 442  
Piaget, Jean, 92, 106, 108, 111ss, 115ss, 348  
Piedras preciosas, coleccionar, 97  
Pies negros, indios, 309, 367, 375; danza del búfalo, leyenda de, 321ss, 324ss, 331ss, 334ss, 337ss, 443  
Pigmeos, 338ss, 347, 362, 423, 428, 454  
Pindupi, tribu, 345  
Pinga, 336, 377  
Pintura, y muerte, 158s; e inmundicia, 97; iniciación, ritos, 116, 122, 131; paleolíticas, cavernas, 31, 90, 172s, 295, 327ss, 288ss, 342ss, 345ss, 377, 429ss, 452s; cuadros de arena, 274s  
Pitágoras, 335ss, 513  
Pithecanthropus erectus, 32, 206, 423; zonas mitogenéticas, 446s; escalón del, 409ss  
Pithecanthropus robustus, 410  
Pitjentara, tribu, 127  
Placard, Grotto de, 429  
Planetas, 179, 182, 197, 199, 337, 454, 459s, 511ss  
Plantadores, 91, 171, 332ss, 357, 364, 377, 381; actitud ante la muerte, 158ss, 160s, 162, 398s; la muerte como hecho mitológico, 209ss, 212ss; descenso y retorno de la doncella, 203ss, 206ss, 510; alimento, 204s; historias de origen, 206ss, 213, 220, 225ss, 228ss, 231ss; paralelismo vs. difusión, 236ss, 239ss, 242ss, 245ss,

248ss; sacerdotes, 266s, 277s; serpiente y mito de la doncella, 437ss, 440ss, 456, 505

Plátanos, 205, 207s, 235s, 238

Platón, 74, 134, 139, 141, 183, 200, 513

Platonismo, 105, 147

Pleistoceno, 31s, 408, 410ss

Plesiathropus, 4, 448; zona mitogenética, 444s; escalón del, 405ss

Poder, 525ss

Poesía, 78; y señales estímulo, 62ss

Polaco, lengua, 26

Polen, 271

Polifiletismo, 406

Polinesia, 239, 240, 242ss; mitología, 30, 150, 151, 224, 237; como zona de difusión, 497, 499

Politeísmo, 142

Política y mitología, 28, 29

Pollo, 205

Polluelos, reacciones de, 52s, 56, 57, 67, 72

*Popol Vuh*, 31

Poroto, 244

Portmann, Adolf, 59, 66, 69, 70, 80

Poseidón, 493

Pozo de la Virgen, 218

Pozos, 86

Predmost, 427

Preñez, 357, 365

Primates, superiores, 406s

Profetas, 77

Prometeo, 314, 316s

Propionato de testosterona, 59

Protoneolítico, 168, 170, 435, 456

Pruebas, de iniciación (*ver* Iniciación, ritos); chamánico, 265ss, 279ss, 378s

Psicología, 21, 31; y base de la magia, 107, 108; y metáfora del nacimiento, 80, 88; y muerte, 136, 137; e imagen heredada, 52ss, 65, 71; y ritos de iniciación, 117ss, 128, 129; y asesinato, 210ss; y exploración de la psique, 33ss, 36; y chamanismo, 399ss, Psique, 34s, 49, 119, 460; y muerte, 157, 158, 444; unión de sistemas, 98; imágenes heredadas en, 67s; y amor y poder, 525, 526, 533; masculino y femenino, 398, 416; regresión de, 152; y chamanismo, 290, 293; estructura y capacidad de, 54, 162; transformación de, 124, 148, 149

Pubertad, 88, 127; ritos de (*ver* Iniciación, ritos)

Pueblo, indios, 266ss, 312



Puerta, 172  
 Punta Folsom, 412  
 Punuk, período, 379  
 Purana, tradición, 496  
 Purgatorio, montaña de Dante del, 181  
 Puritanismo, 104  
 Purusha, 168  
 Puueo, 233, 235  
 Pyotr, Danilov, 304

Quarzo, cristales, 293, 300  
 Quemadura, 148  
 Quetzalcoatl, 251, 260, 517ss, 520ss  
 Quetzalpetlatl, 519  
 Quilacare, 199  
 Quimera, 494

Rabia, mito de, 209, 217  
 Radcliffe-Brown, A. R., 55ss, 118, 415, 421  
 Radha, 107  
 Radin, Paul, 290, 523  
 Radiocarbono (C-14), fechado con, 241, 375, 424, 477  
 Ragnarök, 314, 320  
 Ram, 435, 455, 479, 508  
 Ramakrishna, 45ss, 48, 523  
*Ramayana*, 496  
 Rarotonga, 225  
 Rasmussen, Knud, 76ss, 280ss, 397  
 Rata, en ritos de iniciación, 124  
 Rayo, 447  
 Rea, 131  
 Realidad, y juego, 45ss, 49  
 Regalos, dar y recibir, 97  
 Regicidio, ritual (*ver* Monarquía) Reina, y regicidio ritual, 462ss, 466, 476  
 Religión, 20s, 32, 154; y nacimiento, 86; y creación, 86; apreciación negativa de la mujer, 99; y participación, 109; elemento de juego, 43ss, 46ss, 49ss; chamanismo (*ver* Chamanes); y sufrimiento, 77ss; *ver también* Budismo; Cristianismo; Hebreos; Hinduismo; India  
 Renacimiento, 24, 28, 86, 88, 91ss, 94, 111 161, 377, 495, 506; y ritos de iniciación, 118, 120, 127ss, 142ss, 145ss  
 Resurrección, 19, 33, 78ss, 92, 131, 142ss, 145ss, 176, 199, 223

Reynard el zorro, 311, 376  
 Rinocerontes, 343, 346  
 Río Thompson, indios, 314  
 Riss-Wurm, interglacial, 387s, 394, 410ss  
 Rivet, Paul, 244ss, 413  
 Rocas, preguntas relativas al origen de, 110s  
 Rodesia, 199ss, 434, 435, 478  
 Rodesia, hombre, 423  
 Róheim, Géza, 68, 80, 102s, 127, 129, 133, 162, 345, 446  
 Romance familiar, 103s, 114  
 Rombo, 492  
 Rombos, diseños, 373  
 Roma, 28, 95, 172, 341; mitología, 23, 449, 489  
 Rosenberg, Alfred, 29  
 Rosetta, piedra, 30  
 Rostro, de Dios, 74; reacción del niño ante la aparición de, 69; movilidad del, 61  
 Rueda, 167, 180, 288, 458, 480, 495  
 Rusafe, murales, 435  
 Ruso, 368, 528; lengua, 26; *ver también* Siberia

Saba-Uktuur, Dimitri, 304  
 Sacerdotes, 77, 168, 239, 248; y orden cósmico, 180, 182, 459, 460; y regicidio ritual, 186, 193, 198, 200, 460, 465, 476; y chamanes, 265ss, 268ss, 271ss, 275ss  
 Sacramentos, 43ss  
 Sacrificios, 169, 214ss, 217, 335; de dedos, 148, 266ss, 329, 426; Malekula, 502ss, 505ss, 508ss; regicidio ritual (*ver* Monarquía)  
 Sacrificios de dedos, 148, 266, 267, 330, 426  
 Sabios, 77  
 Sahagún, Bernardino de, 258  
 Sahara, 431ss, 434s  
 Saipan, 241  
 Sali-fu-Hamr, 187ss, 191ss, 194ss, 198, 202, 484  
 Salinar/Gallinazo, período, 249, 516  
 Salpetrière, clínica de, 34  
 Samarra, loza, 16, 174, 175, 270, 373, 457ss  
 Samoa, 232  
*Samsara*, 495  
 Sandía, punta de flecha, 411  
 Sangre, 207s, 209, 259ss, 261; congestión, en el nacimiento, 86; y ritos de iniciación, 126, 128, 132ss, 138; menstrual, 83, 133; restituida, ritual de, 337ss  
 Sánscrito, 26, 45, 78, 113, 140

Santos, 97ss, 195; éxtasis divino, 44, 47  
Santuarios, 177, 354s; y juego, 46  
Sara, 177  
Satán, 311ss  
Satene, 208ss, 216, 223  
Saturno, 179, 459, 511  
Sauer, Carl O., 243  
Sautuola, don Marcelino de, 32  
Schelling, Friedrich W. J. von, 142s  
Schliemann, Heinrich, 32  
Schmidt, Wilhelm, 362ss, 365ss, 399, 411ss, 505  
Schoolcraft, Henry Rowe, 30, 254ss, 257ss  
Schopenhauer, Arthur, 28, 35, 52, 61, 139  
Segunda infancia, 154  
Sekhmet, 376  
Seligman, C. G., 197  
Sellos, 492ss  
Semen, 443  
Semillas, 193, 271, 273ss, 531  
Semyon, Semyonov, 288ss, 291, 293ss, 503  
Semyonov, Ilya, 288ss  
Señales estímulo, 51ss, 55ss, 59ss, 82ss, 85, 91, 391, 397, 465; supernormal, 60ss, 63ss, 66ss, 69ss, 72ss, 86, 101ss  
Señoras del lago, 86  
Señorita Muffett, 99  
Sepulturas (*ver* Enterramiento); Tumbas  
Sepulturas gigantes, 485  
Serpiente arco iris, 362  
Serpientes, 172, 219, 220ss, 224ss, 224ss, 231, 330, 345, 361, 374, 377, 458; y caduceo, 471; Serpiente Cósmica, 151, 247, 249, 270s, 276ss, 493; serpiente y mito de la doncella, 437ss, 440ss, 443ss, 466, 505; adoración de, 169; y yoga, 492ss, 496s  
Serpiente (*ver* Serpientes)  
Set, 480, 481ss  
Sexagesimal, sistema, 180  
Sexo, 525; apetito, respuesta a estímulo hormonal, 59; y muerte, 210, 215; y entrecruzamiento de instintos, 82ss; apareamiento, 88, 99ss, 202, 203ss, 364s; órganos, primera manifestación de, 210; símbolos, 494ss; *ver también* Pene; Vagina  
Shakespeare, William, 270  
Shang, nivel cultural, 449

Shang, dinastía, 515s  
*Shang ti*, 514ss  
 Shehrezade, 193ss, 198, 202  
 Shelley, Percy Bysshe, 532  
 Shilluk, pueblo, 197ss, 221, 465  
 Shinto, 381  
 Shiva, 45, 276, 493ss, 496s, 522, 525  
 Shruppak, 176  
 Shub-ad, 463ss, 466  
 Siberia, 240, 282, 288ss, 291ss, 294ss, 297ss, 300, 302ss, 305s, 332, 357, 368, 377, 411  
 Sibila, 94ss  
*Sid*, 487  
 Sigfrido, 28  
 Sila, 76, 155  
 «Simbad el marino», 197  
*Sinanthropus Pekinensis*, 408ss, 446, 448ss  
 Sippar, 176  
 Sirenas, 86ss  
 Siria, 196, 484  
 Sistema decimal, 180  
 Sistema nervioso, 85; estructura heredada en, 52s, 56, 57ss, 69ss, 101s  
 Siux, indios, 279ss  
 Sociedad bengalo-asiática, 26  
 Sociedad, sentimientos colectivos de, 54ss, 118, 420ss; definición de Linton de, 72, 108; primitiva, estadios de, 362ss, 365ss, 368s; y especialización, 457ss  
 Sociedades secretas, 169, 211, 246, 327, 358ss, 364ss, 503  
 Sociedad Todos Camaradas, 327, 336 (*ver* I-Kun-uh'Kah-tsi)  
 Sofocación, sensación de, 74  
 Sol, 81, 82, 86, 93, 225, 272ss, 320, 358, 380, 390, 397, 416ss, 427s, 430, 441s, 503, 507ss; y ciudad estado, 178ss, 182, 511; disco del, 433, 454s; como cazador, 340ss; y rayo, 446s  
 Solsticio de verano, 488  
 Spencer, Baldwin, 123, 132, 143, 145ss, 158, 291s  
 Spinden, Herbert J., 240, 250s, 375  
 Spiridon, Samsonov, 304  
 Spitz, R. A., 69  
 Ssu-ma Ch'ien, 511  
 Steinen, C. von den, 373  
 Steinheim, caverna, 410  
 Steward, Julian H., 242

Stupa de Sanchi, puertas del, 380  
Sturluson, Snorri, 152  
Subincisión, 128, 132s, 139, 144ss, 147ss  
Sudán, 185, 196ss, 220ss, 224, 235, 239, 393, 396, 475  
Suecia, 501  
Sueño, 70ss, 92, 146  
Sueños, 81, 99, 101, 147, 162, 213, 273, 428ss; de infancia, 106, 107; chamánico, 280, 281  
Sufrimiento, 73ss, 76ss, 79ss, 82, 532  
Suiza, 115, 485, 497  
Sumatra, 247, 252  
Sumerios, 176ss, 184, 197, 340, 458, 460ss, 463ss, 466ss, 469ss, 472ss, 474, 480  
Sumeru, 181  
Supernormal, señal estímulo, 60ss, 63ss, 66ss, 69ss, 86, 101s  
Superstición, 32  
Surrealismo, 99  
*Sutra, del tallista de diamantes*, 271  
Sutras, 28, 270

Tabúes, 99, 212, 312, 354, 505  
T'ai Yuan, 135  
Tajín, cultura, 516  
Tales de Mileto, 89  
Tamarisco, 481  
Tambores, 169, 203, 220, 223, 230, 247, 256, 365  
Tammuz, 176, 417ss, 438, 467, 481, 496  
Tántrico, budismo, 89, 112ss, 496  
Tao, 183, 511  
Tapa, tela, 225, 241, 246ss  
Tapioca, 257  
Tapir, 204  
Tarai, 417  
Taro, 205  
Tasa, 478  
Tasmanoides, rasgos, 412  
Tatuaje, 148, 170, 247, 479  
Taurus, montañas, 175, 176, 458  
Tejeduría, 170, 246, 247ss, 457  
Tela, 169  
Tela de araña, 100  
Tema del buceador terrestre, 312s

Temas universales, 31, 32s, 119  
Templo, 167, 239; la caverna como, 451ss; imágenes, 44, 45, 46, 49ss; danza del templo, 493; ziggurat, 176, 177, 178, 179, 180, 181  
Teología, 422; y creación, 114, 142, 143; y juego de «como si», 48; y mitología, 66  
Teoría del área cultural, 32  
Terreno de baile, 90, 117ss, 204, 206ss, 209, 279, 290, 347, 354, 451, 532  
Tertuliano, 143  
Testículos, extirpación de, 148  
Te Tuna, 226, 227, 228, 229, 230, 231  
Teseo, 23, 95, 484  
Tesmoforias, 218, 219, 220  
Tezcatlipoca, 518ss  
Thieme, Paul, 28n  
Thompson-Goodman, correlación, 250  
Thor, 447  
Thoth, 482  
Thrum, Thomas, 235, 236  
Tiahuanaco, período, 250, 251  
Tiamat, 138  
Tíbet, 295  
*T'ien*, 513  
Tierra, influencia de la luna sobre, 82; como madre, 90s; valor de los materiales procedentes de, 97; *también ver* Mundo  
Tierra del Fuego, 282ss, 285ss, 297, 358ss, 362, 365, 366, 412, 413  
Tierra de la juventud, 489s  
Tierra de los muertos, 20, 93, 94, 95, 169, 216, 424, 479, 503  
Tierra del rey Guillermo, 77  
Timovka, 371  
Tinbergen, N., 56s, 57, 65, 66, 71, 526  
Tininisk, chamán, 286  
Titanes, 130, 131, 275, 316ss  
*Tjurunga*, 126s, 130ss, 147s, 414; doble, 143ss  
Tlalteutli, 260  
Tlinkit, indios, 244  
Tolomeo II, Filadelfo, 194  
Tolteca/Mixteca, período, 251  
Tomás de Aquino, St., 33s  
Tomo, 417s  
Tonga, islas, 232  
Tongatabu, 232  
Toráh, 225

Toro, 172, 173, 176, 186, 189, 192, 198, 221, 234, 302, 303, 458, 462, 466, 472, 475s, 479, 481ss, 495, 502s, 508, 510s

Tortugas, mar, 52, 57, 248

Totem, 162, 337s

Totémicos, postes, 338, 516

Tragedia, 73ss

Tramposo, 306ss, 310ss, 313ss, 316ss, 319ss, 333, 472

Trance, 271, 283ss, 294ss, 298, 343, 378, 429, 441

Transformación, 81, 210, 215, 271, 444, 510; arquetipos de, 85; ritos de iniciación, 117ss, 124, 128ss, 147ss, 332

Transilvania, 486

Tránsito, ritos de (*ver* Umbrales de)

Transubstanciación, 44, 49

Transvaal, 23

Trauma, nacimiento, 85s, 93

Tres, como número ritual, 223, 374

Tres Joyas, 493

Triángulo, 485, 492

Tributación, 167, 180, 459

Tridente, 493

Trigo, 170, 220, 277, 278

Trigo, origen del, 252ss (*ver también* maíz)

Trinil, hombre, 409

Triquinosis, 479

Trois Frères, caverna, 327ss, 349, 393, 429, 452, 466

Trozo de Hierro Plano, jefe, 279ss

Trueno, 274, 447, 448

Tula, 517ss

Tumbas, colmena, 176, 484; real, de Ur, 197s, 463s, 466ss, 473ss, 474s, 508, 511

Túmulo, 89ss, 485ss, 502

Túmulo espiral, 270

Túmulos, 485ss, 487s, 502s

Tuna, 233ss

Tungus, pueblo, 288s

Tupac-Inca-Yupanqui, 244

Turkestán, 515

Tuwale, sun-man, 209

Twanyirika, 125, 126s

Tylor, Edward B., 31, 32

Ulu, 233, 234

Ulúa, estilo, 516  
Umbla, y señal estímulo, 65, 101  
Umbral, guardianes del, 94s, 169, 447, 504ss, 509s; travesía del, 86s, 90s, 290, 389  
Underhill, Ruth, 422  
Unicornio, 495  
Universo, y niño, 93, 96, 107; orden del, 179ss, 182ss, 185s, 211ss, 214ss, 459, 460, 513, 514, 522s; origen del, 83, 88s, 207ss; como asiento de la divinidad, 46, 48; y serpiente, 494; ziggurat como eje del, 179  
Un Tunco, 520  
*Upādhi*, 78ss, 87, 88, 161  
Upanishads, 28, 48, 75, 109, 135, 379, 495  
Ur, 177, 197, 460ss, 463ss, 466ss, 469ss, 472ss, 508, 511s  
Ur-Nammu, 468  
Urraca, 326, 327  
Uruk A y B, estrato, 179  
Ushuaia, Tierra del Fuego, 282, 286, 361  
Utero, 81, 83, 89, 90, 91, 92ss, 133, 154, 213, 277, 384, 443

Vaca, 173, 175, 466, 495  
Vacío, total, 496  
Vagina, 133, 345, 364, 369, 374; dentada, 99ss, 104  
Vagina dentada, 99ss, 104  
Valkirias, 151  
Vancouver, isla, 244  
Varón (*ver* Hombre)  
Vasco, lengua, 27  
Vedas, 495  
Védico, panteón, 27, 495  
Vejez, 84; mitología, 149ss, 152ss; psicología, 155ss  
Velden, 385, 387  
Venezuela, 244  
Venganza, 397  
Venus, diosa, 176, 421, 467, 483  
Venus, planeta, 173, 185, 199, 459, 464, 466, 467, 477, 488, 511  
Venus de Médicis, 173  
Venus, imágenes, 328ss, 357ss, 369ss, 372ss  
Vercingetorix, 355  
Victoria Nyanza, 150  
Viejo, leyenda de, 305ss, 309, 367  
Viento, 86, 272  
Virgilio, citado, 95, 96



Vírgenes, 206, 221, 253; y regicidio ritual, 192, 198, 199, 200s, 459, 460, 465s  
Virilidad, transformación en (*ver* Iniciación, ritos)  
Virtud, 97, 525s, 531ss  
Vishnu, 270, 275, 493  
Visiones, 265, 287ss, 290ss, 293ss, 296ss  
Vogul, pueblo, 288  
Volcanes, 384, 447, 509s  
Volkov, F. K., 372  
Vrindavan, lecheras de, 107

Wagner, Richard, 28, 36, 323  
Wakan-Tanka, 500, 501  
Weckler, J. E., 446, 447, 448  
Weinert, Hans, 285, 425  
Wendt, Herbert, 387n, 405  
Wildermannisloch, caverna, 387s  
Wildkirchi, caverna, 387s  
Willendorf, Venus de, 369  
Willey, Gordon R., 242, 252  
Wirz, Paul, 203  
Wolf, K. M., 69  
Woolley, Sir Leonard, 197, 460ss, 464, 465, 467, 475  
Worms, E. F., 361  
Wotan, 28, 29, 151  
Wu, 516  
Wundt, Wilhelm, 34  
Wurm, glaciación, 367, 387, 425

Yabrud, 168, 456  
Yahgan (Yamana), tribu, 282, 283, 360, 361, 363, 365, 412  
Yahuna, tribu, 257, 258  
Yakut, pueblo, 288s, 296ss, 312, 313, 357  
*Yang*, 511  
Yangshao, nivel cultural, 449ss, 452ss  
Yeliseevici, 371  
Yessei Yakut, pueblo, 288, 289  
Yggdrasil, 152s, 295, 320  
*Yin*, 511  
Ymir, 137  
«Yo», concepto del, 140s  
Yoga, 140, 269ss, 292, 296, 333ss, 380, 492, 493, 494, 497

*Yoni*, 494, 495

Yoruba, tribu, 375

Yueh, 316s

Zen, budismo, 536

Zeus, 130ss, 134, 217, 218, 219, 318ss, 320ss, 447, 483, 484

Ziggurats, 176, 179s

Zigzag, diseño, 372, 373, 486, 487, 492, 499

Zimbabwe, ruinas del templo, 475

Zimmer, Heinrich, 87, 493

Zodiaco, 182, 199s

Zona cultural eritrea, 476s

Zona francocántabra, 451, 452

Zonas mitogenéticas, 440, 492, 496, 510, 533; microlítico capsense, 453ss; diosa y cavernas templo, 450ss; hombre de Neandertal, 448s; Oriente Próximo, 455s, 462ss, 467ss, 471ss, 494; pithecanthropus, 446ss; plesianthropus, 445s

Zoroastrismo, 24, 97

Zorro, 315ss, 375; influencia de la luna sobre, 82

Zuñí, indios, 266



Joseph Campbell empezó a interesarse por la mitología en su infancia en Nueva York, cuando leía obras referentes a los indios americanos, visitaba con frecuencia el American Museum of Natural History y estaba fascinado por la colección de postes totémicos del museo. Obtuvo el B. A. y el M. A. en Columbia en 1925 y 1927 y continuó estudiando francés medieval y sánscrito en las universidades de París y Munich. Después de una temporada en California, donde conoció a John Steinbeck y al biólogo Ed Ricketts, enseñó en la Canterbury School y en 1934 se incorporó al departamento de literatura del Sarah Lawrence College, cargo que ocupó durante muchos años. Durante las décadas de 1940 y 50 ayudó a Swami Nikhilananda a traducir los Upanishads y *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Entre los muchos libros que ha escrito se encuentran *The Hero with a Thousand Faces*, *Myths to Live By*, *The Flight of the Wild Gander* y *The Mythic Image*. Ha editado *The Portable Arabian Nights*, *The Portable Jung* y otras obras.

# NOTAS

---

[1] G. H. Curtis, «Clock for the Ages: Potassium Argon», *National Geographic Magazine*, vol. 120, núm. 4 (1961), pp. 590-592. <<

[2] L. S. B. Leakey, «The Astonishing Discovery of ‘Nutcracker Man’», *Illustrated London News*, vol. 235, núm. 6267 (1959), pp. 217-19; «The Newly Discovered Skull from Olduvai: First Photographs of the Skull», *ibid.*, vol. 235, núm. 6268 (1959), pp. 288-289; «Recent Discoveries at Olduvai Gorge», *Nature*, vol. 188, núm. 4755 (1960), pp. 1050-52; «Finding the World’s Earliest Men», *National Geographic Magazine*, vol. 118, núm. 3 (1960), pp. 420-35; «New Links in the Chain of Human Evolution: Three Major New Discoveries from the Olduvai Gorge, Tanganyika», *Illustrated London News*, vol. 238, núm. 6344 (1961), pp. 346-48; L. S. B. Leakey, P. V. Tobias, y J. R. Napier, «A New Species of the Genus *Homo* from Olduvai Gorge», *Nature*, vol. 202, núm. 4927 (1964), pp. 7-9. <<

[3] Carleton S. Coon, *The Origin of Races* (New York: Alfred A. Knopf, 4th printing, 1966), pp. 302-304. <<

[4] James Mellaart, «Hacilar: A Neolithic Village Site», *The Scientific American*, vol. 205, núm. 2 (Agosto 1961); y del mismo autor, *Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967); véase también Kathleen M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (New York: Frederick A. Praeger, 1960).  
<<



[5] Mellaart, *Catal Hüyük*, p. 22. <<

[6] Betty J. Meggers, Clifford Evans y Emilio Estrada, *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 1965). <<

[7] Véase Richard S. MacNeish, «The Food-gathering and Incipient Agriculture Stage of Prehistoric Middle America», en Richard Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians* (Austin: University of Texas Press, 1964-1967), vol. I, pp. 413-26; Paul C. Mangelsdorf, Richard S. MacNeish y Gordon R. Willey, «Origins of Agriculture in Middle America», *ibid.*, vol. I, pp. 427-45; Philip Phillips, «The Role of Transpacific Contacts in the Development of New World Pre-Columbian Civilizations», *ibid.*, vol. IV, pp. 296-315; y Daniel Del Solar, «Interrelations of Mesoamerica and the Peru-Ecuador Area», en *Kroeber Anthropological Society Papers*, núm. 34, Primavera 1966. <<

[1] Thomas Mann, *Joseph and His Brothers*, vol. I, *The Tales of Jacob* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1936), p. 3. <<

[2] Thomas Mann, «Freud and the Future», *Life and Letters Today*, vol. 15, núm. 5 (Otoño 1936), p. 89. <<

[3] *Udana* 6.4.66-69; cf. Eugene Watson Burlingame, *Buddhist Parables* (New Haven: Yale University Press, 1922), pp. 75-76. <<

[4] Cf. A. Meillet y Marcel Cohen, *Les Langues du monde* (París: H. Champion, 1952), p. xxiii. <<

[5] Sir William Jones, «Third Anniversary Discoure» (2 Febrero, 1786), *Works*, ed. Lord Teignmouth (Londres, 1807), vol. III, p. 34. <<



[6] Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Frankfurt am Main, 1816). <<

[\*] Para un análisis moderno véase «The Indo-European Language» de Paul Thieme, *Scientific American*, vol. 199, núm. 4 (Octubre, 1958), pp. 63-74, y el artículo de Peter Giles «Indo-Europeans», *Encyclopaedia Britannica*, 14 edición (1929), vol. 12, pp. 262-63. Thieme sitúa la tierra de la tribu nuclear en una zona entre el Vístula y el Elba, al final del cuarto milenio a.C., y Giles, aproximadamente, en la zona del antiguo Imperio Austro-Húngaro. Por otra parte, A. Meillet y Marcel Cohen en su gran obra *Les Langues du monde* (París, H. Champion, 1952), p. 6, sitúan la zona «en las llanuras del sur de Rusia y quizá antes en Asia Central». <<

[7] Arthur Schopenhauer, Parerga II, par. 185, *Werke*, vol. VI, p. 427. <<

[8] Leo Frobenius, «Die Masken und Geheimbunde Afrikas», *Abhandlungen der Königlichen Leop.-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher*, Bd. LXXIV, núm. 1 (Halle, 1898). <<

[9] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, cap. V. <<

[10] Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie* (Leipzig: W. Engelmann, 5 vols., 1900-1909; 10 vols., 1911-1920); *Probleme der Völkerpsychologie* (2.\* ed.; Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1921), pp. 1-37. <<

[11] Jean Martin Charcot, *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière* (1888-1895);  
*Leçons du mardi à la Salpêtrière* (1889-1890). <<

[12] Carl G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, publicado por primera vez en dos partes en el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische rorschungen* (Leipzig, III-IV, 1912), y vuelto a publicar aquel mismo año como libro por Deuticke Verlag, Leipzig y Viena. Traducciones inglesas: *Psychology of the Unconscious*, traducido por el doctor Beatrice M. Hinkle (Nueva York: Moffat Yard and Company, 1916), y *Symbols of Transformation*, traducido por R. F. C. Hull, de la 4.<sup>a</sup> ed., revisada en 1952 (Nueva York: Pantheon Books, The Bollingen Series XX, 1956). <<



[13] Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, publicado por primera vez en dos partes en *Imago* (1-2, 1912-1913); vuelto a publicar como libro por H. Heller und Compagnie, Leipzig, 1913; *Gesammelte Schriften*, vol. X (Viena, Psychoanalytischer Verlag); traducciones inglesas por el doctor A. A. Brill, *Totem and Tabu* (Nueva York: New Republic, 1931), por James Strachey (Nueva York: W. W. Norton and Company, 1952). Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1983. <<

[14] Mann, «Freud and the Future», p. 87. <<

[15] *Ibid.*, p. 89. <<

[1] Mann, «Freud and the Future». <<

[2] Leo Frobenius, *Paideuma, Umriss einer Kultur— und Seelenlehre*, 3 Aufl. (Frankfurt, 1928), pp. 143-45. <<

[\*] Este texto y todos los que aparecen citados en esta obra han sido traducidos por Isabel Cardona para esta edición. (*N. de los E.*) <<

[3] J. Huizinga, *Homo Ludens* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1949), p. 5. Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1987. <<

[4] *Ibid.*, p. 22. <<



[5] *Ibid.*, p. 23. <<

[6] *Ibid.*, p. 25. <<

[7] Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell (Nueva York: Pantheon Books, The Bolingen Series XXVI, 1951). <<

[8] Swami Nikhilananda, *The Gospel of Sri Ramakrishna* (Nueva York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942), p. 396. <<

[9] *Ibid.* <<

[10] *Ibid.*, pp. 778-79. <<

[11] Huizinga, *op. cit.*, pp. 34-35. <<

[12] Citado por Clemente de Alejandría, *Exhortation to the Greeks*, p. 61 P. <<



[13] *Kena Upanisad* 1.3. <<

[14] Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, párrafo 58. Edición castellana: Aguilar, 1959. <<

[1] C. G. Jung, *Psychologische Typen* (Zurich: Rascher Verlag, 1921), p. 598. <<

[2] Adolf Bastian, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit* (Berlín: Dietrich Reimer, 1868), p. 88. <<

[3] A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (2.<sup>o</sup> ed.; Londres: Cambridge University Press, 1933), pp. 233-34. <<

[4] N. Tinbergen, *The Study of Instinct* (Londres: Oxford University Press, 1951), pp. 7-8. <<

[5] *Ibid.*, p. 150. <<

[6] Ludwig Bolk, *Das Problem der Menschwerdung* (Jena: Gustav Fischer, 1926), pp. 32-33. <<



[7] Konrad Lorenz, «Psychologie und Stammesgeschichte», en *Die Evolution der Organismen*, Gerhard Heberer, ed. (2.<sup>a</sup> ed.; Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 1954), p. 161; citado por Herbert Wendt, *In Search of Adam* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1955), p. 144. <<

[8] A. E. Housman, *The Name and Nature of Poetry* (Londres: Cambridge University Press, y Nueva York: The Macmillan Company, 1933), pp. 45-46. <<

[9] *Ibid.*, p. 34. <<

[10] *Ibid.*, pp. 35 y 37. <<

[11] Tinbergen, *op. cit.*, p. 44. <<

[12] Adolf Portmann, «Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung», *Eranos-Jahrbuch 1952* (Zurich: Rhein-Verlag, 1953), pp. 333-34.  
<<

[13] Tinbergen, op. cit., p. 197. <<

[14] Géza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology* (Nueva York: International Universities Press, 1950), pp. 403-404. <<



[15] E. Kaila, «Die Reaktionen des Säuglings auf das menschliche Gesicht», *Annales Universitatis Aboensis*, Turku, Vol. 17 (1932). <<

[16] R. A. Spitz y K. M. Wolf, «The Smiling Response», *Genetic Psychology Monographs*, Vol. 34 (1946). <<

[17] Adolf Portmann, «Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht», *Eranos-Jahrbuch*, 1949 (Zurich: Rhein-Verlag, 1950), p. 426. <<

[18] Konrad Lorenz, «Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung». *Zeitschrift der Tierpsychologie*, Bd. 5 (1943), pp. 235-409. <<

[19] Ralph Linton, *The Study of Man* (Nueva York y Londres: D. Appleton-Century Company, 1936), p. 108. <<

[1] James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Londres: Jonathan Cape, 1916), p. 252. Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1982. <<

[2] *Timaeus* 90D. <<

[3] Nicolás de Cusa, *De Visione Dei* (Londres y Toronto: J. M. Dent and Sons; Nueva York: E. P. Dutton and Company, 1928), pp. 25-27. <<



[4] *Kena Upanisad*, 1.3. <<

[5] H. Ostermann, *The Alaskan Eskimos, as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. X, núm. 3 (Copenhague: Nordisk Forlag, 1952), páginas 97-99. <<

[6] Citado por C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* (Zurich: Rascher Verlag, 1931), p. 67. <<

[7] Apuleyo, *Asinus aureus*, Libro XI. Edición castellana: Gredos, Madrid, 1978. <<

[8] Adolf Portmann, «Die Erde als Heimat des Lebens», *Eranos-Jahrbuch 1953* (Zurich: Rhein-Verlag, 1954), pp. 473-94. <<

[9] Géza Róheim, «Dream Analysis and Field Work in Anthropology», *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nueva York: International Universities Press, 1947), Vol. I, p. 90. <<

[\*] Ver *supra*, p. 56. <<

[10] Ovidio, *Metamorphoses III*, 173 y ss. Edición castellana: *Obra Completa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982. <<



[11] Heinrich Zimmer, *The King and the Corpse*, ed. Joseph Campbell (Nueva York: Pantheon Books, The Bollingen Series XI, 1948), páginas 311-12. <<

[12] Ovidio, *Metamorphoses III* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Loeb Classical Library), 188-93. <<

[13] Hans Weinert, «Der fossile Mensch», *Anthropology Today* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 108. <<

[14] Henry Fairfield Osborn, *Men of the Old Stone Age* (3.<sup>a</sup> ed.; Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1918), pp. 214-22, 513-14; también Carleton S. Coon, *The Story of Man* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1954), pp. 67-69. <<

[15] Jean Piaget, *The Child's Conception of the World* (Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1929), p. 231. Edición castellana: Morata, 1984. <<

[16] *Ibid.*, pp. 245-46. <<

[17] *Ibid.*, p. 233. <<

[18] Melanie Klein, «Early Stages of the Oedipus Complex», *International Journal of Psycho-analysis*, Vol. ix (1928); también *The Psychoanalysis of Children* (Londres: Hogarth Press, 1932), pp. 179-209. <<



[19] W. F. Jackson Knight, «Maze Symbolism and the Trojan Game», *Antiquity VI* (diciembre 1932), pp. 445-58; 450, nota 3. <<

[20] *Ibid.*, p. 446. <<

[21] *Ibid.*, p. 450, nota 3. <<

[22] Virgilio, *Eneida* VI, 255-63. <<

[23] John Layard, «Der Mythos der Totenfahrt auf Malekuia», *Eranos-Jahrbuch 1937* (Zurich: Rhein-Verlag, 1938), pp. 274-75. <<

[24] Morris Edward Opler, *Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*. *Memoirs of the American Folklore Society*, Vol. XXXI (1938), página 18. <<

[25] *Ibid.*, pp. 153, 184. <<

[26] Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933), pp. 33 y ss.  
<<



[27] Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 194. <<

[28] Opler, *op. cit.*, p. 67. <<

[29] *Ibid.*, pp. 67-68. <<

[30] Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1927), pp. 142-43. <<

[31] Géza Róhiem, «The Oedipus Complex, Magic and Culture», *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nueva York: International Universities Press, 1950), Vol. II, pp. 173-228. <<

[32] *Ibid.*, *War, Crime, and the Covenant*. *Journal of Clinical Psychopathology*, Monograph Series núm. 1 (Monticello, N. Y.: Medical Journal Press, 1945), p. 61. <<

[33] *Ibid.*, p. 57. <<

[34] *Hamlet* I.v. 96-106. <<



[35] Piaget, *op. cit.*, pp. 92-96. <<

[36] *Ibid.*, pp. 97-98. <<

[37] *A Catechism of Christian Doctrine*, preparado y dirigido por The Third Plenary Council of Baltimore, Kinkead's Baltimore Series of Catechisms, núm. 3 (Nueva York: Benziger Brothers, 1885), Pregunta 888. <<

[38] *The Gospel of Sri Ramakrishna*, p. 206. <<

[39] Piaget, *op. cit.*, p. 241. <<

[40] *Der Hl. Gertrude der Grossen Gesandter der göttlichen Liebe, nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes übersetzt von Johannes Weissbrodt* (12.<sup>a</sup> ed.; Freiburg: Verlag Herder, 1954), Libro I, cap. 21, página 116. <<

[41] *Brhadaranyaka Upanisad* 4.3.21. <<

[42] Citado por D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (Nueva York: Harper and Brothers, 1957), p. 180. <<



[43] *The Rubáiyát of Omar Khayyám.* <<

[44] Piaget, *op. cit.*, p. 256. <<

[45] *Ibid.*, pp. 366-67. <<

[46] *Ibid.*, pp. 361-62. <<

[\*] Véanse pp. 92 y ss. <<

[47] *Kiddushin* 71a. <<

[48] *Soferim* iv. <<

[49] Juan 1: 1-4. <<



[50] Génesis 1: 3. <<

[51] Piaget, *op. cit.*, p. 72. <<

[52] *Ibid.*, p. 64. <<

[53] *Ibid.*, p. 72. <<

[54] *Ibid.*, p. 368. <<

[55] Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres: Macmillan and Company, 1899), pp. 215-216; también Géza Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, p. 76. <<

[\*] Véase p. 55. <<

[56] Spencer y Gillen, *op. cit.*, pp. 218-30. <<



[57] Cf. E. F. Worms, «Northwest Australian Prehistoric Rock Carvings and Cave Paintings», *Vth Session of the International Congress of Anthropological Sciences* (Filadelfia, 1956); también *Anthropos*, Vol. L (1955), pp. 546-566. <<

[58] Spencer y Gillen, *op. cit.*, pp. 244-46. <<

[\*] Véase p. 76. <<

[59] *Ibid.*, p. 246, nota 1. <<

[60] *Ibid.*, pp. 246-49. <<

[61] Géza Róheim, *The Eternal Ones of the Dream* (Nueva York: International Universities Press, 1945), p. 74. <<

[62] *Ibid.*, p. 75. <<

[63] *Ibid.*, pp. 74-75. <<



[64] *Ibid.*, p. 73. <<

[65] *Nonni Dionysiaca* 6.121: *Orphei Hymni* 39.7; 39.253; O. Kern, *Orphicorum fragmenta* 34, 35, 54; Clemente de Alejandría, *Exhortation to the Greeks*, ii, p. 15 P.  
<<

[66] P. e., Jane Ellen Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Londres: Cambridge University Press, 1927). <<

[67] Spencer y Gillen, *op. cit.*, p. 257. <<

[68] Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, p. 164. <<

[69] *Ibid.*, p. 165. <<

[70] Cf. Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (Nueva York: Boni and Liveright, 1924), p. 211. <<

[71] Róheim, *Thee Eternal Ones of the Dream*, p. 174. <<



[72] *Ibid.*, p. 177. <<

[73] Génesis 2: 21-24. <<

[74] *Symposium* 189D y ss. *The Dialogues of Plato* (Nueva York: Random House, 1937). Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1989. <<

[75] John C. Ferguson, *Chinese Mythology. The Mythology of All Races*, Vol. VIII (Boston: Marshall Jones Company, 1928), p. 111. <<

[76] *Brhadaranyaka Upanisad* 1.4.1-5. <<

[77] T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947), pp. 7-8, resumido. <<

[78] Snorri Sturluson, *The Prose Edda*, «Gylfaginning» (Nueva York: American-Scandinavian Foundation, 1929), pp. 17-18. Edición castellana: *Edda Menor*, «La Alucinación de Gylfis», Alianza Editorial, Madrid, 1984. <<

[79] *Ibid.*, VIII, p. 21. <<



[80] *Rg Veda* X. 90. <<

[81] Stephen Herbert Langdon, *Semitic Mythology. The Mythology of All Races*, Vol. V (Boston: Marshall Jones Company, 1931), pp. 277-325. <<

[\*] Véanse pp. 53 y ss. <<

[82] Cf. Ernst Benz, «Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling», *Eranos-Jahrbuch 1954* (Zurich: Rhein-Verlag, 1955), pp. 316, 338. <<

[83] Spencer y Gillen, *op. cit.*, pp. 360, 373. <<

[84] Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, pp. 77-78. <<

[85] Spencer y Gillen, *op. cit.*, p. 364. <<

[86] *Ibid.*, p. 365. <<



[87] *Ibid.*, pp. 363-367, ligeramente modificado, con material adicional desde la p. 350. <<

[88] Henrik Ibsen, *Peer Gynt*. <<

[89] A. Capus, «Contes, Chants et Proverbes des Basumbua dans l’Afrique Orientale», *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen* (Berlín, 1897), Vol. III, pp. 363-64. <<

[90] Abraham Fornander y Thomas G. Tbrum, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-lore. Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum*, Vol. V, Part III (Honolulu, 1919), p. 574. <<

[91] Martha W. Beckwith, ed., *Kepelino's Traditions of Hawaii* (Honolulu: Bernice Pauari Bishop Museum, Bulletin 95, 1932), p. 52. <<

[92] Martha W. Beckwith, *Hawaiian Mythology* (New Haven: Yale University Press, 1940), p. 157. <<

[93] Fornander y Thrum, *op. cit.*, pp. 572-76. <<

[94] Sturluson, *op. cit.*, «Gylfaginning», XLI. <<



[95] *Ibid.*, «Gylfaginning», XXXVI. <<

[96] *Ibid.*, «Sakaldskaparmá», XXXIII. Edición castellana: *Edda Menor*, «El Lenguaje del Arte Escáldico», Alianza Editorial, Madrid, 1984. <<

[97] *Ibid.*, «Gylfaginning», XVI. <<

[98] *Poetic Edda*, «Hovamol» 139 (Nueva York: American-Scandinavian Foundation, 1923), p. 60. <<

[99] C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (Nueva York: Harcourt. Brace and Company, 1936), pp. 125-26. <<

[100] *Ibid.*, p. 129. <<

[101] *Ibid.*, pp. 129-30. <<

[102] *Ibid.*, p. 123. <<



[103] Leo Frobenius, *Monumenta Africana. Erlebte Erdteile*, Bd. VI (Frankfurt am Main: Frankfurter Societäts-Druckerei, 1929), pp. 435-66. <<

[104] *Ibid.*, p. 439. <<

[105] Spencer y Gillen, *op. cit.*, pp. 497-511. <<

[106] Frobenius, *Monumenta Africana*, pp. 457-60. <<

[107] John Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres: Chatto and Windus, 1942), pp. 530-331. <<

[\*] Cf. pp. 42-43. <<

[1] D. A. E. Garrod y D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel* (Londres: Oxford University Press, 1937). <<

[\*] «Antes del 8000 a.C.», según Walter A. Fairsevis, Jr. («The Ancient East», *Natural History*, noviembre 1958, p. 505), pero «quinientos años antes o después del 5000 a.C.», según Robert J. Braidwood (*Primitive Men*, Chicago Natural History Museum, 3.<sup>a</sup> ed., 1957, p. 113). Una media provisional prudente sería alr. 7500-5500 a.C., como ya hemos dicho. <<



[\*] Véanse pp. 158-61. <<

[\*\*] Véanse pp. 159 y ss. <<

[2] Cf. Leo Frobenius, *Ausfahrt. Erlebte Erdteile*, Bd. I (Frankfurt am Main, 1925), pp. 155-428, y Adolf Tensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart: August Schröder Verlag, 1949). <<

[\*] Véanse pp. 93-95. <<

[3] Meillet y Cohen, *op. cit.*, pp. 649-73. <<

[\*] Las recientes afirmaciones de un nivel de ciudad en Jericó «en un período que se debe acercar al octavo milenio», si se comprobaran, nos harían retrotraer la fecha arriba dada para el neolítico basal a alr. 7000 a.C. Sin embargo, muchas autoridades ponen en duda estas pruebas, por ejemplo Braidwood, *ob. cit.*, p. 120, y W. F. Albright, «Un examen de la cronología arqueológica de Palestina desde el neolítico a la edad media del bronce», en la edición de Robert W. Ehrich, *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), p. 29, nota 2. <<

[4] Cf. V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East* (New York: D. Appleton Century Company, 1934); Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (London: Williams and Norgate, Ltd., 1951); Robert J. Braidwood, *The Near East and the Foundations of Civilization* (Eugene, Ore.: University of Oregon Press, 1952); Robert J. y Linda Braidwood, «The Earliest Village Communities of South-Western Asia», *Cahiers d'histoire mondiale*, Vol. I, núm. 2 (París, octubre 1953), pp. 278-310; E. A. Speiser, «The Beginnings of Civilization in Mesopotamia», *Journal of the American Oriental Society*, Suplemento núm. 4, 1939; Robert W. Ehrich, ed., *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (Chicago: University of Chicago Press, 1954). <<

[\*] Pero véase nota pie de p. 170. <<



[5] M. E. L. Mallowan y J. Cruickshank Rose, «Excavations at Tall Arpachiyah», *Iraq*, II.1, 1935. <<

[6] Robert Heine-Geldern, «The Origin of Ancient Civilizations and Toynbee's Thesis», *Diogenes*, núm. 13 (University of Chicago Press, primavera 1956), pp. 90-99. <<

[7] Timaeus 90.C-D, en *Plato's Cosmology* (Nueva York y Londres: Humanities Press, 1952), p. 354. <<

[\*] No debe confundirse con Tell-el-Obeid del Cap. 3, que está en Irak. <<

[1] Leo Frobenius, *Marchen aus Kordofan, Atlantis*, Vol. IV (Jena: Eugen Diederichs, 1923), pp. 9-17. <<

[2] Diodoro Sículo, *Bibliotheca historica* III.5-6. <<

[3] Frobenius, *Märchen aus Kordofan*, p. 19. <<

[4] Cf. Joseph Campbell, «Editor's Introduction», *The Portable Arabian Nights* (Nueva York: The Viking Press, 1952), p. 22, citando John Payne, *The Book of the Thousand Nights and One Night* (Londres, 1882-1884), Vol. IX, pp. 261-392. <<



[5] Jeremiah Curtin, *Myths and Folklore of Ireland* (Boston: Little, Brown and Company, 1890). <<

[6] Standish H. O'Grady, *Silva Gadelica* (Londres: Williams and Norgate, 1892). <<

[7] Joseph Campbell, «Folkloristic Commentary», *Grimm's Fairy Tales* (New York: Pantheon Books, 1944), p. 833, citando a Johannes Bolte y George Polivka, *Anmerkungen zu den Kinderund Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig, 1912-1932), Vol. IV, pp. 443-44. <<

[8] 'Ali Abu-l Hasan ul-Mas'udi, *Marujudh-Dhahab (Les Prairies d'or)*, C. Barbier de Maynard y Pavet de Courteille, eds., 9 vols (París: Imprimerie Impériale, 1861-1877), Vol. 4, pp. 89-90. <<

[9] Frobenius, *Märchen aus Kordofan*, p. 22. <<

[10] *Ibid.*, pp. 20-21. <<

[11] Sir James George Frazer, *The Golden Bough* (ed. en un volumen; Nueva York: The Macmillan Company, 1922), p. 267. Edición castellana: *La rama dorada*, FCE, 1981. <<

[12] Frobenius, *Monumenta Africana*, pp. 318-22. <<



[13] Duarte Barbosa, *Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century* (Londres: The Hakluyt Society, 1866), p. 172; citado por Frazer, *op. cit.*, pp. 274-75. <<

[14] Leo Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* (Leipzig: R. Voigtlanders Verlag, 1932), p. 127. <<

[15] Leo Frobenius, *Monumenta Terrarum: Der Geist über den Erdteilen. Erlebte Erdteile*, Bd. VII (Frankfurt am Main: Forschungsinstitut für Kulturmorphologie, 1929), 392-94, citando, entre otros, E. Pechuël-Lösche, *Volkskunde von Loango* (Stuttgart: Strecker und Schröder, 1907), pp. 155-92, quien, a su vez, cita a O. Dapper, *Beschreibung von Afrika* (1668) y a el Abbot Proyart (1776). <<

[1] Paul Wirz, *Die Marind-anim von Höllandisch Süd-Neu-Guinea* (Hamburgo: L. Friedrichsen and Company, Vol. I, 1922; Vol. II, 1925). no-tiempo, no-cuándo, no-dónde de la edad mitológica que está aquí y ahora. <<

[2] *Ibid.*, Vol. II, pp. 40-44. <<

[3] Jensen, *op. cit.*, pp. 34-38. <<

[4] *Ibid.*, p. 39. <<

[5] *Ibid.*, pp. 168-70. <<



[\*] Véase p. 116. <<

[6] Cf. Adolf E. Jensen, «Die mythische Weltbetrachtung der alten Pflanzer-Völker», *Eranos-Jahrbuch 1949* (Zurich: Rhein-Verlag, 1950), pp. 440-47. <<

[7] Frazer, *op. cit.*, p. 386. <<

[\*] Véanse pp. 129-31. <<

[8] *Homeri Hymnus in Cererem* 2; también Ovidio, *Metamorphoses* V, 385 y ss. <<

[9] Frazer, *op. cit.*, p. 470. <<

[10] Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (3.<sup>a</sup> ed.: Londres: Cambridge University Press, 1922). <<

[11] Scholiast to Lucian, *Dial Meretr.* II.1, Jane Ellen Harrison en *ibid.* (1.<sup>a</sup> ed., 1903), p. 122. <<



[12] Hipólito, *Philosoph.* 5,8. <<

[13] Walter Otto, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien», *Eranos-Jahrbuch 1939* (Zurich: Rhein-Verlag, 1940), pp. 99-106. <<

[14] *Ephemeris archaiologike*, 1883, *Archaiologike betaireis en Athenais* (Atenas: Carl Beck, 1884), p. 81. <<

[15] Frazer, *op. cit.*, pp. 479 y ss. <<

[16] Ovidio, *Metamorphoses*, IV.665 y ss. <<

[\*] Véase p. 198. <<

[17] Carl Kerényi, «Kore», en C. G. Jung y Carl Kerényi, *Essays on a Science of Mythology* (Nueva York: Pantheon Books, The Bolingen Series XXII, 1949), pp. 179-87. <<

[18] Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, pp. 66-77. <<



[19] Edward Winslow Gifford, *Tonga» Myths and Tales* (Honolulu: Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin 128, 1924), p. 181. <<

[20] J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki* (Honolulu: Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin 127, 1934), pp. 28-35. El relato es de un canto de los tuamotú resumido del texto de Stimson y presentado en prosa. <<

[21] *Ibid.*, p. 3. <<

[22] P. ej., Captains James Cook y James King, *A Voyage to the Pacific Ocean* (Londres: G. Nicol and T. Cadell, 1784), Vol. II, cap. X. <<

[23] Gifford, *op. cit.*, p. 183. <<

[24] William Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* (Londres: Henry S. King and Company, 1876), pp. 77-79. <<

[25] Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg-Veda as Land-náma-bók* (Londres: Luzac and Company, 1935). <<

[26] Thomas Thrum, *More Hawaiian Folk Tales* (Chicago: A. C. McClurg and Company, 1923), pp. 235-41. <<



[27] W. J. Thomson, *The pito the Henua, or Easter Island* (Washington, D. C.: Smithsonian Report, 1889), pp. 518-19, citado por Werner Wolf, *Island of Death* (Nueva York: J. J. Augustin, 1948), p. 179. <<

[28] Meillet y Cohen, *op. cit.*, p. 649. <<

[29] *Ibid.*, pp. 663-64, 671. <<

[\*] Véanse pp. 167-183. <<

[30] A. V. Kidder, «Looking Backward», *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXXXIII, núm. 4 (1940), pp. 527-37, citado por Clyde Kluckhohn en *Anthropology Today*, p. 512 n. <<

[31] Leo Frobenius, *Geographische Kulturkunde* (Leipzig: Friedrich Brandestetter, 1904), p. 450. <<

[32] Comparar A. L. Kroeber, *Anthropology* (1.<sup>a</sup> ed.; Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1923), p. 491. <<

[33] Cf. *ibid.*, fig. 36 (esquema de Spinden del desarrollo de la cultura nativa americana), y p. 352 (la conjetura de Kroeber). <<



[\*] No discuto ninguna de las fantásticas interpretaciones de la famosa «Caverna del murciélago» descubierta en Nuevo México, donde una serie de fechas tempranas del C-14 sobre un «cereal primitivo» embrolló el debate durante algún tiempo (ver Alfonso Caso en *Anthropology Today* [Chicago: University of Chicago Press, 1953], p. 231, y Alex D. Krieger, *ibid.*, p. 251). El descubrimiento posterior de polen de maíz en el interior de surcos en el Valle de México, a una profundidad de más de 200 pies, donde parecería representar una antigüedad no menor de 60.000 años, indica que en América del Norte había un cereal salvaje (véase Paul C. Mangelsdorf, «New Evidence on the Origin and Ancestry of Maize», *American Antiquity*, XIX, núm. 4 [1954], pp. 409-10). Por tanto la fecha de la «Caverna del murciélago» ya no puede aducirse como prueba de un horizonte agrícola anterior. <<

[34] Frederick Johnson, «Radiocarbon Dating», *Memoirs of the Society for American Archaeology*, núm. 8 (Salt Lake City, 1951), pp. 10-18. <<

[35] Cf. Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 149, y Harry L. Shapiro, «Les lies Marquises: Prehistory of Polynesia», *Natural History*, mayo 1958, p. 265. <<

[36] Gordon R. Willey, «Archaeological Theories and Interpretation: New World», *Anthropology Today*, p. 375. <<

[37] Wendell C. Bennett, «New World Culture History: South America», *Anthropology Today*, pp. 220-21. <<

[38] Julian H. Steward, «South American Cultures: An Interpretative Summary», *Handbook of South American Indians* (Washington, D. C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. V, 1949), p. 749. <<

[39] *Ibid.*, p. 769. <<

[40] Carl O. Sauer, «Cultivated Plants in South and Central America». *Handbook of South American Indians*, Vol. VI (1950), p. 506. <<



[41] *Ibid.*, pp. 533-38. <<

[42] *Ibid.*, pp. 524-25. <<

[43] *Ibid.*, p. 497. <<

[44] *Ibid.*, p. 527. <<

[45] *Ibid.*, p. 494. Véase también Paul C. Mangelsdorf, «New Evidence on the Origin and Ancestry of Maize», *American Antiquity*, XIX, núm. 4 (1954). <<

[46] Sauer, *op. cit.*, pp. 499-500, 502-503, 510, 513. <<

[47] Paul Rivet, «Early Contacts between Polynesia and America», *Diogenes*, núm. 16 (invierno 1956), p. 82. <<

[48] *Ibid.*, pp. 78-87. <<



[49] Kroeber, *op. cit.*, pp. 226-27. <<

[50] Robert Heine-Geldern and Gordon F. Eckholm, «Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America», *Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Vol. I, *The Civilization of Ancient America* (Chicago: University of Chicago Press, 1951); Robert Heine-Geldern, «The Origin of Ancient Civilizations and Toynbee's Thesis», párrafo cit.; Charles Wolcott Brooks, «Reports of Japanese Vessels Wrecked in the North Pacific from the Earliest Records to the present Time», *Proceedings of the California Academy of Sciences*, Vol. 6 (1875). <<

[\*] Véase asterisco al pie de página siguiente. <<

[\*] Las fechas desde 424 a.C. a 934 d.C. están basadas en la correlación de Spinden del calendario maya con el nuestro. Si se prefiere la correlación de Thompson-Goodman las fechas serían 260 años posteriores. Para una justificación de las series anteriores véase Covarrubias, *Indian Art of Mexico and Central America*, p. 218; también Willey y Phillips, *Method and Theory in America Archaeology*, p. 185, nota 3. <<

[\*] Véase asterisco anterior. <<

[\*] Véase asterisco anterior. <<

[51] Véase Gordon F. Eckholm, «A Possible Focus of Asiatic Influence in the Late Classical Cultures of Mesoamerica», *Memoirs of the Society of American Archaeology*, Vol. XVIII, núm. 3, Parte 2 (enero 1953), pp. 72-89. <<

[52] Cf., por ejemplo, en *Anthropology Today*, los artículos de Wendell C. Bennett («New World Culture History: Middle America»), Alex D. Krieger («New World Culture History: Anglo-America») y Gordon R. Willey («Archaeological Theories and Interpretation: New World»), Un cuadro y comentario útil se encontrará en Miguel Covarrubias, *The Eagle, the Jaguar, and the Serpent* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1954), pp. 73-89. Más ayuda se encontrará en Philip Ainsworth Means, *Ancient Civilizations of the Andes* (Nueva York y Londres: Charles Scribner's Sons, 1931); P. Alden Mason, *The Ancient Civilizations of Peru* (Londres: Penguin Books, 1957); Sylvanus Griswold Morley, *The Ancient Maya* (Stanford: Stanford University Press, 1946); G. C. Vaillant, *The Aztecs of Mexico* (Penguin Books, 1950); Miguel Covarrubias, *Indian Art of Mexico and Central America* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1957), y Gordon R. Willey y Philip Phillips, *Method and Theory in American Archaeology* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Para los estudios más recientes y fechas del C-14 del complejo Olmeca, véase Philip Drucker, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, *Excavations at La Venta Tabasco, 1955* (Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin 170, 1959). <<



[53] Eckholm, en el párrafo ya cit. <<

[54] Willey, *op. cit.*, p. 37. <<

[55] Mentor L. Williams, ed., *Schoolcraft's Indian Legends* (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1956), pp. 58-60. <<

[56] Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahren unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905* (Berlín: Ernst Wasmuch A. G.. 1910), pp. 292-93. <<

[57] Frazer, *op. cit.*, pp. 589-91. <<

[58] E. de Jonghe, «Histoyre du Méchique, Manuscrit français inédit du XVIe siècle», *Journal de la Société des Américanistes de París*, Nouvelle Série, Tome II, núm. 1 (1905), pp. 28-29; citado por Jensen. *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, p. 119. <<

[1] De Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (Black and Gold Library; Nueva York: Boni y Liveright, 1924), p. 7. Copyright (R) 1951 por Robert H. Lowie. <<

[2] Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1934), pp. 59-60. <<



[3] Alex D. Krieger, *op. cit.*, *Anthropology Today*, p. 251. <<

[4] Opler, *op. cit.*, p. 1. <<

[\*] Véanse pp. 172-75. <<

[5] *Vajracchedika* 32. <<

[6] *The Tempest* IV.156-58. <<

[7] Opler, *op. cit.*, pp. 1-18, muy abreviado. <<

[8] *Ibid.*, p. 17. <<

[9] *Ramayana* 1.45, 7.1. <<



[10] Opler, *op. cit.*, p. 26. <<

[11] Juan 12: 24. <<

[\*] Cf. pp. 116-146. <<

[12] Natalie Curtis, *The Indian's Book* (Nueva York: Harper and Brothers, 1907), pp. 38-39. <<

[13] Knud Rasmussen, *Across Arctic America* (Nueva York y Londres: G. P. Putnam's Sons, 1927), pp. 82-84, Copyright G. P. Putnam's Sons, Inc. Reimpreso con permiso del editor. <<

[14] *Ibid.*, pp. 84-85. <<

[\*] Véanse pp. 76 y s. <<

[15] *Ibid.*, pp. 85-86. <<



[16] E. Lucas Bridges, *The Uttermost Part of the Earth* (Nueva York: E. P. Dutton and Company; Londres: Hodder and Stoughton, 1948), página 262. <<

[17] *Ibid.*, pp. 284-86. <<

[18] *Ibid.*, p. 264. <<

[19] *Ibid.*, pp. 232, 302-304. <<

[20] *Ibid.*, p. 290. <<

[21] *Ibid.*, p. 261. <<

[22] G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o shamanach u. yakutov, buryat i tungusov*. Izdanie vtorbe. S predisloviem S. A. Tokareva (Moscú: Izdatel'stvo Bezbozhnik, 1930), traducido al alemán por Adolf Friedrich y Georg Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibiriert* (Munich: Otto Wilhelm Barth-Verlag, 1955), pp. 211-12. <<

[23] Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (París: Payot, 1951). <<



[24] William James, *Pragmatism* (Nueva York: Longmans, Green and Company, 1907), p. 12. Edición castellana: *Pragmatismo*, Orbis, 1985. <<

[25] Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Nueva York y Londres: D. Appleton and Company, 1927). <<

[26] Eliade, *op. cit.*, p. 40. <<

[\*] Cf. pp. 90-92. <<

[27] Spencer y Gillen, *op. cit.*, pp. 523-25. <<

[28] Géza Róheim, *Social Anthropology* (Nueva York: Boni and Liveright, 1926), pp. 350-51. <<

[29] Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, p. 191. <<

[30] Ksenofontov, *op. cit.*, pp. 213-214. <<



[31] Uno Holmberg (Harva), *Finno-Ugric, Siberian Mythology. The Mythology of All Races*, Vol. IV (Boston: Marshall Jones Company, 1927), p. 499. <<

[32] B. Munkácsi, *Vogul Népköltési Gyűjtemény*, Vol. III (Budapest. 1893), p. 7, citado por Géza Róheim, *Hungarian and Vogul Mythology* (Locust Valley, N. Y.: Monographs of the American Ethnological Society, J. J. Augustin, 1954), p. 22. <<

[33] Munkácsi, *op. cit.*, Vol. II, Part 1, 1910-1921, p. 066, citado por Róheim, *op. cit.*, p. 30. <<

[\*] En p. 375. <<

[34] Ksenofontov, *op. cit.*, pp. 179-181. <<

[\*] Un intoxicante fermentado o destilado de leche de yegua. <<

[35] *Ibid.*, pp. 181-83. <<

[36] Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, p. 131. <<



[37] Ksenofontov, *op. cit.*, pp. 160-161. <<

[38] *Ibid.*, p. 163. <<

[39] *Ibid.*, p. 163. <<

[40] *Ibid.*, p. 161. <<

[41] *Ibid.*, p. 133. <<

[42] *Ibid.*, pp. 146-47. <<

[43] Adaptado de George Bird Grinwell, *Blackfoot Lodge Tales* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1892), pp. 153-54. <<

[44] *Ibid.*, pp. 155-56. <<



[45] Según Paul Radin, *The Trickster* (Nueva York: Philosophical Library, 1956), p. 8.  
<<

[46] *Ibid.*, pp. 22-23. <<

[47] *Ibid.*, pp. 25-27. <<

[48] Según Grinnell, *op. cit.*, pp. 137-142. <<

[49] Según Radin, *The Trickster*, p. 53. <<

[50] V. L. Serosevskii, *Yakuty* (Petrogrado, 1896), p. 653. <<

[51] Jung, «On the Psychology of the Trickster Figure», en Radin, *The Trickster*, pp. 197-99. <<

[52] Charles Du Fresne Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* (1733), en *festum asinorum*. <<



[53] Jung, *op. cit.*, p. 209. <<

[54] «Skazaniya buryat, zpasinniyia raznymi sobiratelyami», *Zapiski Vostocno-Sibirskago Otdela Russkago Geograficeskago Obscestva*, I.2 (Irkutsk, 1890), pp. 65-66. <<

[55] V. I. Anucin, «Ocerk samanstva u yeniseyskich ostyakov», *Sbornik Muzeya po Antropologii i Ethnografi pri Akademii Nauk*, II.2 (Petrogrado, 1914), p. 14. <<

[56] Véase, p. ej., George Bird Grinnell, *Blackfeet Indian Stories* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1917), pp. 145-46; y para una bibliografía más completa, Stith Thompson, *Tales of the North American Indians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929), p. 279, nota 30, «Earth Diver». <<

[\*] Cf. pp. 225-229. <<

[57] Según James A. Teit, «Thompson Tales», en *Folk-tales of Salishan and Sahaptin Tribes*, Franz Boas, ed., p. 2; *Memoirs of the American Folk-lore Society*, Vol. XI (1917); citado por James G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (Londres: Macmillan and Company, 1930), páginas 173-74. <<

[58] John R. Swanton, *Myths and Tales of the South-eastern Indians* (Washington, D. C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 88, 1929), página 46: citado por Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, p. 147. <<

[59] Livingston Farrang, «Traditions of the Chilcotin Indians», *The Jessup North Pacific Expedition* (Nueva York: Memair of the American Museum of Natural History, 1900), Vol. II, Part I, p. 3; citado por Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, pp. 182-83. <<



[60] Adaptado de James A. Teit, «Kaska Tales», *Journal of American Folk-lore*, Vol. XXX (1917), p. 443. <<

[61] Radcliffe-Brown, *op. cit.*, pp. 202-203. <<

[62] Esquilo, *Prometheus Bound*, 937 y ss. Edición castellana: *Tragedias Completas*. Cátedra, Madrid, 1987. <<

[63] Job 42: 5-6. <<

[64] Véase Carl Kerényi, *The Gods of the Greeks* (Londres and Nueva York: Thames and Hudson, 1951), pp. 215-16, citando *Hesiodi Opera et Dies* 50, Hygini *Astronomica* 2.15, y *Scholium Vergilius Eclogae* 6.42. <<

[65] Sturluson, *op. cit.*, «Gylfaginning», LI, pp. 78-79. <<

[66] Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Prólogo 2. Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1983. <<

[1] Grinnell, *Brackfoot Lodge Tales*, pp. 229-30. <<



[2] *Ibid.*, pp. 104-107, 220-24. <<

[3] Dr. G. Lalanne, «Bas-reliefs à représentations humaines», *L'Anthropologie* (1911), pp. 257-60; «Bas-reliefs à figurations humaines de l'abri sous roche de Laussel (Dordogne)», *ibid.* (1912), pp. 129-48; Doctor G. Lalanne y chanoine J. Bouyssonie, «Le Gisement paléolithique de Laussel», *ibid.*, Tomo L (1950). <<

[4] Lowie, *op. cit.*, p. 6. <<

[5] *Ibid.*, p. 4. <<

[\*] En pp. 498-500. <<

[6] Cf. Herbert J. Spinden, «First Peopling of America as a Chronological Problem», *Early Man*, George Grant MacCurdy, ed. (Filadelfia, Nueva York y Londres: F. B. Lippincott Company, 1937), pp. 105-14. <<

[7] *Bhagavad Gita* 2:17-18. <<

[8] Ovidio, *Metamorphoses*, XV, 165-168. <<



[9] Rasmussen, *op. cit.*, p. 80. <<

[10] Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, pp. 221-22. <<

[11] Leo Frobenius, *Das unbekannte Afrika* (Munich: Oskar Beck, 1923), pp. 34-35.

<<

[12] Leo Frobenius, *Atlantis*, vol. I, *Volksmärchen der Kabylen* (Tena: Eugen Diederich, 1921), pp. 14-15. <<

[1] Abbé H. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art* (Montignac, Dordogne: Centre d'études et de documentation préhistorique, sin fecha), figs. 86 y 89 y p. 118.  
<<

[2] *Ibid.*, figs. 114 y 115, y pp. 134-37. <<

[3] *Ibid.*, pp. 135-37. <<

[4] Géza Róheim, *Magic and Schizophrenia*, editado póstumamente por Warner Muensterberger (Nueva York: International Universities Press, 1955), pp. 36-37. Para más ejemplos y comentarios véase Róheim, «The Pointing Bone», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LIV (1925), p. 90. <<



[5] Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, p. 131. <<

[6] Spencer y Gillen, *op. cit.*, p. 287, fig. 47; p. 295, fig. 52; pp. 332-33, figs. 66 y 67; p. 518, fig. 102. <<

[\*] Véanse pp. 338-40. <<

[7] Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurich: Phaidon-Verlag, 1933), pp. 131-32. <<

[8] Breuil, *op. cit.*, pp. 146-47. <<

[\*] Véanse pp. 107-115. <<

[9] *Ibid.*, p. 236. <<

[\*] Véanse pp. 328 y s. <<



[10] Este relato del descubrimiento está basado en el del Count Bégouën al doctor Herbert Kühn en el momento de la visita de este último a la cueva en 1926. Dr. Herbert Kühn, *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen*, publicado por F. A. Brockhaus, Wiesbaden, Alemania, 1953, pp. 88-90. <<

[11] *Ibid.*, pp. 91-94, resumido. <<

[12] Breuil. *op. cit.*, pp. 152-75. <<

[13] Kühn, *op. cit.*, p. 96. <<

[14] Breuil, *op. cit.*, p. 176. <<

[15] Kühn, *op. cit.*, pp. 94-95. <<

[16] Coon, *op. cit.*, p. 103. <<

[17] Moritz Hoernes y Oswald Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa* (Viena: Anton Schroll and Company, 1925), pp. 116-17; Georges H. Luquet, *L'Art et la religion des hommes fossiles* (París: Masson et Compagnie, 1926), p. 126. <<



[18] Frobenius, *Das unbekannte Afrika*, pp. 27-28. <<

[19] Oswald Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit* (Viena: A. Schroll and Company, 1931), p. 148. <<

[20] Franz Hancar, «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum», *Prae-historische Zeitschrift*, XXX-XXXI Band (1939-40), 1/2 Heft, pp. 85-156. <<

[21] *Ibid.*, p. 151. <<

[22] *Ibid.*, p. 152. <<

[23] Bridges, *op. cit.*, pp. 412-14. <<

[24] *Ibid.*, p. 166. <<

[25] Spencer y Gillen, *op. cit.*, p. 426. <<



[\*] Véanse pp. 123 y 136-140. <<

[26] *Ibid.* <<

[27] E. F. Worms, «Prehistoric Rock Carvings and Cave Paintings in Northwestern Australia», ensayo leído en el *Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Filadelfia, 1956. <<

[28] W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. (Munster in Westfalia; Aschendorff, 1912-1955. <<

[29] *Ibid.*, «The Position of Women with Regard to Property in Primitive Society», *American Anthropologist*, vol. 37 (1935), pp. 244-56. <<

[30] P. ej. Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages* (edición en un volumen; Nueva York: Eugenics Publishing Company, 1929), pp. 179-86. <<

[\*] Véanse pp. 210 y s. <<

[31] Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. II, «Die Religionen der Urvölker Amerikas», pp. 995-96. <<



[32] Génesis 3:16. <<

[33] Osborn, *op. cit.*, pp. 284-87. <<

[34] *Ibid.*, pp. 364-70. <<

[35] Cf. Coon, *op. cit.*, pp. 34-35. <<

[36] Hancar, *op. cit.*, p. 106. <<

[37] *Ibid.*, pp. 135-37. <<

[\*] Véanse pp. 173 y s. <<

[38] C. von den Steinen, «Prähistorische Zeichen und Ornamente», *Bastian-Festschrift* (Berlín, 1896), citado por Hancar, *op. cit.*, p. 130. <<



[39] V. A. Gorodcov, *Archeologija*, 1923, período Kamennyie, p. 281; citado por Hancar, *op. cit.*, p. 130. <<

[40] P. P. Tefimenko, *Soobscheniya Gosudarstvennoi Akademii Istorii Material'noi Kul'turi* (Leningrado-Moscú, 1931), 11-12, p. 60. <<

[41] *Ipek (Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst)* (Leipzig, 1931), p. 65. <<

[42] Hancar, *op. cit.*, p. 94; también Herbert Kühn, «Das Problem des Urmonotheismus», *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, núm. 22, pp. 1665-66. <<

[43] N. N. Cheboksarov y T. A. Trofimova, «Antropologicheskoe izushenie Mansi», *Kratie soobscenia II*, M. K. 9, según el informe de F. Field y E. Prostov, «Results of Soviet Investigations in Siberia», *American Anthropologist*, vol. 44 (1942), p. 403 n. <<

[44] Spinden, *op. cit.*, mapa, p. 108. <<

[45] William S. Webb y Charles E. Snow, *The Adena People* (Lexington, Ky.: Department of Anthropology and Archaeology, University of Kentucky, Reports in Anthropology and Archaeology, vol. VI, 1945); y William S. Webb y Raymond S. Baby, *The Adena People*, Núm. 2 (Columbus, O.: Ohio State University Press, 1957).  
<<

[46] W. A. Ritchie, *Recent Discoveries Suggesting an Early Woodland Burial Cult in the Northeast* (Albany, N. Y.: New York State Museum and Science Service, Circular 40, 1955). <<



[47] Henry (Hinrich Johannes) Rink, *Tales and Traditions of the Eskimo* (Edimburgo y Londres: William Blackwood and Sons, 1875), pp. 39-40. <<

[48] *Katha Upanisad* 3:14. <<

[49] Chrétien de Troyes, *Le Chevalier de la charrette* (Wendelin Foerster's ed.; Halle: Max Niemeyer, 1899), pp. 107 y ss., 11.302 y ss. Edición castellana: Alianza Editorial, Madrid, 1983. <<

[\*] Véase p. 271. <<

[50] Kroeber, *op. cit.*, p. 41. <<

[51] A. C. Haddon, *The Races of Man* (Londres: Cambridge University Press, 1924), p. 95. <<

[52] Kyosuki Kindaiti, *Ainu Life and Legends* (Tokio: Tourist Library 36, 1941), p. 50.

<<

[53] J. Bachelor, artículo «Ainus», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1928), vol. 1, pp. 249-50; y Kindaiti, *op. cit.*, pp. 52-54. <<



[54] Kindaiti, *op. cit.*, pp. 51-52. <<

[55] Bachelor, *op. cit.*, p. 245. <<

[\*] Véase p. 374. <<

[56] *Ibid.*, p. 239. <<

[\*] Véase pp. 314-17. <<

[57] Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, mapa, p. 88. <<

[58] Weinert, *op. cit.*, p. 108. <<

[59] Osborn, *op. cit.*, pp. 257-58. <<



[60] Emil Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* (Basilea, 1940). <<

[61] Konrad Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken* (Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg, 1923). <<

[\*] Véase la divertida exposición de este detalle en el vivido examen de Herbert Wendt de la búsqueda del hombre de los orígenes de su especie en *In Search of Adam* (Boston: Houghton Hifflon Company, 1956), pp. 501 y ss. Edición castellana: *Tras las huellas de Adán*, Noguer, S. A., 1973. <<

[62] Osborn, *op. cit.*, pp. 221, 513-14. <<

[63] *Ibid.*, p. 222. <<

[64] *Ibid.*, p. 223. <<

[65] Piaget, *op. cit.*, p. 367. <<

[66] Kindaiti, *op. cit.*, pp. 41-47. <<



[67] Oswald Menghin, «Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum», *Wiener Prähistorischer Zeitschrift*, 1926, pp. 14 y ss. <<

[68] A. Gahs, «Kopf—, Schädel— und Langknochenopfer bei Rentiervölkern», *Festschrift: Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt* (Viena: Mechitharisten-Congregations-Buchdruckerei, 1928), pp. 231 y siguientes. <<

[69] A. J. Hallowell, «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», *American Anthropologist*, 1926, pp. 87 y ss. <<

[70] Uno Holmberg, «Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas», *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 41 (Helsinki, 1925-1926), pp. 1-53. <<

[71] Lothar Friedrich Zott, *Die schlesischen Höhlen und ihre eiszeitlichen Bewohner* (Breslau, 1937); *Die Altsteinzeit in Niederschlesien* (Leipzig, 1939). También, Wilhelm Koppers, «Künstlicher Zahnschliff am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin», *Quartär*, 1938, pp. 97 y ss. <<

[72] Kühn, «Das Problem des Urmonotheismus», pp. 1646-47. <<

[73] Comte Bégouën, «Les modelages d'argile de la caverne de Montespan», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 31 août y 26 octobre, 1923, 14 p., pp. 349-50, 401. Una fotografía del objeto se encontrará en Abbé Breuil, *op. cit.*, p. 237. <<

[74] Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, pp. 83-85. <<



[75] *Ibid.*, p. 83. <<

[76] *Ibid.*, p. 81. <<

[77] *Ibid.*, p. 81. <<

[\*] Véanse pp. 233-35. <<

[\*] Véanse pp. 157-59. <<

[\*\*] Véanse pp. 158-61. <<

[78] Piaget, *op. cit.*, pp. 361-62. <<

[79] Ostermann, *op. cit.*, p. 128. <<



[\*] Véanse pp. 361-66. <<

[80] Leo Frobenius, *Der Kopf als Schicksal* (Munich, 1924), p. 88; citado por Carl Kerényi, «Kore», *op. cit.*, pp. 141-42. <<

[\*] Véanse pp. 136-42. <<

[81] Cf. Lidio Cipriani, «Excavations in Andamanese Kitchen Middens», *Acts of IVth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (Viena, 1952), vol. II, pp. 250-53. <<

[1] Wendt, *op. cit.* <<

[2] E. von Eickstedt, «Gedanken über Entwicklung und Gliederung der Menschheit», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, IV, pp. 231-54. <<

[3] Pierre Teilhard de Chardin, «The Idea of Fossil Man», *Anthropology Today*, pp. 97-98. <<

[4] Hans Weinert, «Der fossile Mensch», *Anthropology Today*, p. 102. <<



[5] Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes* (2.<sup>a</sup> ed.; Nueva York: Humanities Press, 1927), p. 65. <<

[6] *Ibid.*, pp. 314-15. <<

[\*] Véanse pp. 43 y s. <<

[7] W. Krickeberg, in *Buschan's Illustrierter Völkerkunde* (2.<sup>a</sup> ed.; Stuttgart: Strecker und Schröder, 1922), p. 57; citado por Schmidt, *op. cit.*, vol. VI (1935), pp. 28-31. <<

[8] Steward, *Handbook*, vol. V, p. 748; también W. F. Libby, *Radiocarbon Dating* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), Sample núm. C-485. <<

[9] Krieger, *Anthropology Today*, p. 240. <<

[10] José Imbelloni, «The Peopling of America», *Acta Americana*, I, 3 (1943), pp. 321-22. <<

[11] Harold S. Gladwin, *Men out of Asia* (Nueva York: McGraw-Hill Book Company, 1947), pp. 65-74. <<



[12] Paul Rivet, *Les Origines de l'homme américain* (Montreal: Editions de l'Arbre, 1943), pp. 74-88. <<

[13] L. S. B. Leakey, *Olduvai Gorge: A Report on the Evolution of the Hand-axe Culture in Beds I-IV* (Londres: Cambridge University Press, 1951). <<

[14] Coon, *op. cit.*, pp. 55-56. <<

[15] *Ibid.*, p. 57. <<

[16] Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 129. <<

[\*] Véanse pp. 316 y s. <<

[17] *Ibid.*, p. 193. <<

[18] Cipriani, *op. cit.*, pp. 251-52. <<



[\*] Véanse pp. 233-35. <<

[19] Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 307. <<

[20] *Ibid.*, p. 405. <<

[21] *Ibid.*, p. 327. <<

[22] Ruth Underhill, «Withdrawal as a Means of Dealing with the Supernatural», ensayo leído en el *Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Filadelfia, 1956. <<

[23] Weinert, *op. cit.*, p. 115. <<

[24] *Ibid.*, p. 117. <<

[25] G. H. R. von Koenigswald, «A Review of the Stratigraphy of Java and Its Relations to Early Man», *Early Man*, p. 31. <<



[26] Breuil, *op. cit.*, pp. 32-33. <<

[27] Herbert Kühn, *Die Felsbilder Europa*: (Stuttgart, 1952), p. 12. <<

[28] Carleton S. Coon, analizando Glyn Danile, *Lascaux and Carnac*, en *Natural History: The Magazine of the American Museum of Natural History*, vol. LXVI, núm. 7 (Septiembre 1957), p. 341. <<

[29] Osborn, *op. cit.*, p. 490. <<

[30] Weinert, *op. cit.*, pp. 117-19. <<

[31] Hancar, *op. cit.*, p. 132. <<

[32] Osborn, *op. cit.*, pp. 333-38. <<

[\*] Véanse pp. 338-340. <<



[33] *Ibid.*, p. 382. <<

[\*] Véanse pp. 390-94. <<

[34] Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, pp. 66-70. <<

[35] *Ibid.*, láminas 1-26. <<

[\*] Véanse pp. 168-171. <<

[1] J. Meier, «Mythen und Sagen der Admiralitäts-insulaner», *Anthropos*, vol. II (1907), p. 654. <<

[2] Robert Heine-Geldern, «Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier», *Anthropos*, vol. XXVII (1932), p. 556. <<

[\*] Véanse pp. 413-415. <<



[3] Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 604. <<

[4] Heine-Geldern, «Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier», p. 607.

<<

[\*] Véanse pp. 405-408. <<

[\*\*] Véanse pp. 42-44. <<

[5] P. Bley, «Sagen der Baininger auf Neupommern», *Anthropos*, vol. IX (1914), p. 198. <<

[\*] Véanse pp. 374-376. <<

[\*] Véase p. 406. <<

[\*\*] Véanse pp. 406-408. <<



[6] J. E. Weckler, «The Relationships between Neanderthal Man and Homo Sapiens», *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 6 (Diciembre 1954), pp. 1003-1025. <<

[\*] Véanse pp. 439 y s. <<

[7] *Ibid.* <<

[\*] Véanse pp. 423 y s. <<

[\*\*] Véase párrafo ya citado. <<

[8] Coon, *op. cit.*, pp. 60-63. <<

[9] Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden: Brill, 1954), XLIV, 1033 D-1036 A; citado por Jean Daniélou, «La Colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne», *Eranos-Jahrbuch* 1954, p. 417. <<

[\*] Véanse pp. 338-341. <<



[10] Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, lámina 19. <<

[11] Henri Frankfort, «A Note on the Lady of Birth», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. III, núm. 3 (Julio 1944), p. 200. <<

[\*] Véanse pp. 410-415. <<

[\*] Véanse pp. 179-183. <<

[12] Sir Charles Leonard Woolley, *Ur of the Chaldees* (Londres: Ernest Benn Ltd., 1929), pp. 33-34. <<

[13] *Ibid.*, pp. 46-56, con omisiones. <<

[14] *Ibid.*, p. 57. <<

[15] *Ibid.*, p. 58. <<



[16] *Ibid.*, pp. 64-65. <<

[17] *Ibid.*, pp. 59-60. <<

[18] *Ibid.*, p. 63. <<

[19] Henri Frankfort, «Gods and Myths on Sargonid Seals», *Iraq*, vol. I, núm. 1 (1934), p. 8. <<

[20] Woolley, *op. cit.*, p. 52. <<

[21] H. de Genouillac, *Textes religieux sumériens du Louvre* (París: Paul Geuther, 1930), text núm. 5374, renglones 191 y ss., según citado por Langdon, *op. cit.*, p. 345, resumido. <<

[\*] Las fechas de la dinastía varían según los expertos. Las fechas dadas más arriba son de S. N. Kramer, *Sumerian Mythology (Memoirs of the American Philosophical Society*, vol. XXI, 1944), p. 19. Henri Frankfort termina el período en el 2025 a.C. (*The Birth of Civilization in the Near East* [Londres: Williams and Norgate, 1951], p. 77). Las fechas de Woolley son 2278-2170 a.C. (*The Sumerians* [1928], p. 22). <<

[22] Kramer, *op. cit.*, pp. 88-89, resumido. <<



[23] *Ibid.*, pp. 91-93, resumido. <<

[24] Langdon, *op. cit.*, pp. 176-77. <<

[25] Frankfort, *Iraq I*, 1, *op. cit.*, p. 12. <<

[\*] Véase p. 203. <<

[26] Kramer, *op. cit.*, pp. 90-95, resumido. <<

[27] Juan 20:11-18. <<

[28] Huizinga, *op. cit.*, p. 39. <<

[29] *Ibid.*, pp. 34-35. <<



[30] *Ibid.*, p. 45. <<

[31] Leo Frobenius, *Erythräa: Lande und Zeiten des heiligen Königsmordes* (Berlin-Zurich: Atlantis-Verlag, 1931), pp. 133-36. <<

[32] Frobenius, *Das unbekante Afrika*, p. 132. <<

[33] Frobenius, *Erythräa*, pp. 329-30. <<

[34] J. D. Clark, ed. *Proceedings of the Third Pan-African Congress on Prehistory* (1955) (Londres: Chatto and Windus, 1957), p. 428. <<

[35] G. A. Wainwright, según citado por Basil Davidson, «Aspects of African Growth before A.D. 1500», *Diogenes* 23 (otoño 1958), p. 88. <<

[36] Véase Childe, *op. cit.*, pp. 52-84. <<

[\*] Véanse pp. 180 y s. <<



[\*] Véanse pp. 216-219. <<

[37] Existían una serie de versiones del mito. He seguido, en lo principal, la de Plutarco según la resume Frazer, *The Golden Bough*, pp. 362-67. <<

[38] Ovidio, *Metamorphoses*, X, 708 y ss. <<

[39] Frazer, *The Golden Bough*, p. 471. <<

[40] *Odyssey* XIX, 172-78 (Londres: Macmillan and Company. 1879). Edición castellana: Círculo del Bibliófilo, 1980, 2 vols. <<

[41] Bedrich Hrozný, *Ancient History of Western Asia, India, and Crete* (Nueva York: Philosophical Library, 1953), p. 198, nota 1. <<

[42] Frazer, *The Golden Bough*, p. 280. <<

[\*] Véanse pp. 274-276. <<



[43] Marija Gimbutas, «Culture Change in Europe at the Start of the Second Millennium B. C.», *Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Filadelfia, 1956. <<

[44] R. A. S. Macalister, *Newgrange, County Meath* (Dublín: Government Publications, libro oficial, sin fecha). <<

[45] J. A. MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts* (Edimburgo: T. y T. Clark, 1911), p. 63. <<

[46] P. W. Joyce, *A Social History of Ireland* (Londres: Longmans, Green and Company; Dublín: M. H. Gill and Son, Ltd., 1913), vol. I, pp. 251-52. <<

[47] MacCulloch, *op. cit.*, p. 67. <<

[48] *Ibid.*, p. 69. <<

[49] *Ibid.*, p. 42. <<

[50] Según Curtin, *op. cit.*, pp. 327-32. <<



[\*] Véanse pp. 172-182. <<

[51] W. Norman Brown, «The Beginnings of Civilization in India», *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, núm. 4 (Diciembre 1939), p. 44. <<

[\*] Véanse pp. 270 y s. <<

[52] Heinrich Zimmer, *The Art of Indian Asia*, editado y completado por Joseph Campbell (Nueva York: Pantheon Books, The Bollingen Series XXXIX, 1955), vol. I, p. 27. <<

[53] Menghin, *op. cit.*, pp. 319, 322-24. <<

[\*] Véanse pp. 168-171. <<

[\*] Véanse pp. 417-419. <<

[54] Heine-Geldern, «Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier», *pár. cit.*, p. 608. <<



[55] Carl W. Bishop, «The Beginnings of Civilization in Eastern Asia», *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, núm. 4 (Diciembre 1939), p. 49. <<

[\*] Véanse pp. 408-410. <<

[56] Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle: University of Washington Press, 1957), p. 14; y Heine-Geldern, «The Origin of Ancient Civilization», *pár. cit.*, pp. 89-90. Véase también Walter A. Fairservis, Jr., *The Origins of Oriental Civilization* (Nueva York: The New American Library, Mentor Books, 1959), pp. 82-141; especialmente la nota de p. 140, que examina las fechas modificadas de las dinastías chinas. <<

[57] G. D. Wu, *Prehistoric Pottery in China* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company, 1938), figs. V-LII; y comparar Hrozný, *op. cit.*, figs. 5 y 8. <<

[58] Heine-Geldern, «Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier», *pár. cit.*, pp. 598-602. <<

[59] *Ibid.*, p. 598. <<

[60] *Ibid.*, p. 599. <<

[\*] Véanse pp. 240-242. <<



[61] Childe, en *Anthropology Today*, p. 209. <<

[62] Layard, *Stone Men of Malekula*. <<

[63] Robert Heine-Geldern, «Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien», *Anthropos*, vol. XXIII (1928), p. 303. <<

[64] Layard, *Stone Men of Malekla*, pp. 209-10. <<

[65] *Ibid.*, p. 210. <<

[\*] Véanse pp. 93-96. <<

[66] John Layard, «The Making of Man in Malekula». en *Eranos-Jahrbuch 1948* (Zurich: Rhein-Verlag, 1949), p. 235. <<

[67] Layard, *Stone Men of Malekula*, pp. 620-21, nota 6. <<



[68] *Ibid.*, pp. 733-34. <<

[69] *Ibid.*, p. 734. <<

[70] Layard, «Der Mythos der Totenfahrt auf Malekula», *pár. cit.*, pp. 253-61. <<

[71] Ssu-ma Ch'ien, *Historical Records* (Shih Chi), cap. vii. <<

[72] *Notes on Music* (Yo Chi) — un capítulo interpolado en el *Record of Rites* (Li Chi), según citado por Maurice Courant, «Essai sur la musique classique des Chinois», *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du Conservatoire* (París, 1924), vol. I, p. 206, y por Alain Daniélou, *Introduction to the Musical Scales* (Londres: The India Society, 1943), pp. 16-17. <<

[73] *Doctrine of the Mean* (Chung Yung), XX, 8, traducido por Ezra Pound en *The Unwobbling Pivot* de Confucio (Nueva York: New Directions, 1951). <<

[74] *Record of Rites* (Li Chi) según citado por A. Préau, «Lie Tseu», *Le Voile d'Isis*, núms. 152-53 (1932), pp. 554-55, y por Alain Daniélou, *op. cit.*, pp. 6-7. <<

[75] *Vakya Paduka* 1.124. <<



[76] Lü Shih, comentario al *Wu Ching*, según citado por Daisetz Teitaro Suzuki, *A Brief History of Early Chinese Philosophy* (2nd ed.; Londres, Probsthain and Company, 1914), p. 175 <<

[77] H. A. Giles, *Confucianism and Its Rivals* (Londres: Williams and Norgate, 1915), p. 180. <<

[78] Heine-Geldern, «The Origin of Ancient Civilizations», *par. cit.*, pp. 82-83, 89. <<

[\*] Véase pp. 492-496. <<

[79] *Ibid.*, pp. 93-94. <<

[80] Daniel G. Brinton, *American Hero-Myths* (Filadelfia: H. C. Watts and Company, 1882), pp. 65-67. <<

[81] Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. VI, cap. XXIV, citado por *ibid.*, p. 134. <<

[82] Según Brinton, *op. cit.*, pp. 9-136, resumido, y Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España* (México, 1829), lib. III, cap. xii-xiv, resumido. <<



[1] Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, p. 241. <<

[2] *The Gospel of Sri Ramakrishna*, p. 559. <<

[3] Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (Garden City, N. Y.: Garden City Publishing Company, 1932); *Menschenkenntnis* (Leipzig: S. Hirzel, 1927). <<

[4] Tinbergen, *op. cit.*, pp. 153-54. <<

[5] *Ibid.*, p. 154. <<

[\*] Véanse pp. 57 y s. <<