

Lucien Lévy-Bruhl

EL ALMA PRIMITIVA

Traducción de Eugenio Trías

Ediciones península®

La edición original francesa fue publicada en París el año 1927, y nuevamente editada por Presses Universitaires de France en 1963, con el título *L'âme primitive*. © Lucien Lévy-Bruhl, 1927.

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: febrero de 1974.

Segunda edición: diciembre de 1985.

Derechos exclusivos de esta edición (incluyendo la traducción y el diseño de la cubierta): Ediciones 62 s/a., Provença 278, 08008 Barcelona.

Impreso en Hurope s/a., Recaredo 5, 08005 Barcelona.

Depósito legal: B. 39.243-1985.

ISBN: 84-297-0967-3.



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposinergia>

ÍNDICE

EL ALMA PRIMITIVA1

PREFACIO.....10

Introducción:

Homogeneidad esencial de todos los seres en las representaciones de los primitivos.....11

I

Necesidad de recurrir a un método indirecto.— Un mismo principio, mana, inherente a todos los seres y objetos.— El imunu de Nueva Guinea11

II

Los ritos de la apicultura en los dschaggas.— Conjuros a todos los seres y objetos que están relacionados con ellos.....15

III

Fuerza mística presente en rocas y piedras.— Piedras que viven, crecen y se reproducen.....19

IV

Plantas y árboles depositarios de fuerza mística. Temor y respeto que inspiran.— Esfuerzos para asimilar su virtud.....23

V

Pocas diferencias entre el hombre y el animal.— Animales que viven como los hombres y toman la forma humana: tigres, elefantes, cocodrilos, etc. (Malasia). Las mismas representaciones en África austral y entre los esquimales.....26

VI

Seres míticos semihumanos, semianimales (Australia, islas Andamán).— Antepasados totémicos.— Inspiración y significación del arte primitivo.....36

PRIMERA PARTE.....41

I. La solidaridad del individuo con su grupo.....42

I

Principio o genio de la especie vegetal o animal.— Relaciones del individuo con él (Nueva Francia, Malasia, África austral y oriental).....42

II

La unidad real no es el individuo, sino el grupo.— Importancia de la jerarquía en las sociedades primitivas.— Función mística del jefe.....48

III	<u>El pronombre personal con sufijo en las lenguas melanesianas.— Términos de parentesco y nombres de las partes del cuerpo igualmente acompañados por un pronombre.....</u>	<u>51</u>
IV	<u>El «parentesco de grupo», la familia clasificatoria (Melanesia, Nueva Guinea, yakouts, etc.).....</u>	<u>55</u>
II.	<u>La solidaridad entre los miembros del grupo social.....</u>	<u>63</u>
I	<u>Solidaridad fisiológica, casi orgánica, entre miembros de un mismo grupo.....</u>	<u>63</u>
II	<u>Cuasi-identidad de los hermanos.— En algunos casos, puede sustituirse a uno por otro. Fratricidio no castigado.— Compensación que ha de pagar el homicida, reducida cuando la víctima es un pariente.....</u>	<u>65</u>
III	<u>Matrimonio: asunto de grupo, transacción entre dos familias (Australia, Indonesia, África austral).— Intercambio de hermanas por doble matrimonio.— Significación del tobóla.....</u>	<u>69</u>
IV	<u>Principio de la vendetta (venganza): arreglo de cuentas místico, cadáver por cadáver.— Carácter colectivo de la responsabilidad.....</u>	<u>74</u>
V	<u>La tierra pertenece al grupo (incluidos vivos y muertos).— La tierra es inalienable.— Derecho del grupo sobre las adquisiciones de uno de sus miembros.....</u>	<u>77</u>
III.	<u>Elementos y límites de la individualidad.....</u>	<u>80</u>
I	<u>Dificultades y prevenciones que obscurecen la materia.— Dos observaciones preliminares: a) las funciones se explican por acciones de presencia; b) no hay nada representado como puramente material ni como puramente espiritual.....</u>	<u>80</u>
II	<u>Las «pertenencias» del individuo: secreciones, excreciones, huellas de su paso, restos de sus alimentos, objetos fabricados y manejados por él.....</u>	<u>83</u>
III	<u>La propiedad personal de un individuo es él mismo.— Encantamiento a través de las pertenencias.....</u>	<u>88</u>
IV	<u>Las pertenencias equivalen al mismo individuo (dschaggas, Perú oriental, islas Keij).....</u>	<u>90</u>
IV.	<u>Elementos y límites de la individualidad (continuación).....</u>	<u>93</u>

I	<u>La grasa de los riñones (Australia meridional), principio de vida.— Representaciones análogas en Nueva Guinea y en Polinesia. El alma exterior.— Su acción de presencia.....</u>	<u>93</u>
II	<u>Equívoco entre las palabras «alma» y «sombra».— Sentido que les dan Codrington y Callaway.— Cómo las interpretan Smith y Dale y Nassau.....</u>	<u>99</u>
III	<u>El doble del individuo según Codrington: atai, tamaniu.— La misma representación en mota según Rivers.....</u>	<u>103</u>
IV	<u>Los términos maorís relativos a estas representaciones: wairua, mauri, hau, ohonga, ahua, explicados por Elsdon Best.....</u>	<u>107</u>
V	<u>La sombra, la imagen y el reflejo de un individuo son él mismo, como sus demás pertenencias.— Semejanza, signo de participación. La participación puede tener lugar sin la semejanza.....</u>	<u>111</u>
V.	<u>Dualidad y bipresencia del individuo.....</u>	<u>115</u>
I	<u>La licantropía en los nagas del noroeste de India.— El hombre-leopardo, el hombre-tigre: su individualidad y su dualidad.....</u>	<u>115</u>
II	<u>Representaciones semejantes en el archipiélago malayo, en África occidental, en Perú, etc.....</u>	<u>118</u>
III	<u>Brujos y brujas se desdoblan y toman la forma de animales (islas Trobriand, África austral).....</u>	<u>122</u>
IV	<u>Individualidad-dualidad de las personas comunes.— Hombre-tiburón de la isla de Pentecostés (Rivers).— Hechos análogos recogidos en África occidental y entre los esquimales.....</u>	<u>125</u>
V	<u>Individualidad-dualidad de algunos animales (entre los esquimales), de objetos inanimados (estrecho de Torres, islas Fidji).— Desdoblamiento inversos (islas Kiwai, esquimales). Otras formas de bipresencia.....</u>	<u>127</u>
VI	<u>Bipresencia del recién nacido (América del Sur).....</u>	<u>132</u>
VI.	<u>La inmanencia del grupo en el individuo.....</u>	<u>135</u>
I	<u>Creencias totémicas de los arandas y loritjas (Australia central).— Relaciones del individuo con su antepasado totémico y su tótem: el iningukua y el tjurunga.....</u>	<u>135</u>
II	<u>El kra de los ewe y los tshi (África occidental).....</u>	<u>140</u>

III	El ntoro de los ashanti.....	143
IV	Representaciones análogas entre los bantús, en América del Norte, en América Central, en Malasia, etc	146
V	La individualidad es diferente para los primitivos de lo que es para nosotros.— Equivocación debido a que se confunde dualidad con dualismo.— La dualidad y la bipresencia no se distinguen, para la mentalidad del primitivo.....	147
SEGUNDA PARTE.....		150
VII. La vida y la muerte del individuo.....		151
I	El niño pequeño no cuenta.— En tanto que no queda agregado en el grupo social, no ha nacido completamente.— Explicación de algunos infanticidios	151
II	La imposición del nombre al niño.— La iniciación integra directamente al adolescente en el grupo social.— La iniciación implica una muerte y un renacimiento.— Desemboca en el matrimonio.....	154
III	Respeto debido a los ancianos.— Sus privilegios, su autoridad.— Razones místicas del temor que pueden inspirar.....	157
IV	La muerte percibida como contagiosa, sobre todo durante los primeros días.— Entierros precoces.— Motivos que los provocan.....	160
V	Emoción que produce una muerte en el grupo.— Necesidad de una compensación.— El grupo permanece bajo una mala influencia que es preciso neutralizar.....	165
VIII. La Supervivencia de los muertos.....		170
I	Creencia universal en la supervivencia. - La muerte resultado del cese de una o de varias acciones de presencia.....	170
II	El muerto sigue viviendo, pero en otra parte. Participación del muerto en el cadáver.— Oye, ve, siente, tiene hambre y sed, etc.....	172
III	Las «pertenencias» del muerto.— Está presente en sus huesos, en su cráneo.— Cráneos consultados en sueños.— Ventajas que proporciona la posesión de cráneos humanos o de animales.....	178
IV	La propiedad personal de un hombre sigue perteneciéndole cuando está	

	<u>muerto.— El keber de las islas del estrecho de Torres. Destrucción de los objetos que «han pertenecido» al muerto.— Condición de las viudas.....</u>	<u>185</u>
IX.	<u>Dualidad y bipresencia de los muertos.....</u>	<u>191</u>
	<u>I</u>	
	<u>Para obrar sobre el muerto se obra sobre el cadáver.— Mutilar al cadáver para que el muerto no pueda perjudicar.....</u>	<u>191</u>
	<u>II</u>	
	<u>El cadáver del brujo debe quemarse.— Deshacerse de los muertos maléficos destruyendo sus cuerpos.....</u>	<u>194</u>
	<u>III</u>	
	<u>Muertos que viven en apariencia.— Muerte larvada.— Muertos reducidos a la esclavitud o empleados como criados por los brujos.....</u>	<u>197</u>
	<u>IV</u>	
	<u>Muertos que reviven.— Grubb resucita.— Hecho análogo en Birmania....</u>	<u>201</u>
	<u>V</u>	
	<u>Las ofrendas a los muertos.— Los muertos consumen el «doble» o la «esencia».....</u>	<u>203</u>
X.	<u>Dualidad y bipresencia de los muertos (continuación).....</u>	<u>207</u>
	<u>I</u>	
	<u>El muerto reciente presente en dos lugares a la vez (Nueva Guinea).....</u>	<u>207</u>
	<u>II</u>	
	<u>Muertos que se manifiestan bajo forma de animales (Melanesia, Samoa, Indonesia, nagas).....</u>	<u>209</u>
	<u>III</u>	
	<u>Muertos-serpiente entre los bantús del África austral, según Callaway, Wangemann, Speck-mann.— Interpretación de Junod.— Hechos análogos entre los akambas y los thongas.....</u>	<u>214</u>
XI.	<u>La condición de los muertos y su fin.....</u>	<u>221</u>
	<u>I</u>	
	<u>Vaguedad e incoherencia de las representaciones del otro mundo.— En él todo está al revés.....</u>	<u>221</u>
	<u>II</u>	
	<u>El muerto se une a su clan.— Terror en la idea de quedar excluido allá abajo.— Desgracia del muerto que no ha dejado prole.— Necesidad de no quedar separado de los suyos en la otra vida (Nueva Francia).....</u>	<u>224</u>
	<u>III</u>	
	<u>El hombre que ha muerto soltero puede ser casado por su familia y tener hijos (bantús).....</u>	<u>228</u>
	<u>IV</u>	
	<u>Supervivencia no quiere decir inmortalidad. Los muertos mueren, en general, varias veces. Necesidad de llegar al otro mundo con el cuerpo intacto.....</u>	<u>230</u>

<u>V</u>	<u>La muerte definitiva de los muertos (Australia, Melanesia, Nuevas Hébridas).— Muertos matados y comidos (estrecho de Torres, Nueva Guinea).....</u>	<u>232</u>
XII.	<u>La reencarnación.....</u>	<u>236</u>
<u>I</u>	<u>La reencarnación entre los esquimales del Mackenzie.— El nombre, atka, y su papel en la vida del niño.— Representaciones análogas entre los esquimales de la bahía de Hudson y del Labrador.....</u>	<u>236</u>
<u>II</u>	<u>La reencarnación entre los esquimales del estrecho de Bering.— El «homónimo» del muerto.— No hay que contrariar ni corregir jamás a los niños (América del Sur, África austral, Nueva Guinea).....</u>	<u>242</u>
<u>III</u>	<u>La reencarnación entre algunos bantús.— Multipresencia del muerto.— Participación del reencarnado en el reencarnante.....</u>	<u>246</u>

[5]

A la memoria de Lucien Herr

PREFACIO

El objeto de la presente obra consiste en estudiar cómo los hombres que se ha convenido en denominar primitivos se representan su propia individualidad. Me proponía en ella investigar, a la luz de los resultados obtenidos en trabajos precedentes, qué nociones poseen de su vida, de su alma y de su persona. El examen de los hechos me ha conducido a reconocer que no tienen, hablando con propiedad, nociones. Me he encontrado en cambio con la presencia de «prenociones».

Con el fin de evitar todo equívoco debo precisar inmediatamente el sentido de este título: El alma primitiva. Se trata de representaciones que, en las sociedades llamadas primitivas, corresponden más o menos lejanamente a aquellas que la palabra «alma» implica para nosotros.

Introducción: Homogeneidad esencial de todos los seres en las representaciones de los primitivos

I

Necesidad de recurrir a un método indirecto.— Un mismo principio, *mana*, inherente a todos los seres y objetos.— El *imunu* de Nueva Guinea

Es muy poco probable que los primitivos hayan dado forma, ni siquiera de modo poco definido, a la representación, más o menos implícita, que pueden tener de su propia individualidad. Interrogarles acerca de ello sería cuando menos inútil. Sólo se llegaría a equívocos y a malentendidos. Sus respuestas únicamente mostrarían una cosa con claridad: que el sentido de la cuestión se les escapa. Es preciso, por tanto, proceder de otro modo. Será el estudio de algunas de sus instituciones y de sus costumbres, así como el análisis de algunas de sus representaciones colectivas, lo que permitirá determinar, con la precisión —bastante mediocre— que comporta el asunto, cómo se representan los primitivos al individuo, ya en sus relaciones con su grupo, ya en sí mismo.

Si se sigue esta vía indirecta —la única que permite acercarse al objetivo— se está obligado a remontarse muy lejos. Será preciso partir de las representaciones colectivas en las que en el espíritu del primitivo se ordenan los seres, vivientes o no vivientes, y los objetos que le rodean. Pues su propia persona no es a sus ojos más que uno de estos seres u objetos, entre los otros. Sin duda poseen un «vivo sentimiento interno» de su existencia personal. Las sensaciones, los placeres y los dolores que experimenta, así como los actos de los que se reconoce autor voluntario, los relaciona consigo mismo. Pero no se sigue de ello que se aprehenda a sí mismo como un «sujeto» ni sobre todo que tenga conciencia de esta aprehensión como oponiéndose a la representación de los «objetos» que no son él mismo. Prestarle esas distinciones y estas oposiciones que ignora sería incurrir en lo que William James llamaba «la ilusión del psicólogo». Sería asimismo desconocer el carácter colectivo de estas representaciones. En la idea vaga que el primitivo tiene de sí mismo, los elementos que provienen de la reflexión del individuo sobre sí sólo entran, como se sabe, en una dosis muy pequeña.

Las analogías aparentes, a menudo señaladas, entre el primitivo y el niño pueden conducir a error. Hay que servirse de ellas con precaución. Pero sobre

el asunto que nos ocupa son especialmente chocantes. ¿No es significativo que, según confesión unánime de los observadores, la representación de sí mismo como sujeto aparezca bastante tarde en el niño? Sin embargo, su pequeña personalidad se afirma enseguida, y reclama enérgicamente [8] satisfacciones. El sentimiento que el pequeño tiene de sí mismo se revela por reacciones vivas, por exigencias imperiosas, por los celos, etc. *Y, sin embargo, el niño no se aprehende todavía más que como un ser u objeto semejante a aquellos que le rodean. Sólo habla de sí mismo en tercera persona. Ha adoptado con toda naturalidad, junto con el lenguaje de las personas que le entienden, la representación que éstas se hacen de él. Pasan años hasta que dice «yo».* Ya es observador, pero se halla todavía muy lejos del análisis psicológico.

Lo mismo puede decirse del primitivo. También él —y de ello tendremos prueba en numerosas ocasiones— se aparece a sí mismo tal como se aparece a los otros y como los otros aparecen ante él, sin oponerse a los seres o a los objetos de la naturaleza que le circunda. Con el fin de determinar lo mejor que nos sea posible la idea que él tiene de su propia personalidad, comenzaremos, pues, examinando cómo se representa la de los otros seres, vivientes o no vivientes, y en particular los de su grupo social.

Sin entrar aquí en la disputa, por lo demás ya apaciguada, acerca del animismo y del preanimismo, bastará recordar la representación fundamental, inherente por así decirlo a la mentalidad primitiva, cuya presencia e importancia casi nadie la señala ya. Para esta mentalidad, bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos en la tierra, en el aire y en el agua, existe y circula una misma realidad esencial, a la vez una y múltiple, material y espiritual. Constantemente va pasando de unos a otros. Por ella se explica, en la medida en que estos espíritus aspiran a una explicación, la existencia y la actividad de los seres, su permanencia y sus metamorfosis, su vida y su muerte. Esta realidad misteriosa expandida por todas partes, menos representada que sentida, no puede, como es el caso de la substancia universal de nuestros metafísicos, presentarse bajo la forma de un concepto. *Codrington la dio a conocer por vez primera, bajo el nombre de mana, que M. Speiser, en Nuevas Hébridas, tradujo por Lebenskraft, Neuhauss y los misioneros alemanes de Nueva Guinea la llaman Seelenstoff; es el zielstof de M. Kruyt y de muchos otros sabios holandeses, la Potenz del doctor Pechuël-Loesche en Loango, etc. Ningún término de nuestras lenguas corresponde exactamente a las palabras con las que los primitivos se sirven para designar esta esencia refractaria a la definición.* Será por ello más prudente atenerse a descripciones que se completan y corroboran mutuamente.

La de Codrington es muy conocida. Las siguientes provienen de la Nueva Guinea inglesa.

Holmes, exponiendo lo que los indígenas del delta del Purari entienden por *imunu*, subraya que este principio está a la vez presente por todas partes como una fuerza impersonal y, sin embargo, individual en los individuos. *«Estaba unida a todas las cosas, nada llegaba a ser fuera de ella; ningún ser, animado o [9] inanimado, podía existir sin ella. Es el alma de las cosas... Tenía una personalidad, pero sólo según los caracteres específicos del ser en donde residía... Podía ser buena o maléfica; podía causar dolor o sentirlo, podía poseer y ser poseída. Siendo intangible, podía, sin embargo, como el aire,*

como el viento, manifestar su presencia. Penetraba en todo lo que constituía la vida a los ojos del delta de Purari; de todos modos no era el *rokoa*, es decir, la vida, la energía; era el *imunu*, que me atrevo a traducir por "alma" (*soul, living principie*), es decir, lo que hace que cada cosa exista tal como nosotros la conocemos y distinta de las otras que le deben su existencia».¹

Otro observador de los mismos indígenas ha puesto en evidencia la oscuridad esencial de esta representación. «*Imunu* —escribe— es una de estas categorías vastas e indistintas cuyo contenido emocional es más patente que el intelectual. Las máscaras, *bull-roarers* son *imunu*. Muchas otras cosas, las viejas reliquias, las esculturas grotescas, los "juegos de la naturaleza", etc., son también llamadas por lo general *imunu*. Asimismo un árbol excepcionalmente alto, los grandes ríos, etc. *Imunu* no es ni material ni espiritual. No se puede decir tampoco que el verdadero *imunu* es una cosa inmaterial y el objeto concreto su habitáculo terrestre.

»La única manera justa y satisfactoria de tratar la idea de *imunu* consistiría en enumerar todos los usos de esta palabra... Parecería preferible contemplar este término en su acepción más amplia, más bien como un adjetivo que como un sustantivo: designa una cualidad o un conjunto de cualidades más bien que una cosa. Preguntad a un indígena: "¿Qué es un *imunu*?" y éste se encontrará, como es natural, desconcertado. Mostrará tal o cual objeto —y la variedad de éstos puede llegar a ser embarazosa— y dirá: "Eso es *imunu*." Se trata de objetos extraños, misteriosos o secretos. Son sagrados en el sentido de que no conviene acercarse a ellos ni tocarlos. Tienen una potencia para el bien y el mal: se los conserva con el mayor cuidado; el tiempo parece aumentar su *mana*. Ya he indicado que el aspecto emocional de la actitud del indígena en presencia del *imunu* es lo que puede guiar de forma más segura la interpretación. Todo aquello que el indígena teme por el mal que puede hacerle, todo lo que teme a causa de su carácter extraño, todo lo que desea para obtener favores, todo lo que conserva con amor... todo eso os dirá que es *imunu*».²

[10] Estas dos descripciones no son menos instructivas por sus diferencias que por su acuerdo. Holmes acentúa sobre todo el aspecto en que *imunu* aparece como la substancia de los seres, y en consecuencia considera la palabra preferentemente como un sustantivo. William, que insiste en el lado

¹ J. H. HOLMES, *In primitive New-Guinea*, p. 150.

² F. E. WILLIAMS, *The Paimara ceremony in the Purari Delta (Papua)*, «Journal of the Royal Anthropological Institute» (en adelante «JA»), LIII (1923) pp. 362-363. Cf. F. E. WILLIAMS, *The natives of the Purari delta*, pp. 243-245 *Territory of Papua, Anthropology*, Report núm. 5, 1924. Representaciones muy parecidas parecen hallarse en la base de lo que se llama en África Occidental las creencias fetichistas. Interrogado acerca de lo que los paganos consideran como «fetiche», un neófito inteligente responde, después de reflexionar: «Lo que los paganos llaman Vódun, es todo aquello que sobrepasa la fuerza o la inteligencia del hombre, todo lo que extraña, todo lo que es extraordinario, asombroso, monstruoso, como los grandes torbellinos, el arco iris, la mar —tan vasta y tan burbujeante—, los ríos majestuosos, como el Mono, los lagos, como el Ahémé, los truenos y los relámpagos, el tigre que vive entre los fons, la boa que vive entre los habitantes de Grand Popo, la serpiente-fetiché que vive entre los pedahs, la viruela (Sakpata), los caimanes, etc.; todos estos seres son fetiches. Nuestros antepasados creen que estaban dotados de una virtud sobrehumana cuya procedencia atribuían a fuerzas misteriosas o a espíritus». G. KITI, *Le Fétichisme au Dahomey*, «La Reconnaissance africaine», II, núm. 25, pp. 2-3 (1926).

emocional de la representación, ve más bien en *imunu* una cualidad que una substancia y consideraría mejor la palabra como adjetivo. Ambos reconocen que este género de representaciones carece de correspondiente exacto en nuestro pensamiento. [La noción de *imunu*, a la vez abstracta y concreta, y penetrada de elementos emocionales](#), queda necesariamente indistinta a nuestros ojos, si bien resulta perfectamente satisfactoria para la mentalidad primitiva.

Asimismo sir Everard Im Thurn señala, por lo que se refiere a los indígenas de la Guayana inglesa: «Para el indio todos los objetos, animados o inanimados, parecen ser exactamente de la misma naturaleza: sólo se diferencian por la forma de su cuerpo, que es puro accidente... Es muy difícil para nosotros comprender correctamente esta idea india de la identidad fundamental y completa del hombre y de los otros animales salvo en lo que concierne a la forma del cuerpo; y todavía es más difícil entender que la idea de los, indios es todavía más amplia que esto, por cuanto no hace ninguna diferencia — exceptuando la forma del cuerpo— entre los objetos animados y los inanimados».³

[De este modo, la mentalidad primitiva piensa y siente a la vez todos los seres y los objetos como homogéneos, es decir, participando de una misma esencia o de un conjunto de cualidades. Lo que más le interesa no es disponerlos en series de clases, de géneros y de especies netamente distintas las unas con respecto a las otras, correspondientes a una cadena de conceptos, de extensión y comprensión lógicamente definidas. Intenta ante todo desgajar, en los objetos que atraen o retienen su atención, la presencia, el grado de intensidad y, por mucho que esto nos parezca extraño a nosotros, las disposiciones benévolas u hostiles de esta esencia, o fuerza, o *mana*, o *imunu*, o de cualquier nombre que queramos darle. Es preciso prevenirse contra los peligros de que se siente amenazado cada momento, y este temor regula su actitud con relación a los seres y a los objetos.](#)

[11] No es hacia la consecución del saber por donde los orienta esta representación que domina sus espíritus. Sin duda el «primitivo», y sobre todo el hombre-medicina o el adivino —o en general el hombre más inteligente del grupo y el más instruido en sus tradiciones— no es casi nunca tan ignorante como se está tentado de imaginar. Incluso en las sociedades que colocamos muy abajo, sabe distinguir las razas y las variedades de plantas que le interesan. Conoce los caracteres y el modo de vivir de los animales, insectos, pájaros, peces, etc. Por no citar más que un ejemplo, entre los papuas de la isla Mailu (Nueva Guinea inglesa), «los indígenas me dan, sin ningún esfuerzo, los nombres de ciento diecisiete árboles, que comprenden treinta y siete árboles diferentes productores de frutos comestibles. Me dicen en muy poco tiempo los nombres de ciento noventa y un peces y de sesenta y nueve crustáceos comestibles que se recogen en los arrecifes o que se desentierran en la arena de las playas».⁴ Y el resto de lo que dice se halla en este mismo orden de ideas.

Pero el primitivo, que posee y utiliza un saber como éste, bastante exacto, no se preocupa, sin embargo, apenas de extenderlo o de profundizarlo. Se

³ EV. IM THURN, *Among the Indians of British Guiana*, pp. 350-355.

⁴ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 191.

contenta con transmitirlo tal como lo ha recibido. Sin desconocer su valor práctico, no lo aprecia, sin embargo, como nosotros. Para él los caracteres objetivos que permiten distinguir los seres, incluso los que son muy vecinos entre sí, no poseen demasiada importancia, a menos que tengan una significación mística. Se sirve del conocimiento, a menudo preciso, que tiene de ellos. Salvo excepciones, no se interesa por ellos. El papel que desempeña en su actividad es de hecho subalterno. Pues el éxito o el fracaso en la caza, en la pesca, en el cultivo de las plantas y, en general, en todas las iniciativas en que se enrola, el primitivo depende antes que nada de la fuerza o de las fuerzas misteriosas, invisibles, extendidas por todas partes. A ellas conviene, por tanto, aplacar, herir o tornar favorables.

Cuando unas inteligencias y unas sensibilidades han adoptado esta actitud, desde tiempo inmemorial, poco les importa que unos seres parezcan más o menos alejados o próximos con respecto a otros por su forma visible y por sus propiedades objetivas. El primitivo vé perfectamente, al igual que nosotros, la distancia que separa en general una piedra de un árbol y este árbol de un pez y de un pájaro. Pero esto no le arredra, por cuanto no lo siente como nosotros. La forma de los seres no le interesa más que cuando le permite adivinar lo que éstos poseen de *mana* o de *imunu*, etc. No encuentra dificultad alguna en sus cambios, algunos de ellos increíbles para nosotros: los seres pueden cambiar, en un abrir y cerrar de ojos, de dimensión y de forma. Son todos receptáculos, virtuales o actuales, de estas fuerzas místicas y, a veces, un ser insignificante en apariencia contiene una cantidad [12] apreciable de éstas. Bajo su aparente diversidad extrema, presentan pues una homogeneidad esencial; el primitivo no tiene necesidad de estudiarlos ni de conocerlos más para tener certeza. Pero, como revancha, en su deseo de alcanzar fines que se propone, no creará jamás haber hecho lo suficiente para conciliarse con las fuerzas místicas de las que estos seres, animados o inanimados, tan diferentes para nosotros, son los receptáculos y los vehículos.

II

Los ritos de la apicultura en los dschaggas.— Conjuros a todos los seres y objetos que están relacionados con ellos

Quizás el mejor medio de hacer comprender esta actitud y las representaciones colectivas de las que proviene, consistirá en tornarla sensible mediante un ejemplo. Lo tomaré de un notable opúsculo del misionero Br. Gutmann⁵, titulado *L'Apiculture chez les Dschagga*. Gutmann es el autor de una serie de excelentes trabajos sobre estos, bantús del Kilimanjaro.

Br. Gutmann recuerda primeramente un proverbio de éstos: «Bajo todos los aspectos, las abejas son seres humanos», en el cual se expresa su admiración y su respeto por estos maravillosos insectos. No han penetrado, sin embargo, en el misterio de la vida y de la actividad de las abejas. Sólo tienen una idea muy imperfecta de su organización social y de su trabajo. Suplen estos conocimientos y el poder que les hubieran proporcionado, multiplicando las

⁵ BR. GUTMANN, *Die Imkerei bei den Dschagga*, «Archiv für Anthroflologie. Neue Folge», XIX, Braunschweig, 1922.

prácticas místicas. Éstas son «de una abundancia inagotable». No puedo dar aquí una enumeración, ni siquiera muy reducida. Tan sólo citaré las principales, los «encabezamientos de capítulo».

La primera invocación (*Beschwörung*) se dirige al hacha destinada a derribar el árbol cuyo tronco servirá para fabricar los pasadizos de las colmenas. El hierro de esta hacha futura es llevado a casa del herrero con una ofrenda de cerveza. El hombre está acompañado de sus mujeres y de sus hijos, se acerca y pronuncia palabras de buen augurio. Todos hacen como él. «¡Hierro, procúranos ganado grande y pequeño! (el cual será comprado con el producto de la miel). ¡Hacha, procúranos una colmena que haga prosperar a nuestros hijos!»

Para llevar a casa del herrero el hierro bendecido de esta forma, el hombre se levanta al alba, con el fin de no encontrar a nadie que pueda ejercer una influencia maligna sobre el hierro. Acto seguido el herrero se pone manos a la obra. Durante el tiempo en que funciona el soplete, el hombre hace nuevas invocaciones en las cuales cita a todos los criadores de abejas que conoce, con el fin de atraer sus abejas a su colmena. «¡Venga, abejas, venid a mi colmena, que me voy a cortar con esta hacha!» Ésta no debe ser hendida en la madera: ninguna mano debe tocarla, a excepción del criador, y sobre todo no debe tocarla ninguna mano de mujer. Se tiene un cuidado particular en la fabricación del cuchillo para cortar la miel, el cual tiene forma de podadera y cuyo mango está colocado sobre un trozo de madera de una longitud de 40 a 50 centímetros. Mientras trabaja, el herrero expresa sus deseos batiendo el hierro: «¡Que este cuchillo sirva fielmente a su maestro!... ¡Que entre suavemente en la colmena, sin revolucionarla...! ¡Que sus abejas no la abandonen...! ¡Que la colmena no se rompa, que las abejas no emigren...! ¡Y que, cuando el criador esté en camino con este cuchillo, no tenga malos, encuentros!, etc».⁶

Cuando el equipo habitual de cuatro hombres va hacia el bosque a derribar el árbol cuyo tronco suministrará la colmena, las advocaciones dirigidas al árbol, antes de arrojarlo al suelo y despiezarlo, varían según la especie. Se escoge con preferencia el *msedi*, gigante del bosque, cuya madera les da las más duraderas. El jefe del equipo hiende el hacha en el tronco y dice, elevándolo cuatro veces: «*Msedi*, tú que eres tan grande... es la miseria lo que me ha conducido hasta ti, tengo necesidad de hijos, cabras, bueyes... Tú, *Msedi*, si puedes hacerlo, ¡haz venir las abejas! (y enumera los lugares a donde es preciso atraerlas)».

Otro árbol, el *mringa*, que sólo se encuentra en la zona cultivada por los dschaggas, exige, cuando se le va a derribar, invocaciones especiales. Se le llama hermana de su propietario. Éste no puede tomar parte en la operación. Todo lo que se le hace, se le presenta como preparativos para la boda, con el fin de dar valor al árbol. El día anterior al derribo, el propietario se arrodilla ante el árbol con ofrendas: leche, cerveza, miel, etc. «Hija mía, que me vas a abandonar, te doy a un hombre que se casará contigo, ¡hija mía...! No creas que te obligo por medio de la violencia a este matrimonio, pues tú ya eres adulta... Hija mía, me abandonas, ¡que todo sea para tu bien...!». Al día siguiente se ausenta para no estar obligado a asistir al derribo del árbol cuando llegue el que lo ha adquirido. En su lugar, un maestro de ceremonias tiene el

⁶ *Ibid*, p. 9.

encargo de entregar el árbol a aquellos que vienen a buscarlo, su hermana, al igual que una novia, es entregada a los amigos de su marido. Una vez efectuados los ritos, se comienza a golpear al árbol con el hacha. En ese momento el jefe del equipo dice: «¡Oh, hija de un hombre que va a abandonarte, nosotros no te golpeamos sino que nos casamos contigo! Y no por la fuerza sino con suavidad y bondad..». Acaba con la invocación a las abejas, como en el caso del *msedi*. Al fin el árbol está en tierra. Mientras los hombres se hallan ocupados alrededor del gigante derribado, llega su propietario como por azar. Se desfonda ante este espectáculo; ha llegado demasiado [14] tarde para impedirlo: «¡Me habéis robado mi hermana...!» Estas palabras y muchas otras parecidas, deben persuadir al árbol de su resentimiento. Los demás hacen lo imposible para calmarle. Le persuaden vivamente que todo terminará del mejor modo para su hermana y para él mismo. Al final se restablece la paz.

Mientras se vacía el tronco para fabricar las colmenas, se dirigen nuevas invocaciones, siguiendo el ritmo de los golpes, al hacha misma, a las abejas que habitan la colmena y a las de los otros criadores. Se acompañan con maldiciones contra quienes quisieran, mediante encantamientos y hechicerías, perjudicar a estas abejas y a su guarida.

Una vez terminada la colmena, se adapta un asa con un gancho para suspenderla. Éste se hace con madera de ciertos árboles; mientras tanto, se realizan las mismas ceremonias y las mismas invocaciones para asegurar el éxito cuando se derriben esos árboles. Se les piden excusas apelando al ejemplo de sus antepasados, los cuales hicieron otro tanto porque eran pobres y tenían necesidad de niños y de ganado.

Ahora se trata de colocar las colmenas. Si es en el bosque, se colocan en una zona bastante baja, a veces a la altura de la mano. No corren peligro; nadie pasa por allí. Pero si es en la estepa, se las suspende de altas ramas, a veces a veinte metros del suelo, situándolas en la extremidad de fuertes ramas. Para colocar las colmenas allí arriba, y para descolgarlas, ha sido necesario establecer una técnica especial y fabricar, por medio de cortezas de árboles y de lianas, grandes cuerdas y cordeles. Una serie «inagotable» de invocaciones se hace de nuevo necesaria para asegurar el éxito final del criador. Invocaciones dirigidas (sólo cito las principales) al *baobah* del que se extrae la corteza, y al cable que se trenza. Cuando se ha terminado, se le hace una ofrenda de alimentos, con lo que queda introducido en la vida común del pueblo y de la parentela. Formulando deseos de felicidad, se le frota con todos los frutos comestibles, a excepción de aquellos que las abejas no prueban. Se procede del mismo modo con respecto al cordel que servirá para lanzar el cable por encima de la rama en donde el criador colocará la colmena, igualmente con la piedra que será atada a este cordel, etc. Al fin de esta jornada, las cuerdas son suspendidas en la casa de los hombres. Se pronuncia una maldición contra quienes las toquen sin tener derecho para ello, la cual, de este modo, ejercerá sobre aquéllos una influencia maligna. El criador pasa la noche cerca de ellas. En ese momento, el «viejo de los ritos» le advierte qué clase de alimentos y en particular qué clase de plantas debe evitar todo el tiempo que estará ocupado en la cría de las abejas. Las plantas que tienen una influencia funesta y las que las abejas detestan le son especialmente prohibidas.

El árbol en que el criador suspende sus colmenas tiene para él la más grande importancia. Por invocaciones y sacrificios se [15] constituye en protector y se

establece un lazo de unión entre la raza del árbol y la del hombre.⁷ Se aprecia especialmente al *mrie*, rey de los árboles, como el que trae una dicha más particular. La invocación tiene por objeto buscar su favor. Se invoca el ejemplo de sus hermanos que han dispensado sus beneficios a los hombres y se alude a la pobreza que fuerza al equipo a acudir a él. Se le suplica no haga caer al hombre que asciende por él y no precipite la colmena por tierra; asimismo que proteja al criador contra sus enemigos; que no se encuentre con el leopardo, el rinoceronte, etc., en el camino. Ese día se contenta únicamente con marcar el árbol.

Siempre se escoge para subir un día fasto. Antes de comenzar se comen bananas de todas las especies (excepto de una) y se arroja en el tronco del árbol saliva mezclada con jugos de estos frutos y con miel, repitiéndose una oración. Poco después tiene lugar la colocación de las colmenas acompañada de gran número de ritos e invocaciones.

Dejo de lado numerosas ceremonias y oraciones y me detengo en la recolección de la miel. El criador dschagga no se halla preocupado, como le sucede al nuestro, por evitar las picaduras. Sabe que las evitará operando de noche y gracias al humo de ciertas antorchas. Lo que teme son los guerreros errantes, las bestias feroces y los cables o las ramas que se rompen. Para ello se procura un buen talismán en el que entran los ingredientes más diversos, calcinados y reducidos a sebo. Si avizora animales u hombres, soplará con ese sebo en esa dirección y de ese modo se volverá invisible. Este talismán mágico es también un oráculo. Antes de partir, el criador lo coloca en la palma de su mano y sopla por el lado por el que se va a encaminar. Si el viento rechaza el sebo hacia él, es signo de que le aquejará una desgracia en el camino o una vez haya llegado; entonces no partirá. Otro día volverá a interrogar al oráculo. Una vez cerca del árbol, antes de ascender, pronuncia nuevas oraciones, nuevas invocaciones, etc.

Cuando todas las colmenas han sido descendidas y toda la operación se ha realizado con éxito, el más anciano del equipo coge el hacha con las dos manos. Los otros aprietan su brazo derecho. Frota cuatro veces el hacha contra el árbol, diciendo: «¡Reposa en paz, *mrie*, rey de los árboles! ¡Nosotros te hemos entregado a tu abeja reina, guárdala bien tal como has hecho hasta ahora! Senos favorable la próxima vez, al igual que ésta, etc».⁸

En fin, huelga decir que en el curso de las operaciones cuyo detalle hemos omitido han sido dirigidas oraciones e invocaciones un gran número de veces a las mismas abejas y a su reina.

Todo ello —explica Gutmann— se halla estrechamente ligado al culto de los antepasados. No tanto por asociaciones de ideas [16] que nosotros pudiéramos hallar y expresar fácilmente cuanto por un sentimiento constante y profundo pero difícil de definir. El dschagga que, en el curso de sus operaciones, pide al hierro, al hacha, al árbol, al cable, al cordel, a la colmena, a la abeja, etc., que le sean favorables, tiene la convicción de que obtendrá lo que desea porque los antepasados han procedido del mismo modo y han obtenido así la miel de las abejas. Tiene también el sentimiento, más vago pero no menos cierto, de que los antepasados de los árboles y de las abejas han hecho lo que él suplica a

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

sus actuales descendientes que hagan y que éstos se hallan tan estrechamente solidarizados con sus antepasados como él mismo lo está con los suyos.

Estado emocional extraño para nosotros, que difícilmente podemos entender, pero que resulta natural para el «primitivo» a causa de la esencia común que se representa o más bien que siente en todos los seres con los que se encuentra en relación. «¿Piensa usted seriamente —se me podría preguntar— que el dschagga dirige una oración al hierro, al hacha, a su mango, al árbol que va derribar, a la liana, al cable, al cordel, a la colmena, al cuchillo de la miel, etc., como si esos objetos pudiesen concederle o rehusarle su favor y su concurso, asegurar o impedir su éxito? ¿Es que acaso éste les atribuye sentimientos y voluntad como la que tienen los seres conscientes?» A lo cual conviene responder: El dschagga no obraría de manera diferente a nosotros si no tuviera acerca de estos objetos una idea tan distinta a la nuestra; si supiera hasta qué punto la estructura de un pedazo de hierro difiere de la de un árbol o de la de una liana y la naturaleza de estos vegetales de la de insectos como las abejas y, en fin, la naturaleza de las abejas de la de los hombres. Pero ignora todo ello y no se preocupa de distinguirlos. No tiene ninguna idea acerca de los «reinos de la naturaleza» ni de las propiedades fundamentales de los seres que se ordenan en ellos. Para él los seres se definen (si puede decirse que acierta a definirlos) por la posesión de fuerza mística de forma constante o bien en un momento dado. Desde este punto de vista, un pedazo de hierro puede tener una influencia bienhechora o nefasta sobre el destino del hombre que lo emplea, del mismo modo que el árbol sobre el cual asciende. El hombre invocará del mismo modo en consecuencia al hierro y al árbol y hará a los dos ofrendas, y recurrirá a todos los medios de que disponga para que su influencia se ejerza en el sentido que desee. En cuanto a las clasificaciones, sólo conoce las místicas. (Gutmann las llama en varias ocasiones totémicas.)

No pensemos, pues, que el dschagga concibe primeramente el hierro, el hacha, el árbol, etc., de modo semejante a nosotros y que, a continuación, les presta una conciencia y una voluntad capaces de acceder o de rechazar lo que se les pide. Si les habla, si les halaga, si les engaña, si les suplica, si les invoca, si les [17] lleva ofrendas, ello no se debe a que convierta objetos inanimados en personas. Más bien procede así porque siente en ellos la presencia de una fuerza que no es, hablando con propiedad, ni personal ni impersonal y que, por otra parte, no la distingue de ellos mismos.

III

Fuerza mística presente en rocas y piedras.— Piedras que viven, crecen y se reproducen

Siendo las cosas de esta suerte, no debe sorprendernos el ver que para los primitivos los minerales (sobre todo las piedras y las rocas) sean algo muy distinto que para nosotros. [Según los indígenas de las indias holandesas, dice A.C. Kruyt, los animales y las plantas mueren, pero no las piedras. Éstas son con respecto a la tierra lo que los huesos son para el cuerpo.](#) Ellas participan pues de su naturaleza y tienen derecho al mismo respeto que aquélla. De ahí el

malestar y la inquietud que experimentan esos indígenas cuando ven que los europeos arrancan las piedras y las rocas con golpes de martillo o de otro modo: sentimientos que los prospectistas de tierras y los mineros deberían tener en cuenta. Los papuas llegarían a pensar que como consecuencia de ello se extendería una epidemia entre los cerdos del país.⁹

El primitivo pasará cerca de una roca o de una piedra cualquiera sin prestarle atención. Pero por poco que alguna cosa de la misma detenga su mirada y dañe su imaginación, bien porque la forma sea extraña, su posición curiosa, o su dimensión anormal, al acto revestirá el carácter que los papuas del delta del Purari denominan *imunu*, los indios de las llanuras de la América del Norte llaman *wakan* y en otras partes de modo análogo. Estos objetos, por estar cargados de fuerza mística, pueden ejercer sobre la suerte del indígena y de los suyos una influencia dichosa o nefasta. Probará, según sea el caso, de evitarla, conciliarse con esa fuerza o incluso captarla. Si llega a apropiársela, aumenta por ello su propio *mana* o *imunu*.

De este tipo son, por ejemplo, las «piedras sagradas» que en Nueva Caledonia y en muchos otros lugares se consideran indispensables para el éxito de los cultivos. Su forma recuerda más o menos la del tubérculo de taro, la patata dulce, etc., es decir, de aquello de lo que se espera una abundante recolección. En el momento de la siembra, se las planta en los campos con gran ceremonia. Una vez hecha la siega se las retira y se las coloca cuidadosamente en reserva hasta la estación siguiente. Su fuerza mística se comunica a la tierra de los campos, y a las plantas que la poseen, y las hace fructificar.

Elsdon Best ha observado este uso en Nueva Zelanda. Ve en estas piedras un tipo de talismán o de *mauri* (más adelante estudiaremos el sentido de este término). «Son —dice— imágenes [18] talladas de forma grosera, de dimensiones bastante pequeñas, entre doce y dieciocho pulgadas aproximadamente de alto: algunas más grandes... En tiempo ordinario se guarda una imagen en piedra de este género en el lugar sagrado (*tapu*) del poblado. Cuando se hace la siembra, se la lleva al campo y se la coloca en su extremidad. Una vez terminada la recolección se vuelve a llevar la piedra al *tapu*.

»Se atribuía a esas imágenes de piedra el efecto más benefactor sobre las plantas a punto de crecer, a causa de la potencia y de la influencia de los dioses que representan. Una parte del producto del primer tubérculo plantado servía de ofrenda para la piedra talismán».¹⁰ Entre los maorí se había desarrollado una verdadera religión e incluso una teología: por este motivo Elsdon los llama dioses. En Nueva Caledonia y en otras sociedades del mismo tipo, el *mana* reside en la piedra misma revelado por su forma.

W.E. Armstrong, en sus notables trabajos sobre los indígenas de la isla Rossel (en el extremo oriental de Nueva Guinea) ha abierto vías para el acceso a las representaciones, difíciles de definir, que se hallan en el fondo de las creencias de este género. Insiste en una noción muy particular, especial de estos indígenas, que la designan bajo el nombre de *yaba*. «En general, el *yaba* consiste en una porción de tierra, de arrecife o incluso de mar, en una piedra, o en un árbol o en algún otro objeto visible y en un defensor, generalmente una

⁹ A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, pp. 205-206.

¹⁰ Elsdon BEST, *The Maori*, II, pp. 386-387.

serpiente. Si se halla justamente una serpiente de la especie prevista en el vecindario, el indígena puede interpretar su presencia tomándola como su defensora. La piedra —o el objeto que sea— es naturalmente otra cosa que lo que parece ser a simple vista. Parecería que, en casi todos los casos, tiene una especie de doble existencia, como los dioses, pues ella tiene una existencia en Temewe (residencia subterránea o submarina que Armstrong compara a la Alcheringa mítica de los arunta de Spencer y Gillen), en la cual tiene forma humana. En efecto, parece que en el espíritu de los indígenas subyace la vaga idea de que la propia piedra puede ser al mismo tiempo una piedra en la isla Rossel y, por otra parte, un hombre (o mejor sería decir un espíritu o un dios) en Temewe». ¹¹ Por muy extraña que pueda parecer esta representación, no la rechazamos como increíble o incomprensible. Nos revela complejidades insospechadas en la mentalidad primitiva. Por razones fáciles de adivinar, la mantienen lo más en secreto que pueden y al abrigo de la indiscreción profana de los blancos. Nos encontraremos con muchas otras semejantes.

En la isla Kiwai, también de Nueva Guinea, unas piedras [19] sagradas desempeñan un papel importante en una de las ceremonias de iniciación, llamada *mimia abere*. «Al entrar en la sala de la reunión, los iniciados son conducidos, muy solemnemente, al poste principal de la casa, para ver los *mimia abere*, piedras sagradas (o figuras de madera, según el caso). Se eleva con precaución el velo que las cubre y los iniciados contemplan por vez primera uno de los tesoros más sagrados de la tribu: dos viejas piedras sacadas del mar, con groseros esbozos de rostros humanos pintados sobre ellas... Se da a los iniciados la advertencia habitual: si revelan lo que acaban de ver o si dan alguna indicación al respecto morirán. Luego se recubren de nuevo, respetuosamente, las piedras con plantas *mimia*... Después de la fiesta, uno de los ancianos dirige a las piedras el discurso siguiente: "Hemos dado esta fiesta para vosotras. Hemos decorado para vosotras todas las casas. Deseamos que vigiléis para que no enfermemos. Deseamos que cuidéis de nuestro bienestar. Ahora vais a permanecer en la casa." En efecto, se las descubre. El orador continúa: "Dormid ahora debajo de la casa. Hemos danzado para vosotras y la próxima vez que celebremos la ceremonia *mimia*, os subiremos de nuevo a la casa." Estas piedras sagradas son evidentemente "encarnaciones" de los antepasados, puede que incluso de los primeros padres de la tribu». ¹²

En una de las islas orientales del estrecho de Torres, hay piedras que han sido hombres y que caminan. «Había dos piedras llamadas Kol, una en Zaub y la otra en Er. Una vez al año, se creía, estas piedras rodaban ellas solas a través de la isla e iban una y otra relevándose el lugar». ¹³ En Nuevas Hébridas «Sommerville escribe —dice Speiser— que, concretamente en Malekula, grandes bloques de piedra son vistos como la fuerza corporal de los antepasados: tal es el caso casi en todas partes donde se erigen monolitos en las tumbas... Lo mismo por lo que respecta a los parajes rocosos del oscuro promontorio Tuki-Tuki en Fate. Es allí, donde se sitúa la entrada de los infiernos y unas grandes piedras representan las almas de los antepasados. Se temía particularmente a una alta roca de forma cónica que se alza en vertical encima del mar en el noroeste de Fate. Era la "encarnación" de un jefe legendario

¹¹ W. E. ARMSTRONG, *Rossel Island Religion*, «Anthropos», XVIII-XIX, 1923-1924, p. 5. Cf. W. E. ARMSTRONG, *Territory of Papua*, «Anthropology, Report núm. 2».

¹² E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, pp. 231-233.

¹³ *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, VI, p. 11 (*folk-tale*).

llamado **Ñamóte**, y cuando el barco pasaba cerca de ella "los indígenas asustados bajaban la cabeza y rezaban".¹⁴ En Timor, es más frecuente que unas piedras sean objeto de culto. La mayor parte de ellas no tienen sin embargo ningún poder por sí mismas. Las que figuran en los obsequios representan simplemente la muerte, mientras que otras son altares... Pero los indígenas de Timor [20] creen también en unas piedras que poseen un cierto poder para volver malas a las gentes o para hacer fracasar la recolección... Es el adivino quien diagnostica estas piedras. Cuando descubre una en las cercanías de una casa no hay otro remedio, a menudo, que abandonar ésta y establecerse en otra parte... igualmente, se atribuye una virtud especial a las piedras que son talismanes de guerra».¹⁵

Semejantes representaciones se vuelven a encontrar a menudo en otras regiones. Dos ejemplos bastarán sin duda. Entre los nagas del nordeste de la India «hallamos —dice Hutton— mucho "animatismo", particularmente a propósito de las piedras. El pueblo sema de Lazemí está orgulloso de poseer una pareja de piedras —masculina y femenina— que se multiplican y tienen hijos cada año. Volvemos a encontrar las mismas creencias en todas las tribus naga».¹⁶ «Hay piedras mágicas que se colocan en los graneros para asegurar la prosperidad de su dueño, y para defenderlo contra las devastaciones de las ratas. Otras piedras, llamadas *aghucho* (negras con una capa blanca hacia la mitad), se reproducen y engendran hijos: la prueba de ello estriba en que siempre se pueden ver un número grande de pequeñas piedras alrededor del lugar en donde están las *aghucho*. Con el tiempo éstas crecerán, llegarán a ser a su vez *aghucho* y se reproducirán asimismo. En la mayoría de los poblados sema, sólo se aprecia a las *aghucho* porque procuran éxitos en la guerra».¹⁷ «Otras piedras mágicas (*anagha ashega*) se reproducen y crecen como las *aghucho*. Las *anagha* están colocadas en el *paddy* y contribuyen a la abundancia de la recolección, asegurándole su conservación, y, entre otras funciones, tienen la de combatir las ratas que van a comerse y a estropear el arroz. Esto se ha probado a través de las marcas dejadas por los dientes de las ratas en toda verdadera *anagha*. Las piedras irregulares son comparadas a las patas traseras del cerdo, a la cabeza del ciervo, etc. Contribuyen a procurar animales tanto domésticos como salvajes. Las *ashega* se guardan en la casa con el fin de asegurar el éxito en la caza y la prosperidad y fecundidad del rebaño».¹⁸ Y, en fin, un último hecho que recuerda un poco el que ha narrado Armstrong. «Una piedra negra de unas dieciocho pulgadas de longitud, recogida en los campos por el año 1906, había llegado a ser en 1912 objeto de un culto regular. Tiene un intérprete que comunica con ella en sueños; se le aparece bajo forma de ser humano. Se dice también que se pasea por la noche en esta forma. Está colocada en un nicho sito en la concavidad de una roca escarpada, en [21] donde sólo una o dos personas pueden acercarse a la vez. Se dice que ella predice el éxito o el fracaso de las iniciativas comerciales... Crece, y se cuenta que ha aumentado varias pulgadas de tamaño desde que ha aparecido... Se le ofrecen sacrificios».¹⁹

¹⁴ Félix SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 345.

¹⁵ A. C. KRUYT, *De Timoreezen. Bijdragen tot de taal'landen volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1923, pp. 455-456.

¹⁶ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, pp. 179-180. Cf. *ibid.*, pp. 408-409.

¹⁷ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 174-175.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 253-254.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 255.

Para terminar el tema de las representaciones relativas a las piedras, entre los bantús de Ruanda, «la dificultad de hacer entender a los negros que el reino vegetal se distingue del mineral radica en que están persuadidos de que las piedras crecen por "intususcepción" y que están dotadas de un desarrollo real aunque lento».²⁰ Esta convicción, que es casi universal, hace que creencias que acaban de ser relatadas sean menos extrañas de lo que parecen a primera vista.

IV

Plantas y árboles depositarios de fuerza mística. Temor y respeto que inspiran.— Esfuerzos para asimilar su virtud

Al igual que las rocas y las piedras, también los árboles pueden tener un carácter sagrado. A menudo se cree en un parentesco estrecho entre los hombres, las plantas y los árboles. No narraré aquí más que algunos testimonios significativos. «El maorí de otros tiempos —dice M. Elsdon Best— miraba los árboles de una manera diferente a como los miramos nosotros. Cuando el maorí entraba en un bosque se sentía en medio de los suyos: ¿Pues, cómo no iban a tener un origen común tanto el hombre como los árboles, si ambos eran descendientes de Tañe? Se hallaba, por así decirlo, entre sus parientes y este bosque tenía un principio de vida *tapu* (sagrado) exactamente como el hombre. De este modo, cuando el maorí quería derrumbar un árbol para construir una canoa o una casa, estaba obligado, por dos razones, a cumplir un rito de desagravio antes de poder matar a uno de los descendientes de Tañe. Veía en esos árboles majestuosos a personas vivientes que pertenecían a la rama de mayor edad de esta gran familia; notaba ancianas influencias extrañas que proveían de la creencia en el "animatismo"; escuchaba voces de seres invisibles en el susurro de las ramas, en el murmullo del viento, en el ruido de las aguas que se precipitan».²¹

Derribar un árbol es, pues, un asunto serio. Ya se ha visto anteriormente que eso exige entre los dschaggas ceremonias, oraciones, invocaciones y ofrendas. Sólo se efectúa esa operación con el máximo de precauciones, sobre todo cuando, al parentesco general, por decirlo así, entre el vegetal y el hombre se añade un vínculo más directo y más personal con el árbol en cuestión. En la isla Kiwai, «cuando los indígenas hacen un nuevo [22] jardín, tienen miedo de derribar un árbol grande que puede ser la guarida de un *etengena* (clase de espíritu). Un árbol grande que ha crecido cerca de un jardín plantado por los parientes del individuo jamás será tocado por éste. "Si lo derribáis —me dijo uno de mis informadores—, es vuestro propio cuerpo lo que cortáis. Cuando este árbol se deseque, también moriréis." A veces un hombre que quiere derribar un árbol comienza por pedir al *etengena* que lo abandone y se vaya a cobijar en otra parte... El árbol se halla especialmente mal dispuesto con respecto a los extranjeros, y por esta razón a la gente no le gusta ir solo a los jardines de los demás. Un padre llevará a su hijo con él de vez en cuando a su jardín y le conducirá cerca del árbol del *etengena* a fin de que el espíritu vaya

²⁰ P. Alex. ARNOUX, *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda*, «Anthropos», VII, 1912, p. 287 (nota).

²¹ Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 452.

conociendo al joven muchacho y le llegue a ser favorable. El espíritu comprenderá». ²² Esta observación ha sido recogida en *pidgin-english*, lenguaje muy pobre y poco dado a matizaciones. Aquí se ha distinguido, quizá con demasiada precisión, entre el árbol y el espíritu que lo habita. Sin duda, si entendemos bien las representaciones del indígena, el individuo en cuestión teme la influencia nefasta sobre su hijo por parte del árbol mismo (en su esencia mística) no menos que del espíritu que lo habita.

«Visiblemente muertos e incluso desecados —dice W. Skeat—, los árboles pueden guardar todavía el alma que los animaba durante su vida. Por ello, las instrucciones relativas al cumplimiento de los ritos necesarios para la botadura de un barco comprenden una invocación a los árboles que han proporcionado la madera. Éstos serán representados como seres capaces, de alguna manera, de recibir impresiones y comunicaciones hechas según las formas y con las ceremonias convenientes». ²³ Esto es, traducir en lenguaje expresamente animista, tal como Skeat lo hace ordinariamente, representaciones que no tienen un carácter tan claro en el espíritu de los indígenas. El hecho relatado por Skeat se sitúa por sí mismo —por así decirlo— al lado de aquellos otros tan semejantes que ha descrito Gutmann. Debe sin duda [23] comprenderse poco más o menos de la misma manera, aun teniendo muy en cuenta las diferencias que existen entre las representaciones de estos malayos y las de los dschaggas.

En otro trabajo, Gutmann ha insistido ampliamente en el «sentimiento de unidad de vida con el animal y la planta» que experimenta el hombre en estas sociedades, así como en el deseo que tiene de sentirse en comunicación con ellos. El primitivo, dice, se siente dependiente de las plantas y de los animales hasta un punto que nosotros podemos difícilmente imaginarnos. «Por efecto de esta dependencia, se representa también de forma muy distinta a nosotros la seguridad tranquila y la certidumbre de medios de existencia de que gozan los animales y las plantas en comparación con ellos mismos. Y de este modo se le iba trazando la vía que le conduciría a repartir su certidumbre y su seguridad, a elevarse a una vida mejor garantizada: no por medio de la violencia, sino por el respeto, por el esfuerzo para adaptarse a sus hábitos de vida». ²⁴

Gutmann justifica este original punto de vista con un gran número de hechos que ha observado él mismo. Recuerda los que ha relatado a propósito de la apicultura. «Hoy día los dschaggas, cuando tienen lugar bodas y nacimientos,

²² G. LANDTMAN en BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, 2.* ed., pp. 309-310. El doctor Cremer ha recogido, entre los bobos del África occidental francesa, ideas y prácticas análogas. «Si alguien quiere desbrozar un campo nuevo, toma una gallina, la inmola a sus antepasados y luego va a consultar al adivino, pidiéndole que le indique las potencias del campo. El adivino declara que la primera es la cabeza de la loma, por lo que hay que estar atento al ascender a ella; otra es el tamarindo, que se eleva sobre la grupa de los árboles (a éste es preciso ofrecerle sacrificios); otra es el árbol Huhu (la ofrenda que se le haga refrescará el campo)... Si ha quemado un árbol sagrado, para extinguir el fuego deberá tomar cerveza todavía no fermentada, comprar una tira de algodón y atrapar una cabra; atará la tira y matará la cabra. Deberá hacer todo ello para "impresionar" los funerales del árbol y para mantener la salud. Mala cosa sería que no lo hiciera... Deberá asimismo excusarse cara a los árboles sagrados que ha quemado: "No lo sabía"». J. CREMER. *Les Bobo*, pp. 88-90.

²³ W. SKEAT, *Malay Magic*, pp. 194-195.

²⁴ Br. GUTMANN, *Die Ehrerbietung der Dschagga Neger gegen ihre Nutz-pflanzen und Haustiere*, «Archiv für die gesammte Psychologie», 1924, p. 124.

todavía confieren importancia a sus relaciones con ciertos árboles, de entre los cuales ocupa el primer puesto la higuera. Ésta aparece bajo dos aspectos como el protector de las vidas jóvenes: por una parte, a causa de la fuerza de rejuvenecimiento que le dan sus raíces aéreas; por otra parte, a causa de su savia dulce y lechosa que corre tan abundantemente, que cura todas las heridas de la corteza. Con una tela hecha con esta corteza se envuelve a la madre con su bebé. La tela que servirá para los nuevos circuncisos se toma de un árbol de esta especie, que se tiene por sagrado en el terreno del grupo familiar *msiwu* y esa operación se lleva a cabo con ceremonias solemnes y con oraciones que le son dirigidas. En cuanto a los nuevos circuncisos, después de los ritos, son considerados como recién nacidos».²⁵

Hay un árbol con el cual los dschaggas, sin duda a causas de la importancia que tiene para ellos, han conservado las mismas relaciones que ya tenían en los tiempos más remotos. Ese árbol es el bananero. Exige cuidados especiales. Por su causa la tribu se ha vuelto definitivamente sedentaria. El dschagga lo venera todavía hoy como a su protector y como el eslabón que encadena unas generaciones con otras. Puede verse en el artículo de Gutmann el papel que se le atribuye en las ceremonias de iniciación y de matrimonio. Los más jóvenes y los viejos se hallan bajo la protección especial del bananero. «Los dschaggas tienen también [24] el sentimiento de que el rebaño sirve de intermediario entre la planta y el hombre. Los bananeros tienen especial necesidad del estiércol del rebaño. Se renuevan a condición de ser abonados de forma abundante».²⁶

En suma, el grupo humano se siente en estrecha relación, si no de filiación, por lo menos de comunidad en esencia, con el árbol bienhechor que le ha permitido llevar una vida mucho menos dura que la de las tribus que siguen nómadas. Su reconocimiento se ha incorporado a un conjunto de representaciones cuyo carácter emocional y místico hace difícil describir bien. «El primitivo —escribe Gutmann—... veneraba el árbol como el compañero superior a quien debía su alimento, su vestido, su abrigo, que le suministraba armas e instrumentos... su flexibilidad para el arco, su dureza para la maza que, una vez muerto, le procuraba por su cuerpo (la madera), la más viva defensa contra las bestias feroces y los fantasmas: la roja flor del fuego... Ha buscado la alianza más íntima sobre todo con los árboles que le parecen poseer una virtud sorprendente de renovación y de autocuración (como la higuera y el bananero)».²⁷

Su ambición radica, pues, antes que todo en conciliarse con estas plantas cuyos preciosos beneficios le resultan indispensables y, venerándolos, acceder a ellos. Lo que persigue por medio de ritos, de ceremonias, de invocaciones y de oraciones es una comunión íntima con ellos que "le haga participar en su potencia mística y en sus envidiables privilegios.

Estos puntos de vista de Gutmann tienen mucho alcance. Contribuyen a esclarecer un aspecto de la mentalidad primitiva. Pues, las representaciones que describe entre los dschaggas no son ninguna excepción. Se hallan otras parecidas, que tienen por objetos a animales, entre muchos pueblos que viven de la cría del ganado, como los cafres, los hererós y muchos otros bantús. Se

²⁵ *Ibid.*, p. 127.

²⁶ *Ibid.* p. 136.

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

sabe el fervor increíble de los sentimientos que el rebaño les inspira y cómo lo cuidan, lo aman y lo veneran. Nada es a sus ojos tan precioso. Es casi el objeto de un culto y de una adoración.

Incluso cuando se consideran sociedades situadas mucho más abajo en la escala que la de los bantús, subsiste una analogía innegable, por lejana que sea. Cuando Von den Steinen, por ejemplo, explica las representaciones y los sentimientos de los indios del Brasil central relativas a los animales de que viven y a los que deben no solamente su alimentación, sino también sus armas, sus adornos y sus instrumentos, tienen un lenguaje que recuerda de forma singular los términos en que se expresa Gutmann.

Un último hecho nos iluminará especialmente acerca de la homogeneidad de la esencia vital del hombre y de los árboles. «No solamente —dicen Smith y Dale — puede un hombre vivir a [25] expensas de otro, sino que puede también, por medio del *musano*, extraer vida de ciertos árboles. Un día que Sezongo II estaba muy enfermo, el doctor hizo subir a unos hombres a un árbol llamado *butaba*, y les mandó cortar una gran rama, traerla a la cueva del jefe teniendo cuidado de que no tocara tierra y mandó finalmente plantarla allí. En el pie de esta rama el doctor hizo algunos encantamientos. El *butaba* es un árbol lleno de vitalidad; sus ramas prenden con facilidad y crecen enseguida. Merced a la magia del doctor, una parte de su vitalidad pasó a Sezongo y lo curó. Todavía se muestra hoy el árbol que se plantó en ese lugar».²⁸

V

Pocas diferencias entre el hombre y el animal.— Animales que viven como los hombres y toman la forma humana: tigres, elefantes, cocodrilos, etc. (Malasia). Las mismas representaciones en África austral y entre los esquimales

Las representaciones colectivas de los primitivos relativas a los animales nos parecen menos singulares que las precedentes, sin duda, porque en este terreno nuestro folklore se acerca muchas veces a ellas. Desde la infancia, los cuentos nos han acostumbrado a ver animales que se comportan como hombres e inversamente. Si vemos los casos más de cerca, sin embargo, nuestra actitud difiere de la de los primitivos más de lo que parece a primera vista- Nos divertimos, a modo de juego, en prestar a ciertos animales nuestras pasiones y nuestros modos de obrar; hacemos de tal o de cual de entre ellos, ciervo, oso, león, etc., el símbolo viviente de un carácter o de un vicio, Pero al mismo tiempo, el sentimiento del foso que separa la naturaleza propia del cuadrúpedo y la del hombre, esté más o menos netamente definido, siempre lo tenemos presente. Para el primitivo que se divierte con estos cuentos, no existe dicha frontera. A sus ojos el pasaje del animal al hombre o del hombre al animal se hace de la manera más natural sin que nadie se choque o se extrañe. Está asimismo admitido, como una cosa evidente, que las facultades de los animales no tienen en nada que envidiar a las del hombre. «Su espíritu infantil —escribe Gallaway, y no tiene ninguna teoría por la que exponerse— no

²⁸ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 258.

hace distinciones arbitrarias entre la inteligencia que el hombre manifiesta y la que el animal manifiesta. Cuando ve actos que implican inteligencia, cree en su presencia». ²⁹ Para los caribes de la Guayana inglesa, «los animales (al igual que las plantas y que los objetos inanimados) viven y actúan como los hombres. Por la mañana los animales van "a su trabajo", como hacen también los indios. El tigre, la serpiente y todos los demás animales salen de caza, deben, al igual que los indios, "cuidar de su familia"... El pez que nada no hace otra cosa que remar. Los pájaros (y quizá también los demás animales) son propietarios y poseen bienes. Cada [26] pájaro tiene "su" planta. Kuano, el rey de los buitres, se comporta como un verdadero rey. Apakauí, el más pequeño de los buitres, debe encenderle su cigarro, exactamente igual como en la familia caribe las mujeres y los niños tienen que encender los cigarros de sus maridos y de sus padres». ³⁰

Von den Steinen cita hechos análogos y da la razón de los mismos. «El indio no se sabía separado por ningún abismo del mundo animal. Veía simplemente que todas las criaturas se conducían sustancialmente como él mismo: tenían su vida de familia, se comprendían unos con otros por medio de un lenguaje, tenían sus habitaciones, se hacían la guerra, vivían de su caza o de sus frutos; en una palabra, se sentían *primus inter pares*, pero no por encima de ellos». ³¹ Entre los bantús, mucho más avanzados, H. Junod halla en esta manera de asimilar animales y hombre, al menos en ciertos casos, un sentido más profundo, a la vez simbólico y realista. «Los seres humanos son representados por animales que se le asemejan de algún modo: el antílope de las marismas, que vaga errante durante la noche, representa a los brujos, quienes hacen otro tanto. La hiena, que come los restos de las comidas del león, es el parásito que sigue al jefe, etc. Hay también seres representados y otros representantes: la suerte de los representantes será también la suerte de los representados. Esta conclusión, que un espíritu ilustrado ciertamente rechazaría, se impone a la del primitivo por una suerte de evidencia inmediata. Tiene una intuición mucho más profunda que nosotros acerca de la unidad del mundo animal y humano. Spoon me dijo un día misteriosamente: "El astrágalo de la cabra representa realmente a las gentes del pueblo, porque estos animales viven allí. Nos conocen, saben lo que hay en nosotros." Ésta es probablemente la razón profunda, secreta, que hace que los adivinos creen en su arte». ³²

Si intentamos traducir estas representaciones a nuestro lenguaje conceptual, diremos, por ejemplo, que «los animales son representados como hombres». Se dará a estas palabras el sentido pleno y bien definido que tienen para nosotros, mientras que para la mentalidad primitiva, que siente instintivamente la homogeneidad de esencia de todos los seres y que no da casi importancia a su forma exterior, este sentido es bastante diferente. Se desconoce, por tanto, y se falsea el pensamiento primitivo por el solo hecho de expresarlo, a menos que se esté en guardia. Consideración que debe siempre recordarse si no se quiere desnaturalizar los hechos, incluso aquellos que parecen simples y fácilmente inteligibles.

[27] Sólo relataré aquí un pequeño número de estos casos, recogidos sobre

²⁹ C. H. CALLAWAY, *Zulu nursery tales*, p. 135.

³⁰ W. AHLBRINCK, *Carib life and Nature*, «Reports of the XXIst Congress of Americanists» (1924), p. 221.

³¹ K. von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsiens*, p. 201.

³² H. A. Junod, *The life of a South-African tribe.*, II, p. 521.

todo en Malasia, en donde los testimonios son particularmente abundantes y detallados, si bien se hallan demasiado teñidos de animismo sistemático. «A los ojos del malayo —dice Skeat—, los tigres son seres humanos que, para alcanzar sus fines, toman la forma del tigre y que, por otra parte, tienen, en diversas partes de la península (en el monte Ophir, por ejemplo), sus propios recintos. Las casas tienen su armazón hecha de osamentas humanas recubierta de piel humana y el techo está cubierto con cabelleras de mujeres. Tienen incluso un jefe que, a diferencia de los demás, no adopta jamás lo que puede llamarse el "vestido tigre", sino que se muestra única y exclusivamente bajo su forma de hombre. Se cree asimismo que han establecido una forma regular de gobierno y que están sometidos a un orden o a una maldición que les prohíbe matar a ninguno de sus vecinos humanos, excepto cuando les han sido "entregados"... Estas creencias relativas al tigre no constituyen en modo alguno excepciones. Hay una ciudad de los elefantes, como hay también una ciudad de los tigres... y también de rinocerontes, de cocodrilos, de ciervos, de jabalíes, etc».³³ Por otra parte, dice todavía W. Skeat: «En el folklore malayo todos los animales salvajes, pero sobre todo los más fuertes y los más peligrosos, están dotados de facultades humanas o incluso, en ocasiones, sobrehumanas. Se habla constantemente a los perros de caza como si se tratara de seres humanos».³⁴

Entre los sakai de la península malaya «hasta donde llegan mis conocimientos —dice I. Evans—, todos los tigres pueden ser considerados como seres humanos que han tomado forma animal».³⁵ «Los mantra de Johor, incluso los que están cristianizados, creen que un tigre en el camino no puede ser más que un ser humano que, habiéndose vendido al espíritu maligno, toma mediante embrujo la forma de esta bestia, para saciar su venganza o su maldad. Afirman que, regularmente, justo en el instante anterior al encuentro con el tigre, se ha visto o se ha podido ver a un hombre que desaparece en la dirección de donde saltaba el animal».³⁶

Aquí aparece ya la creencia, extendida universalmente, en el brujo que toma la forma de un animal (hombre lobo). Pero a menudo se trata de animales que no son brujos. «Muy lejos, en el fondo de la jungla, por lo que me han dicho muchas veces en Selangor, la raza de los tigres, al igual que la de los elefantes, tiene una ciudad en donde viven en unas casas y actúan en todos [28] los sucesos como seres humanos». Viven allí tranquilamente, «hasta el momento en que les adviene uno de sus accesos periódicos de ferocidad que los mueve a errar por el bosque en busca de presa».³⁷ «En Labu, en el estado de Selangor, he oído más de una vez explicar que la población elefante poseía, en la frontera del Siam, una ciudad en donde vivían en sus casas como seres humanos y bajo la forma natural de hombres. Aquí se sitúa la historia de un elefante herido en el pie que es la hija de un príncipe, la cual se casa con un hombre y tiene hijos, con el fin de volver a ser al fin elefante... Los que se vuelven elefantes no son extraños. Se cree en general que son inofensivos, pero invulnerables. Se admite generalmente que llevan algún signo exterior

³³ W. SKEAT, *Vestiges of Malay Totemism*, «Transactions of the 3rd. international Congress for the history of religions», pp. 98-99.

³⁴ W. SKEAT, *Malay Magic*, pp. 149, 181.

³⁵ I. EVANS, *Studies in religion, folklore and custom of British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 246, nota 2.

³⁶ W. SKEAT y BLAGDEN, *The pagan races of the Malay Peninsula*, II, p. 325.

³⁷ W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 157.

revelador de su naturaleza, por ejemplo, que tienen una defensa raquítica o un pie demasiado corto. Son los genios tutelares de ciertas localidades y cuando se les mata desaparece si mismo tiempo la fortuna dichosa del país».³⁸

Asimismo se da incluso a los cocodrilos modos de actuar humanos. «Cada vez que coge una presa, el cocodrilo lleva enseguida a su víctima debajo de la superficie del agua. O bien trata de ahogarla en el barro espeso y blando del pantano, o bien la hunde bajo un árbol sumergido o bajo una raíz, a fin de asfixiarla, retirándose a alguna distancia con el fin de espiarla. Cuando considera que ha transcurrido un tiempo suficiente, coge el cuerpo del ahogado y asciende a la superficie. Una vez allí invoca al Sol, a la Luna y a las estrellas, y los toma como testigos de que no es culpable de este homicidio:

*No soy yo quien os ha matado,
es el agua quien os ha matado.*

»Después de haber repetido tres veces esta extraña ceremonia, el cocodrilo se sumerge de nuevo y comienza a preparar el cadáver para su comida».³⁹ Este mentís con relación al homicidio es una imitación fiel de lo que dice el cazador cuando explica a su presa que no es él quien le ha dado muerte, que no le tiene que guardar rencor por ello, ni ocultársele en el porvenir.

«Por otra parte —y la misma creencia vuelve a encontrarse a menudo en África —, el cocodrilo sólo ataca a las víctimas que le han sido "entregadas". ¿Cómo las reconoce? Tiene el recurso de un procedimiento de adivinación que le hace "ver" como en un espejo la persona destinada a ser su presa. Cuando la imagen aparece sin cabeza, el cocodrilo sabe que puede atacarla con valor».⁴⁰ Se dice lo mismo del tigre.

[29] A. C. Kruijt ha recogido entre los toradias historias no menos instructivas: por ejemplo, la de una cocodrilo extraordinariamente grande, muy bien dispuesto con relación a los hombres y siempre presto a pasar a la ribera a quien se lo pidiera. Había que recitar una fórmula para ello. Entonces aparecía en la superficie del agua. Si abría la garganta, era posible instalarse en su espalda con toda seguridad para pasar a la otra orilla. En caso contrario, valía más abstenerse: era signo de que el hombre había cometido alguna falta y que por ello debía ser castigado con la muerte... Sólo son muertas por los cocodrilos las personas que tienen alguna cosa en su conciencia. Sin embargo, si mataban a alguien se debía vengar ese asesinato.

«Se cuenta que antaño hubo una guerra entre los cocodrilos y los hombres. Un hombre joven había matado a un joven cocodrilo, lo había cortado en pedazos, etc. Por esa razón se desencadenó una oleada de furor por parte de los cocodrilos, que llegaron en masa y sitiaron la capital de los hombres. Al fin se hizo la paz. Un jefe les ofreció una cabra que aceptaron... Ciertos toradias se representan a los cocodrilos como hombres que, cuando llegan a tierra, abandonan su "vestido" de cocodrilo y adoptan la forma humana. Uno de ellos había enganchado su piel en los juncos. Alguien le prendió fuego y esta piel se quemó. El cocodrilo queda en tierra, se casa y tiene una descendencia que posee el poder de hacer salir del agua a los cocodrilos».⁴¹

³⁸ *Ibid.*, pp. 151-153.

³⁹ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁰ W. SKEAT y BLAGDEN, *The pagan races of the Malay Peninsula*, II, p. 154.

⁴¹ A. C. KRUIJT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, pp. 264-266.

Según quienes informaron a Hose y Mac Dougall, los cocodrilos, como los demás animales, hablan entre ellos. Charlaban en otro tiempo con los hombres. «El Orang-kaya Tummonggong nos dice que antaño los cocodrilos tenían la costumbre de hablar a su pueblo y de advertirle de los peligros. Pero ahora no hablan ya nunca. Supone que su silencio es debido al hecho de que su pueblo ha aceptado el matrimonio con otras tribus».⁴² «Al igual que las demás razas de Sarawak, los kenyahs creen que los cocodrilos son, más o menos, sus amigos. Los temen y no consienten pronunciar su nombre, sobre todo si tienen alguno a la vista, y lo designan entonces con la palabra "viejo abuelo"... Consideran que los que se hallan en los alrededores son los que están mejor dispuestos, a pesar de que de vez en cuando alguno de ellos sea atrapado por ellos. Si eso llega a suceder, se cree o bien que la víctima había ofendido de algún modo o maltratado a un cocodrilo o a la especie entera; o bien que ha sido atacado por un cocodrilo extranjero, que ha llegado de una región lejana del río y que por consiguiente no participaba en la entente ordinariamente existente entre las gentes y los cocodrilos del lugar».⁴³ Un joven jefe kayan explica [30] a los mismos autores que un cocodrilo puede llegar a ser un hombre completamente parecido a los demás. A veces, un hombre sueña que un cocodrilo le llama para llegar a ser su hermano de sangre (*blood-brother*). Después de que han efectuado la ceremonia habitual, y han hecho el intercambio de sus nombres (en sueños), el hombre no tiene ya nada que temer de los cocodrilos. El tío de este joven jefe llegó a ser también hermano de sangre de un cocodrilo y se llama ahora Baiya (nombre genérico del cocodrilo), mientras que un cocodrilo, por lo demás desconocido, se llama Jok. Usong, el joven jefe, se considera sobrino de este cocodrilo llamado Jok. El padre de Usong ha llegado a ser igualmente el hermano de sangre de un cocodrilo y Usong se considera el hijo de este cocodrilo desconocido. A veces, cuando está de caza, reza a su tío o a su padre cocodrilos para que le traigan un jabalí; y una vez así sucedió. Después de esta narración, Usong añadió: «¿Pero quién sabe si esto es verdad?»⁴⁴ Reflexión notable: acaso el joven jefe no lo había expresado más que con el fin de complacer el escepticismo que adivinaba en su interlocutor blanco, sin compartirlo por su parte. «Los kenyahs no mataron nunca un halcón; pero ello no nos impedía atrapar uno si robaba nuestros pollitos. Pues dicen que un halcón que obra de este modo es un individuo de baja extracción: hay entre los halcones clases sociales, al igual que entre los kenyahs».⁴⁵

Los hechos que preceden, cuyo número sería fácil multiplicar, prueban bastante bien que, para la mentalidad primitiva, no es insólito ni absurdo que un animal aparezca bajo forma humana, del mismo modo como tampoco produce sorpresa —aunque sí temor— que un hombre revista la apariencia exterior de un animal. En todos los países los brujos son expertos en esta materia. Sucede incluso que el primitivo describe esta metamorfosis que ha visto efectuarse ante sus ojos. Así, por ejemplo: «Un grupo de kalamantanes, los long patas, reivindica su parentesco con los cocodrilos. Se cuenta que cierto hombre llamado Silau se convirtió en cocodrilo. Comenzó por cubrirse de sarna, se rascaba hasta arañarse y toda su piel se volvía áspera. Luego sus pies comenzaron a asemejarse a una cola de cocodrilo y como la transformación

⁴² HOSB y MAC DOUGALL, *The relations between men and animals in Sarawak*, «JAI», 1901, p. 194.

⁴³ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 178-179.

ascendía de los pies al resto del cuerpo gritó a sus padres, mostrándoles que estaba a punto de convertirse en cocodrilo y les hizo jurar que nunca matarían a ninguno de estos animales. Muchas personas en otro tiempo estaban al corriente de esta metamorfosis, porque veían de vez en cuando a Silau y charlaban con él; sus dientes y su lengua habían seguido siendo las de un hombre... Silau convino con los otros cocodrilos en dar a sus padres humanos un signo que permitiría reconocerlos siempre que viajaran por el río... Cuando un hombre es atacado [31] por un cocodrilo, los long patas lo atribuyen al hecho de que se han unido con la kayans por matrimonio».⁴⁶

Tendremos ocasión de recordar esta facilidad en la transformación cuando estudiemos a los muertos que aparecen bajo forma de animales. Pero, aun ciñéndonos únicamente a los vivos, ello plantea a los primitivos, en muchas ocasiones, un problema que los sume en una cruel ansiedad. Todas las veces que los movimientos, la apariencia, los gritos, el porte, etc., de un animal les parecen salirse de lo ordinario, se preguntarán con terror si no tiene que habérselas con una hombre —y se responden afirmativamente. Un tigre, un leopardo más audaz que otro, seguramente es un hombre, es decir, un brujo. «Los cocodrilos —dice Hardeland— son seres semejantes al hombre, servidores de los Djata (divinidades de las aguas). No adoptan la forma de cocodrilos más que cuando hacen una visita a nuestro mundo. Ésta es la razón por la cual un dayak nunca osará atacar —y todavía menos matar— a un cocodrilo, excepto en el caso en que lo exija la venganza de la sangre, cuando uno de los suyos ha sido matado por uno de ellos».⁴⁷

Las creencias de este género, tan frecuentes en Malasia, se vuelven a encontrar en otras partes, tanto en África como en América del Sur o entre los esquimales.

Entre los ba-ilas, por ejemplo, «hay animales y pájaros que son llamados *bantu*, es decir, personas, y *baloghi*, brujos. Hay en ellos una cualidad casi personal. Se dice que tienen *shingvule* (almas-sombras) exactamente como las de los hombres; pero no se reencarnan como éstos después de su muerte».⁴⁸ Lo que, por cierto, es muy significativo. «Un mukongo me dijo un día: "Hay cuatro especies de hombres: los blancos, los negros, los *banganda* (cocodrilos) y los portugueses."»⁴⁹ El padre Van Wing explica en una nota que «se sitúa a los cocodrilos aquí entre los hombres porque, según una creencia común, unos brujos malvados se metamorfosean en estos monstruos para devorar a los hombres». Ésa es la razón de que el indígena, al designarlos, tenga que escoger entre «hombre» y «cocodrilo», puesto que pueden tomar a voluntad una u otra forma. Llamándoles *banganda* (cocodrilos) se les sitúa igualmente en el número de los seres humanos, de entre los cuales constituyen una clase, como los portugueses. Nada muestra de modo más contundente cómo, en su espíritu, la forma bajo la cual aparece el brujo-cocodrilo, o el cocodrilo-brujo, es indiferente. Éste es *ad libitum* hombre o animal. Acaso sería más exacto decir que es hombre y animal.⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁴⁷ A. HARDELAND, *Versuch einer Grammatik der Dayakschen Sprache, Anhang*, p. 370.

⁴⁸ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 87.

⁴⁹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 113.

⁵⁰ Entre los jíbaros del Ecuador «hay ejemplos de trofeos hechos con la cabeza del jaguar. Una mujer india, hace ya muchos años, había sido muerta por un jaguar cerca del río Zamora. Los jíbaros consideran al jaguar que ataca y mata al hombre de esta

[32] «Estas gentes —dice el viajero L. Magyar a propósito de los negros de Benguela (y esto reza para todos los bantús y para muchos otros primitivos)— creen que el que está iniciado en el arte secreto de la adivinación puede tomar a voluntad la forma y las cualidades de cualquier animal». ⁵¹ Describe asimismo diversos hechos característicos. He aquí uno que muestra hasta qué punto esta creencia se halla arraigada y viva. «Dos vecinos, Schakipera y Kimbiri, fueron a buscar miel al bosque. Schakipera era quizá más hábil o acaso tuvo más suerte. El caso es que halló cuatro grandes árboles llenos de miel, mientras que Kimbiri se quejaba ante los suyos por haber tenido poca suerte, a diferencia de su vecino. Ahora bien, Schakipera había vuelto enseguida al bosque con los suyos para llevarse la miel que había encontrado. Por la tarde fue atacado y despedazado por un león. Sus compañeros se subieron a toda velocidad a unos árboles y de este modo se salvaron.

»Consternado por esta desdicha, los padres de Schakipera fueron a casa del *kimbanda* (adivino) para saber quién era el verdadero autor de esta muerte. El *kimbanda* arroja varias veces sus huesecillos y termina por declarar: es Kimbiri quien, celoso por la rica recolección de miel hecha por su vecino, ha tomado para vengarse la forma de un león... Esta sentencia del adivino fue llevada entonces al príncipe Kiakka y éste ordenó, ante la negativa por parte del acusado de haber efectuado el crimen, que el asunto se resolviera por la prueba del veneno». Las cosas siguen entonces el curso ordinario de este tipo de asuntos. La ordalía se vuelve contra el desgraciado, confiesa y muere en la tortura. ⁵² La historia es banal. Pero precisamente lo significativo es que la acusación parece completamente natural al adivino que la formula, al príncipe que ordena, a la muchedumbre que asiste, al propio Kimbiri que se ha transformado en león, en fin, a todo el mundo, a excepción del europeo que se halla allí presente por azar. Equivale en efecto a una acusación de brujería. ¿Quién ignora que un brujo toma cuando le place la forma de un animal?

El mayor von Wissmann relata una historia del mismo género y añade: «La creencia de que seres humanos puedan tomar la forma de bestias salvajes es universal en África. Cada vez que [33] alguno es despedazado por una bestia feroz se tiene un método para descubrir quién es el brujo que se ha metamorfoseado de este modo. En una ocasión precedente, charlando con Tippto-Tibb que es, en términos generales, persona ilustrada me sorprendía al ver que permanecía apegado a esta superstición». ⁵³

En Nigeria del Norte, «cuando un niño llega a la edad de tres o cuatro años y se mantiene delgado a pesar de que coma muy bien, el caso se considera muy serio. Los padres llevan su niño a casa del sacerdote y le consultan. Éste examina al niño y puede ocurrir que decida que el niño no es "humano", que es el "hijo de la maleza o del agua". En el primer caso, los padres dan el niño a un

manera como la encarnación del alma de un brujo malvado que ha entrado en esta bestia feroz con la intención de herir o matar a sus enemigos. En consecuencia, los indios toman la resolución de vengarse, organizan la caza de este animal y finalmente lo matan. A continuación hicieron un trofeo con su cabeza y se celebró una fiesta de victoria a la manera habitual». R. KARSTEN, *Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, «Bureau of American Ethnology Bulletin», (en adelante «EB») 79, pp. 33-34.

⁵¹ L. MAGYAR, *Reisen in Süd-Afrika* (1849-1857) p. 328.

⁵² *Ibid.*, pp. 121-124.

⁵³ Von WISSMANN, *My second journey through Equatorial Africa* (trad. in glesa), p. 261.

amigo para que lo lleve al bosque. El niño abandonado comenzará a llorar, y después de haber mirado a su alrededor y de haberse cerciorado de que nadie hay por allí, se transformará en mico y desaparecerá entre los árboles. En el segundo caso, se procede de manera análoga. El niño es abandonado cerca del agua. Viéndose solo, se convierte en serpiente acuática y desaparece en el río». ⁵⁴ De este modo una revelación, completamente extraña para nosotros, determina a los padres a exponer a una criatura que podían haber cuidado. Les parece completamente natural. La apariencia exterior de este niño, normal por lo que parece, no impide que no sea al mismo tiempo un animal e incluso más animal que hombre. A causa de esta doble naturaleza es o será brujo, traerá desgracias a los suyos y a su grupo social. Es preciso, pues, desprenderse de él.

La idea de que un niño de constitución normal pueda, sin embargo, no ser «humano» es familiar a los primitivos. En un número considerable de sociedades, cuando una mujer engendra gemelos se sacrifica uno de ellos y, a menudo, se justifica esta acción alegando que no es un vástago del marido de la madre sino de un «espíritu», o por lo menos que no es hijo de un ser humano viviente. Por otra parte, Spencer y Gillen relatan la siguiente, creencia: «En el caso, muy raro, de que el niño nazca muy prematuramente a causa de un accidente, nadie podrá persuadir a los indígenas de que el feto es un ser humano desarrollado de forma incompleta. Están absolutamente convencidos de que es hijo de algún animal, de un canguro, por ejemplo, que ha entrado en esa mujer por desprecio». ⁵⁵ H. Junod hace alusión incidentalmente a una creencia análoga. «Durante la preñez... las relaciones conyugales... son especialmente recomendadas». En cierta ocasión oí yo mismo las dolencias de un marido joven que se lamentaba amargamente por haber sido hechizado por su tía materna (creía que le había vuelto impotente). «Esto ha sucedido [34] así —me decía— porque mi mujer estaba encinta y porque mis enemigos querían comprometer su preñez y poner en lugar del niño una serpiente, un conejo, una codorniz, un antílope...». ⁵⁶

Estas ideas esclarecen los innumerables cuentos y leyendas en donde una mujer da a luz a una serpiente, a un cocodrilo, a un pájaro o cualquier animal. Para la mentalidad primitiva, el hecho es perfectamente digno de crédito. Es desde luego insólito y requiere una interpretación mística. Pero no va *contra natura*. Nadie tiene la intención de ponerlo en duda.

De este modo y por razones que están muy arraigadas, el primitivo estará siempre dispuesto a pensar que un animal es en realidad un hombre que ha cambiado de forma. «A menudo he intentado reprender a los habitantes de Garenganze —dice Arnot— por su falta de coraje en la caza de las numerosas bestias feroces que rondan por sus pueblos, que atacan a los enfermos y que a menudo se abalanzan sobre los extranjeros aislados. Con el fin de excusarse, me explicaban que estas bestias salvajes eran en realidad "hombres de otras tribus que, en virtud de su potencia mágica, tomaban la forma de leones, de panteras o de tigres, y rondaban por el país para vengarse de aquellos por quienes se sentían agraviados". Sosteniendo esta absurda teoría, un hombre

⁵⁴ C. A. WOODHOUSE, *The inhabitants of the Waja district of Bauchi province*, «Journal of the African Society», 1924, p. 113.

⁵⁵ SPENCER Y GILLEN, *The native tribes of central Australia*, p. 52.

⁵⁶ H. A. JUNOD, *Conceptions physiologiques des Bantous sud-africains*, «Revue d'ethnographie et de sociologie», 1910, núms. 5-7, p. 157.

añadió que era muy raro que un luba y un lamba salieran juntos al campo sin que uno de ellos venciera al otro en velocidad y desapareciera de sus ojos, volviendo acto seguido en forma de león o de leopardo, y devorándolo. Éstas son cosas, dicen, que pasan todos los días. Ésta estúpida superstición les conduce no sólo a tolerar. Los animales feroces en su vecindad, sino a verlos casi como sagrados». ⁵⁷ Igualmente, entre los ba-rotse «durante nuestra ausencia de la capital, el leopardo había hecho de las suyas... Por fin, una tarde, durante la cena, se dirigió a la trampa que le había ya tendido varias veces Andrea y se escapó sano y salvo llevándose el cebo. Por esta razón los zambezianos nos declararon enseguida: "Este leopardo no es una bestia: es una persona"». ⁵⁸

Estos hombres-animales o animales-hombres tienen considerables poderes que exceden a los de los hombres y los animales ordinarios. Los sentimientos que inspiran están muy mezclados; el temor y el respeto dominan, con el cuidado por evitar en lo posible su contacto y de no suscitar su atención ni sobre todo su cólera. Al decir de los esquimales, «los pájaros y los animales tienen facultades y potencias extraordinarias. Hay chamanes que saben su lengua y que pueden conversar con ellos. Muchos animales, a los ojos de los propios cazadores, se han transformado en seres humanos y han vuelto a adoptar su primera forma de modo [35] también instantáneo. Pueden sentirse ofendidos por palabras de desprecio. El cazador que se burla del caribú, por ejemplo, o de la foca, será inmediatamente víctima de la enfermedad, o víctima de una continua mala suerte». ⁵⁹

Rasmussen relata el hecho siguiente en los mismos términos con que se lo contó un esquimal. «Una mujer que hacía una larga marcha llegó un día a una casa que no había visto nunca anteriormente. Entró. No había nadie allí, pero hacia la tarde volvieron los habitantes de la casa y sucedió que se le aparecieron como osos con forma humana. En seguida logró esconderse detrás de las pieles que formaban las tapicerías. Los osos entraron en su casa y ella vio que uno de ellos llevaba una correa de caza y un arpón, exactamente como los que llevan los hombres. Después de haber comido, los osos se fueron a la cama, y aquel que había llevado los mismos instrumentos de caza que un hombre se acostó justo delante del recinto donde se había escondido la mujer.

«—Es extraño cómo se han separado los tapices del muro —dijo de pronto este oso. Entonces la mujer, que tuvo miedo de ser descubierta, estranguló a su hijo que estaba a punto de ponerse a llorar.

«El oso de los instrumentos de caza era "el alma" de un oso que acababa de ser muerto por un hombre, y los instrumentos que llevaba eran precisamente los que el cazador había suspendido en su piel.

«La mujer podía oír a los osos hablar de los hombres. Decían: —No, no podemos resistirlos, pues nos cierran el camino con sus perros y nos matan con sus flechas.

«Al día siguiente, cuando los osos habían partido para la caza, la mujer se puso

⁵⁷ Fr. ARNOT, *Garenganze*. pp, 236-237.

⁵⁸ A. y E. JALLA, *Pionniers parmi les Marotze*, p. 39.

⁵⁹ D. JENNESS, «The life of the Copper Eskimo», p. 180, *The Canadian Arctic Expedition*, t. XII.

a salvo y llegó a su propia casa, explicando a los demás lo que había visto y oído.

»Esto ocurrió hace ya mucho tiempo, en la época de nuestros primeros antepasados, y es por ello que conocemos lo que son las almas de los osos». ⁶⁰

Más tarde tendremos ocasión de investigar el verdadero sentido de esta palabra, «alma». De momento nos limitamos a constatar cómo una representación no conceptual, difícilmente reproducible por nuestra parte, comprende a la vez los caracteres esenciales del hombre y los del animal. Estos personajes que vuelven a su casa por la tarde, que conversan, cenan y se meten en la cama igual que los hombres son, pues, animales (y eso lo sabe muy bien esa mujer que los ha visto llegar y se ha escondido detrás de su cortina). Quizá tenían la forma de oso hasta la llegada al umbral de la puerta. Uno de ellos ha muerto; pero, a [36] excepción del hecho de que lleva instrumentos de caza, no parece distinguirse de los otros. En fin, la mujer tiene un miedo tal de estos hombres-oso u osos-hombre, que no duda en estrangular a su hijo para evitar que sus gritos la delaten.

Los chukche, tan bien estudiados por W. Bogoras, tienen representaciones muy parecidas. «Todas las especies de animales salvajes tienen su propio país y sus propias instalaciones. A los cazadores de la península de Chukche no les gusta desterrar a las zorras jóvenes porque "las zorras tienen sus establecimientos propios y podrían vengarse por medio de sus encantamientos domésticos"... Los osos negros viven en casas subterráneas y los osos polares tienen su país en el hielo, en lontananza. Viven de la caza de la foca y de la morsa y se enrolan en expediciones que llegan hasta muy lejos. Construyen también casas de nieve que iluminan con lámparas de hulla y tienen asimismo otras ocupaciones humanas. Las águilas tienen su país aparte... los pájaros más pequeños tienen también el suyo, del cual parten, en minúsculos barcos hechos con piel, para ir a la caza de los gusanos y de los moluscos... Los mamíferos marinos tienen un gran país muy lejos, en alta mar.

»Los animales, cuando desempeñan el papel de seres humanos, pueden cambiar de forma y de tamaño tan fácilmente como los espíritus. El armiño, por ejemplo, tiene la apariencia de un imponente guerrero, revestido de una armadura blanca... El mochuelo también se convierte en guerrero. Las ratas constituyen un pueblo que vive en casas subterráneas. Tienen sus trineos hechos de hierba. Mediante una repentina transformación se convierten en cazadores reales, con trineos verdaderos, y cazan el oso polar.

»Un chamán que visita el país de las ratas constata que viven del mismo modo que los hombres. Se reclama sus cuidados para una mujer que acusa un grave resfriado y que tiene un fuerte dolor en la garganta. (La rata tiene un nudo que le recorre el cuello: ha sido cogida en una trampa y él la libera.) En la mayoría de los casos, los animales que desempeñan el papel de seres humanos conservan algunos de sus caracteres primitivos, los cuales hacen posible que se les reconozca como seres de una clase especial que obran como hombres pero que no pertenecen a la especie humana... La mujer-zorro despidió su fuerte y característico olor, etc». ⁶¹

⁶⁰ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, p. 112.

⁶¹ W. BOGORAS, *The Chikchee*, pp. 283-284.

VI

Seres míticos semihumanos, semianimales (Australia, islas Andamán).—
Antepasados totémicos.— Inspiración y significación del arte primitivo

A los ojos del primitivo, el hombre y el animal (tomado en el sentido más amplio) son, pues, según la feliz expresión de W.E. Roth, «íntimamente intercambiables». A partir de aquí es [37] fácil el paso a representaciones de un orden particular que se encuentran frecuentemente en sus mitos y en sus leyendas. Spencer y Gillen han hecho célebres las de los arunta. La descripción que dan de los antepasados míticos de esta tribu concuerda de un modo singular con las representaciones que acabamos de estudiar. «En Alcheringa [época mítica y legendaria] vivían unos antepasados que, en el espíritu de los indígenas, están tan íntimamente asociados con los animales o las plantas de los cuales procede su nombre, que un hombre de Alcheringa perteneciente, por ejemplo, al tótem del canguro, puede a veces ser llamado "hombre-canguro" o bien "canguro-hombre". La identidad del individuo humano se funda, a menudo, en la del animal o en la de la planta de la que se supone que procede.

«Cuando nos remontamos hasta esos tiempos tan antiguos nos encontramos con seres semi-humanos, dotados de poderes que sus descendientes actuales ya no tienen...».⁶² Y poco después añade: «Para el indígena australiano no hay ninguna dificultad en admitir que un animal o una planta pueda transformarse inmediatamente en un ser humano, o en que el elemento espiritual que supone que este animal o-esta planta poseen, exactamente igual que sucede con el suyo propio, pueda, a la muerte del animal, permanecer asociado con un objeto como una *churinga* y que pueda aparecer, cualquier día en el futuro, como ser humano».⁶³ Por último, «la idea fundamental del sistema totémico de los arunta», al decir de los mismos autores, puede expresarse del siguiente modo: «Cada individuo es la reencarnación directa de un antepasado del Alcheringa o bien de la parte espiritual de un animal del Alcheringa...».⁶⁴ «Es miembro de un grupo de individuos que son sus descendientes directos o bien las transformaciones de aquel animal del que procede su propio nombre. Cada miembro de la tribu viene al mundo en virtud de una reencarnación del elemento espiritual de uno de estos antepasados semi-animales que no mueren jamás; y por consiguiente, una vez nacido, él (o ella) lleva necesariamente el nombre de aquel animal o planta que su antepasado era en el Alcheringa y del cual es una transformación o un descendiente».⁶⁵

Más tarde volveremos a encontrarnos con la idea de la reencarnación. De momento sólo retenemos la de esos seres míticos en los cuales esta tradición australiana ve el origen de los grupos totémicos. No constituye esto un caso aislado. En un gran número de sociedades, el antepasado que ha dado nacimiento a la tribu es también un ser mixto, semihumano, semianimal o vegetal. Un rasgo análogo se halla de nuevo en las leyendas de las islas Andamán; A.R. Brown ha precisado su significación: «Muchos [38] personajes en las leyendas llevan nombres de animales pero al mismo tiempo se habla de ellos como si se tratara de seres humanos. Muchas leyendas explican cómo

⁶² SPENCER y GILLEN, *The native tribes of central Australia*, pp. 119-120.

⁶³ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 228.

una especie animal ha nacido de uno de los antepasados, que se transformó en animal y en abuelo de esta especie (Brown da un ejemplo de ello). Es necesario definir, lo más exactamente posible el sentido que tienen estas historias para los indígenas. El personaje de la leyenda no es simplemente un hombre con el nombre y algunas de las características del animal; tampoco es simplemente el antepasado de la especie de la que él lleva el nombre. Sólo podemos expresar adecuadamente el pensamiento de los andamanes si decimos que para ellos la especie en su conjunto constituye un ser humano. Cuando el indígena, en las leyendas, habla de "águila de mar", personifica la especie... considera los rasgos característicos de la especie como si fueran rasgos característicos, actos o resultados de los actos de una persona. Acepto que esta descripción es vaga, pero la vaguedad reside en el hecho mental que describo. Los andamanes, en esta materia, no piensan claramente y no analizan su pensamiento. Para tratar de comprenderlos podemos recordar los cuentos que nos divierten en la infancia, en los cuales la zorra y el conejo de la historia encarnan y representan a la especie entera».⁶⁶

Podemos asimismo valemnos de los hechos expuestos y analizados hace un momento. Éstos nos han mostrado cómo la mentalidad primitiva puede pasar, a veces a partir de la más ligera solicitación, de la representación del ser humano a la del animal o inversamente. Esa mentalidad está habituada a aceptar que un mismo ser pueda ser alternativamente humano o animal o bien las dos cosas a la vez. Estas representaciones, hablando propiamente, no son vagas. Nos lo pueden parecer a nosotros, acostumbrados como estamos a pensar con conceptos de vivas aristas y porque pretendemos, por nuestra parte, imponer nuestras formas lógicas a los objetos del pensamiento primitivo. Para él, que ignora todas nuestras exigencias, estas representaciones son claras y hasta distintas. Determinan la acción, en ocasiones de una manera irresistible; hemos podido tener numerosas pruebas de ello.

Igualmente los seres míticos semihumanos-semianimales de los australianos son perfectamente susceptibles de comparación con aquellos de los que se ha hablado anteriormente, a saber, con aquellos en que se pasa de la forma humana a la forma del cocodrilo, del león o del mochuelo e inversamente; o en aquellos en que se es a la vez hombre y león, hombre y cocodrilo, etc. Estos seres míticos no constituyen, pues, una clase aparte, producto de una actividad del espíritu particularmente poética o religiosa. La mentalidad primitiva se mueve con estas representaciones [39] en su elemento natural. Tanto si se trata de un brujo que tiene el poder de adoptar la forma de un tigre como de un antepasado mítico que posee las dos naturalezas (la humana y la animal), el proceso mental permanece siendo el mismo. La participación es pensada y sentida de la misma forma en los dos casos.

Basta con conocer, por tanto, los modos de actividad habituales de la mentalidad primitiva para que estos seres míticos P cesen de parecer excepcionales. Se ve asimismo cómo esa mentalidad ha podido, e incluso ha debido, producirlos. Uno de los privilegios naturales y constantes de los seres dotados de una fuerza mítica intensa consiste en que su voluntad se halla revestida de formas diversas y en que va adquiriendo, alternativamente o al mismo tiempo, las propiedades inherentes a esas formas. En cada grupo social el hombre que, mediante una larga y secreta iniciación, ha introducido en el

⁶⁶ A. R. BROWN, *The Andaman islanders*, pp. 387-388.

mundo fuerzas ocultas y se ha hecho partícipe de las mismas —el hombre-medicina, el brujo, el chamán— ha adquirido al mismo tiempo el poder de adoptar, cuando le plazca, una forma distinta de la humana. Ahora bien, el antepasado mítico queda obviamente representado como un ser que posee la fuerza mística más intensa. Él es la reserva y la fuente por excelencia de *mana*. Posee pues, *ipso facto*, la facultad de aparecer tanto bajo una forma como bajo otra, o bien de participar de una manera constante en ambas formas a la vez.

Cuando la forma animal o vegetal predomina en esta representación, al antepasado se le suele llamar totémico. Ya se sabe cuantas discusiones y problemas ha acarreado el totemismo. Aquí no pensamos tratar problemas que a nuestro modo de ver están muy a menudo mal planteados por cuanto implican definiciones y distinciones que jamás han pasado por la cabeza de los primitivos. Rivers dice con toda razón: «Si hoy día conversáis con un melanesio acerca del antepasado totémico del cual dice que procede, en un determinado momento hablará de él como si se tratara de un ser humano y en otro momento en cambio como si se tratara de un animal. Si intentáis determinar cuándo y cómo ha tenido lugar la transformación, os daréis cuenta de que, en realidad, no ha habido tal transformación: el héroe del relato ha sido pensado desde el principio hasta el fin como ser humano y como animal. Vuestros esfuerzos por conferir al relato lo que sería para vosotros precisión, son para vuestro interlocutor la prueba de que no comprendéis en absoluto el asunto que se relata. Si persistís en vuestras tentativas se desmoralizará. Puede ocurrir entonces que se niegue a proseguir la conversación excusándose con el pretexto de que ha olvidado la historia o de que no la conoce suficientemente; o que prosiga tu relato de forma negligente o que se sustraiga de las dificultades adaptando sus respuestas al sentido sugerido por la forma [40] de las cuestiones».⁶⁷ La única actitud sabia, como lo da a entender Rivers, consiste en evitar buscar otra precisión que no sea la que corresponde al punto de vista melanesio.

Entre los orokaiva de Nueva Guinea inglesa «se habla constantemente del *heratu* (planta-emblema) del clan como de "nuestro antepasado"... Cuando un hombre ha muerto y yace en su cabana en espera de las exequias puede oírse cómo las mujeres le aclaman, llorando, como descendiente de su *heratu*: *Asava-jai! Hombiga-jai!*, es decir, "¡hijo de Asava! ¡Hijo de Hombiga!" (Asava y Hombiga son plantas).

»Muelas veces he preguntado al indígena lo que quería significar al llamar a la planta-emblema su antepasado. A veces no sabe responderme, pero por lo general no vacila y su respuesta siempre es la misma: "Nuestro antepasado real —dice— era un ser humano y no un árbol. *Era un ser humano con el nombre de un árbol.*"⁶⁸ Nada más claro que esta fórmula siempre que sepamos entenderla y siempre que no introduzcamos distinciones que el indígena no hace. Para este papua, como para el australiano o para el melanesio de Rivers, la dualidad de naturaleza del antepasado mítico es algo que se sobreentiende.

De todo lo que se ha ido estableciendo hasta ahora sólo retendremos la

⁶⁷ W. H. R. RIVERS, *History of the Melanesian society*, II, p. 359.

⁶⁸ F. E. WILLIAMS, *Plant emblems among the Orokaiva*. «JAI», XLV (1925), p. 414.

siguiente consecuencia: el antepasado totémico, sea león, leopardo, cocodrilo, eucalipto, etc., no es simplemente el animal o la planta cuya existencia se constata en el medio en donde vive el grupo social. Es, tal como ha visto muy bien A. R. Brown, la esencia mística, a la vez individual y específica, de este animal o de esta planta; y es al mismo tiempo un ser de esencia humana. Si ordinariamente se le representa con los atributos de tal o cual especie animal, si aparece como canguro o como león, esto no impide que no sea al mismo tiempo hombre, ni siquiera que la forma humana exista bajo la otra forma y se halle, de forma más actual que virtual, presta a manifestarse. A veces las dos formas coexisten de hecho como puede verse en las máscaras dobles de los esquino de Mackenzie y del Labrador, en donde aparece visiblemente y de una manera harto característica la dualidad de los seres que representan.

El antepasado totémico propiamente dicho sería, por tanto, un caso particular del antepasado mítico que nos encontramos por todas partes, en el cual el animal o el vegetal se halla indisolublemente confundido con el hombre. Esta participación se extiende al grupo humano que le es encomendado y si este grupo humano rinde al antepasado mítico el culto que conviene, recibe de él pingües beneficios. Su parentesco íntimo con la especie animal o vegetal cuya forma poseía el antepasado debe protegerle.

[41] ¿No sería posible asimismo hallar en estas representaciones que se hallan en el corazón mismo de la mentalidad de los primitivos el origen de uno de los temas más constantes de su arte? Cuerpos de animales que tienen cabezas humanas, cuerpos humanos que tienen cabezas de cocodrilo, de león, de mico, de pájaro, miembros humanos que se yuxtaponen a miembros de animales... Todos estos productos del arte nos pueden parecer con suma facilidad monstruosos, por habituados que estemos a la representación de esfinges, quimeras, centauros, grifos, sirenas y otros seres fantásticos. Pero se trata de una ilusión que se disipa en el momento en que sepamos colocarnos en el punto de vista del artista y de aquellos para quienes se ha ejecutado su obra. A sus ojos, estos seres mixtos no son, en modo alguno, prodigios o ficciones sino objetos ordinarios y familiares. Estos dibujos, estas esculturas expresan del modo más directo la participación de un ser en dos naturalezas, o más bien en dos formas, es decir el hecho de que le pertenezcan ambas al mismo tiempo. Esta dualidad permanece siendo forzosamente virtual cuando el ser en cuestión aparece bajo una de sus dos formas, bien porque esa dualidad es real de todos modos, bien porque la forma que no se ve está presente en él aunque no se percibe. La obra de arte la desvela. Uniendo un cuerpo de hombre con la cabeza, las patas o la cola de un cocodrilo, o un cuerpo de león con una cabeza humana, la obra de arte actualiza la coexistencia de las dos formas.

Al igual que los mitos, estas obras singulares (en ocasiones, admirables) del arte de los primitivos no son pues el producto de una imaginación encauzada hacia creaciones fantásticas. Para ellos como para nosotros el artista es el que sabe expresar de forma excelente eso que todos sienten y ven de una manera más imperfecta. Las estatuas antropozoomórficas, que nos parecen la obra de una fantasía casi desenfrenada en ocasiones, son la mayoría de las veces unas imágenes fieles de representaciones tradicionales. Incluso me atrevería a decir, sin paradoja, que este arte es antes que nada realista. Se esfuerza, en efecto, en reproducir exactamente sus modelos, que están en el espíritu de todos.

Por otra parte estos seres míticos, semihumanos y semianimales, pero al

mismo tiempo suprahumanos y supraanimales, origen y sostén de los grupos sociales, son, como se sabe, las fuentes más ricas de fuerza mística de la mentalidad primitiva. Son los seres por excelencia, aquellos de quienes los otros derivan su propia realidad.

Por eso su imagen es, en cierto sentido, ellos mismos. Esa imagen participa de su virtud mística.

La irradia por sus alrededores. Están esculpidos, por ejemplo, en los pilares o en las fachadas de las casas de los hombres en Nueva Guinea, en la proa de las canoas, en los utensilios o en las armas, y puede por tanto decirse, como Jenness hablando de [42] los indígenas de las islas de Entrecasteaux que no hay objetos entre ellos que no se hallen ornamentados de este modo. Al verlos, pues, de esa suerte esculpidos, podemos por nuestra parte estar seguros de dos cosas: *a)* esta decoración artística permite, ante y sobre todo, que los objetos participen del *mana* de sus modelos; *b)* la fantasía del artista sólo ha actuado libremente dentro de unos límites bastantes estrechos. Pues, dejando a un lado las figuras estilizadas, caso de que no reprodujera fielmente el tipo de ser mixto que se halla en todos los espíritus, se expondría quizás a graves inconvenientes y seguramente no contentaría a los suyos.

De este modo las obras de arte son la expresión plástica de las representaciones colectivas más sagradas, del mismo modo que ciertos mitos son su expresión poética y que ciertas instituciones son su expresión social. Si se inclinan a menudo a reproducir seres semihumanos-semianimales, no hacen otra cosa con ello que traducir la coexistencia mística de la forma humana y de la forma animal en los seres que son los objetos reverenciados de estas representaciones.

PRIMERA PARTE

I. La solidaridad del individuo con su grupo

I

Principio o genio de la especie vegetal o animal.— Relaciones del individuo con él (Nueva Francia, Malasia, África austral y oriental)

Los hechos estudiados en la introducción nos hacen presentir que el primitivo no ve del mismo modo que nosotros las relaciones entre un ser vivo y su especie. La representación de un leopardo o de una rata que aparece ante sus ojos o que hiere su imaginación no se distingue para él de otra representación más general que, sin ser un concepto, comprende todos los seres semejantes. Esa representación toma a estos en su conjunto, los gobierna y a menudo incluso, si el espíritu se detiene en ella, ésta parece engendrarlos. Se caracteriza a la vez por las propiedades objetivas que el primitivo percibe entre los seres y por las emociones que le despiertan. Sucede poco más o menos de la misma manera que cuando durante la guerra mucha gente dice «el enemigo», o cuando los colonos argelinos dicen «el árabe», o cuando los americanos del norte dicen «el negro», etc.; con esos nombres se cubre una especie de esencia o de tipo que es demasiado general para ser una imagen y demasiado emocional para ser un concepto. Parece sin embargo una noción netamente definida, sobre todo por los sentimientos que excita la vista de un individuo de esta especie, así como por las reacciones que provoca.

De modo semejante la representación de los animales y de las plantas entre los primitivos es a la vez positiva y mística. Saben escoger los frutos comestibles y casi siempre, cuando son lo suficientemente sedentarios, saben cultivar algunas plantas, tratar incluso algunas de ellas que son venenosas, como la mandisca; asimismo cazar o atrapar grandes animales, pájaros, peces, etc. Pero, por otra parte, están llenos de respeto, como lo ha hecho ver muy bien Gutmann, con relación a las facultades extraordinarias de las plantas y de los animales, los cuales se bastan maravillosamente a sí mismos y poseen un saber o más bien, un poder que ya quisiera el hombre participar de él. De ahí su actitud con relación a ellos, que no es en ningún modo la de un superior o de un señor irresponsable, como es la nuestra.

De ahí también esos sentimientos complejos de admiración e incluso, a veces, de veneración o el sentimiento o la necesidad de asimilarse a ellos, los cuales

imprimen a las representaciones de estos seres un carácter casi religioso.

Vistas bajo este aspecto, estas representaciones se nos escapan. Están en juego unas emociones que nosotros no experimentamos; [46] por nuestra parte, no podemos evitar que ocupen nuestro espíritu conceptos definidos de plantas y de animales. De hecho, en el espíritu del primitivo no se representa ni el individuo ni la especie sino a la vez uno y otra y el uno en la otra. Tal como lo he explicado antes y como lo han señalado tantos observadores, por ejemplo A. R. Brown en las islas Andamán, H. Junod y otros en los bantús, nos podemos hacer una cierta idea de todo ello a partir de los personajes de nuestros viejos cuentos de niños. El oso, la liebre, la zorra, la tortuga, son al mismo tiempo individuos —Brun, Reineke Fuchs, etc.— y la personificación de su especie. De este modo, le suceda lo que le suceda a un animal en un cuento, por ejemplo que lo maten, nada impide que reaparezca otra vez vivo a veces en el mismo cuento. En tanto que individuo, está sometido a todas las tribulaciones posibles e incluso a la muerte. En tanto que tipo, es de una esencia mística superior, imperecedera, indestructible: envuelve en sí la multiplicidad indefinida de los individuos de la especie. Smith y Dale han notado este rasgo en los cuentos de los ba-ilas. «A nuestro modo de ver, en muchos de sus detalles hay una falta de coherencia. Ciertas contradicciones formales nos detienen y estropean nuestro deleite, así por ejemplo cuando Fulwe, que ha sido cocido y comido arregla las cuentas a Sulwe. Pero esto no extraña en absoluto a los ba-ilas y no les impide que se diviertan. A pesar de que Fulwe está muerto, vive en su raza. El hecho de que un individuo muera es sólo un accidente. Se trata pues, de un Fulwe ideal y no del Fulwe que respira sino del Fulwe que se halla en el espíritu del narrador, el cual es inmortal».¹ En términos platónicos, los ba-ilas se representan la «idea».

No sólo en los cuentos, también en la vida corriente la mentalidad primitiva tiende a confundir el individuo y su especie. En este sentido señala L. W. Benedict: «Entre los bagobo matar una serpiente no está quizá formalmente prohibido, pero esta acción es considerada imprudente a causa de la actitud que la comunidad de serpientes podría tomar con relación al culpable... Me dijeron que si la serpiente había sido muerta (se había encontrado una en el camino y se la había llevado cuidadosamente al borde de éste) todos sus parientes y amigos habrían podido venir a nosotros con la finalidad de mordernos».² Esta solidaridad de las serpientes implica que son representadas, o más bien sentidas, como seres que participan todos ellos de una misma esencia.

Puede tratarse, en vez de las serpientes, de animales que el hombre apenas tiene manera de elegir entre evitarlos o matarlos; tiene que perseguirlos o matarlos necesariamente con el fin de alimentarse. En ese caso tomará las precauciones más minuciosas para no ofender a su presa. Negará esa muerte con el fin de [47] pedir perdón por el indispensable asesinato. (Se ha visto incluso antes como el cocodrilo imita en esto al hombre.) En otra parte hemos estudiado el sentido de estas ceremonias y de estos ritos relativos a la caza y a la pesca.³ Las invocaciones y los hechizos, anteriores a la salida y durante la expedición, las disculpas y las súplicas después de la muerte del animal, todo

¹ SMITH y DALE, *The ilaspeaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 344.

² L. W. BENEDICT, *Bagobo ceremonial, magic and myth*, pp. 238-239.

³ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 262-280.

ello no se dirige únicamente al que va a ser perseguido o al que ha sido ya matado, sino, a través suyo, a todos los de su especie, a la especie misma en su esencia, o bien, según la expresión de Smith y Dale, en su idea. El individuo verdadero no es tal o cual ciervo, tal o cual foca, sino el «Ciervo» o la «Foca».

De ello se desprenden en el acto dos consecuencias. En primer lugar, una solidaridad extremadamente estrecha une a los animales de una misma especie. Su individualidad permanece relativa: de hecho no son más que expresiones múltiples y transitorias de una misma esencia única e imperecedera. Si se ofende a uno de ellos, se les irrita a todos. Si se tiene la imprudencia de decir algo malo de uno de ellos y de indisponerse con él, no hay que habérselas con él únicamente. Todos vengarán la injuria. O bien todos se lavarán las manos. No es un ciervo determinado el que evitará dejarse ver o aproximarse: el desdichado cazador no percibirá ninguno. Asimismo, si se ha pronunciado una palabra prohibida, todos los árboles de una determinada especie se volverán invisibles en el bosque. Cuando alguien se ha apropiado de la presa, se le implora del siguiente modo: «No digas a tus compañeros, a tus semejantes, que te hemos hecho daño. No somos nosotros quienes te hemos matado. Por el contrario, nosotros te ofrecemos alimentos, agua dulce, utensilios, todo lo que puede satisfacerte. Cuenta a los demás lo bien que te hemos tratado, etc».

Esta preocupación del cazador está particularmente bien descrita en las *Relaciones de Nueva Francia*. «Los salvajes —dice el padre Le Jeune— no arrojan nunca a los perros los huesos de los castores, de los puerco-espines hembras o, al menos, de algunos animales específicos; en una palabra, vigilan esmeradamente que los perros no se coman ningún hueso de los pájaros ni de otros animales que cogen en los lagos, pues de lo contrario los cogerían con mayores dificultades. Todavía cabe hacer al respecto mil observaciones, pues no importa, en cambio, que se arroje a los perros las vértebras o la rabadilla de estos mismos animales; el resto es preciso echarlo al fuego. Por lo que se refiere al castor que ha caído en las redes, siempre es mejor tirar sus huesos en un río. Es algo tan extraño el hecho de que recojan y reúnan estos huesos y los conserven con tanto cuidado, que llegaríais a pensar que perderían efectivamente la caza si hubieran contravenido estas supersticiones.

[48] »Como yo me burlaba de ellos y les decía que los castores no sabían lo que se hacía con sus huesos, me respondieron: "Tú no sabes cazar castores y hablas..." Así que muere el castor —me dijeron—, su alma da una vuelta por la cabaña del que lo ha matado y se da perfecta cuenta de lo que se ha hecho con sus huesos; si se les daba a los perros, los otros castores lo advertirían y sería entonces muy difícil cogerlos; pero, en cambio, están perfectamente satisfechos cuando se arroja sus huesos al fuego o al río; igualmente las redes que los han cogido están entonces contentas. Yo les dije que los iroqueses, al decir de uno de ellos que estaba con nosotros, arrojaban los huesos de los castores a los perros y sin embargo igualmente los cazaban con mucha frecuencia; y que nosotros, franceses, capturábamos más presas que ellos (sin comparación) y que, no obstante, nuestros perros se comían sus huesos. "Tú careces de espíritu, me espetaron; no ves que vosotros y los iroqueses cultiváis la tierra y recogéis sus frutos y en cambio nosotros no; ¿No veis que no es lo mismo en uno que en otro caso?" Yo me puse a reír, considerando impertinente

esta respuesta».⁴

Los indios querían dar a entender, sin ninguna duda, que los iroqueses y los franceses no dependían como ellos de la buena voluntad de los animales cazados para vivir y que no tenían la misma necesidad de conciliarse con sus víctimas. En las líneas que siguen al pasaje que acaba de ser citado, Le Jeune deplora el poco conocimiento que él tiene de la lengua de los indios. Es preciso pues preguntarse si su expresión traduce bien su pensamiento cuando habla del «alma» del castor que supervisa en la cabaña lo que se ha hecho con sus huesos. Lo que sí es seguro es que los demás castores, según los indios, están informados de ello. El tratamiento sufrido por un animal es conocido enseguida y sentido por sus congéneres. El indio está persuadido de ello y actúa en consecuencia.

El primitivo no intenta siquiera representarse el número de este conjunto solidario de plantas o animales de una cierta especie actualmente viva. Para él constituye simplemente una multiplicidad indefinida que aprehende en su conjunto, como la de sus cabellos o la de las estrellas. No la piensa bajo la forma de una idea abstracta. Y sin embargo tiene la necesidad de representársela, puesto que la siente como real, más real incluso que los individuos de que se compone. Esta representación nos llega bajo formas variadas, pero vecinas las unas de las otras. Puede suponerse que la diversidad tiende, al menos en parte, a la exactitud mayor o menor de las observaciones según que sus autores comprendan más o menos la lengua y la mentalidad de los indígenas; y éstos se hallan mejor o peor dispuestos a [49] revelar lo que piensan o son más o menos capaces de hacerlo si se los consiente; pues, a menudo, el blanco les pide que definan algo que jamás se han formulado ellos mismos. Se adivina en este caso lo que vale la respuesta obtenida.

Nuevamente vamos a tomar de Le Jeune, uno de los mejores observadores entre los jesuitas de Nueva Francia, una descripción bastante precisa de la representación que nos ocupa. «Ellos dicen que todos los animales de cada especie tienen un hermano mayor que es como el príncipe y como el origen de todos los individuos, y este hermano mayor es maravillosamente grande y poderoso. El primogénito de los castores, me decía, es quizá tan grande como nuestra cabaña, a pesar de que los jóvenes (y entiendo por ello los castores ordinarios) no sean de hecho tan grandes como nuestros carneros; pues bien, estos primogénitos de todos los animales son los jóvenes de Messou (¿Manitu?): el reparador del universo es el hermano mayor de todas las bestias. Si alguno ve al dormir al primogénito o al príncipe de algunos animales, entonces tendrá buena caza; si ve al primogénito de los castores, cazará castores, si ve al primogénito de los ciervos, cazará ciervos, beneficiándose de los jóvenes merced al primogénito que ha visto en sueños. Yo le preguntaba dónde se hallan estos hermanos mayores. "No estamos completamente seguros —me dijeron—, pero pensamos que los primogénitos de los pájaros están en el cielo y que los primogénitos de los demás animales están en las aguas."»⁵

Este príncipe, este «hermano mayor», es pues una suerte de genio personificado de la especie del cual participan los individuos, sus hermanos

⁴ *Relations de la Nouvelle-France (1634)*, París, 1635, pp. 87-89 (P. LE JEUNE).

⁵ *Ibid.*, p. 46.

menores, y que hace que éstos sean lo que de hecho son. Nos parece que ahora entramos sin esfuerzo en el pensamiento de los primitivos. La idea de un genio de la especie nos es familiar y hasta natural. Tiene cierto parentesco con los «arquetipos» de los filósofos. Estemos sin embargo alerta y cuidemos de no dejarnos engañar por las palabras. Cuando somos nosotros los que hablamos del genio de una especie, primeramente nos hemos representado la colectividad de los animales o de las plantas que lo componen; poseemos, pues, la idea general abstracta. A continuación traducimos este concepto en una forma concreta y sensible. El genio de la especie es, de este modo, un símbolo más o menos expresivo, más o menos vivo, según la imaginación de cada cual. Pero en todos los casos este símbolo, esta personificación de la especie, nos viene a nosotros después del concepto y presupone a éste. La lengua que nosotros hablamos nos bastaría por sí sola para imponernos este orden. Muy distintas son las rutas de la mentalidad primitiva. Para ella, el principio, el genio de una especie, no es un símbolo más o menos concreto posterior al concepto.

[50] Esa mentalidad carece de la idea general abstracta o por lo menos esta idea permanece vaga e indefinida. En su lugar aparece la representación del genio. Como quiera que es verdaderamente el origen, según la palabra de Le Jeune, y la sustancia de los individuos que participan de él, es él quien constituye el elemento general, es él el que está en el centro mismo de la representación particular de cada individuo de la especie.

Resulta aquí muy difícil colocarse en el punto de vista de la mentalidad primitiva. A decir verdad, no debemos lamentarnos si nunca llegamos a lograrlo. Nos es imposible liquidar de nuestro espíritu unos conceptos que poseemos desde nuestra infancia, así como abolir de un golpe el uso y la memoria de las palabras de las que nos hemos servido siempre. ¿Cómo podríamos sentir, en efecto, al igual que los primitivos, cuando un animal ha sido herido o matado, que no sólo todos los animales de su especie están sobreavisados inmediatamente después de lo sucedido, sino que en realidad no ha sido un individuo sino la especie misma, personificada en su esencia o en su genio, la que ha sido alcanzada? Si se tratara de tal león o de tal ciervo únicamente, el cazador no se preocuparía más acerca de lo acaecido. Echaría la caza, comería la presa y no pensaría más en el asunto. Pero sucede que no ha matado a tal animal individual solamente: ha alcanzado ni más ni menos al principio místico de todos los leones o de todos los ciervos. Este es, como dice Le Jeune, «maravillosamente grande y poderoso» y por tanto indestructible. Los golpes del hombre no le ponen en peligro. El esquimal que mata un número increíble de caribús no se imagina que estos animales puedan desaparecer jamás. Cuando escasean, cuando incluso ya no se les ve, explicará el hecho apelando a una razón mística. Los caribús continúan existiendo y no en menor número, aun cuando se les haya matado a millares. Pero entonces se escabullen, es decir, el genio de su especie ha retirado su favor a los hombres a quienes otrora permitía que descubrieran su rastro y los alcanzaran.

Es preciso, pues, a todo precio conservar buenos tratos con ellos. Si por desgracia, después de una falta (violación de un tabú, olvido de un rito, de una ceremonia, de una fórmula), se les ha perdido, es indispensable recuperarlos. El bienestar, la salud del grupo humano depende de sus relaciones con los «genios», con los principios místicos de ciertas especies vegetales y animales. Si

las relaciones se vuelven tensas está en peligro. Si se rompen no puede ya vivir. El cazador podrá entonces pasar días y noches en el bosque, el pescador en su barca, sin coger nada. Sus mujeres, sus niños y él mismo morirán, a menos que la tribu deje de ser nómada —por lo menos durante algunas estaciones— y las mujeres sepan cultivar un jardín o un campo. Todo esto explica los honores extraordinarios que el cazador y los suyos rinden al animal muerto —es decir, en realidad, al genio [51] de su especie. Como los ritos desempeñan una acción a la vez persuasiva y coactiva, el primitivo está seguro de que si todo ocurre exactamente como conviene, las relaciones entre este genio y él seguirán siendo satisfactorias. Los peces y la caza del futuro seguirán siendo copiosas.

Por otra parte no hablarán tan sólo del genio de una especie de plantas o de animales. También lo llamarán su antepasado, su jefe, su maestro, su rey. Se personificará la «madre del arroz» que lo hace nacer y crecer y que permite que se lo recoja. Leslie Milne dice, a propósito del «espíritu del *paddy*»: «Su residencia está en todas partes en donde crece el *paddy*. Viaja con él como su guardaespaldas y puede hablársele en más de un lugar en el mismo momento». ⁶ Kruijt cuenta que se le ha mostrado un «rey de los árboles». En la costa este de Sumatra, los *batak* han plantado grandes bosques de árboles de caucho. «En un lugar llamado Pematang Bandur he hallado un espécimen gigantesco de esta especie. Se me indicó que este árbol era el rey de los árboles del caucho y que estaba prohibido "sangrarlo" excepto en los casos de la más extrema necesidad; pues si este gigante fuera maltratado, los otros árboles darían menos caucho». Este árbol es, para sus congéneres, lo que la «madre del arroz» es para el *paddy*.

Representaciones del mismo género se vuelven a encontrar frecuentemente a propósito de las especies animales. «Entre los indígenas de Atjeh —dice nuevamente A. C. Kruijt—, entre los de Macassar, de Boegin, y entre los *dayaks*, se designa un "capitán" en cada rebaño de búfalos o de vacas. ⁷ Se trata comúnmente de un animal de un tamaño y de un color particulares. Éste mantiene el rebaño unido, es decir, mantiene firme el principio vital (*zielstof*) de los otros animales, de suerte que permanecen unos con otros en buenas relaciones. Si se matara a este capitán búfalo, los demás también morirían o se darían a la fuga y en todo caso el rebaño quedaría disuelto». ⁸

Lo mismo sucede entre los animales salvajes. Por ejemplo, en Nigeria meridional, «por cada millar (más o menos) de jabalíes se halla uno, de gran tamaño, magnífico, con la piel tachonada como la del leopardo... Estos animales son los reyes de los jabalíes. Nunca les está permitido caminar, siempre son transportados a todas partes por los demás... No buscan tampoco ellos mismos su alimento, se lo llevan a la hora del alba o por la tarde. Cada año, el jabalí rey es conducido a una nueva residencia en donde la maleza es muy espesa, de suerte que los cazadores no puedan jamás encontrarle...». ⁹ Este jabalí rey, como los capitanes búfalos, como el árbol gigante, como la madre del arroz, [52] como el hermano mayor de los castores, como todos los «genios» de este género, es una personificación, por así decirlo, del principio místico del que todos los individuos de su especie participan. Él es la verdadera

⁶ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 255.

⁷ A. C. KRUIJT, *Het unimisme in den indischen Archipel*, p. 155

⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁹ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, pp. 92-93.

unidad de todos ellos.

Entre los dschaggas, la palabra que designa las abejas de una colmena es realmente singular. Quizá constituye una huella en el lenguaje de una representación semejante a las precedentes. Lo que interesa ante todo a los dschaggas no es tal o cual insecto ni tampoco su número, sino la Abeja, esta raza maravillosa que sabe producir la cera y la miel. Sin duda, se manifiesta en una multitud. Pero por esencia ella es un principio, un genio, una potencia mística a quien se aplica naturalmente un nombre singular.

II

La unidad real no es el individuo, sino el grupo.— Importancia de la jerarquía en las sociedades primitivas.— Función mística del jefe

La representación del hombre en sus relaciones con su grupo ¿ditará en mucho de la del vegetal o del animal con relación a su especie? Esto, apenas puede responderse, toda vez que la diferencia entre hombres, animales, plantas e incluso objetos inanimados no es de naturaleza sino simplemente de grado, y que las facultades de los animales no difieren en nada a las del hombre. Por otra parte, tal como se ha visto anteriormente,¹⁰ la representación que el individuo tiene acerca de sí mismo, tanto en las sociedades primitivas como en la nuestra, debe distinguirse del sentimiento subjetivo que tiene de sus estados de conciencia, de sus emociones, de sus pensamientos, de sus acciones y reacciones, etc., en tanto que se las relaciona consigo mismo. Desde este último punto de vista, para él su persona es un individuo que se separa netamente de todos los otros, que se opone a ellos, que se aprehende a sí misma de una manera única, muy diferente de la manera como percibe a los individuos y a los objetos de su entorno. Pero esta aprehensión inmediata, por viva y continua que sea, sólo entra en una forma muy débil en la representación que tiene de su persona. En realidad predominan elementos de origen colectivo y el individuo solamente se aprehende a sí mismo como miembro de su grupo. Son abundantes las pruebas de este hecho. Únicamente daré un pequeño número de las mismas, ateniéndome a las más demostrativas.

«Un hombre —dice Elsdon Best— pensaba y actuaba en términos de grupo familiar, clan o tribu, según la naturaleza o la gravedad del asunto, pero nunca en términos de individuo. El bien de la tribu ocupaba siempre el primer puesto en su espíritu. Podía querellarse con un hombre de su clan; pero tan pronto como este hombre fuese atacado de cualquier manera por uno o diversos individuos que no perteneciesen a la tribu, dejaría su [53] animosidad en el acto y se colocaría junto al hombre de su clan».¹¹ Y más adelante añade: «Un indígena se identifica tan completamente con su tribu que cuando habla de ella nunca deja de emplear la primera persona. Al explicar una batalla que tuvo lugar hace ya diez generaciones, dirá: "Vencí al enemigo..." Del mismo modo indicará con negligencia y con un gesto con la mano diez mil áreas de terreno y añadirá: "He aquí mis tierras." Jamás supondrá que nadie pueda comprender

¹⁰ Ver Introducción, *ab initio*.

¹¹ Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 342.

que él es el único propietario. Sólo un europeo podría cometer esa afrenta. Cuando los europeos llegaron a esas riberas se encontraron con numerosas dificultades por el hecho de que los maorís no podían comprender la propiedad individual de la tierra ni que ésta fuese vendida».¹²

Lo mismo sucede en África occidental francesa. «El individuo —dice Monteil—, sea quien sea y sea cual sea su situación, únicamente vale en tanto que miembro de una comunidad; es ella la que existe y vive, mientras que él no existe ni vive nada más que por ella y en gran parte para ella».¹³ En el Congo belga, «todo azande libre tiene, a igualdad de edad, la misma suma de conocimientos que sus hermanos; sus respuestas son las mismas, su psicología es paralela. De ahí que se perciba una psicología social excesivamente estable y conservadora. La sociedad se les presenta como un valor inmutable... Por ese motivo todo revolucionario, todo hombre que, por sus experiencias individuales, se diferenciaba del pensamiento colectivo, era suprimido sin piedad. Sasa hizo ejecutar a uno de sus propios hijos por haber modificado una decisión de derecho consuetudinario... El azande que ha convivido con nosotros o que ha adquirido una mentalidad diferente ya no tiene puesto en el grupo social... En general, lo que choca en el comportamiento de los semicivilizados con respecto a las costumbres es la poca importancia de la opinión individual frente a la opinión del grupo. Las cosas no se hacen en nombre de ningún "yo" sino en nombre de un "nosotros". La vida zande es, pues, eminentemente social, distinguiéndose netamente de la vida del occidental, en el cual la individualización enmascara a menudo la participación profunda en la vida común. Todo los rituales, toda la educación zande tienden a integrar al individuo en la colectividad y a desarrollar en él cualidades paralelas a las de los otros individuos del grupo».¹⁴

A. de Calonne-Beaufaict insiste especialmente en el conformismo obligatorio que tiende a asemejar a todos los individuos de un mismo grupo. Otros testimonios completan el suyo, mostrando bajo otros aspectos la subordinación del individuo a su grupo entre los bantús. El reverendo Willoughby, por ejemplo, [54] escribe: «Cuando se estudian las instituciones bantús, es necesario, para comenzar, deshacerse de nuestra idea de individuo... Los derechos y los deberes de un hombre nacen condicionados por su lugar en la familia y por el lugar de la familia en la tribu. Nada se halla más alejado de la mentalidad bantú que la doctrina según la cual todos los hombres gozan por naturaleza de una igualdad fundamental y de un derecho inalienable a la libertad (en el sentido más general del término)... No pueden admitir ni un instante que ningún hombre, a excepción del jefe, nazca libre y no pueden concebir cómo dos hombres cualquiera pueden nacer iguales. En su sistema político todo se funda en el estatuto personal y este estatuto depende del nacimiento... Pues bien: todo esto significa que en la sociedad bantú el individuo no existe. La unidad es la familia».¹⁵

Smith y Dale dicen lo mismo: «El clan es una sociedad natural de socorro mutuo cuyos miembros están obligados a proporcionar a sus compañeros toda la ayuda que puedan en vida. Los miembros de un mismo clan son también, si se nos permite emplear una expresión de la Biblia, miembros los unos con

¹² *Ibid.*, pp. 397-398.

¹³ Ch. MONTEIL, *Les Bombara du Ségou et du Kaarta*, p. 220.

¹⁴ A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Azande*, pp: 20-21.

¹⁵ Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, pp. 82-83.

respecto a los otros. Un miembro pertenece a su clan, no se pertenece a sí mismo. Si sufre una calamidad, los miembros de su clan le obtendrán reparación, si comete una falta, se reparten la responsabilidad. Si se le da muerte, la venganza pertenece al clan. Si una hija del clan debe casarse, ellos son los primeros que tienen que dar el consentimiento. Unos ba-ilas que jamás se hayan visto y que de pronto se encuentran, serán en el acto amigos caso de que pertenezcan al mismo *mukoa*. Si un hombre tiene la desgracia de caer en esclavitud, los miembros de su clan pagarán para emanciparlo, etc».¹⁶

Esta organización social entraña ante todo una diferencia importante entre la representación del individuo animal y la del individuo humano. Cada animal es una participación inmediata y directa del principio místico que es la esencia de su especie y todos lo son con el mismo título. Exceptuando los que presentan algo insólito y que resultan, para la mentalidad primitiva, sospechosos de brujerías, todos son, por decirlo así, expresiones semejantes y equivalentes de este «principio» o de este «genio». El individuo humano existe, él también, en virtud de su participación en la esencia de su grupo. Pero ésta no corresponde con la de una esencia animal o vegetal en todos sus puntos. En primer lugar, no es indefinida en número de la misma manera. Pero, sobre todo, se halla articulada. Comporta secciones y subgrupos. El individuo ocupa en ella sucesivamente varias situaciones. Llega a ellas más o menos de prisa según su nacimiento o según la importancia social mayor o menor que posea en el curso de su [55] vida. En una palabra, en toda sociedad humana hay rangos, hay una jerarquía —aunque sólo sea la de la edad. El individuo, sea quien sea, depende del grupo (con excepción del jefe allí donde se haya establecido un poder absoluto), pero no de una manera uniforme.

Cuanto más han penetrado los observadores en el espíritu de las sociedades «primitivas» o medio civilizadas, tanto más considerable les ha parecido el importante papel que en ellas desempeña esta jerarquía. Spencer y Gillen la han destacado entre las tribus del centro de Australia; el doctor Thurnwald entre los banaros de Nueva Guinea; Holmes entre otros papuas de Nueva Guinea inglesa. Éste cuenta la historia de un hombre que mata a su hermano menor porque le había cogido, sin pedirle permiso, un puesto que correspondía al hermano mayor. Entre los bantús, el individuo está a la vez estrictamente subordinado al grupo social y rigurosamente fijado a su rango. El grupo se compone, como ya se sabe, de los vivos y de sus muertos. A éstos pertenece el primer puesto. En consecuencia, deben ser servidos en primer lugar. Se les ofrecen las primicias: es una obligación que no puede soslayarse. «Los bantús —escribe H. Junod— no piensan poder gozar de los productos del suelo en tanto que no hayan dado primeramente una parte de los mismos a sus dioses (a los antepasados). Al fin y al cabo son éstos quienes hacen crecer los cereales. Son éstos también quienes tienen el poder de dominar a los magos que embrujan los campos. Todos estos ritos se hallan, por tanto, dictados *por el sentido de la jerarquía*».¹⁷ Entre los hereros, nadie puede por la mañana beber la leche antes de que se hagan las libaciones rituales. Primero deben beber los antepasados.

El «pueblo», es decir, el grupo familiar, entre los thongas estudiados por H.

¹⁶ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, 1, p. 296.

¹⁷ H. A. JUNOD, *The Life of a South-African tribe*, 1, p. 376.

Junod, «es una pequeña comunidad organizada que tiene sus propias leyes, de entre las cuales la más importante parece ser la ley de la jerarquía. El hermano mayor es el dueño absoluto y nadie puede sustituirlo. Es el propietario del pueblo... Nadie debe "robárselo". Si alguien lo hiciera, quien sufriría sería la comunidad entera: dejarían de nacer hijos, la vida del organismo social se hallaría profundamente alterada. Ésa es la razón por la cual, cuando se funda un nuevo pueblo, es preciso que acuda a él antes que nadie el jefe con su mujer y tenga relaciones con ella y que de este modo *tome posesión* y lo *ate*. Por la misma razón, cuando el jefe muere, es preciso que el pueblo cambie de emplazamiento. En tanto que no haya sido distribuida la herencia, todavía es la morada del jefe; pero tan pronto como ha tenido lugar esta ceremonia, los habitantes deben irse y cerrar la puerta del pueblo con una rama espinosa».¹⁸

[56] Tal como dice también Junod, «hay una ligazón mística entre el jefe y el organismo social que está bajo su dominio».¹⁹ Si muere, el pueblo muere también. Esta dependencia íntima la expresa el thonga no tanto en términos abstractos cuanto por medio de imágenes chocantes. «El jefe es la tierra..., es el gallo... es el toro: sin él las vacas permanecen estériles. Es el marido: el país sin él es como una mujer sin esposo. Es el hombre del poblado... Un clan sin jefe ha perdido su razón de existir. Está muerto... El jefe es nuestro gran guerrero, es nuestro bosque, aquel donde nosotros nos escondemos... Es a él a quien pedimos leyes... El jefe es un ser mágico. Posee medicinas especiales con las que se unta, de suerte que su cuerpo es tabú, etc».²⁰ ¿No recuerda este organismo social —dejando a un lado todas las diferencias— la colmena de las abejas? ¿No es comparable el jefe, en algún aspecto, al capitán-búfalo que «mantiene» el rebaño, asegura por su propia virtud el bienestar y la cohesión de éste, de forma que si desaparece el rebaño perece o se dispersa? Por otra parte, el individuo que no le pertenece no cuenta para nada —y ello constituye otro aspecto de la solidaridad íntima y casi orgánica que poseen los miembros del grupo social. Se sabe cuántos cuidados proporciona el grupo a sus muertos y hasta qué punto se halla atento a concederles los honores que les son debidos. Pero «cuando un *extranjero* muere en un pueblo thonga, si nadie lo conoce, la cosa carece de importancia. Los hombres adultos lo entierran. Cavan un foso y arrastran el cadáver con una cuerda. No lo tocan. No hay contagio ni por tanto ceremonia de purificación. Entre los malukeles y los hlangwes, un cadáver de este tipo suele ser quemado».²¹

III

El pronombre personal con sufijo en las lenguas melanesianas.—
Términos de parentesco y nombres de las partes del cuerpo igualmente
acompañados por un pronombre

Las lenguas melanesias y micronesias ofrecen casi todas una particularidad notable, que Codrington resume en los términos siguientes: «Es de la mayor importancia comprender que en las lenguas melanesias todos los nombres en

¹⁸ *Ibid.*, I, pp. 296-297.

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 289.

²⁰ *Ibid.*, I, pp. 356-357.

²¹ *Ibid.*, I, p. 166

el uso indígena, se dividen en dos clases: los que toman el pronombre personal como sufijo y los que no lo toman... En todas estas lenguas (a excepción de la de Savo), la distinción de los nombres está fundada en la idea de relación estrecha o relación lejana entre el objeto poseído y el poseedor; pero, en detalle, la aplicación de este principio no es fácil de seguir. En algunos casos, sin duda la misma palabra puede emplearse con o sin sufijo, pero nunca cuando la palabra es adoptada exactamente en el mismo sentido.²²

»Los nombres que toman este sufijo son, siguiendo el uso [57] riguroso de los indígenas, los que designan en general los miembros del cuerpo, las partes de una cosa, los "efectos" de un hombre y el parentesco de familia».²³ Por ejemplo, en la lengua tami (Nueva Guinea alemana) «una clase importante de sustantivos se compone de los que toman una terminación posesiva: son los nombres que designan los grados de parentesco y las partes del cuerpo».²⁴ En Nueva Pomerania, en la costa norte de la península de la Gazelle, Bley señala que «los pronombres posesivos son también empleados para designar el parentesco, la pertenencia (*Zugehörigkeit*) de una parte a su todo, particularmente la de las partes del cuerpo al cuerpo mismo, y son colocados detrás del sustantivo, en parte en calidad de desinencias».²⁵ B. Bley señala al mismo tiempo algunas excepciones a esta regla. En el lenguaje roro (melanesio, Nueva Guinea inglesa), «los sufijos posesivos pueden ser empleados con o sin el pronombre personal que precede a la cosa poseída. Los sufijos sólo son empleados con ciertos nombres: los que designan las partes del cuerpo y el parentesco». En la lengua mekeo, vecina de la precedente, « el sufijo posesivo está en uso en el caso de las partes del cuerpo, de los parientes y en un número pequeño de otras palabras».²⁶ Podríamos añadir otros ejemplos. Éstos bastarán, sin duda, para considerar con Codrington que esta regla es constante en las lenguas melanesias.

Incluso, a menudo, lo que parece una irregularidad o una excepción proviene, por el contrario, de una aplicación estricta y delicada de la regla. Así, por ejemplo, las irregularidades siguientes, señaladas por Peekel,²⁷

anugu tunan, mi hombre (marido), en lugar de: *tananagu*;
anugu hahin, mi mujer, en lugar de: *hahinagu*;
a manuagu, mi herida, en lugar de: *anagu manua*;
a subanagu, el resto de mi comida, en lugar de: *anugu subana*,

(siendo *gu* el pronombre personal sufijo de la primera persona); todas estas irregularidades, en efecto, son, muy al contrario de lo que parece desde el punto de vista de los indígenas, formas perfectamente regulares e inclusive las únicas correctas. En efecto, como la exogamia es rigurosamente observada en estas tribus, el marido y la mujer pertenecen a clanes diferentes. En [58] consecuencia el marido no puede pertenecer al parentesco de su mujer ni ella

²² R. H. CODRINGTON, *Melanesian languages*, pp. 142-143.

²³ *Ibid.*, p. 128.

²⁴ BAMLER, *Bemerkungen zur Grammatik der Tamisprache*, «Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen» (1900). V, p. 198.

²⁵ P. B. BLEY, *Grundzüge der Grammatik der Neu-Ponnerschen Sprache an der Nordküste der Gazelle Halbinsel*, «Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen» (1897), III, pp. 101-102.

²⁶ STRONG, *The Roro and Mekeo languages of British New-Guinea*, «Zeitschrift für Kolonialsprachen», IV, 4, p. 304.

²⁷ PEEKEL, *Versuch einer Grammatik der Neu-Mecklemburgischen Sprache*, pp. 68-69.

al suyo. Es pues natural que el pronombre posesivo no constituya un sufijo detrás de los sustantivos «marido» y «mujer». Estos nombres no se colocan en la clase que toma el sufijo pronominal. Inversamente, la herida que afecta a una parte de mi cuerpo y el mondamiento de una banana que he comido, son, en el espíritu de los indígenas, cosas que me «pertenece» en el sentido más estricto de la palabra. Son literalmente partes de mí mismo. Por tanto los sustantivos «herida» y «resto de la comida» deben ser seguidos del sufijo. En virtud del mismo principio se comprende que el indígena diga *anugu hahin* (mi mujer) sin el sufijo, cuando se trata de aquella con la que se ha casado: pues ella no pertenece a su parentesco. Pero dirá *hahin i gu* (mi hermana) con el sufijo. Pues su hermana es del mismo clan que él: ella le «pertenece», en el sentido de que ella forma con él parte del mismo todo, como dos miembros de un mismo cuerpo. En los lenguajes micronesios nos encontramos también con una clase de nombres que toman el pronombre personal como sufijo. Son, según A. Thalheimer, quien ha hecho un estudio especial sobre este tema, los nombres que designan:

- a) las partes del cuerpo y las diversas funciones de la actividad espiritual del hombre;
- b) el parentesco;
- c) una relación de situación en el espacio y en el tiempo;
- d) las partes dependientes de un todo independiente;
- e) los adornos personales, los utensilios y los instrumentos, la casa, el jardín;
- f) los nombres posesivos (estos nombres provistos de sufijos posesivos, sirven en ciertos casos como pronombres posesivos en un sentido especial: *pronomina ediva et putativa*).²⁸

Esta enumeración instructiva nos ayuda a comprender cómo los melanesios se representan las relaciones de parentesco. Thalheimer lo hace también notar: «La solidaridad de los parientes, entre ellos, se designa de la misma manera que la de las partes de un individuo» y explica este hecho por la estructura de la *gens* melanesia. «El individuo es a la familia lo que el miembro —cabeza, brazo o pierna— es al cuerpo viviente».

El hecho lingüístico ilumina, pues, representaciones de las que los melanesios, suponemos, "no tienen conciencia clara. Ellos no piensan abstractamente. No reflexionan sobre sus conceptos. Jamás han tenido la idea de la finalidad orgánica manifestada por la estructura y las funciones de un cuerpo viviente, ni de la manera especial en que las partes se hallan subordinadas al todo y el todo, a su vez, depende de las partes. Jamás han analizado la solidaridad que une entre ellos a los individuos de una [59] misma familia. Sin embargo, sus lenguajes atestiguan el hecho de que asimilen ambas cosas. La razón estriba en que el grupo familiar es para ellos un ser semejante al cuerpo viviente por su unidad. También nosotros decimos: los «miembros» de una familia. Para nosotros es una metáfora, que por lo demás posee también cierta eficacia. Para ellos —y sin que hayan pensado en ello— es la expresión literal del hecho.

²⁸ A. THALHEIMER, *Beitrag zur Kenntniss der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Melanesiens*, pp. 52-57.

El individuo, en sus representaciones, depende tan estrechamente de su grupo familiar como la mano o el pie dependen del cuerpo del que forman parte.

Como lo ha indicado Codrington, la división de los sustantivos en dos clases, de entre las cuales una toma el sufijo pronominal posesivo y la otra no, es un rasgo característico de las lenguas de Melanesia y de Micronesia. Pero incluso en esta región —excepcionalmente— y de forma regular en un número grande de otras regiones diseminadas por la superficie de la tierra, se ha observado un hecho constante: ciertos sustantivos —en general los nombres de las partes del cuerpo y de las relaciones de parentesco— siempre son empleados acompañados de un pronombre personal que puede ser un prefijo, un sufijo o puede también hallarse separado del nombre. Así por ejemplo en la lengua baining, «hay palabras que sólo son empleadas junto al pronombre personal. Son las que designan partes del cuerpo o relaciones de parentesco. Nunca se las encuentra solas..., el pronombre posesivo se coloca delante del nombre...»²⁹ En las restantes lenguas melanesias y polinesias conocidas hasta el presente —añade— llama la atención la presencia de un pronombre posesivo especial para un cierto grupo de palabras que designan las partes del cuerpo y las relaciones de parentesco. Esta suerte de pronombres son sufijos de los nombres de que se trate. Nada parecido sucede en la lengua baining. Ésta desconoce la distinción entre los pronombres posesivos. No establece el pronombre personal como sufijo de ningún sustantivo, sea éste el que sea; el pronombre posesivo está siempre colocado delante del sustantivo. De todos modos el baining conoce también ciertos sustantivos (precisamente los que designan las partes del cuerpo y las relaciones del parentesco), que nunca emplea sin un pronombre posesivo. Se ve, pues, que el pensamiento de los baining coincide en este punto con el de las poblaciones que le rodean. Sólo es diferente la manera de expresarlo».³⁰

Esta observación vale también para centenares, e incluso quizá también millares de lenguas, sean oceánicas, americanas, africanas, asiáticas o europeas, en las cuales no puede decirse simplemente «mano» o «cabeza» — como señala Powell— sino que es preciso siempre indicar al mismo tiempo el sujeto al que [60] pertenece la mano o la cabeza; en las cuales no puede tampoco decirse simplemente «padre», «madre», «hijo», «hermano», etc. sin mencionar asimismo de quién es padre, madre, hijo o hermano la persona en cuestión. El hecho es, por así decirlo, universal. Ha sido señalado muchas veces. En todas partes la regla se aplica igualmente a los nombres de relaciones de parentesco y a los de las partes del cuerpo y, lo más a menudo, únicamente en estas dos categorías de nombres. Esto permite, parece ser, sobre todo a partir del análisis de los hechos más particulares constatados en las lenguas melanesias y micronesias, concluir sin forzar las cosas que en todas las partes del mundo ambas categorías de nombres, la de las relaciones de parentesco y la de los nombres de partes del cuerpo, constituyen una única realidad. Sucede como si se tratara de dos relaciones perfectamente semejantes para quienes hablan estas lenguas. Lo cual no significa que ellos se hayan dado cuenta del fenómeno. Simplemente aplican esta regla de su gramática, a menudo tan compleja y tan finamente delicada, con el mismo rigor irreflexivo y con la misma espontaneidad que las demás. Sólo que esta

²⁹ ROSCHER, *Grundregeln der Baining Sprache*, «Mitteilungen des Seminara für orientalische Sprachen», VII, p. 38.

³⁰ *Ibid.*, p. 33.

regla es especialmente significativa.

IV

El «parentesco de grupo», la familia clasificatoria (Melanesia, Nueva Guinea, yakoutos, etc.)

¿Cómo debe entenderse en las sociedades «primitivas» o «semicivilizadas» el término «relación familiar»? No hace demasiado tiempo que se ha osado plantear esta cuestión. Antes de plantearse eran inevitables las más graves confusiones. Hasta una fecha muy reciente se admitía como la cosa más natural del mundo que todas las familias humanas existentes eran esencialmente del mismo tipo que la nuestra. La historia y la observación parecían corroborar esta convicción instintiva. Todo lo que se sabía de la familia romana, griega, eslava, semítica, china, etc., parecía confirmar la idea de que la estructura fundamental de la familia es por todas partes la misma.

Pero actualmente se sabe que un número muy grande de sociedades más o menos «primitivas», lo que nosotros llamamos familia en el sentido corriente y tradicional de la palabra, no existe. Los etnólogos se han encontrado en lugar de ello con una institución que se puede designar con el mismo nombre a condición de recordar que se trata de algo radicalmente diferente. Un estudio atento de los vocabularios de estas sociedades bastaría para establecer el hecho. Entre los banaros, señala con razón el doctor Thurnwald, «la ausencia de la familia (en el sentido en que nosotros usamos esta palabra) corre pareja a la ausencia de las expresiones que se corresponden con esta idea».³¹

La familia que se observa en estas sociedades es del tipo que [61] se suele llamar «clasificatoria». Se la encuentra también de manera semejante en sus rasgos esenciales en todas las latitudes, en las regiones más diferentes y alejadas entre sí. Ha sido descrita en América del Norte, donde fue descubierta por Morgan, en América del Sur (entre los araucanos, por ejemplo), en Australia, en Melanesia, en Papuasía, en África austral y ecuatorial, entre los ashantis, donde Rattray la ha constatado recientemente, en Siberia entre los yakutos, etc. En una palabra, la familia clasificatoria parece hallarse tan extendida como ese tipo nuestro de familia que creíamos universal.

Lo que primeramente la caracteriza, como dice de forma excelente Howitt, es que «la unidad social no es el individuo sino el grupo. El individuo adopta simplemente los parentescos de su grupo: el parentesco se realiza de grupo a grupo».³² El individuo no forma parte de tal o cual grupo porque tenga tales o cuales lazos de parentesco, sino, por el contrario, tiene tales o cuales lazos de parentesco porque forma parte de tal o cual grupo. Esta constitución de la familia es tan diferente de la nuestra, es tan extraña con relación a las nociones y a los sentimientos que nos han llegado a parecer naturales desde la infancia, que se comprende que haya podido permanecer ignorada durante tanto tiempo, incluso por observadores que la tenían delante de los ojos. Es necesario un esfuerzo perseverante para abarcar bien la idea. Pues si no nos

³¹ R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banaro*, pp. 133-134.

³² A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 157.

acostumbramos a la idea del «parentesco de grupo», nos resultará ininteligible la manera en que muchos primitivos representan sus relaciones con los seres miembros de su grupo familiar (lo que los alemanes llaman Sippe).

«Es absolutamente esencial —dice Spencer y Gilien—, cuando se estudian estos indígenas, abandonar todas las ideas de parentesco que rigen entre nosotros... Los primitivos no tienen ninguna idea de los parentescos tal como nosotros los comprendemos. No distinguen (desde el punto de vista de las relaciones de familia) entre su padre y su madre de hecho y entre los hombres y las mujeres que pertenecen al grupo del que cada miembro hubiera podido ser legítimamente su padre o su madre».³³ Codrington dice lo mismo: «El conocimiento de esto (del parentesco de grupo) constituye probablemente la primera concepción social que se forja el espíritu del niño melanesio. Se halla en primer plano en la idea que el indígena se hace de la especie humana. Es el fundamento en el cual se sostiene la sociedad. Podría incluso decirse que para el melanesio todos los hombres (de esta generación) son o bien sus hermanos o bien sus maridos».³⁴ En otros términos, todos aquellos con quienes está prohibido casarse son sus hermanos y los demás son maridos «virtuales» (*potential*).

Codrington ha dado por su parte una descripción detallada de esta estructura de la familia. El rasgo fundamental es el siguiente: «Todos los miembros de una misma generación, en el interior de un grupo familiar, son llamados padres y madres de todos los que forman la generación siguiente. Los hermanos de un hombre son llamados padres de sus hijos y las hermanas de una mujer, madres de sus hijos... Este uso amplio de los términos "padre" y "madre" no significa en absoluto que ignoren el papel de la paternidad o de la maternidad en la concepción efectiva. No hay ninguna confusión al respecto con el espíritu del que habla y sabrá salir muy bien al paso del malentendido, diciendo: *turnatuk*, el hijo "mío"; *tur tasina*, su hermano "de él" (no su primo)».³⁵ A. R. Brown hace la misma observación: «Aunque una persona dada emplee la palabra *mama* (padre) para referirse a un gran número de personas, si se le pregunta: ¿Quién es tu *mama*? Responde en el acto dando el nombre de su padre verdadero, a menos que hubiera muerto cuando era todavía un niño pequeño, en cuyo caso da el nombre del padre que le ha criado... Cada término tiene, pues, lo que podríamos llamar un sentido primero y específico. El sentido primero de *mama* es padre, el de *maele* es padre del padre... Del mismo modo como nosotros utilizamos la palabra "primo", asimismo utiliza el indígena kariera su palabra *mama*. Con esta misma palabra designa un gran número de personas de parentesco más o menos alejado, pero distingue en su espíritu, sin hacerlo en las palabras, aquellos "padres" que están más cerca y los que lo están menos... Esta distinción entre parientes más o menos próximos del mismo tipo (es decir, designados por la misma palabra), posee enorme importancia en la vida social de la tribu kariera. Parece probable que tiene la misma importancia también en otras tribus australianas, si bien no se ha señalado, que yo sepa, hasta el presente».³⁶

Hecha esta reserva y teniendo en cuenta el afecto particular que tienen casi siempre los niños con respecto a su madre real y a menudo también con

³³ SPENCER Y GILLEN, *The northern tribes of central Australia*, p. 95.

³⁴ R. H. CODRINGTON, *On social regulations in Melanesia*, «JAI», XVIII, 4, pp. 306-307.

³⁵ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 36-37.

³⁶ A. R. BROWN, *Three tribes of Western Australia*, «JAI», XLIII (1913)

respecto a su padre, conviene decir que el primitivo no llama «padres» a los hermanos de su padre, «madres» a las hermanas de su madre, «hermanos y hermanas» a los hijos de los hermanos de su padre y de las hermanas de su madre, «esposas», al menos virtuales, a las mujeres con quienes puede legítimamente casarse, etc., únicamente por educación. La razón de ello estriba en que de esta manera se imponen en su espíritu las relaciones de familia y de ello da testimonio el lenguaje. Por ejemplo, en todas las tribus de Queensland estudiadas por el doctor Roth, «no hay términos que distingan al hijo, a la [63] hija, al hijo del hermano, a la hija del hermano: cada lengua posee una sola palabra para designarlos a todos. De forma parecida, con la misma palabra se nombra al hijo de la hermana y a la hija de la hermana». También de estas tribus dice Roth que el padre del padre se designa con la misma palabra que el hijo del hijo. Estos hechos extraordinarios se explican cuando se examinan las clases y las subclases entre las cuales está permitido el matrimonio. No podemos aquí entrar en cuestiones de detalle con respecto a estas clases: la nomenclatura expuesta por Roth basta para mostrar hasta qué punto este parentesco australiano de grupo difiere del nuestro.

Codrington ha insistido con fuerza en esta diferencia. En un pasaje en donde se halla tan marcada que apenas hemos podido penetrar en el sentido que posee, señala que en ciertas lenguas melanesias las palabras «madre», «marido», «mujer» poseen número plural. «En la lengua de Mota, la forma es muy clara: *ra* es el prefijo del plural; *veve* designa la división o la mitad del grupo, la "familia"; madre se dice *raveve*. *Soai* quiere decir miembro: por ejemplo, miembro de un cuerpo o parte de una casa o de un árbol; *ra soai* quiere decir marido y también mujer. Interpretar *ra* como un prefijo honorífico está prohibido por el hecho de que los indígenas tienen plena conciencia de que este prefijo designa el plural. *Veve* es la familia; la madre de un niño es "las de la familia". No son los próximos a un hombre los que son llamados sus *veve* porque sean de la familia de su madre. Es ella quien es llamada sus *veve*, en plural (sus próximos), como si ella representara la familia, es decir, como si no fuera él el hijo de la mujer individual que le trajo al mundo sino el hijo del conjunto de toda la parentela para quien ella le hizo nacer. En virtud de un uso paralelo a éste, la palabra *mota* que significa "niño" toma también la forma plural *veve mera* (con una doble marca del plural). Un niño individual no es llamado hijo" sino "hijos", como si su individualidad no se distinguiese del conjunto de la descendencia de sus *veve*. El mismo prefijo plural se vuelve a encontrar en otras palabras de las islas Banks que significa "madre", *rave* en Santa María, *retve* en Vanua Lava, *reme* en las islas del estrecho de Torres. "Madre" se dice en la isla de Pentecostés *retahi*, y en la isla de los Leprosos, *ratahigi*, es decir, las hermanas, el conjunto de las hermanas, porque la madre representa los miembros del grupo social (las hermanas), que son todas juntas y de forma solidaria las madres de los hijos. De forma parecida solamente hay una palabra en uso para designar marido o mujer y tiene la forma plural. En Mota un hombre no llama a su mujer una parte de sí mismo, un miembro de su persona: dice que ella es sus partes componentes, sus miembros, y la mujer dice lo mismo del marido. En efecto, el hombre y la mujer no forman un cuerpo compuesto por ellos dos, sino que los hombres de un lado y las [64] mujeres del otro forman un cuerpo conyugal compuesto. Los habitantes de Mota saben que la palabra de que se sirven tiene este sentido. Me confesaron a mí mismo que era así, enrojeciendo —iun rubor melanesio!— y protestando porque la

palabra no respondiera a una realidad».³⁷ Es verdad. Pero no es menos verdad que el misionero les había enseñado a enrojecer. La existencia de palabras plurales para designar «marido», «mujer», etc., no se explicaría si no hubiera respondido a una realidad que nos ha sido confirmada, por otra parte, por otros testimonios. El hecho de que no exista palabra singular en estas lenguas para designar madre, hijo, marido o mujer, etc., este único rasgo (compatible, como se ha visto, con los sentimientos naturales de amor maternal o filial) arroja mucha luz sobre la estructura de la familia melanesia.

Después de esto nos parecen menos extraños los hechos relatados por R. Thurnwald en su estudio sobre los banaros de Nueva Guinea. «Los niños —dice—, a excepción de aquel que es llamado hijo del "espíritu" (*Geistkind*), se dan nombres los unos a los otros según su edad respectiva y su sexo; también se tiene en cuenta el sexo del que habla... Como quiera que *aia* y *nén* significan solamente "mayor" y "más joven", faltan expresiones particulares para designar la fraternidad propiamente dicha. Toda la generación de los hijos se representa a sí misma como una unidad para las dos mitades del clan y sólo se terea entre ellos una distinción según su edad relativa. El sentimiento de pertenecer a algo semejante a una familia paterna o materna no se halla contenido».³⁸ En efecto, la descendencia no da lugar, entre los banaros, a la concepción de una relación fija a la que corresponderían dos términos complementarios, como por ejemplo, entre nosotros, padre e hijo. El cargo de ocuparse de la generación que crece recae en el grupo familiar (*Sippe*) y en el clan. *La ausencia de una familia, en el sentido que nosotros damos a la palabra, corre pareja con la ausencia de las palabras correspondientes a estas ideas (de padre o de hijo).*³⁹

El estudio de las palabras que designan las relaciones de parentesco banaro conduciría a resultados semejantes.⁴⁰ La paternidad se concibe de una manera muy distinta a como nosotros la concebimos y, en ciertos casos, no tiene nada que ver con el acto de engendrar. Igual que en las tribus australianas y melanesias de las que ya hemos hablado anteriormente, tampoco entre los banaros hay palabras netamente definidas para designar a los esposos, es decir, palabras que no sirvan al mismo tiempo para designar otras personas. La palabra que designa la mujer (esposa) significa propiamente «madre». La palabra *mu-mona* [65] (marido) se emplea también para designar otras relaciones cuasi-maritales. En lo que concierne a la etimología de esta palabra, no hay mucho riesgo de error si se la relaciona con *nram* o con *nam*, es decir, el otro, el extranjero; en una palabra: el hombre que viene del otro clan. (Los banaros observan la regla de la exogamia.)

Entre ellos, así como en todas partes donde existe la familia clasificatoria, «no hay fronteras claras entre los parientes en línea directa y los parientes en línea colateral. Sin duda alguna, esta confusión de las dos líneas proviene del hecho de que todos los lazos sociales se conciben no tanto según relaciones de individuo a individuo cuanto por *conjuntos de personas*, por grupos y subgrupos. Ello no constituye una consecuencia del principio de la exogamia sino de la representación que se tiene de la sociedad. Lo cual no debe interpretarse, sin embargo, en el sentido de que el individuo se halle fuera de juego. Los

³⁷ R. H. CODRINGTON, *The Melanesian*, pp. 28-29.

³⁸ R. THURNWALD, *Die Gemeinde der Banaro*, pp. 114-115.

³⁹ *Ibid.*, p. 133

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 136, 145, 148.

individuos solidarios, que están en una relación definida los unos con los otros, están comprendidos dentro de la misma expresión».⁴¹ «El principio según el cual estos grupos y subgrupos están formados no es, de todos modos, un principio único. No hay carácter que los determine de una manera decisiva. **Lo que predomina son las relaciones sociales entre una persona y otra.** Éstas han tenido una influencia preponderante en la constitución del sistema banaro. En consecuencia, las personas se agrupan según su consanguineidad y su edad».⁴² Los jóvenes que crecen son colocados primero y principalmente atendiendo a su edad y, solamente después, atendiendo a su sexo. «Con respecto a los adultos lo que pasa a primer plano son las relaciones sexuales. Es su posición desde el punto de vista sexual lo que decide cuál es la relación entre dos personas: según que las relaciones estén permitidas o prohibidas entre ellos o con una tercera persona determinada. Según este criterio cada individuo queda clasificado en un grupo de parentesco que lleva un nombre determinado».⁴³

Antes de dejar a los banaros, citaré también una reflexión de Thurnwald que concuerda de una manera sorprendente con la que he intentado mostrar ahora: «Esta forma de agrupar los individuos está estrechamente ligada con toda la mentalidad (*Denkart*) de los pueblos primitivos. Se manifiesta por su manera de contar. Al formar sus grupos, los banaros no emplean conceptos generales de número, tal como nosotros hacemos cuando queremos distinguir los miembros de una familia según el esquema universalmente aplicable de la distancia de los grados de parentesco, calculada de manera precisa siguiendo el número de nacimiento que separa a una persona de otra por la sangre. Los conceptos numéricos de los primitivos constituyen reglas [67] nemotécnicas. O bien son imágenes de conjuntos (como por ejemplo una cesta llena, una carga de portador, una banda de lobos, una horda de hombres), formados por la impresión que ejercen sobre la imaginación los objetos exteriores... Los sistemas clasificatorios de parentesco reflejan, en su manera de clasificar y de agrupar, el carácter de la mentalidad primitiva, la cual se atiende inmediatamente a lo concreto y permanece alejada de toda abstracción especulativa». Y termina con esta fórmula nítida: «**El parentesco no es asunto de cálculo sino de grupo**».⁴⁴

El doctor Thurnwald conoce y discute los trabajos de Codrington, los de Rivers y los de otros sabios que han estudiado recientemente la familia clasificatoria. Quizá tenga interés resumir la descripción de ésta que dio un sabio ruso, Sieroshevski, hace más de veinticinco años.⁴⁵ En ella se advierte cómo entre los yakutos existe una estructura de la familia extrañamente análoga a la que acaba de exponerse, sin que el autor, a lo que parece, tenga la más mínima sospecha de esta semejanza ni tampoco de la familia clasificatoria en general. «Antaño las palabras que designaban las relaciones del parentesco tenían otro sentido que hoy. Por ejemplo, los yakutos carecen de palabras para decir hermano o hermana en general... Tienen palabras especiales para decir hermano mayor, hermano menor, hermana mayor, hermana menor. Estas palabras son empleadas —acompañadas de algunos determinativos

⁴¹ *Ibid.*, p. 149.

⁴² *Ibid.*, p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁴⁵ W. G. SUMNER, *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroshevski*, «JAI», 1901, p. 89.

(*attributives*) que generalmente se omiten cuando se expresan reproches— para dirigirse a tíos, sobrinos, tías, nietos de diferente grado e incluso a suegros o suegras (madrastras), aunque éstos sean llamados ordinariamente padre y madre. Pe ello se sigue que la familia se divide en dos grupos: los que han nacido antes y los que han nacido después. Estos grupos forman la base de la terminología del parentesco familiar... El autor (Sieroshevski) piensa que primitivamente los yakutos no disponían de palabras para designar al hermano o a la hermana, y que las palabras en uso hoy día para designar hermano menor, hermana menor, etc., eran términos que servían no tanto para los parientes familiares como para los parientes de *sib* (grupo social del tipo del clan o de la *Sippe*), las cuales significan simplemente: compañero de *sib* mayor o menor». Se podía pues reconocer también allí el «parentesco de grupo» característico de la familia clasificatoria.

«Los yakutos emplean la palabra hijo o mi hijo (probablemente "hijo" está siempre acompañada de un pronombre posesivo), no sólo para designar sus propios hijos sino también para designar los hijos de sus hermanos y de sus hermanas, o incluso para designar sus propios hermanos y hermanas si éstos [67] son mucho más jóvenes que ellos. No tienen pues en su vocabulario genealógico palabras para designar directamente un parentesco de sangre entre personas determinadas. La palabra que nosotros traducimos por "hijo" quiere decir en rigor "muchacho, joven, adolescente". Se la emplea otras veces como nombre colectivo para designar el conjunto de los guerreros o de los jóvenes de la tribu o de la *sib*...

»Esta carencia de palabras para distinguir hijo de muchacho, hija de *girl*, no es debida a la pobreza de la lengua. Por el contrario, el vocabulario genealógico de los yakutos nos extraña por su riqueza y por su variedad». La misma observación ha sido hecha a menudo en Melanesia, en Australia, en casi todas aquellas zonas donde se ha constatado la existencia de la familia clasificatoria.⁴⁶ «No solamente distinguen según la edad relativa de las personas, sino que tienen incluso un denominativo especial para el hermano benjamín menos cuando es una mujer la que habla. Tienen un nombre expreso para la mujer del hermano mayor del marido, otro para la del hermano menor del marido y otras especificaciones semejantes que parecen incomprensibles no sólo a nosotros sino también a los yakutos actuales.

»En consecuencia... podemos concluir sin el menor asomo de duda que en la

⁴⁶ Por ejemplo, entre los ba-ilas. «El secreto para comprender el sistema estriba en desembarazarse, primero de los términos que nos resultan habituales y de atenerse firmemente a este principio: que las palabras *tata* y *bama* no tienen el sentido que tienen para nosotros padre y madre, sino que designan más bien ciertas posiciones en un cuadro genealógico; y lo mismo respecto a *mwanangu*, *mukwesu*, etc.

Los términos empleados varían según que:

- a) yo sea la persona que habla o la persona a quien se habla o de quien se habla;
- b) yo hable solamente de mí mismo o bien otras personas estén comprendidas conmigo;
- c) yo me dirija directamente a mi pariente o bien hable de él o de ella;
- d) aquel que habla sea mayor o menor que la persona a quien o de quien esté hablando;
- e) la persona que hable o aquella a quien se hable sea de sexo masculino o femenino.

»La riqueza del vocabulario no es menor en otros puntos». (SMITH y DALE, *The Ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 316-317.)

época en que tuvo su origen entre los yakutos el sistema presente de parentescos genealógicos, *la relación precisa de sangre de un muchacho dado con sus padres no era expresada por ninguna palabra especial*. Todos los mayores de edad de la *sib* designaban a todos los jóvenes, hasta que alcanzaban una cierta edad, con los mismos denominativos».

Es más, «no hay una palabra para "padre" que pueda reducirse a una explicación simple y natural, como sucede con la palabra que corresponde a "madre" (la que da la vida)...; la palabra que corresponde a padre debería traducirse así: el nombre de edad. Esta vaguedad que afecta al lazo sanguíneo por vía [68] paterna, en contraste con la precisión con que se designa la relación de la madre con sus hijos, es muy significativa.

»Las uniones entre ellos en el interior de la *sib* eran extremadamente libres y no permanentes... Los hijos no podían conocer a nadie más que a su madre y la conocían solamente a una cierta edad, después de lo cual olvidaban este parentesco. Ella era suplantada por el sentimiento de pertenecer a un cierto grupo. En el interior de este grupo sólo había "hombres" y "mujeres", unos mayores, otros más jóvenes que la persona en cuestión. Todavía hoy hay zonas marginadas en donde la palabra corriente con que se designa la mujer (esposa) es desconocida; hace reír a la gente. En la lengua yakuto no hay palabra que signifique "marido". El término empleado corrientemente quiere decir propiamente "hombre"».

En conclusión, allí donde la familia es clasificatoria el parentesco es "de grupo". **No son los individuos sino los grupos quienes son parientes entre sí; los individuos están emparentados porque pertenecen a grupos que lo están. El parentesco es, pues, más bien social que familiar, en el sentido en que nosotros usamos esta palabra.** En Australia occidental «cuando llega un extranjero a un campamento que todavía no ha visitado nunca, no entra, se queda a cierta distancia. Al cabo de cierto tiempo, unos hombres de edad se acercan a él y lo primero que hacen es informarse de quién es ese extranjero. La cuestión que se le plantea es la mayoría de las veces la siguiente: "¿Quién es vuestro *maeli* (padre del padre)? A continuación se examina la genealogía hasta que todo el mundo esté perfectamente satisfecho respecto del parentesco exacto del extranjero con alguno de los indígenas presentes en el campo. Una vez resuelto este extremo, puede ser admitido en el campamento y se le presenta a los hombres y mujeres que habitan en él, indicándoles su parentesco con él... Yo había llevado conmigo a un indígena de la tribu talainji y en cada campamento de indígenas en que nos deteníamos, era preciso pasar por este requisito. Una vez, después de largas discusiones, los indígenas no habían podido hallar ningún trazo de parentesco entre mi servidor y los hombres del campamento. Esa noche mi "boy" rehusó pasar la noche en el campamento de los indígenas, tal como hacía ordinariamente, y al hablar con él me di cuenta de que tenía miedo. Estos hombres no eran sus parientes; eran por tanto sus enemigos»⁴⁷. El parentesco de que aquí se trata es evidentemente un parentesco social que no está fundado principalmente, como entre nosotros, por lazos de sangre.

La familia clasificatoria constituye también, como dice H. Junod, una jerarquía. Sin duda, los sentimientos naturales no se hallan sofocados por esta estructura

⁴⁷ A. R. BROWN, *Three tribes of Western Australia*, «JAI», XLII (1913), p. 151.

social. Todos los observadores [69] concuerdan al decir que los «primitivos» adoran a sus hijos, que los miman y que les gusta jugar con ellos. El afecto filial, fraternal, conyugal existe igual que entre nosotros, pero de una forma un poco diferente y con detalles singulares que a menudo resulta difícil precisar. Pero lo que difiere de nosotros es sobre todo la «representación» implícita del individuo en sus relaciones con su grupo social. Basta, para convencernos de ello, con reflexionar un instante en la dificultad que tenemos para entrar en los sentimientos y en las ideas que Codrington nos describe y que, sin embargo, parecen tan naturales a los melanesios.

II. La solidaridad entre los miembros del grupo social

I

Solidaridad fisiológica, casi orgánica, entre miembros de un mismo grupo

La prueba de que el grupo social, el clan o la *Sippe*, constituye la verdadera unidad, siendo el individuo solamente un simple elemento, no la tenemos únicamente en la estructura de la familia. También la vida cotidiana del primitivo da testimonio de ello.

Entre los indios de la Guayana, por ejemplo, W.E. Roth relata una observación del padre Gumilla, confirmada posteriormente: «La idea de que no sólo el enfermo sino también sus parientes próximos debían abstenerse de ciertos alimentos estaba muy arraigada y extendida. La primera prescripción del *piache* (doctor) era imponer una dieta general al enfermo y a todos los suyos».¹ «Entre los caribes, los arawaks, las warraus, la familia entera —padre, madre, hermanos, hermanas— queda sometida al mismo régimen que el enfermo. Si un hombre, entre los caribes de las islas, está herido o sufre, pedirá a su hermano o a su hermana o a algún otro de los suyos que se abstenga de comer tal o cual cosa. Si lo hicieran agravarían su mal, incluso si estuvieran a cincuenta millas de distancia». «Entre los indios jíbaros y canelos, cuando un miembro de la familia está enfermo, todos los demás deben observar el mismo régimen que él, pues, si osan tomar alimentos que no son convenientes, sucedería lo mismo que si se lo comieran a él, y, lógicamente, empeoraría su estado».² Se sabe que estos mismos indios practican la covada. Después del nacimiento del niño, los padres y especialmente el padre deben someterse a un gran número de tabús, bajo pena de comprometer la vida del recién nacido.

En algunas sociedades, esta solidaridad íntima del padre con el hijo se prolonga hasta la edad de la iniciación: «Incluso los hombres deben someterse a algunas restricciones en lo que concierne al hecho de comer aves; si el pájaro es hembra, se puede compartir con otros más, pero si es macho debe ser comido íntegramente por el mismo hombre —de lo contrario se produce una enfermedad—; el hombre en cuestión puede, sin embargo, [72] dar parte a su hijo si este último no está todavía circuncidado. Este hecho es particularmente

¹ P. J. GUMILLA. *El Orinoco ilustrado*, I, p. 210, citado por W. E. ROTH, *An inquiry into the animism and folklore of the Guiana indians*, «EB», XXX, p. 352.

² R. KARSTEN, *Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, «EB», 79 (1923), p. 12.

interesante por cuanto muestra que, antes de la circuncisión, no se considera que un niño posea una individualidad distinta de la de su padre, aunque sea considerado como perteneciente al poblado de su padre».³

Esta solidaridad que podríamos llamar fisiológica entre parientes se presenta también bajo otras formas. «Cuando a un hermano menor le salen los dientes, dice H. Junod, se considera que éstos hacen caer los de su hermano mayor, habiendo nacido aquél tres años después que éste».⁴ Entre las basutos, «cuando se advierte que una niña —que debe estar despierta durante la noche— se duerme, deben averiguar si hay alguien de entre los parientes que -duerme. Si encuentran que alguno de los suyos se ha ido a dormir a un escondrijo, se le despierta, pues es por su culpa que la niña se ha dormido».⁵ Por último, en América del Norte, en la costa noroeste, entre los indios del cabo Flattery, «cuando un hombre es herido en el brazo, sin fractura de hueso, con una bala de pistola, se aconseja a su familia que le conduzca al hospital más próximo en donde le cuidará un cirujano. Pero prefieren seguir el método tradicional... Se acercan al lugar donde se inhumó al padre del joven y desenterran el hueso de la parte superior del brazo izquierdo; lo lavan, lo dividen en dos partes en el sentido de la longitud y raspan en él hasta obtener astillas. Las raspaduras sirven para la curación. A continuación aplican las astillas y el brazo queda fuertemente oprimido. Los indios me aseguraron que el hueso procedente del brazo del padre curaría el hueso herido en el brazo del joven y me indicaron que ellos procedían siempre así y obtenían la curación. Por eso, cuando alguien se rompe una pierna, un brazo o una costilla, toman el hueso correspondiente del cadáver del pariente más próximo que haya muerto hace ya un año y lo emplean como medicamento mediante raspaduras o bien por el uso de astillas. De todos modos sólo en el caso citado he visto que hagan uso de astillas».⁶ Un hecho muy semejante ha sido observado en África del Sur. «Un bergdama encolerizado lanzó su bastón sobre un hijo suyo que se escapaba y le hizo una herida bastante seria. La traté con antisepsia. Al examinar la herida, cuando renovaba el medicamento, me di cuenta de que estaba infectada e inflamada. Rogué insistentemente que me explicaran la razón. El chico terminó por confesarme que su padre había raspado con un cuchillo la mancha de su [73] bastón que estaba cubierta del sudor y de la grasa de su mano (es decir, de las partes de su principio vital, *Seelenstoff*), y que había colocado este polvillo de madera en la llaga. Miré el bastón y me cercioré de que el herido había dicho la verdad. La suciedad debía reparar el mal que su padre había hecho hiriéndole con su bastón». El sudor y la grasa de un hombre son ese mismo hombre. Desempeñan el mismo papel que el hueso del brazo en el caso del indio del cabo Flattery. En las representaciones del damara, como en las del indio, la individualidad del padre se distingue poco de la del hijo.

³ TORKEY y JOYCE, *Notes ethnographiques sur les populations habitant les bassins du Kasai et du Kwongo oriental*, «Annales du Musée du Congo belge», serie III, t. II, fase. 2, pp. 305-306.

⁴ H. A. JUNOD, *The Life of a South-African tribe*, I, p. 50.

⁵ E. JACOTTET, *Moeurs, coutumes et superstitions des Basoutos*, «Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel», IX (1897), p. 130.

⁶ J. G. SWAN, *The Indians of Cape Flattery*, p. 78.

II

Cuasi-identidad de los hermanos.— En algunos casos, puede sustituirse a uno por otro. Fratricidio no castigado.— Compensación que ha de pagar el homicida, reducida cuando la víctima es un pariente

La comunidad de esencia que sienten de este modo los miembros de un grupo y especialmente los parientes más próximos, padre e hijo, hermano, etc., nos conduce a considerar como la cosa más natural del mundo esa cuasi-identidad. Poco importa que no puedan sustituirse el uno por el otro. Son casi «intercambiables». Las consecuencias de esta «individualidad formada por varios» son a menudo singulares; otras veces son trágicas. Algunos cuentos populares del Gabón las revelan. «Un hombre y una mujer estaban casados desde hacía varios años. Ella tenía un hijo pequeño. El marido tenía un hermano que se enamoró de ella. Le solicitaba en secreto que se fuera a vivir con él. Pero la mujer rehusaba siempre diciendo: "No. No quiero." Entonces el amor del hombre se fue trocando en cólera. Alimentó malos sentimientos contra ella en su corazón y le preguntó: "¿Por qué persistes en rechazarme? No eres la mujer de un extranjero, eres la mujer de mi hermano. Él y yo formamos una unidad; deberías aceptarme." Pero ella contestaba siempre: "No. No quiero." Finalmente, trató de introducirse en su choza y ella le mató».⁷

En otro cuento (de la región de Ogoué), un hombre, irritado contra la mujer de su hermano porque se le resistía, la mató en el bosque durante la noche mientras ella iba a casa de sus padres. Fue visto y denunciado por el hijo de su víctima. Entonces las gentes del poblado se reunieron en torno suyo, espantados por la noticia. El marido los llamó a todos para deliberar y el cónclave tuvo lugar en su propia casa. El abuelo y el chico contaron toda la historia. El cuñado la negó, pero el marido dijo en el acto: «¡No! ¡Tú eres culpable! Y puesto que somos hermanos y formamos una unidad, tu crimen es mi crimen y yo voy a confesar por ti».

Pero la familia de la mujer dijo al marido: «Nosotros no tenemos ningún motivo de queja contra ti. Sólo queremos una cosa, que se nos entregue la persona que ha matado a nuestra [74] hija y que nos pague una compensación en dinero por la pérdida que sufrimos».⁸

Estos dos cuentos muestran a las mil maravillas cómo coexiste, entre estos indígenas, un sentimiento muy vivo de su personalidad con una representación que constituye a los dos hermanos en un solo individuo. En el primer caso, la pasión evoca esta creencia para obtener satisfacción. El hermano del marido no comprende que la mujer pueda rechazarlo a él, que es un *alter ego* de su marido y él juzga que ella no obra bien. En el segundo caso, la representación de la cuasi-identidad de los dos hermanos es tan fuerte que el marido de la asesinada, lejos de expresar un deseo de venganza contra su hermano, siente que participa de su culpabilidad.

De hecho, en numerosas sociedades, y particularmente en el África negra, existe una suerte de derecho virtual del hermano menor sobre las mujeres del

⁷ W. H. Nasau, *Fetichism in West Africa*, pp. 287-289

⁸ *Ibid.*, p. 293.

hermano mayor. Éstas se cuentan entre las mujeres con que tendría derecho a casarse: son sus mujeres «virtuales» (*potential wives*). «El hermano puede —y así lo hace con frecuencia— llamar a la mujer de su hermano *nkento amo*, es decir, mi mujer... Del mismo modo, la mujer llama al hermano de su marido *yakala di nzila*, el marido de fuera, en oposición a su marido, a quien llama *yakala di nzo*, el marido de dentro. Estas denominaciones no son palabras vanas. Corresponden a las relaciones familiares que se establecen lícitamente entre los *nzadi*, y que no están toleradas entre otras personas no casadas. Esta familiaridad es causa de muchos adulterios. Los negros expresan este abuso mediante el siguiente proverbio: el piojo en el *nzemba* muerde al hijo, muerde a la mujer. El hombre o la mujer *nzadi* se halla, pues, entre el marido y la esposa».⁹ Igualmente sucede en la región que separa los grandes lagos: «La doble expresión; corriente en todo nuestro oeste, *bayibabange* (mis maridos) y *mukasi wayitu* (nuestra mujer), que emplean esposa y cuñados, no son un simple plural de deferencia sino la expresión de una costumbre, inmoral a primera vista.

»La conciencia protesta, en Bunyoro, mediante el siguiente adagio: la esposa es depositaria de los tabús de su marido ausente (y en consecuencia debe guardarle fidelidad); pero la concupiscencia tiene demasiado a menudo la ventaja, acompañada de esta consideración o circunstancia atenuante, de que la familia cree haber adquirido, por el hecho de haber ayudado a establecer el vínculo, una especie de derecho contra el cual, en la práctica, el interesado se guardará muy bien de protestar».¹⁰

[75] A menudo el hermano ejerce este derecho con el permiso del marido, cuando éste se halla ausente, o bien con su consentimiento más o menos formal incluso en casos en que éste no ha abandonado el poblado. Incluso cuando no hay tal permiso no se consideran las relaciones de la mujer con los hermanos de su marido como adulterio. En efecto, en las sociedades «primitivas», lo que nosotros llamamos adulterio es simplemente un robo, con graves consecuencias místicas para la víctima. Pero cuando un hermano toma alguna cosa de su hermano, aunque se trate de la mujer que pertenece legítimamente a éste, ello no constituye, hablando con propiedad, un robo. Los hermanos constituyen una unidad y no es posible robarse a sí mismo. Y el padre Gorju señala con razón que la mujer no ha sido adquirida únicamente con los medios de su marido. Toda la familia ha contribuido a pagar la dote.

La muerte no rompe esta solidaridad íntima entre los hermanos. Ello explica multitud de costumbres relativas a la suerte de las viudas: por ejemplo, un derecho, que en ciertos casos llega a ser una obligación, que tiene el hermano del muerto de casarse con la viuda. Sin entrar en detalle en estas cuestiones que exceden nuestro tema, citemos únicamente la explicación que dio G. Lindblom acerca de las costumbres de los akambas: «Quien adopta la viuda de su hermano considera a los hijos de ésta como si fueran suyos desde todos los puntos de vista. Si son hijas, él recibe toda la dote cuando se casan. Sin embargo, los niños le llaman siempre *nwendwasa* (tío). Lo que resulta especialmente interesante es que si él tiene hijos con esta mujer, éstos le llaman también "tío" y no *nau* (padre). Los bienes de un hombre que muere sin

⁹ R. P. VAN WINO, *Études Bakongo*, p. 133. El *nzemba* es la tela que en vuelve al niño y que la madre lleva a la espalda.

¹⁰ P. J. GORJU, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard*, p. 289. Cf. H. REHSE, *Kiziba, Land und Leute*: «El marido deja a veces su mujer a su hermano soltero», p. 93.

hijos no van a su hermano sino al hijo que su mujer puede tener con este hermano. Por eso puede decirse que en un cierto sentido el muerto es considerado el padre de este niño. La cuestión estriba entonces en saber si al hijo se le considera engendrado por el muerto —la idea no parece del todo descabellada en un pueblo que rinde culto a los espíritus ancestrales— o si el factor esencial es el derecho de propiedad, que podría considerarse persistente incluso después de la muerte». ¹¹ Lindblom prefiere esta segunda interpretación. Es cierto, como veremos, que entre los bantús los muertos conservan a veces su derecho de propiedad. Pero parece todavía más cierto que los akambas no se planteen apenas la cuestión a la que Lindblom intenta hallar una respuesta. En virtud de la cuasi-identidad de los hermanos entre ellos, el hermano viviente, que se ha casado con la viuda de su hermano muerto, es a la vez él y su hermano. Por deferencia al muerto todos llaman al segundo marido «tío», sea éste su tío o su padre.

«Cuando muere un hombre entre los jíbaros es necesario que [76] su hermano se case con la viuda. El marido difunto que todavía está celoso de la mujer que deja tras de sí no la cede a nadie que no sea su hermano, el cual forma con él una sola persona y lo representa en el sentido más estricto de la palabra. Cuando un joven jíbaro ha sido matado por sus enemigos, el deber de vengar su muerte incumbe también, en primer lugar, a sus hermanos». ¹²

¿Qué sucedería entonces en caso de fratricidio? La respuesta nos la da un mito relatado por B. Malinowski. «Toweyre'i ha matado a su hermano. No por eso deja de ser él quien debe cuidar de los funerales y desempeñar las funciones de maestro de ceremonias, así como pagar las funciones que los demás desempeñen en esa ocasión. No puede personalmente tocar el cadáver ni participar activamente en los ritos de duelo o en el entierro. Sin embargo, en calidad de pariente más próximo del muerto, él es el que ha sufrido la pérdida y a quien, por así decirlo, se le ha amputado un miembro. Un hombre a cuyo hermano han matado no puede guardar duelo, como no lo guardaría en caso de su propia muerte». ¹³

El fratricidio es, por consiguiente, una especie de suicidio parcial. Esto puede parecer inexplicable e insensato; pero lo cierto es que provoca una vengativa indignación. En un hermoso cuento basuto, recogido por Casalis, se ve al hermano menor asesinado por el primogénito reaparecer bajo la forma de un pájaro y revelar el asesinato, pero sin ninguna idea de vengarlo. ¹⁴ En África ecuatorial inglesa «si un hombre mata a su hermano menor o alguna otra persona que esté bajo su dependencia, no hay proceso contra él. En primer lugar no hay demandante y en segundo lugar los padres pueden ser tratados como esclavos». ¹⁵ M. Hutereau dice formalmente: «El fratricidio y el parricidio no son castigados; siempre son considerados accidentes y el asesino, si hereda, tiene tantos derechos como cualquier otro con respecto a la herencia de su víctima. A menudo, incluso las viudas lo elegirán como marido». ¹⁶

¹¹ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 83.

¹² R. KARSTEN, *Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, «E B», 79 (1923), p. 12.

¹³ B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, p. 320. (Hay trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico occidental*. Ediciones Península, 1973.)

¹⁴ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, pp. 358-359.

¹⁵ D. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 168-169.

¹⁶ A. HUTEREAU, *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo*

Si no se trata de un hermano o de un padre sino de un pariente más alejado es exigida una compensación por el asesinato. Pero, para sorpresa de la mayoría de los observadores, esa compensación es menor que la que se da en caso de que se trate de un hombre extranjero al grupo familiar. Así, por ejemplo, [77] entre los waniaturu, Eberhard von Sick señala: «Cuando tiene lugar un asesinato de un pariente próximo, lejos de aumentar la indemnización, como sería lógico pensar, es disminuida a la mitad y reducida a siete cabezas de ganado. La explicación de esta costumbre singular no se ha podido dar».¹⁷

La clave de este pequeño enigma se encuentra en lo que precede. En caso del asesinato de un hermano no es posible ninguna recompensa porque debería exigírsela al propio asesino. Si se trata de un pariente próximo, el asesino ha perjudicado a otros al mismo tiempo que a sí mismo y les debe por tanto una compensación, aunque reducida. En Kavirondo, también entre los bantús, «el asesinato de un pariente, en general, es castigado menos duramente que la de un extranjero; la multa varía proporcionalmente al grado de propiedad que el asesino tiene sobre la víctima. La razón de ello estriba en que la muerte de un pariente es considerada más bien bajo el aspecto de una pérdida privada que desde el punto de vista de la comunidad».¹⁸ Igualmente, entre los kikuyos, «si un hombre mata a uno de sus primos por parte de su madre, el padre del homicida reúne cincuenta corderos o cabras y las da al jefe de la familia de la víctima... El ritual complicado que se ha descrito anteriormente no se observa en este caso a causa del parentesco de sangre entre el muerto y su asesino. (La compensación es muy reducida)». Hopley añade: «Si un hombre mata al hermano o a la hermana de su madre, no hay compensación. Sin embargo, el padre matará un cordero y lo hará comer a todos sus hijos juntos».¹⁹

En América del Sur las mismas representaciones han producido las mismas consecuencias. «La tribu no presta ninguna atención a un asesinato cometido en el interior de la familia, por ejemplo, el de un hijo o de una mujer, porque no es necesaria ninguna venganza. La pérdida solamente revierte en los propios asesinos; es un asunto que debe arreglarse en familia. La pérdida de un miembro no parece un motivo razonable para forzar a la pérdida de otro. La única excepción estaría en el caso de que un hombre hubiera sido un guerrero reputado cuya muerte representara una pérdida seria para la tribu. En ese caso sería ésta la que tomaría cartas en el asunto».²⁰ «Entre los jíbaros ocurre a veces que un hombre mata a su hermano, por ejemplo, si éste ha seducido a su mujer o ha embrujado a uno de sus hijos. En ese caso la venganza de sangre no tiene lugar por lo general, porque los vengadores naturales —el padre y los demás hermanos— se abstienen de ejercerla. "Ya es suficiente que haya muerto un [78] miembro de nuestra familia —dicen—; ¿por qué nos tendríamos que privar de otro?" Termina, pues, perdonándose al asesino».²¹

En fin, en el extremo nordeste de Asia, W. Bogoras ha observado con sorpresa

belge, «Annales du Musée du Congo belge». Ethnographie et Anthropologie, serie III, Documente ethnographiques concernant les populations du Congo belge, I, 1, p. 100.

¹⁷ Eberhard von Sick, *Die Waniaturu*, «Bassler-Archiv», V (1915), Heft 1-2, p. 31.

¹⁸ K. H. DUNDAS, *The Wawanga and other tribes of the Elgon district. British East África*, «JAI», XLIII (1913), pp. 52-53.

¹⁹ C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 234.

²⁰ Ch. WHIFFEN, *The North-Western Amtazons*, pp. 172-173.

²¹ R. KARSTEN, *Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, «E B», 79, p. 13.

la misma costumbre. «Al comienzo de mi estancia entre los chucche me extrañó notar que todos los homicidios se repartían en dos categorías: los asesinatos cometidos en el interior del grupo familiar y los cometidos fuera de este grupo. Sólo estos últimos provocaban la venganza de sangre. Los de la primera categoría estaban exentos de ella. De hecho no eran castigados de ningún modo».²²

Es de creer, aunque no se diga, que después de estos asesinatos cometidos con miembros de la familia, se debería proceder a una purificación con el fin de apaciguar a los antepasados, seguramente irritados, y prestos a castigar el homicidio en la persona de su autor o de los suyos. El doctor Cremer dice a este propósito: «En un gran número de pueblos de la ribera de Volta, el robo, las violencias, el asesinato entre parientes (que no da lugar a ninguna sanción civil) deben ser expiados mediante ofrendas o con sacrificios tanto más importantes cuanto más estrecha sea la ligazón entre el culpable y la víctima».²³ Según Smith y Dale, «*Chikuto* es el tipo especial de maldición que recae sobre quien peca contra sus parientes más próximos... De todos aquellos que han matado a su padre, a su madre, a su tío materno, a su hermano, a su hermana, etc., la gente dice: "¡Maldito sea! ¡No permanecerá mucho tiempo sobre la tierra! El *chikuto* le hará morir. Morirá de muerte violenta. Un león se lo llevará, etc."».²⁴

III

Matrimonio: asunto de grupo, transacción entre dos familias (Australia, Indonesia, África austral).— Intercambio de hermanas por doble matrimonio.— Significación del tobóla

Puesto que en estas sociedades la unidad verdadera es el grupo social (clan, familia o *Sippe*), con respecto a la cual los individuos son simplemente elementos constituyentes, es natural que éstos no sean los únicos dueños de los actos más importantes de su vida. Es el grupo o su jefe quien decide por ellos. Así, por ejemplo, el matrimonio se presenta a menudo como la conclusión o el coronamiento de las ceremonias de iniciación de los jóvenes. Puede ocurrir que de hecho no se casen todos en seguida. Ocurre a veces que el número de mujeres con las que pueden casarse legítimamente es muy pequeño; por ejemplo, allí donde los mayores o los jefes se reservan para sí a las mujeres jóvenes y poseen un verdadero «harén». Pero en principio y, por así decirlo, [79] de derecho, el joven se casa una vez iniciado, siempre que encuentre mujer.

¿No sería mejor decir que se le casa? ¿Escoge él mismo su mujer? ¿Hay quizás una entente previa entre las dos personas interesadas? Seguramente las iniciaciones personales desempeñan un papel innegable, aunque variable según el caso. La joven, que por lo general no es consultada, halla a menudo el modo de sugerir a su madre e incluso a su padre lo que desea, y de evitar de este modo, si llega el caso, un pretendiente que le desagrade. A menudo consigue sus objetivos. Los sentimientos individuales ejercen una influencia de la que

²² W. BOGORAS, *The Chukchee*, pp. 663-664.

²³ J. CREMER, *Les Bobo*, pp. 69-70.

²⁴ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, p. 416.

tenemos pruebas. Hecha esta reserva, sin embargo, no debe perderse de vista que es el grupo familiar quien decide.

En primer lugar la elección está limitada, casi en todas partes, por la exogamia de clan y también por la prohibición de las relaciones sexuales entre parientes próximos de sangre. El incesto, en las sociedades primitivas, constituye el crimen por excelencia y el que se castiga de forma más severa. Éste no se define del mismo modo en que nosotros lo hacemos. A los ojos del primitivo, las relaciones de un hombre con una prima muy alejada o incluso con una persona que no tiene ningún lazo de parentesco con él —en el sentido en que nosotros lo entendemos—, pero que tiene en cambio el mismo tótem, pueden ser incestuosas. Por otra parte, en determinadas sociedades, el matrimonio del abuelo con su nieta es lícito. El incesto no depende por tanto, de lo que nosotros entendemos por parentesco. Para el primitivo, allí donde existe la familia clasificatoria, las mujeres del grupo se dividen en dos clases: aquellas con quienes le está permitido tener eventualmente relaciones sexuales y las demás. Si se enfrenta con la prohibición que le impide relacionarse con éstas últimas, entonces comete incesto. Todas las demás son «virtualmente» sus mujeres, del mismo modo que él y sus compañeros son los maridos «virtuales» de cada una de ellas. Entre ellas escogerá su mujer o sus mujeres —caso de que tenga varias. Dejemos de lado la cuestión, hoy por hoy quizás insoluble, de si ha existido o no un matrimonio de grupo, es decir, si los hombres de un determinado grupo han sido alguna vez todos ellos los maridos de un determinado grupo de mujeres. Esta modalidad de matrimonio no la hallamos en ninguna parte, como lo ha demostrado Westermarck. En todas las sociedades sobre las que poseemos testimonios fidedignos el matrimonio consiste en la apropiación, más o menos completa, y reconocida por el grupo, de una mujer por parte de un hombre. Este hombre y esta mujer, que pertenecen a subgrupos o clases entre los cuales están permitidas las relaciones sexuales, deciden vivir juntos y la mujer sólo pertenece a este hombre, excepto en las ocasiones previstas por las instituciones de la tribu. Ahora bien, ¿cómo se produce la elección?

Tomemos como ejemplo las tribus de Queensland, descritas [80] por W. E. Roth. Cada hombre, después de haber pasado por las etapas sucesivas de la iniciación, «puede tener al menos dos mujeres; una "oficial", que se le asigna en tanto que miembro de la comunidad por la asamblea general de la tribu; otra "no oficial" que él mismo escoge y de la que está enamorado (por así decirlo)... El matrimonio no da lugar a ningún festejo público. Veamos a continuación las diferentes maneras como puede realizarse la elección:

»1. Supongamos que el consejo de la tribu considera que un hombre está en condiciones para tener una mujer que "permanece en su choza", es decir, una esposa; entonces será preciso que acepte la que le será designada de la siguiente manera. Los hermanos o los tíos maternos de la joven en cuestión hablan entre sí acerca del joven y convocan a los demás hombres ya iniciados de la tribu para deliberar... El interesado puede asistir sin tomar parte, sólo como oyente. Pero por lo general prefiere abandonar el campamento en ese momento y llevar a cabo una expedición de caza o de pesca. Si se le acepta de forma legal y satisfactoria... los hermanos o los tíos maternos de la joven conducen a ésta después del crepúsculo a la choza de su futuro marido, donde tiene la obligación de permanecer. La pareja, desde ese momento, no puede ya separarse excepto por muerte o por consentimiento mutuo.

»2. Un hombre puede cambiar su hermana (hermana de la misma madre que él) por la hermana de otro hombre (hijo de la misma madre que él). Este arreglo sólo tiene validez si las prohibiciones de clases quedan respetadas y si está sancionado por el voto unánime del consejo».

3. El doctor Roth examina a continuación la forma de matrimonio por raptó con una muchacha o con una mujer casada y examina también los casos en que, bajo ciertas condiciones, pueden ser aceptadas o toleradas por la tribu estas uniones.²⁵

Spencer y Gillen en Australia central y Thurnwald en Nueva Guinea alemana han descrito con detalle las condiciones del matrimonio (y utilizamos la palabra «matrimonio» faltos de otra mejor); podríamos decir quizás, según la expresión de Roth, «la unión sexual permanente». Es obligado remitir al lector a estas obras. En ellas verá cómo, incluso en el caso de tratarse de la mujer «oficial», es de hecho el grupo quien decide. Ciertos ritos hacen sospechar que la apropiación de la mujer por el hombre no es absoluta. El derecho «virtual» de otros hombres sobre la mujer, que es la esposa «virtual», se ejerce efectivamente, ya sea en el momento mismo del matrimonio, antes incluso que el propio marido, ya sea después, en el transcurso de ciertas fiestas o ceremonias.

[81] En Indonesia, donde la mujer sólo se adquiere generalmente mediante el pago de una dote, es raro que un hombre sea lo suficientemente rico personalmente para pagarla. Su familia le adelanta la suma necesaria a cambio de que él contribuya también cuando otro más joven quiera a su vez casarse. La familia que ha pagado para la adquisición de su mujer goza de ciertos derechos sobre ella. De todos modos la mujer sólo pertenece a la familia de su marido a partir del momento en que la dote convenida ha sido pagada enteramente: hasta entonces ella continúa perteneciendo a su familia de origen. La dote no le toca al padre y la madre de la joven, los cuales sólo reciben una pequeña parte; todos los miembros del grupo familiar se la reparten según reglas precisas y complicadas. El matrimonio es, pues, antes que nada una transacción entre dos familias, una combinación de intereses debatidos entre las personas de edad y autoridad, de las cuales dependen los jóvenes. Ellos no parecen tener mucho en cuenta sus preferencias.

Los bantús nos suministran un último ejemplo. Entre los thongas del África austral, «el matrimonio constituye para el negro el único objeto de la vida. Sólo gracias a su mujer y a sus hijos viene a ser alguien dentro de la sociedad. Este hecho todavía no es evidente durante el primer año de la unión, pues el recién casado debe todavía cocinar en casa de su suegra... Todavía no es un maestro. Pero si es rico no tardará en comprar una segunda y una tercera esposa. Construirá una choza para cada una... Ello formará finalmente un círculo de chozas».²⁶

Ahora bien, «la idea bantú de matrimonio consiste en que el hijo de un hombre que no es un jefe no tiene nada que decir respecto a la elección de su primera mujer, llamada "gran" mujer, que será la madre de su heredero, y que ninguna hija está autorizada a escoger su marido. La consideración esencial no estriba

²⁵ W. E. ROTH, «Ethnological studies among the aborigines of N W. C. Queensland», núm. 323, p. 181.

²⁶ H. A. JUNOD, *The Life of a South-African tribe*, I, p. 125.

en saber si las personas se avienen entre sí, sino la de saber si es deseable una alianza entre las dos familias... Pero los jóvenes y las jóvenes, incluso entre los bantús, saben a menudo manipular el oráculo de manera que no les sea descorazonados.. Así que un hombre ha tomado por esposa a su "gran" mujer es libre de mirar a quien le plazca, y al cabo de uno o de dos años, si se dispone de la suma necesaria, el consejo de familia se apresura a negociar un matrimonio a su elección. (En general, las mujeres de un hombre no ponen objeción alguna cuando se les anuncia la "noticia")». ²⁷ Entre los bechuanas, «raras veces el matrimonio tiene por causa la inclinación mutua de los esposos. Eso es invariablemente- un asunto que se arregla entre sus padres. No es nada extraordinario que se case a los niños antes de nacer; dos familias pueden acordar que el hijo de la una se case [82] con la hija de la otra antes de que hayan nacido ni el hijo ni la hija. Desde su más tierna infancia se ven ya como novios. Lo cual no les impide ni al uno ni al otro tener otras relaciones sexuales. Pero la convención terminará por surtir sus efectos las más de las veces, incluso si la mujer ha tenido ya un hijo con otro hombre o si el hombre es padre de un niño de otra mujer». ²⁸

Sin insistir ya más en estos hechos descritos, podemos por nuestra parte incorporar la conclusión de H. Junod. «En las tribus civilizadas el matrimonio tiene poco que ver con lo que ha llegado a ser entre nosotros. Allá es un asunto de la comunidad. Es una especie de contrato entre dos grupos: la familia del hombre y la de la mujer. ¿Cuál es la situación respectiva de estos dos grupos o familias? Una de ellas pierde a uno de sus miembros mientras que la otra gana uno más. Con el fin de compensar una injustificada disminución, el primer grupo reivindica una compensación que le concede el segundo en forma de *lobola* (dote). Esta entrega de dinero, de bueyes o de hoces permitirá al primer grupo adquirir a su vez un nuevo miembro que sustituya al que ha perdido, manteniendo de este modo el equilibrio. Esta concepción del *lobola* como compensación y como medio de restablecer el equilibrio entre los dos grupos es sin duda alguna la que explica finalmente el fenómeno en cuestión». E insiste Junod en otro pasaje: ²⁹ «El único modo de comprender el *lobola*, así como otras formas de pago frecuentes entre los pueblos no civilizados, consiste en considerarlo como una *compensación dada por un grupo a otro grupo* con el fin de restablecer el equilibrio entre las diversas unidades colectivas que componen el clan. El primer grupo adquiere un nuevo miembro; el segundo se siente disminuido y reclama alguna cosa que le permita a su vez volverse a completar mediante la adquisición de una mujer. Esta concepción "colectiva" explica todos los hechos». ³⁰ Igualmente el *bogadi* (equivalente del *lobola* entre los bechuanas) «es una compensación que se da a- una familia por la pérdida que ha experimentado cuando uno de sus hijos, una joven, pasa a otra familia. Lo que subyace al *bogadi* es la cuestión de una pérdida y de los medios de repararla. El ganado dado a una familia constituye el *bogadi* necesario para obtener otra mujer para uno de sus hijos». ³¹

Sin duda, con el tiempo, otras ideas de naturaleza secundaria se han adherido a ésta. Pero ésta es de todos modos la fundamental. La forma como suceden las cosas en muchas otras sociedades menos evolucionadas que la de los bantús

²⁷ Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, pp. 113-114.

²⁸ J. Tom BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 59.

²⁹ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, pp. 121-122.

³⁰ *Ibid.*, I, pp. 262-263.

³¹ J. Tom BROWN, *Among the Bantu nomads*, p. 62.

apenas permite dudar al respecto. La entrada de una mujer en un grupo por el matrimonio implica siempre una compensación al grupo que la pierde. Las más de las veces éste exige que el otro le ceda una [82] mujer a cambio. Lo que entre los bantús ha adoptado la forma del *lobola* fue primero un cambio de mujeres. Un clan obtiene de otro una mujer para uno de sus miembros a condición de que éste, por su parte, le dé una de sus hermanas (en el sentido que tiene esta palabra en el seno de la familia clasificatoria) por esposa a un hombre del otro clan. De este modo no hay ni pérdida ni ganancia para ninguno de los dos grupos. Roth ha observado esta forma de matrimonio en Queensland. Howitt escribe: «He mostrado hasta qué punto el cambio de una hermana por una esposa es universal entre los australianos y cómo cada mujer es, por así decirlo, la "dote" que permite obtener a la otra».³² El doctor Thurnwald considera la reciprocidad como el principio esencial de la reglamentación del matrimonio entre los bañaros. En la isla Kiwai (Nueva Guinea inglesa) «constituye casi una ley establecida que los matrimonios se formen mediante el cambio de hermanos y hermanas y esta ley está todavía hoy en vigor. La hermana del marido, caso de que éste tenga alguna, debe necesariamente ser dada al hermano de la mujer, o si no tiene hermano, a su pariente más próximo. Esta regla era muy estricta y no se tenían en cuenta en absoluto los sentimientos de la mujer en cuestión... Cuando no hay hermano o hermana disponibles, el que se casa debe pagar para obtener su mujer».³³ «Heky ha observado que una mujer debe tomar el tótem de su marido y que esta razón explica que un hombre deba siempre dar uno de sus parientes a cambio de su mujer, con el fin de que la relación entre las fuerzas respectivas de los clanes no cambie».³⁴ En la misma región, señala E.B. Riley: «Todas las muchachas reciben instrucciones muy estrictas respecto a las proposiciones de matrimonio. Se les prohíbe ofrecer su mano a un joven que tenga la desgracia de no tener una hermana que pueda dar a cambio. Cuando una joven entra por matrimonio en una familia, ésta debe suministrar una joven para reemplazarla... De esta suerte, la fuerza de los clanes queda intacta y asimismo se evita la consanguinidad. Una joven no puede casarse con un hombre de su propio clan».³⁵

En una palabra, esta costumbre, «universal» en Australia, muy extendida en Nueva Guinea, se vuelve a encontrar en muchas otras regiones y en particular entre los bantús, que las más de las veces le han dado la forma del *lobola*. Algunos de entre ellos, sin embargo, practican todavía el intercambio de hermanas. Por ejemplo, tal como nos cuenta J. Roscoe a propósito de los bambwas: «Las mujeres se adquirían habitualmente por [84] intercambio y cuando un joven tenía hermanas resultaba fácil obtener esposa. Se ponía de acuerdo con sus parientes en dar una de sus hermanas a un hombre de otro clan que a su vez se ponía de acuerdo con los suyos en dar a cambio una de sus hermanas... Si un hombre carecía de hermana, obtenía de un hombre y de una mujer la autorización de casarse con su hija a cambio de la promesa de un cierto número de cabras».³⁶

Así, pues, en estas sociedades, exceptuado el caso en que un grupo obtiene las mujeres por la violencia o por racias entre sus vecinos, eso que nosotros

³² A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 293, C.f pp. 260-263.

³³ W. N. BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, pp. 64-65 (tribus mawatta y turituri).

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 48.

³⁶ J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 153.

llamamos matrimonio implicaba originariamente un intercambio de mujeres entre clanes exogámicos. Las más de las veces diversas parejas se unían a la vez de este modo (cuatro al menos entre los bañaros, según dice Thurnwald). Ésta es en electo la forma más simple de mantener el equilibrio entre los clanes y quizás también de asegurar que la mujer no sea maltratada en el grupo, al cual se va a vivir, puesto que un número igual de mujeres corre el mismo riesgo de un lado y de otro. En caso de necesidad, las represalias no serían difíciles. Pero, ¿qué hacer cuando no hay mujeres legítimamente matrimoniales en número suficiente en uno de los lados? La compensación deberá entonces tomar otra forma y permitir a los que no reciben mujeres a cambio de sus hermanas que se procuren mujer en otra parte. Éste es sin duda el origen y una de las razones esenciales del *lobola*.

Thurnwald ha insistido en diversas ocasiones en el papel importante que desempeñan, en las sociedades primitivas, las ideas de «reciprocidad» y de «compensación» (*Vergeltung*). Están unidas a la necesidad enérgica de reaccionar contra toda afrenta, vengar toda injuria, reparar toda pérdida. Una historia relatada por Landtman revela perfectamente esta disposición. Un hombre perseguido por una serpiente huye y se refugia en casa de un amigo. La serpiente llega durante la noche y ataca al amigo, confundiénolo con el hombre que perseguía. «A la mañana siguiente, la gente advirtió las huellas de la serpiente y se dio cuenta de que un hombre había desaparecido. Dijeron al recién llegado: "¿Cuál es la razón de que no hayas dicho en seguida que la serpiente te perseguía y que éste era el motivo de que te escondieras y llegaras hasta aquí? Tú no volverás con los tuyos. Tú sustituirás al hombre que la serpiente ha matado. Allí está la mujer y el hijo del difunto. Tú los adoptarás."»³⁷ En Nueva Pomerania, «cuando muere un niño, su padre está obligado a hacer un regalo al tío materno del niño, que consiste en conchas, brazaletes, etc., lo cual constituye la paga por la pérdida [85] de un miembro de su grupo».³⁸ En efecto, el niño pertenece al clan de la madre. Este clan perderá su unidad; el padre que educaba al niño y que era responsable de él, debe una indemnización al clan para compensar esta pérdida, del mismo modo como los papúas retienen al hombre perseguido por la serpiente porque había causado la pérdida de un miembro de su grupo, del mismo modo también como el clan no cede una de sus mujeres en matrimonio más que si recibe a cambio otra o si percibe una compensación. En todas estas ocasiones que nos pueden parecer diferentes sólo se tiene en cuenta al individuo como miembro del grupo. Son las tendencias, las necesidades, la conservación de la unidad viviente que constituye el grupo lo que determina qué debe hacer un individuo dado.

IV

Principio de la vendetta (venganza): arreglo de cuentas místico, cadáver por cadáver.— Carácter colectivo de la responsabilidad

Si ha sufrido una pérdida irreparable por efecto de una agresión o por un embrujamiento de parte de otro grupo, cabe preguntar qué forma tomará esa

³⁷ G. Landtman, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 463.

³⁸ R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 187.

exigencia de compensación y qué reparación podrá restablecer el equilibrio roto. Para obtener una mujer se dará otra a cambio. Para satisfacer la *vendetta* se contabilizará cadáver por cadáver. El grupo al cual se ha eliminado a uno de sus miembros no cejará hasta que el grupo culpable pague como compensación la pérdida de uno de los suyos. Y del mismo modo en que, cuando el cambio de las hermanas no era posible, se consentía en ceder la mujer por una compensación, el grupo lesionado renunciará en ciertos casos a suprimir una vida humana. Se contentará con recibir el precio de la sangre.

En Nigeria del sur dos tribus que se hacen la guerra no pueden acordar la paz mientras el número de los muertos no sea el mismo por las dos partes. Por razones de amor propio a las que se mezclan sin duda representaciones místicas relativas a los muertos, no se resignan a aceptar una ruptura del equilibrio. «Cuando la administración procura poner fin a las hostilidades, los hombres de Afaha Esak responden obstinadamente: "No, en tanto que no haya el mismo número de muertos por ambas partes." Si una de las partes no pudiera infligir al enemigo una cantidad de pérdidas iguales a las suyas, sólo mediante una gravosa compensación podría obtenerse la paz».³⁹ Son los vencedores quienes pagan esta especie de indemnización de guerra. Ésta es tanto más considerable cuanto más grande sea la diferencia de número entre los muertos propios y los muertos enemigos.

Así pues la venganza sería antes que nada un arreglo de cuentas de naturaleza mística. «Cuando un hombre ha sido muerto [86] por un miembro de otra tribu ésta debe esperar que muera un hombre de los suyos, que no tiene por qué ser necesariamente el asesino... Cadáver por cadáver. En efecto, se sabe corrientemente en el país que tal tribu debe un cadáver a tal otra y que las gentes de la primera no pueden acercarse a tal lugar porque tendrían que pasar por delante del pueblo enemigo. He aquí un ejemplo entre mil: "Dos poblados se habían matado recíprocamente algunos hombres; uno tenía dos cadáveres, el otro sólo uno. La historia llega a oídos del administrador que la resolvió deportando al jefe del segundo poblado. Al desaparecer éste, hacía de segundo cadáver. Todos habían aceptado esta idea y estaban muy satisfechos. Pero, este año, el jefe obtuvo el perdón y volvió a su poblado. Desde entonces los del otro poblado decían: Uno de vuestros hombres ha resucitado, resucitadnos uno de los nuestros y nos daremos por satisfechos."»⁴⁰ Entre los mismos pahuinos, «el padre de uno de nuestros muchachos acudió a mí un día a pedirme que le enviara a su hijo por un tiempo. —Pues me hago viejo —me dijo—, y antes de morir es preciso que lo ponga al corriente de nuestras querellas, para que sepa a ciencia cierta quienes son los que nos deben cadáveres».⁴¹

Estas cuentas, cuyo reglamento se extiende a veces a través de decenas de años, nunca son asuntos individuales. Con la muerte de uno de sus miembros, un grupo se halla lesionado. Es preciso, para satisfacerle, una herida equivalente infligida al grupo responsable. Pero no es necesario que sea castigado el propio autor del mal. Todo es colectivo: la injuria, el perjuicio sufrido, el deber de la venganza y el sujeto sobre quien ésta se ejerce.

Ante esta obligación de origen colectivo y superior, los sentimientos individuales enseguida se borran. «La amistad (en Australia) no puede interponerse en este

³⁹ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 241.

⁴⁰ «Missions évangéliques», LXXIV, 2 (1899), pp. 429-430 (LANTZ).

⁴¹ *Ibid.*, LXX, 1895, p. 255 (ALLÉGRET).

deber sagrado de la venganza. Un hombre deberá considerar como deber absoluto matar a su amigo más íntimo con el fin de vengar la muerte de un hermano y obrará de este modo sin el menor asomo de vacilación. Pero si su amigo íntimo ha sido muerto, dejará la venganza a los parientes del muerto». ⁴² La misma observación ha sido recogida entre los bantús. «Un hombre estaba de visita en un lugar donde de pronto sostuvo una discusión con otro. Los amigos de éste acudieron a socorrerlo y amenazaron con arreglar las cuentas al extranjero. Pero éste no quedó por ello intimidado. "¡Venid, exclamó, enemigos de... (añadió el nombre de su clan): vais a ver a uno que no tiene miedo!" Entre los que le atacaban se hallaba eventualmente un hombre de este clan. Así que oyó que el extranjero y él eran parientes, se cambió inmediatamente [87] de bando y se juntó con el extraño para combatir con sus amigos». ⁴³

Estos hechos demuestran suficientemente que el sentimiento de solidaridad del grupo priva sobre todo lo demás. A partir de esto se explica sin dificultad que la responsabilidad sea colectiva y que la venganza se ejerza indiferentemente sobre tal o cual individuo. «El jíbaro quiere ante todo vengarse de la persona que ha cometido el crimen; pero, si no puede alcanzarla, la venganza recaerá sobre uno de sus parientes —hermanos, padre o incluso la madre o la hermana. Para comprender esto es preciso considerar la idea de que la personalidad individual no existe entre los indios primitivos en el sentido en que existe entre las naciones civilizadas... Se considera que los miembros de una misma familia están adheridos de una forma orgánica los unos con los otros, de suerte que uno representa a todos y todos representan a cada uno. Lo que sucede a uno de los miembros de esta unidad social les sucede de hecho a todos y la responsabilidad del acto de uno de ellos incumbe a todos ellos». ⁴⁴

Este principio no se aplica únicamente en caso de homicidio. Tampoco «en caso de robo (o de otro crimen al cual sea aplicable el principio de responsabilidad) no es necesario identificar al ladrón; tampoco es necesario que se le haga comparecer ni incluso que se le reconozca. Basta con que la acusación sea claramente establecida contra un kraal». ⁴⁵ Por otra parte éste encuentra la cosa más natural del mundo ser responsable por la falta cometida por uno de sus miembros. Es esta solidaridad que podríamos llamar orgánica lo que convierte la violación de ciertos tabús en algo tan funesto. Por ejemplo, el incesto «acarrea terribles enfermedades a todo el clan, sequías, hambres, esterilidad de las mujeres». ⁴⁶ Sin duda los antepasados, irritados por el crimen, manifiestan su cólera y no discriminan entre los culpables y los que a nosotros pueden parecer inocentes, precisamente porque para ellos —es decir, en las representaciones de los indígenas— no se separan los inocentes de los culpables. Se confunden unos y otros en la unidad del grupo.

Conforme a una ley psicológica muy conocida, el hecho mismo de ser (o de creerse) indistintamente castigados, refuerza en ellos todos los sentimientos de su responsabilidad colectiva. «Los indígenas —dice un misionero de Nuevas Hébridas que ha sido uno de los primeros en entrar en relación ellos—, en la isla de Aniwa, tenían un temor extremado por violar el tabú: creían que ello

⁴² DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 71.

⁴³ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 114.

⁴⁴ R. KARSTEN, *Blood revenge, war, and victory-feasts among the jibaro Indlans of eastern Ecuador*, «EB», 79, pp. 11-12.

⁴⁵ Coronel MACLEAN, *A Compendium of Kafir law and customs (Mr. Werner's notes)*, p. 67.

⁴⁶ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 175.

entrañaría la muerte del culpable o de alguno de su [88] familia». ⁴⁷ Una calamidad pública, una epidemia, una serie de muertes que se suceden rápidamente llevan a pensar que alguno ha cometido un crimen de este orden. Se recurre en esos casos a la adivinación, no tanto quizá para conocer al culpable o a los culpables, cuanto por saber exactamente qué tabú se ha violado y proceder a las expiaciones necesarias. ⁴⁸

V

La tierra pertenece al grupo (incluidos vivos y muertos).— La tierra es inalienable.— Derecho del grupo sobre las adquisiciones de uno de sus miembros

Del mismo principio se desprende también el hecho de que los primitivos no comprendan que la tierra sea objeto de propiedad individual y alienable. Lo que puede ser concedido a los individuos y pasar de uno a otro es el disfrute del suelo y de la propiedad de sus frutos así como también la de los árboles, pero nada más. De ahí los conflictos insolubles entre blancos e indígenas. Los blancos recelan de la mala fe de los indígenas que han vendido sus tierras, que han recibido y consumido su precio y que rehúsan, sin embargo, abandonarlas a los compradores. Los indígenas, por su parte, se indignan por algo que consideran una expoliación que sus antepasados no hubieran tolerado. La tierra, en efecto, pertenece —en el sentido estricto de la palabra— al grupo social en su totalidad, es decir, al conjunto de los vivos y de los muertos. «La propiedad del suelo —dice Van Wing— es colectiva, pero su noción es muy compleja. Es el clan o el linaje el que posee el suelo indiviso; el clan y el linaje no está constituido únicamente por los vivos sino también y sobre todo por los muertos, es decir, los *bakulu*. Los *bakulu* no son todos los muertos del clan sino únicamente los buenos antepasados, los que llevaron en vida una vida feliz en sus pueblos. Son los *bakulu* que han conquistado el dominio del clan, sus bosques sus riberas y sus recursos: han sido enterrados en su propiedad. Continúan dominándola desde allí; acuden frecuentemente a sus fuentes, a sus riberas. Las bestias salvajes de la jungla y del bosque son sus cabras, los pájaros son sus aves. Son ellos quienes "dan" las orugas comestibles de los árboles, los peces de los ríos, el vino de las palmeras, las cosechas de los campos. Los miembros del clan que viven bajo el sol pueden cultivar, hacer la recolección, cazar, pescar: disfrutan, por tanto, del dominio ancestral; pero son los muertos quienes guardan la propiedad. El clan y la tierra que ocupa constituyen una cosa indivisa, y el conjunto se halla bajo la dominación de los *bakulu*. De ello se sigue que la alienación absoluta del suelo o de una de sus parcelas es contraria a la mentalidad de los bakongos». ⁴⁹

Asimismo, entre los ashanti, los antepasados «son los verdaderos [89] propietarios del suelo. A pesar de haber muerto hace mucho tiempo, continúan teniendo un gran interés por la tierra en que nacieron y que antaño poseyeron. Las leyes agrarias de los ashanti de hoy son el producto lógico de la creencia de que, en un pasado no muy remoto, se consideraba que los propietarios

⁴⁷ J. G. PATÓN, *Missionary to the New-Hebrides, An autobiography*, II, p. 213.

⁴⁸ Cf. sobre el párrafo completo P. FAUCONNET, *La responsabilité*, cap. I.

⁴⁹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, pp. 127-128.

vivientes de la tierra eran algo así como arrendatarios que tenían los muertos por una especie de fideicomiso. Es desde esta perspectiva religiosa desde la cual es posible explicar la repugnancia que se tiene en el África occidental por la alienación completa de la tierra mediante la venta de ésta a un extranjero o a alguno de su raza».⁵⁰

Así pues, los negros no conciben que la tierra pueda ser realmente vendida. Pero los blancos no comprenden por su parte que una transacción tan simple resulte ininteligible para los indígenas. De ahí proceden malentendidos, querellas, violencias por ambas partes, represalias y finalmente exterminios de los antiguos propietarios. Cuando estalla un conflicto, los blancos, por lo general, ignoran las obligaciones místicas que los indígenas no pueden dejar de obedecer y éstos se creen verdaderamente lesionados. En seguida se suma a este desconocimiento de la mentalidad primitiva la mala fe y el abuso de la fuerza. Este capítulo de la historia de las relaciones de los blancos con los indígenas ofrece un espectáculo tan monótono como repulsivo.

En las sociedades más «primitivas», en Australia por ejemplo, la idea de propiedad individual es en general «muy pequeña», según la expresión de B. Spencer. Lo que ha adquirido uno de los miembros del grupo pertenece a todos. «Dad a un hombre una rama de tabaco: si se encuentra individuos, por ejemplo aquellos que podrían legalmente ser sus suegros y a quien la costumbre le obliga a darles lo que tiene, incluso si están ausentes, acabará por distribuir el tabaco. Dad una camisa a un hombre en recompensa de un trabajo que hace para vosotros: lo más probable es que al día siguiente veáis esa camisa en la espalda de uno de sus amigos, que no habrá tenido reparo alguno en pedírsela. En muchos lugares de cría, el trabajo lo hace un pequeño número de indígenas, pero todos los que están allí toman parte del producto, sea éste vestidos, alimentos o tabaco. Jamás tienen la idea de que el holgazán vive a expensas de su hermano más trabajador».⁵¹ Taplin había escrito a este respecto: «En el clan no hay propiedad personal; todos los útiles, todas las armas, etc. pertenecen colectivamente a sus miembros. Cada individuo los considera propiedades de su clan que deben ser empleadas en interés y para la defensa de éste cuando la ocasión lo requiera. Si tiene un arma o una canoa que en cierto [90] sentido le pertenece, sabe que esta propiedad está subordinada al derecho superior del clan».⁵²

Cuando un indígena ha establecido un contrato más o menos voluntario para trabajar con los blancos y no se muere antes de finalizar dicho contrato, vuelve a su casa con una cierta riqueza. Pero, según indican Jennes y Ballantyne, «el equipaje de un trabajador indígena no es de su propiedad y todos los que quieran podrán acudir a él y abrirlo. Aparte del taparrabos, del cinturón y del cuchillo que lleva consigo —que ordinariamente tiene autorización de guardar, por lo menos durante un tiempo— probablemente también habrá traído un espejo, un par de tijeras, quizá también otro cuchillo y unos pendientes de conchas rojas fabricados por los blancos. Nunca le falta el tronco de tabaco que pesa de diez a treinta libras, según el tiempo que ha servido. Su hermano mayor preside la distribución de estas riquezas en medio de las incesantes sugerencias del resto de la familia. En cuanto al propio trabajador, debe

⁵⁰ R. S. RATTRAY, *Ashanti*. p. 216.

⁵¹ B. SPENCER, *The native tribes of the northern territory of Australia*, p.36.

⁵² REV. G. TAPLIN, *The folklore, manners, customs and languages of the South-Australian aborigines*, pp. 11-12.

contentarse con asistir a la reunión y recibir únicamente el reconocimiento adecuado y la mínima parte que puede atribuírsele de todas sus ganancias». ⁵³

El doctor Thurnwald ha observado el mismo hecho en las islas Salomón y explica la razón. «Los hombres que han trabajado para los europeos reparten cuando vuelven la totalidad de su ganancia entre los miembros de su familia. Y ello porque ésta, durante su ausencia ha estado privada de su fuerza y de sus servicios. Lo que el hombre en cuestión ha ganado durante ese tiempo lo ha ganado como miembro de su grupo (*Sippe*), al cual había retirado su fuerza de trabajo y su colaboración». ⁵⁴

En efecto, el individuo pertenece a su grupo y no a sí mismo. Cuando establece un contrato de trabajo es el grupo quien va en persona a trabajar con el blanco. Es el grupo el que gana el salario. Es pues el grupo el que se repartirá la ganancia cuando el trabajador vuelva a su tribu. Éste no alberga jamás la intención de reivindicar la propiedad personal de su ganancia del mismo modo que tampoco alegaría inocencia cuando la responsabilidad colectiva hace recaer sobre él la falta de otro miembro de su grupo.

⁵³ D. JENNESS y A. BALLANTYNE, *The northern d'Entrecasteaux*, pp. 95-96.

⁵⁴ R. THURNWALD, *Forschungen auf den Solomon Inseln und dem Bismarck Archipel*, III, p. 36.

III. Elementos y límites de la individualidad

I

Dificultades y prevenciones que obscurecen la materia.— Dos observaciones preliminares: a) las funciones se explican por acciones de presencia; b) no hay nada representado como puramente material ni como puramente espiritual

Entramos ahora en la parte más espinosa de nuestro trabajo. El análisis de las instituciones y de las costumbres permitía determinar con cierta precisión cómo los primitivos se representan las relaciones del individuo con los seres y objetos que le rodean y en particular con su grupo social. Pero por lo que respecta al individuo en sí mismo, a los elementos espirituales o materiales de que está compuesto, al modo como vive y muere, hay que decir que todo ello constituye una problemática mucho más difícil de resolver. Las razones de ello son evidentes. En primer lugar no podemos suponer que los primitivos tengan sobre este punto, como sobre ningún otro, atisbo alguno de curiosidad especulativa, de deseo de saber por saber. Y allí donde ese deseo existe hay que decir que es extraordinariamente débil. El primitivo encuentra suficiente satisfacción en las explicaciones místicas que su mentalidad se encarga de tener preparadas para cada caso concreto.

Nos encontramos, por tanto, en presencia de representaciones colectivas poco nítidas en las cuales los elementos emocionales predominan y camuflan profundas contradicciones que no son percibidas ni sentidas por los primitivos. De ello se desprenden dos causas continuas de errores igualmente difíciles de evitar: o bien nos contentamos con nociones confusas y contradictorias que no son así para la mentalidad primitiva —y, en consecuencia, damos, por razón de una aparente fidelidad, una idea falsa de sus representaciones—; o bien introducimos claridad y coherencia interna allí donde éstas brillan por su ausencia —siendo por tanto infieles de otro modo a nuestro objeto. Con el fin de intentar huir de uno y otro peligro sólo se nos ofrece una única vía: la de colocarnos lo más cerca que podamos en el punto de vista de esta mentalidad primitiva, con el fin de restituir la noción de individualidad tal como ella se la representa, y en la medida de lo posible, esclarecer eso que nos puede parecer confuso y contradictorio en sus representaciones colectivas y en los principios generales que las rigen.

En segundo lugar, no podemos apenas disponer sobre este asunto de testimonios plenamente satisfactorios. Incluso suponiendo que los observadores tienen una suficiente competencia y derrochan un esfuerzo sincero por describir los hechos tal [92] como son y no tal como desean encontrarlos (más o menos inconscientemente), no es posible fiarse de sus palabras plenamente, sin tomar de antemano las debidas precauciones. Casi todos ellos admiten, sin haber reflexionado seriamente sobre ello y sin percatarse de la posibilidad de otras hipótesis, que los primitivos tienen creencias semejantes a las suyas propias y, así por ejemplo, que el individuo humano se compone de un alma y de un cuerpo, es decir, de dos sustancias muy diferentes la una de la otra, si bien unidas en esta vida. En este caso habría una metafísica innata en el espíritu humano: una luz natural iluminaría a todo hombre que viene al mundo acerca de estos problemas. Los misioneros sobre todo, incluso los más respetuosos de la exactitud y los mejores provistos de espíritu crítico, no cejan hasta encontrar entre los indígenas con los cuales conviven la distinción familiar entre el cuerpo y el alma. Es raro el caso —y más adelante veremos la razón de ello— en que confiesan tener una decepción al respecto. Cuando no constatan nociones nítidas de cuerpo y alma, creen por lo menos descubrir huellas y vestigios reveladores. ¡Cuántas veces testimonios inapreciables resultan inutilizables porque sus autores han presupuesto que el primitivo poseía estos conceptos que les son extraños! Pues, ¡qué difícil es, cuando se parte de estas presuposiciones, extraer el verdadero contenido del pensamiento de los primitivos con su colorido propio y sus matices!

¿Es que acaso se representan las individualidades como tales de una manera perfectamente definida? Las personas de su grupo o de los grupos vecinos les aparecen como más o menos fuertes, más o menos temibles, más o menos duraderos, según que posean más o menos fuerza mística o *mana*. Los que poseen mayor dosis, por ejemplo, los jefes, el hombre-medicina, los ancianos que han residido allí un tiempo muy largo, son individualidades netamente definidas. Un joven, un adolescente no iniciado, una mujer que no ha tenido hijos poseen poco *mana* y su individualidad no se llega a imponer con el mismo vigor que en el caso de los precedentes. En una palabra, el concepto general de individuo humano, tal como existe en nuestro espíritu, permanece en la sombra en el primitivo.

Con lo cual llegamos, por otra vía, a una de las principales conclusiones a que conducían los capítulos precedentes. Bajo el supuesto de que en la mentalidad primitiva se representa el individuo como tal, lo hace en cualquier caso de una manera muy relativa. El individuo no es aprehendido más que a título de elemento del grupo del que forma parte, el cual constituye una verdadera unidad. Según el lugar más o menos importante que ocupa en el grupo tiene este elemento más o menos relieve en la representación.

Dos observaciones preliminares ayudarán quizás un poco a disipar la oscuridad inherente al tema.

[93] 1. A pesar de que los individuos —humanos o de otro orden— son representados desde un cierto punto de vista como vehículos de fuerza mística, como portadores de *mana*, cuando el primitivo quiere explicar sus funciones vitales o mentales lo hará siempre atribuyéndolos a seres especiales, ubicados en ellos. Por ejemplo, según los ba-ilas, si podemos oír es porque hay pequeños seres en nuestras orejas llamados *bapuka* que permiten oír. Cuando

nos ensordecemos a causa de un ruido formidable, como un disparo de cañón, ello es debido a que los *bapuka* se han aturcido por la violencia de la detonación. Si un viejo pierde el oído, ello es debido a que sus *bapuka* han desaparecido.¹ El proceso de la generación se explica de la misma manera. Para la mentalidad primitiva todas las funciones del organismo y en particular las funciones de relación se explican en realidad por acciones de presencia. Éstas no tienen nada que pueda parecerse ni de lejos con la catálisis. El primitivo no tiene la idea de un encadenamiento más o menos complicado de fenómenos que se condicionan. Cree en la presencia concreta y actual de uno o de varios pequeños seres completos en el interior del individuo y esta representación le dispensa de prestar atención al mecanismo de los hechos.

De la misma manera entre los coriacos los adultos explican de una forma muy simple el fonógrafo. «Un ser viviente, capaz de imitar a los hombres, está sentado en la caja». Lo llaman «el yiejo».² Igualmente sucede entre los lenguas del Chaco con respecto a la brújula. «Yo les explicaba que la pequeña aguja azul indicaba siempre el norte, estuviera donde estuviera». Los indios permanecían incrédulos. Un anciano hizo varias experiencias: para su sorpresa grande constató que ciertamente la pequeña aguja siempre marcaba el norte. Tuvo lugar entonces una animada discusión entre los indios. El anciano terminó declarando su firme convicción de que «antes de abandonar mi país había capturado un pequeño diablo (espíritu) de color azul y lo tenía encerrado en esta caja, y que indicaba con su dedo constantemente la ruta que conduce a mi país».³

De forma parecida, en la medida en que los primitivos distinguen los seres animados de los seres inanimados, explican la vida por la presencia de un órgano o de un ser y la muerte por la destrucción o por la salida definitiva de este órgano o de este ser. El cese de las funciones (respiratoria, circulatoria, etc.) no entraña como consecuencia el fin de la vida. Por el contrario, si las funciones cesan, la detención es debida a la salida del ser cuya presencia entrañaba la vida o su aniquilación por una causa [94] determinada. Ésta es una representación que no conviene perder de vista cuando los observadores nos hablan del «alma» según los primitivos.

2. La oposición entre la materia y el espíritu, que nos es tan familiar, hasta el punto de parecer casi natural, no existe para la mentalidad primitiva. O por lo menos ésta la interpreta de otro modo que nosotros. Para esa mentalidad no hay materia o cuerpo de donde irradie cierta fuerza mística que nosotros denominaríamos espiritual. Tampoco hay realidad espiritual que no constituya un ser completo, es decir, concreto, con la forma de un cuerpo, el cual es invisible, impalpable, sin consistencia y sin espesor. He aquí algunos testimonios escogidos entre muchos otros: «El africano no cree que exista ningún ser sin alma; considera la materia como una forma de alma, sin duda baja en tanto que inanimada; una cosa que otras formas de espíritu usan como les place; en una palabra, como el vestido que utiliza el espíritu. Esta concepción es, por lo que se deduce, constatada en el mundo negro así como en el mundo bantú».⁴ En el Canadá, «los tenas no conciben los espíritus como sustancias realmente espirituales o inmateriales. Para ellos los espíritus tienen

¹ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 224-226.

² JOHELSON, *The Koryak*, p. 427.

³ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, pp. 100-101.

⁴ M. KINGSLEY, *West African studies*, p. 199.

una especie de cuerpo sutil, una especie de fluido aéreo, por así decirlo, capaz de infinitas transformaciones y que se desplaza de un lugar a otro casi instantáneamente, volviéndose visible o invisible a voluntad, penetrando en otros cuerpos y pasando a través de ellos como si no tuviera obstáculos; en una palabra, poseyendo las cualidades propias de los verdaderos espíritus. Pero la concepción de una verdadera sustancia espiritual sobrepasa la inteligencia de los tenas».⁵

Debemos a Elsdon Best la fórmula más clara y más comprensiva sobre este punto: «Se produce una confusión en nuestro espíritu a causa de los términos indígenas que designan a la vez representaciones materiales de cualidades inmateriales y representaciones inmateriales de objetos materiales». Por nuestra parte añadiremos que se trata de representaciones extremadamente difíciles por co decir imposibles de reproducir por espíritus tallados tal como lo están los nuestros. Con lo que podemos preguntar: ¿Es posible hallar, no ya el parecido sino siquiera la posibilidad de comparar, entre estas representaciones de cuerpo, alma y de sus relaciones que se hacen los primitivos y las que nosotros nos hacemos?

II

Las «pertenencias» del individuo: secreciones, excreciones, huellas de su paso, restos de sus alimentos, objetos fabricados y manejados por él

Cada uno de nosotros cree saber exactamente de qué se compone su individualidad personal y donde se sitúa el límite. Mis sentimientos, mis pensamientos, mis recuerdos, eso soy yo. Mi cabeza, mis brazos, mis piernas, mis órganos internos, etc., esto también soy yo. Todo el resto de lo que yo percibo no soy yo. Mi individualidad está de este modo aprehendida por mi conciencia y circunscrita por la superficie de mi cuerpo y yo creo que la de mi vecino es justamente como la mía.

También entre los primitivos cada persona relaciona consigo misma los estados de conciencia, sus miembros y sus órganos. Ciertas lenguas, tal como lo hemos visto antes, expresan incluso este hecho mediante la inclusión de un sufijo de pronombre personal a los sustantivos que designan estos elementos del individuo. Pero esta sufijación se extiende más lejos. Se aplica también a los nombres de los objetos que están en relación íntima con el individuo y que quedan por así decirlo, incorporados a éste. En efecto, en las representaciones de los primitivos, como se ha indicado a menudo, la individualidad de cada uno no se detiene en la periferia de su persona. Las fronteras son indecisas, mal determinadas e incluso variables según que los individuos posean más o menos fuerza mística o *mana*.

Ante todo la mentalidad primitiva incluye en el propio cuerpo todo lo que crece en él y todo lo que sale de él, tanto las secreciones como las excreciones: cabellos, pelos, uñas, lágrimas, orina, excrementos, esperma, sudor, etc. Basta recordar los célebres artículos de «Globus» en los que K. Th. Preuss muestra

⁵ R. F. Julius JETTÉ, *On the superstitions of the Ten'a Indians*, «Anthropos», VI, 1911, p. 97.

que las prácticas mágicas ejercidas sobre estos productos del cuerpo actúan sobre la persona misma de la que son partes integrantes. De ahí el cuidado extremo que cada uno tiene, en un gran número de sociedades, por evitar que sus cabellos o sus uñas cortadas o sus excrementos, etc., no caigan en manos de un tercero, que podría tener malas intenciones. Disponer de esto es disponer de su vida. Los pelos, las secreciones, etc., del individuo son él mismo, con el mismo título que sus pies, manos, su corazón y su cabeza. Le «pertenece» en el sentido más estricto de esta palabra. Desde ahora les llamaré sus «pertenencias».

A estos elementos de la individualidad es preciso añadir los rastros que deja el cuerpo en un asiento o en el suelo y en particular las huellas de sus pasos. Así por ejemplo, en un cuento popular de la isla Kivai, «cuando la gente se dio cuenta de su visita, él estaba ya fuera de su alcance. Todo lo que pudieron hacer fue disparar sus flechas contra las huellas de sus pasos, intentando herirle de este modo».⁶ En otro lugar de Nueva Guinea, un hacedor de lluvia tuvo, en un caso, fortuna. «A su retorno [96] al pueblo, el héroe fue recibido con redobles de tambor. Las madres llevaban a sus bebés y los sentaban en las huellas de sus pasos, pensando quizá que sus pequeños cuerpos podrían de este modo recoger algo del saber que tenía este hombre extraordinario».⁷

Las mismas representaciones se encuentran en África ecuatorial y en América del Sur. Dos observaciones bastarán sin duda. Entre los pangwes, «un hombre había colocado una trampa cerca del camino. Cuando volvió al día siguiente se dio cuenta de que en la hierba había la huella reciente de un hombre y en la trampa no encontró nada. Le vino la idea de que alguien había robado el animal capturado. Entonces recogió esta huella (es decir, la hierba sobre la cual estaba marcada, junto con un poco de tierra) y la depositó en la fosa de un leproso con el fin de que el ladrón quedara poseído por la lepra. Entonces la gente le dijo: "¿En qué piensas? ¡Qué sabes tú si no era quizá tu hermano o tu amigo...!"»⁸ En Guayana, entre los warrau, «la madre [en un cuento popular] examina las huellas frescas y dice "He aquí el hombre que ha matado a mi hijo." Acto seguido escarba el suelo para extraer un poco de tierra que todavía conserva la traza fresca de los pasos, la envuelve en una hoja que arranca con un lazo y la suspende en una rama mientras ella va en busca de madera para quemar... A su vuelta, la mujer prende un gran fuego y arroja en él el paquete diciendo: "¡Maldita sea la persona cuyos pasos estoy quemando! ¡Que la persona a la que pertenezcan caiga también en el fuego!" Pensaba que si quemaba estos trazos de paso, la sombra (es decir, el alma) de la persona caería también en el fuego. Mientras ella iba a buscar madera alguien había sustituido aquellas huellas por la huella de sus propios pasos. Fue ella entonces la que se sentía atraída por el fuego. Dos veces ella se sintió atraída hacia él contra su voluntad pero logró resistir. A la tercera vez no pudo evitarlo, cayó en el fuego y quedó reducida a cenizas».⁹

El trazo de otras partes del cuerpo debe ser considerado con la misma atención que el que dejan los pies. «Cuando se sientan en tierra, los habitantes de las Hébridas tienen mucho cuidado en borrar con el pie la fotografía que su parte

⁶ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, p. 418.

⁷ «Annual Report» *Papua (South-eastern Division)*, 1910, p. 78.

⁸ TESSMANN, *Sprichwörter der Pangwe. West Afrika*, «Anthropos», VIII (1913), p. 405.

⁹ W. E. ROTH, *An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians*, «E B», XXX, p. 128, Cf. W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 268.

trasera ha dejado en el polvo y ello por temor a sortilegios».¹⁰ La pertenencia es, en este último caso, como en el caso de la huella de pasos, una imagen de una parte del individuo y por ello es el individuo [97] mismo. Veremos más adelante el sentido profundo que esta identidad tiene para los primitivos.¹¹

En el número de las pertenencias de un hombre entran también, como se sabe, los restos de sus alimentos. Podemos comprender sin dificultades que se establezca una consustancialidad entre el individuo y lo que come: éste es o llega a ser eso que come o asimila. Esta participación, según la mentalidad primitiva se extiende también a los restos. Vale para la parte de los alimentos que no se consume tanto como para la que se consume. El hecho es suficientemente conocido y sólo daré algunos ejemplos. En Melanesia, en Saa (Malanta) «antes de estar completamente cercados, los habitantes de Saa comprendieron el peligro, juntaron las mujeres y los niños y, sin ser vistos ni oídos, se escaparon en la dirección de las tinieblas... Pero cuando se encontraron sanos y salvos, fuera del alcance del enemigo, se acordaron de que habían dejado tras ellos un puñado de nueces de areca de las que su jefe, Paucelo Paima, había ya cogido algunas para masticarlas. Este racimo daba al enemigo el medio de hacerle morir mediante hechicería. Los dos hermanos del jefe acordaron que uno de ellos, con riesgo de su vida, iría a buscar estas nueces con el fin de salvar a su hermano mayor...».¹² En Jiueva Meckenbourgo, «si un indígena está de viaje, o si come en una granja extranjera, se le verá colocar cuidadosamente en la cesta que lleva suspendida del brazo las pieles de bananas, las cascarras y en general todos los restos de su comida y llevarse todo ello a su casa con el fin de quemarlo».¹³ Y el misionero añade: «En la concepción del neomecklembourgués, los restos de alimentos y el hombre son, por así decirlo, un mismo ser. Esa es la razón de que diga *di te ru iau* (se me ha recogido) y no *di te ru ra sabanagu* (se ha recogido los restos de mi comida)». Expresión chocante, en efecto, que no constituye de ningún modo una metáfora: los restos de alimentos, como todas sus pertenencias, son comprendidas al pie de la letra como pertenencias de la individualidad del indígena.

Debe decirse lo mismo, por extraño que parezca, por lo que respecta a los vestidos que ha llevado su propietario y que están impregnados de su sudor. Así por ejemplo en la isla Kivai, «un día las muchachas, volviendo de la pesca, pasaron por casa de Baidam y recogieron las hojas que éste había usado durante la danza. Colocaron estas hojas en el interior de sus faldas y entraron en sus casas para acostarse. Todas quedaron encintas a causa del "olor" de Baidam».¹⁴ Una creencia análoga ha sido constatada en Madagascar. «El *lamba* del padre no debe ser llevado [98] por su hija; asimismo la hermana no debe llevar el *lamba* de su hermano»;¹⁵ en Baghirmi: «Los kozzam se emparentan con una tribu mucho mayor llamada la tribu de los hémat La leyenda cuenta respecto a su origen que descienden de un árabe llamado Al Ouémit que salió rumbo a La Meca acompañado de su hija todavía virgen, pero púber. La hija no

¹⁰ J. Bt. SUAS, *Notes ethnographiques sur les indigenes des Nouvelles Hébrides*, «Anthropos», IX (1914), p. 763.

¹¹ Cf. cap. IV de esta obra.

¹² R. H. CODRINGTON, *The Melanians*, p. 49.

¹³ P. G. PEEKEL, *Religion und Zauberei auf den mittlere.n Neu-Mecklemburg*, p. 102.

¹⁴ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, p. 268.

¹⁵ R. DECARY, *Notes sur les populations du district de Maromandia*, «Revue d'Ethnographie et des traditions poulares», 1924, núm. 20, p. 355.

tenía paños y su padre, con el fin de esconder su desnudez, le dio su pantalón. Un tiempo más tarde, la virgen se dio cuenta de que estaba encinta por este hecho. Tuvo un hijo que ella y su padre abandonaron».¹⁶

Volvamos a la isla Kivai. Otra leyenda cuenta la historia de Sonare y de sus seis hermanos ciegos. Éstos, en ausencia de su mujer, se hicieron con su falda y «se divertieron» con ella, primero el mayor, luego todos los demás por orden de edad. La mujer volvió a entrar, cambió de falda y se puso aquella con la que se habían divertido sus cuñados. Durante un tiempo esto se fue repitiendo todos los días. Aparecieron signos de engordamiento. El marido, extrañado, interrogó a su mujer. Un día entró de improviso y vio a sus hermanos que «se divertían» con la falda de su mujer. «¡Ahora comprendo! —exclamó—, por eso mi mujer espera un niño..». Se vengó de sus hermanos.¹⁷ En este caso el solo hecho de que ella se pusiera un vestido que servía de juguete para sus cuñados, había determinado la concepción. El marido que los sorprendió consideró que se habían hecho culpables de adulterio y que ella estaba encinta por causa de sus obras. Y ello por razón de que, en el espíritu de estos papuas, el vestido que lleva una persona constituye una pertenencia. En virtud de esta participación, el vestido y la persona sólo son desde entonces un único y mismo individuo.

De esta representación deriva también una costumbre que se vuelve a encontrar en regiones muy alejadas unas de otras: para salvar a alguien que va a ser muerto, basta con arrojar sobre él su vestido. «Cuando un hombre, entre los maorí, quería salvar la vida de un enemigo en una batalla o en una persecución, no tenía otra cosa que hacer que arrojar sobre él su vestido. Si el que obraba así era un hombre de un cierto rango, bastaba este gesto».¹⁸ De forma parecida, en África occidental, en una disputa, «Mary Slessor vio el peligro y la inminente catástrofe. Pero a pesar de que su voz era demasiado débil para hacerse entender en medio del estruendo ensordecedor, disponía todavía de un recurso. Ella se despojó de todos los vestidos que pudo y los arrojó sobre el objeto, según la ley *egbo*, dio protección de este modo a su propio cuerpo».¹⁹

[99] De ello se sigue la obligación de no tocar los vestidos ni los efectos personales de otro, por ejemplo las armas de un guerrero. Ello significaría tocarle directamente a él y se correría con ello el riesgo de provocar su cólera. ¿Quién sabe la mala influencia que ese contacto puede ejercer? A la inversa, poniéndose los vestidos de otra persona se corre el riesgo de incorporar sus cualidades, buenas o malas. Entre los palaungs de Birmania, «cuando un niño comienza a caminar, una de las primeras cosas que se le enseña es que no debe jamás divertirse vistiéndose con los trajes de otra persona... Si un hombre tiene la costumbre de mentir y coge su sombrero puede quedar contagiado por la infección de la mentira... Esto vale también con respecto a los zapatos... Yo tenía una vez una criada palaung que vino conmigo de Namhsan en Birmania. Una sirvienta birmana, un día de lluvia, tomó durante cinco minutos las sandalias de mi criada palaung, sin pedirle permiso. Nunca he visto a esa mujer con un furor tan grande... Grandes lágrimas corrían a lo largo de sus mejillas. Ella dijo que las sandalias eran completamente nuevas, pero que no podría

¹⁶ DEVALLÉE, *Le Baghirmi*, «Recherches Congolaises», VII (1925), p. 20.

¹⁷ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kivai Papuans*, pp. 313-315.

¹⁸ Eslon BEST, *The Maori*, II, p. 299.

¹⁹ W. P. LIVINGSTONE, *Mary Slessor of Calabar*, pp. 110-111.

llevarlas nunca más; temía que los defectos de la criada birmana (mentirosa y mala) pasaran a ella. Las sandalias fueron arrojadas fuera y quedaron abandonadas en el jardín».²⁰

Lo que decimos de los vestidos puede decirse también respecto a todo lo que ha estado en contacto íntimo y frecuente o continuo con el individuo. Entre los semas nagas, «la silla y la cama están tan estrechamente asociadas a su propietario que contienen, por así decirlo, una parte de su esencia. Por ello está terminantemente prohibido (*genna*) partir o quemar la silla o la cama de alguien y es de muy mal gusto sentarse en la cama de un jefe sema, a menos que éste le haya invitado a ello».²¹ Entre sus vecinos, los lhota nagas, «cuando una persona vende alguna cosa que ha estado en relación íntima con ella, por ejemplo su vestido, o su *dao* (puñal), guarda un hilo del vestido o una minúscula viruta desprendida del mango del puñal; pues si vendiera lo que hasta entonces constituía una parte integrante de sí misma, el comprador podría ejercer sobre ella una influencia mágica».²² Los esquimales, por la misma razón, observan una costumbre análoga. «Cuando los indígenas vendían instrumentos de caza de los que se habían servido ellos mismos, o bien pieles enteras, cortaban a menudo un trocito, a veces muy minúsculo, con el fin de conservarlo. Un hombre que nos había vendido un remo cayó enfermo en primavera. Buscó la ocasión para hacerse con un fragmento del remo y para tomar alguna de las agujas de hueso que componían su montura».²³ En los alrededores del [100] estrecho de Bering, «cuando un cazador vende pieles, la costumbre es que corte un trocito de cada una y que lo coloque con cuidado en un saquito».²⁴ La interpretación de este hecho relatado por E. W. Nelson es diferente, pero no excluye la representación de que hablamos.

Esta representación se vuelve a encontrar en el África austral. Entre los thongas, el mango de la lanza de un guerrero es una «pertenencia», pero no la punta. «El mango es él pero la lámina no. (No ha estado impregnada de su sudor...) Cuando un hombre muere lejos de su casa, no tiene lugar ninguna ceremonia hasta tanto que la noticia esté absolutamente confirmada. Entonces todos los parientes se reúnen. Se cava una tumba y se le entierra con todos sus vestidos y adornos. «Estos objetos de que hacía uso diariamente y que están impregnados por las excrecencias de su cuerpo, son *él mismo*».²⁵ Los zulús «no comen la carne de un buey que ha servido de montura porque esto le ha unido al hombre».²⁶ Incluso los parásitos son una pertenencia. «Ocurre a menudo que un cafre le hace a otro amablemente el favor de despiojarle; en ese caso guarda estos bichos y los devuelve escrupulosamente a la persona a quien le pertenecen. En efecto, como se alimentan de la sangre del hombre del que han sido extraídos, se supone que si algún otro los mata, éste tendría en su poder sangre de su vecino y tendría en sus manos el poder de ejercer sobre él una influencia mágica».²⁷

²⁰ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, pp. 37-38.

²¹ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 243.

²² J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 44.

²³ G. HOLM, *Ethnological sketch of the Angmagsalik Eskimo*, publicado por W. THALBUZER, *Meddelelser om Grönland*, XXIX, p. 86.

²⁴ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait*, «EB», XVIII, p. 437.

²⁵ H. A. JUNOD, *The life of a South-African tribe*, I, p. 140 (nota 3), p. 165.

²⁶ F. SPECKMANN, *Die Hermannsbürger Mission in Afrika* (1876), p. 106.

²⁷ A. STEEDMANN, *Wanderings and adventures in the interior of S. Africa*, I, p. 266.

III

La propiedad personal de un individuo es él mismo.— Encantamiento a través de las pertenencias

En ciertas sociedades se cuenta entre el número de las pertenencias lo que el individuo posee, sobre todo cuando se trata de objetos que él mismo ha producido o fabricado. Estos objetos son inseparables de su persona: forman parte de él, son él mismo. La propiedad en este caso, según lo señala R. Thurnwald, debería llamarse mejor «personal» que «individual». «El trabajo y sus productos —dice— son considerados, en su cualidad de manifestaciones personales del más alto grado, como ligadas indisolublemente a su autor, como una pertenencia (*Zubehör*)». «Ésa es la razón de que estas cosas deban desaparecer al mismo tiempo que él. Se las quema cuando muere».²⁸ Este sentimiento es poco más o menos universal. Es necesario destruir lo que pertenece al hombre cuando éste ya no existe; es preciso considerar toda violación [101] de estos objetos como la más grave de las injurias, en tanto que el dueño vive. «Los indígenas son de una susceptibilidad absurda con respecto a la amenaza de *quemar* lo que les pertenece, sea lo que sea. No existe medio más seguro para provocar su cólera que una alusión al hecho de *quemar* una canoa, una choza o incluso un vestido. Dar un cuchillazo a un objeto que pertenece a otro es considerado como expresión simbólica de la intención de darle un golpe a su propia persona».²⁹

Los negros de África no se comportan de otro modo a este respecto. «La apropiación de una cosa identifica de algún modo el objeto apropiado con la persona. Quien toca al bien, toca al propietario. Los bakongos tienen un sentimiento muy vivo y muy especial de esta extensión de su personalidad, sentimiento que es muy limitado en otros dominios. Vista la conexión íntima entre los bienes muebles y su poseedor, se comprende el uso de enterrarlos con él o de colocarlos sobre su tumba. Retenerlos equivaldría a exponerse a que el difunto volviera para reclamarlos y ejerciera represalias».³⁰ Estas expresiones son notablemente claras. «Extensión de la personalidad» parece ser una excelente definición de la «pertenencia». Por su parte, Smith y Dale han observado que, entre los ba-ilas, una misma palabra sirve para designar ciertas injurias causadas a las personas y también las que atacan a su propiedad: «Atendiendo a que en el espíritu de los ba-ilas hay una relación extremadamente íntima, equivalente a una identidad, entre una persona y lo que ésta posee, el mal que se hace sobre su propiedad tiene el mismo valor que si se hubiera hecho a ella misma».³¹

En diversas regiones de América del Sur, se vuelve a encontrar esta «extensión de la personalidad». «El jíbaro no puede separar su personalidad de los objetos materiales que le pertenecen, por lo menos de aquellos que ha hecho él mismo. Cuando fabrica un tambor, un escudo, una cerbatana o cualquier otro objeto delicado, tiene que observar cierto régimen y ciertos tabús; pues según sus ideas hace realmente entrar algo de su personalidad, de su alma, en el

²⁸ R. THURNWALD, *Ermittelungen über Eingeborenenrechte der Südsee*, «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», XXXIII, p. 351.

²⁹ W. GILL, *Savage life in Polynesia*, p. 120.

³⁰ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 129.

³¹ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 346-347.

objeto que produce». Un poco más lejos se añade: «El jíbaro presta siempre mucha atención a su tocador y a sus adornos, que forman parte de su personalidad».³² Entre los caimane de la Bolivia oriental «es difícil adquirir objetos que pertenecen a los niños. Los indios creen que si se desprenden de la cuna del niño éste morirá. Respecto a ciertos amuletos, rehusaban enérgicamente deshacerse de ellos por intercambio».³³ Lo [102] mismo entre los indios catios de Colombia. «En el cortejo fúnebre, alguien lleva en una cesta los objetos que el difunto empleaba y poseía, con el fin de enterrarlos con su dueño. Esta costumbre es tan vieja entre ellos que, incluso después de bautizarse, les cuesta tremendamente romper con ella. He asistido al entierro de un niño de algunos meses, cuya madre y cuya abuela frecuentaban los sacramentos. A pesar de su reconocida piedad, no podían sustraerse de esta tradición y entre los materiales con los cuales envolvían el cuerpo del niño colocaban el biberón que había servido para darle de beber».³⁴ Guevara ha señalado el mismo hecho en términos particularmente claros: «Los araucanos de otros tiempos temían desprenderse de los objetos personales fabricados por aquel que se servía de ellos, tales como vestidos, armas, sortijas, anillos, etc. Estos objetos se identificaban con su dueño y dejarlos en manos de otro equivalía a dar a éste un poder mágico sobre él». Guevara añade esta otra reflexión que aún va más lejos: «A esta práctica mágica correspondía la unión que existía entre una persona y su imagen».³⁵

Si, en efecto, los primitivos, en general, son tan cuidadosos por no dejar que sus «pertenencias», sean las que sean, caigan en manos de un desconocido, quizás incluso de un enemigo, ello se debe a que éste puede servirse de ellas para hechizarlo. Además, según señala Guevara, este embrujamiento es del mismo tipo que el maleficio. Las pertenencias son tratadas por el mago como imágenes (quemadas, por ejemplo, o enterradas con determinadas sustancias, etc.). Es posible pensar que las imágenes, a su vez, son representadas como pertenencias.

¿Es necesario citar casos de embrujamiento de este género? «Este sortilegio (en las Nuevas Hébridas) consiste en tomar los excrementos de alguien, o la tierra donde ha orinado. Se envuelve esto en una hoja de ñame salvaje, se coloca todo ello en un coco joven que se encanta soplando encima de él y profiriendo determinadas invocaciones. En fin, se va a enterrar este coco con su contenido en un lugar donde hay fumarolas. El coco se calienta y la víctima cae enferma. Se logra descubrir el coco y llevarlo con unas pinzas a un pantano de agua fresca, el enfermo se cura; de lo contrario muere infaliblemente».³⁶ En Nueva Guinea, entre los bakanas, «cuando se trata de embrujar a alguien, el brujo necesita un cebo, es decir, debe tener entre las manos una pertenencia del hombre que quiere destruir. Pueden ser restos de alimentos, saliva, cabellos, escamas de la piel, de la grasa de su cuerpo o, incluso, simplemente restos del color rojo con que tiñe sus cabellos o bien el tallo de una nuez que

³² R. KARSTEN, *Blood revenge, war, and victory-feasts among the Jibaro Indians of eastern Ecuador*, «EB», 79, p. 12, 24.

³³ E. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 120.

³⁴ Fr. SEVERINO DE SANTA TERESA, *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Catios de la Prefectura apostólica* L. GUEVARA, *Psicología del pueblo araucano*, p. 174. de Uraba, p. 122.

³⁵ L. GUEVARA, *Psicología del pueblo araucano*, p. 174. de Uraba, p. 122.

³⁶ J. Bt. SUAS, *Notes ethnographiques sur les indigènes des Nouvelles Hébrides*, «Anthropos», IX (1914), p. 767.

masca. El brujo pone el "alma" de su [103] víctima en contacto con este objeto, lo atrae con el fin de arrojarlo al fuego mediante ese cebo y "asar" de este modo a la víctima». ³⁷ Si se trata de embrujar animales se procede de la misma manera con sus pertenencias. «Hasta hace poco —escribe un antiguo viajero en África central— no se ha permitido a los misioneros servirse del estiércol para sus jardines. Antes se creía que si el estiércol había sido llevado de los kraals, el ganado moriría a causa de una determinada enfermedad». ³⁸

Por todas partes se combina el hechizo y el embrujamiento con las pertenencias. Entre los tltngits «un brujo, con el fin de actuar sobre su víctima, se procuraba un pedazo de uno de sus vestidos o un poco de sus cabellos, de su saliva o una espina de un pescado que hubiera comido. Luego fabricaba una imagen de su cuerpo y la trataba como si quisiera hacer sufrir a la persona misma: si quería demacrarlo, hacía un esqueleto; si quería estropearle a una mujer su habilidad para tejer, deformaba sus manos, etc». ³⁹

IV

. Las pertenencias equivalen al mismo individuo (dschaggas, Perú oriental, islas Keij)

Las pertenencias pueden también ser empleadas para fines distintos del embrujamiento. Por ejemplo, entre los dschaggas, «cuando un niño se convierte en vagabundo y —al modo como obran a veces los muchachos que se hallan en período de crecimiento— desaparece toda la jornada del pueblo de su madre para vagar por el campo, se intenta recuperarlo mediante su "alma". Durante la noche, en medio de su más profundo sueño, la madre inquieta le corta las uñas de las manos y de los pies y también un poco de sus cabellos. Al día siguiente se llama al brujo. Éste "sujeta" todos estos elementos, es decir, escupe en ellos y mientras pronuncia ciertas fórmulas las esconde en el armazón de la casa. Por causa de esto el joven se encuentra encadenado a la casa y se le van de la cabeza sus proyectos de vagabundo. Cuando, al final de una expedición, se ha recuperado un niño reducido a esclavitud, con el fin de impedirle la nostalgia y el deseo de huir se recurre al mismo procedimiento». ⁴⁰ La extensión de la personalidad a las pertenencias —fragmentos de uñas, cabellos— es, pues, en estos casos, especialmente clara. Se obra sobre ellas y el efecto se produce sobre el propio individuo.

He, aquí otro hecho recogido también en una tribu bantú, y que no es menos significativo. Entre los ba-kaondes, «un niño al que le crecen antes los incisivos de la parte superior que los de la parte inferior [se llama a estos niños *lutala*] es arrojado al río. Después de haberlo arrojado, la madre se vuelve sin manifestar [104] duelo alguno. Nadie le pregunta nada. [Se sabe que estos *lutala* traen desgracias]». ⁴¹

³⁷ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, pp. 463-464.

³⁸ Rev. J. PHILIP, *Researches in South-Africa*, II, p. 117.

³⁹ J. R. SWANTON, *The Tlinkit Indians*, «EB», XXVI, p. 470.

⁴⁰ Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 65.

⁴¹ Cf. *La mentalité primitive*, pp. 163-171.

«Hay, sin embargo, un medio que permite a veces salvar la vida de un niño *lutala*. Se puede autorizar a la madre a que ponga en una calabaza todos los dientes de leche del niño y los conserve allí a medida que van cayendo e igualmente todas las uñas que se le cortan y todos los fragmentos de uñas así como todos los cabellos que se le cortan. Cuando ha caído el último diente de leche, la madre toma esa calabaza y la lleva sobre su espalda, como si fuera un niño, en el mismo lugar donde llevaba a su hijo. Va al río y deja caer de su espalda la calabaza, como hubiera hecho con su hijo. [En todos estos casos de infanticidio mediante ahogo, la madre desata un poco la bolsa donde está el niño y, sin mirar detrás de ella, deja caer al niño.] En el momento en que la calabaza, al caer, remueve el agua, dice en alta voz: "*iHe aquí el lutala!*" Aunque es raro que esto se acepte».⁴²

Así, pues, en el pensamiento de estos indígenas, la colección completa de determinadas pertenencias equivale al individuo mismo. Puede pues sustituirle, incluso en circunstancias especialmente graves. El interés del grupo social exige que el *lutala* que trae mala suerte debe desaparecer. Su sola presencia en medio del grupo sería una amenaza perpetua para la vida de sus miembros. En general, no se vacila en sacrificarlo. Su madre no osa intentar salvarlo. Ocurre, sin embargo, que el niño quede a salvo —pero entonces es preciso que algo así como un doble, constituido por sus pertenencias, sea sacrificado en su lugar. En el pensamiento de los ba-kaondes, este doble es el niño mismo. Cuando la madre, al dejar caer la calabaza en el agua, grita: «*iHe aquí el lutala!*», esto no constituye una mentira piadosa. Ella se encuentra sola, por lo que no intenta mentir a nadie. Expresa la idea, extraña para nosotros, pero no para los espíritus habituados a pensar según la ley de participación, de que el niño y su doble, a pesar de que ocupan lugares diferentes, son un solo y único individuo. Esto no constituye ningún problema para la madre ni para ninguna persona de la tribu, puesto que el doble se compone de pertenencias y las pertenencias del niño *son* el niño mismo.

Otras pertenencias pueden ocupar el mismo lugar. Testimonio de ello es un hecho recogido entre los naguas, tribu del alto Amazonas. «A la caída de la noche cavan una fosa que deberá servir para enterrar el cadáver, a juzgar por el cuidado con que efectúan la operación. Pero de hecho la fosa sirve para enterrar los restos de los efectos de un difunto, su hamaca, sus flechas, bastones, cuchillos, plumas y, en una palabra, todos los utensilios de que se ha servido estando vivo... Alrededor de esta tumba plantan caña de azúcar, bananas, yucas, papayos, etc., en muy [105] pequeña proporción, pues el producto de estas plantas sólo debe servir para el alma del muerto con el fin de que "no vaya a la búsqueda de sus utensilios y produzca espanto a los vivos". La noche siguiente el cadáver es arrojado al fuego, cocido y enteramente comido. Incluso los huesos son hervidos; para consumirlos se mezclan con harina de yuca».⁴³ Ninguna parte del cadáver debe ser puesta en la tumba. Sin embargo, se provee cerca de ella la alimentación del muerto, por miedo a que vuelva. Ello significa, por tanto, que está presente. Y, en efecto, se han enterrado allí sus pertenencias. Éstas forman parte de su persona, con él mismo. El contenido de la tumba enterrado con tanto cuidado es el indio muerto del mismo modo que el contenido de la calabaza, entre los ba-kaondes, es el niño *lutala*.

⁴² F. A. MELLAND, *In witch-bound Africa*, pp. 50-51.

⁴³ Roberto LÓPEZ, *En la frontera oriental del Perú*, Para, 1925, pp. 57-61.

«Si un ewe [en el Togo] muere de viaje, se le cortan las uñas y los cabellos y se los llevan a sus parientes; el hombre es enterrado allí mismo».⁴⁴ Nosotros diríamos que sus uñas y sus cabellos le «representan». Para el indígena del Togo, estas pertenencias son él mismo: la participación entre ellas y él equivale a una identidad.

Finalmente, en las islas Keij, un misionero ha observado hechos que confirman los precedentes. «El *dandamoer* es una especie de parrilla de bambú construida a un metro o metro y medio aproximadamente encima del suelo. Allí se coloca la nuez de coco que ha servido para rociar a los que van a partir, luego se colocan también tantas nueces de coco como viajeros hay. También se pone la cesta que contiene el hueso, las colillas, y a veces otros pequeños objetos que los que van a partir han encargado a la vigilancia del *enkod mangan*. Según la idea de los indígenas, estos objetos... reemplazan a su persona. Imaginan que hay relaciones invisibles, aunque muy reales, entre estos objetos y los ausentes, de suerte que todos los cuidados prodigados a estos objetos repercutirán benéficamente sobre ellos mismos. Asimismo, cuando se recibe un horóscopo, se lleva, ante todo, el material que servirá para este fin delante del *dandamoer*, donde todos estos objetos reposan, a fin de ponerse en relación con los ausentes que dichos objetos representan».⁴⁵ Al igual que las uñas y los cabellos del ewe muerto, estos objetos, pertenencias de los viajeros ausentes, son también ellos mismos. Esta identidad por participación aflora bajo las expresiones de que se sirve H. Geurtjens.

Para concluir, consideraremos demostrados hasta ahora los siguientes puntos:

[106] 1. Para la mentalidad primitiva, los límites del individuo son variables y mal definidos.

2. Las «pertenencias» son una «extensión de la individualidad». Son partes integrantes de la persona y se confunden con ella.

3. Las «pertenencias» en ciertos casos son consideradas como el doble del individuo y este doble es el individuo mismo al que puede perfectamente reemplazar.

⁴⁴ Von FRANÇOIS, *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*, I, 4 (1888), p. 162.

⁴⁵ P. H. GUERTJENS, *Le cérémonial des voyages aux îles Keij*, «Anthropos». 1910, p. 351.

IV. Elementos y límites de la individualidad (continuación)

I

La grasa de los riñones (Australia meridional), principio de vida.—
Representaciones análogas en Nueva Guinea y en Polinesia. El alma
exterior.— Su acción de presencia

Entre las pertenencias, separables o no, del individuo, hay algunas a las que el primitivo atribuye una importancia mayor, excepcional. Su integridad le parece una condición *sine qua non* de su seguridad y de su vida. Son las que el enemigo intentará siempre conseguir. Si no puede disponer de ellas a su discreción, tratará de conseguirlas indirectamente. Si lo consigue y el individuo lo sabe, éste se siente condenado sin apelación.

Tal era, por ejemplo, entre los más antiguos testimonios la «grasa de los riñones» (*kidney fat*) para las tribus australianas de Victoria. «La más terrible de sus supersticiones es que creen que el hombre sólo muere cuando es matado; que cuando está enfermo, su cuerpo está abierto y se ha atacado sus riñones y su grasa, lo que le causa la muerte; y que sólo la grasa o los riñones de otro pueden curar la enfermedad. Creen también que, puesto que los riñones y su grasa constituyen la vida del hombre, el hecho de comerlos dobla la fuerza y el vigor del que los come. Por esto nunca matan un "negro salvaje" —pues así los llaman— sin recoger esta parte de su cuerpo».¹ En el mismo lugar escribe M. Jamieson: «Cuando un indígena acaba de morir, sea joven o viejo, se cree que un enemigo, durante la noche, le ha hecho una hendidura en el costado y él ha cogido grasa de sus riñones».²

Muchos pasajes de Brough Smyth confirman los testimonios que preceden. Cuando una expedición de venganza ha encontrado las víctimas que buscaba y las ha sorprendido y exterminado, «cogen siempre la grasa de los riñones y toman asimismo un pedazo de la piel de la pantorrilla. Se llevan todo esto como trofeo, del mismo modo como los indios de América se llevan el cuero

¹ *Letters of Victorian pioneers*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 271.

cabelludo».³ «Fue siempre la costumbre entre los indígenas que los guerreros de una tribu hicieran incursiones en el territorio de otra, sea para robar las mujeres, sea para sorprender y atacar a los hombres. Después de matarlos, se les hacía una hendidura en el costado por la cual se retiraba la grasa de los riñones. El asesino la conservaba con cuidado y la empleaba para [108] embadurnarse el cuerpo. Se pensaba que de este modo todas las cualidades, tanto físicas como morales, del primer poseedor de esta grasa pasaban al que se servía de ellas».⁴

Apliquemos a estos hechos y a los que siguen la exacta fórmula de Elsdon Best: *los términos indígenas designan a la vez representaciones materiales de cualidades inmateriales y representaciones inmateriales de objetos materiales.* ¿Era la grasa de los riñones para los indígenas de Victoria lo que es para nosotros; es decir, una sustancia blanquecina, blanda, que ocupa una región del cuerpo? Sin duda alguna. Pero era al mismo tiempo una cosa muy distinta. Siendo un objeto visible y tangible era también una «cualidad inmaterial» o, dicho de otro modo, mística. Era, según la expresión del colono de Victoria, «la vida del hombre». Estaba sustraída a lo que llamamos nosotros leyes físicas y podía, por ello, salir del interior del cuerpo y volver a entrar, sin que nada obstaculizara su salida y su vuelta. La hendidura de la que se ha hablado más arriba es también una operación de naturaleza mística cuya huella no tiene por qué subsistir, como ocurre con la del bisturí. Por consiguiente, la ausencia de esta huella en la piel no prueba en absoluto que la hendidura no haya tenido lugar y que la grasa de los riñones no haya sido absorbida. Un argumento de este orden no tiene validez para espíritus positivos como los nuestros. Pero no produce efecto alguno en una mentalidad mística. Ésta sabe, por ciertos signos que no pueden inducir a error, que la grasa del riñón ha sido sustraída a un individuo. Su certidumbre no queda quebrantada por el testimonio de los sentidos ni tampoco tiene por qué ser confirmada por éstos.

«Cuando un indígena se encuentra solo, muy lejos de su campamento, está expuesto a que el espíritu de un "negro salvaje" le extraiga la grasa de sus riñones. Esta grasa (*Marm-bula*) es extraída de una manera secreta (es decir, mística). En casi todos los casos de este género, la muerte es cierta. Sólo puede ser evitada, y con grandes dificultades, en los casos más favorables».

Un indígena vuelve a su campamento diciendo que la grasa <?e sus riñones le ha sido sustraída. Ello causa consternación general. El hombre en cuestión se cree muerto. «Malcolm, doctor muy sabio y mago, que creía poseer el poder de volar como un águila, se puso a trabajar. Desapareció en la oscuridad. Unas ramas crujieron en el momento en que elevó su vuelo hacia el cielo a través de los árboles... Malcom no pudo encontrar en seguida al negro salvaje que había cogido la grasa de sus riñones y estuvo obligado a hacer lo que los indígenas, según sus dichos, imaginan que es un vuelo prolongado. Permaneció ausente poco más o menos un cuarto de hora... Al fin reapareció. Sin decir palabra agarró al moribundo de la manera más brutal y se puso a agitarlo violentamente, golpeando sin piedad especialmente los [109] flancos del pobre desgraciado. Anunció entonces que la cura había terminado. Todos los hombres se sobresaltaron... El enfermo se levantó, encendió su pipa y se puso tranquilamente a fumar en medio de los suyos...

³ Brough SMYTH, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 289 (Upper and Lower Murray).

⁴ *Ibid.*, II, p. 313. 108

»Los negros creían firmemente que Malcolm había volado por los aires como un halcón, había atrapado al "negro salvaje" extractor de la grasa de los riñones, había recuperado ésta y la había devuelto al cuerpo del enfermo. Nada de lo que Thomas intentó decirles pudo tener el más mínimo efecto en sus espíritus.

»Crean también que si el negro salvaje que ha robado la grasa de los riñones come un poco, por poco que sea, de ésta, el hombre al que se la ha sustraído morirá infaliblemente».⁵

Este largo relato, que he abreviado mucho, recuerda otros relatos singularmente parecidos. En la extremidad norte del otro hemisferio, el *angakok* esquimal eleva su vuelo, al igual que el mago australiano, para ir en busca de un «alma» que se le ha robado al enfermo. Como Malcolm, permanece ausente más o menos tiempo. Vuelve, como él, con el «alma» que ha recuperado por la fuerza de manos del ladrón. Igual que aquél, por último, la reintegra en el cuerpo del paciente, que enseguida vuelve a la vida y queda sano y salvo.

Esta comparación parece esclarecer lo que el *angakok* llama el «alma» y también lo que realmente es la grasa de los riñones de los indígenas australianos. En un caso y en otro se trata a la vez de un objeto material y de cualidades inmateriales, confundidas en una representación tan diferente de nuestras ideas habituales que no podemos apenas esperar a comprenderla. Ello constituye la «vida», o como dicen otros, el «principio vital» o el «alma» del individuo. Pero este principio vital no actúa más que de una forma mística y por su sola presencia. En tanto que está presente el individuo permanece sano y salvo. Si está privado de ella —si la grasa de los riñones o el «alma» le es sustraída por un enemigo, por ejemplo—, entonces muere más o menos deprisa. Nada puede preservarlo. El único remedio es el que intentan los doctores indígenas: recuperar el «principio vital», el «alma», la grasa de los riñones, y, si por fortuna está intacta, devolverla a su lugar en el cuerpo.

El mismo autor cuenta también un caso interesante. Una joven fallecía y por lo que parecía, se dejaba morir. Terminó por revelar el secreto de su depresión. Contó a Thomas que «hace algún tiempo, cuando los negros de la tribu *goulburn* acampaban cerca de Melbourne, un joven llamado *Gib-ber-ook* se acercó a ella por detrás y le había cortado un bucle del cabello. Este bucle, decía, había sido enterrado con toda seguridad en algún lugar y debía estar pudriéndose. A consecuencia de ello la grasa de sus riñones (*Marm-bu-la*) se consumía y, finalmente, cuando sus [110] cabellos estuvieran enteramente podridos, ella moriría. Declaró, por otra parte, que su nombre había sido grabado recientemente en un árbol por un salvaje negro y ello constituía otro signo de muerte».⁶

El embrujamiento por medio de una pertenencia es en este caso perfectamente claro. La joven australiana perecía porque un enemigo, en posesión de un bucle de sus cabellos, consigue descomponer lentamente este elemento de su individualidad. Pero esta descomposición, por su parte, actúa por medio de un desgaste progresivo o por una consumición continua de la grasa del riñon, que es el «principio vital». Nos damos cuenta, pues, por medio

⁵ *Ibid.* t I, pp. 469-471.

⁶ *Ibid.*, I, pp. 468-469.

de qué mecanismo el embrujamiento conduce a la muerte, siempre que el término mecanismo sea apropiado para describir acciones que son de orden completamente místico. El sortilegio ejercido sobre los cabellos actúa, pues, a distancia, sobre una pertenencia más esencial, la grasa de los riñones. O dicho de forma más simple, alcanza a la segunda a través del primero —y, en realidad, alcanza a los dos a la vez.

En Nueva Guinea, W.E. Armstrong ha observado hechos análogos a los precedentes en los que aparece la misma ambigüedad en la representación de seres y de cualidades que son a la vez inmateriales y materiales. «La bruja (*alawai*) —dice— mata normalmente a una persona con el fin de alimentarse. Pero, ¿qué es lo que come propiamente? Parece que la idea sea muy vaga en el espíritu de los indígenas. Parecería que lo que se come es el *tantau* (el "alma"), si bien admiten que no puede ser la carne real, porque ésta se pudre y termina por desaparecer a causa del proceso natural de descomposición. Por otra parte, las tumbas son a menudo violadas por las *alawai*, quienes se llevan los cadáveres, enteros o en parte... Parece que esto implica la confusión de dos ideas: la de la mujer en carne y hueso que devora el cadáver real y la de la mujer-aZawat que come el *tantau*, o quizás el *earua* (dos nombres del "alma»). Pero el hecho de que una *alawai* se coma una persona no impide descender al *earua* de esta persona al país de los muertos. Un viejo indígena expresa la opinión de que el *earua* ha sido "comido" y que sólo subsisten los ojos. Esta duda en el espíritu de los indígenas —añade Armstrong— es justamente lo que debe intentar despejarse. La gran causa de error en la presente exposición se debe, sin duda alguna, a la tendencia a conceder a los indígenas demasiada precisión; no es posible, sin embargo, expresar esto sin caer en este género de error».⁷ Y, un poco después, añade: «No tengo claro, probablemente porque tampoco el indígena lo tiene claro, si el enfermo o su *tantau* está o no a la disposición de la *alawai* antes de su [111] muerte. Parece, sin embargo, que la *alawai* puede disponer del *tantau* y transportarlo con el bastón, como si fuera un cerdo, antes de que el hombre haya muerto y pueda también comérselo, lo cual da un sentido más literal a la expresión "una bruja está a punto de comerme", empleada por los enfermos, la cual concuerda con la creencia de que a veces la enfermedad trae consigo la pérdida de la sombra (el "alma" es también la sombra)...

»Los diferentes métodos empleados por los brujos no son menos instructivos. O bien el alma (*earua*) de la bruja "come" a la víctima por acción directa de un poder que le es peculiar, sin ningún uso aparente de encanto ni de fórmula mágica. (Sin embargo, una mujer-a/awai ejerce su poder, según se cree, por medio de palabras.) O bien el *earua* de la víctima es capturado por la *alawai*. En este caso, el *earua* de ésta aparece bajo la forma de un hombre o de una mujer, coge el *earua* de la víctima, la sujeta y se la lleva como si fuera un cerdo a Oiaisa, una colina cerca de Sagarai, donde permanece indefinidamente... El cadáver permanece en el mismo lugar donde ha sido atacada la persona. Puede ser descubierto más tarde por sus parientes, pero no lleva ninguna marca de violencia... O, por último, el método más usual es proyectar pequeñas piedras, pedazos de madera, etc., en el interior de la persona atacada. No hay llaga visible».⁸

⁷ «Annual Report», Papua, 1920, 1921, pp. 34-35 (tribu Suau Tawala).

⁸ *Ibid.*, p. 35.

Estos melanesios de Nueva Guinea no hablan de la grasa de los riñones, como hacían los australianos de Victoria. Lo que ocupa el lugar de ésta es el *earua*, alma o doble del individuo, más o menos inmaterial, que reside en la región del vientre, o bien el *tantau*, sombra o reflejo del cuerpo, más o menos confundida con él. Pero esta diferencia es más aparente que real. Por una parte, la grasa de los riñones, en su realidad mística, que es la única que interesa a los indígenas, es «alma» o «principio vital» y, por otra, el *earua* de los Suau Tawala, siendo como es «alma» puede ser empujado con un chuzo como si fuera un cerdo y puede ser comido. Para ellos, al igual que para los australianos, la enfermedad mortal consiste precisamente en lo que esta alma, a la vez inmaterial y material, ha sido robada y es devorada por un brujo. Entre los unos, al igual que entre los otros, puede ser arrebatada sin que la operación deje huella. La ablación misma es mística: no hay, pues, necesidad de que un orificio haya sido practicado en el cuerpo de la víctima.⁹

En las sociedades polinesias, más evolucionadas en general que las de Australia y Melanesia, la idea del «alma» del enfermo devorado por un espíritu o por un dios era corriente. «La teoría de la enfermedad y de la muerte consiste en que ciertos dioses se [112] alimentan exclusivamente de "espíritus" humanos. De ahí el epíteto injurioso que a menudo se les aplicaba: *Atua kai tangata*, dioses antropófagos, es decir, dioses que, a causa de faltas veniales, devoran las almas de sus adoradores. Una vez el dios se ha puesto a comer el alma, al cuerpo —que es considerado simplemente como el adorno o la envoltura del espíritu— sólo le queda morir. De un extremo a otro de la Polinesia se cree que nadie "muere de muerte natural: siempre ha tenido lugar una falta cometida a los dioses"». ¹⁰ ¿No se reconocen aquí bajo una forma netamente religiosa, representaciones parecidas a las que acaban de describirse? La vida depende de la acción mística, es decir, de la presencia de un «principio vital» o de un «alma», y cuando este principio ha sido lesionado, robado o devorado, tiene lugar la muerte. Este principio, pertenencia esencial del individuo, a la vez material e inmaterial, puede, al igual que la grasa de los riñones de los australianos y que el *earua* de los melanesios de Nueva Guinea, servir de pasto a los espíritus que los polinesios llaman dioses.

A estas representaciones se adhieren creencias extendidas por toda la superficie del globo: el «alma» puede ser robada, comida, restituida y en ciertos casos reemplazada, y enmendada. *La rama dorada* ha dado una larga y célebre enumeración. El lector me permitirá remitirme a ella. Tan pronto aparece esta «alma» bajo la forma de un espíritu o de un soplo, como bajo la de un pájaro, de otro animal, de una mariposa o de un *homunculus*, etc. Los métodos empleados para sacarla de allí donde se oculta, para recuperarla y para reintegrarla en el cuerpo, del que se halla ausente, son también muy variados. Sin embargo, bajo esta gran diversidad aparente subsiste una analogía fundamental. Como la grasa de los riñones del *earua* estudiada más arriba, esta «alma» también es siempre una pertenencia esencial del individuo. Su presencia le hace vivir y su ausencia le mata.

Lo mismo puede decirse respecto a la famosa «alma exterior» que *La rama dorada* describe de forma abundante y excelente, aun manteniendo todas las

⁹ En las islas Andamán, «el principio vital —dice A. R. Brown—, lo identifican los indígenas, en momentos diferentes, con el pulso, la respiración, la sangre y la grasa — en particular con la de los riñones» (*The Andaman islanders*, p. 166).

¹⁰ W. W. GILL, *Life in the southern isles*, p. 183.

reservas con respecto a los equívocos y contrasentidos que nacen del abuso que un gran número de observadores hacen de la palabra «alma». De hecho, en los testimonios más precisos relativos al «alma exterior», a menudo la palabra «alma» no se emplea. El autor se sirve exclusivamente de la palabra «vida» (*life*). He aquí algunos ejemplos entre muchos otros. Entre los cherokees, «los jefes guerreros saben colocar sus "vidas" (*lives*) en la cima de los árboles durante la batalla, de suerte que a pesar de que sean alcanzados por el enemigo, no puedan ser matados. Un día, en una batalla con los shawano, el jefe de los cherokees se hallaba delante, frente a frente con el enemigo y dejó que dispararan sobre él. No fue herido hasta el [113] momento en que el jefe shawano, que conocía personalmente el encantamiento que había tenido lugar, ordenó a sus hombres que dispararan a las ramas que estaban encima de la cabeza de él. Así lo hicieron y el jefe cherokee cayó muerto».¹¹ En África austral, entre los ba-ilas, «un método para protegerse consiste, por medio de un potente encantamiento, colocar su propia "vida" (*Life*) en un escondrijo: o en otra persona o en un objeto. Un jefe, Man-gaila, nos confesó un día que su vida estaba escodida en la aguja que se encontraba sobre la cabeza de un amigo. Pero se cuidó mucho de decir el nombre del amigo. Otro nos contó que la suya estaba en la uña de uno de sus amigos». Los autores explican a continuación cómo el doctor actúa para fijar la «vida» de alguien en el ojo de un criado, de una palmera, etc.¹²

Esta «vida» o «alma exterior» no parece diferir esencialmente del «principio vital», del «alma» y de la «grasa de los riñones» estudiados anteriormente. Es también una pertenencia esencial del individuo. Pero puede parecer singular que este principio que mantiene la vida por su sola presencia lo aleje del propio individuo de su persona por razones de mayor seguridad. Se coloca en un cofre, en la cima de un árbol, en un animal, en los escondrijos más inverosímiles. Y el individuo, a pesar de la ausencia de su «vida», continúa viviendo. Es más, cree que de este modo su existencia se halla más segura y se expone impunemente a los peores peligros. ¿Cómo puede explicarse esta contradicción?

Por paradójica que parezca la respuesta, diría que la «vida», el «alma exterior» ejerce, en efecto, una acción de presencia, pero la ejerce de lejos. Para la mentalidad primitiva no hay nada extraordinario ni chocante en ello. Hemos visto y veremos todavía numerosos casos de bipresencia o incluso de multipresencia, en los cuales un ser existe y actúa en dos y más lugares a la vez. La acción mística del principio vital, colocado en un lugar seguro pero lejano, no por ello deja de sentir la el cuerpo del individuo, hasta el punto de que este principio queda intacto. Como en el caso de las demás participaciones de este género, ésta se realiza tanto de lejos como de cerca.

¹¹ J. MOONEY, *Myths of the Cherokee*, «EB», XIX, p. 394, Cf. *ibid.*, p. 468.

¹² SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, I*, pp. 256-257.

II

Equívoco entre las palabras «alma» y «sombra».— Sentido que les dan Codrington y Callaway.— Cómo las interpretan Smith y Dale y Nassau

Muy a menudo en las representaciones colectivas de los primitivos, el «principio vital» o «vida» del individuo no se distingue de su sombra, de su imagen ni de su reflejo (*reflection*). Los observadores cuentan constantemente que, al decir de los indígenas, la sombra de éstos constituye su «alma» o una de sus «almas», puesto que admiten varias. «Alma», «sombra» son palabras [114] preñadas de equívocos, fuente de continuos errores. Como casi todos estos observadores ignoran o desconocen los caracteres propios y la orientación de la mentalidad primitiva, le prestan sus propios conceptos. Creen encontrar éstos en las palabras que utilizan los primitivos. De ahí se desprenden confusiones inexplicables. Con el fin de desenredar un poco el enredo, nuestro único recurso consiste en abandonar la actitud mental que nos es habitual y adaptarnos lo mejor posible a la del indígena. Sólo a este precio será posible restituir hasta cierto punto sus representaciones, que incluso buenos observadores han llegado a deformar.

En ciertos pasajes de Codrington, por ejemplo, resalta con evidencia que la sombra de un individuo es una «pertenencia» esencial de su vida, análoga a aquellas de que se ha hablado más arriba. Así, en Florida, «nadie quería pasar a través de un *vunuha* (recinto con agua sagrada) cuando el sol se halla lo bastante bajo para que la sombra del hombre se proyecte sobre la superficie del agua, pues en ese caso el muerto (*ghost*) que habita en el *vunhua* se la quitaría». ¹³ «Hay piedras de una forma extrañamente alargada que en las islas Banks se las llama *tomate gangan*, muertos caníbales. Tienen una potencia tal a causa de la presencia de un muerto (*ghost*) que si la sombra de un hombre toca sólo una de ellas, entonces la piedra hará salir de ella su sombra y ese hombre morirá». ¹⁴ No parece dudoso que el «alma» sea otra cosa que la sombra y que ésta constituya la «vida» del individuo, en el sentido que ya conocemos de la palabra individuo. También en las islas Banks «hay en Valuwa un agujero profundo donde nadie osa mirar. Si la imagen del rostro de un hombre se reflejara en la superficie del agua, moriría: el espíritu cogería su vida». La sombra o reflejo ocupa aquí evidentemente el lugar de la grasa de los riñones de los australianos o del *earua* de Nueva Guinea.

Pero no siempre los textos se pueden interpretar tan fácilmente. Las dichas palabras «sombra» y «alma» terminan por complicar unas representaciones que ya de por sí son oscuras. Pasajes como el que sigue muestran hasta qué punto el propio Codrington está en predisposición a dejarse seducir por ellas, por sincero que sea su deseo de exponer las ideas y las creencias de los indígenas de la manera más objetiva posible. «Los melanesios creen en todas partes que la muerte consiste en la separación del alma y del cuerpo y que el alma después de su partida continúa teniendo una existencia inteligente y más o menos activa. Pero lo que les resulta muy difícil de explicarse es que durante la vida resida en el cuerpo y sólo lo abandone cuando llega la muerte... Pensar, por lo menos para los indígenas de la Melanesia, equivale a ver. Lo que ha sido

¹³ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 176.

¹⁴ *Ibid.*, p. 184.

pensado debe tener, [115] pues, la forma bajo la cual ha sido pensado». Y con el fin de hacerse entender mejor, Codrington cita una frase de Lorimer Fison, misionero de las islas Fidji: «Supongamos que unos indígenas llaman al "alma" sombra: yo no creo en absoluto que en su pensamiento el alma sea una sombra o la sombra un alma; pero hacen de la palabra "sombra" un uso figurado para designar lo que es netamente individual en el hombre y separable del mismo, pero inmaterial».¹⁵

En otros términos, cuando los melanesios hablan de «sombra» piensan en lo que Codrington mismo tiene presente cuando habla de «alma». Si se sirven de la palabra «sombra» es porque no saben expresar su pensamiento más que bajo una forma accesible a los sentidos. Conciben al alma como algo inmaterial, pero sólo aciertan a representársela bajo una vestimenta material. ¿De dónde le viene a Codrington esta convicción? En seguida podemos observar la ligazón con sus propias creencias religiosas. Él mismo no tiene conciencia, como tampoco la tiene Lorimer Fison, a quien cita como una autoridad, de la influencia que ejercen sobre sus observaciones. Viene a decir con ello que los melanesios creen, al igual que los occidentales, que después de la muerte el alma continúa viviendo y que guarda conciencia de sí misma. En efecto, creen en la otra vida. Pero ésta consiste simplemente en que después de la muerte el individuo continúa existiendo bajo nuevas condiciones. Esto no quiere decir en absoluto que para los melanesios se trate de una «inmortalidad del alma», en el sentido en que entendemos esta expresión. En seguida veremos que no tienen la idea de alma que Codrington les presta.

Otro excelente observador, Callaway, misionero como Codrington, y que obedece, al igual que éste, a la influencia de sus propias convicciones, resuelve la cuestión de saber lo que los indígenas se representan hoy cuando hablan de «sombra» de una forma completamente opuesta. «*Isitunzi*, "sombra" —dice—, es sin ninguna duda una palabra empleada en otro tiempo para designar el "espíritu" de un hombre (después de su muerte), exactamente como entre los griegos, los romanos, etc. Y nada puede probar mejor en qué degradación han caído los indígenas que el hecho de que no puedan comprender que *isitunzi* quería decir "espíritu" y no simplemente la sombra del cuerpo. Pues actualmente se encuentra extendida entre ellos esta extraña creencia: la de que un cadáver no lleva ya sombra. Y cuando dicen *Isitunzi si ntuka*, "la sombra ha partido" no quieren con ello significar que el alma ha abandonado su residencia sino que el cuerpo ha cesado de llevar una sombra».¹⁶

Así pues, según Codrington cuando los melanesios dicen que el alma es una sombra usan una metáfora y lo saben. No ignoran [116] que el alma es un principio puramente espiritual. Los zulús, dice por su parte Callaway, también lo han sabido en otro tiempo. Pero han caído en unas tinieblas tales que en la actualidad toman la palabra «sombra» en sentido literal y no ya como la manifestación visible de un espíritu. Codrington y Callaway se hallan, por tanto, penetrados de la idea de que existe un concepto de alma inmaterial, natural al espíritu humano, herencia común de todos los pueblos. Los melanesios la han conservado, mientras que los zulús la han perdido.

Dejemos de lado esta hipótesis que debería parecer tanto a Codrington como a

¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

¹⁶ CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, p. 91, nota 62.

Callaway una verdad evidente y esforcémosnos en discernir lo que los indígenas se representan cuando hablan de «sombra». Este «principio de vida», al igual que las demás pertenencias del mismo género estudiadas más arriba, no es propiamente ni material ni espiritual. Con matices diferentes según las diversas sociedades, implica a la vez un objeto que para nosotros es completamente material, por ejemplo, la sombra proyectada en el suelo, la imagen reflejada en el agua, etc. —y asimismo virtudes místicas inseparables de este objeto y que son las que le dan importancia a los ojos de los primitivos. En este sentido es justo decir, con Codrington, que la sombra no es sólo para ellos una porción de superficie más oscura que la que le rodea y que reproduce la forma del cuerpo iluminado, sino que es también el «alma», es decir, la «vida» o el «principio de vida» del individuo. Pero no es menos verdad, como lo ha visto Callaway, que este «principio», esta alma», se confunde con la sombra en sentido literal, en sentido físico. El primitivo no tiene necesidad como el misionero, para representarse el alma, de oponer una de las concepciones a la otra. No tiene la menor idea ni el menor presentimiento de que se tenga que elegir entre estas dos concepciones. Por ello tampoco puede decirse que las confunda puesto que nunca las ha distinguido. Es ello lo que hace tan difícil al misionero comprender al primitivo y ser comprendido por él.

Smith y Dale han dicho con razón hasta qué punto es costoso hacernos una idea exacta de lo que está en el espíritu de los indígenas. «Los brujos pueden robar la sombra de un hombre y, entonces, éste muere. Pero, por otra parte, cuando se insiste en la cuestión de saber si el yo y la sombra son un solo y único ser, responden siempre que no. Este tema lo hemos tratado ya en una entrevista con uno de nuestros amigos más íntimos entre los jefes ba-ilas ya ancianos. Afirmó con fuerza que la sombra no es una cosa que se ve cuando alguien está al sol y no tiene nada que ver con el hombre mismo. "Vosotros decís —añadimos— que cuando un hombre ha muerto no ha acabado todo para él." "En efecto —respondió—, entra en el seno de una mujer y renace." "Pues bien, ¿qué es lo que entra?, ¿el cuerpo, el alma, su *shingvule* [alma] o qué? " "No lo sé. Quizá sea *muwo*" *Muwo* quiere decir [117] "viento". Otras veces aluden a *moza* (soplo). Pero nosotros estamos seguros de que estas tres palabras (*shingvule*, *muwo*, *moza*) están empleadas en sentido figurado. Los ba-ilas saben la diferencia entre un cadáver y un ser viviente. Han seguido la pista del último suspiro y saben que cuando éste ha sido exhalado, tiene lugar un cambio. Y este soplo, es evidentemente del mismo género que el viento. Soplo, viento, alma no constituyen tres entidades distintas sino más bien son palabras mediante las cuales los ba-ilas intentan indicar la cosa misteriosa, evidente por sí misma, que las posee. Todavía nos acercamos más a su actitud si decimos que en su pensamiento un hombre vivo es un *muntu*, es decir, una persona, sin que se planteen la cuestión de lo que constituye esta personalidad. Hay en ella algo extraño, misterioso, intangible, como la sombra, el viento, el soplo, pero no aciertan a decir qué es eso exactamente. Basta que al hombre se le llame una persona».¹⁷

Estas reflexiones juiciosas concuerdan con las de otro excelente observador, K. von den Steinen, que escribe a propósito de los indios del Xingu lo siguiente: «En cuanto a mí, he adquirido simplemente la impresión de que a propósito del alma, los indios piensan ora en la sombra, ora en el soplo de la representación, pero que en cualquier caso *no se dan cuenta en absoluto* de las precisiones y

¹⁷ SMITH y DALE, *The ilas-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 162.

que ellos tienen siempre presente la representación de la persona en su totalidad, en carne y hueso».¹⁸

Para estos indios, como para los melanesios, los zulús, los ba-ilas y en general para todos los primitivos, la sombra, al igual que el soplo o la sangre o la grasa es una «pertenencia esencial» del individuo. Si vemos en ella un alma en el sentido que nos es familiar, nos confundiremos. Smith y Dale lo reconocen expresamente: «Es dudoso que los ba-ilas crean en eso que nosotros entendemos al hablar de alma. Ciertamente nosotros no hemos encontrado jamás en su lenguaje una palabra que traduzca este concepto de una manera satisfactoria... ¿Podemos por nuestra parte formular una explicación que abrace todo lo que ellos piensan y dicen? ¿Diremos en ese caso que un hombre está lleno de *soul-stuff* (el *zielstof* de los sabios holandeses, el *Seelenstoff* de los alemanes) exactamente como el mundo de la naturaleza está por todas partes penetrado de estas fuerzas misteriosas que se manifiestan en los encantamientos, etc.? ¿Diremos asimismo que este *soul-stuff* se halla extendido por todo el cuerpo pero que es especialmente activo en ciertos órganos —en el corazón, en la sangre, en las partes genitales?... La esencia de este *soul-stuff* puede ser separada del cuerpo con ayuda de drogas y esconderse como medida de precaución bajo la forma de "alma exterior" en otros objetos. Por otra parte, del mundo de los espíritus viene aquel [118] que da a la persona su identidad, su nombre, su posición, todo lo que nosotros entendemos por personalidad».¹⁹

Volveremos a encontrarnos más adelante con este espíritu que es huésped del cuerpo y con su reencarnación. Constatemos simplemente en este momento que, al decir de estos observadores tan atentos, los ba-ilas carecen de palabra que corresponda exactamente a la de «alma».

W. H. Nassau había señalado ya el embarazo que producía en el misionero era representación de la sombra. «Entre los fangs, entre los bakeles y también en otras tribus, la misma palabra *nsisim* quiere decir a la vez sombra y alma. La sombra de un árbol o de todo otro objeto inanimado y la del cuerpo humano se designan con el nombre de *nsisim*... Cuando tuvieron lugar mis primeras exploraciones, al llegarme hasta Ogoué en 1874, cuando predicaba en los pueblos me veía obligado constantemente a hablar de nuestra alma, de sus pecados, de su facultad de sufrir y de ser dichosa... A menudo no sabía cómo hacerme comprender por mis oyentes, gente poco reflexiva, ni cómo hacerles entender que el *nsisim* de que yo les hablaba no era el *nsisim* proyectado por el sol bajo la forma de un contorno oscuro del propio cuerpo. Pero a los que me comprendían no les parecía imposible pensar que esta estrecha banda oscura fuese de alguna manera una parte o una manifestación de otra cosa, el *nsisim* que ellos admitían como el principio de la vida de su cuerpo... Decían que un ser humano puede perder su *nsisim* si, por ejemplo, se le roba, o bien de alguna otra forma, y, sin embargo, podía continuar existiendo en estado de enfermo o moribundo; en este caso el cuerpo no proyectaba ya su sombra».²⁰ La distinción que Nassau les ha explicado se les escapa. Ni el alma espiritual tal como éste la concibe, ni la sombra tal como la define en sentido físico coinciden con lo que ellos llaman *nsisim*, que es a la vez un objeto y un

¹⁸ K. von den STEINEN, *Unter den Naturvölker Zentral-Brasiliens*, p. 364.

¹⁹ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, pp. 162-163.

²⁰ W. H. NASSAU, *Fetichism in West-Africa*, pp. 64-65.

principio místico de vida.



El doble del individuo según Codrington: *atai*, *tamaniu*.— La misma representación en mota según Rivers

Hasta aquí hemos visto la sombra o la imagen considerada como una «pertenencia esencial» del individuo, indispensable para su vida y comparable a las otras pertenencias que son elementos, prolongamientos, «extensiones» de la personalidad. Ella se presenta también bajo otro aspecto, todavía más difícil de interpretar, cuando se la llama un «doble» o una «réplica» del individuo. Los documentos acerca de este punto son innumerables, generalmente confusos, a veces vagos, a veces de una precisión sospechosa y a menudo contradictorios. En lugar de internarnos en este bosque oscuro en el cual nos arriesgamos a errar mucho [119] tiempo sin grandes esperanzas de encontrar ningún camino, mejor haremos confiándonos a dos guías probados, Codrington y Elsdon Best. Si puede ser alcanzado algún resultado claro y sólido, dudo que exista otra vía que pueda conducirnos a él.

«*Atai* —escribe Codrington—, en la lengua de Mota equivale al maorí *ata*, que quiere decir sombra. Pero *atai* no significa jamás sombra en Mota, y *niniái* que significa sombra y reflejo (*reflection*) no es nunca empleado para significar alma. Al mismo tiempo se piensa que es posible herir el cuerpo por medio de la sombra o del reflejo... Pero no se ha pensado nunca que la sombra fuera el alma. Así en Saa, se habla de un muerto (*ghost*) que roba el alma de un niño cuando éste se estremece al dormirse y un doctor intenta hacerla volver; pero, según dice Joseph Wate, que es quien nos cuenta esta historia, ellos dicen "sombra" y con ello quieren dar a entender otra cosa, pues durante todo este tiempo la sombra del niño es visible». Se reconoce en este pasaje la preocupación habitual de Codrington, que cree encontrar entre los melanesios la noción de alma espiritual, distinta de la de sombra. Pero no disimula, sin embargo, los hechos que dificultan su tesis, y prosigue en consecuencia: «La palabra *atai* parece haber tenido en Mota un sentido propio y original con el que se designa alguna cosa ligada especial e íntimamente a una persona y que tiene para ésta un carácter sagrado, algo que ha herido su imaginación en el momento en que la ha percibido, de una manera que le ha parecido maravillosa o que alguien le ha hecho ver como tal. Sea lo que sea este objeto, el hombre ha creído que era el reflejo (*reflection*) de su propia persona: él y su *atai* prosperan, padecen, viven y mueren juntos. Pero no es preciso suponer que la palabra en cuestión haya tomado primeramente este sentido y luego lo haya desviado hasta designar alma. Esta palabra lleva en sí misma un sentido aplicable igualmente a este segundo yo, a ese objeto tan misteriosamente unido al individuo y a este otro segundo yo invisible que nosotros, los blancos, llamamos el alma.

»Hay otra palabra mota, *tamaniu*, que tiene casi el mismo sentido —si es que no lo tiene— de *atai*, cuando *atai* designa alguna cosa, animada o inanimada, cuya existencia algún hombre ha podido llegar a creer que estaba íntimamente ligada a la suya propia. Esta palabra *tamaniu* puede ser tomada propiamente

en el sentido de "parecido, retrato" (*Hkeness*); es el sustantivo derivado del adverbio *tama* (*Uke*), "como, semejantemente". No toda persona tenía en mota su *tamaniu*: sólo determinados hombres se imaginaban tener esta relación esencial con un lagarto, con una serpiente o incluso con una piedra. Se vigilaba el propio *tamaniu* pero no se le comía ni tampoco se le adoraba. Los indígenas creían que acudía cuando se le llamaba, y que la vida de un hombre estaba ligada a la de su *tamaniu* si éste era un ser viviente. Si el *tamaniu* moría o, ¿mando no era un ser viviente, [120] se rompía, también moría el hombre. Es por eso que en caso de enfermedad se enviaba a alguien á ver si el *tamaniu* estaba sano y salvo. No parece que esta palabra haya sido empleada nunca para designar "alma" en mota; pero en aurora se considera su equivalente. Vale la pena señalar que el *atai*, el *tamaniu* (y se puede añadir también el *talegi* en motlav), son cosas que tienen una existencia material (*substantial*) por ellas mismas: por ejemplo, una serpiente o una piedra será el *atai* o el *tamaniu* de un hombre. Por consiguiente, cuando un alma es designada con estos nombres, se la concibe como algo que en un cierto sentido es material».²¹

Para entender bien este pasaje conviene recordar lo siguiente: «Hay una palabra en uso en mota que nunca se la emplea para designar alma, pero que arroja mucha luz sobre las ideas de los indígenas y que es también usual en aurora, donde se hace de hecho un empleo notable de ella. Esta palabra es *nunuai*. En mota se designa con este nombre una impresión sensible persistente o que se reproduce. Por ejemplo, un hombre que durante el día ha sido asustado por un horrible grito de dolor continúa éste resonándole en sus orejas; el grito ha cesado, el sonido ya no se produce, pero el *nunuai* permanece. Un hombre va a la pesca de peces voladores y boga durante todo el día solo en su barca con la larga caña de pescar sujeta al cuello; por la noche, mientras reposa fatigado, siente que la caña le tira como si hubiera mordido el pez, pero la caña no está ya en su cuello: es el *nunuai* de la caña. Para el indígena no se trata de una mera imaginación: el *nunuai* constituye una realidad pero que no tiene ni forma ni solidez (*substance*). Así por ejemplo, un cerdo, unos adornos, unos alimentos tienen todos ellos su *nunuai* pero, en cambio, un cerdo no tiene *atai* y si se dice que tiene uno es por inadvertencia y con dubitación. Esta palabra, *nunuai*, tiene pues, sin duda alguna el mismo sentido que *niniat* (sombra o reflejo)...

«Bajo la forma *nunu* es empleada esta palabra en aurora para designar la relación que se imagina entre un niño y un objeto o una personalidad de quien se hace derivar de algún modo su origen. Un mujer, antes del nacimiento de su hijo, imagina que una nuez de coco, un fruto de árbol o algún objeto de este tipo está originalmente unido con él. Cuando viene al mundo el niño, es el *nunu* de la nuez de coco, del fruto del árbol del pan, etc. Cuando crezca, no deberá bajo ningún pretexto comerlo, so pena de enfermar. Nadie cree que exista entre ellos verdadero parentesco o descendencia; el niño es una suerte de eco del objeto.

»Un niño puede pues, de este modo o de otra manera, ser el *nunu* de una persona muerta. Así, por ejemplo, Arudulewari es el *nunu* de un muchacho a quien su madre había educado y a quien ésta estimaba de verdad. Este muchacho había muerto [121] poco antes del nacimiento de Arudulewari y la

²¹ R. H. CODRINGTON, *The Melanians*, pp. 250-251. 120

madre creyó entonces que su bebé había querido volver con ella y que el recién nacido era su *nunu*. Pero Arudulewari no es el muchacho muerto y no se cree tampoco que su alma sea la de éste: es él en persona quien es el *nunu*, el eco o el reflejo de este muchacho». ²²

Dejemos de lado la idea de alma, que pertenece, por completo, a Codrington. De hecho, esa idea es extraña a los indígenas, por lo menos bajo la forma en que éste la formula; si esa idea se introduce en las representaciones de estos primitivos termina por convertir a éstas todavía en menos inteligibles. De los textos que acaban de citarse se desprende simplemente: a) la existencia de un «segundo yo», ser u objeto misteriosamente unido con el hombre; b) la solidaridad mística de este ser u objeto con el individuo que vive y muere al mismo tiempo que él; c) la definición de este ser u objeto como *atai*, *tamaniu*, *ninia*, *nunuai*, *nunu*, es decir, como sombra, reflejo, imagen, eco, doble. En este punto resulta difícil adaptarse a la mentalidad primitiva. Si estas representaciones comportasen netamente la dualidad del hombre y de su *atai* o *tamaniu*, etc., por estrecho que fuera el lazo entre sus destinos, podríamos, si no comprender, por lo menos admitir a la vez su distinción y su -solidaridad. Si implican por el contrario una identidad completa, podríamos también resolver la dificultad. Pero parece que esa representación a la vez afirma esa identidad y al mismo tiempo la niega.

Esto constituye como se sabe un rasgo característico del pensamiento regido por la ley de participación. Para la mentalidad primitiva, dos entidades pueden constituir un único ser. En el caso presente, el *atai* o *tamaniu* parece un ser distinto del individuo y al mismo tiempo se confunde con él. En el fondo de la representación de las pertencencias del individuo, hemos hallado una consustancialidad mística entre ellas y él. Eso mismo reencontramos en el fondo de la representación de su sombra, de su reflejo, de su doble, etc.

Rivers ha dado una descripción del *tamaniu* en mota y de su relación con el individuo que completa satisfactoriamente la de Codrington. «En la isla de Mota, hay muchos individuos a quienes la costumbre no les permite comer la carne de ciertos animales ni comer ciertos frutos ni tocar tampoco ciertos árboles. La razón de esta prohibición, en casi todos los casos, es la creencia de que esta persona es el animal o el fruto en cuestión porque su madre ha recibido una influencia de este animal o de este fruto en el momento de la concepción o en algún otro momento de su crecimiento.

¿Ordinariamente, las cosas suceden de la manera siguiente: una mujer sentada en su jardín, en la maleza o en la playa, halla un animal o un fruto en su taparrabos. Lo coge y lo lleva a su [122] pueblo en donde pregunta lo que esto quiere decir. Se le responde que ella dará a luz un niño que tendrá los caracteres de éste animal e incluso, por lo que parece, que será este animal en persona. Entonces la mujer lleva el animal al lugar donde lo ha encontrado y lo pone en el elemento que le es propio; si es un animal terrestre, sobre el suelo; si es un animal acuático, en el mar o en el río del cual se imagina que proviene. Ella edifica un pequeño muro alrededor de él y va todos los días a verlo y a llevarle de comer; al cabo de un tiempo, el animal desaparece; se cree que ha entrado en la mujer. No hay ninguna duda acerca de la naturaleza de esta creencia: no se trata ni de una fecundación física de la mujer por el animal ni

²² R. H. CODRINGTON, *The Melanians*, pp. 251-253.

de la entrada de un objeto material en su seno bajo la forma del animal; sino más bien —por lo que he podido saber— sucede que el animal es considerado como más o menos sobrenatural: es un animal-espíritu, no un animal material, desde el primer momento...

»Sin embargo, esta creencia no estaba acompañada en absoluto de la ignorancia del papel del padre humano; éste tenía la misma participación en la concepción que en el caso en que el nacimiento no hubiese estado precedido de la aparición de un animal. Nosotros no hemos podido sonsacar con claridad (Rivers y sus colaboradores Fox y Darrad) lo que los indígenas creen acerca de la naturaleza de la acción ejercida por el animal sobre esta mujer.

»Una vez nacido, el niño es considerado en cierto sentido como si se tratara del animal o del fruto que había encontrado su madre. No debe comer nada este animal durante su vida y, si lo hace, caerá gravemente enfermo o incluso morirá...

»Yo buscaba la idea en la que reposa esta prohibición; es la de que la persona en cuestión se comería a sí misma. Parece que su acto sería considerado como una especie de canibalismo. Sin duda se creía en la existencia de la más íntima relación entre la persona en cuestión y todos los individuos de la especie con la cual se identificaba.

»Otro aspecto de esta creencia en la naturaleza animal de un niño es que participa en el carácter físico y mental del animal al cual está identificado... Si se trata de un fruto, el niño participará igualmente en su naturaleza...

»En la isla de Motlav, no lejos de Mota, se cree también que si una madre ha encontrado un animal en su vestido, el niño se identificará con él y a él le será prohibido comer de ese animal. Tendrá el carácter de este animal. Un niño identificado con un langostino amarillo será de disposición amable, mientras que si es un cangrejo ermitaño lo que ha encontrado, entonces el niño será desagradable y colérico».²³

[123] Este texto es valioso en varios sentidos. Rivers nos permite, en efecto, palpar, por así decirlo, la identidad mística del niño y del animal, quienes de todos modos son al mismo tiempo seres distintos; asimismo la solidaridad entre todos los animales de una misma especie: el niño es idéntico a la vez a uno de ellos y a todos; y, por último, esta influencia mística del animal sobre la madre que, según él nos dice, no ha podido clarificarse. Pero es que no debía clarificarse. En efecto, este animal entra en la mujer del mismo modo que la grasa de los riñones se extrae del cuerpo del australiano. La operación es mística y escapa por tanto al control de los sentidos siendo su efecto infalible. La identidad del niño con el animal es del mismo género que esta operación. Es necesario comprenderla de la misma manera.

²³ W. H. R. RIVERS, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, «JAI», XXXIX, pp. 173-175.

IV

Los términos maorís relativos a estas representaciones: *wairua*, *mauri*, *hau*, *ohonga*, *ahua*, explicados por Elsdon Best

Entre los maorís de Nueva Zelanda se han formado representaciones análogas, pero son todavía más complejas. Los maorís, dice Elsdon Best, son metafísicos y teólogos. Sin embargo, su sutileza no ha seguido las vías por las que han derivado nuestras metafísicas y nuestras teologías. Tiene sus propios métodos y sus propias categorías. ¿Cómo, pues, expresar en nuestras lenguas las ideas y las distinciones en que consisten y de las que hacen uso? Elsdon Best nos conduce en su libro al máximo de comprensión y de claridad que es posible con respecto a aquéllas. Siguiéndole nos será posible acercarnos al sentido o, mejor dicho, a los múltiples sentidos que tiene un determinado número de términos indígenas relativos a sombra, a doble, a imagen, etc., de un individuo.

1. La palabra *wairua* quiere decir «sombra, imagen inmaterial cualquiera. Ocasionalmente se sirve también para designar reflejo (*reflection*); ha sido adoptada como nombre del principio vital (*animating spirit*) del hombre... Tenemos en maorí otra expresión semejante a *wairua*: es *ata*, cuya forma alargada es *ata a rangi*. El diccionario maorí de Williams las traduce así: *Ata*, forma, figura, semejanza, imagen reflejada. *Whakaata*, reflejo (*reflection*); *Ata ata*, sombra. (Se reconoce la palabra *atai* estudiada por Codrington en Mota...) Sin embargo, en maorí el término generalmente usado para designar el alma o el espíritu del hombre es *wairua*.²⁴

«El *wairua* no está situado en un órgano del cuerpo. Sólo cuando consideramos los términos que designan cualidades mentales lo encontramos relacionado con órganos corporales. El *wairua* parece presentar dos aspectos. Es una cualidad inmaterial que [124] sobrevive al cuerpo y, sin embargo, se nos dice también que ciertas prácticas mágicas eran empleadas para destruir los *wairua* de los enemigos y causar de este modo la muerte de su soporte físico. El *wairua* puede abandonar el cuerpo que lo cobija durante la vida: por ejemplo, es lo que hace cuando una persona ve en sueños lugares o gentes que están lejos. Es el cuerpo astral y el alma inmortal o con toda seguridad un "principio vital espiritual"».

2. *Mauri* es otro término, mucho más difícil de comprender que *wairua*, porque nadie nos ha preparado para ello y que parece carecer de analogías, lo cual no era el caso de *wairua*.

«Se ha visto —dice Elsdon Best— que el *wairua* es un espíritu consciente que abandona el cuerpo no solamente al morir sino también durante las horas en que su base física sueña. El *mauri* es un principio de vida que no puede pues abandonar el cuerpo viviente. Sólo la muerte lo libera o, más bien, cesa de existir cuando muere el cuerpo. Algunos autores han llamado al *mauri* "alma", pero esta traducción no puede ciertamente sino inducir a error...

»Se puede definir el *mauri* como principio físico de vida. La palabra griega *zymós* concuerda mejor que cualquier otra palabra inglesa, pues, para el

²⁴ Elsdon BEST, *The Maorí*, I, pp. 299-300.

maorí, el *mauri* es una actividad. Es en alguna medida la fuente de las emociones; en caso de un súbito pavor, por ejemplo, se dice que el *mauri* ha sido "cogido"... Emociones como el odio, la cólera, etc., no corren a cargo del *mauri* sino de órganos materiales».

Por otra parte el *mauri* es a la vez algo más. Una de las dificultades que se tienen para comprender esta idea proviene de que presenta tres aspectos. El *mauri* es una actividad nuestra, un principio físico de vida activo, pero asimismo, bajo el nombre de *mauri ora*, es considerado un principio de vida *tapu*, es decir, sagrado. Si algún individuo ocasiona alguna injuria a ese principio, las consecuencias pueden serle muy graves.

«Un examen del tercer aspecto nos permitirá ver un poco mejor la significación de esta idea. El tercer aspecto es el *mauri* material. Se le podría tener por un talismán, por un objeto material que representa el poder protector de los dioses: en un sentido podría decirse que es el altar o el médium de los dioses. A menudo se hace alusión a estos médiums materiales mediante el nombre de *taumata atua*, lugares de reposo o residencias de los dioses. Cuando se juzgaba oportuno poner un hombre, un país, unos alimentos, un pueblo, una canoa, etc., bajo la protección de los dioses, se hacía a menudo por medio de un *mauri* material. Se conseguía un objeto, lo más frecuentemente una piedra, y por efecto de un determinado rito, el *mana* de uno o de varios dioses se implantaba en él. Entonces se le escondía en los alrededores del lugar o del objeto que tenía que proteger. Se creía que el [125] *mauri* material poseía el poder de proteger el *mauri* inmaterial o el principio vital del hombre, de la tierra, de los bosques, de los pájaros, de los peces, etc., contra todo peligro. El símbolo presente, la piedra, es denominada poder protector, pero este poder era realmente representado por lo que el maorí llama los *atua* interiores».²⁵

«Hace algún tiempo —dice un poco más adelante Elsdon Best—, yo había observado que los indígenas construían una barrera para coger lampreas en el momento en que la migración les hacía remontar el curso del río. Poco después me encontré con uno de estos indígenas y me informé de su suerte. Me contestó que no había cogido casi nada y que esta mala suerte provenía del abandono de las costumbres ancestrales. No se había colocado un *mauri* junto al *pa* (barrera), tal como había sido otro tiempo la costumbre.

»El *mauri ora*, el aspecto *tapu* del principio vital, es una concepción interesante y específicamente maorí. Cuando el maorí se convirtió al cristianismo y rechazó la institución del *tapu*, su *mauri* se sintió injuriado y los dioses tradicionales lo abandonaron. La población decreció rápidamente, la mayoría de las mujeres se volvieron estériles, perdieron su vigor de otros tiempos y su *mana*. Todos estos cambios-desastrosos, dicen mis viejos amigos indígenas, han tenido por causa la contaminación del *mauri ora* del hombre, que entonces fue profanado y despojado de *tapu*».²⁶

Tomados uno a uno, cada uno de los aspectos del *mauri* resultan inteligibles. Imaginamos lo que puede ser un principio físico de vida, análogo al *zymós* de los griegos y un principio de vida sagrado, *tapu*, sensible a la menor injuria. Nosotros concebimos también que la salud de un hombre, de un bosque, etc., depende de un talismán que lo protege, que si este talismán sufre alguna

²⁵ *Ibid.*, I, pp. 304-305.

²⁶ *Ibid.*, I, p. 306.

afrenta, el hombre, el bosque, etc., se hallan en peligro también. Lo que nos desconcierta es que el *mauri* se presenta bajo tres aspectos a la vez. Recordemos, sin embargo, que para los australianos, los melanesios, los bantús de los cuales se ha hablado anteriormente, y sin duda, para el primitivo en general, el principio físico de vida es al mismo tiempo un principio místico y que estos dos aspectos parecen ser inseparables en su espíritu. Y por lo que se refiere a la relación entre el *mauri* bajo los dos primeros aspectos y el *mauri* material, hemos visto cómo en Melanesia el destino de un hombre y su vida dependían del buen estado de su *tamaniu*. Sin duda hay entre estas representaciones melanesias y la idea maorí diferencias que no deben dejarse de lado. Pero tanto en un caso como en el otro están implicadas participaciones del mismo género y que se explican un poco mutuamente.

[126] 3. «La palabra *hau* es otro término enigmático para quien estudia las instituciones maorí y no parece tener equivalencia en inglés. Como en el caso del *mauri*, encontramos también que hay varios aspectos del *hau* y que la palabra se aplica a la vez a objetos materiales y a una cualidad. El *hau* de una persona parece ser su personalidad vital, su principio vital o su *mana* vital; ciertamente representa su bienestar vital. No está colocado en un órgano determinado sino que se halla expandido por todo el cuerpo. Si se le coge a un hombre su *hau* por medio de prácticas mágicas, por ejemplo, el brujo puede también incluso matarlo. Para lograrlo se procurará un objeto ligado a la persona que quiere embrujar, un cabello de su cabeza, un poco de su saliva, un jirón de su vestido. Esto sirve de vehículo en magia simpatética: se le llama un *chonga*. Desgraciadamente este objeto material es llamado a menudo *hau* por los indígenas, lo que nos confunde considerablemente: el *hau* inmaterial es representado por el *hau* material. Se ha visto que la misma dificultad existe con el *mauri*. El nombre de *hau* se da también a los alimentos consumidos en ciertas ceremonias religiosas, a un objeto que pertenece a una persona matada, por ejemplo, a un bucle de sus cabellos cogido por el vencedor para cumplir con ella un determinado rito... El nombre de *hau* se da también a ramos de coprosma empleados en ciertos ritos adivinatorios: todo ello se añade a los diversos sentidos de la palabra en la lengua indígena, que son alrededor de diecisiete. ¿Puede sorprender que el investigador europeo se halle confundido?»²⁷

Parece que, a veces, *mauri* y *hau* sean casi sinónimos. Elsdon Best cita casos en que se emplea el uno por el otro. «El *mauri* material de un bosque que protege la fecundidad, etc., es a veces llamado *hau*... Para explicar lo que es el *hau* de un hombre, supongamos que tengo un enemigo al que quiero hacer morir. Si por azar lo veo levantarse después de haber estado sentado, puedo robar su *hau* de una manera muy simple. Paseo mi mano abierta por el asiento que acaba de abandonar; recojo de este modo su *hau*, semejante a un *aura*, una parte del cual queda adherida al lugar donde estaba sentado. A continuación un rito de magia negra practicado sobre este vehículo inmaterial conducirá a la muerte a mi enemigo.

»*Hau ora* es un término que designa el bienestar vital, el vigor físico e intelectual. Toda persona que ha violado una regla de *tapu*, es decir, que ha ofendido a los dioses, no puede estar en un estado *hau ora*...

²⁷ *Ibid.*, I, pp. 307-308.

»Un país, un bosque, pueden estar afectados por encantos mágicos y perder en consecuencia toda fecundidad, exactamente como la vida humana puede quedar destruida de la misma manera. Es ésta la razón de que el *hau* del país esté protegido por [127] medio de un *mauri* material, del mismo modo como se protege el *hau* y el *mauri* inmaterial de un hombre». ²⁸

Dada nuestra ignorancia con respecto a los dieciocho restantes sentidos de la palabra *hau*, nos guardaremos mucho de especular con los que Elsdon Best nos da a conocer. Se nos permitirán, sin embargo, las siguientes observaciones: 1. El embrujamiento practicado sobre un hombre tomando como intermediario la parte de su *hau* que ha quedado en el asiento recién abandonado, recuerda singularmente los que se ejercen sobre las huellas de los pasos, las secreciones, etc. La analogía es tanto más estrecha cuanto que pertenencias tales como saliva, cabellos, vestidos, etc., llamadas *ohonga* por los maorís, también son, a veces, designadas con el nombre de *hau*. Elsdon Best dice: «El *ohonga*, objeto que sirve de vehículo (un cabello, un pedazo de vestido, un poco de saliva o un objeto que ha estado en contacto con la víctima) representa el *hau* o la personalidad. Así podemos entender que un indígena diga que se ha cogido el *hau* de una persona. Lo que se ha cogido realmente es el *chonga*, pero como éste representa el *hau* de la víctima, da acceso al brujo al *hau* y a su base física». ²⁹ 2. El *hau*, o i«principio de vida», es a la vez un objeto material y una cualidad inmaterial. 3. El *hau* de un bosque, de un río, de los pájaros, etcétera, está representado según el tipo de *hau* de un hombre. 4. Por último, para la protección del *hau*, humano o no, se recurre a un *mauri* material, talismán a la vez del *hau* y del *mauri* inmaterial.

Quizá comprenderemos mejor cómo estas ideas concuerdan entre ellas cuando veamos de qué manera Elsdon Best explica una última idea de este orden, vecina próxima a las otras, a saber, la idea de *ahua*. «*Ahua* quiere decir forma, apariencia, carácter, etc. También se emplea en el sentido de "semejanza" (como el *ninia* de los melanesios). La palabra se usa a menudo con ocasión de las ceremonias rituales. Se puede tomar el *ahua* del bosque o del país bajo la forma de una piedra o de una pequeña rama. Este *ahua* puede ser material o inmaterial; la palabra se aplica a un objeto material que representa algo material o inmaterial y también a una semejanza inmaterial del uno y del otro. Las significaciones de un término como éste parecen confusas hasta el momento en que se profundiza en ellas, lo cual puede llevar mucho tiempo. Yo prefiero no decir cuántos años he pasado buscando el sentido de *mauri* y de *hau*.

»Un hombre al que se ha robado un objeto llevará el *ahua* al sacerdote para que se sirva de él como medio o intermediario en una ceremonia destinada a descubrir al ladrón. Este *ahua* consiste, casi siempre, en una muestra de las cosas robadas. Yo he visto que un hombre al que se le hacía un regalo tomaba el [128] *ahua* solamente y devolvía el objeto al donante: simplemente lo había tocado. En ciertos casos *ahua* podría ser traducido por "personalidad". A mí mismo, los indígenas me han saludado a veces con el nombre de *te ahua* a causa de mis esfuerzos incesantes por conocer sus hechos y sus gestos... Los dioses, por su parte, consumían el *ahua* de los alimentos, no los alimentos

²⁸ *Ibid.*, pp. 308-309.

²⁹ Elsdon BEST, *The Maori*, I, p. 332

mismos».³⁰

En fin, las mismas cualidades tienen un *ahua*. «El espíritu maorí es ante todo metafísico y había conseguido un método con el que proteger el coraje y la habilidad en la guerra contra todas las influencias malignas que pudieran debilitarlo. Consistía en coger el *ahua* o la semejanza inmaterial de las cualidades ventajosas de los hombres de un grupo y llevarlas a algún lugar *tapu* y secreto con el fin de guardarlo con seguridad».³¹

V

La sombra, la imagen y el reflejo de un individuo son él mismo, como sus demás pertenencias.— Semejanza, signo de participación. La participación puede tener lugar sin la semejanza

Las preciosas indicaciones dadas por Elsdon Best acerca del sentido de las palabras *wairua*, *mauri*, *hau*, *ohonga* y *ahua* se añaden a las de Codrington y Rivers acerca de términos análogos y nos permiten entrar un poco más en la idea que los primitivos se hacen de la individualidad.

Ésta, como hemos visto, no está a su entender, rigurosamente limitada. Las fronteras permanecen indecisas por el hecho de que las pertenencias, secreciones, excreciones, huellas, restos de alimentos, vestidos, armas, etc., forman realmente parte del individuo y constituyen una «extensión de su personalidad». Parece ahora que esta expresión no es quizá del todo exacta. Las pertenencias no serían una «extensión», hablando con propiedad, de la personalidad si la representación de ésta fuera la de una hoguera original que se propagase a continuación sobre ellas de forma secundaria. Tal es nuestra manera de sentir y representarnos la participación entre el individuo y sus pertenencias: es así, como se explica nuestro culto de las reliquias y los sentimientos que experimentamos en presencia de objetos que han pertenecido a los grandes hombres. Algo de la persona de Goethe o de Victor Hugo permanece adherido a su portaplumas. Un poco de Napoleón subsiste en su espada. ¡Qué emoción no suscitará en el alma de un creyente la vista de un pedazo de la cruz verdadera o de un diente verdadero del Buda! La veneración, el fervor religioso que tiene por objeto al santo o al dios se extiende tan irresistiblemente a sus pertenencias que éstas no se distinguen ya de él mismo. Se ejerce pues una transferencia psicológica instantánea que Hume ha observado y analizado con finura.

¿Podemos afirmar que sucede lo mismo entre los primitivos? No lo parece, por lo menos en lo que concierne a las pertenencias [129] más íntimas. En su espíritu, la participación entre ellas y el individuo no resulta de una transferencia, por rápida que sea, bajo la influencia de la emoción. No es secundaria, es original, inmediata. Equivale a lo que nosotros llamamos una identidad. La joven australiana que sabe que sus cabellos están en manos de un enemigo está tan consternada como cuando a uno de nosotros se nos diagnostica cáncer. El jefe melanesio que se da cuenta de que el racimo de

³⁰ *Ibid.*, I, p. 311.

³¹ *Ibid.*, II, pp. 227-228, Cf. II, p. 288.

nueces cortado por él está en manos de sus enemigos, se siente inmediatamente perdido. Desde el punto de vista de los primitivos no hay «extensión» de la personalidad a las pertenencias. Habría que decir más bien que comparada a la suya nuestra individualidad parece haber sufrido un «reducción», una suerte de encogimiento. Las pertenencias son para el primitivo partes integrantes del individuo, mientras que para nosotros no son más que dependencias, ciertamente muy estrechas y en ciertos casos participando íntimamente de él, pero, sin embargo, distintas de su persona. Su existencia no es inseparable de ésta. Son todavía algo de ella, no son ella misma.

Lo que se acaba de decir respecto a las pertenencias se aplica igualmente a la sombra, a la imagen, al reflejo, al eco, etc., del individuo. Tampoco son «extensiones de la personalidad». Al parecer del primitivo, la sombra, la imagen, etc., son *originariamente* comprendidas en el individuo mismo. Forman parte de él en el sentido más fuerte del término: la participación es entera.

Acabamos de tocar un punto de una importancia capital. Las consideraciones que siguen ayudarán a explicar ciertas singularidades desconcertantes y a disipar más de un malentendido. Para nosotros la semejanza consiste en una relación entre dos objetos de los cuales uno reproduce al otro. Nuestra imagen, lo mismo que nuestra sombra, que es nuestra imagen en el suelo, o el reflejo de nuestra persona en el agua, resulta algo exterior a nuestra persona. La imagen es, ciertamente, una reduplicación de nosotros mismos y en este sentido nos afecta muy de cerca. Decimos al mirarla: «Soy yo». Pero sabemos al mismo tiempo que experimentamos con ello una semejanza, no una identidad. Mi imagen tiene una existencia distinta de la mía y su suerte no tiene influencia alguna sobre mi destino. Para la mentalidad primitiva sucede de otro modo. La imagen no es una reproducción del original distinto de éste. Es este mismo original. La semejanza no es simplemente una relación efectuada por el pensamiento. En virtud de una participación íntima, la imagen, lo mismo que la pertenencia, es consustancial al individuo. Mi imagen, mi sombra, mi reflejo, mi eco, etc., soy yo mismo —y hay que entender esto al pie de la letra. Quien posea mi imagen me tendrá en su poder. De ahí la práctica universal de la hechicería que no difiere en nada de otras formas, tan variadas, de embrujamiento por medio de las pertenencias.

[129] Pero quizás se diga que hasta el primitivo más primitivo sabe muy bien que su imagen o su sombra es una cosa y que él mismo es otra. Cuando su sombra se proyecta sobre el suelo o cuando su imagen aparece en el agua, se reconoce sin duda, pero las ve distintas a él mismo. Por íntima que sienta la relación de esta imagen con su persona, no las confunde la una con la otra. Las percibe separadamente, igual que nosotros. Todo esto es verdad, pero este hecho no contradice lo que antes decíamos. En las representaciones de la mentalidad primitiva, lo que predomina de ordinario no es, como en las nuestras, los elementos que llamamos objetivos, suministrados y controlados por la experiencia. Son los elementos místicos. Se ha visto esto ya por lo que se refiere a las pertenencias. Ateniéndose a los datos de la percepción sensible y de la experiencia objetiva, para el primitivo, al igual que para nosotros, su sudor, sus excrementos, las huellas de sus pasos, los vestidos que ha llevado, los instrumentos que ha manejado, en una palabra, todas sus pertenencias, son objetos exteriores a su persona: no puede ignorarlo. Pero las siente y se las

representa como partes integrantes de su individualidad. Ellas son él mismo y sus actos prueban de manera indudable que esta convicción es preponderante en su espíritu. No es del todo combatida por la experiencia objetiva que, por otra parte, no sabría desmentirla. Se puede incluso llegar a decir que en este caso la presencia y la fuerza -de los elementos místicos en las representaciones hacen que los primitivos, a pesar de las apariencias, no perciban del mismo modo que nosotros.³²

Por lo mismo poco le importa a la mentalidad primitiva que la imagen y el original sean dos cosas distintas en el espacio, y que parezcan subsistir independientemente la una de la otra. Percibe este hecho y no pretende en absoluto negarlo. Simplemente no lo tiene en cuenta. No le presta ninguna atención. Siente la imagen consustancial al individuo y se comporta de forma enteramente emocional y mística con respecto a esta representación.

No basta, pues, con decir, como se hace de ordinario, que la sombra es un «segundo yo» como si tuviera una existencia realmente distinta de la del «primer yo». En realidad no es más que otro aspecto del «primer yo». O bien, si se persiste en hablar de un «segundo yo», conviene representárselo al modo como lo hacen los primitivos.

Unidad, dualidad o pluralidad no son categorías o esquemas habituales de los objetos para su pensamiento en el mismo sentido que lo son para el nuestro. Nosotros estamos acostumbrados a la consideración abstracta de números y de sus relaciones. La oposición lógica del uno y de lo diverso nos es tan familiar desde nuestros primeros años como la de lo mismo y de lo otro. Por el contrario, la mentalidad primitiva, incluso entre los adultos, [131] practica poco la abstracción, sobre todo la abstracción lógica. Se representa en números propiamente dichos con dificultad; recurre más bien, cuando lo necesita a números concretos, a lo que yo he llamado conjuntos-números. No opone, pues, como nosotros, la unidad a lo que no es uno. De hecho, no parece haber notado que «uno» es un número. Las palabras que significan «dos» y «tres» son generalmente constantes en todas las lenguas de una misma familia, por ejemplo, en las lenguas malayo-polinesias, de Madagascar a las islas de Pascua. Pero no sucede lo mismo con respecto a «uno». Por otra parte, muchas lenguas primitivas no se preocupan de distinguir ordinariamente el plural del singular. Se contentan con hacerlo cuando esto parece indispensable. Las reflexiones de E. Sapir a este respecto son extremadamente instructivas.³³

Que un mismo ser sea a la vez uno, dos o varios, es algo que a la mentalidad primitiva no le sorprende como a nosotros nos sorprendería, si fuera el caso. Lo admite sin darle demasiada importancia en una infinidad de casos en que la ley de participación entra en acción, lo que no le impide en otras ocasiones contar tranquilamente con el principio de contradicción. Por ejemplo, cuando se trata de trueques o de salarios. A su entender la imagen es un ser, el original es otro ser: son dos seres y, sin embargo, es el mismo ser. Es igualmente verdadero para esa mentalidad que sean dos y que sea uno: dos en uno o uno en dos. No ve en ello nada extraordinario: Nosotros tenemos otro parecer. Pero los hechos prueban que estaríamos equivocados en imponer nuestras exigencias lógicas en sus representaciones.

³² Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 37-40.

³³ E. SAPIR, *Language*, pp. 111-115.

De todos modos, con lo dicho hemos resuelto sólo una parte del problema, mientras que subsiste todavía una grave dificultad. Se comprende, en rigor, que las pertenencias puedan ser partes integrantes de la individualidad, que la sombra, la imagen, el reflejo, etc., se confundan con el hombre cuya forma y cuyos rasgos reproducen. Pero, ¿cómo se puede explicar que el *tama-niu* de un individuo, lagarto, serpiente o piedra y este individuo mismo constituyan un solo ser? ¿Cómo es que el mismo término *mauri* puede designar a la vez el principio vital inmaterial de un hombre y la piedra que es su talismán? Parece que a esta identificación de seres tan esencialmente diferentes el espíritu de un blanco sea incorregiblemente refractario. Se encuentra pues en presencia de lo ininteligible.

El absurdo se atenuará, sin embargo, si se observa que, para la mentalidad primitiva, toda imagen es un doble, pero todo doble no es necesariamente una imagen. La semejanza expresa en ciertos casos la participación; no es con todo lo esencial. Sin duda, un retrato o una fotografía es un doble. Pero la mentalidad [132] primitiva se representa también perfectamente, dobles que no poseen ninguno de los rasgos del original. Esa mentalidad no concede a la semejanza la importancia privilegiada que nosotros imaginamos. En general, la sombra proyectada por una persona sobre el suelo sólo reproduce su silueta y su individualidad de forma vaga; y los primitivos se dan cuenta úe ello. Cuando fabrican ellos mismos la imagen de alguien con el fin de hechizarlo, ésta puede ser muy grosera y no parecerse en nada al aspecto de la víctima. Es visible que la semejanza no es requerida. Incluso en sus dibujos y en sus esculturas no se muestran demasiado cuidadosos por copiar exactamente la forma y las proporciones de sus modelos. A veces sus obras son de una verdad chocante y sorprenden por la exactitud del movimiento. Pero, a veces también es difícil si no imposible adivinar lo que sus dibujos representan a menos que estén ellos presentes y lo expliquen. No entienden, pues, la semejanza del mismo modo en que nosotros la entendemos.

Asimismo, lo que le interesa más vivamente o incluso exclusivamente al primitivo, cuando ve su propia imagen (sombra, reflejo, etc.), no es la reproducción más o menos fiel de sus rasgos; es la consustancialidad que imagina y que siente entre ella y él. Ahora bien, esta participación esencial puede también imaginarla y sentirla entre él y un ser cuya apariencia exterior es distinta que la suya. Este ser será pues su doble, su «segundo yo», su réplica, su «eco», según las expresiones de Codrington. Desde entonces, hay entre esta réplica y el individuo, al mismo tiempo, una identidad real y una semejanza mística, la cual no tiene necesidad para existir de ninguna semejanza material de forma o de contorno.

Tanto si su *tamaniu* es un animal, una nuez de coco o una piedra, el melanesio *siente* su identidad mística con él y ve en este animal o en este objeto no solamente a su protector, como nosotros diríamos, o su talismán, sino también a su doble, a su «segundo yo» y, por extraño que parezca, su semejanza. Pues esta no hace más que traducir y expresar la participación. Allí, pues, donde el primitivo siente esta participación, no vacila en decir que hay semejanza. Poco importa que su afirmación esté confirmada o no por el testimonio de los sentidos. ¿No queda fuera de duda que el individuo y su *tamaniu* se parecen, en el sentido más profundo de la palabra, puesto que esta semejanza llega hasta la identidad?

V. Dualidad y bipresencia del individuo

I

La licantropía en los nagas del noroeste de India.— El hombre-leopardo, el hombre-tigre: su individualidad y su dualidad

En un gran número de sociedades, sin exceptuar las europeas, se encuentran creencias, antiguas y vivas, en las que pueden reconocerse, bajo diferentes formas, representaciones muy vecinas a las que acabamos de estudiar en el capítulo precedente. Me refiero, por ejemplo, a los hombre-lobo, a los que se teme en más de un rincón de nuestros campos. En otros lugares el papel del lobo es sustituido por los tigres, los leopardos, las panteras, los jaguares, etc.

Esta creencia casi universal se expresa las más de las veces en términos más o menos netamente animistas. Se dice que el alma del hombre que está en el hombre-lobo abandona su cuerpo y va a residir durante un tiempo en el del animal. Pero un análisis lo más cuidadoso posible acerca de los detalles en que se desarrolla esta transformación permite aparecer los rasgos característicos de una representación diferente, familiar a la mentalidad primitiva. Recuérdese, por ejemplo, en el relato impresionante en el que Petronio cuenta la aventura de un soldado hombre-lobo,¹ que puede servir de tipo para una multitud de casos semejantes, en los cuales el hombre y el animal son realmente un mismo individuo. No es que el alma del soldado abandone a éste para trasladarse al cuerpo del lobo. Lo que sucede es que el propio soldado y el lobo forman un solo ser.

Entre los nagas del nordeste de la India y en las tribus vecinas los casos de licantropía son actualmente muy frecuentes y disponemos de descripciones muy precisas. «La posesión está acompañada con violentos dolores e hinchazones en las rodillas, en los codos y en la parte baja de la espalda, tanto durante el tiempo en que tiene lugar como antes y después. Son precisamente los dolores que resultan de las marchas prolongadas a la lejanía o del hecho de permanecer mucho tiempo en una posición desacostumbrada. Durante el sueño, los miembros se ven agitados por movimientos convulsivos, semejantes a los de las patas de un perro cuando sueña. Un hombre-leopardo del valle de Tizu, en un paroxismo de este género, arrancó de un mordisco uno de los

¹ PETRONIO, *Satiricón*, LXI-LXII.

senos de su mujer. Cuando el leopardo es perseguido por los cazadores, el cuerpo del hombre, al momento, se comporta como [134] un loco: se revuelve y se arroja por todos los lados en sus esfuerzos por salvarse. En casos parecidos, los parientes del hombre le embadurnan con gengibre todo lo que pueden con el fin de comunicarle más actividad, de suerte que su cuerpo de leopardo, del cual depende su vida, pueda tener la agilidad suficiente para escaparse de quienes le persiguen».² El cuerpo del hombre y el de «su» leopardo experimentan, pues, las mismas sensaciones en el mismo momento. Para que el leopardo pueda salvarse se comunicarán nuevas fuerzas al hombre. No son más que un solo ser, presente en ambos lugares. Tal es la creencia que se tiene en esas regiones y la que tiene el propio interesado.

«Un día los ancianos de la gran población Ao acudieron a mí a pedirme permiso para encadenar a un determinado individuo del pueblo al tiempo que cazasen un leopardo que les había causado muchas molestias. El hombre en cuestión, que, dicho sea entre paréntesis, se había convertido al cristianismo, se presentó también, para protestar contra la requisitoria de los ancianos. Dijo que lamentaba vivamente ser un hombre-leopardo. Él no lo quería ser y no era culpa suya. Pero ya que lo era de hecho, ¿no tenía necesidad su cuerpo de leopardo de matar para comer? Si no lo hacía, tanto él como el leopardo morirían. Encadenarlo y dar caza al leopardo sería un asesinato puro y simple. Para terminar con el asunto, permití a los ancianos que encadenaran el hombre y que cazaran al leopardo, pero les dije que *si* el hombre moría tras la muerte del leopardo, aquel que hubiera arrojado su lanza contra el animal sería juzgado y sin duda ahorcado por asesinato y los ancianos serían considerados cómplices. A partir de lo cual los ancianos, por unanimidad, rehusaron aprovechar mi permiso».³ Sería difícil imaginar un hecho más probatorio. Todo el mundo está tan convencido de que el hombre y el leopardo son un mismo individuo en dos cuerpos, que el administrador europeo está obligado a conformar su decisión a la creencia común.

¿Hacen falta otras pruebas? «Sakhuto —dice nuevamente J. H. Hutton—, jefe de Khuivi, me mostró, el primero de marzo de 1913, una herida fresca en su espalda. Me dijo que se la había causado alguien que había disparado sobre él cuando tenía cuerpo de leopardo. La herida, en este caso, no aparecía en seguida en el cuerpo humano. Afecta al lugar correspondiente al que ha sido alcanzado en el leopardo pero tarda varios días en manifestarse».⁴ «He conocido personalmente un gran número de semas que son, o pretenden ser, hombres-leopardos u hombres-tigres. Sakhuto murió el 19 de julio de 1916 a causa de que el 30 de junio precedente Sakhalu había matado al leopardo que ocupaba su [135] alma (la palabra sema es *aghonga* que, originariamente, significa sombra pero que en la escatología sema es empleada corrientemente para designar el alma de un muerto). El 4 de julio había recibido la noticia de que Sakhalu había matado un leopardo-hombre, pero se creía entonces que este leopardo era idéntico a cierto Khozhumo [notad esta palabra "idéntico" que proviene de la pluma de Hutton y que confirma plenamente lo que he intentado establecer], y se esperaba ver morir a Khozhumo cuando le llegara la noticia, pues la muerte del hombre sólo tiene lugar cuando se sabe que su cuerpo de leopardo ha sido matado. Pero fue el propio Sakhuto el que

² J.H. HUTTON, *Leopard-men in the Naga hills*, «JAI», L (1920), p. 44.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 204-205.

reivindicó como suyo a este leopardo y el que tuvo el honor de morir para probar lo bien fundada que estaba su pretensión». «Zhetoi de Sheyepu se había vuelto un hombre-leopardo; había comido muchos animales en su pueblo y en el pueblo vecino de Sakhalu, incluidos dos perros. En su pueblo llegó a decir al propietario de un becerro que encontraría en el ramaje de un árbol, a cierta altura, la parte de su becerro que no había devorado; y exactamente así ocurrió. El pueblo de Sakhalu acertó un día a cazar al leopardo que atacaba a su rebaño, pero un mensajero acudió presto a Sheyepu suplicando a Sakhalu que dejara irse al leopardo, pues, si lo mataban, Zhetoi moriría. Después de esto, una tarde, a última hora, Sakhalu disparó sobre un leopardo, en la oscuridad, detrás de su granero. Al día siguiente por la mañana, muy temprano, un mensajero llegó de Sheyepu para decir que Sakhalu había disparado el día anterior sobre Zhetoi y para pedirle que no lo hiciera. Esta narración me vino por dos conductos diferentes: un testimonio provenía de Sheyepu y el otro de Sakhalu en persona, quien dijo que ciertamente en la próxima ocasión mataría si podía al leopardo».

Hutton interpreta estos hechos desde el punto de vista ani-mista. «Los angamís, como los semas —dice—, concuerdan en pensar que el cuerpo del licántropo no se transforma efectivamente en leopardo. Lo que parece hacer es proyectar su alma en un determinado animal con el que su cuerpo humano llega a asociarse íntimamente. Un leopardo que es, pues, de este modo huésped temporal de un alma humana puede reconocerse en que tiene cinco garras en cada pata... La "posesión", si es posible servirse de esta palabra, no es desencadenada ordinariamente por una influencia exterior; se produce por orden de espíritus a los que no puede decirse no; bajo su acción el hombre poseído pierde absolutamente toda voluntad propia. Sin embargo, la facultad de transformarse así puede adquirirse por una intimidad muy grande con un licántropo, compartiendo su lecho, etc. Es peligroso, por tanto, terminar los alimentos o las bebidas dejadas por un licántropo... Entre los nagas, la licantropía parece hereditaria, o más bien, como sucede en muchas enfermedades, una predisposición que pasa de los padres a los hijos. Se está muy lejos de [136] desejarla. Más bien se la teme como a la fuente de muchas molestias y peligros».⁵

Para criticar esta explicación sería necesario primeramente investigar si los nagas se representan verdaderamente el hecho de que el alma del hombre vaya a habitar el leopardo. No podemos entrar aquí en la discusión de los textos. A nuestro entender, de todas formas, podríamos sospechar que los nagas no tienen la idea de alma (como la entiende Hutton), como tampoco la tienen los melanesios, los australianos, los bantús, etc. Sería, pues, mejor renunciar a la interpretación animista —a pesar de que el lenguaje de los indígenas parece a veces abonarla— y admitir la «identidad» del hombre y del animal, según esa expresión de la que Hutton mismo no ha dudado ni por un momento. Aunque distintos, no forman para ellos más que un solo individuo.

«El alma puede representarse como una sombra⁶ —añade— [ya sabemos las ambigüedades que implica esta palabra "sombra"]; puede separarse del cuerpo y ocupar el de un leopardo o el de un tigre durante la vida, sin perjuicio de que habite también el cuerpo del hombre; llevando por tanto una especie

⁵ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 201-202.

⁶ *Ibid.*, p. 208.

de existencia doble». ¿No es esto lo mismo que nosotros decimos, sólo que puesto en términos animistas? En la misma página, Hutton insiste en la comunidad de naturaleza entre el hombre y estos animales. «Todos los nagas, por lo menos los del grupo occidental, reivindican un mismo origen para los hombres y para los tigres (comprendidos los leopardos)». Recuerda el cuento el caso en que una mujer «da a luz a tres niños: un espíritu, un tigre y un hombre». Cuando un pueblo angami ha matado a un tigre, «el jefe proclama duelo de un día por la muerte de un hermano mayor...». «El temor de los nagas al tigre es grande. Todos lo contemplan como a un ser distinto de las otras fieras salvajes y muy estrechamente emparentado con la especie humana». A partir de esta creencia no es nada sorprendente que se represente en su espíritu sin dificultad la «doble existencia» de un mismo individuo. Éste se siente a la vez aquí hombre y allá tigre.

II

Representaciones semejantes en el archipiélago malayo, en África occidental, en Perú, etc.

En el archipiélago malayo, se han constatado hechos análogos. La semejanza aparece incluso en los detalles. Por ejemplo, entre los toradias de Célebes, «la Hcantropía proviene de los dioses; no se aprende. Se es hombre-lobo de nacimiento o se llega a ser por contagio. Un niño puede llegar a serlo comiendo los restos de arroz de su padre... Todo lo que ha estado en contacto con la saliva de un hombre-lobo transmite el contagio. Se puede también ser contaminado apoyando la cabeza contra un pedazo de [137] madera u otro objeto en el que el hombre-lobo haya posado la suya. Mientras el hombre-lobo duerme, su "interior" (el principio nocivo *lamboja*) abandona su cuerpo y ronda en forma de ciervo, de cerdo, de mico, de cocodrilo o de felino en busca de una presa... Cuando un hombre-lobo, que ha tomado la forma de un cerdo, es perseguido por un cazador, se transforma en un nido de hormigas blancas y, como él, se cuelga de los árboles».⁷

La historia siguiente, relatada por M. Kruyt en el mismo capítulo de su obra, permite ver perfectamente la doble existencia que los toradias atribuyen a los hombres-lobo. «Una noche, mientras su cuerpo material se esconde en su casa para dormir, un hombre-lobo entre en casa de un vecino y saluda a su mujer. La mujer no entiende nada. Pero el marido estaba despierto y había reconocido la voz. Al día siguiente no dice nada a nadie. Justo ese día todos los hombres del pueblo trabajaban juntos en cubrir una casa. Las mujeres estaban en otra parte o cocinaban. Después de la primera comida, la mujer en cuestión, presa de una irresistible atracción, se va hacia la plantación de tabaco donde aquel hombre la había saludado. El marido la sigue y se esconde. En seguida el hombre-lobo llega en forma humana y, sin embargo, su cuerpo material continúa trabajando en el tejado. En el momento crítico se muestra el marido y golpea con un bastón al hombre-lobo, que en seguida se transforma en una hoja de árbol. El hombre la coge y la hunde en el agujero de su bambú y lo cierra. Luego despierta a su mujer que se ha desvanecido y vuelve al pueblo

⁷ A C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, pp. 254-255.

con ella, llevando el bambú que contiene al hombre-lobo. Cuando llegan, el poseedor del hombre-lobo [notable expresión, que parece implicar que la forma bajo la cual se manifiesta es una "pertenencia"] se encontraba sentado con los demás hombres sobre el techo que se estaba cubriendo. El hombre que había hecho prisionero al hombre-lobo colocó su bambú en un fuego en el que se estaba cocinando arroz. Inmediatamente el poseedor del hombre-lobo miró hacia abajo y gritó: "¡No hagas esto!" El hombre retiró el bambú del fuego. Un instante después lo volvió a poner en el fuego y de nuevo el hombre desde el tejado le gritó: "¡No hagas esto!" Pero el bambú permaneció en el fuego y cuando se consumió en llamas, el poseedor del hombre-lobo cayó muerto desde el tejado».⁸

Este hombre era un brujo, capaz de adoptar la forma que le parecía: se metamorfoseaba en una hoja de árbol del mismo modo como otro se cambia en un nido de termitas. Lo que aquí nos interesa es que está presente en el mismo momento bajo forma humana en dos lugares diferentes. Por la noche, cuando ha entrado en la casa de la mujer a la que cita, duerme al mismo tiempo en su propia casa. Al día siguiente, cuando se presenta a [138] la cita, está en el mismo momento trabajando en un techo con los hombres del pueblo. Para el que cuenta esta historia y para los que la escuchan esta doble existencia nada tiene de increíble. Encuentran perfectamente natural también que el brujo caiga muerto cuando el bambú en el que está encerrada la hoja del árbol se queme. Y no se trata para ellos de un alma que abandona su cuerpo para colocarse momentáneamente en otro. Sucede simplemente que un individuo existe a la vez bajo dos formas, bien sean ambas humanas, bien sean muy diferentes, como entre los nagas, en donde el licántropo existe al mismo tiempo bajo forma de hombre y de leopardo.

En la península malaya, «la propiedad de convertirse en hombre-tigre» pertenece exclusivamente a una tribu de Sumatra, los korinchi, que se encuentran en gran número de Estados malayos indígenas. «Esta creencia se mantiene con terquedad. Un día en Ingra pregunté a unos malayos cómo podían probar que el hombre se convirtiera realmente en tigre. Me citaron el caso de un hombre que tenía dientes de oro y que había sido muerto accidentalmente mientras estaba bajo la forma de tigre: en efecto, se descubrió en las fauces de este animal, la misma dentadura de oro». Multitud de historias semejantes circulan por el país. «Hadji Abdallah ha sido cogido desnudo en una emboscada de tigres y ha recobrado la libertad pagando el precio correspondiente a los búfalos que había matado cuando rondaba bajo la forma de animal. Se ha oído hablar acerca de innumerables korinchi quienes, después de haberse hartado de aves cuando tenían forma de tigres, han vomitado plumas o bien han dejado sus vestidos y sus fardos en el interior de la selva de donde había salido el tigre».⁹ Hemos visto ya cómo se halla extendida la creencia en la «doble existencia» de hombres-animales en Indonesia.¹⁰

Numerosos hechos, comparables en ciertos aspectos a los precedentes, han sido recogidos en África occidental en una vasta extensión que va de Sierra Leona hasta el Congo e incluso más al sur. Se conocen los hombres-leopardos, los hombres-panteras, las sociedades de leopardos del Gabón, del Camerún,

⁸ *Ibid.*, pp. 256-257.

⁹ W. W. SKIAT, *Malay Magic*, pp. 160-161.

¹⁰ Cf. Introducción.

etc. Estas sociedades secretas practican una antropofagia ritual. Las más de las veces, cada uno de sus miembros está obligado a proporcionar por turno una víctima, que debe ser ante todo uno de sus parientes más próximos; los sacrificios se revisten con una piel de animal, etc. He aquí el relato de un caso típico, ya bastante antiguo: «En Mellacoré, en 1903, tuvo lugar un grave acontecimiento... Un hombre de una fuerza poco común se había escondido en su choza. La noche era muy negra. De pronto se sintió cogido, desgarrado, estrangulado... Sin embargo se debatió y consiguiendo levantarse se encontró luchando cuerpo a cuerpo [139] con una pantera iluminada de forma extraña por los reflejos del fuego que brillaba en medio de la cabana. Después, de repente, en el ardor del combate, la pantera desapareció; el propietario de la cabana, regado en sangre, tenía en sus brazos un hombre que no ofrecía la más mínima resistencia. A sus pies yacía una piel de pantera. Conducido delante del *almany* de Morea, este hombre, que no era otro que un *álcali* (jefe de provincia), y que gozaba de gran consideración, denunció a tres cómplices. Los cuatro confesaron entonces que se cubrían durante la noche con una piel de pantera que les daba una fuerza sobrehumana. Disfrazados de esta suerte, entraban en las cabanas y se comían a los habitantes. Sólo perdían sus fuerzas si se lograba despegar la piel que se adherían al cuerpo. Ante el administrador del círculo y otro europeo, dieron detalles monstruosos sobre el último asesinato, el de una mujer a la que habían devorado hasta los intestinos y los cabellos. A pesar de las dudas del administrador ellos persistían en acusarse... Entre nuestros vecinos de Sierra Leona se vuelven a encontrar los mismos usos (sociedades de leopardos humanos)». ¹¹

Igualmente en Camerún «esta noche —dice el misionero Christol—, unos hombres disfrazados de leopardos entraron en una casa y mataron a una niña pequeña. Sólo se encontró la cabeza de la inocente víctima... Unos individuos que se llaman a sí mismos leopardos van a los pueblos y cometen crímenes abominables. Forman sociedades secretas y siembran el terror en el país... Estas costumbres bárbaras han renacido después de la guerra y sería preciso sin duda algunos castigos ejemplares para que desaparezcan de nuevo». ¹² Otro misionero escribe al año siguiente: «La creencia en los hombres-leopardos es general. Con ayuda de ciertas drogas o fetiches, unos hombres dicen adquirir el poder de transformarse en hombres-leopardos. En otras regiones, se dice que hay hombres-caimanes, hombres-gorilas, pero nunca hombres-serpientes.

«Mientras se dice que los verdaderos leopardos huyen del hombre, los hombres-leopardos lo atacan hasta en el interior de las cabanas... En Mbonjo, después de una serie de siete matanzas, se había al fin encontrado a los cadáveres, desgarrados como por leopardos; fueron fusilados tres hombres, de los cuales uno era un jefe, y se había encarcelado a otros. Después de esta ejecución se restableció la calma en el país.... En otros casos (conocemos algunos tanto en las puertas de Duala como en el fondo de la jungla) se ha creído que se trataba de antropofagia o de crímenes rituales. Se habla de sociedades secretas que mataban por deporte». ¹³ «Se dice que se ponían zarpas en los pies y pieles de [140] bestias en el cuerpo». ¹⁴ «Varios pueblos que hemos atravesado viven con el terror de los leopardos. Estos leopardos son para la mayoría hombres organizados en sociedades secretas de antro-

¹¹ ARCIN, *La Guinée française*, pp. 430-431.

¹² «Missions évangéliques», 1917, II, p. 134.

¹³ *Ibid.*, 1918, II, p. 223 (E. BERGERET).

¹⁴ *Ibid.*, 1922, I, pp. 66-67 (Mlle. ARNOUX).

pofagia. Por la noche se precipitan sobre los que están aislados, los matan, marcan el suelo con una pata de leopardo, dejan jirones sangrando y luego se van a comer a su víctima».¹⁵

Pechuël-Loesche escribe por su parte: «Aparte de los verdaderos leopardos, había otros falsos que cometían iniquidades: eran hombres que, escondidos bajo una piel de leopardo, atacaban a la gente, la desgarraban y la mataban. Se obtuvo una prueba de ello el día en que un cazador valeroso, defendiéndose contra uno de estos monstruos, lo mató. Se trataba de un miembro de una sociedad secreta sanguinaria que era conocida hasta hoy en la región de Ogoué y que se extendía hacia el sur. El terror era universal... Seis años después, cuando volví a Yumba... los "hombres-tigre" hacían de las suyas más que nunca. No quedaba ya ninguna duda: varios de estos asesinos habían sido descubiertos *in fraganti* y ejecutados. A la piel de leopardo con la que se envolvían estaban adheridas las patas cubiertas con puntas de hierro y con láminas de cuchillo a modo de zarpas. Eso es por lo menos lo que se contaba».¹⁶

Cosa curiosa, en Perú, en el siglo xvi, los indios conocían sociedades secretas del mismo género. Sus miembros se introducían durante la noche en las cabañas y chupaban la sangre de sus víctimas, a las cuales decían «comer el alma».¹⁷

Dejemos de lado la organización de estas sociedades secretas, pues no es éste nuestro tema de ahora. ¿No se reconoce acaso en los hombres-leopardo y en los hombres-pantera la misma «dualidad» que entre los hombres-lobo y los hombres-tigre? En todos ellos la voluntad no cuenta en absoluto y no tienen la culpa de ser a la vez hombres y animales. En cambio, los «leopardos humanos», parecen ser voluntariamente lo que son y parecen guardar conciencia de su naturaleza humana. Más bien parecen verdaderos criminales o, por lo menos, enfermos atacados de una peligrosa locura. Pero tengamos cuidado de no exagerar, desde nuestro punto de vista occidental, la importancia de esta diferencia. La dualidad se manifiesta en el caso del hombre-lobo, por la existencia simultánea en dos lugares diferentes del hombre y de la bestia. Pero puede ser igualmente real, para la mentalidad primitiva, en algo que a nosotros nos parece constituir un solo individuo. Hay que recordar esos seres míticos que son a la vez hombres y animales, no al modo del hombre-lobo o del hombre-tigre, sino porque son animales bajo forma humana u hombres bajo [141] forma animal; o bien porque estos hombres tienen el poder de adoptar a su conveniencia una forma animal, como los osos del cuento esquimal citado anteriormente. Si, por otra parte, se tiene en cuenta que revestirse con la piel de un animal es, en sentido literal, llegar a ser ese animal, la conclusión se impone. El hombre-leopardo de la costa occidental del África, cuando se envuelve con una piel de leopardo, no está disfrazado de este animal, como suele decirse. *Es verdaderamente un leopardo, sin dejar de ser hombre.* Desde este momento tiene los instintos, la ferocidad y la «fuerza sobrehumana» del animal, que perderá así que se le arranque su envoltura. Es, pues, a la vez uno y doble, como el hombre-leopardo de los nagas, como el hombre-tigre de la península malaya. Y por una consecuencia natural, el hombre no podrá

¹⁵ *Ibid.*, 1922, I, p. 136 (P. GALLAND).

¹⁶ PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 452.

¹⁷ P. J. de ARRUGA, *La extirpación de la idolatría en el Perú* (edición de 1920), p. 39.

sustraerse de la responsabilidad de lo que hará el animal.



Brujos y brujas se desdoblán y toman la forma de animales (islas Trobriand, África austral)

Ahora podemos pasar de prisa a examinar la facultad universal que se atribuye a los brujos de tomar y de abandonar a su antojo una forma diferente que la humana. Se presenta en términos diferentes según que las sociedades estén más o menos evolucionadas o según las teorías preferentemente suscritas por los observadores. A menudo se dirá en lenguaje animista que el brujo envía su alma al cuerpo de la bestia, la cual ejecuta entonces lo que ha resuelto hacer. Por otra parte, el cocodrilo —o el tigre o el león, etc.— es el brujo mismo, bajo la forma que ha tenido a bien adoptar para deshacerse de su víctima. O, por último, el cocodrilo en el río y el brujo que permanece en su choza son un único individuo. Cuando se trata de «primitivos», esta última manera de presentar las cosas parece ser la mejor, o por lo menos la menos mala. Los demás hacen más bien un esfuerzo por adaptar sus representaciones a nuestros medios de expresión y a las exigencias lógicas que se han incorporado.

A pesar de que no sostiene nuestra tesis, el doctor Malinowski, en su bello libro *Argonauts in the Western Pacific*, lleva a cabo consideraciones que me parecen confirmarla. Analiza con cuidado el desdoblamiento de los brujos que, en las islas Trobriand, «tienen el poder de volverse invisibles y de volar por el aire durante la noche. La creencia ortodoxa dice que una mujer que es *yoyova* puede emitir un doble que es invisible cuando ella quiere, pero que puede también manifestarse bajo la forma de un murciélago, de una lechuza o de otro pájaro nocturno. Se cree también que la *yoyova* produce en el interior de ella misma algo que tiene la forma de un huevo o de una nuez de coco todavía verde. De hecho, ese algo es designado con el nombre de *kapuwana*, que quiere decir nuececita de coco. Esta idea, en el espíritu del indígena, permanece vaga, mal definida, indiferenciada. Todo esfuerzo por definirla de forma detallada,*-por ejemplo preguntando si el [142] *kapuwana*, es un objeto material o no, sólo conseguirá introducir de contrabando en su creencia las categorías de nuestro pensamiento que no pertenecen a la suya. De una manera o de otra, el *kapuwana*, por lo que se cree, es ese algo que, durante los vuelos nocturnos de la *yoyova*, abandona su cuerpo y adopta las diversas formas bajo las cuales la *mulukwansi* (bruja en acción) se manifiesta.

«Otra variante... es que las *yoyova* particularmente expertas en su arte mágico pueden volar con su propio cuerpo, y se trasladan en persona a través de la atmósfera.

»Pero nunca se insistirá lo bastante en que todas estas creencias no pueden ser tratadas como conocimientos que concuerdan entre ellos. Se fundan la una en la otra y el propio indígena tiene, probablemente, diversas opiniones lógicamente incompatibles entre ellas. Su mismo vocabulario no efectúa distinciones ni definiciones rigurosas. Por ejemplo, la palabra *yoyova* se aplica a la mujer tal como nos la encontramos en el pueblo, y la palabra *mulukwansi*

se emplea cuando vemos algo sospechoso que vuela en el aire. Pero sería inexacto sistematizar este uso en algo así como una doctrina y decir en consecuencia: "Cierta mujer se compone de una personalidad viviente real, llamada *yoyova* y de un principio inmaterial llamado *mulukwansi*, el cual, bajo su forma virtual, es el *kapuwana*." Haremos pues poco más o menos como los escolásticos de la Edad Media en su manera de tratar la fe viva de los primeros siglos. El indígena, con respecto a su creencia, la siente y la teme mejor que se la formula claramente». ¹⁸ Una creencia muy análoga ha sido constatada por Seligmann, entre los *massim* meridionales. ¹⁹

Un poco después B. Malinowski escribe: «Una fórmula mágica expresa la idea de que el cuerpo de la bruja permanece en la casa, mientras que ella va a cumplir su obra abominable. El mago que me ha dado esta fórmula añade el comentario siguiente: "La *yoyova* abandona su cuerpo (literalmente: se despoja de su piel), se acuesta y se duerme y la oímos roncar. Su envoltura (el exterior de su cuerpo, su piel), permanece en su casa y ella en cambio vuela. Su falda queda en la casa, ella vuelve completamente desnuda... Cuando amanece ella se reviste de su cuerpo y se acuesta en su choza."

»He aquí, pues, una variante de la creencia correspondiente a la naturaleza de la *mulukwansi* que debe añadirse a las precedentes. Hasta aquí hemos hallado la creencia en una disociación de la mujer entre la parte de ella que permanece y la que vuela, mientras que lo que permanece no es más que la "envoltura". Sería inexacto representarse la *mulukwansi*, la parte que vuela, como una emisión (*sending*), por lo menos desde el punto de vista [143] de esta última creencia. De un modo general, categorías tales como "agente", "emisión", "yo real", "emanación", etc., no pueden ser aplicadas a las creencias indígenas más que como groseras aproximaciones, y la definición exacta, en cambio, debería darse en los términos mismos de que se sirven los indígenas». ²⁰

No sería posible expresar esto mejor. Yo mismo he insistido a menudo, tal como hace aquí B. Malinowski, sobre la violencia que nuestra lógica y nuestros lenguajes hacen a las representaciones de los primitivos. Pienso como él que al exponerlas e interpretarlas es necesario tener la mayor prudencia. Pero por mi parte iré, si cabe, un poco más lejos que él. Por nuestra parte no estamos reducidos simplemente a constatar que el indígena siente su creencia y no se la formula. Si no perdemos jamás de vista que su pensamiento es místico y que obedece sin resistencia a la ley de participación, todo se nos volvería mucho más claro, sin duda, y será posible asimismo dar cuenta de multitud de confusiones y de contradicciones aparentes.

Acerca del punto particular, por ejemplo, de las expediciones nocturnas de las brujas *yoyova*, el doctor Malinowski muestra a las mil maravillas la vaguedad e inconsistencia de las creencias indígenas. ¿Es la bruja misma la que vuela o bien es su emanación? ¿Qué es propiamente la *mulukwansi* que atraviesa los aires? ¿Qué es lo que permanece y duerme en la choza durante la expedición? Cuestiones éstas que no tienen respuesta precisa, como dice Malinowski. Por mi parte añadiré que es preciso no denterse en ellas, porque tampoco el indígena se detiene. No hay ninguna razón, en efecto, de plantearse las cuando se admite, como ellos, sin dificultad, la doble existencia y la bipresencia de un

¹⁸ B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, pp. 238-239.

¹⁹ C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of New-Guinea*, p. 640.

²⁰ B. MALINOWSKI, *ibid.*, pp. 251-252.

mismo individuo, de lo cual hemos visto ya tantos ejemplos. La bruja es la *yoyova* dormida en la choza. Es también, al mismo tiempo, la *mulukwansi* que vuela por los aires y que se manifiesta en forma de lechuza o de estrella fugaz. No tiene sentido, pues, preguntar cuál de las dos es verdaderamente la bruja. Para los indígenas, en efecto, esta cuestión carece de sentido.

H. Junod ha señalado el mismo problema que Malinowski. «Cuando los brujos se van en sus expediciones nocturnas, ¿el indígena piensa que su individualidad sale verdaderamente de su envoltura o piensa, más bien, que abandonan la choza ellos mismos, enteros, con su yo habitual?... Los ba-soutos dicen: El brujo parte todo él, entero, de cuerpo y alma... Los thongas se explican de otro modo. Según ellos, el *noyi* (brujo) no es más que una parte de la personalidad. Cuando se pone a volar, su "sombra" permanece acostada sobre la estera. Pero no es propiamente su cuerpo lo que allí queda. Lo puede parecer a los que no están iniciados y a los que no comprenden nada. Lo que en realidad queda es una bestia feroz, aquella con la que el *noyi* ha optado [144] por identificarse». (Estas expresiones permiten resaltar la identidad del individuo bajo sus formas simultáneas.)

«Este hecho me fue revelado por la confesión chocante que me hizo un día S. Gana, un nkuna muy inteligente. "Suponed —me dijo— que mi padre sea un *noyi*, y que yo no lo sea. Yo quiero casarme con una joven a la que amo. Mi padre sabe que ella es *noyi* porque se conocen entre ellos y me dice: —¡No hagas eso! ¡Ella es *sabial*! ¡Tú te arrepentirás! Me presiona para que renuncie a mi proyecto y me predice grandes desdichas. Yo me caso inmediatamente después. Una noche mi padre entra en mi choza y me despierta. —¿Qué es lo que te había dicho? Mira: tu mujer ha salido. Yo miro su lugar y veo que ella duerme tranquilamente. —No. Ella está aquí. —¡No es ella! ¡Ella está lejos! ¡Coge esta vara y golpéala! —No, padre no me atrevo. —Golpéala, te digo! Él me pone la vara en la mano y me hace herir violentamente a mi mujer en la pierna. Lanza un grito, un grito de bestia feroz. Y en lugar de la mujer aparece una hiena que, asustada, expulsa los excrementos y se escapa de la choza aullando. Mi padre me da un polvo con el que podré ver a los *baloyi*, sus procedimientos y sus costumbres. Me abandona y quedo temblando de miedo. Él se vuelve a su casa. Al alba, oigo un ruido como de viento entre las hojas y de pronto algo cae de lo alto de la choza encima mío. Es mi mujer. Ella está acostada y duerme pero se ve una herida en su pierna, la que ha recibido la hiena."»²¹ Dos temas se entremezclan en esta historia: el de la mujer-hiena, concebido sobre el tipo del hombre-tigre, en el que el cuerpo de la mujer y el cuerpo de la hiena pertenecen a la misma persona, y el de la bruja que se pone a volar durante la noche mientras que en apariencia, dice el indígena, continúa durmiendo en la choza. Si se exige a este indígena que precise si el verdadero yo de la bruja es, el que se pone a volar o el que permanece dormido en la choza, éste no sabrá que responder, suponiendo que comprenda siquiera la cuestión. Tal como estaban configurados sus hábitos mentales, admitía, como algo natural y sin reflexionar que la bruja estaba a la vez dormida en su choza y en la lejanía. Si se persiste en interrogarlo, se le puede hacer decir que ella ha partido, o que ella ha permanecido, o bien que ella se ha repartido, etc. Nada es más fácil que obtener de él la respuesta que esperáis obtener. Pero si nos atenemos al relato transcrito por H. Junod, la dualidad de existencia de la bruja aparece con evidencia. Excluye por tanto las cuestiones que le

²¹ H. A. JUNOD, *The Life of a South-African tribe*, II, pp. 463-464.

planteamos.

[145]

IV

Individualidad-dualidad de las personas comunes.— Hombre-tiburón de la isla de Pentecostés (Rivers).— Hechos análogos recogidos en África occidental y entre los esquimales

Quedaría por mostrar que la «doble existencia» no es privativa de los hombres-lobo, hombres-tigre, hombres-leopardo, etc., y de los brujos de ambos sexos, sino que la mentalidad primitiva la admite sin dificultad cuando se trata de personas ordinarias. Pero esto no dimana inmediatamente de la creencia en el *tama-niu* y en el *mauri* que hemos estudiado anteriormente ni de las representaciones análogas que hemos encontrado más o menos por todas partes, de la concepción africana, por ejemplo, señalada por Kingsley, de un «alma de la jungla» (*bush-soul*), es decir, de una identidad mística del individuo con un animal en la maleza, de forma que el animal muere cuando el hombre muere y que el hombre cesa también de vivir si perece el animal. Ya no volveremos sobre creencias tan generales como éstas si no es para hacer ver la dualidad que implican en el caso de dos o tres hechos característicos.

«En la isla de Pentecostés —escribe Rivers—, un indígena que tenía por animal al tiburón, montó en cólera contra su hijo porque se había negado a asarle un ñame. Poco tiempo después, el hijo está en el mar pescando peces voladores; percibió en el agua un gran tiburón que daba vueltas alrededor de su barca agitando el agua y que luego colocó sus fauces en el balancín e hizo sumergir la barca. El hombre lanzó gritos de espanto y esperaba que lo devorase. Sin embargo, pudo alejarse a nado, mientras su padre, bajo la forma de tiburón, conducía la barca a la ribera. Luego el padre suspendió encima de la puerta de la casa la rama, la caña de pescar y el pez que su hijo había cogido. En cuanto al hijo, fue recogido por unos amigos. Al llegar a su casa empezó a contar su aventura a su padre cuando de pronto levantó los ojos y vio lo que estaba suspendido encima de la puerta. Entonces su padre le dijo que él era el tiburón y que le había dado esta lección para enseñarle a no desobedecerle en el futuro».²²

No se puede dudar, dice Rivers volviendo sobre esta historia más adelante, a propósito de la identidad del individuo y de su *tamaniu*, que en el momento en que el padre castigaba a su hijo no fuese a la vez hombre y tiburón, a pesar de que para quienes lo veían tuviera la forma bien de hombre, bien de tiburón.²³ Puede que incluso —añadiría por mi cuenta— fuese al mismo tiempo hombre en su casa y tiburón en el mar. Esta dualidad simultánea es evidente en la historia que sigue, recogida por P.A. Talbot en Nigeria meridional. «No hace mucho tiempo un hombre de Usun Snyan afirmó que su mujer, llamada Esiet Idung, le había dicho que su alma le abandonaba alguna vez para ir [146] a habitar el cuerpo de un pez en el río Kwa Ibo. Un día ella acudió presta a su

²² W. H. R. RIVERS, *History of the Melanesian society*. I, p. 210.

²³ *Ibid.*, II, pp. 364-365.

marido gritando: " ¡He sido cogida! ¡He sido cogida y voy a morir! Un pescador ha capturado mi alma en el borde del río. Id deprisa al lugar que os voy a indicar y libradme antes de que sea demasiado tarde; pues si el hombre llega y mata mi doble (*affinity*), es necesario que yo también muera." El marido corre, llega al lugar y pone en libertad al pez que estaba cogido en la red. Entre los que allí estaban encontró uno de gran tamaño que lanzó precipitadamente en la corriente. De vuelta a su casa vio que su mujer había recobrado el sentido». ²⁴ El «alma» de la que ella ha hablado es sin ninguna duda un doble, es decir, un «segundo yo» que en realidad forma una unidad con el primero.

En África occidental francesa, L. Tauxier ha señalado representaciones semejantes. Entre los mossis y los fulbés, «cuando se mata un caimán, se hace morir por contrapeso otro en el pueblo; cuando se hiere un caimán se hiere al mismo tiempo al hombre que está adherido a él por un lazo sutil, invisible pero real». ²⁵ Entre los nounoumas, «el espíritu de todo individuo humano está a la vez en el hombre y en el caimán. Cuando el caimán muere, el hombre muere al día siguiente. El caimán se asemeja a la persona. Si el caimán pierde un ojo, el hombre pierde un ojo y viceversa. Si el caimán pierde una pata, el hombre se vuelve también cojo. Los caimanes humanos constituyen una pequeña especie y en Sapony cada hombre conoce el caimán que le corresponde. Cuando un caimán va a morir, va a la *soukhala* de aquel cuyo espíritu representa. Se le envuelve entonces con un paño blanco, se le entierra aparte y se le sacrifican pollos. Luego muere también el hombre cuyo espíritu estaba en el caimán. Las gentes de Leo creen que cuando se mata un cocodrilo se mata también un hombre en el pueblo. Y ello porque el alma de cada habitante del pueblo está ligada con la de un cocodrilo». ²⁶ «La mayoría de los kassoufras consideran que el cocodrilo es su alma y que si se mata un caimán, el hombre al que éste le corresponde muere enseguida también». ²⁷ Entre estos mismos kassoufras, «en Pou, son las iguanas quienes son veneradas y respetadas. Cada iguana tiene, al parecer, el alma de una persona del pueblo. Asimismo si alguien mata una iguana, un hombre muere también en el pueblo. A comienzos de 1909, un mossi que iba de paso había matado una iguana por inadvertencia y en el acto murió el hermano de mi interlocutor [jefe del pueblo de Pou]». Bajo estas expresiones animistas resplandece la realidad del hecho. Esta «alma» que habita un caimán o una [147] iguana, es el *bush soul* de Kingsley, es, en una palabra, un doble del individuo o más exactamente el individuo mismo bajo una de sus formas.

A decir de Nelson, entre los esquimales del estrecho de Bering, esta dualidad del individuo está representada de una manera chocante. «Se cree que en tiempos antiguos todos los seres vivientes tenían una doble existencia y se convertían a voluntad en hombres o en animales... Si un animal quería adoptar su apariencia humana, levantaba su antebrazo o su ala u otro miembro correspondiente y colocaba encima su pico o su hocico, como si se tratara de una máscara: el animal se convertía entonces en hombre. Todavía hoy se cree que muchos animales poseen esta facultad. La forma humana que aparece entonces es llamada *inua*. Se supone que representa la parte pensante del animal y llega a ser su sombra (*shade*) a su muerte.

²⁴ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 91.

²⁵ LOUIS TAUXIER, *Le noir du Yatenga*, p. 376.

²⁶ LOUIS TAUXIER, *Le noir au Soudan*, p. 193.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

»Se atribuye a los chamanes la facultad de ver a través de la máscara animal los rasgos humanos que están detrás...

»Las máscaras pueden también representar animales totémicos: los que las llevan durante las fiestas se convierten realmente por lo que se cree, en el animal representado o por lo menos poseen a partir de entonces su esencia espiritual. Ciertas máscaras del bajo Yukón y del territorio adyacente al Kuskokwin tienen dos rostros. El hocico del animal está dispuesto de manera que esconde la figura del *inua*, que se encuentra encima de él. La máscara exterior se halla mantenida en su lugar por medio de clavijas que permiten retirarla de prisa, en un momento determinado de la ceremonia, para simbolizar la transformación (del animal en hombre)». ²⁸

En otro tipo de máscaras del bajo Kuskokwin, «el rostro interior está escondido por dos pequeños postigos que se abren en el momento preciso de la ceremonia para indicar que la metamorfosis tiene lugar. Cuando la máscara representa un animal totémico, el que la lleva no tiene necesidad del segundo rostro puesto que representa en persona la sombra (*shade*) del animal totémico». Reparemos en esta expresión notable: *shade* quiere decir aquí evidentemente doble, «segundo yo»; el animal y el portador de la máscara en ese momento forman una unidad, como Nelson mismo lo dice en términos expresos. Un poco después habla de una máscara semihumana, semi-pájaro. «Se decía que esta máscara representaba el *inua* de la grulla. Era la obra de un chamán. Éste pretendía que un día, encontrándose sólo en la tundra, se había dado cuenta de que a cierta distancia había una grulla de arena que le miraba. Se acercó: las plumas del pecho del pájaro se separaron, dejando ver el rostro del *inua* del [148] pájaro tal como él lo había esculpido». ²⁹ Pasajes como éste dicen mucho acerca de la participación, acerca de las identidades que los primitivos creen que se producen entre ellos y los animales que representan sus máscaras.

V

Individualidad-dualidad de algunos animales (entre los esquimales), de objetos inanimados (estrecho de Torres, islas Fidji).— Desdoblamientos inversos (islas Kiwai, esquimales). Otras formas de bipresencia

La «doble existencia» del individuo no es una propiedad exclusiva de la especie humana. Para los maorís, dice Elsdon Best, un bosque, un río, una tierra, una raza animal o vegetal, incluso un determinado animal, tiene su *mauri* al igual que lo tiene un hombre o un grupo humano. En los hechos a que hemos pasado revista, la consustancialidad entre el hombre y el animal es tal que no sabría decirse si es el hombre el que se desdobra en un animal o inversamente. Veamos ahora una observación notable en la que un animal tiene por doble a otro animal. «Hay operaciones y seres misteriosos, en los que creen los esquimales, que no están clara o nítidamente definidos en su espíritu. Así, por ejemplo, aunque Mamayauk y Guninana hablan corrientemente de las "almas"

²⁸ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «EB», XVIII, pp. 394-395

²⁹ *Ibid.*, p. 402. Cf. E. W. HAWKES, *The Labrador Eskimo*, «Geological Survey of Canadá», Memoir 91, p. 127.

(*ta-tkok*), no pueden dar una exposición lógica y coherente de sus atributos. Mamayauk dice (es probable que esta creencia venga de Alaska) que, en el caso de los lobos y de las ballenas (*killer whale*), cada uno de ellos, por lo menos mientras vive, tiene su doble: es decir, que cada lobo que está en tierra firme tiene un *ta-tkok* en el mar que es una ballena. Si el lobo tiene dificultades en encontrar alimento en tierra, se va al mar a buscar a la ballena que es su doble. En este punto el saber de Mamayauk se hace vago. He aquí todo lo que ha oído decir. Pero no sabe si el lobo permanece siendo lobo en el mar, si se confunde con su doble para formar una unidad con él, o si se convierte en ballena, de suerte que habría en este caso dos ballenas, la que existiría ya en el mar y la otra que se ha adentrado en él a causa del hambre. Guninana dice que las enseñanzas que preceden deben proceder del este. Ella sabe también que las ballenas son los *ta-tkok* de los lobos. Ha creído siempre que sólo a la muerte de un lobo su *tatkok* va al mar y se convierte en ballena. De todas formas, "ahora que pienso", ha oído decir que las ballenas cazan también los caribús; por tanto permanecen también una parte del tiempo en forma de lobos... Ella no ha oído hablar de que un lobo, empujado por el hambre, fuese voluntariamente al mar para convertirse en ballena... Los dos, Mamayauk y Guninana, han oído decir que las ballenas *bow-head* son *ta-tkok* de los bueyes.³⁰ Según otro indígena, "los lobos y las [149] ballenas son *avariksut* (pedazos del mismo bloque), es decir, equivalentes, parecidos, iguales. Cuando los lobos se mueren de hambre en la tierra van al encuentro de sus parientes del mar y se convierten en ballenas. Igualmente, las ballenas, cuando no pueden encontrar alimento en el mar, van al interior de la tierra y se convierten en lobos. Estos lobos, por lo que se sabe, no se distinguen en nada de los lobos ordinarios».³¹

No nos debe sorprender que las dos mujeres esquimales no puedan darnos precisiones. Los indígenas que han informado a Malinowski y a Junod tampoco podían darlas y estos dos observadores dicen con razón que no valía la pena pedir las. Pero las palabras de Mamayauk y de Guninana, pese a su vaguedad, se hacen bastante claras cuando se las relaciona con otros testimonios análogos. *Ta-tkok* (alma) significa «doble», como ellas mismas dicen. Lo que describen en términos no susceptibles de una exacta traducción es la dualidad de existencia de un mismo animal. El lobo sobre tierra firme y la ballena que le corresponde en el mar constituyen un solo ser, al igual que el hombre y su caimán o su iguana en África occidental. Lo que tiene este último caso de particular es que los dos rostros de la individualidad, por así decir, son en este caso animales: al igual que las ballenas, que son almas (*shades*) —es decir, los dobles— de los bueyes. Pero Nelson dice expresamente que los animales tienen «almas» (*shades*) y que los esquimales creen que poco más o menos todos los atributos que poseen las almas de los hombres también las tienen las almas de los animales.³² Si los hombres tienen dobles de forma animal, no hay razón alguna para que los animales no los tengan a su vez. Tanto más cuanto que los primitivos sólo ven muchas veces entre el hombre y el animal una diferencia únicamente exterior que apenas tiene importancia.

Es preciso ir un poco más lejos. Incluso objetos que nos parecen inanimados pueden tener —en ciertas circunstancias o por efecto de una operación mágica

³⁰ Y. STEFÁNSSON, *The Stefánsson-Anderson Expedition*, «American Museum of Natural history. Anthropological Papers», XIV, p. 357.

³¹ *Ibid.*, p. 319.

³² E. W. NELSON, *The Eskimo about»Bering Strait*, «EB», XVIII, p. 423.

— una «doble existencia» o por lo menos pueden existir al mismo tiempo en dos lugares alejados el uno del otro. Si no se admite esta bipresencia, no se comprende cómo los indígenas se representan ciertas operaciones mágicas, banales en sí mismas. Por ejemplo, en el estrecho de Torres, el «*maidelaig* (brujo) toma el diente mayor, en forma canina, del maxilar inferior de un cocodrilo, lo tiñe de rojo, rellena el agujero con diversas especies de plantas y por último lo frota de arriba abajo con la grasa de un cadáver humano en descomposición. A continuación coge una cuerda larga de fibra de cocotero, la ata a una extremidad de un árbol joven y delgado y coloca el diente engrasado en la unión de la primera rama. Entonces dice al diente: "Entra en este hombre..., no pases por encima [150] de su cuerpo, entra en su corazón. ¿Estás ahí? Pues, ivete!" En ese momento el brujo estira el cabo libre de la cuerda tan violentamente que "se vuelve muy delgada", como si se fuera a romper. De pronto la suelta, la cuerda salta hacia atrás, el retroceso del árbol hace que el diente se dispare... y el hombre muere.

»Otro método un poco diferente. El diente es atado en el cabo de la cuerda, la cual a su vez está atada al árbol. Se tira de la cuerda y el diente se dispara en dirección a la víctima hacia la cual se ha "apuntado". En el mismo momento, un "diente espiritual" (*spirituat tooth*) golpea la víctima y entra en su cuerpo». ³³

Este «diente espiritual», es decir, este «espíritu del diente», es su «alma» —si nos atenemos a la expresión común— o más exactamente su «doble». En otros términos, es el diente mismo el que, por la virtud de la operación mágica que sufre, es capaz de encontrarse al mismo tiempo presente en dos lugares a la vez. Bajo la forma de su doble místico, el diente, a diez leguas del lugar donde el brujo ha actuado sobre él, entra en el cuerpo de la víctima. Penetra sin tocar la piel, sin dejar el menor signo de su paso y, sin embargo, mata inexorablemente.

Un indígena de Fidji ha expuesto netamente una idea semejante al administrador de su distrito. «Las gentes de Rewasau, una de las poblaciones Mboumbutho, estaban diezmadas por causa de una misteriosa epidemia y, según su costumbre, vinieron a tratar conmigo este asunto. Me dijeron que un clan vecino, los naiova, cuyo tótem era una pequeña serpiente negra malhechora, llamada *mbolo*, les tenía mal de ojo y les había echado un sortilegio. A continuación sus intestinos estaban llenos de estas pequeñas serpientes negras que les devoraban y les hacían morir. Hice una encuesta completa acerca de los síntomas, etc., y tomé muchas notas. Al ver que hacía esto me dijeron: —Y ahora, señor, después de haber hecho todas estas preguntas, enviaréis, es de imaginar, al médico del distrito cuando tenga lugar la muerte siguiente. Pero no la encontraréis. No son serpientes visibles y tangibles; son serpientes "espirituales" (*spiritual*)». ³⁴

Una creencia análoga se halla en la base de un gran número de prácticas de magia negra. La acción a distancia del maleficio, considerada por todos como fatal, implica la «doble existencia», la bipresencia del objeto material que lleva la muerte. Sin esta representación, el efecto producido resultaría incomprensible. Fundado en ella, parece claro y simple.

A veces la magia puede ser lo bastante potente para producir ella misma el ser

³³ *The Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 526.

³⁴ A. B. BREWSTER, *The hill tribes of Fiji*, p. 108.

viviente que ejecutará la obra del brujo. He aquí dos casos típicos en sociedades muy alejadas entre sí. En [151] la isla Kiwai, una «primera» mujer, postergada por su marido en favor de una rival, quiere vengarse de éste. «Ella hizo el modelo de un cocodrilo y lo colocó en el río Maubo-tiri, diciéndole: Sivaré va a venir; tú le cogerás. No hay otro hombre por aquí, sólo está Sivaré; tu le cogerás.» Ella volvió a su casa y se sentó acechando desde la galería. Sivaré se cubrió con todos los adornos de guerra y cogiendo sus armas se dirigió hacia otro pueblo. Al pasar por el vado fue cogido por el cocodrilo que lo arrastró al agua y lo hundió en el fondo en un agujero».³⁵ E.W. Nelson cuenta una historia análoga. Una mujer ve llegar a su sobrino en lamentable estado. «Cuando ella lo reconoció, escuchó su relato con palabras de compasión y luego de cólera contra los crueles habitantes del pueblo. Cuando terminó, le dijo que llevara un pedazo de madero, y él así lo hizo. Fabricaron unas pequeña imagen de un animal con largos dientes, grandes fauces y lo tiñeron de rojo por los lados y de blanco por la garganta. Luego llevaron esta imagen al borde de un arroyo y la echaron al agua. La tía le dijo que matase a todos los que encontrara en el pueblo en donde había estado su sobrino.

»La imagen no se movía del sitio. La vieja la retiró del agua y se puso a llorar dejando caer sus lágrimas en ella. Entonces la volvió a colocar en el agua diciendo: "Ve ahora y mata a los malvados que han golpeado a mi sobrino." Al oír estas palabras la imagen flotó a través del arroyo y se llegó hasta la altura del otro río donde comenzó a crecer. Pronto tuvo un enorme tamaño. Se convirtió en un oso formidable y mató a todos los habitantes del pueblo».³⁶

En general, el brujo que quiere la muerte de alguien fabrica una imagen. Operando sobre ella, actúa sobre el indicado. La imagen participa del modelo. En virtud de esta participación constituye una pertenencia, es el modelo mismo. Por el contrario, en las historias que acabamos de citar, es la imagen lo que constituye el original y el ser viviente es esta imagen misma, después que ha sufrido la acción trágica. Se trata en cierto sentido de un desdoblamiento inverso. La orden dada por la esposa ofendida a la imagen del cocodrilo es ejecutada por el animal real que se convierte en esta imagen. Por lo mismo, el oso que venga el mal que se ha hecho al chico es el «doble» de la imagen tallada por él y por su tía. Estos casos inversos permiten, a lo que parece, penetrar un poco mejor en la naturaleza del caso directo. No la vuelven más inteligible pero tienen la ventaja de hacérsela ver bajo otro ángulo. Muestran también cómo la mentalidad primitiva es poco sensible a la diferencia que nosotros vemos entre lo animado y lo inanimado.

¿No sería más simple decir: «Estas mujeres, que son brujas, [152] saben dar vida o alma a un modelo de cocodrilo o a una imagen del oso»? Ciertamente, así es. Pero esto significaría prestar nuestro lenguaje, y lo que es mucho peor, nuestras representaciones a los papuas y a los esquimales. Limitándonos, por el contrario, en restituir sus representaciones lo mejor posible, por oscuras y contradictorias que nos parezcan, quizá podamos, por nuestra parte, comprender un poco mejor lo que hay en su espíritu cuando les prestamos las ideas de doble, de imagen, de réplica, de sombra e incluso de «alma» de seres y de objetos.

³⁵ G. LANDTMAN, *The fólktales of the Kiwai Papuans*, p. 142.

³⁶ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «EB», XVIII, p. 485.

«Me atrevo a decir —escribe el doctor Strong— que muchos europeos en Papuasias, han estado intrigados por narraciones como las que siguen, que me han sido hechas a mi mismo. Tatakou, brujo notable de la isla Yule, se encuentra en Mou, aislado de todo el mundo. Sin embargo, se le acusa de un crimen cometido en Siria en el mismo momento, a pesar de que Siria está a varias millas de Mou. Para mí era demasiado claro que Tatakou no podía estar en dos lugares a la vez. Pero no parecía menos claro a los indígenas que sí podía.

»Un indígena del cabo Nelson tiene un ataque en la estación. Se sabe que tiene un hermano en loma, a más de cien millas de allí. Este hermano es acusado de haber causado el ataque arrojándole una piedra; se muestra que esta piedra es igual a miles de piedras del distrito. Para mí resultaba evidente que el hermano de loma no podía haber lanzado la piedra desde un lugar al otro. No parecía menos evidente a los indígenas que sin haberse movido de loma un solo instante hubiera lanzado, sin embargo, la piedra sobre su hermano en el cabo Nelson (no necesariamente desde loma)». ³⁷

La solución de estos pequeños enigmas ha sido indicada hace un momento. Basta señalar que los papuas del doctor Strong razonan como sus vecinos, los melanesios del estrecho de Torres. Se representan al brujo desempeñando sus operaciones mágicas en loma. Éste «apunta» la piedra contra su hermano, que está a cien millas de allí, en el cabo Nelson. En el mismo momento una «piedra espiritual» —del tipo del «diente espiritual» del estrecho de Torres— penetra en el cuerpo de la víctima. Ella produce su efecto asesino. Nada más simple para la mentalidad primitiva que esta bipresencia mística de un objeto. En cuanto a la piedra que los indígenas han mostrado a Strong, sin duda ha sido extraída del enfermo por un hombre-medicina. Por lo que concierne al primero de los hechos, las cosas son menos claras, porque no se dice de qué se acusa a Tatakou. Si se trata de un embrujamiento parecido al otro, vale la misma explicación: Tatakou ha «apuntado» de lejos una piedra, un hueso, o un diente mágico contra su víctima. Por otra parte, la idea de que Tatakou ha podido encontrarse en persona en dos lugares al mismo tiempo [153] no turba el pensamiento de los indígenas. Están plenamente dispuestos a admitir esta bipresencia cuando se representan el individuo y su «doble» animal, su *tamaniu*. No les parece en absoluto chocante que sea el mismo individuo el que parece estar presente tanto aquí como allá.

He citado en otra parte el hermoso caso de creencia en la bipresencia relatado por Grubb. Un indio acusa a éste por haberle robado calabazas de su jardín, a pesar de que sabe perfectamente que en el momento en que se produjo ese pretendido robo, el misionero se encontraba a más, de doscientos kilómetros de allí. El indígena ha asistido a esta escena en sueños y el hecho de que Grubb se hallara en otra parte ese mismo día no le impide creerlo.

Según Herbert Spencer, E.B. Taylor y sus numerosos discípulos, los primitivos intentan explicarse cómo es posible que mientras duermen en sus chozas puedan conversar con personas que viven muy lejos de ellos. Para ello han imaginado la existencia de un doble de ellos mismos que se traslada a lo lejos durante el sueño. Pero esta idea de un doble del individuo, a la vez distinto de él e idéntico a él, ya la poseían. Es inherente a su manera de representarse * el

³⁷ «Annual Report». Papua, 1921-1922, pp. 25-26.

individuo, sus pertenencias, su imagen, etcétera. Les sirve, pues, también en el caso del sueño. No la han inventado ex profeso para dar una explicación de éste.

He aquí un testimonio en el que se trae a colación no sólo al «doble» del hombre que sueña sino también el del hombre visto en el sueño. «Se cree entre los angamis que las pesadillas están causadas por la visita del espíritu (*wraith*) de un amigo dormido que es más fuerte que el espíritu del durmiente. Se cuenta la historia de un hombre que tenía continuamente horribles pesadillas y que se puso a dormir con su *dao* (puñal) bajo su almohada. Cuando tenía la pesadilla, intentaba matarla con su *dao*. Al levantarse para perseguirla vio una mariposa que volaba en la casa de su amigo. Al día siguiente por la mañana éste dijo a sus vecinos que había tenido una pesadilla horrible, pues había soñado que un hombre intentaba matarlo con su *dao*».³⁸

Igualmente cuando los hombres se han ido lejos de caza por tierra, por mar o bien en expedición guerrera, sus mujeres están obligadas a someterse a cierto número de prohibiciones. Deben abstenerse de determinados alimentos, de ciertas ocupaciones, de tomar parte en diversiones, etc. Esta costumbre está muy extendida. A. C. Kruyt, que la ha encontrado también entre los toradias, la explica del modo siguiente: «El origen de estas prescripciones se encuentra en la idea de que el *tanoana* (alma) de los guerreros que están ausentes corporalmente debe poder volver en seguida (por ejemplo, en un sueño) a su casa. En ese caso, es preciso que esté todo en orden en la casa: es necesario que [154] no advierta nada que pueda causarle una impresión desagradable o que le inquiete. El cuerpo del guerrero sufre sobresalto de todas las emociones de su alma y el hombre podría hallarse, en consecuencia, en inferioridad cara el combate».³⁹ Dejemos de lado las expresiones animistas de que se sirve Kruyt y que los propios toradias le han inducido a adoptar. Queda en pie el hecho, sin embargo, de que, al igual que los demás primitivos que observan estas prohibiciones, los toradias admiten que los guerreros están a la vez lejos en la campaña y presentes, por lo menos momentáneamente, en su domicilio, a donde sus dobles, es decir ellos mismos, vuelven durante el sueño.

VI

Bipresencia del recién nacido (América del Sur)

Sin duda conviene interpretar igualmente ciertas prohibiciones que acompañan a menudo a la covada, sobre todo en América. El padre, durante los primeros días que siguen al nacimiento del niño debe abstenerse de todo esfuerzo muscular, de todo trabajo pesado; no debe manejar armas ni útiles, etc. R. Karsten reproduce la razón que generalmente se da como explicación de estos tabús: «El padre y el hijo recién nacido constituyen una sola persona: el alma del niño está íntimamente ligada a la de su padre y todo lo que le suceda al padre durante esos días críticos se supone que afectará acto seguido a su hijo».⁴⁰

³⁸ J. H. HUTTON. *The Angami Naga*, pp. 246-247.

³⁹ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, p. 235.

⁴⁰ R. KARSTEN, *Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador*, p. 61.

Esta explicación es satisfactoria con respecto a un cierto número de prácticas, tales como la covada propiamente dicha, pero no es suficiente en todos los casos. Por ejemplo, según un texto relatado por W. E. Roth⁴¹ «le estaba prohibido al padre emprender trabajos pesados o cazar porque su flecha podría golpear al hijo pequeño. Si se subía encima de un tronco de árbol colocaba siempre dos pequeños bastones, como si se tratara de un puente, para el pequeño espíritu del hijo que le seguía. Si atravesaba un río o un riachuelo, una calabaza o la corteza de un fruto servía para facilitar el paso del niño... Si por casualidad encontraba un jaguar, no huía a toda velocidad sino que avanzaba valientemente contra la bestia, pues la vida del niño dependía de ello... Si le mordían cruelmente, fuera quien fuera el agresor, debía rascarse con suma prudencia, por miedo a herir al niño con sus uñas». Estas precisiones implican de la manera más clara no el hecho de que el padre y el niño estén unidos de tal modo que lo que le sucede al primero repercute inmediatamente en el [155] segundo —como si ambos constituyeran una soja persona—, sino que el niño acompaña a todas partes al padre y se encuentra muy cerca de él. Si el padre se subía en un árbol el hijo subía detrás de él: por eso el padre clava en el tronco del árbol bastoncitos para ayudar a subir al niño por miedo de que se caiga. Cuando el padre atraviesa una corriente de agua, a pie o a nado, como quiera que el niño que le sigue corre el riesgo de ahogarse, el padre prepara un pequeño esquife. Si se encuentra inopinadamente con un jaguar, no huye al modo como lo haría en otra ocasión, pues el niño no puede huir tan deprisa como él y el jaguar lo atraparía. En suma, el padre se comporta en todas las circunstancias como si el niño pequeño estuviera a su lado. El hecho de que no lo vea no le impide creerlo presente. Y, sin embargo, durante todo este tiempo, el bebé está tumbado en su cuna junto a su madre.

Los mismos hechos han sido observados recientemente por un misionero que vive entre los caribes. «Durante la primera semana el padre permanecerá en su casa, no hará ningún trabajo, pues esto dañaría al niño. La segunda semana saldrá para irse al bosque, pero nunca demasiado lejos, de lo contrario el niño quedaría demasiado fatigado. Si el sendero se bifurca, cubrirá uno de los dos caminos con el fin de que el niño no se equivoque y se extravíe. No se acercará a ningún riachuelo por temor a que el espíritu del agua (*okoyumo*) se quede con el niño. Y, sin embargo, durante estas dos primeras semanas el niño está con su madre en una pequeña habitación construida expresamente para esta ocasión. No está permitido dejarlo salir de ella. El padre ni siquiera lo ha visto».⁴²

Así pues, para estos indios, el niño se encuentra a la vez con el padre en el bosque y con la madre en su choza. Con el fin de que nos resulte menos chocante a nuestro espíritu se dirá, quizá, que mientras el niño está acostado junto a su madre, su «doble» acompaña al padre. Pero, en el pensamiento de los indios, el niño y su doble constituyen un mismo individuo cuya presencia simultánea en dos lugares no resulta en absoluto más sorprendente que la del hombre que sueña.

Los observadores esquivan por lo general esta dificultad hablando del «alma» del niño. E. Nordenskiöld escribe: «Los indios guarayús (Bolivia del noroeste)

⁴¹ W. E. ROTH, *An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians*, «EB», XXXVIII, p. 696. Cf. W. E. ROTH, «EB», XXX, p. 324.

⁴² W. AHLBRINCK, *Carib life and Natwe*, «Reports of the XXist Congress of Americanist», p. 233.

me dijeron que cuando un hombre va de caza después que su mujer ha parido, y dispara contra un loro, por ejemplo, corre el riesgo de matar a su hijo. Pues en el curso de los primeros días de vida del niño, su alma sigue a su padre».⁴³ Y añade en otra parte: «Cuando una mujer itonoma ha dado a luz un hijo, le ata las piernas con una cuerdecita [156] con el fin de impedirle correr tras su padre. Éste, durante los primeros días después del parto, debe evitar bañarse en agua profunda; de lo contrario el niño podría ahogarse. Sólo puede lavarse en el borde del agua. Volvemos a encontrar aquí, pues, la representación, tan extendida entre los indios, de que el niño, en los primeros días de su vida, acompaña a su padre».⁴⁴ Nordenskiöld dice muy claramente en este pasaje: el «niño», y no su «alma». Yo ignoro cuál es la palabra de la que se sirven los indios, pero dudo que se traduzca exactamente por «alma». En todo caso esa «alma» se sube a los árboles. Corre el riesgo de ahogarse. Puede ser devorada por una bestia feroz. Es un doble, una réplica del niño. Es, en realidad, el mismo niño, presente aquí y allí al mismo tiempo.

⁴³ E. NORDENSKIÖLD, *Indianerleben*, p. 207.

⁴⁴ E. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 197.

VI. La inmanencia del grupo en el individuo

I

Creencias totémicas de los arandas y loritjas (Australia central).—
Relaciones del individuo con su antepasado totémico y su tótem: el
iningukua y el *tjurunga*

Los primitivos apenas se representan al individuo en sí mismo. Un individuo sólo existe para ellos en tanto que participa en su grupo o en su especie. Es preciso ahora que veamos cómo aparece en la estructura misma del individuo humano esta participación que ha sido descrita en los capítulos segundo y tercero.

Nos resultará provechoso estudiarlo en las tribus de Australia central observadas por Spencer y Gillen. Sin abandonar esta célebre obra, seguiremos, sin embargo, los datos proporcionados por Strehlow, que hablaba la lengua de los arandas y los loritjas, que ha vivido mucho tiempo entre ellos y que ha penetrado más en su intimidad.

En primer lugar nos encontramos de nuevo con representaciones y creencias semejantes a las que han sido analizadas anteriormente entre los indígenas de las tribus de Victoria: la misma brujería practicada sobre las pertenencias de los individuos, el mismo temor a los espíritus maléficos que roban y devoran la grasa de los riñones, el corazón y el hígado de los hombres y, en particular de los niños pequeños. Strehlow no identifica el «alma» con la grasa de los riñones, pues dice que estos espíritus roban, asan y se comen esta grasa, el hígado y el alma. Pero a esta alma siempre se la comprende en la misma enumeración en que se incluye el corazón, el hígado, la grasa, etc. Es, pues, de la misma naturaleza. Por ejemplo, los espíritus malhechores «se acercan a un hombre, enrollan una cuerda alrededor de su alma y se lo llevan».¹ Otros, entre los loritjas, atacan durante la noche a los hombres aislados, les abren los cuerpos, y se llevan el alma, el hígado, el corazón y la grasa.² «Alma» designa aquí, sin ninguna duda, como en las tribus de Victoria, un «principio vital», una pertenencia, esencial, pero semejante a las demás.

¹ C. STREHLOW, *Die Aranda —und Loritja— Stamme in Zentral-Australien*, «Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum», Frankfurt a. M. I, p. 12.

² *Ibid.*, II, p. 5.

Junto a estas representaciones se hallan otras que expresan noblemente la participación del individuo en su grupo. Se acercan mucho a las creencias totémicas de los arandas y los loritjas, que debemos recordar ahora brevemente. En la época legendaria [158] que lleva el nombre, según Spencer y Gillen, de Alcherínga, vivían antepasados míticos llamados *altirangamitjina* (los increados eternos, los dioses totémicos). Por lo general, tenían forma humana. De todos modos estaban dotados de poderes sobrehumanos y poseían la propiedad de producir los animales de quienes llevaban el nombre... Podían asimismo, en cualquier momento, adoptar la forma de los animales que producían. Muchos erraban, de este modo, bajo la forma de canguro, de águila, etc. En las leyendas, son también designados por sus nombres de animales. En cada uno de los dioses totémicos aparecían las propiedades características y los rasgos distintivos del animal correspondiente. Al igual *que* un verdadero canguro, el dios totémico canguro ensucia la hierba, huye ante quien le persigue, cava un foso en tierra, etcétera.³

Les pertenecen a esos dioses ciertos lugares donde han vivido y donde han producido sus animales, sus «pertenencias». Muertos de fatiga después de largos viajes, terminan por arrojarlos en tierra y sus cuerpos se transforman, parte en piedras, parte en pedazos de madera llamados *tjurunga*.⁴

Entre los loritjas, los árboles en los que se han transformado los cuerpos de los antepasados míticos son llamados *ngana ngamba* (que tiene forma de árbol). *Ngana* quiere decir árbol, *ngamba* significa «parecido a». Es decir —escribe Strehlow—, un árbol como éste tiene realmente la forma de árbol pero constituye propiamente el cuerpo *tjurunga* (escondido, secreto) de un antepasado mítico.⁵ A los ojos de un «primitivo», como se sabe, la esencia mística de un ser tiene mucha mayor importancia que su apariencia exterior. Para nosotros un árbol no podría representarse de otro modo que por el conjunto de su tronco, de sus raíces, de sus ramas, de sus hojas, etc.; en una palabra, de todo lo que en nuestro espíritu se evoca con ese nombre. Podemos imaginarnos que esté habitado por una ninfa o por un espíritu; pero incluso en ese caso siempre lo vemos a él. Para los loritjas, el árbol que ha crecido en el lugar donde el dios totémico ha desaparecido bajo tierra es, antes que nada y en primer lugar, ese mismo dios. Ciertamente se presenta bajo el aspecto de un árbol. Pero también hubiera podido adoptar la forma de una roca o de un matorral, como en el caso de otros antepasados totémicos.

Supuesto esto, «en estas rocas que representan los cuerpos transformados de los antepasados, en estos árboles, en las ramas de muérdago que crecen en ellos, en los estanques con peces y en otros lugares semejantes, viven gérmenes de niños, niños todavía por nacer, llamados *ratapa*... Estos *ratapa* son muchachos y muchachas, perfectamente formados, de color sonrosado (como [159] los recién nacidos australianos); tienen un cuerpo y un alma... El cuerpo transformado del *altirangamitjina* (antepasado mítico) contiene un *ratapa* y si ha estado en contacto con tal o cual objeto natural, el *ratapa* se hallará también en la misma relación con él. En el eucalipto, en el que se ha transformado el cuerpo de un antepasado canguro, está un *ratapa-canguro*; igualmente en un árbol que representa el cuerpo de un antepasado-oposam

³ *Ibid.*, I, p. 15, nota 2.

⁴ *Ibid.*, I, pp. 2-5.

⁵ *Ibid.*, II, p. 4.

está un *ratapa-oposum*.⁶

»La concepción puede hacerse de tres maneras diferentes. Un *ratapa...* puede partir una rama de muérdago, de un trozo de peñasco, etc., y entrar en una mujer que pasa por ese lugar. O bien el antepasado mítico lanza hacia una mujer su *namatuna* (suerte de *tjurunga*), que adopta en el interior del cuerpo de la .. mujer la forma de un niño. O, en fin, caso este mucho más raro, el *iningukua* (nombre dado al antepasado mítico de un hombre) puede lanzar primeramente su *namatuna* hacia la mujer y entrar a continuación él mismo en ella..».⁷

Bajo estas formas diferentes es ya evidente la participación entre el antepasado y el niño que va a nacer. Y es todavía más evidente a partir de las consideraciones siguientes. «Cada individuo pertenece necesariamente a un tótem determinado que lo llama su *ratapa*; pero, por otra parte, a todo individuo está también unido otro tótem llamado *altjira* que es el de su madre, al cual todo indígena considera un animal (o una planta) que le pertenece... Aunque los niños de una misma familia y de una misma madre pueden pertenecer a tótems {*ratapa*} diferentes, todos tienen en común otro tótem (*altjira*), que es el de su madre. A éste puede considerársele su dios tutelar, el que les asegura la alimentación —del mismo modo como la madre, durante los primeros años, alimenta y protege a sus hijos. Este *altjira* se aparece en sueños al indígena y le da consejos. El lugar donde un indígena ha sido concebido lo llama "mi lugar"; aquel donde lo fue su madre lo llama "el lugar del tótem que está unido a mí"».⁸ «En virtud de su unión con su *iningukua* (su antepasado totémico), cada individuo pertenece al mismo tótem que éste. Considera a este tótem, animal o planta, como su hermano mayor. Tiene el deber de tratarlo con las mayores atenciones... Tiene también el deber de velar por la prosperidad y el crecimiento de su tótem, mediante ciertas ceremonias, al igual que lo hacían en su tiempo los antepasados totémicos en el curso de sus peregrinaciones».⁹

Ahora podemos investigar lo que representan para él los objetos sagrados llamados *tjurunga tchuringa*, según Spencer y Gillen). La palabra significa: la cosa secreta que pertenece (a [160] alguno). *Tju* es una palabra fuera de uso que quiere decir escondido, secreto; *runga*, lo que pertenece, lo que es mío. *Tjurunga* puede, en primer lugar, emplearse como adjetivo: por ejemplo, *reina tjurunga*, el nombre secreto. Pero es empleado más frecuentemente como sustantivo. Designa entonces las ceremonias culturales de los arandas. Por ejemplo, *üia tjurunga*, las ceremonias del *émon*. En particular se llaman *tjurunga* ciertos, objetos de piedra o de madera, oblongos, más o menos largos y espesos, que llevan dibujos y adornos, a los cuales se rinde un respeto religioso y unos cuidados especialmente atentos.¹⁰

Según Erehlow, «se cree que una unión íntima liga el *tjurunga* al antepasado totémico y al hombre, su descendiente. O más precisamente: el *tjurunga* es considerado como el cuerpo a la vez de este hombre y de su antepasado totémico. Une el individuo a su antepasado totémico personal y le garantiza la

⁶ *Ibid.*, II, p. 52.

⁷ *Ibid.*, II, pp. 55-56.

⁸ *Ibid.*, II, p. 57.

⁹ *Ibid.*, H, pp. 58-59.

¹⁰ *Ibid.*, II, p. 75

protección de su *iningukua*, mientras que la pérdida del *tjurunga* atraería sobre él su venganza. Por otra parte, el *tjurunga* une al hombre no sólo con su antepasado totémico sino también con su tótem (animal, planta, etc.) y le da la posibilidad de que prospere y crezca, tal como antaño hacían los antepasados totémicos... Esta unidad solidaria (yo la llamaría participación) del hombre con su antepasado totémico y su tótem se expresa particularmente cuando se celebran las ceremonias del culto totémico. Si se ignora esta participación resulta imposible comprender los cantos ejecutados en el curso de las ceremonias».¹¹

El *tjurunga* es pues un «doble» del individuo, es decir, el individuo mismo. «Resulta evidente que los arandas —y lo mismo puede decirse de los loritjas— no conciben el *tjurunga* como la sede del alma o de la vida. He planteado a los indígenas cuestiones que tendían a ello y siempre rechazaron formalmente esta manera de representarlas. El *tjurunga* no tiene nada que ver con el "alma" (que es de la misma naturaleza que el hígado, el corazón, la grasa, etc.). La relación entre el hombre y su *tjurunga* queda expresada por la frase *Mana unta mburka nuna*: éste (es decir, el *tjurunga*) tu cuerpo tú eres». (Éste es tu cuerpo.)¹² Todo hombre tiene, pues, dos cuerpos, uno de carne y hueso y otro de piedra o de madera. Esta dualidad aparente no excluye la individualidad, compatible según la mentalidad primitiva, con el hecho de que un mismo ser esté presente a la vez en dos lugares diferentes.

Esto no es todo. Además de este *tjurunga* propio del individuo que se considera su segundo cuerpo, hay otro, el *papa tjurunga*. Éste representa la unión mágica con su *iningukua*... Los indígenas no ven que exista contradicción en considerar a ambos *tjurunga* [161] por el otro cuerpo del hombre —o por lo menos no quieren verlo. El editor de Strehlow, Leonhardi, discute con él acerca de éste punto. «Las creencias de los aruntas y los loritjas relativas al *tjurunga* —dice— me parecen implicar otras muchas más contradicciones todavía, que excluyen toda posibilidad de formular una teoría que las comprenda todas». Eso es verdad desde el punto de vista de nuestra lógica. Pero lo que a nosotros nos resulta contradictorio no lo es para los australianos. Éstos no sienten ninguna incoherencia en sus creencias.¹³

Gracias a Strehlow podemos seguir las relaciones del hombre con su *tjurunga* en el curso de su vida. «Cuando una mujer se da cuenta de que ha engordado, es decir, que un *ratapa* ha entrado en ella, el abuelo (paterno o materno) del niño que va a nacer, corta en la corteza de una acacia (*mulga*) un pequeño *tjurunga* en el cual grava con un diente de *oposum* unos signos que recuerdan al antepasado totémico del niño y a su tótem. Lo unta con ocre rojo y lo coloca en la gruta donde se conservan los restantes *tjurunga*. Una vez ha nacido, el niño llora sin cesar porque quiere tener su *tjurunga*. Con el fin de apaciguarlo, el abuelo, acompañado de algunos otros hombres, va a buscar el *tjurunga* a la gruta... Después de la circuncisión se le pone en la mano del joven, que desde entonces se llama un *rukula*, una gran *bull-roarer* llamado *nankara*. Este *nankara* representa el cuerpo místico de su antepasado totémico materno, de su *altjira* que desde entonces va a acompañarle y protegerle. Después de la subincisión, cuando lleva el nombre de *iliara* se le pone en las manos un

¹¹ *Ibid.*, II, p. 76.

¹² *Ibid.*, II, pp. 76-77.

¹³ *Ibid.*, II, p. 77.

pequeño *bull-roarer* llamado *namatuna*, que representa el cuerpo de su antepasado-íntara personal, es decir, de su *iningukua*, que desde entonces le acompaña de nuevo y le protege... Más tarde, cuando ya es un hombre, su abuelo le conduce al *arknanaua* donde se conserva el *tjurunga* de su antepasado totémico y se lo enseña dirigiéndole estas palabras: "¡He aquí tu cuerpo, he aquí tu segundo yo (*iningukua*). Si trasladas este *tjurunga* a otra parte te aquejarán profundos dolores!"

»Todo el tiempo en que este *tjurunga*, que une de manera misteriosa el antepasado totémico con el individuo, está bien resguardado, la seguridad personal del individuo queda garantizada. Si se pierde o se destruye, la vida del hombre está en peligro». ¹⁴ En otros términos, la participación entre ellos equivale a una consustancialidad. Las mismas expresiones de que se sirve el abuelo lo prueban, a pesar de que este *tjurunga* es al mismo tiempo el *iningukua*, el antepasado totémico, que desempeña con relación al individuo el papel de protector, dispuesto por otra parte a agredir a un contrario si le sucede algo desagradable [161] al *tjurunga*. Este mismo *iningukua* es también el «segundo yo» del individuo.

«Cuando tienen lugar las ceremonias totémicas —añade Streh-low—, el tótem, el antepasado totémico y el hombre que desciende de él (el que lo representa en la ceremonia por su decoración y su máscara) aparecen, en los cantos llamados *tjurunga*, como un mismo ser. Sin embargo no hay encarnación propiamente dicha del *altirangamitjina* en el descendiente que lo representa. Si no se tiene siempre presente que el tótem, el *altirangamitjina* y la *ratapa* forman una unidad, la mayoría de los cantos relativos al *tjurunga* dejan de ser inteligibles». ¹⁵

Para concluir, Strehlow resume así los elementos esenciales de estas representaciones tan complejas. «Un *ratapa* es un niño pequeño completamente formado, que tiene un cuerpo y un alma. Cuando lo he designado con la palabra "germen de niño" (*Kinder-keim*), lo he hecho así a falta de mejor término. No debe, sin embargo, tomarse a la letra la palabra "germen". Veamos una vez más todo el sistema de los indígenas sobre este asunto:

»El *altirangamitjina*, en sus peregrinaciones de otros tiempos, celebró ceremonias en diversos lugares. Allí perdió o dejó unos *tjurunga* —de madera o de piedra, *namatuna* o *nankara*, poco importa— que pueden después transformarse en *ratapa* y entrar en las mujeres que pasan por allí. Sin embargo, cuando el antepasado totémico puso fin a sus viajes, su cuerpo se transformó en un peñasco o en un árbol o en un *tjurunga*. De este cuerpo transformado de este modo sólo puede salir un *ratapa* que el propio antepasado acompaña y protege durante su vida. *Iningukua* es otra palabra que designa el *altirangamitjina* personal de un hombre». ¹⁶

En estas creencias de los arandas y Ibsioritjas se han visto reaparecer representaciones de las cuales ya habíamos hablado. Por ejemplo, esos antepasados místicos, hombres y mujeres a la vez, que adoptan indiferentemente ambas formas y que mantienen su naturaleza mixta tanto

¹⁴ *Ibid.*, II, pp. 80

¹⁵ *Ibid.*, III, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, III, p. 7, nota 1.

bajo una como bajo la otra. La identidad consustancial del individuo con sus pertenencias y con su doble se vuelve a encontrar aquí. El hombre es su *tjurunga*. Se le revela solemnemente: «Este *tjurunga* es tu cuerpo, es tú mismo, es tu otro yo». Hay incluso dos *tjurunga* que forman parte de la individualidad del aranda y del loritja. Participa de su antepasado totémico tanto por el uno como por el otro. Sin que haya reencarnación propiamente dicha, el antepasado revive en él. Strehlow insiste en este punto en que el individuo, su antepasado totémico y su tótem forman una unidad.

No sólo el individuo participa de su antepasado totémico con [163] el cual se identifica en un cierto aspecto: halla también en él un protector. El *iningukua* le acompaña durante toda su vida y le advierte de los peligros que le amenazan y le ayuda a escapar de ellos. Es una suerte de espíritu tutelar o de ángel de la guarda. Pero, quizá se pregunte, ya que el individuo y su *iningukua* forman una unidad, ¿es entonces él mismo su propio protector? Sí, en efecto, pues la participación no implica que los dos seres estén absolutamente confundidos. Sin duda el individuo, en un cierto aspecto, es *el iningukua*. Pero, desde otro punto de vista, este *iningukua* se distingue de él.

Existía anteriormente a él y no morirá con él. El individuo participa pues de un ser que sin duda está en él, es él mismo, pero que al mismo tiempo le trasciende, que difiere de él por algunos de sus caracteres y que le mantiene bajo su dependencia. Se siente bajo la protección de su *altirangamitjina*, o *iningukua*, de su *tjurunga* y sólo se considera seguro cuando tiene su apoyo. Si esta protección cesa, entonces se halla en peligro. Si el protector está irritado, entonces el individuo se cree perdido.

Esta última representación no está necesariamente ligada a la organización totémica que se observa entre los arandas y los loritjas. Se encuentra de nuevo, también, en formas variadas, en sociedades cuyas instituciones son diferentes. Sean éstas cuales sean, es raro que el individuo no crea en la presencia en sí mismo como elemento esencial de su persona, de un ser del cual depende, del que participa y del cual espera recibir socorro y protección.

II

El *kra* de los ewe y los tshi (África occidental)

En África occidental, en la Costa de Oro, «el negro ha llegado a la conclusión de que tiene una segunda individualidad, un espíritu que habita en él. Lo llama *kra*... El *kra* ha existido antes del nacimiento del hombre, probablemente en calidad de *kra* de una larga serie de individuos, y después de su muerte proseguirá igualmente una carrera independiente, sea porque entre en el cuerpo de un niño recién nacido o en el de un animal, o porque yerre por aquí y por allí bajo la forma de *sisá*, es decir de *kra* sin domicilio... El *kra* puede abandonar a voluntad el cuerpo que habita y volver a él, también a voluntad. Por lo general sólo le abandona durante el sueño; el indígena cree que los incidentes que se producen en el sueño son aventuras que le suceden al *kra* durante su ausencia. El *srahman*, o sombra del hombre (*ghost-man*) comienza su carrera en el momento en que el hombre corpóreo termina la suya: continúa

simplemente en el país de los muertos, o mundo de las sombras (*ghosts*), la existencia que el hombre corpóreo llevaba hasta entonces en la tierra. Hay pues en un sentido tres individualidades: a) el hombre; fe) el espíritu (*sprit*) que habita en él *kra*; c) el *srahman*, o sombra (*ghost*) [164] del muerto —a pesar de que en otro sentido este último no será más que la persistencia del primero bajo la forma de sombra».¹⁷

El mayor Ellis se preocupa por las posibles confusiones entre el *kra* y lo que nosotros llamamos «alma». «El *kra* no es el alma... Cada uno de los *kra* ha habitado en muchos hombres y habitará probablemente todavía en muchos más. En ciertos aspectos el *kra* se asemeja a un ángel de la guarda; pero es más que éste. Está íntimamente unido al hombre y prueba de ello está en que éste, cuando se despierta, se acuerda de lo que le ha sucedido al *kra* durante la noche cuando ha abandonado el cuerpo. Siente incluso físicamente la sucesión de actos de su *kra*. Cuando un negro se despierta con una sensación de rigidez —como si hubiera dormido mal— o bien sufriendo en sus miembros reumatismo muscular, siempre explica estos síntomas apelando al hecho de que su *kra* ha librado una lucha con otro o que ha efectuado un trabajo muy fatigoso. Además, si un hombre ve a otros en sueños cree que su *kra* se ha encontrado con los *kra* de los otros. Se piensa, pues, que el *kra* tiene la misma apariencia exterior del hombre en cuyo cuerpo habita. Así pues, el *kra* es más que un simple ángel de la guarda. Tiene la forma y la figura del hombre en el cual se halla... el espíritu y el cuerpo de éste se hallan afectados ambos por las consecuencias de los actos del *kra* y los registran siempre».¹⁸ A pesar de que, bajo cierto punto de vista, el hombre y su *kra* son seres distintos, en otro aspecto forman una unidad y se funden en la individualidad de la persona viviente.

«Cuando el *kra* abandona el cuerpo humano en que habita, el hombre no experimenta ningún malestar físico. El *kra* se va cuando el hombre duerme sin que éste se dé cuenta de ello. Si le abandona en estado de vigilia, el hombre se percata solamente de su salida porque estornuda o porque bosteza. Por el contrario, si el alma (*soul*), el vehículo de la existencia individual de la persona, abandona el cuerpo, éste cae en seguida en un estado inanimado: se queda frío, no tiene pulso y aparentemente no tiene vida. A veces, aunque raramente, vuelve el alma; en este caso, se trataría de un desvanecimiento o de una pérdida de conocimiento. Lo más frecuente, con todo, es que el alma no reaparezca y el hombre se muera».¹⁹

El *kra* recibe los homenajes de «su» hombre. «El indígena ewe ofrece al espíritu que habita en él un culto y unos sacrificios como los que se hacen en la Costa de Oro. En ambos casos, el aniversario del nacimiento del hombre es el día consagrado al *kra*. Este día se inaugura con el sacrificio de un cordero o de un [165] pollo, según cual sea la fortuna del adorador. Luego, éste se lava de la cabeza a los pies y se reviste de una tela blanca».²⁰

Las mismas representaciones se encuentran en las tribus vecinas. «Las poblaciones que hablan la lengua *tshi* usan la palabra *kra* para designar el espíritu (*spirit*) de un hombre vivo o, mejor dicho, un espíritu que habita

¹⁷ A. B. ELLIS, *The ewe speaking peoples*, pp. 15-16.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

²⁰ *Ibid.*, p. 105.

ordinariamente en un hombre vivo y que espera que se le ofrezcan sacrificios a cambio de su protección. Así, del mismo modo como se cree que un espíritu habita ciertos objetos inanimados y tangibles, se admite también que un espíritu habite en el interior del cuerpo del hombre y que sea asimismo distinto de él. Esta palabra, *kra*, aunque generalmente se la traduce por "alma" (*soul*), no corresponde del todo a la idea europea de alma. Pues lo que continúa existiendo en otro mundo después de la muerte es el hombre mismo en estado de sombra (*ghost, shadow*) y no el *kra*. Éste es más bien un ángel de la guarda que vive en el interior del hombre y que se separa de él cuando éste muere». ²¹ Como entre los ewes, también entre los tshis se cree que el *kra* abandona el cuerpo del hombre durante la noche y que, al despertar el durmiente, se acuerda de las aventuras del *kra* durante su ausencia. «Si el hombre se siente rígido o siente que sufre, ello se debe a que su *kra* se ha peleado con otros o a que está demasiado fatigado». También entre ellos «el aniversario del nacimiento de un hombre es el día consagrado a su *kra*. Si el hombre en cuestión es rico se mat.a un cordero; si es pobre, un pollo y se prepara un banquete. Se afeita la cabeza y se abstiene de toda clase de trabajo. Por la mañana va a lavarse. Provisto de un huevo y de un poco de fibra que le sirve de esponja, se coloca de pie delante de la calabaza o del recipiente en donde está el agua y habla con su *kra*. A cambio del culto que le va a rendir, en este día consagrado, le pide ayuda y asistencia... A veces los hombres pertenecientes a las clases superiores, reyes o jefes, consagran a su *kra* el día de la semana en que nacieron». ²²

Otros testimonios confirman el de Ellis. Así, en las tribus gas, que se hallan situadas geográficamente entre los tshis y los ewes, «existe algo muy singular: el *okra*. Si se le plantea directamente alguna pregunta a un negro ga acerca de este tema dirá, después de haber reflexionado un poco, lo siguiente: "Mi *okra*, ¿no es acaso mi *susuma?*, es decir, mi alma" (*Seele*). Si este hombre se libra de la muerte por los pelos en alguna ocasión o bien de un gran peligro, dirá: "Si mi *okra* no hubiese velado por mí seguramente no me habría librado." O, por el contrario, si le sucede una desgracia dirá: "Mi *okra* se ha desentendido de mí." Se ve, pues, que en el pensamiento de los negros gas, cada [166] individuo, además de su alma (*susuma*) tiene un ángel guardián (*okra*) que le acompaña día y noche —con la particularidad de que todos los que nacen el mismo día de la semana llaman a su *okra* con el mismo nombre, correspondiente a ese día... Al *okra*, inspirador de todos los buenos pensamientos y que es también quien ayuda a ponerlos por obra, se opone el *gebshi okrabri*, es decir, el *okra* negro. Éste induce al hombre a todo tipo de faltas y le persigue día y noche como la mala conciencia... No se rinden sacrificios al *okrabri*». ²³ Esta misma creencia ha sido observada por Ellis en las tribus gas. ²⁴ Quizá denota una influencia musulmana.

Perragaux ha relatado en sustancia los mismos hechos. Viene a reconocer lo mismo en una terminología particular y es, a la vez, un ejemplo más de la confusión a que inducen términos como «alma», «espíritu» aplicados a representaciones que no corresponden del todo a ellos. "Los tshis creen que el alma de un hombre existe antes de su nacimiento y puede haber sido el alma o el espíritu de uno de sus parientes muertos». En este caso se trata

²¹ A. B. ELLIS, *The tshi speaking peoples*, p. 149.

²² *Ibid.*, p. 156.

²³ H. BOHNER, *Im Lande des Fetishes*, p. 99 (nota).

²⁴ A. B. ELLIS, *The Yombaspeaking peoples*, pp. 125-127.

evidentemente del *kra*. «Si ella obtiene de Dios el permiso de volver a la tierra, recibe al mismo tiempo la orden de marcha; su destino está pues fijado de antemano». Quizás encontramos aquí nuevamente una huella de la influencia musulmana. «Es de esta idea de donde nace el nombre de *okra*, que significa: enviado en comisión (o con orden precisa)... Durante la vida del individuo, el *okra* es considerado como su alma o como su espíritu (y en consecuencia se le llamará *sunsum* o *honhom*) o bien como un ser distinto de él, que le protege, le sigue, le da buenos o malos consejos, le hace prosperar sus iniciativas o le deja de lado y le menosprecia. En este último caso, el *okra* es llamado *okrabiri*, es decir, alma negra...

»Los tshis rinden culto a su *okra*; le ofrecen sacrificios para hacerlo favorable para ellos... Si un tshi se libra de la muerte por casualidad gritará: "Si mi alma no me hubiera seguido y vigilado tan fielmente, no hubiera tenido tanta suerte." Si por el contrario le adviene una desgracia, la lamentará en estos términos: "¡Oh desgracia! ¡Mi alma me ha abandonado!"»²⁵ Si, por nuestra parte, no conociéramos de antemano la distinción neta que los indígenas establecen entre el *okra* y el *susuma* o *sunsum*, ¿acaso sería posible establecerla en este pasaje?



El *ntoro* de los ashanti

Aun teniendo en cuenta la diferencia considerable entre las instituciones, la analogía de estas representaciones de los negros [167] de Costa de Oro con las de los australianos se manifiesta en ciertos puntos. Aquí, nuevamente, el individuo participa de un ser que no se confunde enteramente con él, que le preexiste, que se separará de él con la muerte y que, sin embargo, está muy ligado a él durante su vida. Le es consustancial, forma parte de su persona. Aquí, nuevamente, el indígena rinde un culto a este elemento de sí mismo que trasciende su individualidad y espera de él socorro y protección. Pero nada parece indicarnos que este elemento ligue al individuo a sus antepasados, tal como sucede en el caso del *iningukua* o del *tjurunga*. Ateniéndose a las observaciones que hemos citado, parece que cualquier *kra* entra en cualquier hombre. La serie de hombres habitados uno tras otro por un mismo *kra* sería arbitraria o, por lo menos, indeterminada en el espíritu de los indígenas.

Ahora bien, no es apenas admisible que se representen las cosas de este modo. Para la mentalidad primitiva no existe azar. Si un determinado *kra*, y no otro, va a cobijarse en un cuerpo humano al nacer y llega a formar parte del individuo y hasta *ser*, en un cierto aspecto, este individuo hasta su muerte, es necesaria una razón mística, una participación que explique este hecho. El *kra* de un hombre no puede ser cualquiera. ¿No podría ser, por el contrario, a pesar de que Ellis y otros observadores no digan nada al respecto, la expresión viviente de la solidaridad del individuo con su grupo: familia, clan, o *Sippe*?

El hermoso, libro de R. S. Rattray sobre los ashantis ha aportado a esta

²⁵ E. PERREGAUX, *Chez les Achanti*, «Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel», XVII, 1906, pp. 266-268.

cuestión una respuesta decisiva. Ha revelado y elucidado la noción de *ntoro*, que había pasado por alto a sus antecesores. Sin duda, Rattray añadirá algo más al respecto en la obra que prepara sobre la religión de los ashantis. Desde ahora nos permite ya reconocer en el *ntoro* los caracteres esenciales del *kra*, y al mismo tiempo discernir la naturaleza propiamente ancestral.

El *ntoro*, principio que se encuentra en cada individuo, lo define Rattray del modo siguiente. «El *ntoro* de cada hombre es lo que se mezcla con el *mogya* de la mujer y produce el niño; precisamente del mismo modo como la mujer le transmite su *mogya* (sangre), de ese modo el hombre le trasmite su *ntoro*. Así pues, cada individuo de uno y otro sexo tiene en sí dos elementos distintos: el *mogya* o sangre y el *ntoro* o espíritu... El *ntoro* se propaga por línea masculina mientras existan varones, pero se pierde inmediatamente cuando se llega a la línea femenina».²⁶

¿Qué es exactamente este *ntoro*? La mejor traducción, dice Rattray, es «esp"ritu» (*spirit*). Casi podría llamársele «espíritu familiar». (Se reconoce, pues, al «ángel guardián» de los autores más antiguos, si bien aquí se dice formalmente que cada individuo [168] recibe el suyo de sus antepasados varones.) Rattray añade: «Parece que *ntoro* se emplea a veces como sinónimo de *sunsum*, este elemento espiritual, en el hombre y en la mujer, de quien depende, no la vida, es decir, el soplo, pues entonces se trataría del *okra* o *kra* [se ve como Rattray no toma las palabras en el mismo sentido que sus predecesores], sino esta fuerza, este magnetismo personal, este carácter, esta personalidad, potencia, alma, llamadla como queráis, que da la salud, la riqueza, el poder, el éxito en las iniciativas, en una palabra, todo lo que hace que la vida valga la pena de ser vivida... Sin embargo se ha visto que *ntoro* es empleado a veces también en el sentido de "semilla"».²⁷

Este último punto de vista permite explicar los hechos siguientes. «Cuando una mujer se casa considera como suyos todos los tabús del *ntoro* de su marido, a pesar de que continúa observando los que le son impuestos por su *ntoro* personal; pero lo recíproco no es verdadero. Por otra parte, la mujer sólo observa los tabús del *ntoro* de su marido en el tiempo en que está en edad de tener hijos y mientras tiene relaciones conyugales con él; nueva prueba de la creencia de que es el *ntoro* del marido quien actúa en la procreación de los hijos que pueden nacer de esta unión. Igualmente, en caso de adulterio el crimen es mucho más grave si se comete con una mujer que está encinta, pues se considera que el encuentro de dos *ntoro* causa la muerte del niño en el seno de la madre. Pero si por casualidad el amante es del mismo *ntoro* que el marido, el crimen es mucho menos serio: los dos *ntoro* son en realidad uno sólo, constituyen el mismo "espíritu". Por consiguiente, no tienen por qué temerse consecuencias fatales respecto al niño que va a nacer».²⁸

«El elemento *ntoro* —añade M. Rattray un poco después— parece a menudo estar unido al agua o a un líquido como la saliva... pero indicaré solamente aquí, de forma rápida, que cuando se le da a un niño el nombre, por ejemplo, de su abuelo, se conduce al bebé a su casa al octavo día y el abuelo debe

²⁶ R. S. RATTRAY, *Ashanti*, pp. 36-37.

²⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁸ *Ibid.*, p. 50. Ésta es una de las razones por las cuales, en todas las sociedades, la mujer puede ser la esposa «virtual» de los hermanos de su marido. Cuando éste le permite hacer valer su derecho, no hay ningún peligro en caso de que se halle ya preñada.

escupir en la boca de su nieto con el fin de fortificar al espíritu que está allí ya y que, naturalmente, es ya su propio *ntoro*, que se ha transmitido al niño por intermedio del hijo del abuelo (no de su hija, pues el abuelo materno no puede ser del mismo *ntoro* que los hijos de su hija). La ley es absoluta: sólo una persona del mismo *ntoro* puede ejecutar este rito».²⁹

Así pues, el *ntoro* es un principio común a todo un grupo que tiene el mismo tótem, el mismo día sagrado, etc. Siendo como es [169] un «espíritu» tiene, sin embargo, al mismo tiempo, una realidad física presente en cada uno de los miembros de este grupo y que los liga entre ellos. Rattray nos muestra a los individuos moviéndose sin dificultad entre participaciones que a nosotros nos confunden. Nosotros no podemos aprehender en un objeto *indistintamente* la realidad material y las cualidades inmateriales. Si el *ntoro* es verdaderamente el líquido seminal o la saliva del hombre, sean las que sean sus virtudes místicas, nos aparecen ante nuestro espíritu primeramente como caracteres físicos. Y es desde esos caracteres como llegamos a definirlos. Las virtudes místicas vienen solamente después y debemos admitir que existen sin comprender cómo las poseen estos líquidos. Nos es imposible a este respecto cometer lo que Aristóteles llama «*metaballein eis allo genos*». Para nosotros, conceptos que nada tienen de común, lejos de fundirse, se rechazan entre sí y se excluyen. Pero la mentalidad ashanti no se halla sometida a las mismas exigencias. Tiene otros hábitos. El aspecto físico bajo el que percibe el *moro* no le impide sentir, *al mismo tiempo*, las virtudes místicas. Como son éstas las que le importan sobre todo, son éstas las que dominan su representación. Esa mentalidad ve cómo el *notoro* se trasmite como espíritu de padre a hijo y se comunica, por medio de la semilla, a todos los que participan de este principio o espíritu. Tanto en esta circunstancia como en las otras nos es difícil y quizás imposible perseverar en su compañía, única-es posible saber también que, por nuestra parte, no sabemos transitar por él.

«Cuando muere una persona, su *ntoro* no acompaña a la sombra del muerto (*saman*) al mundo de los espíritus. Se piensa que permanece en el nuestro para velar por las personas del mismo *ntoro* que todavía viven y, también, por lo que creo, para reencarnarse eventualmente.

»Este *ntoro* desencarnado, en el caso de un hombre por ejemplo, se ocupará de los hijos del muerto. Ello no tiene lugar si se trata de una mujer; pues sus hijos no pertenecen a su *ntoro* sino al de su marido. Su *ntoro*, en este caso, no velará por sus hijos sino, junto con otros, por sus hermanos y hermanas del mismo padre».³⁰ Desempeña, pues, un papel protector análogo al que hemos visto atribuir al *kra*. Pero Rattray muestra que este papel de *ntoro* persiste después de la muerte del hombre o de la mujer y que su protección se extiende a los miembros del grupo familiar y solamente a ellos.

²⁹ *Ibid.*, p. 54.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

IV

Representaciones análogas entre los bantús, en América del Norte, en América Central, en Malasia, etc.

Análogas representaciones son corrientes entre los bantús. No insistiremos en ello. Edwin W. Smith ha resumido muy acertadamente [170] esas representaciones en el pasaje siguiente: «Un hombre llamado Mungalo os dirá que él es su propio abuelo, Mungalo, que vuelve a vivir. Al mismo tiempo os dirá que Mungalo es su genio, su ángel guardián. En otros términos, el genio tutelar de un hombre es el espíritu reencarnado que se encuentra en él, la parte soberana de su alma que está a la vez en él y fuera de él y que le rodea, le guía, desde su nacimiento hasta su muerte. Se trata de una concepción muy sutil que no carece de belleza ni de valor. Los ba-ilas llaman a su genio su "homónimo". Cuando un miembro de la tribu tiene la idea de ir de caza, se levanta temprano y hace una ofrenda de harina a su genio dirigiéndole esta oración "¡Homónimo mío, vayamos juntos de caza. Conduce a la presa cerca de mí y aparta de mí todo peligro. Dame hoy carne, oh cazador!"»³¹

Más adelante examinaremos cómo los bantús conciben la reencarnación. Lo que aquí nos interesa retener es este «elemento» del individuo (conservando la palabra de Rattray) que forma parte de él y que al mismo tiempo le es exterior y superior y que, sin embargo, en un cierto aspecto no se distingue de su persona, a pesar de que le rinde culto y le dirige oraciones. Bajo formas diferentes más o menos variadas lo mismo se encuentra en todas las latitudes. Es el *nagual* de América central, el «alma» de los indios de Nueva Francia, descrita por los padres jesuitas, el ángel guardián (*guardián spirit, personal my god*) de muchas tribus de América del Norte, el *nyarong* de los malayos, el «tótem personal» de las tribus australianas, etc. Estas representaciones podrían disponerse a lo largo de una escala cuyos grados sucesivos estarían todos ocupados poco más o menos. En uno de los extremos, este «elemento» del individuo le estaría ligado de la manera más íntima, hasta identificarse casi completamente con él. En el otro extremo de la escala, la participación entre ellos sería bastante laxa y el «genio» viviría una vida poco más o menos independiente. Las formas intermedias serían éstas que nosotros encontramos descritas tan a menudo bajo diferentes nombres. Desgraciadamente las observaciones de que disponemos son frecuentemente vagas, confusas e inutilizables. Cuando a la ignorancia del europeo se añade la del indígena que informa y ninguno de los dos domina suficientemente la lengua del otro, ¿cómo será posible desenredar el objeto real de las representaciones y saber, por tanto, lo que significa exactamente el alma, el tótem, individual o no, el genio protector o ese ángel guardián de quienes se nos habla con tanta frecuencia? Es de esperar que en el futuro los observadores tomen las precauciones necesarias cuando centren su atención sobre todos estos temas. Es indispensable que nos dirijamos a informadores indígenas que [171] estén perfectamente al corriente de las tradiciones y de las ceremonias de su grupo y asegurar también su entera sinceridad granjeándose su simpatía y confianza; y, por último, es indispensable recoger sus testimonios en su propia lengua antes de correr el riesgo de llevar a cabo una traducción inexacta, ya que las

³¹ Edwin W. SMITH, *The religion of the lower races*, pp. 36-37. Cf. SMITH y DALE, *The illa-speaking people of northern Rhodesia*, II, pp. 40-42.

palabras y los giros de las lenguas indígenas carecen las más de las veces de equivalentes satisfactorios en nuestras lenguas.

V

La individualidad es diferente para los primitivos de lo que es para nosotros.— Equivocación debido a que se confunde dualidad con dualismo.— La dualidad y la bipresencia no se distinguen, para la mentalidad del primitivo

A nuestro modo de ver, un individuo, por completo que sea, tiene como carácter primordial y esencial el constituir una unidad. Si no es así entonces no es un individuo sino un compuesto de varias entidades. Pero para el primitivo el sentimiento vivo interno de su persona no lleva consigo un concepto riguroso de la individualidad unitaria. No sólo las fronteras de ésta resultan vagas e imprecisas, puesto que las pertenencias del individuo son él mismo, porque su doble, su imagen, su reflejo son también él. Hay algo más: el *tjurunga* del australiano, el *kra* del ewe, el *ntoro* del ashanti, el *homonyme* de los ba-ilas, etc., aunque no se confunden enteramente _ con el individuo, no se distinguen tampoco de él. A falta de este elemento que funda la individualidad uniéndola con los antepasados de los que proviene, esa individualidad no podría existir. El individuo sólo es él mismo a condición de ser al mismo tiempo otro que sí mismo. Bajo este nuevo aspecto lejos de ser uno, tal como nosotros lo concebimos, es a la vez uno y varios. Es pues, por así decirlo, un verdadero «lugar de participaciones».

Esta diferencia tan profunda entre las representaciones de los primitivos y las nuestras ha pasado desapercibida, sin embargo, a casi todos los observadores. Incluso, con frecuencia, se entiende como un punto de semejanza, especialmente en el caso de los misioneros, tanto protestantes como católicos. Hay que decir a este respecto que los indígenas, cuando se recalca esa diferencia, no se sienten menospreciados; muy al contrario, se enorgullecen de ello. En efecto, cuando los misioneros explican que el hombre corporal y visible no es el todo y que sigue viviendo a pesar de la muerte y de la descomposición del cuerpo, los indígenas no dejan de responderle: «¡Es así como también nosotros pensamos!» Cuando enseñan que la naturaleza del hombre es doble, el indígena da su aprobación en seguida en estos términos: «¡Eso es lo que nosotros hemos creído siempre!»

Bajo este acuerdo aparente subyacen pensamientos diferentes por parte de misioneros e indígenas. En el espíritu de los blancos se formula un *dualismo*, en el de los indígenas una *dualidad*. El misionero cree en la distinción entre dos sustancias, una corporal y perecedera y otra espiritual e inmortal. En esta vida se hallan ambas unidas y componen el individuo actual; la muerte [172] las separa, librando a la sustancia espiritual o alma, que es el individuo verdadero. Pero nada resulta más extraño para la mentalidad primitiva que esta oposición entre dos sustancias cuyos atributos son antagónicos. Siente, por el contrario, que todos los seres son homogéneos. Ninguno es, pues, pura materia y, mucho menos aún, puro espíritu. Todos son cuerpos o tienen cuerpo y todos poseen en diversos grados las propiedades místicas que nosotros sólo reconocemos en

los espíritus. Los misioneros ven, pues, dos sustancias heterogéneas temporalmente unidas, lo cual no tiene nada que ver con lo que se representan los indígenas.

Sin embargo, cuando el misionero afirma que la naturaleza del hombre es doble, ellos dan su consentimiento y lo dan con toda sinceridad. Pues mientras que la idea de un *dualismo* de sustancias les es desconocida, la de la *dualidad* del individuo les resulta en cambio perfectamente familiar. Creen en la identidad del hombre con su imagen, con su sombra, con su doble: *tamaniu*, *atai*, *mauri*, *hau*, etc., y en su participación íntima con su *tjurunga*, *kra*, *ntoro*, etc. Nada les impide, pues, dar prueba de su ordinaria complacencia, ni tienen por qué contradecir al extranjero y no darle educadamente la razón. El *quid pro quo* se ha confirmado y se ha agravado debido al uso cómodo pero equívoco que hacen los blancos de la palabra «alma» para expresar ideas indígenas muy alejadas de lo que es el alma para nosotros.

La «dualidad» del individuo en las representaciones de los primitivos parece revestir dos formas y se puede plantear si no conviene, acaso, estudiar cada cual por separado. En unos casos, el individuo comprende lo que para nosotros constituyen dos seres distintos, a pesar de que para la mentalidad primitiva formen una unidad: así, por ejemplo, el hombre-lobo, el hombre-leopardo, el brujo-cocodrilo, etc. En otros casos la dualidad constituye de hecho una bipresencia. El mismo individuo se encuentra en el mismo momento en dos lugares a la vez. Recordemos al indio que cree que Grubb le ha robado unas calabazas de su jardín a pesar de hallarse a más de doscientos kilómetros de distancia de él, o bien los *baloyi* de Junod, las brujas *yoyova* de Malinowski, que van lejos para matar y comerse a sus víctimas a pesar de permanecer acostadas y dormidas en sus casas. En todos los hechos de este segundo tipo se trata, al parecer, menos de una dualidad que de la presencia simultánea del mismo individuo en dos lugares diferentes.

Sin embargo, si examinamos esta distinción más de cerca, es más aparente que real y por eso no hemos creído necesario detenernos en ella. O dicho de modo más preciso: esa distinción solamente se formula en nuestro espíritu. La mentalidad primitiva la ignora. Pues, por una parte, ésta ve y siente en *primer lugar* una unidad allí donde nosotros creemos percibir una dualidad [173] verdadera, es decir, dos seres distintos unidos en uno sólo por una íntima participación; asimismo no concede ninguna importancia al hecho de que dos seres —el hombre y el leopardo, por ejemplo— ocupen lugares diferentes en el espacio. Así pues, lo que nosotros llamamos dualidad es para ellos una bipresencia, puesto que esa mentalidad aprehende de golpe el mismo ser en el hombre y en el leopardo. Y, a la inversa, lo que se nos aparece como una simple bipresencia es también una dualidad para esa mentalidad. Si se dice del hombre que sueña que su «doble» se ha ido lejos y que vuelve cuando el durmiente se despierta, esa mentalidad no pondrá a esto ningún tipo de objeción. Admitirá que la bruja que ha volado lejos de su choza y la mujer que ha quedado en el lecho parecen ser dos personas. A su modo de ver esta dualidad, aun siendo real, no impide la unidad fundamental del individuo. Esta falta de distinción entre uno y dos o, incluso, entre uno y varios resulta intolerable para nuestro espíritu. En el momento preciso en que hace un esfuerzo para aceptarla, instintivamente la rechaza o bien intenta resolverla con el fin de hacerla inteligible. La mentalidad de los primitivos, por el contrario, la admite tal cual y se complace en ella. La volveremos a encontrar

en la base de sus representaciones acerca de los muertos.

[175]

SEGUNDA PARTE

VII. La vida y la muerte del individuo

I

El niño pequeño no cuenta.— En tanto que no queda agregado en el grupo social, no ha nacido completamente.— Explicación de algunos infanticidios

Antes de examinar cómo los primitivos se representan la individualidad del muerto no será inútil considerar brevemente lo que para ellos constituyen los estados sucesivos del vivo. Al igual que nosotros ven cómo el recién nacido se convierte poco a poco en un niño, en un adolescente, en un adulto y, por último, en un viejo cuyas fuerzas van declinando hasta el día en que la vida le abandona caso de que no le haya abandonado antes a causa de un accidente. Pero no tienen, como se sabe, la idea de función fisiológica ni la de proceso orgánico. Ese punto de culminación de un desarrollo que es la edad adulta no es para ellos el punto de llegada de una revolución que ha durado largos años. Tienden más bien a admitir transformaciones bruscas. Atribuyen estos cambios (y las mismas funciones también) a la presencia o a la ausencia de principios místicos, que constituyen, por su parte, seres completos.

El niño recién nacido no cuenta en absoluto. «Cuando yo establecía mi estadística —dice un administrador de Nueva Guinea inglesa— tenía mucha dificultad en obtener la cifra exacta de la familia de cada indígena: el padre no contaba el bebé porque no trabajaba en el jardín con los demás».¹ El motivo aducido no es probablemente el verdadero motivo o, por lo menos, el único. Se ha señalado el mismo hecho en un gran número de sociedades en las que se ha dado con la razón verdadera del asunto: el niño recién nacido no forma todavía parte del grupo social. Ahora bien, como el individuo no existe verdaderamente si no pertenece al grupo, puede decirse literalmente que el niño pequeño todavía no ha nacido. Cuando haya pasado un cierto tiempo después del parto y, sobre todo, cuando se hayan cumplido ciertos ritos que permiten agregar al niño a su grupo, entonces podrá decirse que ha nacido. Eso es lo que Junod ha descrito con mucha precisión en el primer capítulo de *Life in a Southern-African tribe*.

Asimismo Van Wing dice: «Un recién nacido no es un *nuana*, un niño, no es

¹ «Annual Report». Papua, 1911, p. 93.

más que un *kimpiatu*. Le falta un nombre para ser *nuana* completo. *Kimpiatu* significa oruga o crisálida». ² Y [178] añade más adelante: «El nombre, en la concepción de los *bampangus*, debe añadirse a los tres elementos de que se compone el niño cuando viene al mundo, es decir, el cuerpo, el alma y el doble del alma; estos tres elementos sólo forman un *kimpiatu*, una crisálida; el nombre añadido forma un *nuana muntu*, un niño del hombre. El nombre no es pues una simple etiqueta. Es un elemento constituyente de la personalidad y un símbolo característico e individualizante». ³ Veremos en seguida lo que significa esta imposición del nombre que tiene a menudo tanta importancia. Por ejemplo, entre los *kayans* de Borneo, señala Furness lo siguiente, casi en los mismos términos que Van Wing: «Recibir un nombre es realmente el punto de partida de la vida. Dar al niño su nombre es probablemente el deber más serio de los padres, que debe cumplirse con ceremonias correspondientes a su rango. Esta ceremonia de la imposición del nombre es tan indispensable que en la enumeración de una familia el niño que no tiene nombre no se contabiliza. Si un niño muere antes de esta ceremonia, la madre, entre los *kayans* y los *kenyahs*, llora por él lo mismo que si hubiera nacido muerto. Esto sucede así aunque el niño en cuestión haya vivido casi un año». ⁴

En África ecuatorial inglesa, «si el niño muere antes de haberlo llevado a la casa, es decir, antes del sexto día, no se hace duelo. La familia no se afeita la cabeza ni se presentan ofrendas al espíritu del niño» ⁵. Asimismo entre los *ashantis* «el bebé, durante los ochos primeros días que siguen a su nacimiento, apenas es considerado como un ser humano; se le considera más bien un "proyecto de niño" (*ghost-child*) que viene del mundo de los espíritus y que tiene la intención de volver a él en seguida. Si muere antes del octavo día, se entiende que ha vuelto a ese lugar. Con frecuencia se flagela el cuerpecillo y se mete en un pote con hierba cortante; se le entierra cerca de las letrinas de las mujeres. Los padres se ponen sus vestidos de fiesta... Todo ello para avergonzar al pequeño recién nacido que ha tenido la audacia de descender a este mundo y para quitarle las ganas de volver a él bajo esta forma poniendo en peligro la vida de su madre» ⁶. En Madagascar, «al niño se le bañaba según todas las reglas [el octavo día]. Parece que esta operación servía para hacerle entrar en el número de los miembros de la sociedad. Hasta entonces era como una especie de ser sagrado casi híbrido, semihumano y semidivino. Precisaba un cierto tiempo para fijarse definitivamente en la tierra. Lo que parece indicar esto último es la prohibición singular de cambiar ningún objeto de lugar en la habitación en que tuvo lugar el nacimiento y, a veces incluso en toda la casa, en tanto que el niño no hubiera efectuado su [179] primera salida. Sacar un objeto de su lugar equivaldría a romper uno de los lazos que se estaban formando entre la tierra y el recién nacido» ⁷.

También en el Gabón el nacimiento tiene lugar sólo después de un tiempo. «Los padres no experimentan ninguna prisa en bautizar al recién nacido (por así decirlo); y muchas veces he oído decir lo siguiente relativo a un niño de

² R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, p. 254.

³ *Ibid.*, p. 296-297.

⁴ FURNESS, *The home life Borneo head-hunters*, p. 18.

⁵ D. MACDONALD, *Africana*, I, p. 114.

⁶ R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 54 (nota).

⁷ G. MONDAIN, *Raketaka*, «Publications de la Faculté des Lettres d'Alger», LXI (1925), p. 49.

varios días: todavía no tiene nombre, es demasiado pequeño»⁸. Entre los bambaras «la caída del cordón umbilical marca el fin de esta reclusión. En Kaarta, el cordón es colocado en un saquito que se cuelga en el cuello del niño... Solamente después de la caída del cordón umbilical se considera que el niño ha nacido efectivamente».⁹ Por último, en África oriental, entre los akambas, «el cuarto día el padre suspende por costumbre un collar del cuello del niño, el cual consiste en una de esas bonitas cadenas de hierro que fabrican los akambas... Tan pronto como ha sido puesta en el cuello del niño éste se convierte en un verdadero ser humano. Anteriormente se le considera en relación más o menos íntima con el mundo de los espíritus de donde proviene y se le llama *kiimiu* (compárese con *iimiu*, que significa padre muerto, espíritu). Para que el recién nacido sea reconocido como un miembro real de la tribu no basta con que haya nacido y reciba un nombre —lo cual constituye ordinariamente en las sociedades primitivas la ceremonia por la cual el individuo nuevo es aceptado como parte integrante de la tribu»¹⁰.

Las mismas representaciones se encuentran también fuera de África. Dos ejemplos bastarán para mostrarlo. En el nordeste de la India, entre los lhota nagas, «durante seis días después del parto si es un niño y durante cinco días si es una niña... se considera que el recién nacido todavía está, en cierto sentido, por nacer. La costumbre, hasta hace muy poco, consistía en contemplar una mujer que simulaba en este tiempo morir en el parto y asimismo abandonar la casa con todo lo que contenía»¹¹. Entre los araucanos, «no se celebraba la doble ceremonia (el duelo) con los cadáveres de recién nacidos o de niños muy pequeños; su muerte constituía un hecho infrasocial que dejaba indiferente al grupo»¹².

Esta palabra —«infrasocial»— es adoptada poco más o menos por un observador reciente en Nueva Guinea inglesa (Mailu). «Casi todos los acontecimientos de la vida del pueblo constituyen para [180] sus habitantes ocasiones de festejo... Cosa extraña: el nacimiento de un niño parece ser algo estrictamente individual y privado, como si no afectara a la comunidad; no se hacen regalos ni fiestas ni se distribuyen nueces de coco»¹³.

Según esta creencia tan extendida el recién nacido sólo ha nacido a medias. Pertenece todavía, por lo menos en parte, al mundo de los espíritus. Ésta es una de las razones que hacen que los Infanticidios de recién nacidos sean frecuentes en estas sociedades. No remueven en absoluto ciertos sentimientos que a nosotros nos parecen naturales¹⁴. «No sé cómo conciliar esta práctica con lo que se dice comúnmente, que el amor a sus hijos está impreso en el corazón del hombre y en el de los animales; estos bárbaros nos muestran que ese amor no es innato».¹⁵ Pero es que para ellos suprimir a un recién nacido no equivale a causar su muerte porque todavía no vive realmente. Solamente este tipo de representaciones pueden explicar el acto extraño de un noble de las islas Fidji que relata el misionero Williams. «Tokanaua fue muerto en 1844 en

⁸ G. LE TESTU, *Coutumes Bapounou*, p. 30.

⁹ CH. MONTEIL, *Les Bombara du Ségou et du Kaarta*, p. 211.

¹⁰ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 34.

¹¹ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, p. 146.

¹² T. GUEVARA, *Psicología del pueblo-araucano*, p. 267.

¹³ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 95.

¹⁴ Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 403-406.

¹⁵ F. DE AZARA, *Geografía física y esférica del Paraguay* (ed. Schuller), pp. 393-394.

la última guerra de Mbua, dejando un hijo y una hija de poca edad que debían ser recogidos por sus parientes, ya que su madre había sido estrangulada y enterrada con su marido. Los huérfanos pasaron a manos del hermano mayor de Tokanaua que encontró nodrizas para el niño. Esta solución, sin embargo, dejó de gustarle desde el momento en que su mujer entre tanto había parido; se puso de acuerdo con ella para matar al niño que acababa de parir con el fin de que ocupara la plaza de éste el que habían adoptado y fuera criado por la joven madre»¹⁶.

Esta solución extraordinaria de la dificultad parecía completamente razonable al espíritu del indígena. El niño de su hermano es también suyo, pues entre hermanos los hijos son comunes. Como quiera que el niño en cuestión tiene ya algunos meses, pertenece ya en alguna medida a la familia y a la tribu. El recién nacido todavía no le interesa. Es un simple candidato a la vida. ¿No vale acaso la pena deshacerse de él en lugar de arriesgarse a que muera un niño que ya está enteramente vivo?

II

La imposición del nombre al niño.— La iniciación integra directamente al adolescente en el grupo social.— La iniciación implica una muerte y un renacimiento.— Desemboca en el matrimonio

Al cabo de un tiempo más o menos largo el recién nacido se transforma en un ser humano definitivo. Tienen lugar entonces ciertas ceremonias que varían según las sociedades. En general la más importante consiste en dar un nombre al niño o, como se dice a menudo, en «descubrir» cuál es su nombre, es decir, cuál [181] es el miembro de la familia que revive en él. Se comprende pues que, según la expresión de VAN WING, el nombre no sea simplemente una «mera etiqueta» sino un elemento constituyente de la persona —un elemento «individualizante». Para la mentalidad primitiva sólo los miembros del grupo social cuentan en el número de los seres humanos. ¿Cómo, pues, ese recién nacido que no es todavía un ser humano puede llegar a serlo? Él no tiene poder por sí solo para eso. Le falta, en efecto, la virtud mística necesaria. Solamente la adquiere en el momento en que se le da el nombre de un antepasado. Éste, que en cierta forma revive en él, era y es todavía —pese a estar muerto— miembro del grupo. En otros términos, la imposición del nombre integra al recién nacido a su grupo pero de forma indirecta, sirviendo el antepasado de intermediario.

Por consiguiente, ni la vida ni la muerte de un niño, incluso después de que ha recibido el nombre, tiene la importancia y las consecuencias de la de un adulto. Sin duda pertenece ya al grupo pero no tiene todavía un lugar completo en él. Está en estado de «minoridad», porque su integración al grupo todavía es únicamente mediata y parcial.

En un momento dado —en general cuando se manifiestan los signos de la pubertad— el papel del intermediario concluye. El adolescente está a punto de convertirse por sí mismo en un miembro completo y efectivo del grupo social,

¹⁶ TH. WILLIAMS, *Fiji and the Fijians*, I, p. 131.

en uno de sus elementos constitutivos. Para que se realice esta transformación se precisa nada menos que una refundición de todo su ser. Tal será el efecto de la iniciación. Otra presencia sustituirá entonces la de su antepasado en él — esa que le ha religado al grupo hasta entonces y que ahora va a borrarse. Así se explica la importancia capital, tanto para el grupo como para el individuo, de las ceremonias de iniciación; si no se celebraran la sociedad cesaría de vivir por falta de miembros cualificados. Esto explica por qué se considera que los novicios mueren en el curso de estas ceremonias y renacen al finalizar. El sentido de este simbolismo no ofrece lugar a dudas. Para que el joven pueda integrarse plenamente al clan, a la tribu, es necesario primeramente que deje de pertenecer a ellos de una manera mediata e indirecta. Ahora bien, la mentalidad primitiva no ve transición que permita pasar simplemente de uno de estos estados al otro. Para entrar en el segundo es necesario haber salido del primero. Separados de los suyos durante semanas e incluso durante meses, sometidos a pruebas prolongadas y a veces terribles, los novicios morirán para renacer acto seguido; y a partir de este momento serán ya miembros completos y hasta se les llamará miembros «titulares» de la tribu; todo ello en virtud de esas ceremonias que han fijado en ellos la esencia mística. El grupo, desde entonces, se perpetúa en ellos del mismo modo como ellos existen para él.

Por las mismas razones un no iniciado no cuenta en la tribu. [182] Apenas es considerado como ser vivo. «La iniciación es indispensable hasta el punto de que una persona que no ha pasado por ella será siempre considerada un niño, por viejo que sea. Nunca podrá heredar. No encontrará nunca una persona que quiera tenerle como yerno. Será objeto del desprecio general y se le ridiculizará tanto por las mujeres como por los hombres»¹⁷. «La diferencia que existe en Europa entre los adultos y los menores de edad, entre los grandes y los pequeños, los ricos y los pobres no es nada al lado de la que existe con los kikuyu entre circuncisos e incircuncisos. Diríase que son individuos de especie diferente, con costumbres y leyes especiales. Mientras que el primero goza sin medida de todos los derechos correspondientes a la persona humana, al otro se le tiene por un ser sin voluntad, sin derechos, sin posición social, que puede recibir malos tratos y que sólo tiene como salvaguarda la lejana protección de su padre... El incircunciso, el *kahéé* no es propiamente un hombre, *ti mundu*; es un ser nulo que sólo sirve para realizar pequeños servicios pero del cual no se habla y que no cuenta para nada en la sociedad... No puede poseer nada ni puede tampoco ser soldado, etcétera»¹⁸. En efecto, este individuo no iniciado no ha pasado todavía por la transformación que necesita para llegar a ser un miembro efectivo del grupo social. Quizás incluso ha cesado también de tener eficacia la participación que le permitía formar parte indirectamente en tanto que niño del grupo social. ¿Quién sabe si el antepasado que está presente en él no se ha retirado por un cierto tiempo? En cuyo caso ya no es nada de nada, pues no se halla integrado al grupo de forma ni directa ni mediata. Es pues una «nulidad», en tanto que no haya pasado por esas pruebas que, al decir de un observador australiano, «hacen que un muchacho pase a ser hombre»¹⁹.

El muchacho ha debido volver al estado de recién nacido, por tanto, para consumir un cambio que parece tan simple y tan natural —y que lo sería en

¹⁷ MACLEAN, *A compendium of Kafir laws and customs*, p. 157.

¹⁸ R. P. FR. BUGEAU, *La circoncision au Kikuyu* (British East Africa), «Anthropos», VI (1911), pp. 616-619.

¹⁹ R. BROUGH SMYTH, *The aborigines of Victoria*, II, p. 271.

efecto tanto para los primitivos como para nosotros si se considera únicamente desde el punto de vista de la vida física. Ha sido necesario, pues, para que se produzca el cambio, simular la muerte y después un nacimiento. Se ha hecho creer a las madres que sus hijos habían cesado verdaderamente de vivir, que unos espíritus los habían atacado, exterminado y comido en los campamentos de los cuales se les había prohibido salir y a donde no podía acercarse ningún profano; y que después habían resucitado. No se trata solamente que recobren el conocimiento como después de un largo síncope. Son en todo el sentido de la palabra, verdaderamente recién nacidos. [183] Los sucesivos momentos de las ceremonias evocan, a menudo, un verdadero nacimiento, y los primeros días que siguen a éste. Este período se corresponde punto por punto con el que sigue al nacimiento del niño. Incluso, a veces, cuando los iniciados vuelven a entrar en la casa de sus padres, tratan de parecerse a pequeños bebés que todavía lo tienen que aprender todo: no saben ni hablar, ni caminar, ni comer, etc. Al fin de las ceremonias, los novicios, una vez iniciados, reciben un nuevo nombre, es decir, son integrados en el grupo social, pero esta vez directamente, a título personal.

Citaremos únicamente un ejemplo entre los miles que existen. «Al final de la iniciación y en presencia de toda la tribu, se da a los jóvenes un nombre público social que ha sido escogido por el *likuda* (operador) y el *bakuda* (padre), a veces después de interminables dudas; en caso de duda el recurso habitual son los procedimientos mánticos... En muchas tribus azandes la circuncisión tiene el mismo nombre que el parto: *samba*. Hay paralelismo entre los ritos de la circuncisión y los de nacimiento, aunque no se me ha formulado explícitamente esa asimilación de las dos series rituales, pese a mis numerosas preguntas al respecto. Se puede señalar lo siguiente: a) el nombre *samba* que aparece en ambos casos; b) el cordón umbilical y el prepucio que son considerados dos medicinas reforzantes; c) la prohibición que hay de pronunciar el nombre del padre y el del *likuda*, etc».²⁰ La virtud mística de las ceremonias de iniciación «ha transformado al muchacho en hombre» y asimismo a la muchacha en mujer. Los adolescentes participan desde entonces directamente en la esencia del grupo social. Los jóvenes son desde entonces aptos para tomar parte en las expediciones de caza o guerra, para asistir a los consejos y para dar en ellos su opinión, para gozar —en una palabra— de todos los privilegios del adulto. Pueden también casarse, siempre que tengan medios para ello, o bien —y éste es el caso más frecuente— siempre que su familia les ayude. En su momento los hijos de los iniciados llegarán a ser también miembros efectivos de la tribu.

Lo que aquí llamamos matrimonio a falta de una palabra mejor y que muchas veces se corresponde sólo muy de lejos con lo que nosotros entendemos por ello, parece ser por lo general el colofón natural de la iniciación. Así es, por ejemplo, entre los bañaros de Nueva Guinea, estudiados por el doctor Thurnwald, o en las tribus del centro noroccidental de Queensland, observadas por W.E. Roth. En el golfo de Papuasía, «el momento del matrimonio está fijado más bien por la propia tribu que por las familias del interesado. En general se hacen a la vez muchos matrimonios. El noviazgo concluía antes de que los muchachos se retiraran para la iniciación. Una vez debidamente iniciados y una [184] vez concluido el período de aislamiento tenían derecho a casarse y a

²⁰ A. DE CALONNE-BEAUFAICT, *Azande*, p. 203.

volver, en calidad de hombres, a la vida de su pueblo y de su tribu»²¹. En la isla Kiwai «la iniciación se extiende de hecho durante un largo período. No puede decirse con propiedad que se halle completada hasta tanto que el joven en cuestión se casa (quizá ni siquiera entonces puede decirse que lo esté), aunque es necesario señalar que los matrimonios siempre tienen lugar muy pronto»²².

En África austral, entre los ba-ilas, «inmediatamente después de los ritos de iniciación, en la mayoría de los casos, se siguen las ceremonias del matrimonio»²³. No insisto más sobre este hecho de sobra conocido. A menudo, incluso, el matrimonio sólo es considerado definitivo después del nacimiento de un niño. Sólo entonces la personalidad del hombre es completa. Si no tiene hijos, puede considerarse afortunado por haberse integrado en el grupo social en virtud de la iniciación; pero lo cierto es que mantiene en él un lugar difuminado. Le falta, en efecto, algo esencial y su individualidad queda imperfecta. Ésta es la razón de que, a menudo, se le rindan menos honores después de su muerte que los que recibe habitualmente un adulto que deja hijos.

III

Respeto debido a los ancianos.— Sus privilegios, su autoridad.—
Razones místicas del temor que pueden inspirar

Mientras que el niño sólo pertenece de forma indirecta y secundaria al grupo social hasta el momento de su iniciación, el viejo detenta, muy a menudo, el papel principal en él. Se le considera depositario de las tradiciones y de los secretos sagrados de la tribu, los cuales son comunicados únicamente a algunos adultos padres de familia —y por esa razón se le suele rodear de una aureola mística. Se le respeta. Se llega incluso a reconocerle el disfrute de los más preciados privilegios. Un detalle lingüístico iluminará a la perfección estos sentimientos de algunos primitivos. «Viejo, en la lengua de los kowrrega (tribu australiana de los alrededores del cabo York) se dice *ke-turkekai*. *Turkekai* significa hombre; *ke*, contracción de *kuirga* se emplea como prefijo para expresar el superlativo (por ejemplo, *kamale*, caliente, *ke-kamale*, muy caliente)»²⁴. Por consiguiente *ke-turkekai*, viejo, significará muy hombre: no precisamente superhombre, sino más bien hombre en superlativo, el más alto grado de la cualidad de hombre.

La vida normal de un individuo no constituye una curva [185] ascendente durante la juventud, que alcanza su cima en la edad madura y que desciende enseguida durante la vejez. Al parecer de estos primitivos, el punto más alto se alcanza en la edad más avanzada.

De este modo se explican las atenciones de que a menudo son objeto los viejos y la autoridad que se les reconoce. En Australia, por ejemplo, los testimonios

²¹ J. H. HOLMES, *In primitive New-Guinea*, p. 55.

²² W. N. BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, (2.ª edición), p. 186.

²³ SMITH Y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 54.

²⁴ J. MACGILLIVRAI, *Narrative of the voyage of H. M. ship Rattlesnake*, II, pp. 294-303.

de los observadores más antiguos son, poco más o menos, unánimes sobre este punto. En el Queensland meridional «se tenía un cuidado particular por las personas ancianas y débiles»²⁵. En el Estado de Victoria, en una reunión con los yarra-yarra, los indígenas condujeron consigo a un viejo jefe que se llamaba Kul-ler-kul-lup. Se pensaba que tenía más de noventa años. Era muy corpulento, tenía por lo menos seis pies de altura, y andaba muy tieso. Su familia y todos los que le rodeaban le tenían gran respeto. Lo confundían y hasta le fatigaban con sus atenciones... En su presencia todos debían hablar en voz baja... Todo lo que él sugería que debía hacerse se hacía. Lo que a él no le gustaba era rechazado con disgusto por los hombres de todas las tribus reunidas en asamblea allí... «En todas partes y en cualquier ocasión los indígenas muestran enorme respeto por las personas ancianas. Si unos extranjeros se dirigen a un campamento, el hombre de más edad va en cabeza y los jóvenes le siguen. Entre los negros del río Murray se considera una falta muy grave decir algo irrespetuoso a una persona de edad...

»El respeto a la vejez, dice Thomas Mitchell, es constante entre los indígenas. Los hombres de edad e incluso las mujeres viejas gozan de una gran autoridad en las reuniones de tribu... En el país ocupado por la tribu dieyerie, dice S. Gasón, son los ancianos quienes dirigen los movimientos de los indígenas.

»En todas las ocasiones en que yo he visto reunidos un gran número de negros han mostrado siempre el más vivo afecto por las personas ancianas que se encontraban entre ellos. Los jefes han considerado siempre un privilegio al hecho de que me presentaran hombres y mujeres de mucha edad y yo he notado los signos de respeto y las atenciones de que hacían gala los indígenas cuando hablaban acerca de personas ancianas»²⁶.

En la tribu kurnai, escribe por su parte Howitt, «la vejez es reverenciada: la autoridad crece con los años. Cuando un hombre, incluso sin ser demasiado anciano está dotado de más inteligencia, astucia y coraje que sus compañeros, podía llegar a ser alguien especialmente considerado por el peso de sus consejos; incluso podía llegar a ser un jefe militar. Pero esto era excepcional. Ordinariamente la autoridad va a la par con la edad. Esta autoridad de la edad pertenece también a ciertas mujeres que se habían granjeado la confianza de su tribu. Eran consultadas [186] por los hombres... He conocido dos cuya influencia sobre la opinión pública era muy grande»²⁷.

Grey había notado ya las ventajas reservadas a los ancianos: «En la vida del salvaje, la vejez debe ser también más dichosa que ningún otro período. Los nombres de edad son tratados siempre con gran respeto; rara vez toman parte en las peticiones; les son reservados exclusivamente ciertos alimentos que los jóvenes no tienen derecho ni a tocar; parece incluso que raramente sufran las enfermedades y molestias a que está sujeta por lo corriente la vejez»²⁸. Por otra parte, señala que estos privilegios constituyen a menudo abusos que nos parecen flagrantes. «En el estado actual del salvaje, vemos al sexo femenino, a los jóvenes, a los débiles condenados a una condición de degeneración sin esperanza y a una constante privación de ciertas ventajas —y todo ello por la

²⁵ Tom Petrie's *Reminiscences of early Queensland*, p. 116.

²⁶ R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, I, pp. 136-138.

²⁷ A. W. HOWITT, *The native tribes of South-East Australia*, p. 316.

²⁸ G. GREY, *Journals of two expeditions of discovery in N. W. and Western Australia*, II, p. 248.

única razón de que se hallan sin defensa—; todo ,eso de que se les priva se les da a otros únicamente porque son viejos y fuertes. Y ello no es el resultado de una violencia personal, nacida de un capricho momentáneo o del carácter de un solo individuo... Esto se impone a los indígenas de Australia por leyes y costumbres tradicionales que tienen tanta fuerza y son tan obligatorias para ellos como lo son para nosotros las nuestras»²⁹. Por ejemplo, los hombres de edad de la tribu cogen para sí las mujeres jóvenes y constituyen verdaderos harenes, mientras que los jóvenes no pueden encontrar mujeres o están obligados a casarse con viejas.

Tales costumbres no son privativas de las tribus australianas. En muchas otras sociedades los ancianos han ejercido una dominación parecida fundada, como lo ha dicho muy bien Grey, en la fuerza. Puede parecer sorprendente que los ancianos sean más fuertes que los jóvenes y que los hombres maduros. Pero esto se explica porque poseen una fuerza mística contra la cual ni el hombre dotado de la mayor fuerza física estaría en condiciones de luchar. El temor a las desgracias que le esperan le impide revelarse contra la autoridad, a veces tiránica, de los ancianos. La longevidad es, por sí sola, un signo irrecusable de fuerza. Pues, es preciso que un hombre tenga mucho *mana*, o *imunu* o *tondi*, etcétera, para haber podido resistir victoriosamente durante tanto tiempo a todas las tentativas de hechicería, a todos los ataques insidiosos de que ha sido objeto, etc. «Entre los bihés de África austral, el respeto que inspiran estos viejos a los miembros de su familia es tal que éstos sólo se acercan a ellos dando señal de la más profunda veneración; las mujeres, en particular, se postran ante ellos. Se cree que estos ancianos son los favoritos de los *kilulu* (espíritus): únicamente los consejos que han recibido [187] de estos espíritus les han permitido librarse de sortilegios que habrán puesto más de una vez su vida en peligro».³⁰ Nadie se arriesga, pues, a insultar a un anciano aun cuando haga abuso de su poder —cosa que por lo demás muchas veces resulta legítimo, según la tradición. «Ningún observador familiarizado con la vida de las tribus primitivas ignora que la cólera de los ancianos tiene más influencia sobre la conducta de los miembros jóvenes de la familia que la que tienen las exhortaciones de las clases elevadas de las naciones civilizadas o los golpes en las clases inferiores; pues la cólera de los ancianos puede llegar a ser funesta para aquel que la provoca».³¹

Y, también a la inversa, nada mejor que atraerse el favor de los ancianos. Rasmussen exclama, hablando de su viejo amigo el esquimal Sorkrark: «¡Extraño Sorkrark! Cuando tuve que dejar tu país para volver a la civilización, cuando te dije adiós, tú me acariciaste el pecho con tu mano y me dijiste: "Me he vuelto viejo. Pero todo el que tiene el poder de volverse viejo es fuerte y hoy te paso mi mano por tu pecho para comunicarte fuerza y darte larga vida."»³² Él creía que su longevidad era una prueba de su fuerza y quería que participara de ella el amigo que le dejaba.

La longevidad llega incluso a considerarse como una cualidad por sí misma que puede desprenderse del ser en el que se encuentra y que se intenta asimilar con el fin de volverse más fuerte. Callaway dice esto del siguiente modo: «Cuando una enfermedad grave aqueja a un kraal se hace acudir a un doctor

²⁹ *Ibid.*, II, pp. 218-219.

³⁰ L. MAGYAR, *Reisen in Süd-Afrika* (1849-1857), pp. 358-359.

³¹ W. JOCHELSON, *The Koryak*, p. 734.

³² Kn. RASMUSSEN, *Neue Menschen*, p. 65.

no sólo para curarlo sino también para darle "encantos de fortaleza". Entre otras cosas escoge un hueso de un perro que haya muerto muy viejo de muerte natural, de una vieja vaca, de un viejo toro o de otro animal cualquiera de mucha edad y lo reparte entre todos, sanos o enfermos, con el fin de que sus vidas se prolonguen tanto como la del viejo animal». ³³

Una vejez extrema puede, sin embargo, resultar sospechosa. El hombre que sobrevive a todos los de su generación es quizás un brujo que se ha mantenido en vida a costa de todos ellos haciéndoles morir. «Hasta cierto momento la edad avanzada constituye algo muy honorable. Pero entre los ibibios y sobre todo entre los efiks del Calabar, la permanencia demasiado prolongada en la "posada de oriente de la vida" no está demasiado bien vista. Ocurre a veces que, en una familia, en que hay alguien muy viejo, se mueren de repente varios miembros jóvenes. Esto levanta las sospechas. ¿Quién sabe si el viejo no ha captado el vigor de los miembros jóvenes y el soplo de sus narices para mantener la llama vacilante de su propia vida? Entonces se le da [188] muerte» ³⁴. Entre los ba-ilas, «las personas viejas, hartas de la vida, piden que se les dé muerte o bien injurian y maldicen a todos los que se encuentran con el fin de que se les mate. Sin embargo, éstos se guardan mucho de hacerlo. Es demasiado peligroso. Lo que aumenta el peligro de quitar la vida a personas de edad estriba en que éstas han acumulado en el curso de sus muchos años un gran número de encantos que producen enfermedad, locura e incluso muerte en quien quiera hacerles algún mal» ³⁵.

Una última razón, y no la menor, del respeto que impide atacar a los ancianos y que les permite mantener tanto tiempo su dominio en algunas sociedades estriba en que la fuerza mística de que dan pruebas en esta vida la siguen poseyendo también en la otra. Por eso, en lugar de desembarazarse de ellos al matarlos se los convierte en enemigos mucho más peligrosos. En donde existe esta creencia resulta especialmente difícil rebajar su prestigio. De hecho, sin embargo, sólo excepcionalmente basta esto para asegurarles un poder efectivo. Por lo general, sólo subsiste el respeto y las atenciones que se tengan para con ellos.

IV

La muerte percibida como contagiosa, sobre todo durante los primeros días.— Entierros precoces.— Motivos que los provocan

Al igual que en nuestras sociedades, también en las primitivas se siente vivamente un dolor intenso, especialmente en los primeros momentos, cuando tiene lugar la pérdida de un hijo querido, de una madre, de un padre, de un hermano o de una hermana, etc. A veces conduce a hacer la vida insostenible e incluso al suicidio. Pero, aun en el caso de que un miembro del grupo social no sea objeto de un afecto muy interno, siempre produce la muerte de los otros una emoción profunda. El grupo en su totalidad se halla consternado. Sufre por este hecho una afección extremadamente grave. Los que sobreviven

³³ CALLAWAY, *Zulu nursery tales*, p. 175, nota. 16.

³⁴ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 145.

³⁵ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 416-417.

se sienten tanto más afectados cuanto que se considera que la muerte es contagiosa.

Esta palabra, «contagio», ha llegado a ser familiar al espíritu de algunos observadores. Así, entre los sakai de la península malaya, que están situados en un grado bastante bajo de la escala de la civilización, «parecen haber entrado en sus cabezas dos series de ideas, quizá presentes al mismo tiempo a propósito de la muerte de sus amigos y parientes: a) que las almas de los muertos pueden hacerles mal —probablemente de forma involuntaria— únicamente porque la muerte es contagiosa; b) que el lugar donde alguien ha muerto debe haber estado visitado necesariamente por espíritus antes del acontecimiento»³⁶. Asimismo [189] entre los sema nagas, según una observación de Hutton, «parece que hay en la muerte algo contagioso y que el simple hecho de hallarse asociado puede causarla efectivamente... Quizás el anuncio de la muerte de un hombre da algún poder sobre ese hombre a los espíritus malhechores»³⁷. Este sentimiento, como se sabe, es universal. No es necesario multiplicar las pruebas. Basta con la siguiente. Entre los itonamas (indios de Bolivia oriental), según el relato de d'Orbigny, «cuando los familiares piensan que la enfermedad es mortal tratan de cerrar lo más herméticamente posible la nariz, la boca y los ojos del enfermo, con el fin de que la muerte no se comunique a otro cuerpo»³⁸.

El primitivo, de todos modos, no se representa el contagio del mismo modo que nosotros. No tiene la menor idea acerca de agentes patógenos que producen la infección ni tampoco acerca del modo como el contacto puede comunicarla. Cree más bien —y hasta podría mejor decirse, siente más bien— que la muerte es contagiosa por razones a la vez físicas y místicas, inseparables unas de otras en su espíritu. El contacto del cadáver vuelve «impuros» a todos aquellos que lo tocan o que hacen su «toilette» fúnebre o que lo transportan. Es preciso que los hombres o las mujeres que han tomado parte más o menos activa en los ritos funerarios y que han sufrido este contacto pasen por una serie de purificaciones —nosotros diríamos «desinfecciones». Pero el peligro mayor del contagio no estriba en esa impureza, que puede frecuentemente eliminarse del todo mediante ritos apropiados, sino en el muerto mismo, el cual ejerce una atracción poderosa sobre los suyos. Intenta llevarlos consigo a la muerte por motivos más o menos conscientes y más o menos egoístas, según unos, por afecto, según otros, por el contrario, por celos contra los que tienen la dicha de ver todavía la luz, por temor de hacer solos el gran viaje, etc. Sobre este punto son innumerables los testimonios y todos ellos concuerdan a pesar de su diversidad. Los motivos atribuidos al muerto difieren entre sí, pero en todas partes se tiene miedo de su esfuerzo para atraer hacia sí a los supervivientes.

Todo esto ha sido claramente indicado en una leyenda andamana que A. R. Brown ha recogido y comentado. «Yaramurud, muerto a consecuencia de un accidente, se convierte en un espíritu (*spirit*) pero sólo porque se halla obligado por su madre, que insiste, a pesar de que ahora está ya muerto, en que salga del mundo de los vivos y se convierta en un espíritu. Entonces el espíritu (el

³⁶ I. EVANS, *Studies in religion, folklore, and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula*, p. 225.

³⁷ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, pp. 242-243.

³⁸ E. NORDENSKIÖLD, *Die Itonama Indianer*, «Zeitschrift für Ethnologie», XLVII (1915), pp. 112-113 (cit. ORBIGNY, *L'homme américain*, II, p. 237).

difunto) vuelve para ver a su hermano, al que causa la muerte por su contacto. La historia da a entender que si Yaramurud ha causado la muerte de su hermano, ello no se [190] debe a que tenga malos sentimientos respecto a él. Por el contrario, la razón por la que ha vuelto para verle es su afecto hacia él. La muerte se ha producido por el contacto del hombre vivo con el espíritu. De lo cual se sigue que en el pensamiento de los andamanes los espíritus (los muertos) no causan la enfermedad y la muerte por mala intención sino por el mero efecto de su proximidad. Tal como lo muestra la leyenda muy claramente, los ritos funerarios tienen por objeto impedir que el muerto, a pesar de su resistencia, permanezca en contacto con los vivos».³⁹

Entre los battaks, cuenta Warneck, «a partir del momento de la defunción el muerto se convierte en enemigo de los vivos incluso de sus parientes más próximos». Está furioso de haber tenido que «abandonar el mundo de la luz» y quiere en revancha «llevar a otros vivos a la muerte». Warneck da también una descripción detallada y muy animada, siguiendo un texto battak, de un entierro indígena: se ve en él a los supervivientes muy inquietos por la idea de que su *tondi* pueda ser atraído por el *begu* (el muerto). Un *tondi* que se había dejado atraer es reclamado⁴⁰. Igualmente, en África austral entre los hereros, «el objetivo que se persigue con los homenajes que se rinden al muerto es el de mantener al espíritu (*Geist*) del muerto en buen humor a fin que no conduzca el alma de ningún vivo al reino de las sombras. Un día un maestro de escuela indígena hizo la siguiente observación a una mujer que lloraba en el cementerio: «Tú puedes ahora dejar discurrir tranquilamente tus lágrimas porque tú eres cristiana y no tienes ya que temer que tu pariente, que está enterrado aquí, se te lleve consigo».⁴¹ Y en el diccionario otji-herero de Brinchmann, se lee lo siguiente: «*Tuarera*, llevarse algo consigo; se dice también de un moribundo que quiere llevarse consigo a alguien que ama y al que le dice: "Yo no te quiero dejar detrás mío, yo te llevo conmigo." Ocurre, a veces, al parecer, que la persona en cuestión no tarda en seguir los pasos de aquel que se lo quería llevar».⁴²

Es en especial durante los primeros días después de la defunción, cuando el que se acaba de morir se lamenta de su soledad y busca en consecuencia asegurarse compañeros de infortunio y también compañeros de ruta. Leslie Milne ha descrito muy bien este sentimiento. «Entre los parientes que sobreviven lo que predomina es la compasión por la soledad del espíritu que está privado de su cuerpo. Los paldungs no gustan de estar solos. Desde la infancia se hallan acostumbrados a encontrarse siempre en compañía. Cuando los niños no pueden jugar al aire libre se quedan con los adultos en las casas, en las plantaciones de té o en la jungla. Los jóvenes siempre se reúnen para cuidar el [191] ganado. Las muchachas se reúnen por la mañana muy temprano para ir a buscar el agua a la fuente... Cuando están enfermos se hallan siempre rodeados de amigos y es raro que duerman solos en una habitación. Lo que a un palaung le aterroriza del viaje del muerto (*ghost*) es, por tanto, la soledad».⁴³ Los mismos temores reaparecen muy lejos de ahí, entre los indios catios de Colombia. «Después de la muerte de un indio su alma no cesa de rondar hasta encontrar un compañero, con el fin de no encaminarse

³⁹ A. R. BROWN, *The Andaman islanders*, p. 299. Cf. *ibid.*, p. 216.

⁴⁰ Joh. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 71.

⁴¹ *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1914, p. 61 (KULHMANN).

⁴² H. BRINCKER, *Wörterbuch des Otji-herero*, p. 229.

⁴³ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 295.

sola a las regiones desconocidas del otro mundo. Todos tienen miedo de ser escogidos por el muerto. Esta asignación misteriosa llegará infaliblemente si se olvida colocar en las grutas un haz de leñas de tobo en las cuatro esquinas de la vivienda o, por lo menos, delante de la escalera... Es necesario tomar esta precaución durante aproximadamente ocho días. Pasado este tiempo el *penarata* (espíritu del otro mundo) deja a los indios en paz».⁴⁴

Otra razón más profunda, aunque menos consciente, para temer el contagio de la muerte estriba en que la individualidad del primitivo, como se ha visto anteriormente, no constituye una realidad por sí misma y no es, por tanto, aislable en sí misma. Se halla por así decirlo enclavada o por lo menos envuelta en su grupo, el cual constituye el ser verdadero. El sentimiento subjetivo que cada individuo tiene de su existencia propia no impide que su representación de sí mismo se halle inseparable de la de los demás miembros de su clan o de su *Sippe*. A menudo, como se ha visto⁴⁵, cuando uno de ellos está enfermo, el doctor prescribe un tratamiento o un régimen a la vez para el paciente y para los suyos. Una mujer que ha ido en busca de un medicamento para su marido comenzará por digerirlo ella misma. La razón de que la enfermedad cause consternación en un grupo no estriba en el temor al contagio en el sentido europeo de la palabra; se teme, en efecto, que la influencia maligna que se ejerce sobre un miembro del grupo llegue a repercutir o esté ya repercutiendo activamente en los demás en virtud de la unión mística o de la esencia que les es común a todos ellos.

Igualmente, si la muerte ha recaído sobre un miembro del grupo (por lo general, como en el caso de la enfermedad, por causa de un hechizo), los demás miembros corren el peligro de tener la misma suerte. Acaso ya han sido afectados por ese contagio. Decir por tanto que la muerte es contagiosa significa lo mismo que decir que, en presencia de una muerte, la representación de la solidaridad íntima que une a los miembros de un mismo grupo se impone con fuerza a cada uno de ellos. El sentimiento de temor se produce, entonces, como si fuera un reflejo. «En la [192] isla Kiwai, los indígenas del río Fly afirman que cuando alguien de su clan muere lejos de éste, en el momento mismo en que su espíritu abandona el cuerpo, un vivo sentimiento de inquietud invade los espíritus de los demás miembros del clan; sus cuerpos se vuelven débiles, y esta debilidad dura veinticuatro horas. Los indígenas llaman a esto simpatía con la muerte (*spirit sympathy*) o compasión».⁴⁶ Experimentan, por tanto, y expresan a su modo que la muerte de uno de ellos, aunque se produzca lejos, la «resienten» todos ellos.

Grubb ha expuesto en términos impresionantes el horror de los lenguas a la idea de que un muerto reciente se quede en las cercanías durante la noche que sigue a la defunción; asimismo el hastío que les produce tralasdarse un moribundo cuando pierde conocimiento antes de terminar el día y los esfuerzos desesperados que debe hacer éste, a pesar de hallarse herido, para convencerles de que no expirará antes de la puesta de sol. Tanto para los lenguas como para otros muchos primitivos la razón de que practiquen el entierro prematuro estriba en el temor al contagio de la muerte. Creen, en efecto, que la presencia del que acaba de morir entre ellos será infaliblemente

⁴⁴ Fr. SEVERINO DE SANTA TERESA, *Creencias, ritos, usos y costumbres de los Indios Catios de la Prefectura Apostólica de Vraba*, pp. 56-57.

⁴⁵ Cf. cap. II, de esta obra.

⁴⁶ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 297.

fatal para los restantes vivientes del entorno. Con el fin de contrarrestar este peligro es necesario, ante todo, desembarazarse del cadáver y proceder lo antes posible a las ceremonias que hagan efectiva la separación. Podría decirse que de la amputación de urgencia de un miembro gangrenoso depende la vida del cuerpo entero. Pues la solidaridad del grupo social es comparable en este punto con la de un organismo. La persona que acaba de morir puede comunicar la muerte (voluntariamente o no, poco importa) a una o varias de las que «pertenecen» a su grupo. Es preciso por tanto romper lo antes posible los lazos que unen al muerto con los supervivientes y, antes que nada, alejarlo.

Hay también, por lo menos, otra razón para darse prisa en .desembarazarse del muerto. Según una creencia bastante extendida, el que acaba de morir no se da cuenta en el acto de su estado. No sabe que ha cesado de pertenecer al mundo de los vivos. Sólo se dará cuenta de ello y tomará verdaderamente conciencia después de un lapso de tiempo, cuando por ciertos signos objetivos tenga la prueba de que ya no vive. «Los muertos de Florida —dice Codrington — se van a Guadalcanal. De tiempo en tiempo una canoa venía de Guadalcanal para transportar los muertos (*ghosts*) a Galaga, enfrente de Gaeta. Allí desembarcaban primero en una roca junto a la orilla, y sólo entonces se daban perfecta cuenta por primera vez de que estaban muertos..». «En Wanga, en la isla de San Cristóbal, cuando el alma ha abandonado el cuerpo se convierte en un ataro (*ghosts*) y se cree que éste se encamina entonces a tres islotes cercanos a Ulawa. Al llegar allí, el muerto [193] (*ghost*) se siente todavía hombre y no se hace cargo aún de su condición; vuelve a encontrar amigos y les da noticias del lugar del que partió. Al cabo de algunos días un martín pescador le golpea con el pico en la cabeza; desde ese momento es solamente un muerto (*ghost*)»⁴⁷.

En Indonesia, «el alma del difunto no quiere creer al principio que éste ha muerto. La sacerdotisa (*walian*) extiende cenizas delante de la casa mortuoria y hace venir a otras almas del país de los muertos para convencerle de su muerte... El alma del muerto habla con ellas pero se niega a acompañarlas... Al fin comprende que su cuerpo ha cesado de vivir... y se echa a llorar»⁴⁸. Riedel menciona en varios lugares una creencia semejante. Por ejemplo, en la isla Watubela «si alguien se muere durante la noche se espera al amanecer para advertir a los suyos; es preciso que el alma (*gamala*) vuelva primero en sí. Según la creencia popular, el alma, inmediatamente después de la muerte, se encuentra en el estado en que está un hombre que se ha caído de un árbol y en los primeros momentos, se encuentra, por tanto, en un estado de turbación y confusión». En otras islas vecinas «cuando alguien acaba de morir, la costumbre es hacer un estruendo enorme y lamentarse a viva voz para que el espíritu (*nitu*) tome conciencia de su estado y se percate de su condición». ⁴⁹ Lo mismo sucede entre los lenguas: «El alma, en el momento en que abandona el cuerpo, está atónita y no sabe a ciencia cierta lo que le ha sucedido». ⁵⁰

⁴⁷ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 256-257.

⁴⁸ A. C. KRUYT, *Het unimisme in den indischen Archipel*, p. 325.

⁴⁹ J. S. F. RIEDEL, *De sluik en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, pp. 211 y 465.

⁵⁰ W. B. GRUBB, *An unknown peoplé in an unknown land*, p. 122

V

Emoción que produce una muerte en el grupo.— Necesidad de una compensación.— El grupo permanece bajo una mala influencia que es preciso neutralizar

El temor al contagio es sólo una de las manifestaciones de la turbación profunda que produce una muerte en el grupo social y de las reacciones que determina. El doctor Malinowski escribe a este respecto: «La muerte causa a todos los indígenas de la costa oriental de Nueva Guinea una perturbación grande y duradera del equilibrio de la vida de la tribu. Por una parte, detiene el curso normal del consumo económico. Por otra, toda una serie innumerable de ritos, ceremonias, distribuciones, fiestas que engendran, una tras otra, toda suerte de obligaciones recíprocas, absorben la mejor parte de la energía, de la atención y del tiempo de los indígenas durante un período de varios meses o de dos años según la importancia del difunto. La profunda subversión social que produce cada defunción desde el punto de vista económico es uno de los rasgos más llamativos de la civilización de estos pueblos. A primera vista nos parece un enigma y nos [194] mueve a toda suerte de consideraciones y reflexiones. Lo que termina por oscurecer y volver más complejo el problema es que todos estos tabús, todas estas fiestas, todos estos ritos no tienen absolutamente nada que ver con el espíritu del muerto. Éste ha partido enseguida. Se halla, pues, definitivamente establecido en el otro mundo; ha olvidado, por tanto, lo que sucede en el pueblo y en particular lo que se hace en memoria de su existencia terrestre».⁵¹

Sin duda es cierto que los tabús, ritos y ceremonias no tienen tanto por objeto el difunto propiamente dicho cuanto la reparación del daño causado por su muerte al grupo del cual era miembro. La dificultad estriba en restituir representaciones fuertemente emocionales de las que carecemos de experiencia. En nuestras sociedades la solidaridad entre los miembros de un mismo grupo no es menos estrecha que entre los papuas de que nos habla B. Malinowski. Pero es algo diferente; es, si se me permite la expresión, menos orgánica. La muerte de uno de los nuestros nos afecta del mismo modo como a ellos les afecta la muerte de uno de los suyos. Pero esta conmoción no se siente ni se representa del mismo modo en uno y otro caso. Cuando, por ejemplo, un miembro importante de nuestras familias desaparece en la plenitud de la vida, la familia acarrea con toda una serie de desgracias: fortuna comprometida o perdida, situación social disminuida, futuro incierto de los niños, bienestar en peligro, etc. Pero por graves, dolorosas y amplias que estas consecuencias sean, son únicamente consecuencias. La muerte sólo afecta directamente a un solo individuo: lo restante es sólo consecuencia de este primer acontecimiento. En una sociedad «primitiva» las cosas ofrecen un aspecto algo diferente. Cuando el jefe de la familia u otro de sus miembros importantes cesa de vivir, en un cierto sentido, puede decirse que el grupo comienza también a morir. Pues el ser vivo verdadero es el grupo y los individuos sólo existen por y para él. Es, pues, el grupo quien se siente directamente afectado. Esta muerte le acarrea la pérdida de una parte de su sustancia.

⁵¹ B. MALINOWSKI, *Argonauts in the Western Pacific*, p. 490.

De este modo, se aclara un poco, al parecer, el misterio que ha despertado la atención de Malinowski. Así se explica, en general, la siguiente paradoja que hallamos en las sociedades primitivas: el individuo es mucho menos importante en sí mismo que en las sociedades superiores y, sin embargo, la muerte de un adulto parece un acontecimiento mucho más considerable y causa una turbación mucho más profunda. La razón de esa paradoja estriba en que la muerte, en el caso anterior, afecta al primer jefe y no al individuo; y a través de él al grupo mismo. Es pues la existencia misma del grupo la que entonces se halla comprometida y en peligro.

[195] De ahí la «enormidad» de la reacción que señala Malinowski y, por tanto, los innumerables ritos, ceremonias y tabús que se consideran indispensables para restablecer el equilibrio social. De ahí también la costumbre tan extendida que exige «vengar» la muerte por medio del autor de esta muerte o por lo menos por uno de los suyos.

Los propios indígenas dicen a menudo que la muerte reclama esta venganza. Si los supervivientes no la llevan a cabo se exponen a su cólera, la cual, si se desencadena, puede acarrearles lo peor. No tienen pues demasiadas alternativas. Es necesario satisfacer esa vendetta, aunque les acarree una guerra que les cueste caro. Aparte de que los antepasados que supervisan celosamente sus actos —y sus omisiones— no les perdonarían nunca que faltaran a este deber.

Estas razones de la venganza son evidentes. No son con todo las únicas, ni quizás, a pesar de las apariencias, las más profundas.

En las tribus australianas, donde la necesidad de vengar al muerto parece de lo más imperioso, éste debe contentarse muchas veces con un simulacro. La expedición de venganza se efectúa. Al cabo de un cierto tiempo vuelve al campamento. Los que han tomado parte en ella no explican lo que ha sucedido. Nadie sabe, ni tampoco se les pregunta, si han matado verdaderamente a un miembro de la tribu culpable de la muerte de su pariente o si han vuelto igual a como partieron. Basta, pues, el gesto. No parece tampoco que el muerto pueda ofenderse.

Lo que resulta absolutamente indispensable no es tanto dar una satisfacción al muerto (que de todas formas se le proporciona —y, si se puede, sin correr demasiados riesgos—) cuanto llevar a cabo un rito que asegure el restablecimiento del equilibrio del grupo y la compensación mística del perjuicio que ha sufrido. En cierto sentido la misma venganza debe comprenderse como una compensación. Incluso, a veces, tal como lo ha mostrado Thurnwald en las islas Salomón, no basta la venganza por sí misma, sino que tiene que estar acompañada de una compensación formal.

Ésta es también la idea de aquellos pahuinos a quienes el administrador francés no acierta a persuadirles de que era preciso vivir en paz con el pueblo vecino, incluso si ponen un cadáver a cuenta de sus vecinos. En ese caso tienen necesidad de igualar el número de los cadáveres; una vez cumplido este requisito harán inmediatamente la paz. No sucede, pues, de este modo, tanto porque el muerto exija una venganza cuanto porque el grupo exige una compensación. No se trata solamente de exigir un débito material. En rigor podría renunciarse a él. La compensación tiene más bien un valor místico.

Pasarla por alto implicaría comprometer la existencia misma del grupo⁵².

[196] Allí donde el jefe o el rey encarna y, por así decirlo, personifica el grupo social, como entre los cafres, se le debe a éste una compensación cuando se muere uno de sus miembros, incluso en el caso de que el autor de la muerte no sea un extranjero. «Una extraña costumbre prevalece en esta tribu —dice Steedman. Cuando muere un hombre sus parientes están obligados a dar un buey al jefe, con el fin de consolarle por la pérdida que ha experimentado de uno de sus subditos».⁵³ El jefe equivale aquí al grupo mismo; consolación significa pues compensación en este caso. El coronel Maclean escribe asimismo: «La ley cafre parece omitir la diferencia entre el homicidio voluntario y cualquier otro tipo de homicidio, salvo quizás el homicidio puramente accidental (en cuyo caso no se insiste tan rigurosamente en el pago completo de la indemnización). El principio admitido es que las *personas* de los individuos son propiedad del jefe; y que, como se halla privado de la vida de uno de sus subditos, debe recibir una compensación por esta pérdida. Este principio es tan constrictivo que incluso en el caso de que una persona acusada del crimen de hechicería muera en el curso de las torturas a que se le somete o haya sido muerta sin el permiso expreso del jefe, la compensación (*isizi*) debe pagarse también, a menos que el jefe renuncie a su derecho, cosa que hace a veces en tales casos».⁵⁴ Nada puede iluminar mejor el hecho de que el homicidio sea tenido, ante todo, como un acto de agresión contra el grupo. La compensación debida al jefe que lo encarna tiene por objeto esencial restaurar el equilibrio perturbado.

Una última razón, vecina de la precedente, interviene también en el mismo sentido y contribuye a hacer necesaria esa reparación. Para la mentalidad primitiva una desgracia es siempre signo de que vienen otras tras ella. Se sabe también que, a su entender, presagiar equivale a causar. He aquí un ejemplo entre mil: «Si un hombre importante o un vigoroso buey mueren, se dice que eso es el signo inequívoco del comienzo de otros accidentes desgraciados, es decir, el signo de que otros infortunios del mismo género se avecinan».⁵⁵ No se trata solamente de la creencia expresada por el proverbio: «Una desgracia no viene nunca sola». En esta actitud de los primitivos en presencia de un daño sufrido, en particular de la muerte de uno de los suyos, se hallan implicadas representaciones más precisas que son quizás el origen lejano y a menudo olvidado de esta creencia.

En tanto que no haya tenido lugar la reparación o la compensación indispensable se piensa que la persona o el grupo lesionado se hallan bajo una mala influencia y, por consiguiente, están [197] en peligro. Por ejemplo, entre los dayaks, «en tanto que la parte lesionada no haya obtenido satisfacción —tal es por lo menos su opinión—, su bienestar futuro, su tranquilidad futura se hallan amenazadas. Sólo cuando se ha pagado la indemnización —o cuando se ha satisfecho la venganza— queda asegurado, de nuevo, ese bienestar, pues sólo entonces, dicen los landaks dayaks, se habrán expulsado las malas influencias».

El autor se sorprende de lo que observa: «Lo singular de esta creencia popular

⁵² Cf. cap. II

⁵³ A. STEEDMAN, *Wanderings and adventures in the interior of South-Africa*, I, p. 262.

⁵⁴ MACLEAN, *A compendium of Kafir law and customs*, pp. 60-61.

⁵⁵ J. L. DOHNE, *A Zulu-Kafir dictionary*, p. 137.

a propósito de las malas influencias que trae consigo un crimen o una violación de la ley (*adat*) es que sean las víctimas de esta violación quienes sufran esas malas influencias; nada, pues, tiene ella que ver con la cólera de lo alto contra el criminal o el transgresor de la ley. ¡Curioso fenómeno, en verdad! Extraño y sorprendente fenómeno, en contradicción con los principios de moralidad y de religión que creemos están presentes en todos los pueblos de la tierra, incluso en los menos avanzados; en contradicción, por tanto, con la creencia innata de todos los hombres de que las potencias superiores hallan agradable lo que está bien y se disgustan ante lo que está mal. Y, sin embargo, no puede decirse que los dayaks no tengan idea alguna acerca de la moralidad: su derecho consuetudinario muestra que su conocimiento del bien y del mal es, en sustancia, el mismo que el nuestro... Con todo, sostienen ese principio paradójico según el cual la parte lesionada se halla al albur de la dominación de las potencias malignas, quedando, en cambio, inmune a ella el culpable».⁵⁶... «Cada pequeño daño, cada perjuicio grave que se sufre, pone a la parte lesionada bajo la influencia de la mala suerte y no sólo a ella sino también a la comunidad entera. Por esta razón es preciso poner fuera de juego esas influencias malignas que actúan en beneficio de la víctima y de todo su grupo. Por ello el derecho penal de los dayaks exige que se desagravien no sólo el daño cometido, el perjuicio causado, sino también las malas influencias que lo acompañan».

De ello se desprende esta consecuencia curiosa: «Una persona que se ha hecho culpable de una falta con respecto a otra no está obligada solamente a conjurar la desgracia que amenaza a ésta. Si la suerte ha actuado ya, es decir, si, según la creencia popular, la persona en cuestión se halla ya bajo la influencia de la desgracia, la primera es considerada responsable. Por ejemplo, si por azar la persona lesionada o alguien de su casa muere antes de que se haya hecho justicia y antes por tanto que hayan sido desarmadas las influencias malignas, se imputa este caos de muerte a su acción y el adversario tiene que cargar con la responsabilidad». M.C. Schadee ha hallado la misma creencia en [198] Nueva Guinea. Charles Dundas ha observado algo semejante entre los dschaggas del Kilimanjaro⁵⁷.

Ahora se ve por qué la compensación —y la venganza como una forma de ésta— es absolutamente indispensable para el grupo que ha sufrido un grave perjuicio por la muerte de uno de sus miembros. No se trata solamente de satisfacer una elemental exigencia de justicia, que constriñe a la expiación de un mal por otro mal, o a sofocar la cólera provocada por la violencia y el ultraje o de restablecer el equilibrio roto. Se trata de algo más. El perjuicio causado expone al grupo, por así decirlo, a otras desgracias. En tanto que no se haya reparado ese perjuicio, en tanto que el grupo no haya recibido una compensación suficiente, de una u otra forma, las potencias malignas no quedarán «neutralizadas, desarmadas, colocadas fuera de aquella situación en que todavía pueden dañar» —por decirlo con la expresión de los dayaks. Una vez se ha obtenido la compensación, la suerte cesa de amenazar y renace por tanto la seguridad.

Se puede, pues, considerar que la vendetta es, por una parte, una satisfacción

⁵⁶ M. C. SCHADEE, «Bijdragen tot de kennis van den godsdienst der Dayaks van Landak en Tajan», *Bijdragen tot de taal —land— en volkenkunde van Nederlandisch-Indie*, 1903, p. 338.

⁵⁷ Ch. DUNDAS, *Kilimandjaro and its peoples*, p. 155.

debida al muerto mismo y a los antepasados. Pero es preciso considerarla también y, quizás en primer lugar, como una reacción de defensa del grupo contra el golpe que él ha recibido y como un medio para alejar de él todas las demás desgracias que nunca dejan de acompañar a la primera. Así entendida la necesidad absoluta de venganza o de compensación por una muerte, ésta se aviene mejor con la poca importancia relativa que las representaciones de los primitivos conceden. al individuo como tal.

VIII. La Supervivencia de los muertos

I

Creencia universal en la supervivencia. – La muerte resultado del cese de una o de varias acciones de presencia

El primitivo, por lo general, cree en la supervivencia de los muertos. A su modo de ver, el hombre al morir cesa de formar parte del grupo de los vivos pero no deja de existir. Pasa, simplemente, de este mundo a otro en donde continúa viviendo más o menos tiempo en nuevas condiciones. El europeo suele reseñar esta creencia con simpatía pero sin crítica, por cuanto la asimila a su propia fe en la inmortalidad del alma. Por citar un solo ejemplo, el misionero Taplin, que no era un mal observador, escribe: «Muchas personas ponen seriamente en duda si los aborígenes de las colonias australianas creen en la inmortalidad del alma. Por mi parte afirmo rotundamente que creen en ello. Ahora bien, resulta difícil hacerse una idea exacta de lo que realmente creen, dado que dicha creencia se halla en forma de tradición».¹ Taplin se daba cuenta de que subsistía alguna oscuridad. Pero estaba de todas formas persuadido de que los australianos creían, igual que él, en la inmortalidad del alma. Sin embargo, lo cierto es que no tienen la misma idea de alma que tiene Taplin. ¿De dónde, entonces, proviene su convicción?

Anteriormente hemos indicado la causa principal de ésta. Las diferencias entre las representaciones de los australianos y las nuestras sobre este asunto, siendo profundas, se hallan, sin embargo, enmascaradas por semejanzas superficiales pero chocantes. Éstas son las que saltan a la vista de los observadores, que concluyen a partir de ellas, sin asomo de desconfianza alguna, en la afirmación de la identidad entre unas y otras creencias. En un caso y en otro la muerte se concibe como una separación, como el tránsito de alguna cosa, de un ser que abandona el cuerpo. No se dan cuenta los observadores que la semejanza se acaba aquí.

Según las representaciones colectivas de nuestras sociedades, lo que se va es el alma, puro principio espiritual que nada tiene en común con la materia. La mentalidad primitiva, por el contrario, no conoce nada que se halle en

¹ Rev. G. TAPLIN, *The folklore, manners, customs and languages of South-Australian aborigines*, p. 26.

correspondencia con nuestros conceptos de espíritu puro o de cuerpo exclusivamente material. Cuando el hombre muere no puede decirse, según ellos, que un «alma» se ha separado de su cuerpo.

[200] Renunciemos, por tanto, a asimilaciones abusivas y equívocas. No planteemos al primitivo una cuestión que se le escapa y cuyos términos implican una metafísica espiritualista de la que no tiene la menor idea. No le preguntemos, pues, cómo resuelve problemas que nunca se ha planteado. El destino del individuo en el más allá, por ejemplo, no le causa apenas inquietud y puede decir cosas al respecto. No intentemos, pues, reencontrar en sus representaciones nuestra distinción de alma y cuerpo. Intentemos, por el contrario, aprehender sus representaciones sin desnaturalizarlas en lo posible y evitando forzarlas a entrar en el marco de nuestros conceptos.

Como se sabe, el primitivo refiere las más de las veces los hechos que orientan su atención hacia un ser a acciones de presencia. Si la aguja de la brújula marca siempre el norte, ello es debido a que el instrumento encierra un pequeño «espíritu» que indica constantemente la ruta por esa dirección. Igualmente, para los polinesios, los síntomas de la mayoría de las enfermedades son debidos a la presencia, en el interior del cuerpo, de un atua que lo devora lentamente. «La ignorancia absoluta —dice CASALIS— en que se hallan la mayoría de los indígenas respecto a las causas naturales y a los síntomas de las diversas enfermedades ocasiona que se representen generalmente las enfermedades bajo la forma de un cuerpo extraño. Se trata las más de las veces de algo que corre de un lugar a otro. He conocido un enfermo que pretendía albergar un enjambre de zánganos en el estómago... De este error se benefician algunos impostores que pretenden extraer mediante succión los inmunerables artículos que los brujos han logrado introducir en la pobre máquina humana».²

Conforme con esta costumbre el primitivo, que es muy sensible a la diferencia entre el individuo vivo y el cadáver, explica el cese de las funciones vitales por la salida de un ser o de un «principio» que las aseguraba. Este principio no es ni puramente espiritual ni puramente material —si es que se me permite emplear estas palabras en este contexto. Es a la vez una cosa y la otra. Su presencia actúa como una virtud mística. Recuérdese, por ejemplo, la «grasa de los riñones» de los australianos. En tanto que se halla presente o por lo menos intacta, garantiza la vida del individuo. Puede serle extraída por un brujo sin dejar huella aparente. Puede también desaparecer a causa de que una de las pertenencias del individuo —una huella de sus pasos, unos vestidos impregnados por su sudor, una astilla de sus uñas, un poco de su saliva o de sus cabellos, etc.— haya sufrido operaciones mágicas en manos de un brujo. Hay mil maneras de extraer esa grasa de los riñones y de hacer cesar su acción de presencia. La muerte sobreviene entonces necesariamente. Por otra parte, el mismo papel se atribuye al corazón, al hígado, a la sangre, etcétera.

[201] De todos modos esta condición no es la única de la cual depende la vida. Si la imagen del hombre, su doble, su *atai*, *tamaniu*, *wairua*, *mauri*, etc., queda lesionado o destruido, muere también, como muere el hombre-leopardo cuando «su» leopardo ha sido muerto. En virtud de su consustancialidad, la desaparición del doble entraña por lo general la del individuo mismo, que no es

² E. CASALIS, *Les Bassoutos*, pp. 295-296.

realmente distinto de éste.

Por último, en muchas sociedades, el individuo incluye en sí mismo también, sin identificarse completamente con él, un ser que tiene vida propia, y que sin embargo, es él: el *iningukua* de Australia central, el *kra* y el *ntoro* del África occidental, el *nagual* de América central, el *nyarong* de los malayos, etc. Hay que decir también de este ser que todo el tiempo en que está presente, el individuo vive, y que muere en cambio si se aleja de él definitivamente.

Por otra parte —y esto ha causado muchas confusiones— estas acciones de presencia no son independientes unas de otras. El hechizo de un hombre mediante prácticas ejercitadas sobre una de sus pertenencias o sobre su imagen, al tiempo que detiene las funciones vitales, determina la partida de su genio protector. Recíprocamente, la ausencia definitiva de este genio (*kra*, *ntoro*, etcétera) entraña la muerte del individuo, hace cesar la presencia del principio distinto de este genio, que mantenía las funciones vitales. En los dos casos *el individuo muere y subsiste*. Tan sólo su condición ha cambiado. Separado de la sociedad de los vivos, forma parte entonces de otro grupo, el de los muertos de su familia o de su clan, en donde es, más o menos, bien acogido. La mayoría de las lenguas tienen una palabra con la que designar al individuo que pasa al estado de muerto: *tamate* en Melanesia, *begu* entre los *bataks*, etc. Nosotros no tenemos palabra alguna que corresponda exactamente a éstas, porque carecemos de la representación que expresan. «*Epíritu, sombra, fantasma, espectro, spirit, ghost, Geist, etc.*», todas estas palabras, así como también la palabra «alma», lejos de traducir el pensamiento de los primitivos, lo tergiversan y lo traicionan. Con el fin de mantenernos fieles a éste, nos abstendremos de ahora en adelante de emplear estos términos equívocos y diremos simplemente «el hombre muerto» o, simplemente, «el muerto»³.

II

El muerto sigue viviendo, pero en otra parte. Participación del muerto en el cadáver.— Oye, ve, siente, tiene hambre y sed, etc.

Casi todos los primitivos creen que los muertos se hallan abocados a llevar en otra parte una vida bastante semejante a la de aquí abajo. Los detalles acerca de ésta difieren según las [202] sociedades, pero la representación fundamental acerca de esta vida resulta ser siempre la misma. Daré unas pocas pruebas de ello. En Nueva Guinea (tribu *käi*), «como quiera que los hombres continúan viviendo bajo la forma de muertos (*Geister*), como quiera que retienen en el más allá todas sus cualidades y sus facultades, es a los más guerreros, a los más violentos, a los más brutales... a quienes más se teme después de su muerte»⁴. Entre los *kayans* de Borneo, «la palabra *urip*, en el uso corriente, quiere decir "viviente", pero también se emplea esta palabra como prefijo delante de los nombres de los muertos recientes. Ello parece

³ Cf. C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 610, y SCHREUER, *Das Recht der Toten*, «*Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*», XXXIII, p. 341, nota 3.

⁴ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 142.

indicar en el que habla el sentimiento de que la persona continúa viviendo, a pesar de la muerte de su cuerpo»⁵. En África, entre algunos bantús, aparecen las mismas representaciones. «No piensan que la persona desaparezca completamente con la muerte. Lo que sí niegan es la resurrección del cuerpo. La persona continúa viviendo».⁶ En Uganda, antaño, el rey muerto todavía estaba vivo. «Sus mujeres no eran llamadas en el templo sus viudas ni eran tampoco consideradas como tales: eran las esposas del rey difunto, de quien se hablaba como si se hallara todavía vivo... En un templo real el rey muerto recibía cada día audiencia; su corte se hallaba dispuesta como si él viviera y la muchedumbre reunida se postraba delante del palio real, en donde se decía que el rey se hallaba presente en forma invisible»⁷. Entre los kikuyos, «saltar por encima de un cadáver constituye probablemente un insulto al muerto (*spirit*)»⁸. (Es una ofensa grave para el vivo.) Las mujeres «lavan todo el cuerpo del cadáver», escribe Van Wing, el cual añade: «Esta expresión, *mvumbi*, debe considerarse con atención. *Mvumbi* no significa lo que para nosotros es un cuerpo muerto. En el sentido de los bakongos, el alma (moyo) se halla todavía presente. *Mvumbi*, por la forma de la palabra, indica un ser animado, personal. Es de notar que no puede hablarse de *mvumbi* para designar al muerto en tanto que se halle en la cámara mortuoria. Se habla siempre del muerto como si estuviera vivo. *Mvumbi* significa igualmente "fuego"»⁹. Este último rasgo permite mostrar a la postre que, en el espíritu de los bakongos, los muertos están vivos. Son incluso los vivos por excelencia. «Están dotados de [203] una vida y de una potencia sobrehumana que les permite salir de sus pueblos subterráneos e influenciar para bien o para mal la naturaleza, los hombres, las bestias, las plantas y los minerales. Los jefes más poderosos en el cielo son también los más poderosos en la tierra».

Cuando tiene lugar un entierro, «nada más se pone en marcha el cortejo, los que transportan el cadáver se tambalean. El difunto se agita, es preciso que un pariente intervenga con el fin de calmarlo y le suplique que se deje transportar al cementerio... Se le descende con precaución en la fosa, por medio de cuerdas y de lianas. Es preciso colocarlo bien al fondo y, una vez colocado, no moverlo, pues de lo contrario se atrae la venganza del difunto... Un pariente próximo, hombre o mujer, le dice: "Lleva noticias a los antepasados..." Una mujer le hace recomendaciones, diciéndole: "Tú me entiendes aunque ya no respires"»¹⁰.

Para los hereros, «el muerto no está muerto. Entiende, siente, ve, piensa en los vivos y los castiga. Si un herero dice a otro "Dios, es decir, el antepasado, es testigo, yo me quejaré a el", el otro está seguro de que ocurrirá de este modo. Por esta misma razón toman venganza de los enemigos que ya están muertos

⁵ HOSE y MAC DOUGAIX, *The pagan races of Borneo*, II, p. 34.

⁶ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 103.

⁷ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, pp. 150-151.

⁸ C. W. HOBLEV, *Bantu beliefs and magic*, p. 107.

⁹ R. P. VAN WING, *Études Bakongo*, pp. 276-277. Cf. entre los veddas de Ceilán. «Pasa un cierto período antes de que el muerto (*spirit*) se convierta en un *yaka*. Parece que hablando con propiedad la palabra *yaka* no debe aplicarse al muerto en el curso de los primeros días en que el espíritu ha abandonado el cuerpo. Durante este corto período, se debe emplear la palabra *prana karaya* (el que vive), pues todavía no ha entrado en el estado designado por el término *yaka*». C. G. SEUGMANN, *The Veddas*, pp. 132-133.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 283-284.

y que yacen en sus tumbas: los desentierran expresamente para ello»¹¹. Entre los ba-ilas: «Prometo enviar un buey —escribe el capitán Dale—, y Kadobela, antes de morir, dice que lo esperará allí abajo; sostiene que nadie mataba antes de que llegara dicho buey, por miedo a producirle disgusto... El cadáver fue colocado sobre tres pellejos resecados y envuelto en una cobertura... Se le embadurnaba con grasa y se le colocaba su pipa en la boca. Finalmente, la gente le dijo: "Si tienes algún motivo de queja, dilo. No te vayas agraviado bajo tierra, albergando la intención de destruir tu comunidad." Como no llegaba ninguna respuesta, se consideró que estaba satisfecho y los funerales siguieron su curso»¹². Igualmente entre los kizibas, «no se entierra a los sacerdotes, sino que se lleva su cadáver al bosque, envuelto en un paño de corteza... Una vez allí se descubre el cuerpo y se le hace sentar en un asiento. Se pone una pipa en la boca del muerto y se coloca cerca de él una calabaza y un tubo para beber, como si todavía viviera. Se viste el cadáver con una tela de corteza y una piel de leopardo... Se dice que las bestias feroces no atacan el cadáver porque lo confunden con un vivo»¹³. Por último, entre los mosis, «cuando el cuerpo (del *moro-naba*, del rey) está en la fosa, se coloca una media barra de sal sobre su cabeza, un perro viviente en su derecha y un gato vivo a su izquierda. Se añade un gallo y un cesto con mijo. El gallo está [204] allí para que cante todas las mañanas, advirtiendo al difunto *naba* de la llegada del día. El gato da caza a los ratones y a las ratas. El perro ladra y asusta a los hombres. El mijo y la sal sirven de alimento al difunto. Una vez dispuesto todo esto, se cubre el agujero con tierra, amortajando juntos a los muertos y a los vivos»¹⁴.

Esta enumeración de testimonios podría prolongarse indefinidamente. Terminaremos citando esta reflexión de Grubb: «El lengua no cree posible que la personalidad del hombre cese de existir. La otra vida es para él simplemente la continuación de ésta; sólo difiere en que en ella se halla privado de su cuerpo»¹⁵.

Al igual que el vivo, el muerto también puede estar presente, en el mismo momento, en diferentes lugares. La dualidad, la bipresencia de un mismo individuo no es algo que choque más a un primitivo si se trata de un muerto que si se trata de un vivo. Incluso, le parece más natural en el primer caso. Parece no experimentar ninguna dificultad en considerar como un solo y mismo ser al cadáver de una parte y al muerto que sobrevive por otra. **A nuestro parecer, la muerte rompe la unión del alma y del cuerpo. El alma abandona el cuerpo, con el cual no tenía nada esencialmente común. Desde ese momento sólo ella vive; el cuerpo se descompone. Pero el primitivo no tiene ninguna idea acerca de estas dos sustancias heterogéneas la una con respecto a la otra. Ignora el espiritualismo característico de nuestras metafísicas y de nuestras religiones. Ve que el cuerpo, ciertamente, se destruye (al menos en sus partes blandas), y es refractario a la idea de su resurrección. Sin embargo, como el paso de la vida terrestre a la otra constituye un simple cambio de condición y de medio ambiente, el individuo muerto permanece siendo semejante a lo que era anteriormente cuando estaba vivo.**

¹¹ J. IRLE, *Die Herero*, pp. 130, 198.

¹² SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 110 (nota).

¹³ H. REHSE, *Kiziba, Land und Leute*, p. 121.

¹⁴ L. TAUXIER, *Le noir du Yatenga*, p. 351.

¹⁵ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 116.

Por haber desconocido este hecho, los mejores observadores se han equivocado y corrieron el riesgo de inducirnos a error, «En la muerte real — dice, por ejemplo, Codrington—, la separación del alma y del cuerpo es completa. [Debe recordarse que, según él, los melanesios tendrían la misma idea del alma que nosotros.] El *atai* o *talegi* deviene o *tamate* o *natmat*, un hombre muerto, y el cadáver se designa también con la misma palabra. [Es decir, el hombre muerto y el cadáver son un solo y mismo ser, cuya dualidad y presencia en dos lugares diferentes no es óbice a su individualidad: Codrington señala este hecho como decisivo a su modo de ver.] El muerto (*ghost*), sin embargo, no se aleja en seguida "e incluso es posible llamarlo. Ésta es la razón de que los vecinos muerdan el dedo del muerto o del moribundo para despertarlo y le griten su nombre en la oreja, con la esperanza [205] de que el muerto (*soul*) les escuchará y volverá"»¹⁶. Lo que Codrington llama en este pasaje *soul* (alma) es, evidentemente, el muerto, al que da, en otros pasajes, el nombre de *ghost*. Él mismo hace una anotación al respecto en una ocasión, pero no llega a percibir su alcance. «Es algo extraño —dice— que en las islas más próximas a la de Aurora, y en la de Pentecostés y en la de los Leprosos, la palabra *tamtegi* se emplee para designar "alma" (*soul*); pues, ciertamente, la que designa alma es *tamate*, hombre muerto. Sin embargo, los indígenas persisten en sostener que no tienen más que una palabra con esa significación»¹⁷. Es precisamente lo que yo también digo. Los indígenas no saben lo que es «alma» o «espíritu». Sólo conocen al hombre, vivo o muerto, con sus pertenencias, con su *atai*, su *tamaniu*, su imagen, etcétera; disponen de un nombre para designarlo cuando ha cesado de vivir y ha entrado en su condición de ultratumba. Ese nombre quiere decir «hombre muerto». Nada nos autoriza a traducirlo por «alma».

El muerto, después de haber abandonado a los suyos, permanece en los alrededores durante los primeros días. Normalmente permanece invisible, si bien aparece, a veces, bajo la forma de un animal. Solamente se aleja definitivamente cuando se han consumado ciertas ceremonias¹⁸. Esta vecindad inquieta a los supervivientes. Su pena está mezclada con el temor. Tienen miedo del contagio y desconfían de que el muerto se lleve consigo compañeros de infortunio. Se esfuerzan, pues, por pacificarlo, por calmar su irritación —el muerto, en efecto, en ese momento, se siente a menudo hostil con los vivientes por celos— y, sobre todo, se esfuerzan por no hacer nada que pueda darle un pretexto para castigarlos. ¿Cómo llega a traducirse esta preocupación? Por medio de los cuidados que se dan al cadáver, sea durante el tiempo en que se halla en el lugar donde la vida le ha abandonado, sea una vez está expuesto o enterrado. Y ello porque tanto el cadáver que yace en la choza o bajo tierra como el muerto que yerra por la jungla de los alrededores constituyen para el primitivo un sólo y mismo ser: aquel que ayer todavía se encontraba en medio de ellos y que ahora vive en otra parte una vida diferente.

Así pues, la dualidad aparente del cadáver y del muerto (*ghost*) no excluye de ningún modo su consustancialidad. Del mismo modo en que la herida del leopardo se reproducía en el cuerpo del hombre-leopardo, asimismo lo que afecta al cadáver es sentido también por el muerto mismo, aunque se halle a

¹⁶ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 226.

¹⁷ *Ibid.*, p. 253.

¹⁸ Se pueden ver los detalles en R. HERTZ, *La représentation collective de la mort*, «L'Année sociologique», X, p. 120 y ss.

distancia considerable de aquél. Desde este punto de vista adquieren su sentido verdadero multitud de ritos y de usos. Se [206] trata al cuerpo insensible y a punto de descomposición como si estuviera todavía vivo: se le da calor, se le alimenta, etcétera. Ello es completamente natural, pues constituye una unidad con el muerto ausente, el cual continúa viviendo. Siendo así, ¿qué otro medio había de satisfacer las necesidades de éste? Ofrecer al cadáver lo que se supone que desea el muerto es literalmente lo mismo que ofrecérselo al muerto mismo porque ambos forman una unidad. Esto no es una hipótesis. Los hechos que siguen, a título de ejemplo, prueban que cuando se dirigen al cadáver, de hecho se están dirigiendo al muerto que vive en otra parte.

En Queensland, «debajo del cuerpo, se cubría el lugar de hierba en una superficie de cerca de cuatro pies cuadrados y se encendía un poco de fuego en uno de los lados. Ello para que el muerto (*spirit of the dead*) pudiera descender durante la noche, calentarse con este fuego o cocer los alimentos. Si se trataba de un hombre, se colocaba en su puerta una lanza o un *waddy*, a fin de que pudiera cazar durante la noche; si se trataba en cambio de una mujer, se colocaba un *yamstisk* y de este modo podía también cazar o desenterrar raíces»¹⁹. Roth dice lo mismo: «Durante una semana o dos después de la muerte, los parientes más cercanos se llegan en grupo al lugar donde está enterrado el muerto; tienen miedo de ir solos por temor a ver aparecer el *moma* del difunto (*shade, ghost*, es decir, el muerto en persona). Cada tarde puede depositarse en la tumba tabaco, cerillas, alimentos, una pipa, etc., y se informa expresamente al que ha partido»²⁰. En Nuevas Hébridas, «se representa la existencia del alma (*Seele*, es decir, del muerto) de una manera completamente material. Se entierra al difunto en su choza para que no se encuentre desasistido, se le llevan alimentos para que el muerto (*Seele*) pueda sobrevivir y, en ocasiones, se envuelve al cadáver en esteras que constituyen algo así como monedas; de este modo el muerto entra en la tumba con sus riquezas»²¹.

Los muertos parecen ser particularmente sensibles al frío y a la humedad cuando sus cadáveres están expuestos. «Entre los dieyeries, si hace frío cuando un indígena acaba de morir, se enciende un fuego cerca de su tumba a fin de que el muerto pueda calentarse y, a veces, se le lleva también comida»²². En el Estado de Victoria, en agosto de 1849, un indígena muerto de tuberculosis había sido enterrado por sus compañeros en la propiedad de un colono. «En el mes de noviembre siguiente una gran tempestad de lluvia y de viento hizo estragos en el [207] país. En seguida que se calmó, los amigos de Georgey reaparecieron y pidieron que se les prestara una pala y un azadón. Les pregunté qué es lo que querían hacer. Me explicaron que el pobre Georgey sentía demasiado el frío y la humedad allí donde estaba enterrado y que deseaban cambiarlo de lugar. Exhumaron el cuerpo, lo envolvieron con una cobertura suplementaria, lo colocaron en un ataúd... y lo transportaron al otro lado del río para colocarlo en el hueco de un árbol, taponando después

¹⁹ Tom Petrie's *Reminiscences of early Queensland*, p. 31.

²⁰ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the North-West-Central Queensland aborigines*, núm. 289, pp. 164-165.

²¹ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, pp. 312-313.

²² R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, I, p. 126.

cuidadosamente los orificios de modo que no pudiera entrar ningún animal»²³. «En las islas Trobriand, un día discutía con un jefe sobre la causa de que no se hubiera recogido nada. "La culpa la tiene la administración —me dijo—. En otro tiempo, cuando nuestros doctores expertos en planificación morían, nosotros los enterrábamos en el pueblo. Ahora se nos obliga a llevarlos fuera, a la jungla, donde tienen frío. Naturalmente, al sentirse tratados de esta suerte, ellos (*their spirits*) dejan de interesarse por las plantaciones y viene en consecuencia el hambre"»²⁴.

Las mismas representaciones se encuentran entre los indios de Nueva Francia. «Sin embargo, una cosa les desagradó. Cuando se terminó de colocar el cuerpo en la fosa, se dieron cuenta de que había un poco de agua en el fondo a causa de que por entonces llovía a ratos; eso les excitó la imaginación y, como son supersticiosos, les entristeció un poco»²⁵. El mismo padre cuenta en otra parte: «Falta por saber por qué esta mujer se resistía a entregar el cuerpo de su hijo; ella daba tres razones: la primera, que el cementerio de Quebec estaba muy húmedo..»²⁶.

El muerto, por mediación del cadáver, no siente únicamente el frío. Siente también hambre y sed. En consecuencia se le da al cadáver el alimento que necesita el muerto. Esta costumbre es universal y la antigüedad clásica nos ha familiarizado con ella. Pero, entre los griegos y latinos este gesto tenía un carácter generalmente simbólico. Entre la mayoría de los «primitivos» los muertos tienen literalmente necesidad de comer y de beber. Ciertamente que no la tienen con la misma regularidad ni tampoco en la misma cantidad que los vivientes; no podrían, en efecto, resistir ese ritmo. Pero es preciso, sin embargo, que con una cierta frecuencia se les lleven alimentos y bebidas. De otro modo sufrirían y manifestarían su cólera a los parientes negligentes.

Así, por ejemplo, en la isla Kiwai «un cazador, un día, mató tres jabalíes, después de lo cual perdió la vida en un accidente; no se le volvió a ver. La gente que descubrió los jabalíes se llevó dos de ellos y dejó el tercero para el cazador muerto. —¡Pobre diablo! ¡Bastante mal ha tenido! ¡No nos llevemos pues sus tres [208] jabalíes! Con seguridad el muerto (*ghost*) los está buscando y si no encuentra ninguno se hallará en una situación difícil»²⁷. También en Kiwai «la tarde de las exequias, los miembros del clan al cual pertenece el muerto colocan alimentos y encienden fuego en la tumba. La persona que suministra el alimento se dirige al muerto (*spirit*) en estos términos: "Estos alimentos son para ti. Los dejamos aquí. Asimismo hemos encendido fuego para ti..." ...Se lleva alimentación durante cinco días consecutivos... El sexto día, el maestro de ceremonias se dirige al muerto, que es invisible, y le dice: "Estas plantas son para ti. Hoy es la última vez que te preparamos alimentos. ¡Vete!"»²⁸.

En un gran número de sociedades, mientras el cuerpo todavía está presente se le sirve su parte en cada comida. Después de las exequias se le lleva comida de vez en cuando al lugar en que está sepultado. «Se cree que el difunto

²³ *Ibid.*, I, p. 108.

²⁴ «Annual Report». Papua, 1912, p. 124.

²⁵ *Relations de la Nouvelle-France*.(1634), París, 1635, p. 20 (LE JEUNE).

²⁶ *Ibid.* (1637), París, 1638, p. 56 (LE JEUNE).

²⁷ G. LANDTMAN en BEAVER, *Unexplored New-Guinea*, 2º ed., p. 304.

²⁸ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 167.

todavía está presente después de su muerte; la prueba de ello estriba en que en tanto que el cadáver está en la casa se coloca en todas las comidas su porción habitual al muerto»²⁹. «En tanto que el cadáver permanece en la casa —dice Leslie Milne— se le colocan dos bolas de laca, una a cada lado del cuerpo, cerca de su cabeza, a la hora de la comida. Una de ellas es para el muerto y la otra para sus ángeles guardianes [hay dos]»³⁰. En fin, para no insistir más sobre estos hechos tan conocidos, cabe añadir que, entre los akambas, «los sacrificios consisten solamente en alimentación y es preciso insistir sobre el hecho de que, según se cree, los muertos necesitan realmente alimentos materiales. En efecto, sienten hambre, sed, frío, exactamente como los seres humanos». El misionero Brutzer narra la recomendación que hace un doctor a los ancianos: «Id al lugar donde se sacrifica a N... Reedificad su choza, que se ha derrumbado. Está durmiendo por esa razón en la intemperie y por eso no llueve, para que no se le incomode. Dadle también algo para comer. Tiene mucha hambre. Dadle también granos para sembrar»³¹.

En una palabra, el muerto es quien disfruta o quien se siente privado de lo que se da o se rehúsa al cadáver. Los honores que se rinden a éste los recibe el muerto. Acerca de este último punto nuestros sentimientos se hallan muy cercanos a los de los primitivos. Cuando nosotros creemos que se ultraja a nuestros muertos violando su tumba, por ejemplo, o bien maltratando su cuerpo, reaccionamos con la misma violencia que los melanesios, los indios o los bantús. Sin embargo, encontramos extraño que se dé al muerto de beber y de comer, que se le ofrezcan coberturas [209] para que esté caliente, armas para que vaya de caza y que todo ello se le coloque de forma que pueda cogerlo el cadáver, etc.

III

Las «pertenencias» del muerto.— Está presente en sus huesos, en su cráneo.— Cráneos consultados en sueños.— Ventajas que proporciona la posesión de cráneos humanos o de animales

Como quiera que la individualidad del muerto es, pues, del mismo tipo que la del vivo, los límites de uno y otro son igualmente indecisos. Ciertamente que en este caso no se trata de las huellas de sus pasos, de los restos de sus alimentos, de sus secreciones y excrecencias, etc. Sin embargo, los líquidos que supura el cadáver, comparables a la saliva y al sudor del viviente, parecen considerarse también sus pertenencias. Así se explican, por lo menos en parte, costumbres horribles como las que se han observado en más de un lugar, por ejemplo, en Indonesia, al decir de Riedel. «En el archipiélago Aaru, cuando muere un adulto, se le baña y se le viste según su condición, se le colocan adornos de coral, de oro y de plata; permanece dos días y dos noches en posición de sentado, apretado entre pedazos de madera, con los pies sobre unos colmillos de elefante; las más de las veces se le coloca debajo de la casa y todos los miembros de la familia lo van alimentando. El tercer día se le coloca en una

²⁹ A. HUETING, «De Tobeloreezen in hun denken en doen», *Bijdragen tot de taal —land — en volkenkunde van Nederlandisch-Indië*, 1922, p. 147.

³⁰ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 294.

³¹ G. LINDBLOM, *The Akambra*, pp. 183-184.

embarcación (*bor*). Ese día sus parientes consanguíneos le arrancan con las uñas pedazos de las mejillas, de las orejas y del pecho. Todo el tiempo en que el cuerpo está en la casa, se golpea el tambor. El *bor* está colocado en un estrado debajo de la vivienda y se hace un orificio para recoger en un gong o en una palangana los *humores cadaveris*, para consumirlos después en testimonio de adhesión al muerto y para permanecer en comunión duradera con él. Esta costumbre horrenda no parece tener consecuencias molestas»³². Por otra parte, las viudas son, en ocasiones, obligadas a beber estos líquidos del cadáver de su marido.

Los cabellos son una pertenencia de los muertos particularmente importante. Se sabe a qué peligros se exponía el indio de América del Norte para conseguir atrapar la cabellera de un enemigo. Ello no se hacía únicamente para mostrar a los demás una prueba de su valor y exhibir un trofeo. La cabellera tenía el mismo valor místico al que tantos primitivos, como, por ejemplo, en Indonesia o en América del Sur, atribuyen a las cabezas y a los cráneos. Hacerse con una pertenencia así de un individuo equivalía a hacerse dueño de él y, a veces, por este solo hecho se podía transformar a un enemigo, si no en protector, por lo menos en auxiliar y servidor.

Pero la pertenencia esencial del muerto, por así llamar-la, la que desempeña el papel principal en las representaciones de los primitivos son, sin ninguna duda, sus huesos, y más especialmente [210] su cráneo. Las partes blandas del cuerpo, sobre todo en climas calientes y húmedos, desaparecen rápidamente en la putrefacción a menos que se halle un medio de detenerla embalsamando el cadáver, como se hace en Egipto y en Perú. Pero estos países son, además, muy secos. En general, en las sociedades de que nos estamos ocupando, no se dispone de ningún medio para conservar indefinidamente las carnes de los cadáveres. De ahí que se limiten a conservar sus huesos. Su misma dureza y el hecho de que en la mayoría de las regiones resisten la acción del tiempo aumentan el respeto religioso que inspiran; evidentemente queda en ellos mucho del *mana* o del *imunu* del hombre.

Para espíritus de estas características, la manera como se trata a los cuerpos de los muertos y el lugar donde se los coloca a título provisional o definitivo tiene a menudo un sentido diferente del que tiene para nosotros. La inhumación, por ejemplo, no tiene siempre por objetivo asegurar su reposo. El doctor W. E. Roth hace, al respecto, la siguiente observación: «Al considerar la costumbre de la exhumación, muy generalizada entre los indios de la Guayana, y el uso que se hacía después de los huesos, cabe afirmar que es muy probable que el entierro del cuerpo no era considerado bajo el mismo prisma que lo es en las naciones más civilizadas, es decir, como una manera conveniente de alejar definitivamente, sino, más bien, como medio en vista de un fin, a saber, el de limpiar y conservar los huesos... Todas las principales naciones indias antes de estar en contacto con influencias europeas, practicaban la exhumación... Los warrau llegaban al mismo resultado dejando el cuerpo en el agua en donde se hallaba expuesto a los ataques de los peces carnívoros. No hay, pues, motivo para extrañarse si la inhumación se hacía de diversas maneras, tanto en una fosa o en un agujero profundo, como en la superficie del suelo en una tumba no recubierta, etc»³³. El padre Colbacchini dice lo mismo:

³² J. S. F. RIEDEL, *De sluik-en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua*, p. 267.

³³ W. E. ROTH, *An introductory study of the arts, crafts, and customs of the Guiana*

«El muerto está colocado temporalmente a flor de tierra y rociado de agua. Cada día, a la hora del crepúsculo, sus parientes acuden a verter agua sobre él para evitar la putrefacción de las carnes y para limpiar los huesos»³⁴.

Otros motivos se añaden a éstos, como lo señala R. Hertz, sobre todo en Indonesia y en Melanesia, para inducir a los indígenas a acelerar la desaparición de las partes blandas con el fin de liberar los huesos. «Mientras el cuerpo se pudre —dice Co-drington—, el muerto (ghost) está débil. Cuando el olor ha desaparecido, está fuerte»³⁵.³⁵ Y un poco después, añade: «En estos métodos, funerarios para muertos importantes, para los que están [211] destinados a convertirse en poderosos *lio'a*, se debe, probablemente, ver un efecto de la creencia ya citada, según la cual, en tanto que el cuerpo expide olor, el muerto (*ghost*) permanece débil; el *lio'a* del muerto que se arroja al mar, que se queja, que se encierra en una caja o que se despoja enseguida de su carne, es activo y disponible acto seguido... En otro tiempo se hacía en Saa lo que se practica hoy día en Bauro: se vertía agua sobre el cuerpo hasta que la carne desapareciera y se le tomaba entonces el cráneo...».

Si se dan tanta prisa por separar lo antes posible los huesos de las materias en putrefacción ello es debido a que los huesos en tanto que son pertenencias, son el muerto mismo. Codrington lo dice en estos términos. «En el interior de Santa Cruz se desentierran los huesos para hacer puntas de flechas y se tomará el cráneo para guardarlo en una caja en la casa. Se dice que ese cráneo es el hombre mismo y se colocan alimentos delante suyo»... «Recientemente había todavía en Aurora un hombre que por afecto hacia su hermano muerto lo desenterró e hizo flechas con sus huesos. Iba a todas partes con sus flechas y decía hablando consigo mismo: "Mi hermano y yo." Todo el mundo tenía miedo de él pues se creía que su hermano muerto estaba presente para asistirlo»³⁶. Para los melanesios, por tanto, la presencia de los huesos y la presencia del muerto forman una unidad.

Con estas representaciones se relacionan unas prácticas cuyo sentido resultará ahora evidente. Por ejemplo, en las islas próximas a Nuevo Mecklemburgo, «cuando el cadáver colocado en tierra se descompone, los parientes próximos desentierran el cráneo y lo envuelven con hojas cuidadosamente; se hace lo mismo con los huesos del brazo. En esta ocasión se prepara un gran festín y el cráneo es expuesto junto a unos alimentos en el lugar mismo de la fiesta. Las mujeres profieren sus gemidos de duelo como en el día del entierro. Cuando se ha terminado la fiesta, el cráneo es inhumado de nuevo y ya no se le desentierra más. Los huesos del brazo son empleados para hacer ciertas lanzas, que sólo sirven para los parientes del muerto. Con esto se relaciona una creencia supersticiosa: se piensa que durante el combate el muerto (*Geist*) se sitúa a los lados del que lleva la lanza»³⁷. Como en Aurora, la presencia de los huesos asegura, por tanto, la del muerto mismo. Por lo menos la posesión de esta pertenencia da poder sobre él y garantiza su apoyo. En las islas del Almirantazgo «cuando un moanus muere, el cadáver sumergido en cerveza permanece en la casa hasta que se produzca la completa descomposición... Cuando sólo queda el esqueleto, las mujeres lo lavan con cuidado en el agua

Indians, «EB», XXXVIII, p. 640.

³⁴ P. A. COLLBACCHINI, *I Bororos orientali*, p. 156.

³⁵ R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 260-263.

³⁶ *Ibid.*, p. 309 (nota 1).

³⁷ R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 308.

del mar. Se colocan [212] en una cesta los huesos de los brazos, el fémur y el peroné. Esta cesta se entierra en un determinado lugar con su contenido. El cráneo, las costillas y los huesos del antebrazo se colocan en otra cesta y se la sumerge un tiempo en el mar para que estos huesos queden completamente limpios y blanqueados. Entonces, se los coloca junto con plantas olorosas en un plato de madera que se deja en la casa donde habitaba el muerto cuando todavía vivía. Anteriormente se han extraído los dientes del cráneo; la hermana del muerto se hace un collar con ellos. Al cabo de cierto tiempo se reparten las costillas y es el hijo quien hace el reparto. La mujer principal recibe dos, los parientes más próximos reciben una cada uno. En recuerdo del muerto cada cual lleva la suya en su anillo del brazo, uso que recuerda al de Berlinhafen en Nueva Guinea»³⁸.

La costumbre de llevar encima huesos de los parientes próximos se explica sin dificultad. La presencia de esta pertenencia garantiza la presencia del muerto y se lleva por diversos motivos, no exclusivamente por afecto hacia él. «Uno de los usos más antiguos de los indígenas consistía en extraer la tibia... para hacer astrágalos (huesos adivinatorios). Y también los maxilares inferiores, que luego se llevaban una vez limpios como adorno alrededor del cuello. Se hacía esto por afecto, por extraño que esto pudiera parecer. Lo cierto es que concedían a esos huesos de los parientes el más alto precio. Hace tres días recibí la visita del jefe de Kavataria, que había perdido recientemente a un hijo de diez años. "Habéis puesto un tabú sobre los huesos —me dijo—. Sabed que he perdido a mi hijo. Mi mujer no puede dormir ni durante el día ni durante la noche. Ella me envía a pedir permiso para abrir la tumba y coger, ino digo ya un hueso, sino solamente un diente chico!"»³⁹ Poseyendo este diente la pobre madre sentiría que su hijo está presente junto a ella. En San Cristóbal, «en cada casa se guardan las reliquias de los muertos: el cráneo, el maxilar, un diente, o unos cabellos. Se los coloca en una cesta hecha con hojas de cocotero y se los suspende de la cima del pilar principal de la casa. Debajo se quemaban ofrendas, cuyo humo y olor ascienden y son agradables para el muerto (*ghost*). Es probable que estos muertos sean miembros de la familia fallecidos recientemente, una mujer o un hijo especialmente queridos, por ejemplo»⁴⁰.

Puesto que los huesos y en particular el cráneo son el muerto, se les consulta de la misma manera como se pediría consejo al propio muerto. Cuando se les pregunta algo, se dirigen a él. En un cuento recogido por Landtman, «el hombre... desentierra los cráneos de sus padres, los lava en agua y los deja al sol para que [213] se sequen. Durante la noche se acuesta sobre su espalda para poder dormir con un cráneo en cada axila, pues quería que sus padres muertos (*spirits of his parents*) le hablaran en sueños. Colocó una pesada caña junto a él. A media noche se despertó, cogió la caña y exclamó: "¿Por qué no venís los dos deprisa a hablarme? Hace ya rato que estoy dormido. Si no venís os romperé la cabeza." Luego se volvió a acostar. Un poco después sus padres acudieron y le hablaron... Por la mañana el hombre se despertó y pensó: "¡Oh! Mi madre y mi padre han venido. Me han hablado como era menester." Y volvió a poner los cráneos en la tumba»⁴¹. Una historia muy semejante ha sido recogida en el estrecho de Torres. «Esa tarde, Sesere se fue a la jungla y cogió

³⁸ *Ibid.*, pp. 404-405.

³⁹ «Annual Report». Papua, 1913, p. 117.

⁴⁰ C. E. Fox y F. H. DREW, *Beliefs and tales in San Cristoval*, «JAI», XIV (1915), p. 166.

⁴¹ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 285. Cf. *ibid.*, p. 509.

una cierta cantidad de hojas odoríferas. Frotó vigorosamente con algunas de ellas los cráneos de su padre y de su madre y las colocó sobre las otras. Después se acostó, con los cráneos muy cerca de su cabeza, pero antes de dormirse les contó lo que le había sucedido ese día y la víspera; les preguntó qué pez era ese que comía hierba y cómo podía cogerlo.

«Cuando se durmió, los cráneos hicieron un ligero ruido y hablaron a Sesere. Le dijeron que el animal que comía hierba era el dugong y le enseñaron la manera de cazarlo»⁴².

En otro cuento de la isla Kiwai, un hombre acaba de desaparecer. Su mujer está llorando. Con el tiempo el cadáver se ha ido descomponiendo, de suerte que sólo quedan los huesos. Una noche el muerto acude a hablar con su mujer y le revela dónde se hallan sus huesos. Ella despierta a su padre y a su madre y les cuenta su sueño... Al día siguiente por la mañana la gente acude a buscar al muerto. [Nótese esta expresión: el muerto o sus huesos son la misma cosa.] La mujer sabe el camino. Se encuentran al fin los huesos⁴³.

Elsdon Best cuenta una parte de un discurso dirigido a los restos (es decir, a los huesos) de un hombre por parte de un miembro de su tribu. Éste los había exhumado porque habían sido enterrados en el territorio de una tribu extranjera y los había repatriado. «¡Adiós, señor! (*sir*). Os devuelvo con los vuestros, os he llevado a vuestra casa. ¡Adiós! Id al encuentro de vuestros antepasados, vuestros ancianos: os darán buena acogida»⁴⁴. Lo que tiene delante suyo son los huesos, pero a quien se dirige es al muerto. La consustancialidad entre el muerto y sus huesos es tal que el maorí no los distingue. Cuando los espíritus tienen mayores exigencias lógicas llegan a decir que los huesos «representan» al muerto, están en su lugar o son un símbolo de él, etc.

[214] Pero este pensamiento simbólico ha comenzado siendo realista y emocional. E incluso lo continúa siendo siempre, en algún grado, en tanto que conserva alguna fuerza.

Conforme a estas representaciones los alimentos que se ofrecen al muerto son, a veces, colocados delante de sus huesos. Entre los toradias, «todo este sacrificio a los muertos debe ser considerado como una última comida que toma con ellos. Para realizar todavía mejor esta idea, se colocan cestos llenos de arroz cocido en contacto con los huesos de los muertos, después de lo cual, los que participan en la fiesta del sacrificio toman una parte de la ofrenda y la comen»⁴⁵. En las islas Nicobar, la gran fiesta de los muertos, que dura un mes, se celebra cada tres o cuatro años. «En Nancowry, en las islas del centro, la viuda del muerto o bien un pariente próximo lava su cráneo en un líquido hecho con una nuez de un coco todavía verde, justo en el estado en que está más a punto para la bebida. Se frota el cráneo con azafrán y, acto seguido, se le coloca sobre un plato en una suerte de altar preparado ex profeso para él. Se le cubre con un sombrero cuya forma varía según el sexo del muerto. Se adhieren al sombrero unos cigarrillos, alrededor de los cuales se enrollan unos

⁴² *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, p. 41.

⁴³ G. LANDTMAN, *The folktales of the Kiwai Papuans*, p. 381.

⁴⁴ Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 75.

⁴⁵ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, II, p. 125.

retales de tela roja y blanca. Asimismo, se sirve alimentos al cráneo..»⁴⁶.

La posesión de huesos y, en particular, de cráneos; puede reportar grandes beneficios, porque permite disponer de la fuerza mística del muerto. Ésta es, como se sabe, una de las razones de que la caza de cabezas constituya una costumbre tan extendida y tan tenaz. «La tribu que ocupa la costa de la Nueva Guinea frente a Tauan y Saibai (estrecho de Torres) se halla continuamente en guerra con sus vecinos. Los jefes de Saibai y de Tauan adornan sus casas con guirnaldas de cráneos de hombres de la jungla de Nueva Guinea. A los que poseen estos horribles trofeos les repugna que toquemos sus *malakai*, es decir, sus muertos (*ghosts*), como ellos los llaman»⁴⁷. *Malakai* o *markai* quiere decir, en efecto, «muertos». Aquí, el cráneo se identifica formalmente con el muerto. En la isla Kiwai, la posesión de los ojos de un enemigo confiere el mismo poder. «Se pueden ver en una extremidad de la sala central del *darimo* (casa sagrada de los hombres), dos círculos donde hay dos puntos. Se hacen dos agujeros en el suelo. En cada uno de ellos se coloca el ojo desecado del enemigo muerto en una batalla. Los puntos representan los dos ojos... Se cree que los enemigos muertos (*spirits of slain enemies*) se hallan en esos dos ojos y cuando los hombres que han construido esta casa van a la guerra, estos muertos tienen el poder de capturar [215] los "espíritus" del enemigo, y de este modo los tornan débiles e impotentes y procuran a los asaltantes una victoria fácil»⁴⁸.*8 En Borneo, entre los kenyahs, «Bo Adjang Ledja, antes de morir, me había hecho partícipe con frecuencia de su inquietud; en efecto, temía que el sultán de Kutei hiciera sacar su cráneo de la tumba; este sultán conservaba ya en una caja de su palacio los cráneos de otros varios jefes, a fin de que su posesión le permitiera ejercer su poder sobre las tribus bahan»⁴⁹. Igualmente, en Espíritu Santo, en Nuevas Héridas, «la gente utiliza los huesos humanos huecos, en particular los de los parientes próximos y de los hombres que han alcanzado un rango elevado en la *suque* (sociedad secreta), para hacer puntas de lanza. Se cree que el mana del muerto pasa con sus huesos al poseedor de la lanza. Se estiman especialmente las que provienen de jefes»⁵⁰. Y un poco después añade: «Naturalmente también los extranjeros intentaban hacerse con flechas cuyas puntas provenían de huesos de grandes guerreros o de hombres de elevado rango en la *suque*, a fin de participar del *mana* de estos muertos». "En Rakaanga y Manihiki, islas situadas a seiscientas millas en el norte de Rarotonga, cuando un rey, un sacerdote o un excelente pescador morían, se exhumaba su cuerpo al cabo de tres días y se cortaba su cabeza... Se lo colocaba en una cesta confeccionada con hojas de cocotero en la parte delantera de la canoa. Cuando, en el mar, eran sorprendidos por vientos contrarios o lluvias tropicales se sacaba la cabeza de la cesta y se la suspendía en el aire por los cabellos, pidiéndole que se apaciguara el tiempo. Las manos y los pies de los jefes, de los sacerdotes y de los pescadores muertos servían para el mismo uso a gentes de rango inferior»⁵¹.

La misma creencia en el poder de los cráneos —amigos o enemigos— se

⁴⁶ G. WHITEHEAD, *In the Nicobar islands*, pp. 205-206.

⁴⁷ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, V, p. 298 (Cit. W. W. GILL, *Life in the southern isles*, p. 267).

⁴⁸ E. B. RILEY, *Among Papuan head-hunters*, p. 88.

⁴⁹ A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, II, 324.

⁵⁰ F. SPEISER, *Ethnologische. Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, pp. 205-214.

⁵¹ W. GILL, *Savage Ufe in Polynesia*, p. 104.

vuelve a encontrar en las regiones más alejadas del Pacífico. Por ejemplo, en el Gabón, «cuando se trataba de un *oga* (gran jefe) se le inhumaba en la proximidad del poblado, a veces incluso en la habitación donde había muerto. Se hacía así con el fin de poder desenterrarlo más fácilmente y extraer su cráneo, que era transportado en la caja fetiche de los manes de los antepasados. De este modo, el difunto se convertía en el protector de su pueblo y de su familia»⁵². En Siberia, en un cuento chukche, «un hombre joven pide protección al cuerpo de su padre que está muerto. El cadáver le responde: "Yo no puedo mantenerte cerca de mí. Estoy corrupto y la casa está muy fría." Después de lo cual el muerto (*spirit*) le enseña la manera de que [216] le ame la hija de un rico pastor de renos. En otro cuento, muy característico y muy extendido, una joven encuentra en el campo un cráneo desprendido del tronco y lo lleva con ella. Lo esconde en su mochila... Su madre termina descubriéndolo. Toda la familia queda presa del pánico. Se salvan dejando a la joven sola y sin medios de subsistir. Ella se lamenta ante el cráneo y en un paroxismo de desesperación le da un golpe con el pie. El cráneo se va entonces a la búsqueda de su cuerpo y vuelve enseguida en forma de un bello joven. Lleva consigo un gran rebaño de renos y de trineos»⁵³. En este cuento, el cuerpo, el cráneo y el individuo forman una unidad.

En América del sur, los jíbaros del Ecuador intentan por todos los medios hacerse con las cabezas de sus enemigos. R. Karsten ha descrito con detalle las ceremonias en las cuales estos trofeos (*tsantsa*) constituyen la ocasión y el objeto. «Los jíbaros —señala— no hallan nada contradictorio en la idea de que el enemigo muerto (*spirit of the slain enemy*), por una parte, alimente sentimientos de odio y de venganza contra su asesino, y busque siempre una ocasión de enojarlo y, por otra parte, que desempeñe al mismo tiempo, por así decirlo, el papel de un amigo y de un consejero. Llega a serlo por medio de la influencia de las operaciones mágicas y de las ceremonias que se han ejecutado»⁵⁴. Poseer el *tsantsa* y someterlo a este tratamiento equivale a tener al enemigo a su servicio. Karsten dice también en otra parte: «Los indios creen verdaderamente que se puede hacer revivir a los muertos por medio de sus huesos. Nordenskiöld lo ha experimentado entre los quechua de Queara. Iba en busca de cráneos y de esqueletos; los indígenas creyeron que quería llevárselos a su país para hacerlos revivir y para que les revelara los secretos concernientes a las minas, de oro de los incas»⁵⁵. Quizá no era ni siquiera necesario para ello, al pensar de los indígenas, hacer revivir a los muertos. La simple posesión de los cráneos basta. Se ha visto cómo los cráneos dan a conocer a quienes los interrogan lo que éstos desean.

En fin, puesto que los indígenas no acusan apenas diferencia alguna entre el hombre y el animal, se comprende que los huesos y sobre todo los cráneos de los animales, y en particular, los de aquellos que tienen alto valor místico, sean conservados, honrados, consultados o se les rece, como en el caso de los huesos y de los cráneos humanos. Esta costumbre es, en efecto, practicada en multitud de zonas. Sólo citaré un ejemplo. En las islas Tanembar y Timorlao,

⁵² André WALKER, *Funérailles chez les anciens Mpongovés*, «Recherches congolaises», VII, (1925), p. 99.

⁵³ W. BOORAS, *The Chukchee*, p. 519.

⁵⁴ R. KARSTEN, *Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro Indians of easter Ecuador*, «EB», 79, p. 46.

⁵⁵ R. KARSTEN, *Der Ursprung der indianischen Verzierung in Süd-Amerika*, «Zeitschrift für Ethnologie», XLVIII (1916), p. 204 (nota 2).

«la caza de tortugas constituye la ocupación principal de la población masculina. Los caparazones de estos animales [217] se conservan en la casa de fiestas y sus cráneos se suspenden de un árbol junto a la casa del que las posee. Cuando se va otra vez a la caza de tortugas se hace una ofrenda de arroz, de *sirih-pinang*, de tabaco y de vino de palma a los cráneos. Al mismo tiempo se les invoca: "¡Oh camaradas! ¡Subid más arriba del árbol y consideraos amigos nuestros! Aquí tenéis todo tipo de cosas de comer, arroz, *sirih-pinang*, tabaco; en el mar vuestros amigos sólo comen dos tipos de hierbas, con piedras, uk, uk, uk!"»⁵⁶ Para nosotros, los cráneos «representan» las tortugas. Para los indígenas, cráneo y tortuga forman una unidad indisoluble.

IV

La propiedad personal de un hombre sigue perteneciéndole cuando está muerto.— El *keber* de las islas del estrecho de Torres. Destrucción de los objetos que «han pertenecido» al muerto.— Condición de las viudas

Quizá convenga distinguir, en cada sociedad, lo que es, en el sentido estricto de la palabra, una «pertenencia» del muerto, es decir, lo que forma parte de su individualidad y lo que «pertenece» en sentido amplio, es decir, lo que más se relaciona con la propiedad tal como nosotros la entendemos, a pesar de que pueda implicar también una participación más o menos íntima entre el que posee y el objeto poseído. La línea de demarcación resulta, a menudo, imposible de trazar. En este caso, como en el caso de los seres vivos, las fronteras de la individualidad quedan indecisas. Entre los esquimales de Groenlandia «lo que se reconoce más plenamente como propiedad personal [eso que yo llamo pertenencia] es el kayak, los vestidos de kayak y los instrumentos de caza. No pertenecen únicamente a un solo cazador y nadie debe tocarlos. Es raro que se presenten... También las raquetas pueden contarse entre los instrumentos de caza; pero como han sido introducidas por los europeos, no son consideradas en el mismo grado como propiedad personal... Luego vienen los útiles empleados en la casa, tales como cuchillos, hachas, tijeras, etc. Muchos de ellos y, sobre todo, los que sirven a las mujeres para coser son considerados enteramente como propiedad personal. El resto de los utensilios es propiedad común de la familia o incluso de todos los habitantes de la casa... El esquimal ignora la propiedad personal de la tierra»⁵⁷. Igualmente W. Thalbitzer escribe: «El hombre fabrica él mismo sus instrumentos de trabajo y de caza; es la primera condición de su derecho a poseer... Las armas y los útiles hechos por él son enterrados en su tumba y nadie los hereda. Sin embargo, el hijo hereda de la tía y del *umiak* de su padre... Pero los pequeños instrumentos personales estrechamente ligados con el trabajo de su propietario le acompañan hasta la tumba, por ejemplo el kayak del cazador de focas. Así, el derecho personal de propiedad sobre estos objetos está tan fuertemente desarrollado que adopta un [218] carácter religioso»⁵⁸. En otros términos, constituyen pertenencias. En el Camerún, von

⁵⁶ J. G. F. RIEDEL, *De sluik-en kroesharige roseen tuschen Selebes en Papua*, p. 288.

⁵⁷ Fr. NANSEN, *Eskimo life*, pp. 108-109.

⁵⁸ W. THALBITZER, *Etnographical collections from East Greenland*, «Meddelelser om Grønland», XXIX, p. 524.

Hager expresa con fuerza la misma idea. «Sobre la tumba se colocan con la choza derrumbada del muerto todos sus muebles, pues hasta en el más pequeño objeto del difunto, del que se ha servido en vida, continúa viviendo su alma (*lauona*)»⁵⁹. Un poco después añade: «En cada utensilio que un hombre emplea se encuentra una parte de su alma».

En las islas orientales del estrecho de Torres, las «pertenencias» del muerto se hallan claramente caracterizadas. «Bruce define la palabra *keber* como la esencia espiritual del muerto. Está representada o bien por el cuerpo del hombre o bien por todo objeto considerado como pertenencia suya durante su vida después de su muerte. Por eso, se emplea la expresión "robar el *keber*" incluso si el objeto robado es insignificante: basta con que sea considerado una parte del propio muerto para que se emplee esta expresión. Robar un pedazo cualquiera del cuerpo o incluso una vasija o un pedazo de vasija que haya servido para las ceremonias funerarias era considerado como equivalente a turbar el reposo del propio muerto (*ghost of the deceased*). A este propósito Bruce añade que un robo de este género agita al muerto y lo mueve a irritarse con sus parientes vivos, por lo menos en tanto no recobren el *keber* robado».⁶⁰ Y un poco después añade: «Las más de las veces, si no siempre, los enemigos realizaban tentativas para hacerse con una parte del cadáver. El *keber* que se intentaba robar era ante todo el cuerpo desecado, o el cráneo en el caso de que no se hubiera dado forma de momia al cadáver. A menudo era precisa mucha estrategia para hacerse con él. Pero, a falta del cráneo, cualquier cosa podía servir de *keber*: una piedra o un pedazo de madera que provenía de la tumba. Podía incluso bastar una viruta de un pedazo de madera que se encontraba en la zona de la tumba o bien llevarse una rama o una hoja de su vecindad». Así pues, todos estos objetos pueden representar la «esencia espiritual» del muerto al mismo título que su cadáver o que su cráneo. Poseerlos es tener en su poder el *keber* mismo. El muerto no tendrá entonces reposo ni dejará a los suyos en tanto que éstos no le restituyan.

En otro pasaje, el autor establece un estrecha relación entre este *keber* —estas pertenencias— y el doble, sombra, o imagen del individuo. «La palabra *mar*, frecuentemente *lamar*, era empleada para significar «sombra», reflejo, espíritu (*ghosts or spirit*); pero de ello no se sigue que estas ideas se confundan unas con otras en la mente de los indígenas»⁶¹. Reflexión que más [219] de una vez hemos tenido por justa. Los primitivos ignoran estas distinciones que pueden parecemos naturales; llevan en cambio, habitualmente a cabo otras que a nosotros se nos escapan. «Existe otra palabra, *keber*, que se emplea constantemente cuando se habla de la muerte y de las ceremonias funerarias, pero es muy difícil hacerse una idea exacta de lo que quiere decir. Todo lo que se halla realmente en relación con un hombre durante su vida o después de su muerte, por muy insignificante que sea, es considerado como parte del difunto. Se podría incluso pensar que los indígenas consideran ese objeto como parte del *lamar*; lo llaman *keber*. Las pantomimas en las ceremonias funerarias eran también calificadas como *keber* y en cuanto a los actores que personificaban los muertos (*ghosts*) se les llamaba *keber-le*⁶².

⁵⁹ G. von HAGEN, *Die Bana (Kamerun)*, «Bässler-Archiv», II, 1911, p. 108.

⁶⁰ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, VI, pp. 127-128.

⁶¹ *Ibid.*, p. 251.

⁶² Parece que *keber* se emplea indiferentemente como nombre y como adjetivo, tal como sucede a menudo con los términos generales de este tipo que no han sufrido la misma elaboración lógica que nuestros conceptos.

Se sigue de estos textos que los objetos designados con el nombre de *keber* forman parte del hombre y más precisamente del *lamar*, es decir del hombre en su existencia ultraterrena. Tenemos aquí un tipo característico de pertenencia del muerto. La comprensión de *keber* es, por lo demás, más basta que la de «pertenencia». No sólo se extiende a todo lo que constituye la individualidad del muerto: a su cadáver, a su imagen, a su sombra etcétera, sino también a las piedras y a las maderas de su tumba y hasta a los árboles que están cerca de ella. Estos objetos, se dice expresamente, forman parte de él. Por nuestra parte, nos cuesta considerarlos verdaderas pertenencias o elementos de su individuo. En lo cual sin duda nos equivocamos. Seguramente aquí también imponemos a las participaciones que ocupan el espíritu de los indígenas ciertas reglas que los deforman y cuando por nuestra parte queremos adoptar a la fuerza una noción de individualidad que les es extraña no hacemos otra cosa que desnaturalizarlo.

En las mismas islas «cuando un hombre moría sin dejar hijos, su viuda devolvía todos sus efectos personales a sus parientes varones que los rompían y los quemaban. Incluso las mazas con cabeza de piedra eran reducidas a pequeños pedazos y arrojadas después al fuego... Si se moría un hijo único, todos sus bienes y también los de su padre eran despedazados y destruidos de la misma manera. A veces, los padres recogían todo en el interior de la casa y la quemaban con todo lo que contenía. Luego pedían a sus amigos que fueran a destruir los productos de sus jardines. Los *ñames* eran desenterrados y hechos pedazos: todo lo que crecía era destruido»⁶³.

Estas prácticas se hallan extremadamente extendidas y son singularmente uniformes, pese a una gran variedad de diferencias [220] de detalle. Casi por todas partes, bien en el momento de la muerte, bien en el tiempo de los primeros o de los segundos funerales, se destruye lo que «participa» del muerto. No puede decirse de todos los objetos sacrificados de este modo que son «pertenencias» del muerto en sentido estricto y que forman parte de su individualidad. Pero esta dificultad radica más bien en nuestros hábitos mentales, en nuestro lenguaje y en nuestros conceptos.

Veamos, por ejemplo, lo que C. G. Seligmann dice a propósito de la casa del muerto en una tribu de Nueva Guinea:

«Se puede sugerir la idea de que la casa de una persona casada —hombre o mujer— está tan íntimamente ligada con ella que cuando ésta muere, si pertenece a un clan extranjero se puede considerar que su casa se ha convertido, en alguna medida, idéntica a este extranjero muerto, de suerte que después de su defunción, resulta impropio a los pobladores que subsista»⁶⁴. Decir que la casa se vuelve «idéntica» a la persona que la habita, ¿no equivale a expresar que constituye una «pertenencia»? Ésta es la razón de que se vean obligados tan frecuentemente a abandonarla o derrumbarla. «La casa del muerto—dice Macdonald— es siempre derrumbada, haya sido asesinado o no. Nadie quiere, en efecto, vivir allí a ningún precio»⁶⁵.

Sucede con la casa lo mismo que con los demás efectos personales del individuo. Si alguien los coge y se sirve de ellos no solamente privará al muerto

⁶³ Ibid., IV, p. 159.

⁶⁴ C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 13, nota 2.

⁶⁵ D. MACDONALD, *Africana*, I, pp. 108-109.

de algo a lo que tiene derecho. La ofensa será mucho más grave. Equivaldrá a lesionar su misma individualidad, herirla, mutilarla, alcanzarla en lo esencial, exactamente como se alcanza la de un viviente a través de una de sus pertenencias. ¿Cómo, pues, osará atraerse de este modo la ira del muerto?

El doctor Thurnwald ha expresado lo mismo en términos satisfactorios. «En Buin, una buena parte de lo que posee la gente desaparece en la ceremonia fúnebre. Las provisiones son consumidas, las plantaciones de taro y los cocoteros que sirven para la alimentación personal del muerto son destruidos, como si se tratara de una parte de su persona con la que parten también hacia el más allá, donde viven los muertos»⁶⁶.

De una manera que nos resulta difícil definir, está indudablemente implicada la individualidad del muerto en estos objetos que participan de él. De este modo, el primitivo no se plantea siquiera conservarlos o no. Apropiárselos equivaldrá a mutilar al muerto. Por prudencia, si no por afecto, evitan esa apropiación. A menudo, el sentido original de estos usos se halla oscurecido o [221] perdido, pero, sin embargo, persiste. Así por ejemplo entre los papuas del delta del Purari «es costumbre, después de mucho tiempo, destruir algunos cocoteros o palmeras de sago pertenecientes al muerto, inmediatamente después de su muerte... Nadie me ha podido explicar la razón de esta costumbre. No parece que se piense que el muerto reciba ventaja alguna ni que se considere a las palmeras infectadas de algún modo por su muerte. Se diría más bien que se trata de un sacrificio que se hace por dolor o por desesperación. Según las propias palabras de un indígena: "Estos cocoteros pertenecen a alguien que había sido feliz durante su vida. Ahora que ha partido no tenemos por qué guardarlos"»⁶⁷.

A menudo, los europeos recogen de boca de los indígenas explicaciones que no son exactas. Grubb escribe, por ejemplo: «Los efectos personales y los animales del muerto son destruidos al morir, evidentemente con la idea de que puedan serle útiles en el otro mundo. La razón que da el indio de su modo de obrar es que, de otro modo, el muerto volvería junto a sus parientes próximos y los atormentaría. Pues bien, si el muerto (*ghost*) no se interesara por esos objetos, cabe preguntar por qué obraría en ese caso, de este modo»⁶⁸. Ciertamente, toma interés e incluso más interés del que señala el indio. Pues no se trata aquí solamente de la utilidad que estos objetos pueden reportarle al muerto. Se trata de su propia persona: estos objetos participan de él como las pertenencias del viviente son él mismo. Los abipones de Dobrizhoffer actúan como los lenguas de Grubb y por las mismas razones. «Todos los utensilios pertenecientes a un hombre muerto recientemente son quemados en una hogera. Junto con sus caballos, a los que se da muerte en su tumba, se sacrifica también su ganado menor si tiene alguno. La casa en donde habitaba es completamente destruida, etc.»⁶⁹.

En el noroeste de Bolivia, Nordenskiöld ha observado hechos análogos muy característicos. «Cuando un itonoma deja de vivir, el muerto (*Seele*) queda

⁶⁶ T. THURNWALD, Ermittlungen über Eingeborenenrechte der Südsee, «Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft», XXXIII, p. 346.

⁶⁷ F. E. WILLIAMS, *The natives of the Purari delta*, p. 219. Territory of Papua, «Anthropology», Report núm. 5.

⁶⁸ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, pp. 122-123.

⁶⁹ M. DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, II, 294-295.

cerca del lugar en donde ha vivido. Se le llama *chokihua*. Sus campos se abandonan; no se recoge nada de ellos pues todo pertenece al muerto. Esto, sin embargo, sólo vale para adultos. No se tiene miedo, en efecto, de los niños muertos.

»Los *chokihua* viven en los bosques. Cada lugar, cada antiguo campo, cada árbol tiene su propietario, su *chokihua*. Si alguien los coge se expone al peligro de robar a uno de ellos. Los hombres, después de su muerte, continúan poseyendo todo lo que tenían cuando vivían. Lo más seguro es roturar la tierra [222] que no ha sido nunca cultivada. Un *itonoma* no toca nunca un tesoro recién desenterrado o una vasija de arcilla o algún objeto proveniente de viejas casas o de viejas tumbas, pues todo eso pertenece al *chokihua*. Si se hacen excavaciones se muere»⁷⁰. Y añade un poco después: «Muchas viudas de los *itonoma* rehúsan vender las cestas y los instrumentos fabricados por sus maridos... Un *itonoma* puede, sin embargo, guardar a sabiendas de ello, objetos que han pertenecido a su padre o a su madre muertos. Pero si quiere servirse de ellos, les pide permiso. Si se trata por ejemplo de un hacha, dice: "En seguida la devolveré"».

El cuento siguiente ha sido también recogido en la misma región. Una viuda sin recursos se casa de nuevo. «Al llegar a una encrucijada que daba acceso a otra plantación,... se encontró que allí estaba su marido y que le decía amenazante: "O sea que quieres volverte a casar cuando sólo hace un año que he muerto... ¡Ni siquiera hace un mes!" Paralizada por el terror, no pudo responder. Entonces se dio cuenta de que venía un hombre de su campamento por el otro camino. "¡Socorro! ¡Por aquí! ¡Allá está mi marido muerto!" El hombre corrió con su arco y sus flechas, pero el muerto había desaparecido ya. "Vigila —dijo el hombre—, porque volverá esta tarde." Acto seguido se desentierra el cadáver del marido y se quema (lo que quiere decir que se le considera un brujo). La mujer se casa. Dos días después, este hombre va de caza y la mujer permanece en el campamento. Cuando se halla sola, llegó su marido muerto. La coge en sus brazos y acto seguido cae muerta en tierra»⁷¹. No se trata simplemente de una cuestión de celos, tal como nosotros lo entendemos, en el sentido sexual de la palabra. El muerto se venga porque ha sido lesionado en lo que le «pertenece». Su mujer se cuenta en el número de las «pertenencias» que no se pueden tocar, que no pueden apropiarse sin lesionar su propia persona. Entre casi todos los primitivos el adulterio es un ataque a la propiedad entendida, es cierto, en un sentido más o menos místico. Se castiga, pues, en tanto que constituye un robo y en tanto que reporta un perjuicio místico que puede comprometer la vida misma del marido.

Así se explican también las prohibiciones y las obligaciones, en ocasiones, espantosas, que se imponen a las viudas. De tratarlas como las restantes pertenencias del marido, se tendría que darles muerte. De hecho en las islas Fidji y en otras partes también se estrangulaba a una o a varias de ellas e incluso antes de que el marido hubiera exhalado el último suspiro⁷². En general se las deja en vida pero en las condiciones más penosas bajo la supervisión constante del muerto, presto a ofenderse por [223] la menor infracción a los

⁷⁰ Er. NORDENSKIÖLD, *Die religiösen Vorstellungen der Itonoma-Indianer in Bolivia*, «Zeitschrift für Ethnologie», XLVII (1915), pp. 106-107.

⁷¹ Er. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 308.

⁷² F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Banks Inseln*, p. 320.

tabús y a las prescripciones de duelo. A menudo, durante varias semanas, la viuda debe acompañar día y noche al cuerpo presente del marido, ya en trance de descomposición. A veces vive reclusa durante meses y años. Los hermanos del muerto vigilan rigurosamente que las prácticas obligatorias sean observadas hasta en el último detalle. Se sienten responsables. Pues en caso de que el muerto se irritara por su descuido, caería sobre ellos la venganza y no sobre la viuda. A veces, por último, antes de que la viuda pueda volverse a casar debe pasar por una «desapropiación» que la despega definitivamente del muerto⁷³.

⁷³ Cf. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pp. 388-393. Cf. SMITH y DALE, The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, II, p. 62.

IX. Dualidad y bipresencia de los muertos

I

Para obrar sobre el muerto se obra sobre el cadáver.— Mutilar al cadáver para que el muerto no pueda perjudicar

En un gran número de sociedades primitivas, si se quiere dar con el muerto, que está alejado y es invisible, se le agita el cuerpo que ha permanecido allí. Está a la vez ausente y presente en él o más bien está presente en dos lugares — si no en más— al mismo tiempo. El cadáver que se ve y el muerto que ha partido son sentidos como formando un solo y mismo individuo. Los testimonios sobre este punto son abundantes y nos cuesta escoger.

En el distrito de Brisbane, «inmediatamente después de la muerte, si se trata de un adulto, un viejo hombre-medicina que no tiene por qué ser necesariamente un pariente, corta todos los órganos genitales si es hombre, o el clítoris solamente si es mujer. Los envuelve en hierba y los coloca en la bifurcación de un árbol, encima del suelo. Esto se hacía para hacer entender que se había terminado el instinto sexual y para impedir al muerto (*spirit*) que entrara en relaciones sexuales con los vivos»¹. La mutilación del cadáver repercute, pues, en el muerto del mismo modo como la herida del leopardo aparece en el cuerpo del hombre-leopardo. Tanto en un caso como en otro la individualidad se concilia con la dualidad y la bipresencia.

A los dieyeries no les gusta dejar rondar a los muertos. «Se enviaban algunos jóvenes a cavar una tumba y los de más edad comenzaban por agarrar los dedos gordos del pie del muerto con una cuerda fuerte y resistente; después ataban juntos los dos pulgares a la espalda, mientras el cuerpo yacía con el vientre hacia abajo durante esta operación... Parece que incluso un hombre vivo, fuerte y lleno de salud no hubiera podido romper estos lazos. A mi pregunta respondieron que ataban al muerto para impedirle "volver"... Cada tarde, durante una luna (cuatro semanas), dos viejos se volvían a la tumba y barrían los alrededores con cuidado; cada mañana volvían para ver si el muerto había dejado huellas de sus pasos sobre la superficie barrida. Me dijeron que si hallaban huellas, debían entonces enterrar el cuerpo en otra

¹ W. E. ROTH, «Nort Queensland Ethnography». Bulletin 9, núm. 13. Records of the Australian Museum, VI, 5 (1907), p. 399.

parte. Las huellas serían la prueba fehaciente de que el muerto "volvía" [226] y de que su tumba actual no le convenía..»². «Ya he relatado en diversos lugares la creencia muy extendida de que el muerto (*spirit*) toma una nueva forma corporal, pero pienso que algunas tribus deben haber creído que esta reincorporación tiene lugar algún tiempo después de la muerte, pues al enterrar un hombre muerto tenían mucho cuidado en atar sólidamente el pulgar de la mano derecha al dedo gordo del pie izquierdo, plegando por tanto en dos el cuerpo y haciendo que las rodillas tocaran el mentón. Se encendía un fuego durante varios días delante de la tumba y algunas veces se construía una choza encima de ella. Los indígenas parecían pensar que, a pesar de sus esfuerzos por retener al muerto en tierra, éste terminaba por incorporarse y acudía allí a calentarse»³. Las contradicciones que producen embarazo al autor provienen de que no se da cuenta que la individualidad del muerto comprende a la vez el cuerpo, que está en la tumba y eso que llama el «espíritu», que se ha alejado. El indígena admite, como algo absolutamente obvio, que el cuerpo sea el mismo individuo que el «espíritu» que está lejos y también que éste tenga un cuerpo propio (no se representa propiamente ni al espíritu como puramente espíritu ni al cuerpo como algo puramente material). No ve tampoco dificultad alguna en que el muerto se vaya a calentar a la choza, mientras que su cadáver yace en su tumba, donde por otra parte siente el beneficio de este calor. Pues el muerto y su cadáver, aunque separados en el espacio, en realidad son una unidad.

Los brujos lenguas desean vivamente desembarazarse de Grubb. Pero como es un mago blanco muy poderoso, les preocupa lo que puede hacer una vez lo hayan matado. Buscan la manera de que abandone el país, una vez muerto, aunque el cuerpo tenga que permanecer allí. «Tramaron el plan siguiente pero por fortuna mía no llegaron a ejecutarlo, probablemente porque no se sentían seguros del éxito. Querían rodear mi cabaña con madera seca, una vez supieran que estaba durmiendo. En un momento dado prenderían fuego y, entonces, sabiendo que estaría cegado por el humo y turbado por este súbito peligro, tenían la intención de matarme cuando me precipitara fuera de las llamas. Pero antes de ejecutar esta parte de sus proyectos, su plan consistía en construir pequeñas cabañas a distancias convenientes a lo largo del camino que yo tenía la costumbre de transitar, en la parte este del río Paraguay. Sabían que cuando iba de viaje les hacía preparar siempre un abrigo sumario para protegerme contra el sol o las tempestades, cada vez que se disponía de tiempo para ello. Llegaron a la conclusión de que mi espíritu, errante por la vecindad, se sentiría atraído por esas cabañas y conducido [227] por tanto a tomar la ruta del este, siendo su gran deseo que mi espíritu, de este modo, abandonara el país»⁴. El espíritu (*spirit*) de W. B. Grubb quiere decir evidentemente Grubb muerto, que se sentirá incómodo por el sol y por la lluvia a pesar de que se haya quemado su cuerpo. Aquí aparece una creencia que volveremos a encontrar enseguida, cuando tratemos de los brujos. Sea cual sea la participación, la consustancialidad entre el muerto y su cadáver y, aunque esta dualidad no constituya más que una bipresencia, nunca se está seguro, al destruir el cadáver, de haber terminado con el muerto.

En todo caso se puede intentar. Se tratará entonces de enojar al muerto,

² R. Brough SMYTH, *The aborigines of Victoria*, 1, p. 119. Cf. EYLMANN, *Die Eingeborenen Süd-Australien*, p. 232.

³ *Ibid.*, II, p. 273.

⁴ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 124.

mutilando el cadáver o despedazándolo, etc. «Se me dijo que una tribu de la costa superior del Ogoué, a causa de la influencia del miedo intenso que le inspiran los muertos (*ghosts*) y del temor que le inspira la influencia posible de sus propios padres muertos, adopta a veces un método horrible para impedir que vuelvan. Con una idea muy material de lo que es un "espíritu" buscan el modo de hacerlo inofensivo golpeando el cadáver hasta que se rompan sus huesos. La masa mutilada se suspende entonces en un saco al pie de un árbol en el bosque. En este estado se supone que el muerto no puede volver a su pueblo para llevarse a uno de los supervivientes y hacerse acompañar por él al otro mundo»⁵. Así, pues, según las expresiones formales de Nassau, es al cadáver al que se le «hace papilla» (sic) y es el espíritu —nosotros preferimos decir el muerto— que ha partido lejos el que se encuentra paralizado y en un estado tal que le es imposible volver. No puede decirse más claramente que los dos forman una unidad. Entre los ba-ilas, «una vieja mujer había dicho, en el momento de expirar: "No me cuidáis, no me lleváis nada de comer ni de beber, tal como sería vuestro deber. Cuando me muera volveré para atormentaros." Se hizo acudir a un doctor de gran reputación del pueblo vecino. Después de diversas encantaciones, una vez hubo protegido a la gente contra el poder del espíritu (*ghost*) de la vieja mujer, el cadáver fue transportado a un lugar aislado de la jungla. Allí se prendió una enorme hoguera. Entonces el doctor cortó en pedazos el cadáver y lo fue arrojando pieza por pieza... Una vez acabada la cremación se dispersaron las cenizas por el viento con el fin de que fueran completamente defraudadas las intenciones de la vieja mujer»⁶. Las precauciones son, pues, muy concretas. Primero se despieza el cuerpo, luego se le quema, por último se dispersan las cenizas con el viento. La muerta, que forma una unidad con el cadáver, se resiente de ese contragolpe. Se espera con ello que será incapaz [228] de «volver». De todas maneras no se está completamente seguro. De forma parecida los esquimales, cuando creen que un muerto es temible, buscan la manera de protegerse contra él destruyendo su cuerpo. Tres asesinos han matado a un hombre. Le despiezan el cuerpo y lo abandonan en un bosquecillo de sauces por miedo a su «alma» (*nappata*)⁷ Rasmussen cuenta la historia de un brujo que ha matado a su segunda mujer. «Entonces la despedazó, dislocó todas las articulaciones, separó la cabeza del tronco y la arrojó al mar. Pero antes de abandonar el cuerpo arrancó el corazón todavía fresco y se lo comió. A continuación la arrastró por el suelo a alguna distancia de la playa y la dejó allí». Comete a continuación otro asesinato. «Fuera de la casa, Christian abrió el cuerpo y lo despedazó, exactamente como había hecho con el de Sakua. Asimismo se comió el corazón de Katiaja; hizo esto con el fin de impedir al muerto (*soul of the dead*) que se vengara de él. A continuación cubrió el cuerpo con algunas piedras. Por último, habiendo matado junto con unos cómplices a otra persona, entre todos despedazaron el cuerpo, como de costumbre, colocaron la cabeza en una vejiga de kayak y la arrojaron al mar. El resto del cuerpo fue desmembrado y recubierto con piedras. Pero habían retirado los ojos de la cabeza y la vieja madre de Christian los guardó todo el invierno en la lámpara de piedra. Todo ello para cegar al muerto (*soul*), en caso de que quisiera vengarse»⁸. Así pues, para los esquimales y para los bantús las mutilaciones

⁵ W. H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, p. 234.

⁶ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 116.

⁷ V. STEFÁNSSON, *The Stefánsson-Anderson Expedition*, «American Museum of Natural History: Anthropological Papers», XIV, p. 334.

⁸ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, pp. 397, 300, 303.

del cadáver ponen al «alma» —nosotros preferimos decir el muerto— fuera de situación para vengarse: no son, de hecho, dos seres distintos sino uno sólo. Nelson ha observado lo mismo. «Antaño se cortaban los tendones de los brazos y de las piernas de un muerto que hubiera tenido mala reputación en vida, a fin de impedir a la sombra (*shade*) —es decir, al muerto— que volviera a su cuerpo y le hiciera errar durante la noche como si fuera un espectro malhechor». A veces se procedía del mismo modo con los animales. «Un cazador acaba de traer un zorro rojo en el kashim. Corta los tendones del animal, agujerea su ombligo, etc. Los indígenas me dijeron que por virtud de esta ceremonia, la sombra (*shade*) del zorro —es decir, el zorro muerto— era enviada al país de los muertos o a la tundra, donde se volvía inofensiva. En caso contrario hubiera podido permanecer con el cuerpo y errar en esta forma, molestando a los cazadores o, en general, a los habitantes del poblado. Es necesario también cortar los tendones de las piernas..»⁹. El uso más general consiste en pacificar al animal que se ha matado. Aquí, por una razón que no aparece, se esfuerzan en paralizarlo y los [229] procedimientos empleados implican que el animal muerto y su cuerpo forman una unidad.

II

El cadáver del brujo debe quemarse.— Deshacerse de los muertos maléficos destruyendo sus cuerpos

El caso de los brujos es característico. Se sabe el terror que inspiran. A menudo se intenta librarse de ellos a toda costa. Se les hace someterse a una ordalía, se les tortura, se les mata. ¿Pero basta todo ello? Una vez muerto el brujo ¿No será, acaso, todavía más temible? Esta cuestión se planteaban los doctores lenguas cuando habían decidido dar muerte a Grubb; dudaron y finalmente se abstuvieron de realizar sus planes. ¿No habría quizás un medio, si no de aniquilar, por lo menos de paralizar al brujo muerto? Sí, piensan a menudo, lo hay, si se destruye su cuerpo. Pues el muerto y su cuerpo constituyen un solo individuo. Así entre los kai de Nueva Guinea, «cuando se trata de brujos, a menudo no se contentan con darles muerte: se les despedaza y se dispersan los restos del cadáver»¹⁰. En las islas Nicobar, «los cuerpos de estos desgraciados son considerados indignos de ser enterrados. En general, se les lleva al mar, donde se les sumerge con piedras. Se cree que de este modo hay menos motivo para temer que estos muertos (*spirits*) rondan por la isla. La barbarie aparente que reside en estos actos de mutilación de la víctima antes de estrangularla debe explicarse, sin duda, por las mismas razones»¹¹.

En la mayoría de las tribus bantús, la regla consiste en quemar al brujo, vivo o muerto. Por ejemplo, entre los ba-kaondes, el individuo sospechoso queda sometido a la ordalía por veneno. Si se le reconoce culpable, se ata al brujo y tiene lugar un interrogatorio con el fin de descubrir por qué razón ha matado a tal o cual persona y asimismo qué maleficio ha usado... A continuación se le mata a golpes de lanza y se quema su cuerpo..». Un poco más adelante F. H.

⁹ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «EB», XVIII, p. 423.

¹⁰ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, p. 102.

¹¹ *Extract from E. H. Man's Report on the Penal Settlement in cowry Harbour. Census of India*, 1901, III, p. 193.

Melland cuenta que en cierta ocasión se quemó a un león del cual se sospechaba que era un brujo¹². En Uganda, «la costumbre de quemar a ciertos individuos parece implicar la idea de aniquilarlos: se sospecha que el muerto (*ghost*) queda destruido con el cuerpo y que ya no tiene por qué temérsele»¹³.

De todas formas, ¿se está realmente seguro de ello? Pechuë-Loesche ha expresado sus dudas por lo que se refiere a los ba-fiotes. «Al destruirse el cuerpo (por el fuego) o al dejar que las bestias salvajes lo desmembren, mientras que los tejidos se descomponen por sí mismos al aire libre, se cree ahuyentar completamente el peligro. Pero, ¿en qué se convierte el *tschinyemba* (alma)? La [230] destrucción del brujo corpóreo sólo sirve para producir un brujo espiritual, menos palpable que el otro y que, actuando desde el más allá, resulta a la postre mucho más temible». Esta objeción consternó a mucha gente. No habían pesado en ello. Les bastaba satisfacer su venganza sobre el monstruo y rehusarle una tumba. Los *nganga* (doctores) eran de la opinión que el principio maligno se hallaba precisamente en el cuerpo y que se destruía con él o incluso antes por medio del veneno: lo mismo, por tanto, que daba muerte al brujo. Otros aseguraron que con el alma, es decir, con el doble, sucedía lo mismo que con el cuerpo. Tenía pues el mismo destino que éste, que era destruido y despedazado y no depositado en tierra¹⁴. Estas respuestas de los doctores son instructivas. La primera recuerda la conocida creencia según la cual un brujo o una bruja posee un principio maligno que se descubre durante la autopsia o en el estómago o en el intestino. Este principio se revela y se mata por la virtud mística de la ordalía y queda destruido por el fuego que consume el cuerpo del brujo. El segundo viene a decir, de forma desarrollada: «El brujo que sobrevive en estado de muerto y el cadáver son un solo y mismo ser. Por eso cuando destruimos a éste hacemos otro tanto con aquél».

Hay brujos a quienes no se les desenmascara mientras están vivos. Cuando están muertos prosiguen sus fechorías. Termina por sospecharse de ellos. En ese caso se les desentierra y se les quema. Cosa curiosa, se constata que su cuerpo había permanecido intacto. Los cadáveres de los brujos no se descomponen. Esta creencia se encuentra también en regiones muy alejadas unas de otras. Pechuël-Loesche la menciona. «Los cuerpos de los brujos cuya actividad malhechora no ha sido descubierta y que han sido por tanto enterrados con honor, no se descomponen en la tierra». «Ocurre, a veces — escribe P. A. Talbot—, que su astucia superior o su buena fortuna permiten a un brujo (o a una bruja) escapar de toda sospecha y morir en olor de santidad, llorados por todos. Después de su muerte, estos muertos (*ghosts*) no parecen poder disimular más tiempo su naturaleza malhechora y vuelven a su primera morada con el fin de causar toda suerte de desaguisados a los supervivientes. Por ejemplo, después de la muerte de un jefe, los suyos se ven afectados durante algunos años por pequeñas desgracias. Alguien, de pronto, se da cuenta de que hay un pequeño agujero en un rincón de una de las habitaciones de la casa, justo encima de la tumba. Enseguida se comienza a sospechar, pues los orificios de ese género son los que permiten volver a los muertos. Se desentierra entonces al jefe (a pesar de que hace ya seis años que ha muerto); se observó que el cuerpo había permanecido en perfecto estado. Después de este [231] descubrimiento inquietante se mantuvo un consejo para deliberar lo

¹² F. H. MELLAND, In *witch-bound Africa*, pp. 206-207, p. 221.

¹³ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 87.

¹⁴ PECHUËL-LOESCHE, *Die Loango-Expedition*, III, 2, p. 338.

que debía hacerse. Finalmente se quemó el cuerpo»¹⁵.

Según el mismo autor estos muertos malhechores no son necesariamente brujos sino que a veces sólo son gentes descontentas, resentidas, que se vengan de los supervivientes. «Cuando unos jóvenes mueren de muerte violenta (mala muerte) se ha observado que la desgracia afecta también a los demás... A veces se exigen sacrificios para apaciguar a los manes del muerto. Pero las más de las veces se hace notar que el muerto está demasiado irritado por su fin prematuro para que basten las ofrendas para apaciguar su "espíritu". Entonces, el único medio de que dispone la familia para evitar que continúen estos tormentos consiste en desenterrar el cuerpo y en quemarlo, de suerte que el muerto (*spirit*) no pueda ya, de ningún modo, cumplir sus desaguisados. Pues del mismo modo como el cuerpo se consume y se reduce a polvo, igualmente el cuerpo astral se descompone también; ya no puede volver a tierra ni mezclarse en los asuntos de los vivos». El lenguaje de Talbot se halla teñido de espiritismo. Pero el pensamiento de los indígenas no ofrece lugar a dudas. Creen que quemando el cadáver se librarán al mismo tiempo de ese muerto que no pueden alcanzar.

Entre los palaungs en Birmania, Leslie Milne ha observado la misma creencia, modificada por las influencias budistas, pero todavía reconocible. «Si un *karbu* (espíritu) no se come el fruto del olvido, puede elegir como domicilio el cadáver y abandonar de vez en cuando el cementerio para ir a atormentar a la gente que todavía vive. El cadáver que habita no se descompone y permanece intacto como en el día de la defunción. Se cuenta la historia de una vieja mujer que había muerto de fiebre. Después de su muerte, comenzó a morirse una persona tras otra en poco tiempo. Cuando sobrevino la décima muerte se le preguntó, en el instante en que iba a expirar: "¿Quién eres tú?" Y la respuesta fue: "Yo soy X" (el nombre de la anciana mujer). El *karbu* de ésta había elegido como domicilio su cuerpo enterrado; salía de él durante la noche, expulsaba el *karbu* de una persona, después el de otra, tomando en consecuencia su lugar, y de este modo les daba muerte. Un doctor se llegó hasta el cementerio y, con la ayuda de algunos hombres, retiró el ataúd de la tierra. Se abrió y se encontró en el ataúd un pequeño agujero por donde se supuso que el muerto podía salir; en efecto, se hallaba justo encima de su corazón. La mujer parecía dormir (es decir, el cuerpo no estaba del todo descompuesto). Se la transportó hasta la jungla y se la despedazó en pequeños trozos que fueron enterrados aquí y allá. Después de esto cesó la plaga». Y añade la autora: «Como el *karbu* de la vieja mujer, por lo que podía presumirse, era libre de ir a alojarse en otra parte, es difícil comprender por qué ha [232] cesado la epidemia, a menos que haya ocurrido que el *karbu* no haya podido encontrar el camino del poblado»¹⁶. Pero el *karbu* carecía de esta libertad. Estaba ligado a su cuerpo por la participación más íntima, y la destrucción de este cuerpo llevaba consigo su propia aniquilación. Es, pues, natural que la epidemia cese en el poblado cuando este cuerpo perece.

Volvamos a África occidental. Se sabe que en la región del bajo Níger, del mismo modo que en muchas tribus bantús, no se deja vivir a los niños que nacen con los dientes ya crecidos; traen, en efecto, mala suerte. «He encontrado esta costumbre en Brass —dice el conde de Cardi—, pero yo he

¹⁵ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, pp. 60-61.

¹⁶ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 341.

sido testigo de una excepción. He conocido en Twon Twon a un piloto que había tenido la mala suerte de nacer con los dientes de arriba ya crecidos. ¿Por qué se le conservó vivo? ¿Porqué sólo le habían crecido los dientes de arriba o porque la costumbre no se respeta tan estrictamente? Nunca lo he podido saber a ciencia cierta. Lo cierto es que se le dejó vivir. Pero parece que en su caso se observó una parte de la ley cuando murió, pues no se permitió que se le enterrara. Se le echó en la maleza para que fuera presa de animales feroces. Nada de lo que poseía pudo pasar a nadie en herencia; fue preciso dispersarlo todo o arrojarlo en la maleza para que se pudriera»¹⁷. Así pues, este muchacho era considerado peligroso para su grupo, al igual que todos sus semejantes, porque poseía, como los brujos, un principio maligno. Sin embargo, por una razón desconocida, se le permitió vivir, probablemente a condición de que permaneciera lejos de los suyos. Pero esto sólo constituye un plazo. Puesto que una vez muerto puede ser todavía peor que en vida; es preciso evitar a toda costa que pueda actuar en este sentido. ¿Cómo? Exponiendo su cuerpo a los animales en la maleza. Cuando sea destruido, el muerto que trae mala suerte, que forma una unidad con él, habrá asimismo desaparecido.

III

Muertos que viven en apariencia.— Muerte larvada.— Muertos reducidos a la esclavitud o empleados como criados por los brujos

Según el parecer del primitivo, el muerto no deja de existir. Su vida sólo ha terminado aquí, en la tierra, pero prosigue en otra parte. La barrera entre los dos estados no es infranqueable. Los vivos podrán representarse como ya muertos y los muertos como seres que reviven. Nordenskiöld dice esto con claridad: «En los cuentos de los indios sucede constantemente que alguien se muere en un cierto momento y revive poco después. Esto nos da una pista para comprender la representación que se hacen de la muerte como un cambio de forma. Cuando se duerme se comunica con los muertos. Cuando se muere, se duerme mucho tiempo. Los supervivientes no están nunca seguros de que los muertos [233] no vuelvan. Para el indio la muerte no es una puerta que una vez franqueada no puede volverse a traspasar»¹⁸.

Esta actitud no es particular de los indios de Bolivia. En diversas regiones, muchos relatos nos hablan de gente que ha muerto y que ha revivido y de otros que tienen el aspecto de estar todavía vivos pero que en realidad están muertos. Un brujo los ha matado. Juzga ventajoso para él conferirle la apariencia de que vive durante un tiempo más o menos largo. Nada ha cambiado en ellos, a primera vista, pese a que les ha sido sustraída una pertenencia esencial, sin la cual no podrían continuar mucho tiempo en vida, es decir, pese a que —como dice una expresión corriente— se les «ha comido su alma». De hecho están ya muertos pero ni los que les rodean ni a veces ellos mismos se dan cuenta cabal de ello. Son, por así decirlo, muertos con retraso.

Por ejemplo, en el sur de Queensland, según el testimonio de un antiguo

¹⁷ M. KINÜSLEY, *West African studies*, p. 487.

¹⁸ Er. NORDENSKIÖLD, *Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika*, p. 297.

observador, «la muerte siempre la causa un turrwan (doctor) de otra tribu. Cuando un hombre muere, los indígenas piensan que había sido matado algún tiempo antes sin que nadie, ni siquiera él mismo, lo hubiera sabido. ¡Extraña creencia, en verdad! Piensan que ha sido matado con un kundri y hecho pedazos y que, luego, esos pedazos han sido reunidos de nuevo. Más tarde el hombre se muere de un resfriado o quizás es muerto en un combate. En cuanto al que le ha dado el golpe mortal, no se hace nada con él. "Este hombre debía morir", exclaman (es decir, un brujo lo había ya "condenado" e incluso matado, sin que nadie se hubiera dado cuenta)»¹⁹.

Las mismas representaciones se encuentran entre los papuas de la tribu koiari, en Nueva Guinea inglesa. «Los vata tandia que he encontrado pertenecen todos a la tribu de los koiaris, detrás de Port-Moresby. Pueden hacerse invisibles por medio de cierta danza... Algunos de ellos entran entonces en una casa, golpean a uno de sus habitantes y lo arrojan a los que se han quedado fuera. Éstos le dan muerte a golpes, no con mazas ordinarias, sino con una maza especial con un puño muy largo. Después de haber dado muerte al hombre se creen en el deber de devolverlo a la vida, frotándolo con sus manos y llevando a cabo encantaciones. Pero sólo vive uno o dos días a lo más. Ha olvidado completamente la agresión que ha sufrido y por consiguiente no puede advertir a los suyos. Pero, después de su muerte, podéis reconocer una víctima de los vata; en efecto, palpando sus miembros, advertiréis que sus huesos están partidos». Y Murray añade: «La costumbre de devolver la vida a los muertos de esta forma no es particular de los koiaris y de los vata. Se vuelve a encontrar en otras partes del territorio»²⁰.

[234] Entre los toradias, «cuando un hombre-lobo bajo su forma animal se aproxima a un hombre, éste se siente invadido por un sueño irresistible. Al llegar junto a su víctima, el hombre-lobo recobra la forma humana (a pesar de que su cuerpo se ha quedado en su casa). La víctima cae de un síncope. Entonces el hombre-lobo lo despedaza en numerosos trozos. Le abre el vientre, retira el hígado y se lo come. A continuación rehace el cuerpo, lo vuelve a cerrar y lo lame con su larga lengua. El hombre vuelve a ser lo que era antes. No sabe a ciencia cierta lo que le ha sucedido»²¹.

Para comprender estas representaciones tan extrañas en las que la mentalidad primitiva no ve nada extraordinario, es preciso desprenderse del sentido que nosotros damos a la palabra «muerto» y tratar de entrar en el suyo. La muerte no es para esa mentalidad la ruptura irreparable que separa para siempre al individuo del mundo de los vivos, por cuanto su cuerpo vuelve al polvo mientras que el alma subsiste sola, espiritual e inmortal. Se trata solamente de una modificación brusca y profunda del individuo que no le impide continuar existiendo a pesar de la descomposición del cuerpo. De este modo «mueren» también los jóvenes en el transcurso de las pruebas de la iniciación y renacen poco después: se produce por tanto una mutación mística de su individualidad. Igualmente, en un cierto momento de la iniciación de los hombres-medicina entre los arandas, se da muerte a sus candidatos y se vacían los cuerpos de sus órganos. Luego se les devuelve la vida y se les provee de órganos nuevos: otra mutación mística que constituye una suerte de superhombres. Es en este

¹⁹ Tom Petrie's *Reminiscences of early Queensland*, p. 30.

²⁰ J. H. P. MURRAY, *Papua*, pp. 216-217.

²¹ A. C. KRUVT, *De Bare sprekende Toradja's*, I, pp. 255-256. 234

mismo sentido en el que debe entenderse el hecho de que los brujos hagan «morir» y luego revivir a sus víctimas.

A menudo, en estos casos de muerte larvada, la vida aparente es precaria. El brujo ha querido que el hombre no tardase en morir realmente. A menudo, incluso, para asegurarse un provecho personal, simplemente ha intentado transformar la individualidad de su víctima. H. Junod ha descrito este hecho con precisión. «Su objeto puede ser no tanto matar a sus víctimas cuanto emplearlas como servidores para labrar sus campos, cortar su leña, etcétera. Un día se descubrieron las huellas de un leopardo en un jardín cerca de la estación de Shilawane. La gente estaba persuadida de que seguramente se trataba de una persona embrujada al servicio del jefe del campamento que lo enviaba durante la noche en forma de animal. Se dijo que los *baloyi* (brujos), en sus reuniones, escogían las víctimas que querían y las transformaban en leopardos, en hienas, en serpientes y les forzaban a labrar los campos, a desenraizar las plantas de los jardines de otros y les "inducían" a volverlas a plantar en los jardines de los *baloyi*. Un nkuna de Thabina sostuvo que había sido testigo de [235] un vuelo nocturno de este género —y acto seguido fue expulsado del país, porque, al decir de los nativos, era preciso ser brujo para tener conocimiento de tales acciones»²². Este último rasgo nos recuerda oportunamente que todos estos acontecimientos se operan en el terreno místico y se escapan a la estimativa del hombre ordinario. ¿Cómo ha sido posible que este nkuna haya podido ver lo que es invisible a todo el mundo, salvo a los brujos? La muerte de las víctimas, su transformación en animales-servientes, su trabajo en los campos, son del mismo orden que la herida causada por el diente o el hueso que el brujo ha «apuntado» desde lejos y que ha entrado en el cuerpo de la víctima sin que su piel conserve la más mínima huella.

En lugar de matar de este modo a los individuos y devolverles la vida transformándolos, el brujo puede considerar más cómodo y más rentable desdoblarlos. Por ejemplo, entre los ba-kaondes, «el doctor hace un encantamiento especial en un cuerpo de *reed-buck* y lo coloca en el de un antílope. Con esto consigue volverse invisible él mismo y también estos cuerpos y los vestidos que lleva... Cuando quiere convertir a una persona en su esclavo, se llega en forma invisible a donde dicha persona está. Coloca la mano sobre ella y hunde en el suelo, muy cerca de ella, la punta del cuerpo del antílope, de manera que se mantenga erecta. Los cuernos adoptan la forma y los atributos de esta persona que en ese mismo momento se vuelve invisible como el brujo. Entonces, éste puede conducirla sin dificultad. Después los dos, en estado invisible, se dirigen a una gran fosa que el doctor ha cavado anteriormente... Allí, en ese "calabozo", se deja al prisionero.

»En cuanto a su "suplente", a pesar de que parece idéntico al hombre verdadero y de que se comporta como éste, hay que decir que está afectado de una gran debilidad. Enseguida cae enfermo y termina muñéndose. El doctor —siempre invisible— ha previsto este acontecimiento. Asiste al duelo y a las exequias. Cuando el cortejo fúnebre ha abandonado la tumba, hace en ella un encantamiento. A continuación se abre y entra en ella a recoger los cuernos... Se los lleva, y el prisionero se vuelve otra vez visible; entonces lo vende como esclavo. (Nadie caerá nunca en la cuenta de su desaparición, porque se cree

²² H. A. JUNOD, *The life of a South-African rribe*, II, pp. 470-471.

que está enterrado.) Un jefe kaonde dice que a uno de sus cuñados le había ocurrido semejante peripecia»²³. Otro brujo emplea, en lugar de los cuernos de antílope, un bastón en cuya punta hay una cabeza humana en miniatura. Este bastón se convierte en el «doble» de la víctima.

Entre los ba-ilas las cosas suceden más o menos como entre los thongas de H. Junod, con la salvedad de que las víctimas no son transformadas en animales. «El hombre puede mantenerse en vida; pero el brujo le roba su "alma": 3o que queda no es más [236] que la cáscara vacía. Naturalmente, ésta perece enseguida y el hombre muere. O bien el brujo espera la muerte real de su víctima y entonces fuerza al muerto (*disembodied spirit*) a trabajar para él... O bien puede enviar a otra persona al campo a recoger el grano. El dueño de este campo no se percata del robo, pues, a juzgar por el aspecto externo, el grano está siempre allí. Pero no es más que un fantasma. La esencia le ha sido sustraída»²⁴. En otros términos, todas estas operaciones se realizan en el plano místico.

Igualmente, en el Congo, entre los balubas, «los brujos afirman que pueden robar la personalidad de un hombre y hacer de su cuerpo un puro autómatas sin pensamiento (*mindless*), una "espiga vacía de trigo". Pretenden proceder de la manera siguiente. Un negro camina tranquilamente sin pensar en nada. De repente oye pronunciar su nombre. Mira alrededor suyo y no ve nada. Entonces queda paralizado por el temor de que un brujo invisible haya hecho salir de él su "alma" y se la haya robado. Ya no es más que una sombra de sí mismo, una imagen que se disolverá enseguida, a menos que se ponga en manos de un mago. Sin embargo, el brujo que ha echado las suertes se las ingenia para colocar el espíritu (*wraith*) de su víctima en un jarro cuidadosamente cerrado o en un muñeco hueco»²⁵. El brujo no ejerce otra violencia sobre su víctima que la de llamarle por su nombre sin hacerse ver. Esto basta para robarle su «alma», en el mismo sentido en que otros brujos roban el hígado o el corazón de un hombre. Esta «alma», como el corazón o el hígado, es una pertenencia esencial: si el individuo está privado de ella o si se llega a alcanzarla, no puede seguir viviendo. Pero el brujo puede hacer que el muerto permanezca en estado larvario.

A veces, incluso, se hace dueño de muertos que no ha matado él mismo. Los hace salir de su tumba con el fin de apropiarse de ellos. «Entre los anang, en el norte de Ndiya (Nigeria del sur), prevalece una extraña superstición. Se asegura que la gente va a las tumbas de los que acaban de morir y hace un sacrificio para asegurarse la ayuda de los espíritus malignos. A continuación, golpean la tumba con un tallo de banano —que es en África el árbol de la vida— llamando, a cada golpe, al cadáver por su nombre; y se dice que, al fin, el cadáver sale de su tumba. A continuación los brujos lo encadenan y lo venden como esclavo lejos del lugar»²⁶.

[237]

²³ F. H. MELLAND, *In witch-bound Africa*, pp. 214-215.

²⁴ SMITH y DALE, *The ilaspeaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 95.

²⁵ H. H. JOHNSTON, *George Grenfell and the Congo*, II, pp. 660-661.

²⁶ P. A. TALBOT, *Life in southern Nigeria*, p. 63.

IV

Muertos que reviven.— Grubb resucita.— Hecho análogo en Birmania

Junto a estos casos en que, unos individuos, por la acción del brujo, a pesar de que parecen mantenerse en vida se hallan de hecho en estado de muerte latente, hay también otros casos, más raros, en que un muerto, particularmente poderoso como mago, vuelve a la vida por su solo poder y produce terror en torno suyo. Grubb nos da un excelente ejemplo que interpretaremos de forma un poco diferente a como él lo hace. Gravemente herido por un indígena, estaba dispuesto a llegarse hasta su residencia, a pesar de la pérdida de sangre y de la extrema debilidad que le aquejaba. «Al llegar cerca de la misión —escribe—, los indios dieron signos de timidez y de temor. El hecho es que esas gentes tuvieron tiempo de reflexionar; habían comenzado a circular rumores, que habían llegado hasta ellos, de que yo estaba muerto pero que había resucitado de una manera misteriosa. Esto constituía una posibilidad sin precedentes para ellos; sólo podrían explicárselo considerando que yo pertenecía a una clase a la cual atribuían poderes extraordinarios... Esto no es todo: comenzaron a dudar si el ser que habitaba mi cuerpo era realmente el mío o el de otro. Muchos de entre ellos, durante un cierto tiempo, dudaron de mi identidad; explicaban la manera sorprendente como había conseguido, a pesar de mi estado crítico, recorrer las sesenta millas que mediaban entre el lugar de la agresión y su población, por la probabilidad de que el alma que animaba mi cuerpo era más que humana»²⁷.

Grubb añade a continuación diversos hechos en apoyo de esta interpretación. «Un día estaba yo sentado a la sombra en un sillón y, como quiera que cambiaba la posición del sol, debía desplazarme para estar todavía en la sombra. Me encontraba aún débil para llevar solo el sillón, aunque ya estaba lo suficientemente fuerte para levantarme y dar algunos pasos. Hice una señal a una niña para que viniera a llevarme el sillón un poco más lejos. Ella me conocía desde hacía varios años; es más, era, en cierto modo, mi niña mimada. Sin embargo, se acercó con una visible circunspección y quedándose a una respetuosa distancia cogió el sillón y lo colocó en la sombra precipitadamente. Luego, con un aspecto de evidente terror, corrió disparada hacia el pueblo.

»En otra ocasión, un hombre que yo conocía muy bien se informó acerca de mi salud manteniendo cierta distancia. Luego dijo: "¿Cómo os llamáis?" "Yiphenabanyetik, naturalmente", respondí [era el nombre indio de Grubb]. Pero él replicó, con aspecto incrédulo: "Ya sé que os llamabais Yiphenabanyetik, pero, ¿quién sois ahora?" La gente estaba segura, por tanto, de la identidad de mi cuerpo pero había algo que les intrigaba y [238] que constituía una enigma para ellos. En efecto, se preguntaban: ¿Quién está dentro de ese cuerpo?

»Un día estaba sentado en la sombra en el mismo lugar y vi aproximarse a un grupo de Kisapang. Habían venido al pueblo a hacerme una visita de cortesía y habían sido guiados hasta mi presencia por un lengua, llamado Esoabyaban, que los condujo hasta una distancia de doce pasos aproximadamente de mí. Entonces agitó la mano y se dirigió a los kisapang, diciéndoles con una voz

²⁷ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown Land*, p. 264.

extremadamente solemne: "Aquí está sentada el alma (*soul*) de Yiphenabanyetik." Mis visitantes permanecieron respetuosamente a una buena distancia y después de una conversación en voz baja de algunos minutos se retiraron, con evidente satisfacción por apartarse de mi inquietante presencia.

»Estos incidentes prueban que los indios creían que yo había muerto realmente pero dudaban si yo era o no la encarnación viviente de mi yo anterior. Mechi, el jefe, afirmaba formalmente a unos de los nuestros que estaba seguro de que yo seguía siendo el mismo Yiphenabanyetik pero que no por eso estaba menos convencido de que yo había realmente muerto»²⁸.

Parece que este jefe expresa muy bien lo que se halla en el espíritu de esta gente. Grubb, que conoce a maravilla a los lenguas, no se habría equivocado si tuviera en esta circunstancia el espíritu más prevenido. Da por sentado que para ellos, al igual que para él mismo, el alma es un huésped espiritual que abandona el cuerpo cuando el hombre muere y que este ser espiritual es el yo de la persona. Según él, los indios, persuadidos de que realmente ha muerto, creen, sin embargo, que su «alma» o su «yo» ha abandonado su cuerpo en este momento y se preguntan, en consecuencia, ya que de nuevo está vivo, si lo que habita ahora su cuerpo es el antiguo «yo», la antigua «alma» o si es otro. Pero los lenguas, al igual que otros primitivos, carecen de idea alguna acerca de esta psicología y de esta metafísica. Para ellos el individuo que muere sobrevive tal como es pero en un mundo distinto del de los vivos y en otras condiciones. Lo que les asusta en el caso presente es el hecho de que, contrariamente a lo que sucede siempre, el muerto tenga el aspecto de continuar viviendo igual que antes. Grubb ha dejado de vivir, ciertamente, en un determinado momento y, sin embargo, su cuerpo no se ha descompuesto: este muerto continúa respirando, andando, hablando... Esto carece de precedentes. Es preciso, por tanto, que Grubb sea un mago con una potencia inusitada. En consecuencia, ¿de qué es de lo que no sería capaz?

Este temor explica la actitud de los lenguas en los incidentes relatados hace un momento. La niña que duda en acercarse tiene miedo de Grubb porque, a pesar de que está vivo, es de hecho un muerto y, sin ninguna duda, es un brujo. El hombre que le [239] conoce bien y que, sin embargo, pregunta por su nombre quiere saber si Yiphenabanyetik, una vez muerto, sigue siendo el Yiphenabanyetik de antes. En fin, con la intención de traducir lo mejor posible el pensamiento del indio que conduce a los kisapang junto a Grubb y que dice con voz solemne: «Aquí está el alma de Yiphenabanyetik», dejaremos de lado la palabra «alma», que pertenece a Grubb. El indio pretendía decir, simplemente, «Yiphenabanyetik, que había muerto y que ha resucitado». El sentimiento de malestar y de temor que los indios experimentan al verlo no ofrece lugar a dudas: Grubb tiene razón en insistir. Pero ello no proviene de una incertidumbre sobre su identidad actual, tal como se lo imagina al apelar a su propia creencia en el alma como huésped espiritual del cuerpo. De lo que tienen miedo es de un muerto que presenta todas las apariencias de un viviente o de un viviente que, sin embargo, ha atravesado la muerte.

Leslie Milne narra un hecho análogo. «Me explicaron que se había dispuesto enterrar a un palaung que había muerto un día por la tarde. Antes de que tuviera lugar el entierro estalló una furiosa tormenta y el diluvio fue de tal

²⁸ *Ibid.*, pp. 266-267.

envergadura que se decidió dejar el entierro para el día siguiente por la mañana. Al cabo de algunas horas, para sorpresa de todos, el muerto se sentó en su ataúd. A continuación se le dio el nombre de A-jung (*jung* significa lluvia). Su familia, que lo creía muerto, se preguntó si acaso no había entrado en su cuerpo otro espíritu (*spirit*) pese a que el hombre parecía ser el mismo de antes»²⁹. Es la misma cuestión que se plantean, según Grubb, los lenguas a este respecto. La observación de Leslie Milne es excesivamente sumaria para que pueda inferirse de ella nada demasiado preciso. Sin embargo, no resulta temerario pensar que, al igual que los lenguas, también los palaungs están inquietos por la presencia de un muerto que vuelve a la vida.

V

Las ofrendas a los muertos.— Los muertos consumen el «doble» o la «esencia»

La mentalidad primitiva desconoce la diferencia entre la naturaleza de los seres, incluso la diferencia entre los que nosotros llamados seres animados e inanimados. Todos ellos participan en grados diversos del mismo *mana*, *imunu*, *tondi*, etc. La vida y la muerte se representan, por consiguiente, según un mismo patrón general respecto a todos ellos. De hecho, los animales, las plantas, los objetos tienen «dobles» igual que los hombres, y estos dobles forman parte de su individualidad, son ellos mismos. Lo que ha sido dicho anteriormente con respecto a las relaciones del individuo humano con su doble, su imagen, su reflejo, etc., es igualmente [240] verdadero, *mutatis mutandis*, cuando se trata de animales, de plantas y de objetos inanimados.

Esto explica muchas singularidades aparentes de la conducta habitual de los primitivos —por ejemplo, la manera en que disponen ofrendas y sacrificios hechos a los antepasados, a los espíritus y a los dioses. Cuando comen el buey o el pollo que ofrecen a un antepasado estamos tentados, por nuestra parte, a pensar que cumplen con ello un simple gesto ritual, simbólico, antes de proceder a su efectiva consumición. Pero la idea misma de símbolo es ajena al primitivo. Éste da habitualmente a sus actos su sentido natural y pleno. Los muertos, en efecto, tienen hambre, sed, frío, etc. Es preciso, por tanto, proveerles de vestidos, darles fuego, llevarles algo de comer o de beber. Sin embargo, sólo en muy raras ocasiones puede constatarse que toquen esos alimentos que se les lleva. ¿Cómo, pues, se alimentan?

En Nueva Guinea inglesa «los alimentos de la fiesta eran consagrados al muerto (*spirit*) en honor del cual se celebraba. Durante la noche que precedía al primer día de esta fiesta, el muerto, pensaban, extraía los alimentos de su *aiipo*, es decir, de su semejanza, forma o esencia. Lo que quedaba se consideraba que eran alimentos privados de sus principios esenciales, aunque todavía lo bastante buenos para servirse de ellos en esa circunstancia»³⁰. Estas expresiones —semejanza, forma, esencia— son las mismas de las que se sirven Codrington y Elsdon Best para designar a estos «dobles» que son elementos integrantes de la individualidad de los hombres. El antepasado que recibe la

²⁹ Leslie MILNE, *The home of an eastern clan*, p. 292.

³⁰ J. H. HOLMES, *In primitive New-Guinea*, p. 162.

ofrenda y que consume la «semejanza», se apropia de ella misma en su realidad esencial y comulga de este modo con el sacrificante que come la carne.

Algunos observadores han visto en ella malicia y superchería. «Los habitantes del estrecho de Torres celebran fiestas en honor de los muertos. Se cree que éstos se alimentan espiritualmente de la esencia de las ofrendas. Los astutos sacrificantes, después de haber solicitado los buenos oficios de los muertos en consideración de estos dones, se comen ellos mismos los alimentos alegando que la esencia ha partido ya»³¹. Pero, por lo menos en tanto que las representaciones no han perdido su sentido original y en tanto que la fe en la presencia y en el poder de los antepasados se mantiene viva en las almas, no es legítimo hablar de la menor astucia. Los sacrificadores no muestran aspecto de ofrecer los alimentos a los muertos; éstos disfrutan de un modo tan real como los vivos que, de hecho, se los comen. Para estos indígenas que admiten sin dificultad la doble existencia de un mismo y único objeto y su presencia en el mismo instante en dos lugares diferentes, la «esencia» o la «réplica» del buey o del pollo constituye [241] el animal mismo. El muerto —que ya no puede comer carne como hacen los vivientes— se halla, por su parte, enteramente satisfecho. De sentirse víctima de una mixtificación ridícula su venganza podría ser terrible. Jamás querría correr ese riesgo el primitivo.

F. Speiser ha indicado atinadamente lo siguiente al respecto: «Cuando el indígena parece responder que los cerdos y los objetos tienen un alma (alusión a un pasaje de Codrington) lo hace, quizás, porque siente que hay una diferencia entre el alma del hombre y la del cerdo. Pero, por otra parte, cree realmente en un "alma-sombra" de los cerdos y de los objetos; en el caso contrario, las ofrendas funerarias que lleva el muerto para la vida de ultratumba carecerían de sentido»³². Y un poco después añade: «En Maevo, cuando el muerto es de alto rango, se celebra una fiesta cincuenta días después de la muerte... Los indígenas matan unos cerdos; el hermano del muerto toma las extremidades de los hígados de todos los cerdos sacrificados, los lleva al bosque, llama al muerto por su nombre y dice: "Aquí tienes comida para ti..." Si se sacrifican muchos cerdos en esta ocasión, ello es favorable para el muerto; si no se le sacrifican, en cambio, su vida en el Hades es miserable... Lo cual obviamente significa que los cerdos sacrificados deben servir de alimentación al muerto en el otro mundo, puesto que sus almas le siguen». En este contexto «alma» es evidentemente sinónimo de «doble, réplica, esencia»; equivale, por tanto, para la mentalidad primitiva al ser mismo en cuestión.

Algunos ejemplos tomados de diversas áreas bastarán, sin duda, para mostrar que estas mismas representaciones, más o menos nítidas, más o menos modificadas, circulan por todas partes. «Es difícil llegar a saber a ciencia cierta —escribe W. Skeat— de qué manera se supone que las ofrendas son recibidas por la divinidad, A menudo he interrogado a los malayos al respecto. En suma, pienso que puede decirse con toda seguridad que los indígenas no creen que la divinidad toque la parte sólida o material de la ofrenda sino tan sólo la parte "esencial", a la que llama vida, sabor, esencia, cualidad o, incluso, alma»³³. Es justamente lo mismo que daban a entender hace un instante los papuas y los

³¹ W. W. GILL, *Life in the southern isles*, pp. 202-203.

³² F. SPEISER, *Ethnologische Materialien aus den Neuen-Hebriden und den Bauks-Inseln*, p. 318.

³³ W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 73.

melanesios.

Entre los esquimales estudiados por Stefánsson «cada vez que, en el curso del tratamiento de un enfermo, debe volver el *keyugak* (espíritu al servicio del chamán) después de un fracaso con el fin de llevar a cabo una nueva tentativa, es necesario hacerle un pequeño regalo de alguna cosa que pide con especial interés, con el fin de recompensarle todos sus esfuerzos. Si pide [242] un par de mitones se le confeccionarán unos, a veces de dimensiones minúsculas. Se colocarán debajo de la cama del enfermo o se suspenderán encima de su cabeza o bien se darán al chamán. De este modo el espíritu (el *keyugak*) dispondrá de mitones nuevos, los cuales serán en realidad las "almas" (*ta-tkoit*) de los que se han confeccionado»³⁴ Igualmente entre los esquimales del estrecho de Bering, «las personas que celebran la fiesta... toman un poco de cada plato y lo echan sobre el suelo a modo de ofrenda; a continuación, cada cual coge una cucharada de agua y vierte un poco sobre el suelo; el agua se escapa por las hendiduras. De este modo, piensan, la esencia espiritual de todos los alimentos y de toda el agua, de los cuales se ha dejado caer un poco, llega hasta los muertos (*shades*). Se cree que esta esencia de las ofrendas es transportada misteriosamente a su residencia, en donde satisface sus necesidades hasta el momento de la siguiente fiesta. A continuación, el maestro de ceremonias distribuye el resto de los alimentos entre las personas presentes y todos comen a placer»³⁵.

Los indios de Nueva Francia piensan lo mismo. «Entierran, con los cuerpos de los difuntos, tortas, aceite, pieles, hachas y otros utensilios con el fin de que las almas de sus parientes no sean pobres y menesterosas en la otra vida: pues creen y se imaginan que las almas de estas hachas, cuchillos, etc., y de todo lo que les dedican, particularmente en la fiesta de los muertos, se encaminan también a la otra vida con el fin de servir a las almas de los difuntos, aunque los cuerpos de estos objetos permanezcan en las fosas con los cuerpos de los difuntos; ésta era su respuesta ordinaria cuando les decíamos que los ratones se comían el aceite y la torta y que la podredumbre terminaba por hacer inservibles las hachas, las pieles y los restantes instrumentos que colocaban, junto con los cuerpos de sus parientes y amigos en las tumbas»³⁶. Los indios no sacaban ningún provecho personal de los alimentos y de los objetos que de este modo se disponían para los muertos. Tampoco ignoraban que los animales y la roña terminaban deteriorando esas ofrendas. Pero no por ello abandonaban la convicción de que los muertos hacían uso de estos objetos. Estos alimentos y estos útiles tenían, a parte de su existencia visible, otra existencia de carácter invisible. Ésta, llamada impropriamente «alma» (mejor sería llamarla «imagen, réplica, esencia, doble, etc»), era considerada consustancial al objeto mismo y servía a los muertos en el otro mundo, como dice Sagard.

En África austral, esta «réplica» de los alimentos es hasta tal [243] punto equivalente a los alimentos mismos que un brujo puede emplearla para hacer morir a su víctima. «Opera, en efecto, sobre los alimentos. La palabra en uso para designar esto es *kuindanka*, cambiar en todos los sentidos, dar una nueva forma, transformar. No se trata simplemente de un envenenamiento de los

³⁴ V. STEFAKSSON, *The Stefánsson-Anderson Expedition*, «American Museum of Natural History: Anthropological Papers», XIV, p. 375.

³⁵ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «EB», XVIII, pp. 364-365.

³⁶ Fr. SAGARD, *Le grana voyage au pays des Hurons* (1632), pp. 233-234.

alimentos en el sentido ordinario de la palabra a pesar de que no podemos negar que algunos brujos sean auténticos envenenadores. La cuestión es otra; en efecto, el brujo toma en sus manos los alimentos, pronuncia sobre ellos encantaciones, hace salir un "doble" (*phantom*) que se presenta en el plato de la víctima bajo la apariencia de sus alimentos verdaderos pero que, en realidad, está lleno de una esencia mortal. Ésta, al entrar en su cuerpo, lo matará. Así pues, cuando un relato cuenta que un jefe ha sido muerto por medio de su leche, esto no significa necesariamente que esta leche estuviera envenenada. Pero el brujo había "operado" sobre esta leche de un cierto modo, sea directamente, sea por una acción a distancia³⁷. En cuanto a este «doble» de la leche. ¿No nos recuerda quizás al «diente espiritual» que el brujo del estrecho de Torres hace entrar desde lejos en el cuerpo de su víctima?

Al igual que las plantas, los animales y los hombres, también los objetos inanimados son, pues, capaces de una bipresencia, y su individualidad es compatible con una doble existencia. Esto es lo que permite a los primitivos pensar que los muertos y los dioses han consumido sus ofrendas aunque parezcan permanecer intactas y que, a continuación, ellos mismos se las coman.

³⁷ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 96.

X. Dualidad y bipresencia de los muertos (continuación)

I

El muerto reciente presente en dos lugares a la vez (Nueva Guinea)

Los muertos, ordinariamente invisibles, se aparecen a los vivos en diversas circunstancias. Casi todos los primitivos han visto algunos o bien están persuadidos de que los han visto cerca de ellos. Como quiera que esas apariciones provocan por lo general una viva emoción entre quienes son testigos de las mismas —y hasta, en ocasiones, les trastornan por completo— es preciso detenerse a examinar el poco respeto que, respecto a las exigencias lógicas, delatan las representaciones que les conciernen. Las contradicciones que nos pueden parecer más chocantes les pasan desapercibidas. En particular, la presencia simultánea del muerto en dos lugares alejados el uno del otro les parece algo por completo natural.

La bipresencia puede producirse ya desde el momento en que cesa la vida. He aquí un ejemplo particularmente claro. «En Raketta (Nueva Guinea, Fischelinsel, Kaiser Wilhelmsland) un hombre le dice a su primo: "Tú y yo iremos juntos de pesca esta noche." "De acuerdo", responde el primo. Llega la noche. Mientras duermen, el individuo en cuestión se siente enfebrecido. Su "alma" (*See/e*) se alzó, salió y despertó al otro, diciéndole: "Levántate, primo, que llega el día; vamos a pescar." El primo se levantó y los dos se embarcaron y partieron durante la noche.

»En ese momento, el individuo en cuestión murió en el pueblo. Se le vistió y adornó del modo ordinario como se suele allí hacer con los muertos; se le adornó con ocre; su "alma" (*Seele*) que se hallaba en el barco (es decir, su doble) apareció también revestida con los mismos ornamentos. Los dos pescadores fueron remando hasta llegar cerca de Tagalip. Entonces, el individuo dijo al "alma": "Primo, rema en este lado pues hay peces por aquí." El alma remó; el individuo no osaba en absoluto mirar a su alrededor; su rostro se hallaba vuelto únicamente del lado de los peces. Mas, una vez que pasaban cerca de una roca, el individuo dijo: "Ven hacia aquí y coge los peces; yo me sentaré detrás." A partir de entonces fue el "alma" o el espectro quien cogía los peces mientras el individuo remaba.

»Al llegar a Tagalip, el individuo que remaba se dio cuenta ligeramente que estaba tratando con un espectro y pensó lo siguiente: "Este espectro ha venido, con la intención de [246] devorarme." Entonces mientras pasaban a lo largo de una roca, el individuo dejó posar su remo sin hacer ruido, se sentó en el borde del barco, se levantó de repente y saltando en silencio sobre la roca se dio a la fuga. El espectro continuó avanzando él sólo en el barco; el hombre había partido en dirección al pueblo.

»Al cabo de cierto tiempo el espectro divisó un pez y dijo: "Ponte a trabajar, primo, por aquí hay peces." Los peces se alejaron; nadie se puso al trabajo. Entonces el espectro miró en torno suyo: el hombre había desaparecido y el espectro se hallaba completamente solo. A continuación dio un brinco, hundió sus dientes «en la traba del barco, la arrastró y la hizo caer en el agua. Saltó sobre la roca, trepó hasta lo alto y dejó el barco a la deriva. Se lanzó a la persecución del hombre... Pero éste había ya subido a la casa, había cerrado la puerta y permanecía en el interior. El espectro subió primero al poblado y le buscó, pero sin éxito. A continuación desando lo andado y se volvió a su casa, a la casa de los muertos (*Geister*). Más tarde se transportó su cadáver fuera de su casa y se depositó en su tumba. Entonces el individuo dijo: "Tú has querido sorprenderme astutamente, pero tu alma (*nitú*) no me ha podido devorar. ¡Ea, vuélvete con las manos vacías a tu pueblo!"»¹

Se desprende de esta historia que la dualidad, la bipresencia del individuo muerto es simplemente la continuación de lo que era cuando estaba vivo. El hombre que propone a su primo ir con él de pesca queda retenido por la fiebre. Permanece en su casa; es su «alma» (expresión muy impropia, para la cual, sin embargo, carecemos de la palabra que corresponde exactamente al término indígena: sería mejor decir, a este respecto, «su doble») quien despierta al otro y quien se lanza al mar con él. El hombre está pues, a la vez, presente en la cabana y en el barco. Muere. Se hacen los cuidados funerarios y al mismo tiempo su doble se halla, asimismo, revestido con los ornamentos funerarios y pintado con el ocre ritual. ¿Cabe mejor manera de expresar de modo sensible la participación que hace que el hombre muerto en su cabana y su doble en el barco sean un solo y mismo individuo?

Ahora el hombre ha muerto y su doble se ha convertido en un espectro. (O. Dempwolff escribe *Gespenst*, que no traduce exactamente la palabra indígena.) De repente, sin duda porque ha amanecido y en consecuencia resultan visibles los ornamentos fúnebres, el hombre comprende que su acompañante es un muerto, es decir, el «doble» de un muerto. Espantado, se pone a salvo sin que lo note. El «doble» del muerto se percata poco más tarde de esa huida. Después de una persecución inútil alcanza la ciudad de los muertos. Cuando tienen lugar las exequias [247] se halla lejos. En ese momento se transporta el cadáver fuera de la casa y se le hace descender a la fosa. El individuo que ha logrado escaparse del «espectro» le dice al muerto que se está enterrando: «Tú has querido cogerme para devorarme pero no has podido». Piensa, por tanto, al igual que todos los que le rodean, que el cadáver que acaba de ser depositado en la tumba, el muerto mismo y el doble del muerto que le ha perseguido y que se halla ahora en la ciudad de los muertos, son un único individuo. El muerto y su doble se confunden o se distinguen

¹ O. DEMPWOLFF, Eine Gespenstergeschichte aus Gragea, Deutsch Neu-Guinea, «Zeitschrift für Kolonialsprachen», IX, pp. 120-131.

según los momentos, exactamente como el vivo y su doble.

II

Muertos que se manifiestan bajo forma de animales (Melanesia, Samoa, Indonesia, nagas)

A menudo los muertos, sobre todo durante los primeros días que siguen al óbito, aparecen bajo forma de animales. Codrington ha relatado numerosos ejemplos de esta creencia. «En Florida un hombre, cerca de Olevaga, había plantado en la selva algunos cocoteros y almendros. Poco después murió. Se vio entonces aparecer entre estos árboles una *kandora* blanca (cuscus), animal verdaderamente insólito. Enseguida se aceptó que se trataba del muerto (muerto que era ahora un *tindalo*), quien de esta suerte se manifestaba; y se le llamó por su nombre»². El muerto era, pues, a la vez un *tindalo*, es decir, un hombre que continuaba su existencia en el otro mundo, y un animal que aparecía en medio de los árboles que había plantado. En Motlav «se colocaba agua en un vaso de bambú en la tumba... y un platito con *ñame* frito. Cuando las ratas se comían este alimento, se renovaba, pues "la rata podía ser el muerto en persona, por lo menos durante los cinco días en que permanecía en los alrededores"». En las islas Salomón, «se piensa muy a menudo, en todas las islas, que los tiburones se hallan habitados por muertos (*ghosts*); pues unos hombres anunciaron, antes de morir, que aparecerían bajo la forma de tiburones; a raíz de esto todo tiburón notable por su tamaño o por su color, al cual se le viera frecuentar algún punto del río o alguna roca, era considerado el "espíritu" de alguno y se le daba el nombre de este muerto... En Florida, Isabel y Savo, donde los tiburones son muy numerosos, se cree comúnmente que están habitados por muertos ... No se venera allí a todos los tiburones, pero no hay con todo ningún animal que sea considerado, tan a menudo, como sagrado; inclusive tratándose de tiburones muertos parecen formar una clase de poderosos seres sobrenaturales»³.

También otros animales pueden ser muertos que se manifiestan. «Se contaba corrientemente la historia de un caimán que [247] salía del mar y se encontraba como en su casa en la ciudad de Florida donde había vivido el hombre cuyo "espíritu" estaba en él. Se le llamaba con el nombre de este hombre... Si un lagarto frecuentaba una casa donde había fallecido alguien, era el muerto quien acudía a su antigua vivienda... El carácter sagrado del pájaro fragata es algo cierto... Del mismo modo como muchos muertos se alojan en tiburones, así también muchos otros capaces de prestar una ayuda considerable en el mar, se alojan en esos pájaros». En Nuevas Hébridas, añade Codrington un poco después, «según la creencia de los indígenas, hay hombres que tienen el poder de mutarse en tiburones»⁴.

Ya se ha visto antes cómo son estos hombres-tiburón. Esta dualidad, esta existencia a la vez animal y humana que los indígenas reconocen en ciertos individuos, la reconocen también entre los muertos. La presencia de éstos, sea

² R. H. CODRINGTON, *The Melanians*, pp. 179-180.

³ *Ibid.*, p. 268.

⁴ *Ibid.* p. 187.

bajo la forma de tiburones o de pájaros-fragata, no es óbice para que residan al mismo tiempo en el país de los muertos. El indígena no considera obstáculo alguno esa bipresencia. Si alguien se la hace notar no queda en absoluto turbado. Codrington dice que el (*ghost*) del muerto está alojado en el tiburón, en el caimán, etcétera. Pero el *ghost* (*tindalo*) no es el «espíritu» del individuo sino el individuo en persona, una vez ha pasado del estado de vivo al de muerto.

En San Cristóbal «un gran número de "espíritus" (*ghosts*) se encarnan en animales. Puede preguntarse cómo los indígenas discernen cuál es el animal en el que ha entrado uno de sus parientes muertos (*ataro of a dead relative*). Esto depende, en parte, del lugar donde se le ha enterrado. La costumbre consiste en amortajar en el mar a los jefes y también a la gente ordinaria; a continuación sus *ataro* (es decir, ellos mismos en el estado de muertos) se encarnan naturalmente en peces, sobre todo en tiburones... Acaso también en un pulpo, en una tortuga o en un cocodrilo...»⁵.

Los mismos autores describen la participación de ciertos hombres con ciertos animales sin presentarla netamente como una identidad sustancial. La muestran estableciéndose cuando el individuo vive y persistiendo cuando ha muerto. «Cuando un hombre o una mujer entran en años, los indígenas observan si un animal se asocia a ellos de manera permanente. A menudo, es un pájaro el que se asocia. Frecuenta la casa y se posa en la espalda del anciano. Es preciso que el animal sea joven. Se le alimenta y se le trata con respeto, como futura residencia del alma (*soul*) del anciano. Sus hijos no se comen los pájaros de esta especie. Parece que este tabú sólo vale durante una [249] generación. Hay un hombre que vive actualmente en Raumae, cuyo padre, después de su muerte, entró en un halcón. No podía ni matar halcones ni comérselos, pese a que los demás lo hacían con toda libertad... El muerto (*ataro*) puede también entrar en una piedra o en un árbol. Se tuvo noticia de su muerte por sueños... Un hombre dirá: "Yo no puedo comer tal pájaro porque es mi padre o mi madre." Estas creencias en un parentesco con animales deben ser comparadas con las creencias de las islas Banks acerca del *tamaniu*»⁶. La analogía es, en efecto, evidente. Si, tal como creo haberlo mostrado, el individuo es consustancial con su *tamaniu* y no forman más que un solo y mismo ser en la representación de los indígenas, conviene decir esto tanto respecto de los individuos vivos o muertos a los que se hace referencia como de los animales que les son «asociados» y que los «habitan».

«En Ulawa había dos tiburones familiares, conocidos y respetados desde hacía tiempo... Uno de ellos había sido muerto, pero su compañero, según se dice, existe todavía. Estos muertos-tiburón (*ghosts-sharks*) no hacían ningún mal a sus adoradores pero, a menudo, éstos los enviaban a lo lejos para matar a alguno... He aquí cómo se procedía en Ulawa y también en San Cristóbal. En la ciudad donde Tuaahu (uno de estos animales) era objeto de un culto; si se decidía enviar un tiburón a hacer una comisión de este género, el sacerdote llamaba a Huaahu y le decía que fuera a buscar a sus servidores. En seguida volvía con otros muertos-tiburón que se colocaban en fila con las fauces en línea recta. Entonces se elegía uno para este asunto. Se le daba un poco de la tierra donde había caído la saliva de la víctima o de aquel a quien se habían

⁵ C. E. Fox y F. H. DREW, *Beliefs and tales of San Cristoval*, «JAI», XLV (1915), p. 161.

⁶ *Ibid.*, pp. 161-162, Cf. supra, cap. IV de esta obra.

imprimido las huellas de sus pasos... El muerto-tiburón parte acompañado de un muerto-rama, su acólito, y mata a la víctima señalada..». Estos tiburones *son* hombres muertos que, por otra parte, existen al mismo tiempo en la residencia de sus difuntos. No son simplemente la vivienda del *ataro* o del «alma» del muerto: son el muerto mismo y no se distinguen de él. «Uno de estos tiburones, muy conocido por todas estas islas, era parcialmente humano. La cabeza era de tiburón pero una parte del cuerpo y las piernas eran humanas». ¿No es pues la exacta réplica entre los muertos de los hombres-animal y de los animales-hombre que hemos encontrado entre los vivos?

En Samoa, la presencia del muerto en un animal o, más exactamente, su aparición bajo la forma de animal se halla demostrada en la siguiente costumbre: «La costumbre consistía en colocarse en el lugar donde uno de ellos había sido muerto y extender en el camino un pedazo de tejido indígena. Se esperaba entonces que un animal, una hormiga por ejemplo, [250] un lagarto, una araña o algún otro animal acudiera a trepar por él. A continuación se le envolvía en la tela y se le llevaba a enterrar. Ignoro realmente qué significación daban los habitantes de Samoa a esta operación, pero no dejaban de hacerla siempre que podían»⁷. Turner cuenta el mismo hecho con un poco más de detalle. «Los muertos sin sepultura causaban grandes inquietudes... En la playa, en el lugar donde alguien se había ahogado, o bien en el campo de batalla, en el lugar donde alguien había caído, podía verse un grupo de cinco o seis hombres, sentados en silencio, y otro grupo a cierta distancia delante de ellos, con un pedazo de tela indígena desplegado sobre el suelo. Dirigiéndose a un dios de la familia decían: "¡Oh, senos favorable! ¡Que podamos obtener sin dificultad el espíritu (*spirit*) de este joven!" La primera cosa que se posaba sobre la tela era considerada como ese "espíritu". Si no acudía nada se pensaba que se hallaba mal dispuesta respecto a la persona que había pronunciado la oración. Al cabo de cierto tiempo se retiraba; otro avanzaba, se dirigía a otro dios y esperaba el resultado. Tarde o temprano acudía algo: una mariposa, un saltamontes, una hormiga, etc. Se le envolvía con cuidado, y se llevaba a la familia: los amigos se reunían, y el paquete era enterrado con todos los ritos habituales, como si contuviese realmente el espíritu del muerto»⁸. a Este relato es muy instructivo, y sus últimas palabras, con una correcta interpretación, le dan su sentido. En Samoa, como en otras partes, no se entierra al «espíritu» del muerto, sino al propio muerto. Se trata de él, pues, lo que aparece bajo la forma de un saltamontes, de una hormiga, etcétera. Es a éste a quien le rinden honores fúnebres. Pero ello no implica que, en la representación de los habitantes de Samoa, se halle exclusivamente encarnado este insecto. La analogía con otros hechos del mismo género induce a pensar que se trata de una bipresencia. El muerto es a la vez el insecto que aparece en la tela y un habitante del otro mundo.

En Indonesia la creencia en animales que al mismo tiempo son hombres ha sido constatada a menudo. En muchos lugares de Java y de Sumatra «se cree comúnmente que almas de hombres pueden habitar, de tiempo en tiempo, en cuerpos de cocodrilos. Estos cocodrilos, provistos de un alma humana, no sólo serán absolutamente inofensivos por sí mismos sino que también protegerán a los habitantes del lugar. Son parientes... En Bangka el cocodrilo es objeto de un verdadero culto... Matarlos es el más grande de los crímenes... Se tiene la

⁷ G. BROWN, *Melanesians and Polynesians*, pp. 170-171.

⁸ G. TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, pp. 233-234.

esperanza de convertirse en cocodrilo después de la muerte».⁹ Este último rasgo muestra que estas representaciones valen también para los muertos. Si [251] se las desgaja de la forma animista con que están revestidas se reconoce en estos cocodrilos portadores de un alma humana a los «dobles» de la hombres, es decir, a estos hombres mismos. Entre los *bataks* de Si-Baloengoen, «se atribuye a los hombres muy ancianos que siempre han llevado una vida ejemplar el poder de desaparecer de repente y de metamorfosearse en tigres, elefantes o serpientes; andan errantes por la tierra sin hacer nunca daño a los hombres y dejan a sus congéneres el cuidado de castigar a los sujetos malvados e incorregibles»¹⁰. Entre estos hombres muy ancianos y los muertos es fácil la transición. Riedel dice asimismo: «Los *nitu* o *natmate* son los espíritus de los antepasados (en Tanembar y en Timorlao), honrados en calidad de dioses protectores o domésticos. Cuando se les invoca, llegan de la isla Nusnitu (en el noroeste de Seelu) y pasan por la abertura practicada en el techo, entran durante un tiempo en sus cráneos o en las efigies de madera fabricadas con esta intención y colocadas en la cúspide de la casa con el fin de consumir las ofrendas (libaciones) y de prestar su ayuda a la gente de la casa. Los *natmate* pueden también adoptar la forma de canguros, de pájaros, de cerdos, de cocodrilos. Mucha gente muere por no haber llevado las ofrendas a los *natmate* con los que se han encontrado en sueños».¹¹

Muy a menudo, los muertos aparecen bajo la forma de pájaros. «En Silindoeng (Sumatra), se me informó de que los ladroncitos de arroz de los campos son almas de muertos que se reúnen para disfrutar del arroz de sus descendientes».¹² «Entre los *tora-dias*, idéntica creencia. Los ratones, las serpientes negras, los lagartos, las ranas, son para los indígenas encarnaciones de las almas de los antepasados que acuden bajo esas formas a tomar su parte de arroz. También se duda en cazarlos».¹³ En el norte de Borneo, entre los *dusuns*, «en las poblaciones de lo alto, notaba que en uno de los campos situados en el flanco de la colina, cerca de Tambatuan, se había dejado un árbol solitario en medio de un terreno roturado. Percatándome de que se le había dejado de esta suerte debido a muy buenas razones, enseguida traté de informarme y se me dijo que era una costumbre dejar un árbol sólo "por temor a que los pájaros no hallaran ya donde colgarse y en consecuencia maldijeran la cosecha". Una costumbre parecida existe entre algunas tribus *dayak* de Sarawak, donde se dice que se conserva el árbol con el fin de que sirva de refugio para los espíritus de la jungla que ha sido roturada».¹⁴ Estos [252] indígenas se hallan divididos entre el deseo y la necesidad, por una parte, de defender su siega contra los pájaros ladrones y, por otra, por el temor de irritar a los muertos que acuden a alimen-trarse precisamente bajo la forma de estos pájaros. Este último sentimiento no es por cierto el menos fuerte. Se ha visto cómo los indígenas no se atreven a quitar su parte a estos muertos-pájaro.

Este hecho está lejos de quedar aislado. En todas las latitudes la conducta de los indígenas, en múltiples circunstancias, con relación a tal o cual animal,

⁹ T. Epp, *Schilderungen aus holländisch Ostindien*, dt. en A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, pp. 189-190.

¹⁰ A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, p. 198

¹¹ J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroesharige rassen íusschen Selebes en Papua*, p. 281.

¹² A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, p. 176.

¹³ A. C. KRUYT, *De Bare sprekende Toradja's*, II, p. 256.

¹⁴ I. EVANS, *Studies in religion, folklore and custom of British N. Borneo and the Malay Peninsula*, pp. 38-39.

parece, en ocasiones, singular o incluso inexplicable. Es preciso entonces imaginar representaciones del tipo de las que acabamos de dar algunos ejemplos. Respecto a los seres en quienes el blanco no ve más que animales, el primitivo descubre al mismo tiempo hombres. Si además sucede que estos animales-hombre son muertos, entonces se dobla el temor y el respeto que le inspiran. Es esto último lo determinante en su conducta.

J. H. Hutton cuenta el hecho siguiente: «Yo subía de Zubza a Kohima con Srisalhu, de Khonoma, cuando nos encontramos en el camino una gran serpiente. Yo me lancé para atraparla, pero Srisalhu no quiso secundarme. Cuando hube matado el animal, me dijo que era *kenna* (tabú) para él matar las serpientes. La razón de ello estribaba en que su casa Khonoma, o más bien la casa de su padre, había estado habitada por una serpiente. Cuando Srisalhu se trasladaba, entonces la serpiente aparecía en el nuevo domicilio. Todavía vive en casa de Srisalhu y se la ve a menudo, habiendo sobrevivido a dos reconstrucciones. Este hecho impresionó a Srisalhu, que se entrevistó con los demás hombres de su familia. Tomaron el acuerdo de que un hombre que tenía en su casa una serpiente como ésta no debía nunca matar serpientes... Si los descendientes de Srisalhu son prolíficos, este *kenna*, afectará a buen seguro a todo un grupo aliado. Para concluir, nada mejor que citar a Hodson. "Lo que estos hechos parecen probar es la existencia en esta región no tanto de totemismo cuanto de una actitud mental, de una *Weltanschauung* que en otras partes del mundo ha permitido el florecimiento y la prosperidad del totemismo"». ¹⁵ Lo que prueban, en todo caso, es la presencia en el espíritu de estos nagas de las representaciones habituales relativas a los hombres-animal y a la bipresencia de los muertos.

Entre los lhota nagas, «en una casa en la que acaba de tener lugar un fallecimiento, nadie puede matar ningún ser vivo, sea el que sea, animal, pájaro o insecto, hasta que los días de *genna* (tabú) hayan pasado y que el alma (es decir, el difunto) haya partido definitivamente hacia el país de los muertos, por temor a que el animal muerto sea el muerto bajo otra forma».

[253] Nada más claro. Hutton añade a este pasaje en una nota lo siguiente: «Todas las tribus nagas profesan, por lo que respecta a la vida después de la muerte, estas dos creencias contradictorias: consideran que el alma habita en una mariposa o en otro insecto y también consideran, a la vez, que continúa teniendo existencia bajo forma humana. La contradicción parece que no se presenta en su espíritu en tanto no se les hace notar e incluso entonces no les turba demasiado. "¿Quién sabe?" Eso es todo lo que dicen». ¹⁶ ¿Cómo podía turbarles? Lo que para Hutton es una contradicción no es para ellos más que una bipresencia. El hecho de que un mismo individuo sea a la vez hombre y mariposa no les provoca la más mínima sorpresa. Se trate de vivos o de muertos, las representaciones de este género son igualmente familiares a los primitivos.

¹⁵ J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, p. 397. 252

¹⁶ J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, pp. 118-119.

III

Muertos-serpiente entre los bantús del África austral, según Callaway, Wangemann, Speck-mann.— Interpretación de Junod.— Hechos análogos entre los akambas y los thongas

Según las creencias de muchos de los bantús, en particular en África austral, los muertos aparecen sobre todo en forma de serpientes. Así, por ejemplo, en el diccionario de Dohne, «*i-hlozi*: aparición, el "espíritu" (*ghost*) de una persona fallecida. (Esta palabra expresa la transmigración de las almas. Se afirma que una persona que muere deviene un *i-hlozi* y entra en una determinada especie de serpiente, cuya forma le sirve para aparecer después de su muerte cada vez que tiene necesidad de comunicarse con los vivientes)». ¹⁷ Dejemos de lado la transmigración de las almas porque los cafres, antes de conocer a los misioneros, no tenían ninguna idea acerca del «alma». Pero, según el propio comentario de Dohne, se desprende que la serpiente es el propio antepasado y que ambos forman para los cafres una unidad, pues añade a este respecto: «Todo lo que sucede, sea bueno o malo, se pone a cuenta del *i-hlozi*: se le alaba por lo que acaece de bueno y se le ofrecen sacrificios por lo que sucede de malo».

Callaway escribe por su parte: «Se dice que después de su muerte los hombres se mutan en múltiples especies animales. El uno deviene un *isatukazana* (un tipo de lagarto), otro un *imamba* (serpiente venenosa), otro un *inyandezulu* (*imamba* verde); pero la mayoría se cambian en *umthlawazi* (serpiente inofensiva) que puede ser verde o marrón». Y añade en otro lugar: «... Estas serpientes son reconocidas por seres humanos cuando entran en una cabana. Generalmente no entran por la puerta; no se comen a los ratones, etc. Si la serpiente lleva una cicatriz en el costado, alguien que ha conocido cierto muerto del lugar que llevaba también una cicatriz semejante, avanza y dice: "Es Fulano de Tal. [254] ¿No veis la cicatriz en su costado?"» ¹⁸ Este último rasgo recuerda al hombre-leopardo, en el cual se ve la herida que «su» leopardo ha recibido en la misma parte del cuerpo.

La presencia de estos muertos-serpiente confirma a los vivos acerca de las disposiciones de los muertos respecto a ellos. Cuando no se manifiestan cunde la inquietud. «Después de que se haya enterrado al muerto y que se haya visto a la serpiente en su tumba, se le espera en la casa en la que ha vivido el muerto. Si no aparece se ofrece en sacrificio un cabrito o un buey para invitar al muerto a visitar la casa. Si la serpiente sigue sin aparecer, se trae al mago doctor: éste estrangula al cabrito. Cuando grita, ello constituye un buen presagio... Nosotros decimos: "Vuelve a tu casa para que ahora podamos verte. Estamos inquietos cuando no te vemos y por eso te preguntamos: ¿Por qué estás mal dispuesto respecto a nosotros? Todo nuestro ganado es tuyo y siempre lo será. ¿Deseas carne? Sólo tienes, pues, que decirlo; enseguida se dará muerte a un buey para ti; no te será rehusado." A continuación se efectúa el encantamiento con respecto al techo de la casa y todo el mundo observa atentamente con el fin de ver si huirá cuando vea gente. Si obra de esta suerte, entonces no es el *itongo*. Si se queda, se le llama la serpiente de la

¹⁷ J. L. DOHNE, *A Zulu-Kafir dictionary*, p. 140.

¹⁸ CALLAWAY, *The religious system of the Amazulu*, pp. 200-201, pp. 196-197.

casa, la serpiente doméstica, el itongo de la casa»¹⁹. Es, pues, la serpiente que se esperaba, el muerto a quien se le ofrecen sacrificios y a quien se le suplica que vuelva; de hecho no se distingue el uno del otro. Y el doctor Wangemann añade un poco después: «Cuando una tribu o una parte de la tribu cambia de emplazamiento y ya no se ve al *itongo* en la nueva población, se cree que se ha quedado en la antigua. Entonces se corta una rama de morera salvaje y se la lleva al emplazamiento antiguo. A continuación se ofrece un sacrificio, se canta el canto favorito del *itongo* con el fin de que se diga a sí mismo: "Verdaderamente, mis hijos se sienten abandonados porque no estoy con ellos." Entonces se transporta la rama a la nueva población; quizás el *itongo* quiera seguir la huella, o bien revelar en sueños por qué se mantiene separado». A lo largo de todo este pasaje Wangemann no ha empleado una sola vez la palabra «alma». Sólo se hace referencia al muerto (*itongo*) bajo su forma de serpiente.

Entre los cafres osa, «después de la muerte de un gran jefe se destruye su casa y todos sus efectos personales. Junto a la tumba hay un seto. Cada año, cuando se prende fuego a las hierbas, unos guardas vigilan para que el incendio permanezca alejado de esta tumba por lo menos una milla, con el fin de que no se de a la fuga la serpiente verde de manchas negras (que [255] no debe ser venenosa) en la cual habita el espíritu (*Geist*) del muerto y la cual se distingue de las demás serpientes en que no teme frecuentar el kraal y en que cuando éste se desplaza acompaña a los habitantes de la población a su nuevo domicilio. Se la reconoce, como si se tratara de un amigo».²⁰

«No todos los *Amahlozi* —añade Wangemann— devienen *Amatongo*, sino, ante todo, solamente los jefes muertos; pues el *itogno* ocupa en el mundo de los muertos (*Geisteswelt*) un rango más elevado que el *itiloz*i ordinario..». Pero *Amatongo* y *Amahlozi* se presentan igualmente bajo la forma de serpientes.

Estos animales ¿Son verdaderamente los antepasados o hay qué entender que adoptan esa forma únicamente Con el fin de aparecerse a los vivos, siendo, de hecho, distintos de las serpientes? Si hay que creer a Callaway, los zulús se han planteado la cuestión y tienen conciencia de las dificultades que conlleva. «Cuando preguntamos a los ancianos por qué se dice que los *Amadhlozi* son serpientes, nos responden: "Porque son *Amadhlozi*" Y si insistimos, diciendo "Decidnos ¿los hombres muertos tienen cola?", quedan perplejos y no saben ya qué responder. Y entonces decimos: "¡Vaya! ¿Cómo es que no decís si los *Amadhlozi* son o no son serpientes?" Entonces repiten las mismas palabras; se quedan perplejos y no nos dan ninguna respuesta que nos permita comprender. Si dicen "Los *Amadhlozi* están en serpientes", nosotros les comprendemos. Pero no les comprendemos cuando dicen: "La serpiente es un *idhlozi*"»²¹.

El problema está definido con nitidez por las preguntas que estos jóvenes cafres plantean a los viejos, cuyo lenguaje les parece ininteligible. Si Callaway ha traducido correctamente su pensamiento y caso de que no se trate de unos jóvenes a quienes el contacto con los blancos les ha despertado el espíritu crítico, nos hallaríamos ante un caso de transición de la mentalidad «pre-lógica» a la que a nosotros nos parece natural por razón de que es la nuestra.

¹⁹ WANGEMANN, Die Berliner Mission im Zululande, p. 17.

²⁰ A. KROPF, *Das Volk der Xosa-Kaffern*, pp. 158-159.

²¹ CALLAWAY, The religious system of the Amazulu, pp. 134-135.

Los ancianos no pueden explicarse su representación de los muertos-serpiente. Pero se mantienen en ella y las dificultades lógicas invocadas por los otros no les afectan apenas. Pues esta representación es solidaria de las tradiciones de la tribu. ¿Cómo, pues, podrían desprenderse de ellas?

Veamos, para terminar este punto, otro testimonio de un misionero que parecerá, sin duda, decisivo:

«Los muertos se transforman en serpientes y se les llama *Amadhlozi*. Algunas veces, de todos modos... algunos se transforman en mamíferos, en comadreja, por ejemplo; las mujeres muy ancianas se transforman en lagartos y algunas en insectos. Sin embargo, todo esto no queda muy claro. Estos *Amadhlozi* habitan en tierra. En ella sitúa el zulú, en su pensamiento, a todos sus [256] antepasados... La vida de los muertos es una continuación de la vida terrestre. Los muertos tienen sus kraals, sus vacas, sus corderos y sus cabras; beben y comen, etc.

»¡Y a pesar de todo esto son serpientes! La idea de los zulús no es la de que los *espíritus* (*Geister*) de los muertos entran en serpientes, etc. Si tal fuera su representación, ésta no sería tan irracional y confusa como lo es actualmente... Eso es, de hecho, lo que dicen los cafres que sirven a los misioneros. Pero con ello se limitan a repetir simplemente lo que han oído en boca de los misioneros. *Antes de la instrucción cristiana los zulús ignoraban absolutamente que tenían un espíritu* (*Geist*). En su lenguaje no hay palabras correspondientes a "espíritu". Los misioneros se ven, pues, forzados a emplear palabras que significan "soplo" o "viento" y a introducir con ellas la idea de "espíritu", ¿Y qué dificultad les acarrea hacer comprender a los cafres que el hombre no tiene únicamente el soplo de sus narices sino también un espíritu inmortal que, con la muerte, se separa del cuerpo y que vuelve a su morada propia? Los zulús no dicen: "Los espíritus de los hombres entran en serpientes." Dicen simplemente: "Los hombres se transforman en serpientes." Tampoco dicen, cuando ven una serpiente-*idhlozi*; "Hay un hombre dentro de ella." Dicen: "He aquí un hombre." Un día que el misionero Schroeder había matado en Ekuhlengi a una serpiente *idhlozi* y que iba a enterrarla, se presentó un cafre y le acusó de haber matado a su abuelo. Otra vez Reinstorf, en Esiklengeni, en compañía de un joven sirviente negro, encontró una serpiente en el camino. El joven corrió para matarla pero cuando la vio de cerca, gritó lleno de temor: "Maestro, ¡Es un hombre!"

»Si se les plantea la cuestión: ¿Cómo puede el muerto devenir una serpiente? ¿Acaso no lo habéis enterrado? ¿Acaso su cadáver no se descompone? Algunos responden: Son las sombras (*isitunzi*) de los muertos que se transforman en serpientes. Otros dicen: Es la médula espinal lo que se transforma en serpiente. Otros, en fin, dicen que ignoran cómo esto sucede».²²

Después de lo cual queda comprendida la causa. Esta representación «irracional» y que no puede ser clarificada acerca de los muertos que llevan en el otro mundo una vida semejante a la vida terrestre y que son, al mismo tiempo, serpientes familiares que frecuentan la casa donde han vivido, no tiene nada que nos deba provocar sorpresa. Es muy parecida a aquellas que hemos estudiado en el capítulo v. Implica simplemente, al igual que aquéllas, la

²² F. SPECKMANN, *Die Hermanwburger Mission in Afrika*, pp. 165-166. 256

bipresencia de estos individuos que son a la vez hombres y animales. Para estos cafres la individualidad del muerto es simplemente del mismo tipo que la del viviente.

Entre sus vecinos los thongas «los muertos se manifiestan en los bosques sagrados bajo forma humana, aunque esto lo hacen [257] raramente. Mucho más a menudo aparecen bajo la forma de un animal: por ejemplo, como pequeñas serpientes color gris azulado. Se ve con frecuencia a estos pequeños reptiles inofensivos en las cabañas, reptando entre los rastrojos o en el techo o bien por entre las cañas de los muros». He aquí un relato de un sacrificio a los muertos hecho por un indígena. «Cuando se quiere ofrecer un sacrificio se ofrece una pieza de tela o de maíz o de un alimento, cualquiera que sea; se puede incluso preparar cerveza y se lleva todo esto al bosque sagrado para dárselo a los dioses (es decir, a los antepasados). Otras veces se colocaban en las tumbas fusiles, defensas de elefantes, dientes de hipopótamos. Todo esto se halla todavía allí en proceso de putrefacción. Ayer y antes de ayer se actuó de esta manera. Yo mismo voy al bosque y me pasa que todo esto me sale al encuentro. Así, por ejemplo, una serpiente que era el padre de *Makoundjou*, el guardián del bosque, Cara de elefante. Las mujeres huyeron espantadas. Pero él venía con la sencilla intención de dar las gracias. No venía con intención de mordernos. Nos daba las gracias diciendo: "Gracias, gracias, veo que todavía estáis aquí, hijos míos. Habéis venido a llenarme (de regalos) y a traerme comida. Esto está bien..." Era una enorme víbora tan grande como mi pierna y permaneció absolutamente tranquila sin mordirme. Yo, por mi parte, también la miraba. Ella decía: "Gracias, hijo mío; veo que tú todavía estás ahí."

»Pero esto que cuentas —le dije a Nkolélé—, ¿es una parábola o es un hecho?

»Es un hecho completamente seguro. Es absolutamente verdad». ²³

H. Junod no cree, sin embargo, como creía Speckmann, que estas serpientes sean los propios antepasados. «A veces da la impresión —escribe poco después— de que se confunde a las serpientes con los propios dioses. De hecho la religión de los ba^rongas deja un lugar muy importante a los reptiles. La gran víbora que se apareció a Nkolélé se hallaba, a su parecer, en íntima relación con su reverenciado antepasado, puesto que dijo: "Este animal era Mombo-Wandlopfou."» ¿Es preciso añadir algo más para sacar las mismas conclusiones que Speckmann y para reconocer que la gran víbora y el antepasado en virtud de una participación (Junod dice «relación») íntima forman un mismo y único individuo? Junod prosigue: «Por otra parte, existen pequeñas serpientes muy hermosas de color azul o verde, completamente inofensivas, las cuales se deslizan frecuentemente en las cabañas de los indígenas, que se cuidan mucho de no hacerles ningún daño. La convicción de todos es que "ellas proceden de los dioses" y se las deja durante semanas pasearse entre los rastrojos de las cabañas sin tocarlas. Sucede a veces, según me [258] lo ha declarado Spoon, que un individuo, más libre de prejuicios que los demás, se cansa de esta visita poco tranquilizadora y decide atrapar la serpiente con un bastón, y lanzarla fuera y matarla diciéndole: "Ahora ya está bien, ya tengo bastante contigo", lo cual es una manera muy educada de tratar a la divinidad.

²³ H. A. JUNOD, *Les Ba-ronga*, pp. 392-393.

«Este último rasgo es significativo y nos prueba que no se sabría *identificar* razonablemente a las serpientes enviadas por los dioses con los propios dioses ni afirmar que los negros creen en una metempsicosis regular. Que los reptiles del bosque sagrado y que las pequeñas serpientes azules sean consideradas *encarnaciones temporales* de los *chikouenbo*, esto es probable... Nunca han pretendido adorar una serpiente».²⁴

Se convendrá sin dificultad con Junod en que los ba-rongas no creen en la metempsicosis y que no son adoradores de serpientes. Pero se deberá preguntar, asimismo, si el individuo, «más libre de prejuicios que los otros», que mata una de estas serpientes, no ha sufrido la influencia de los blancos y si este caso aislado basta para compensar la creencia común, testimoniada por el propio Junod, acerca de que las serpientes están «en relación íntima» con los antepasados, es decir, son los antepasados mismos. Junod concede que se trata de «encarnaciones temporales». Ésta es una concepción que nos resulta más comprensible. Pero el conjunto de los hechos nos induce a pensar, con Speckmann, que se trata verdaderamente de una doble existencia y de una bipresencia. Los indígenas la sienten como algo real sin representársela claramente y no ven las dificultades que acarrea. «Los cafres zulús —escribe Casalis— se imaginan que sus antepasados los visitan más a menudo bajo la forma de serpientes... Esto no les impide dirigirse a los espíritus de sus antepasados de una manera directa y de reconocer que pueden existir de otro modo que bajo el revestimiento de un reptil»²⁵.

En África oriental, entre los akambas, "no se da muerte a una pitón que entre en un pueblo; se le da leche, pues se la considera un buen augurio que favorece la multiplicación del ganado; esta creencia la comparten muchas tribus bantús... Según algunos akambas, los *aimu* o «espíritus» (*spirits*) de parientes muertos eligen, a veces, domicilio en una pitón o en un *mamba* verde; por esta razón estas serpientes no son muertas cuando se las encuentra en los alrededores del poblado... Pero cuando se encuentra una pitón en el bosque se le da muerte sin titubeos. No todas las pitones sirven de habitación a muertos sino solamente las que al entrar en un pueblo muestran que tienen sin ninguna duda algún interés particular»²⁶. Lindblom diría más bien, como [259] Junod, que se trata de «encarnaciones temporales» de los muertos. «No parece que los indígenas piensen que los muertos (*spirits*) habitan de un modo permanente en estos animales: los muertos emplean, en ocasiones, este medio para visitar a sus parientes vivos. Un gato salvaje acudía por la tarde, de vez en cuando, cerca de la estación de los misioneros en Mulango y se tenía la costumbre de arrojarle un poco de alimento. La gente decía que era uno de sus parientes muertos y pronunciaban incluso su nombre... Cuando una bestia salvaje se aparta bastante de sus costumbres y se aproxima a las de los seres humanos, se piensa que debe tener alguna razón para ello. No puede, por tanto, tratarse de un animal ordinario... No hay que confundir estos animales con los animales totémicos... que no se les considera encarnaciones de los antepasados»²⁷. Para la mentalidad primitiva, en efecto, tal como lo hemos visto²⁸, todo animal que se comporta de una manera insólita no es un puro animal, no es, pues, semejante a los otros; es también un ser humano. Es

²⁴ *Ibid.*, pp. 397-398.

²⁵ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 259.

²⁶ G. LINDBLOM, *The Akamba*, p. 119.

²⁷ *Ibid.*, p. 180.

²⁸ Cf. supra, en la Introducción de esta obra

preciso añadir: este ser humano es, a veces, un ser vivo, a veces, un muerto. La bipresencia parece tan natural en un caso como en otro. Ello es una prueba más acerca del hecho de que la vida de los muertos es una continuación de la de los vivos.

Entre los thongas, «cuando los muertos (*spirits*) volvían al país de los vivos, adoptaban formas distintas de las humanas. Visitaban sus antiguas residencias bajo la forma de serpientes, leones, leopardos, cocodrilos u otros animales y por medio de transmigraciones experimentaban lo que deseaban de los vivos o ejercían entonces sobre éstos sus venganzas. Si pocos días después del entierro de un hombre se veía a una serpiente frecuentar la cabana, sus parientes no dudaban de que se trataba del difunto que adoptaba esa forma. A ningún precio la habrían inquietado; por el contrario, se la dejaba ir y venir, incluso cuando entraba en las casas... Si uno de estos animales, habitado en aquel momento por un espíritu (es decir, reputado como el propio muerto) era muerto por accidente o bien ex profeso, seguían siempre lamentaciones y querellas. Se trataba de un crimen grave... Un día, al encontrar una de estas serpientes cogí un bastón y la maté. Una mujer que estaba allí presente me lanzó una mirada cargada de reproches y me dijo: "*Wabaya chiwanda*: Habéis matado un espíritu." [Anteriormente el autor ha dicho que *chiwanda* significa también "cadáver".] Ella quería decir, creo, no tanto que yo había matado al espíritu mismo cuanto que le había imposibilitado visitar su antigua residencia al matar la forma de la cual se servía». ²⁹ A la luz de lo que precede, los reproches de esta mujer se esclarecen. El *chiwanda* es el muerto mismo que aparece [260] bajo forma de serpiente y que forma una unidad con él. Al matar a la serpiente A.G. Mac Alpine ha matado al muerto, exactamente igual como al herir a un tigre el cazador hiere al hombre cuyo doble es el tigre. Matar un muerto no es algo por completo absurdo para estos indígenas que creen que la vida del otro mundo continúa la de éste: en ella se come, se bebe, se tiene frío y calor y también se muere. No debe, por tanto, confundirse la supervivencia, universalmente admitida por los primitivos, con la inmortalidad, de la cual no tienen ni un amago de sospecha.

Para concluir con lo que se refiere a estas representaciones de los bantús tocantes a la individualidad de los muertos, lo mejor será citar las reflexiones de E.W. Smith. «Nosotros hablamos de nuestros muertos queridos como si estuvieran en el cielo y al mismo tiempo muchos de entre nosotros piensan en ellos como si los tuviéramos cerca. Algunas personas de nuestra sociedad se aproximan a la idea de que están en el cementerio durmiendo su último sueño. Igualmente, el africano dirá, casi de un tirón, que los muertos se han ido a una gran ciudad subterránea donde todo es puro, donde cultivan los campos y recogen abundantes cosechas; que han partido hacia algún rincón lejano del este o del oeste; que se hallan en el bosque que rodea su residencia terrestre; que están en la casa habitada por los vivos; que vagan bajo la forma de animales salvajes; en fin, que se hallan en la tumba, que es la casa del muerto. Si añadimos por nuestra parte que la mayoría de los bantús, si no todos, creen que los muertos, en su mayoría, vuelven a nacer de nuevo, nos haremos una idea de lo que ciertas personas llaman la confusión de pensamiento que caracteriza a los bantús. Otros, quizá con la misma razón, considerarán todo

²⁹ A. G. MAC ALPINE, *Tonga religious beliefs and customs*, «Journal of the African Society», V (1906), pp. 264-267.

esto como sutileza metafísica»³⁰.³⁰ Esta impresionante confesión hecha por un hombre que ha estudiado profundamente el pensamiento de los bantús muestra cuan lejos estamos todavía de haber penetrado en todos sus repliegues. Quizá la tarea resulte un poco menos difícil si adoptamos como principio director de nuestra investigación el hecho de que la ley de participación rige su espíritu en todo este conjunto de representaciones y que la individualidad se concilia sin dificultad con la multipresencia.

³⁰ E. W. SMITH, *The religion of the Power races*, p. 32. Cf. H. A. Junod, *The Life of a South-African tribe*, II, p. 250.

XI. La condición de los muertos y su fin

I

Vaguedad e incoherencia de las representaciones del otro mundo.— En él todo está al revés

Los muertos viven. Por todas partes los primitivos tienen esta convicción y sus actos testimonian la fuerza de la misma. Ahora bien ¿En qué consiste esta vida de los muertos? A este respecto sus representaciones son vagas, confusas y en ocasiones contradictorias. No hay apenas observador que no se queje por no haber podido clarificarlas.

En las islas del estrecho de Torres, por ejemplo, «era extremadamente difícil y de hecho prácticamente imposible obtener informaciones precisas sobre las creencias concernientes a los muertos (*spirits*). No hay duda de que el alma (*soul*) o el espíritu (*ghost*), (en el lenguaje indígena *mari*), de una persona — hombre, mujer o niño— abandonaba el cuerpo en el momento de la muerte pero sin alejarse demasiado del cadáver durante varios días... Se creía que los muertos (*mari*) van a Kibu, isla desconocida en el oeste; sin embargo, volvían y vagaban durante la noche por los alrededores. La palabra *mari* quiere decir "espíritu" (*ghost*) o "alma" (*soul*) de una persona después de la muerte; quiere decir también sombra, reflejo. Ray considera *markai* como un derivado de *mari-kai*, espíritu-persona, y, de hecho, como un sinónimo de *mari*, aunque empleado para designar el espíritu de un muerto más. bien que un espíritu desencarnado. Llama la atención sobre el hecho de que hasta que el *mari* deviene *markai* es completamente intangible».¹ Veremos, al analizar cuentos populares, que *mari* y *markai* designan prácticamente a los muertos.

En Nueva Pomerania, según Parkinson, «el alma de un hombre llega después de su muerte a un lugar llamado Mlol. Acerca de la vida que lleva en ese lugar (que está en el interior de la tierra) los *sulka* tienen representaciones vagas y oscuras»² Según Elsdon Best, «los maorís conocen uno, dos o incluso tres mundos de los muertos (*spirits*): en el cielo, bajo la tierra y en el lejano oeste... Es difícil conciliar los mitos entre sí sobre este punto... En cierta ocasión una persona me explicó cómo los espíritus de los muertos descendían al mundo

¹ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres straits*, V, pp. 355-356.

² R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 187.

subterráneo a pesar de que me decía que vivían en el segundo cielo».³ «Por lo que respecta al [262] estado del alma de los muertos, no se hallan entre los dayaks más que representaciones y leyendas completamente oscuras, vagas y, lo que es peor, muy diferentes y contradictorias entre ellas. La mayoría coincide en los siguientes puntos: tan pronto como el individuo ha muerto, su *liau* comienza a vivir (es decir, el individuo en el estado de muerto). Su existencia es más bien la de una sombra. A continuación se dirige a *Lewuliau*, o país de los muertos (*Geister*), pero no ocupa allí todavía un lugar que le pertenezca. Vuelve a menudo a tierra, vaga por el bosque, etc., y vigila la tumba, el círculo donde reposa su cuerpo, etc». ⁴ Hutton dice, refiriéndose a los semas nagas: «Sus ideas de lo que le sucede al alma (*soul*) —es decir, al muerto— cuando abandona definitivamente su morada terrestre no son muy coherentes. Los muertos van al oeste, o al este; entran en mariposas o en otros insectos (creencia esta muy extendida entre los nagas). Pero la teoría más corriente y la más conocida, que, sin embargo, pueden sostenerla sin por ello dejar de creer en una o dos de las otras o incluso junto con las otras dos, es que las almas van a las colinas de los muertos y de allí pasan al otro mundo, a veces representado como celeste, las más de las veces como subterráneo, donde ellas continúan viviendo poco más o menos del mismo modo como durante su existencia terrestre»⁵. Muy lejos de allí, entre los esquimales del cobre, un buen observador escribe lo mismo: «Pese a que la creencia en una existencia después de la muerte sea universal entre estos indígenas, la idea que tienen de ella es muy vaga y está muy mal definida... A toda pregunta directa sobre la suerte del individuo después de la muerte, responden invariablemente: "No lo sé." A veces si se les presiona más vivamente, el indígena puede decir: "Quizás está todavía vivo, en algún otro lugar; nosotros no sabemos nada." Una mujer me dijo que los muertos van a veces a la luna..»⁶.

¿Hay que extrañarse de estas oscuridades y de estas contradicciones? Tanto si se trata de la acción que los muertos ejercen sobre los vivos como de la acción recíproca, las representaciones, pese a ser emocionales en alto grado, no carecen de nitidez. Los muertos viven y de su buena voluntad depende la felicidad o el infortunio de los que todavía están sobre la tierra. Son los verdaderos propietarios del suelo; mantienen sus derechos sobre lo que les pertenece; quieren ser honrados, alimentados, etc. Sobre todos estos puntos, de una importancia vital para el primitivo, éste no alberga ninguna duda. No imagina que se pueda pensar de otro modo a como le impone la tradición. Los escépticos son raros en estas sociedades; los incrédulos lo son todavía más. Pero, ¿cómo se representan la condición de los muertos en sí misma, si [263] se hace abstracción de sus relaciones con los vivientes? Es muy difícil saberlo. El primitivo no tiene motivo para preocuparse de ello. Se contenta con las creencias más vagas. Por ejemplo, ¿dónde se halla la morada de los muertos? «Los bantús no tienen ningún deseo de abordar esta cuestión. Pero son gente educada. Si insistís, es probable que sean más educados que sinceros... Cuando les plantean cuestiones de este orden contestan sólo por conversar. En términos generales y hasta donde han llegado mis pesquisas, se representan

³ Elsdon BEST, *The Maori*, I, pp. 314-316.

⁴ A. HARDELAND, *Dayaksch-Deutsches Wörterbuch*, vid. *liau*, p. 308.

⁵ J. H. HUTTON, *The Sema Nagas*, p. 211.

⁶ J. DENNESS, *The Life of the Copper Eskimo. The Canadian arctic Expedition, 1913-1918*, XII, pp. 177-178.

ese mundo más bien "debajo" que "arriba"»⁷. Otros lo creen indiferentemente arriba y abajo. La contradicción no les inquieta lo más mínimo. «Según los bergdamas, los muertos habitan en el cielo en pequeñas cabañas. Un anciano de una inteligencia muy superior a la media me declaró que estas pequeñas moradas de los fallecidos son las tumbas a las cuales se da una forma redonda y a las que se llena de tierra y de piedras. Como quiera que le hacía observar que las moradas de los muertos están en el cielo y que estas tumbas que contienen sus huesos están en tierra y como quiera que yo le preguntaba cómo era posible conciliar ambas afirmaciones, me respondió: "Tú separas demasiado esto en tu pensamiento. Para nosotros ambas cosas coinciden" (*zusammenfällt*)»⁸. Tal es el quid de la cuestión. No es posible afinar más de lo que afina este viejo bergdama.

Sin embargo, hay un rasgo bastante constante: el mundo de los muertos es la exacta contrapartida del de los vivientes. Todo está allí al revés. «En el mundo de abajo, las condiciones están, bajo todos los puntos de vista, en oposición a las de este mundo. Allí, por ejemplo, el sol y la luna viajan del oeste al este, pese a tratarse de los mismos astros que iluminan nuestro mundo».⁹ «Cuando los muertos descienden la escalera es siempre la cabeza la que avanza primero... Sus asambleas y, en general, toda su actividad es nocturna. Durante el día duermen; durante la noche corren de un lado a otro, preferentemente durante las primeras fases de la luna»¹⁰. En la isla de Aua (Pacífico) «las canoas del mundo de los muertos (*spirit world*) flotan por encima de la superficie del agua con la quilla al aire por debajo de los pueblos de los muertos y el equipaje está colocado de abajo arriba».¹¹ «Hablan el mismo lenguaje que los vivos pero las palabras tienen sentido opuesto; blanco significa negro; negro, blanco, etc».¹² «En [264] el país de las almas, éstas hablan la misma lengua que en la tierra, sólo que cada palabra tiene precisamente el sentido contrario al que tenía; por ejemplo, dulce significa amargo, y amargo significa dulce. Estar de pie significa estar acostado, etc»¹³. Esta creencia se halla extendida también por todo el resto del mundo —y no sólo en Indonesia. Explica, por una parte, por qué los primitivos, casi en todas partes, tienen tanto miedo de encontrarse fuera en medio de la noche oscura. Entonces sólo dejan salir a algunos pocos y siempre provistos de fuego. No temen tanto las bestias feroces que podrían atacarles cuanto los muertos que se exponen a encontrarse en el camino. Pues, lo que para nosotros es el día es, para los muertos, la noche. Así que aparece el alba ha pasado ya el peligro. Los muertos van entonces a dormir.

⁷ W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, pp. 65-66.

⁸ VEDDER, *Religion und Weltanschauung der alten Bergdamara*, «Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft», 1920, p. 121.

⁹ S. A. BARRETT, *The Cayapa Indians of Ecuador*, II, p. 352.

¹⁰ J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 74.

¹¹ G. L. F. PITT-RIVERS, *Aua island. Ethnographical and sociológica features of a South Sea pagan society*, «JAI», XLV (1925), p. 434.

¹² W. C. SCHADEE, «Het familienleven en familienrecht der Dajaks van Landak en Tajan», *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1910, p. 413.

¹³ A. C. KRUYT, *Het animisme in den indischen Archipel*, p. 380. 264

II

El muerto se une a su clan.— Terror en la idea de quedar excluido allá abajo.— Desgracia del muerto que no ha dejado prole.— Necesidad de no quedar separado de los suyos en la otra vida (Nueva Francia)

Se dirá, sin embargo, que no puede ser que la condición de los muertos carezca de interés para el primitivo. Puesto que se halla tan preocupado en torno a sus relaciones actuales con ellos, ¿no es obligado que se pregunte, a su vez, por lo menos en ciertos momentos, lo que será de él en la otra vida, dónde estará, en compañía de quién, qué es lo que hará, qué es lo que tiene que temer y qué es lo que puede esperar de ese más allá al cual un brujo puede enviarlo en cualquier momento? Ciertamente se plantea preguntas a este respecto. Pero no son ese tipo de preguntas que, para nosotros, tendrían importancia primordial. Para nosotros el problema del destino individual domina sobre los demás. «¿Qué será de mí? ¿Me salvaré o me condenaré para toda la eternidad?» El hombre de las sociedades primitivas ignora esta ansiedad. Pues para él no hay apenas destino individual ni tampoco eternidad. En el mundo de los muertos, al igual que en el de los vivos, el ser verdadero es el grupo, clan o *Sippe*: lo que nosotros llamamos individuos son los «miembros», en el sentido propio de la palabra. La muerte, en este sentido, no cambia nada en lo que respecta a una solidaridad social que presenta un carácter casi orgánico.

El individuo no tiene, en estas circunstancias, por qué preguntarse acerca de lo que será de él en el otro mundo. Ya lo sabe de antemano. El clan existe allí abajo igual que aquí. Decir que el hombre muere es lo mismo que decir que ocupará un lugar, según su rango, entre los muertos de su grupo. La idea de un castigo o de una recompensa por la conducta que se ha llevado durante esta vida no se les pasa por la cabeza. «Después de la muerte, los espíritus (ghosts) de los hombres y de las mujeres (los muertos de ambos sexos, diríamos por nuestra parte) volverán [265] cada cual a su clan. Los espíritus de las mujeres casadas volverán a su casa de origen y no al clan de sus maridos»¹⁴. «Durante los primeros tiempos de las misiones cristianas se hizo una tentativa para enterrar a los convertidos en los cementerios de las iglesias a fin de distinguirlos de los paganos, haciéndoles exequias religiosas según la costumbre cristiana y separándolos, por tanto, de los lugares donde los paganos enterraban a los suyos. Un número reducido de cristianos consintió y dejó enterrar a sus muertos en el cementerio de la iglesia. Pero después de algún tiempo los miembros de los clanes de los cuales formaban parte pidieron permiso para desplazar a sus muertos de sexo masculino y para transportar sus cuerpos a su propio cementerio»¹⁵. No podían soportar la idea de una separación que rompería la unidad del clan.

El pensamiento de la vida futura produce inquietud en el primitivo cuando éste se pregunta cómo será recibido allí abajo. [El clan es, según la feliz expresión de Smith y Dale, una sociedad natural de socorros mutuos que comprende a la vez los miembros vivos y los muertos.](#) Cada viviente tiene, pues, deberes respecto a unos y a otros. ¿Qué le sucederá cuando muera en caso de que no

¹⁴ J. Roscos, *The Bagesu*, pp. 148-149.

¹⁵ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 148.

haya cumplido sus obligaciones? ¿Qué acogida se le hará? ¿Y si el clan en el otro mundo rehúsa recibirlo? Este pensamiento resulta escalofriante para el primitivo. Hallarse excluido por su grupo después de la muerte es, para el primitivo, lo que más se aproxima a lo que nosotros denominamos condenación.

Hay que ver en ello una de las razones, y no la menor, que hacen que en tantas sociedades la mayor desgracia sea carecer de hijos. Sin duda, el individuo al principio se vale por sí mismo en la otra vida. Pero, en adelante, los miembros muertos del clan no pueden prescindir en absoluto del culto, de las ofrendas y de los sacrificios y solamente sus descendientes están en disposición de ayudarles a este respecto. Ningún otro está cualificado para hacerlo. El primer deber de un miembro del clan, desde que ha sido integrado directamente en él por la iniciación, consiste, pues, en tener uno o varios hijos masculinos que deberán, después de él, cuidar de la satisfacción de los miembros muertos. Ésta es la razón de que el matrimonio sea tan a menudo el término natural o el coronamiento de la iniciación. Si el hombre en cuestión no tiene descendencia masculina, ipobre de él en esta vida, y, sobre todo, pobre de él en la otra! En las islas Fidji, «los hombres que tenían la mala fortuna de no tener hijos eran extremadamente desgraciados. Temían encontrarse, una vez muertos, en presencia de los antepasados de su raza, los cuales estarían a buen seguro furiosos contra ese miserable que no había dejado una descendencia para continuar el culto familiar. La esterilidad de las [266] mujeres era una causa frecuente de las peticiones de divorcio. La ley inglesa era considerada dura e implacable porque no tenía esto en cuenta»¹⁶. Impedía, en efecto, cumplir el deber principal, el que tiene que pasar por encima de cualquier otro.

Si no se puede tener hijos de una mujer es absolutamente indispensable tomar otra. Lo más frecuente es que la mujer estéril comprenda esta necesidad. Será pues ella la que inducirá a su marido a adoptar una segunda esposa en la cual ve menos una rival y más la madre de los hijos sin los cuales no se puede pasar. Entre los ababuas «es interesante notar que la esterilidad no es un motivo de repudio. Si después de algunos años la ababua se da cuenta de que no ha dado hijos a su marido, irá a encontrarse con sus hermanos e intercederá para que se le confíe su hermana menor, a fin de que esta última vaya a vivir con ella y procure sustituirla en su papel de madre de familia. Si esta supernumeraria... da a luz un día un hijo, la hermana mayor irá a encontrarse con su marido y le dirá: Mira este hijo; es como si yo mismo te lo hubiera dado»¹⁷.

Para los ashantis la extinción del clan es la peor de todas las calamidades. «No solamente los seres humanos están divididos en clanes exogámicos y según el *ntoro*, sino que en el mundo de los espíritus, los muertos (*ghosts*) continúan interesándose únicamente por los miembros de la sociedad humana que estaban en su clan en vida: sólo a éstos pueden hacerles bien; sólo de éstos pueden recibir beneficios. Creo también que se puede mostrar que la única esperanza que los habitantes del mundo glacial de los muertos tienen de reencarnar en la "cálida tierra bañada de sol" es la de renacer en el *abusua* (y quizá también en el *ntoro*) del cual han sido miembros durante su vida. La

¹⁶ A. B. BREWSTER, *The hill tribes of Fiji*, p. 69.

¹⁷ A. de CALONNE-BEAUFAICT, *Les Ababua*, p. 76.

extinción de su clan significaría, pues, para ellos, la pérdida de toda esperanza de volver a este mundo»¹⁸.

La acogida que se hace a un muerto en el otro mundo por la gente de su grupo no depende solamente de la descendencia que deja. Muchos otros elementos intervienen, en particular el rango que el muerto ocupaba en vida, el modo cómo ha muerto (si ha sido una buena o una mala muerte) y los honores fúnebres que le han sido tributados. Si su cuerpo no ha sido objeto de ceremonias fúnebres, si no ha sido enterrado o sumergido o quemado, etc., según conviene, se le dará la espalda. Será despreciado, avergonzado y acaso excluido de su grupo. Otro motivo nuevo, no menos impositivo que el primero, para preocuparse de dejar hijos varones. Según los *bataks*, «los *begu* (los muertos) viven en sociedad por familias y por tribus. Para acceder a los *begu* de su parentela, el muerto debe haber sido enterrado después [267] de que lo hayan sido sus parientes muertos... Cuanta mayor descendencia ha dejado un hombre, tanta mayor consideración se le tributa en el mundo de los muertos... Los hombres sin hijos ocupan, junto con los esclavos, el último grado de la escala. Ésta es la razón de que sea terrible para un *batak* no tener hijos»¹⁹. Igualmente entre los *bantús*. «Para los *banyankoles* la razón más importante para desear un hijo consiste en que éste tiene el deber de celebrar los ritos funerarios después de la muerte de su padre, de tal suerte que el muerto (*ghost*) pueda encontrar su situación normal en el otro mundo. Si nadie se preocupa de esto, el pobre muerto es despreciado por los miembros difuntos de su clan: los restantes muertos no le prestarán ninguna atención»²⁰. En África occidental, en el bajo Níger, «los ritos de enterramiento son, en general, diferentes según que el difunto haya dejado o no hijos. En un determinado número de casos, la gente sin hijos es enterrada con las mismas ceremonias que los que han dejado descendientes; sean hombres o mujeres. Pero la regla consiste en que el hombre o la mujer sin posteridad sea apenas mejor tratado que el niño, que es arrojado en la selva»²¹. Lo peor para el muerto consiste en ser separado de los demás. «Estar forzado a vivir solo en el mundo de los muertos es lo más espantoso. Muérete y que no puedas encontrar a los demás muertos!, es una imprecación siniestra. He aquí otra fórmula de maldición: ¡Ojalá no encuentres morada entre los muertos!»²²

La preocupación por no estar separado de los suyos en el otro mundo y el sentimiento vivo de la solidaridad de los individuos entre sí en el más allá se expresa nítidamente en las *Relations de la Nouvelle-France*, con la convicción ingenua de que la otra vida es una simple continuación de ésta. «Un viejo capitán indio se declaraba siempre contra el cristianismo... Su mujer murió cristiana. Él, que la amaba mucho, creyó que el mejor modo de expresar su afecto a la difunta era hacerse cristiano como ella... Toma la resolución de unirse a ella lo más pronto posible y va a menudo a visitar su tumba, a dos leguas de aquí; nos oculta sus intenciones y pide el bautismo con mucha insistencia. Una prueba de dos años bastaría para otorgarle este bien... Me pregunta en una ocasión si está permitido a los cristianos que están hartos de la vida el estrangularse, con el fin de ir lo más pronto posible al país de las almas bienaventuradas... Por fin se le bautiza. La noche siguiente se ahorcó en

¹⁸ R. S. RATTRAY, *Ashanti*, p. 80.

¹⁹ Joh. WARNECK, *Die Religion der Batak*, p. 15.

²⁰ J. Roscos, *The Banyankole*, p. 108.

²¹ N. W. THOMAS, *Notes on Edo burial customs*, «JAI», L (1920), p. 379.

²² Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 128.

el lugar mismo donde dormía ordinariamente»²³. Haciéndose cristiana su mujer se había separado de su grupo en el otro mundo. Él no podía soportar [268] la idea de que ella permaneciera sola. Otro relato del mismo género: «Yo bauticé el año pasado a una joven de las más consideradas de Tsonnontouén, que murió un día después del bautismo. La madre no podía consolarse por esta pérdida pues nuestros bárbaros aman extraordinariamente a sus hijos; y como quiera que yo intentaba calmar su dolor tratando de evocarle la felicidad infinita de que gozaría en el cielo su hija, ella me dijo ingenuamente: "Tú no la conocías; ella era aquí la dueña y mandaba a más de veinte esclavos que están todavía conmigo. Ella no sabía lo que era ir al bosque para traer madera o al río para recoger agua; ella no podía cuidarse de todo lo que concernía a sus cuidados. Ahora bien, no dudo que estando ahora ella sola de entre nuestra familia en el paraíso, que no tenga dificultad en acostumbrarse; pues se verá obligada a cocinarse las cosas ella misma, a ir a por madera y a por agua y a hacer todo con sus propias manos para poder beber y comer; en verdad, ¿no es digna de compasión por no tener a nadie que la pueda servir en el lugar en que está? He aquí que uno de mis esclavos está enfermo; yo te pido que le instruyas y le pongas en camino hacia el cielo, con el fin de que no se separe de ella y de que permanezca con mi hija para ayudarla en estos menesteres."»²⁴ «Un día —cuenta igualmente L. Hennepin—, habiendo muerto una niña después de ser bautizada, su madre vio a uno de sus esclavos a punto de morir; dijo: "Mi hija está en el país de los muertos entre los franceses, completamente sola, sin parientes y sin amigos; y he aquí que ahora es primavera; es preciso que ella siembre el trigo de India y las calabazas: bautiza a mi esclavo, a fin de que vaya también al país de los franceses donde servirá a mi hija"²⁵.

Lo que repugna más a los indios en el bautismo, repiten con frecuencia los padres jesuítas, es que los separa para siempre de los suyos después de su muerte. Se pierden de vista los unos de los otros y el clan queda mutilado. Por otra parte, cuando se van al mundo indio de los muertos, saben lo que les espera. Llevarán la misma vida que llevaban sobre la tierra. Pero en el cielo de los franceses, en su paraíso, ¿Cuál será la vida del indio aislado? «Estos pobres pueblos tiene todo orden de dificultades para hacerse una idea sobre el cielo. Os encontraréis que renuncian al cielo cuando les decís que en él no hay campos ni tigres, que allí no se pesca ni se casa uno. Otro nos dijo un día que encontraba malo que no se trabajara en el cielo, pues no era bueno permanecer ocioso; y que por esta razón no tenía ningunas ganas de ir allí»²⁶. Los pretextos no les faltan nunca para evitar el bautismo. No quieren hacerse con ese «pasaporte para el cielo».

[269] «Los unos dicen que no ven cómo teniendo tan malas piernas podrían hacer un viaje tan largo y llegar hasta el cielo. Otros testimonian miedo y temor de caerse de tan arriba, sin poder comprender cómo podrían permanecer allí mucho tiempo sin caerse».²⁷

²³ *Relations de la Nouvelle France* (edit. Thwaites), LXII (1682), pp. 62-64 (P. de LAMBERVILLE).

²⁴ *Ibid.*, LIV (1669-1670), pp. 92-94.

²⁵ P. L. HENNEPIN, *Description de la Louisiane* (1687), p. 94.

²⁶ *Relations de la Nouvelle-France (relation des Hurons)*, 1637, París, 1638, p. 121 (P. LE MERCIER).

²⁷ *Relations de la Nouvelle-France en l'année 1638 et 1639*, París, 1640, pp. 110-111.

En fin, la siguiente historia deja ver la fuerza de la necesidad que sienten estos indios por juntarse con los suyos en el otro mundo. «Mientras habitaba entre ellos —un marido y su mujer, cuya cabana era vecina de la mía— perdieron un niño de cuatro años. Se afligieron tanto de la muerte de este niño y practicaron con tal rigor todas las costumbres del duelo, llorando e incluso haciéndose heridas, que el padre se murió. Pero lo que me extrañó más fue que la mujer, que había estado desconsolada hasta entonces, expió sus lágrimas tan pronto como murió su marido y pareció consolada de alguna manera y resignada a esta doble pérdida.

»Como quiera que yo no sabía cómo explicarme un cambio semejante, aproveché una ocasión favorable para preguntarle la razón del mismo; yo le dije al mismo tiempo que por mi parte había pensado que la pérdida de su marido debería acrecentar su dolor en lugar de moderarlo.

»Ella me respondió que, puesto que el niño que había perdido era demasiado joven para poder procurarse su subsistencia en el país de los espíritus, ella y su marido temían que su situación fuese muy desgraciada; pero que su padre, que le amaba tan tiernamente como ella y que era buen cazador, al haber partido rumbo al mismo país, la dejaba desde entonces tranquila respecto a la suerte del pequeño; de ahí que ella no tuviera ya razón alguna para derramar lágrimas, puesto que su hijo podía ya sentirse dichoso bajo la protección de un padre que le quería y que no tenía otro deseo que juntarse con él».²⁸

III

El hombre que ha muerto soltero puede ser casado por su familia y tener hijos (bantús)

En el otro mundo el muerto vive con los miembros fallecidos de su grupo. Pero no cesa de interesarse por los que todavía están sobre la tierra. Éstos no lo ignoran y se conducen en consecuencia. Cuando se trata de actos importantes de la vida se tiene en cuenta lo que éstos pensarán. Así por ejemplo entre determinados bantús del África oriental, «cuando un hombre tiene un hijo menor, éste no se casa antes de que su hermano mayor lo haya hecho. Caso de que la mujer de éste se muera se le da a la mujer del hermano menor, al principio, el nombre de ésta; sólo bajo esta condición puede llegar a ser la mujer del [270] hermano menor. Se cree que si el primogénito viese que su hermano se casa pese a que él se quedó soltero, se irritaría tanto como lo haría de estar vivo».²⁹ Lo mismo entre los dschaggas; «cuando un adulto muere soltero se busca una mujer que pueda casarse con él en el mundo de los muertos. Su padre va a buscar a un hombre cuya hija haya muerto también soltera y le dice: "Dame tu hija muerta para mi hijo muerto, que está completamente sólo..." Se hacen los sacrificios de ritual. Un hombre pobre sólo paga de modo simbólico la dote habitual; lleva al padre de la joven un pedazo de madera en lugar de la cerveza y de las cabras tradicionales. Después de este matrimonio del muerto con la muerta, el padre de la joven dice: "Ahora es

²⁸ J. CARVER, *Voyage dans l'Amérique septentrionale*, pp. 306-307.

²⁹ J. RAUM, *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro*, «Archiv für Religionswissenschaft», XIV (1911), p. 179.

preciso que ayude a mi hija a hacer su cocina." Entonces lleva toda clase de vituallas en pequeñas porciones a los que desde entonces son los suegros de su hija para que se alimenten.

»Entre la gente rica se da también el caso de que un padre case realmente a una mujer con su hijo que ha muerto soltero. Las bodas se celebran como de ordinario sin que nadie demuestre preocupación por el muerto. La nueva esposa es llamada su mujer. Si el padre se llama Muro y el hijo muerto Nsau, a ella se le llama la mujer de Nsau y a sus hijos, los hijos de Nsau.

»El primer hijo varón recibe el nombre del padre que vive, como si éste fuera su abuelo, y la primera hija el nombre de su madre, como si ésta fuera su abuela; de este modo se sigue la costumbre de dar a los primogénitos los nombres de sus abuelos y nunca el de su padre»³⁰. Este último rasgo es significativo. Si se da al hijo el nombre de su padre viviente ello es debido a que en realidad éste no es su padre sino su abuelo; pues el padre verdadero, con el cual se ha casado la madre, ha muerto. La paternidad fisiológica, que a nuestro modo de ver es la verdadera, cede aquí el lugar a la paternidad mística, que es más importante para los indígenas. El casamiento *post mortem* representa, pues, la garantía del bienestar y de la consideración del hombre adulto que ha tenido la desgracia de morir soltero y por consiguiente sin hijos que celebren los sacrificios necesarios a los muertos. Al procurarle una mujer, su padre le procura asimismo los hijos, sin los cuales no puede pasar. Cuando éstos nazcan, serán pues los hijos del marido efectivo de su madre. De modo que el muerto tendrá hijos.

Recordemos aquí que en muchas sociedades y en particular en numerosas tribus bantús, la primera mujer de un hombre no la escoge éste. Es el padre el que, de acuerdo con el grupo familiar, la designa. A continuación, si tiene los medios para ello, podrá casarse con otra o incluso con varias más, según su gusto.

[271] «El padre del joven, que teme las historias y los procesos (pues el adulterio, por ser un atentado contra la propiedad, es castigado como si se tratara de un robo), hace lo posible para casarle muy deprisa, ya a los dieciocho años. Le escoge pues una mujer, la cual es, según la expresión sesotho, la mujer de su padre; más tarde, si tiene medios, desposará otra a su elección».³¹ El primer matrimonio es una transacción, no directamente entre los cónyuges, sino entre las dos familias. «La joven —escribe el mismo misionero— pertenece desde entonces a la familia de su marido (que ha dado por ella tantas cabezas de ganado), pues, según la expresión sesotho —y esto es muy importante— es el padre del joven quien la desposa»³².

El hecho relatado por Gtumann parece así menos sorprendente. Lo que el padre hace para su hijo muerto corresponde exactamente a lo que habría hecho si este hijo viviera. Constatamos aquí, una vez más, hasta qué punto la vida de los muertos se entremezcla con la de los vivos y cómo el individuo, sea vivo o muerto, siempre está representado en función del grupo del cual es miembro.

³⁰ Br. GÜTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, pp. 81r82.

³¹ *Missions évangéliques*, LXVII (1902), p. 26 (CHRISTELLER).

³² *Ibid.*, LCXVI, p. 205 (CHRISTELLER).

IV

Supervivencia no quiere decir inmortalidad. Los muertos mueren, en general, varias veces. Necesidad de llegar al otro mundo con el cuerpo intacto

¿Qué es de los muertos a la larga? Cuando ya no se les llevan ni ofrendas ni sacrificios, cuando los años pasados han ido borrando poco a poco su recuerdo, ¿se conserva su individualidad? ¿Por cuánto tiempo?

Si se tratara de almas puramente espirituales serían inmortales de una vez para siempre. Pero en las sociedades primitivas donde se ignora esta clase de almas, no encontramos en ninguna parte la creencia en la inmortalidad. En todas las áreas se cree en la otra vida. Pero en ninguna parte se imagina esa otra vida carente de fin. Perham ha hecho la observación siguiente entre los dayaks de Sarawak: «La vida futura no se la imaginan en términos de inmortalidad. La muerte es, una vez más, el destino inevitable en ella. Algunos dayaks dicen que tienen que morir tres veces, otros dicen que siete. Pero todos están de acuerdo en pensar que después de haber degenerado por causa de estas muertes sucesivas, terminan por quedar aniquilados de hecho, sea por reabsorción en el aire y en la bruma, sea disolviéndose en ciertas plantas de la jungla que no tienen nombre conocido. ¿Les falta quizá capacidad intelectual necesaria para imaginar un estado sin fin de vida real?»³³

Los muertos, en efecto, para casi la totalidad de los primitivos, no son ni «espíritus» ni «almas», sino más bien seres semejantes [272] a los vivos, solo que disminuidos y decaídos en cierto aspecto, aunque poderosos y temibles. Por lo general, no se les puede ver ni tocar y, cuando se aparecen, tienen más bien el aspecto de fantasmas o de sombras que de seres reales. Tienen un cuerpo similar al nuestro, sólo que sin consistencia ni espesor. Van de caza y de pesca o bien cultivan sus campos. Comen y beben, se casan, etc. En una palabra, es literalmente cierto que la otra vida es la prolongación de ésta en otro plano. El individuo vuelve a encontrar allí una situación social correspondiente a su rango en esta vida. Sigue, además, siendo físicamente similar a sí mismo.

Tal es la creencia que los lenguas, por ejemplo, exponían a Grubb en estos términos: «Los *aphangak* o almas de los hombres difuntos no hacen más que continuar en el mundo de las sombras su vida presente, salvo, naturalmente, en el hecho de que se encuentran desencarnados». (Es decir, no tienen su cuerpo terrestre, pero tienen, sin embargo, uno, como se va a ver a continuación.) En efecto, «las almas de los difuntos, en el estado etéreo, corresponden exactamente en cuanto a la forma y a los caracteres distintivos, a los cuerpos que han abandonado. Un hombre grande y uno pequeño siguen siendo grande y pequeño en su existencia como "espíritus"; un hombre deforme permanece deforme... El "espíritu" de un niño sigue niño, y no crece; por esta razón, no se le tiene miedo».³⁴ Grubb dice «almas» y «espíritus»; nosotros preferimos «los muertos»: es cuestión de vocabulario. Pero, según su propia confesión, el exterior de estas almas o espíritus es de lo más parecido al

³³ Ling ROTH, *The natives of Sarawak*, I, p. 213.

³⁴ W. B. GRUBB, *An unknown people in an unknown land*, p. 120.

de los vivos. Añade un poco después: «Un indio pretende reconocer un *aphangak*, porque éste conserva el exterior que tenía cuando estaba vivo».

En consecuencia, el primitivo, en general, no quiere oír hablar de amputación. Consentirá, a veces incluso con desidia, en recibir cuidados del médico blanco. Pero rehusará enérgicamente los del cirujano. Pues toda mutilación sufrida en esta vida repercutirá en el cuerpo del muerto. Ahora bien, hay un interés capital en presentarse en el más allá sin desgracias físicas y, sobre todo, con todos los miembros. «Un día un maorí se fracturó gravemente el brazo. Se le transportó al hospital más próximo. Pero rehusó dejárselo amputar si su padre no consentía. El viejo, una vez consultado, fue presa de un furor espantoso, alegando que su hijo tenía necesidad de su brazo en el otro mundo y que, por tanto, más le valía morir con tal que lo conservara, puesto que no se le podría enviar cuando ya no estuviera allí».³⁵ Las observaciones de este género son innumerables. He aquí todavía otra más. «En Uganda, la idea de pasar al mundo invisible con [273] un miembro menos o bien mutilado de alguna manera era terrible para el pensamiento de los indígenas y les tornaba muy celosos por conservar sus miembros siempre que fuera posible. En la guerra los hombres preferían morir a causa de un miembro fracturado que salvar la vida gracias a la amputación»³⁶. y más adelante: «Sólo desde hace pocos años se han tornado posibles las amputaciones. Los indígenas se imaginaban que la pérdida de un miembro implicaba la misma pérdida para el "espíritu" (*ghost*) y que una mutilación de este género les impedía unirse, una vez muertos, con los miembros de su clan». Nada podía parecerles más espantoso, como ya se ha visto antes. «Esta creencia tornaba tanto más terrible el castigo de mutilación que se inflingía frecuentemente a causa de diversos crímenes, por ejemplo, a causa de robo y de adulterio. Si una persona tenía la mano cortada se sabía que era un ladrón. Un ojo extirpado designaba un adulterio, mientras que la pérdida de una oreja era la marca de una desobediencia importante. Estas mutilaciones causaban a aquellos desgraciados infelicidad y sufrimiento en esta vida, en la cual perdían toda posibilidad de éxito y les hacían caer en una situación social muy baja; en el otro mundo les ocasionaba la segregación de la sociedad de los suyos. Estas creencias eran un obstáculo para las operaciones quirúrgicas. Los hombres preferían morir con un miembro intacto que perderlo y seguir viviendo».³⁷

A menudo la misma idea prevalecía no tanto únicamente respecto a las mutilaciones cuanto a las marcas corporales, fueran las que fueran. En Assam, «entre los tangkhuls del norte, los más pobres de todos y la única tribu naga de Manipur que practica el tatuaje, me dijeron que el de las mujeres permitía a sus maridos reconocerlas en el otro mundo. Se halla la misma creencia entre los daflas... En el cielo *mao* hay una sección especial para los que tienen las orejas desgarradas durante la vida y los tangkhuls hacen una herida en la cabeza del cadáver, a fin de que a la llegada del muerto allí abajo pueda ser recibido como un guerrero. Sin duda alguna, el "espíritu" (*ghost*) lleva todas estas marcas y se podría encontrar en las creencias escatológicas la explicación de otros casos de mutilación practicada a los vivos ».³⁸

³⁵ GOLDIE, *Maori medical lore*, «Transactions of the New-Zealand Institute», XXVII (1904), p. 88.

³⁶ J. ROSCOE, *Twenty-five years in East Africa*, p. 147.

³⁷ *Ibid.*, p. 174.

³⁸ T. C. HODSON, *Mortuary ritual and eschatological beliefs among the hill tribes of Assam*, «Archiv für Religionswissenschaft», XII» 4, pp. 454-455.

V

La muerte definitiva de los muertos (Australia, Melanesia, Nuevas Hébridas).— Muertos matados y comidos (estrecho de Torres, Nueva Guinea)

El muerto, por tanto, en tanto que él también puede ser mutilado, tatuado, no escapa tampoco a la suerte fatal que con el tiempo espera, tarde o temprano, al vivo. Su vida es demasiado [274] semejante a la de los mortales para no desembocar en el mismo término. Él también, por lo general, termina muriendo. De todos modos el primitivo no tiene una idea clara acerca de esta analogía que se hace sentir en sus representaciones y, por otra parte, incluso en este mundo, la muerte no siempre es concebida por él como necesaria. En determinadas sociedades ninguna muerte es «natural».

Sin embargo, se admite casi en todas partes que, a excepción del caso de una reencarnación, la cual puede ser periódica, los muertos terminen por desaparecer definitivamente. En Australia, en el centro noroccidental de Queensland, «la idea que el indígena tiene de la otra vida, por lo menos en la tribu boulia, es extremadamente oscura y no implica, apenas, que esta otra vida sea larga; se representa vagamente al cadáver "volviéndose cada vez más viejo y marchándose a otra parte" cuando se deja de llevarle alimentos y tabaco a la tumba».³⁹ Igualmente en el distrito vecino, en Cloncurry, «después del entierro, durante la noche se enciende un fuego a alguna distancia de la tumba y se suspende un poco de carne, etc., de un árbol vecino. Se vuelve a hacer lo mismo las tres o cuatro noches siguientes y ocasionalmente, de tiempo en tiempo, durante los primeros meses después del fallecimiento, hasta que se suponga que el muerto "se ha vuelto demasiado viejo y se ha ido a otro lugar". Parece, pues, como si su imagen debiera borrarse bastante deprisa, con lo cual se le dejaría de representar como existente»⁴⁰.

Entre los arandas y loritjas, mientras la familia se lamenta, el muerto (Geist) se aproxima y les habla. «¿Por qué lloráis? Yo sigo con vida. Me voy a ir pero por poco tiempo; en seguida volveré a estar cerca de vosotros. Tened paciencia entre tanto me esperáis». Después de la ceremonia mortuoria se va al norte y llega al borde del mar... «Al cabo de algunos meses vuelve en una gran nube negra y entra durante un tiempo bastante largo en su hijo o, según el caso, en su nieto, para ayudarle en el crecimiento. Cuando sale de éste dice a sus parientes: "Quedaos aquí. Yo ya no volveré." Entonces se vuelve a la isla de los muertos y llora mucho porque no volverá a ver a los suyos... Al fin, es partido por un rayo. Esta vez su existencia ha llegado a su final»⁴¹. por tanto, el muerto ha mantenido su individualidad, incluso en medio de una clase de reencarnaciones temporales de las cuales en seguida veremos otros ejemplos. Al fin, con todo, desaparece para siempre.

En Melanesia, Codrington narra la historia de un hombre que ha descendido al país de los muertos, en Panoï, y que quiere [275] llevarse a su mujer. «Ella le

³⁹ W. E. ROTH, *Ethnological studies among the N. W. Central Queensland aborigines*, núm. 279, p. 161.

⁴⁰ *Ibid.*, núm. 291, p. 165.

⁴¹ C. STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja- Stämme in Zentral-Australien*. «Veröffentlichungen aus dem städtischen Volkmuseum», Frankfurt, II, p. 7.

dice que eso es imposible y le da un brazalete de perlas como recuerdo. Entonces la coge por la mano y comienza a arrastrarla; la mano se desprende y el cuerpo de la mujer se hace pedazos... En efecto... los muertos (*ghosts*) tienen más cuerpo y substancia cuando están en Panoï que cuando aparecen en este mundo; de otro modo, se dice allí, el hombre en cuestión no habría podido coger a su mujer por la mano. Cuando un muerto "vuelve", lo que percibimos no es más que un *tagangiu*, algo semejante a una sombra circunscrita por un contorno. Pero el "espíritu" (es decir, el muerto), que permanece en Panoï —ya que el otro, el *tagangiu* es probablemente a su vez un "espíritu" (*ghost*)—, tiene un *tarapei*, un cuerpo, dotado no sólo de forma y de color, sino, incluso, de una cierta consistencia»⁴². « Este pasaje abre puntos de vista interesantes sobre la manera como determinados melanesios se representan los muertos. Confirma de forma expresa que éstos tienen cuerpo y que no son por tanto puros espíritus o simples sombras. Muestra también que la bipresencia parece tan natural en el caso de los muertos como en el caso de los vivos. Cuando un muerto «vuelve» y se manifiesta a la vista de los vivientes, las más de las veces lo hace bajo la forma de un animal; hemos visto numerosos ejemplos de ello, precisamente en Melanesia. Pero también puede aparecer bajo forma humana; y mientras esa imagen, ese doble aparece ante los ojos de los vivientes, el muerto sigue, sin embargo, permaneciendo en Panoï. La aparición (el doble) y ese muerto mismo forman, pues, una unidad.

Según estos melanesios "la vida de los muertos (*ghostly Life*) es semejante a la de los vivos, pero más pálida y no es eterna. Los *mere akalo* se transforman en seguida en nidos de hormigas blancas que a su vez son comidos por los muertos (*ghosts*) todavía robustos. En este sentido le dice un hombre vivo a su hijo que es un perezoso: «Cuando me muera podré comerme nidos de termitas; pero tú, ¿qué tendrás? Los *lio'a*, muertos poderosos, durante mucho más tiempo que los demás, pero al fin se transforman en nidos de termitas».⁴³

En Nuevas Hébridas, según el relato de Sommerville, «el alma (*soul*) sólo muere tres veces en el Hades; cada vez se va volviendo más etérea y al fin se evapora por completo. En el primer período, inmediatamente después de esta vida, habita una región subterránea donde lleva todavía una existencia semicorpó-rea; a esa región van a menudo los hombres sagrados y suelen conocerla muy bien. Desde allí los muertos gobiernan los asuntos de la tierra... El alma goza de esta existencia durante treinta años, luego le adviene una segunda muerte y así sucesivamente... En Fate, el alma moría seis veces. Al final se volatilizaba [276] completamente»⁴⁴. Entre los dayaks del sur de Borneo se encuentra a veces la creencia en la muerte de los muertos y en su reencarnación. «Según el parecer unánime de la gente, las cosas marchan en el *Lewuliau*, es decir, en la residencia de las almas difuntas, poco más o menos como en nuestro mundo: la gente se casa, planta arroz y se *muere*. Pero en aquel mundo no se muere una vez, sino isiete veces! Después de lo cual se vuelve al mundo de los vivos por medio de una reencarnación, se vuelve a morir, etc»⁴⁵.

Los ainos del Japón tienen una curiosa creencia; según ellos «los muertos

⁴² R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 278.

⁴³ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁴⁴ F. SPEISER, *Ethnologische Materialien ans den Neuen-Hebriden und den Banks-Inseln*, p. 323.

⁴⁵ *Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft*, 1882, p. 102.

contemplan a las personas que todavía no han atravesado el río de la muerte como "espíritus" (*ghosts*) y consideran que los hombres naturales y reales son ellos». ⁴⁶ He citado, en las *Fonctions mentales* (p. 356) un pasaje de Groot que menciona una representación análoga en China.

Lo mismo sucede en África en ciertas tribus bantús. Entre los wakondes «también se muere en el mundo subterráneo, por lo que veo en las notas del misionero Jauer y ésa es, de hecho, la muerte definitiva». ⁴⁷ Entre las imprecaciones citadas por Gutmann se encuentra la siguiente: «¡Ojalá te mueras entre los muertos (*Geister*)!» ⁴⁸

Casalis había recogido una parecida entre los basutos. «Una horrible imprecación que se les escapa, muy a menudo, de sus labios: ¡Ojalá te mueras entre los muertos, o en la región de los muertos!» ⁴⁹ Finalmente entre los akambas, se considera que los *aimu* (muertos) están sometidos a la condición de los mortales. Los que han existido durante un cierto tiempo desaparecen. Son reemplazados por otros, que sufren a su vez la misma suerte» ⁵⁰. Sin llevar demasiado lejos esta enumeración de hechos, podemos admitir, a lo que pienso, que la creencia en la muerte de los muertos es prácticamente universal. Dada la idea que los primitivos se forman del modo de existir de los muertos, es lógico que deban acabar igual que los vivos.

Pues los muertos también pueden ser matados. Por ejemplo, en un cuento popular recogido en las islas del estrecho de Torres, una joven, Uga, perseguida por su hermano, oyó decir que un joven extranjero llamado Tabepa, había llegado a Pulu y se enteró del lugar donde se había quedado. Ahora bien, Tabepa era un muerto (*spirit*) que venía de Kibu, la isla donde habitan [277] los fallecidos. Ella se fue a buscarlo. Se llegaron a Pulu donde él la tomó por esposa... Después de que los jóvenes permanecieran algún tiempo en Kibu, se puso en evidencia que Uga iba a tener un hijo. Su hermano, Dagi, que encontró de nuevo sus huellas, hizo un complot para matar a Tabepa cuando éste se dirigió a Mabuiag con su mujer. [He aquí, pues, un muerto que se desposa con una joven viva y que va a tener un hijo.]

«Los *markai* (muertos) llegan a Mabuiag y entre ellos Uga y su elegante marido. Se les hace un buen recibimiento. Cuando todo el mundo se sentó confortablemente se habló sin desconfianza hasta que de pronto Dagi golpeó a Tabepa en pleno rostro. En el mismo momento todos los hombres de Mabuiag se levantaron y mataron a todos los *markai*, que se fueron en nave hacia Kibu (su residencia) bajo la forma de marsopas y de peces.

»Al mes siguiente, todos estos *markai* volvieron para vengarse, armados con trombas de agua. Al verlos aproximarse, los hombres de Mabuiag comenzaron a sentirse muy desasosegados a causa del estado de guerra que existía desde entonces entre ellos y los muertos (*spirits*). Una vez llegaron allí, los *markai* devastaron la isla con sus trombas de agua y la tempestad arrastró hasta Kibu a los hombres, las casas, las canoas, los perros y también a Uga, como si

⁴⁶ BATCHELOR, *The Ainu of Japan*, p. 226.

⁴⁷ Fr FÜLLEBORN, *Das deutsche Njassa- und Ruwumagebiet*, «Deutsch Ost-Afrika», IX, p. 323.

⁴⁸ Br. GUTMANN, *Denken und Dichten der Dschagga-Neger*, p. 128.

⁴⁹ E. CASALIS, *Les Bassoutos*, p. 258.

⁵⁰ G. LINDBLÖM, *The Akamba*, p. 182.

fueran hojas de papel. Uga pasó entonces a ser un *markai* y vivió desde entonces con Tabepa»⁵¹.

Las historias de este género abundan. En una batalla «un hombre de Mabuiag disparó contra un joven en la maleza y lo mató. Luego disparó a través de una hoja y alcanzó a un *mari* (muerto) en el ojo y lo mató. Cortó las dos cabezas y se llevó con la mano la cabeza larga y estrecha del muerto».⁵² Este relato, dice Haddon, me ha sido dado como verídico; pero no se me ha explicado el episodio del *mari*. Parece, en efecto, que para los indígenas la cosa resultaba evidente. Nada impedía que un *mari* (muerto) fuese muerto por una flecha que entra en su ojo. Los muertos que se baten con los vivientes corren los mismos peligros que éstos. Pueden recibir las mismas heridas fatales.

En fin, entre los kai, en Nueva Guinea, se cuenta la historia de Goloto, la rana que es un «espíritu» (un muerto). «Goloto llama a otros espíritus que suben con él al asalto de un árbol sobre el cual dos mujeres se han refugiado. Uno de ellos debió sentarse por tierra, otro se colocó en sus espaldas y así sucesivamente, hasta que pudieron alcanzar la cumbre de la palmera. En este momento las dos mujeres recurrieron a sus bastones. Los muertos se dividieron para evitar los golpes y toda su columna se deshizo. En medio del tumulto un muerto fue golpeado y muerto... Amanece de pronto y el día sorprende a los muertos. Las mujeres descendieron entonces a tierra. Llamaron a los restantes habitantes [278] del pueblo que llegaron en seguida con madera y antorchas y prendieron fuego a la palmera. De este modo todos los muertos que se habían escondido en el hueco del árbol fueron quemados y muertos y sirvieron de alimento a los hombres».⁵³

Matados, quemados y comidos. Estos muertos son tratados precisamente como lo habrían sido, en parecidas circunstancias, los hombres vivientes de carne y hueso.

⁵¹ *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, pp. 83-85.

⁵² *Ibid.*, V, p. 319.

⁵³ R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, III, pp. 164-165.

XII. La reencarnación

I

La reencarnación entre los esquimales del Mackenzie.— El nombre, *atka*, y su papel en la vida del niño.— Representaciones análogas entre los esquimales de la bahía de Hudson y del Labrador

La vida del otro mundo no se termina necesariamente como la del nuestro. Hay muertos que no mueren. Una reencarnación periódica satisface su deseo de volver a esta tierra. En un gran número de sociedades, los hijos que vienen al mundo ya han vivido anteriormente más de una vez. Nacen para morir y mueren para renacer después de un intervalo más o menos largo. En el curso de estos pasajes sucesivos a través de la muerte, ¿qué sucede con su individualidad? También aquí nos encontramos en presencia de representaciones que nos parecen oscuras, vagas e incluso contradictorias. El espíritu de los primitivos se lanza por vericuetos que nos es muy difícil seguir.

Estudiaremos los hechos relativos a la reencarnación con preferencia entre los esquimales del delta de Mackenzie y los de los alrededores del estrecho de Bering. Gracias a Stefánsson y a Nelson disponemos de una descripción detallada y todo lo precisa que la naturaleza de estas representaciones lo permite.

Stefánsson había observado más de una vez, no sin sorpresa, que los parientes de una niña pequeña soportaban todos sus caprichos, incluso los más extravagantes. Ni la reñían, ni la corregían. «Había notado también, después que los conocí, que Mama-yauk (la madre), cuando hablaba de Noashak (la muchachita insoportable) la llama siempre "madre»». Es un poco extraño, si uno se para a pensarlo, que una mujer de veinticinco años llame "madre" a una niña de ocho... Un día otra familia esquimal vino a hacernos una visita y, cosa bastante extraordinaria, la mujer perteneciente a esta familia, al hablar de Noashak la llamó "madre" también. Al final se me picó la curiosidad y pregunté: "¿Por qué vosotras dos, mujeres hechas y derechas, llamáis a esta niña vuestra madre?" "Muy sencillo —me respondieron—, porque ella es nuestra madre", respuesta que en ese momento me pareció todavía más incomprensible que el problema mismo que se planteaba. Yo me di cuenta sin

embargo que estaba sobre la pista de algo interesante. Las dos mujeres se hallaban en un estado de ánimo comunicativo y, en seguida, mis preguntas desvelaron los hechos que proporcionaban la explicación lógica que voy a dar. Muestra no solamente por qué estas mujeres llamaban "madre" a la pequeña Noashak, sino también por qué razón no se le prohibía nada ni se la castigaba bajo ningún pretexto.

[280] «Cuando un esquimal de Mackenzie muere..., después de la ceremonia fúnebre que tiene lugar cuatro días después del óbito si es hombre, cinco días si es mujer, se invita al "espíritu" (*spirit*) a que abandone la casa y se vaya a la tumba, donde permanece con el cuerpo esperando que nazca un hijo en la comunidad.

»Cuando un niño nace, viene al mundo con un alma (*nappan*) en él; pero es tan inexperta, tonta y débil como un niño. Es, pues, evidente que el bebé tiene necesidad de un "alma" más experimentada y más sabia que la suya, que piense por él y que lo vigile. Por esta razón, la madre en cuanto puede después del nacimiento de su hijo pronuncia una fórmula mágica a fin de atraer el alma del muerto de la tumba con el fin de que se convierta en el alma custodio del recién nacido, en su *atka*. Supongamos que el nombre de este muerto sea John.

»El alma de John no se limita a enseñar a hablar al niño. Cuando sabe hacerlo, no es el alma innata del niño la que conversa con vosotros sino el alma de John. El niño, por consiguiente, habla con la sabiduría adquirida que John ha acumulado en el curso de su larga vida, sin contar con la sabiduría superior que se consigue después de la muerte. Evidentemente, pues, el niño es la persona más sabia de la familia o de la comunidad y es preciso, en consecuencia, escuchar sus opiniones. Lo que dice puede pareceros inepto, pero se trata de una apariencia. En realidad, la sabiduría del niño excede vuestra comprensión.

»Por tanto, no se le debe nunca contrariar. Si se irrita, el alma custodio podría abandonar al niño. En cuyo caso éste moriría o se volvería jorobado, etc. La opinión pública sería muy severa con los padres que rehusan alguna cosa a su hijo o que le castigan.

»A medida que el niño crece, el alma con la cual ha nacido (*nappan*) va adquiriendo fuerza poco a poco, así como experiencia y sabiduría, de suerte que a los diez o doce años es suficientemente capaz de custodiar al niño y en consecuencia comienza a hacerlo. A esta edad, el interés de complacer a su alma custodio (*atka*) resulta, pues, menos necesario y, en consecuencia, se comienza a prohibir determinadas cosas a los niños y a castigarlos...¹. Si veis un hombre que es patizambo o jorobado o que tiene unas orejas muy grandes, se suele decir: «Es porque sus padres le han prohibido cosas cuando era pequeño, porque han ofendido a su alma custodio»².

«La consecuencia natural del hecho de que sea el alma de John la que piensa y habla por el niño, es que éste es llamado con un nombre de parentesco por todos los parientes de John [281] (y en efecto, es a John a quien hablan). Si

¹ V. STEFÁNSSON, *My life with the Eskimo*, pp. 394-400.

² *Ibid.*, p. 399. Cf. V. STEFÁNSSON, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition*, «American Museum of Natural History: Anthropological Papers», XIX, p. 282.

John era mi padre y vuestro tío, yo llamaré al niño "padre" y usted le llamará "tío", sea cual sea su edad y su sexo. He conocido, por ejemplo, una pareja que tenía un hijo de siete años. Su padre le llamaba "suegra" y su madre "tía", pues tal era el parentesco con la mujer cuya alma era el atka de su muchacho... Un niño puede hallarse en el caso de ser a la vez el hijo y la madre de su padre; parentesco que le parecerá perfectamente natural»³. Charlevoix dice igualmente a propósito del nombre: «Entre algunos pueblos se le pone el del que lo ha llevado el último. Ocurre, a veces, que un niño se vea tratado de abuelo por alguien que podría realmente ser su abuelo»⁴.

Como se ha visto más arriba,⁵ el *atka* y el nombre son un solo y mismo ser. Se recuerda la definición de Rasmussen: «El hombre se compone de cuerpo, de alma (*nappan*) y de nombre (*atka*),» La comprendemos mejor, ahora que sabemos con más precisión lo que es el *atka*: el alma guardián, el genio tutelar del niño, es decir, el antepasado reencarnado en él. Ocurre, a veces, que se le dé mal el nombre, en otros términos, que se yerre acerca de la reencarnación: ello se deja ver en el estado del niño. «Un muchachito —añade Stefánsson— nació en esta casa poco antes de la muerte de su tío. Después de la muerte de éste el bebé se volvió muy nervioso y no recobró el reposo hasta que recibió el nombre de su tía. Se le dio como segundo nombre y en seguida se calmó. Lloraba porque tenía este nombre. Antaño, cuando un niño estaba muy agitado y lloraba mucho se hacía venir a un doctor para que descubriera el nombre que quería el niño llevar como suyo; cuando se había encontrado, el niño dejaba de llorar. Interrogué a todas las personas de la casa —en total, tres— y concordaron en decir que no sólo el niño quería el nombre sino que, "con toda probabilidad", el nombre por su parte deseaba igualmente entrar en el niño; parecían representarse el nombre como si fuera un ser».⁶ Esto no es nada dudoso. El nombre del tío, aquí, es el nombre mismo del tío o por Jn menos lo que el observador llama su «alma». De esta suerte a un niño se le llama Kêyûk, según el nombre de un cierto Kêyûk. Existen muchas personas a las que se nombra de este modo. La persona de la cual el niño ha recibido su nombre es orna *atka*; el «nombre» de este niño, su *atka*. Los otros no son su «nombre» (*atka*) aunque se llamen también « Kêyûk ».⁷

[282] Estas representaciones relativamente simples pueden entrañar complicaciones que, a nuestra manera de ver, parecerían inexplicables. «Ocurre, a veces que, entre un fallecimiento y el siguiente, se producen varios nacimientos. Cada recién nacido puede recibir, y recibe en efecto, el alma del muerto como custodio. Heme aquí de nuevo en presencia de la oscuridad de pensamiento de los esquimales: pues parecen creer que en cada recién nacido habita el alma del muerto. ¿Cómo puede el alma única de un solo hombre volverse, después de la muerte, tres almas, o trece, que habitan a la vez en tres niños o en trece? Éste es un problema metafísico presente en la teología esquimal. Ellos no pueden explicar el hecho pero saben que es así»⁸.

³ *Ibid.*, p. 401.

⁴ CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, III, p. 289.

⁵ Cf. *supra*, en el capítulo VII de esta obra.

⁶ V. STEFÁNSSON, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition*, *op. cit.*, p. 202. También Hardeland explica: «La palabra *ara*, "nombre", se ve tratada como una persona; se pregunta: "¿Quién es tu nombre?"» *Versuch einer Grammatik der Dayakschen Sprache*, p. 110.

⁷ *Ibid.*, pp. 286-287.

⁸ V. V. STEFÁNSSON, *The Stefánsson-Anderson arctic Expedition*, p. 339.

Nos encontramos menos escandalizados que Stefánsson. Sabemos que la bipresencia o la multipresencia no tiene nada que asuste a la mentalidad primitiva. Se acomoda a ésta como la cosa más simple y natural. Es a nosotros a quienes, después de Platón, la participación constituye un problema metafísico. Para los esquimales puede decirse que es algo obvio.

También puede producirse el caso inverso. Diversos fallecimientos tienen lugar en el intervalo entre dos nacimientos. ¿En qué se convertirán las «almas» de todos estos fallecidos recientes? Todas ellas entrarán en el único recién nacido. Es por lo que la chiquilla insoportable, que es la madre de su madre, Mamayuk, resulta ser también la madre de otra mujer, Sanikpiak, a quien llama su hija (lo que ni siquiera hace con su propia madre). Ella es la reencarnación de estas dos personas muertas justo antes de su nacimiento.

He aquí las explicaciones dadas por Mamayauk acerca de esto. «El nombre es la misma cosa que el alma (*nappan*) de un muerto, es otra palabra para referirse a la misma cosa»⁹. *Atka* sería, pues, para el muerto lo que *nappan* para el vivo. «Cuando nace un niño, hay un *nappan* en él. Cuando recibe uno o varios nombres, los *nappatait* de estos muertos vienen a «vivir con» él. El niño tiene tantas almas que «viven con» él o que le ayudan a vivir, que recibe nombres, pero ninguna de estas almas es la suya propiamente dicha. Su alma personal es aquella con la cual ha nacido. Cuando la Norasak actualmente viva —llamémosle Norasak II y Norasak I a aquella de la cual ha recibido el nombre— se muera y su «nombre» pase a una Norasak III, el alma (*nappan*) que irá a parar a este niño no será el *nappan* de Norasak I, sino aquel con el cual Norasak II ha nacido.

«Mamayauk y Guninana (otra mujer de la misma tribu) están de acuerdo en estos puntos. No tienen ninguna idea acerca de lo que será del alma de Norasak I a la muerte de Norasak II ni tampoco de las otras dos almas —Norasak II tiene tres [283] nombres— que "viven con" ella actualmente. Por consiguiente, una sola, la que está con ella "desde siempre", será provista a su muerte, cuando se dará su nombre a un niño».¹⁰

Se sigue de ello que lo que aquí tiene lugar no es propiamente una reencarnación en el sentido propio de la palabra. El niño que llega al mundo no es verdaderamente un muerto que renace. Tiene su *nappan* en él. Al cabo de varios días solamente se le procurará el *atka* que le cuidará, que asegurará su crecimiento y su progreso. Este *atka* no se confunde con su persona. Hasta cierto punto permanece siendo distinto. «El *atka* algunas veces está en el interior del niño, otras cerca de él; a veces se va muy lejos. Cuando su *atka* se aleja más de una milla, el niño se pone a llorar y no cesa hasta tanto que el *atka* esté de vuelta».¹¹ Se puede reconocer en este *atka* un elemento de la individualidad que ha sido estudiado antes bajo los nombres de genio tutelar, *iningukua*, *kra*, *ntoro*, *nyarong*, etc., pese a que difiere en algunos puntos de aquéllos.

Nos resulta desgraciadamente muy difícil restituir representaciones que implican que un cierto ser es y no es a la vez otro ser. Stefánsson señala: «Lo que dice Mamayauk, que el niño nace con un alma en él, por oposición a otras

⁹ STEFÁNSSON, *My life with the Esquimo*, p. 402.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 357-358.

¹¹ *Ibid.*, p. 363.

almas que se limitan a "vivir con" él, está desmentido en parte por el hecho siguiente. Cuando una persona estornuda, dice: *uwaña kait kain* ("yo", ven aquí). Si una madre emplea esta fórmula respecto a su bebé, dice: *Nogasak kait kain* (Nogasak, ven aquí); el tal *Nogasak* a quien se dirige no es el bebé *Nogasak* sino el muerto que lleva este nombre o el alma de este muerto. Más tarde, cuando *Nogasak* ha aprendido a hablar y puede pronunciar por sí misma la fórmula, dice: *uwaña kait kain*, "yo", ven aquí. Pero "yo" no posee el mismo sentido que nosotros damos al término. Ese "yo" es el *Nogasak* que ha muerto o su "alma". Así pues, el *atka* (el nombre, el alma) de la muerta es "yo" —un poco en el sentido en que nuestros antepasados tenían la costumbre de decir "mi "espíritu", "mi cuerpo", como si el espíritu y el cuerpo no fuesen "yo" sino simplemente una pertenencia del yo»¹². Este notable pasaje no prueba que *Mamayauk* se contradiga. Muestra que, entre el *atka* y el individuo, hay algo más que una simple asociación o cohabitación por muy íntima que se la conciba. Se trata de una participación, de una consustancialidad que, pese a no ser total, no por ello es menos real.

Otros testimonios, bien es verdad que menos detallados, confirman el de Stefánsson. «Brower dice que ha notado, sin saber cómo explicárselo, que casi cada persona llama a una más joven [284] "padre" o "madre", sin tener relación esta denominación con el sexo del niño»¹³. Se trata de los esquimales de Punta Barrow. Rasmussen escribe por su parte: «Originariamente los esquimales consideraban el nombre como una clase de alma (*soul*) a la cual estaba asociada una determinada suma de vitalidad y de destreza. El hombre a quien se daba el nombre de un muerto heredaba las cualidades de su "nombre". Se decía que el muerto no tenía paz y que su alma no podía volverse al país de los muertos en tanto que su nombre no se hubiera vuelto a dar a otro individuo... Después de la muerte del cuerpo el "nombre" eligía domicilio en una mujer que se hallara a punto de dar a luz... Nació con el niño... El niño llora al llegar al mundo porque quiere tener su nombre».¹⁴

Muy lejos de allí, entre los esquimales de la bahía de Hudson, aparecen representaciones similares. «Ocho días después del nacimiento se realiza la imposición del nombre. Sesión supersticiosa para consultar al espíritu que, se supone, revive en ese niño. Si este espíritu responde que acepta revivir en este niño, es decir, dirigirlo, protegerlo, etc., el niño llevará su nombre. *El muerto revive por su nombre*: así se expresan los esquimales. Para completar la ilusión de esta supervivencia, el niño llevará el nombre del muerto, cantará el mismo ayaya y, aún más, se le dará el mismo nombre de parentesco que se le daba a este muerto: por ejemplo, un chico pequeño que se llama como su abuela será llamado por toda la familia "mamá" y podrá llevar vestidos de mujer. Una chica pequeña que se llame como un hombre será llamada padre, hermano, tío, etc., según el caso. Y esto para toda la vida...

»Esta supervivencia en el nombre impide a los padres corregir a sus hijos. Si lo hicieran faltarían al respeto a los espíritus, de suerte que, en la práctica, la diferencia entre la supervivencia por el nombre y la verdadera reencarnación de las almas es más bien nula, pese a que los esquimales admiten una y rechazan la otra en teoría...

¹² *Ibid.*, p. 339.

¹³ *Ibid.*, p. 389.

¹⁴ Kn. RASMUSSEN, *The people of the Polar North*, p. 116.

»Se tiene mucho cuidado en dar nombres a todos los perros pequeños, por miedo a que se mueran...»¹⁵.

Entre los esquimales del Labrador, «el bebé... llega deprisa a conocer su poder y adopta la costumbre de hablar con una autoridad que no puede ser desconocida. Es tratado por sus padres con el mayor respeto y se satisfacen sus menores deseos.

»Esta costumbre de tratar a un niño con toda la deferencia que se debe a un adulto y de pedirle muy respetuosamente su voluntad y su opinión, proviene quizá de la idea que los esquimales tienen acerca de la homonimia (*at'itsi'ak*). El niño [285] recibe el nombre de la última persona que ha muerto en el pueblo. Poco importa que sea de sexo diferente...»¹⁶.

En Kamchatka, en el siglo vni, «se da nombre al niño al cabo de uno o dos meses. Si el niño se agita mucho durante la noche se consulta a un chamán y se admite siempre que es debido a que el niño en cuestión no ha recibido el nombre que necesitaba y que está atormentado por tal o cual antepasado. Éste es el motivo por el cual se sabía enseguida el nombre del niño. Se le da el de alguno de sus padres muertos, que da a conocer la mujer-chamán»¹⁷. Entre los chukche, el nombre del niño es encontrado por adivinación. «La madre tiene un objeto suspendido de un hilo en la mano y enumera uno por uno los nombres de todos los parientes muertos y dice cada vez que pronuncia un nombre: "¿Es éste el que ha venido?" En el momento en que el objeto se pone a oscilar, la elección del nombre está consumada. Entonces la gente dice en alta voz: "Fulano de tal ha vuelto con nosotros"¹⁸. Esto es algo más que una pura fórmula verbal. Por ejemplo, he encontrado en el río Wolverine una familia de chukche que, dos años antes, había perdido a su jefe, muy querido entre su hijos y sobrinos. Poco tiempo después, la mujer del hijo mayor dio a luz un muchacho a quien se le dio el nombre de su abuelo.-Se le consideraba en cierto modo como una reencarnación del muerto y en consecuencia se hablaba siempre de él como del dueño de la casa. Un día, como quiera que la más joven de las hijas del muerto, su favorita, —la cual, sin embargo, tenía un carácter violento — se había puesto a insultar a la mayor de sus hermanas, la madre dijo: "Llamad al jefe de la casa (es decir, al chiquillo). A ver si consigue hacerla callar, pues es su hija favorita..." A menudo, el nombre que ha sido escogido no conviene al niño, porque su crecimiento es difícil o porque está enfermo o porque, como dicen los chukche, "tiene los huesos pesados". Entonces un chamán o una "persona que sabe" es invitada y procede al cambio de nombre. Durante los primeros años del niño esta operación se repite a veces hasta cinco o seis veces»¹⁹.

¹⁵ A. TURQUÉTIL, O. M. I., *Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson*, «Anthropos», 1926, XXI, 3-4, p. 421.

¹⁶ E. W. HAWKES, *The Labrador Eskimo*, p. 112, «Geological Survey of Canadá. Memoir 91».

¹⁷ STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtchatka*, p. 353.

¹⁸ W. BOGORAS, *The Chukchee*, p. 512.

¹⁹ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «E B», XVIII, p. 424, p. 377.

II

La reencarnación entre los esquimales del estrecho de Bering.— El «homónimo» del muerto.— No hay que contrariar ni corregir jamás a los niños (América del Sur, África austral, Nueva Guinea)

Hechos observados por Nelson entre los esquimales del estrecho de Bering esclarecen un poco la reencarnación que Ste-fánsson ha estudiado entre los esquimales del delta del Mackenzie. «El primer niño que nace en una población después de la muerte de una persona recibe el nombre de ésta y debe representarla en las fiestas que luego se darán en su honor. Así suceden las [286] cosas cuando nace un niño en el pueblo entre el momento del fallecimiento y la fiesta de los muertos que se celebra después. Si no ha tenido lugar ningún nacimiento entre tanto, una de las personas que han ayudado a preparar el féretro del muerto toma su nombre y abandona el suyo para esta circunstancia.

»Las "sombras" de los que están muertos de muerte natural se van al país subterráneo de los fallecidos. Allí van también las "sombras" de todos los animales muertos y cada especie vive en un pueblo propio. En este mundo subterráneo las sombras de la gente dependen enteramente de las ofrendas de alimentos, de agua y de vestidos que les hacen sus parientes en las fiestas que se dan a los muertos. Incluso las sombras que viven en el país de la abundancia (las de los chamanes y las de los hombres que han muerto de muerte violenta y que van al cielo) son más felices cuando se acuerdan de ellas en estas fiestas y se les ofrecen presentes»²⁰.

No parece tratarse aquí de reencarnaciones en sentido propio. Las «sombras» (*shades*) de los muertos, es decir, los muertos, permanecen en su residencia subterránea. Los vivos que llevan su nombre los representan. Sin embargo, hay entre los muertos y sus «representaciones» una verdadera participación por el hecho de que éstos tienen el «nombre» de aquellos muertos.

A largos intervalos se celebra la gran fiesta de los muertos. Entre dos de estas ceremonias tienen lugar fiestas funerarias menos importantes. Cuando se han acumulado víveres en cantidad suficiente para la gran fiesta se invita a los muertos a asistir. A la pequeña fiesta que precede a la grande cada uno planta su poste de invitación delante de la tumba del pariente que quiere honrar. Este poste de invitación consiste en una delgada varita de madera, de cinco a seis pies de altura... con una imagen en la cúspide pintada en madera, alusiva al animal totémico del muerto. Se considera que esta varilla avisa al muerto de que la fiesta se se aproxima. Con el fin de informar a los muertos con mayor seguridad se ejecuta un canto de invitación a los muertos en la pequeña fiesta que se da en el año que precede a la gran fiesta. Se cree que los muertos (*shades*) asisten a estas fiestas y, por consiguiente, oyen este canto.

«Cuando una de estas fiestas comienza por este canto de invitación que constituye la obertura, las sombras están en su tumba. Salen para ir al *kashim* (casa de los hombres). Allí se reúnen en el hueco del hogar, encima del suelo. En el momento deseado abandonan este lugar y entran en el cuerpo de sus

²⁰ *Ibid.*, pp. 363-364.

homónimos que están en el *kashim*. Los poseen y se apropian asimismo de las ofrendas de los alimentos, bebida y vestidos que se hace a sus homónimos a beneficio de los muertos. Según se cree, las [287] sombras reciben gracias a estas ofrendas el abastecimiento necesario para mantenerse en el país de los muertos»²¹.

De esta suerte, durante las fiestas en cuestión se establece entre los muertos y los que llevan su nombre una participación tal que lo que se ofrece al homónimo es, en realidad, recibido por el muerto. Los vestidos que lleva el homónimo revisten en realidad al muerto. La alimentación que su homónimo toma le da fuerzas. Lo que su homónimo bebe le sacia la sed. En una de estas fiestas «dos hombres entre los homónimos recibieron todo el equipaje completo, fusiles cargados, cartucheras llenas y otras cosas similares. Después de haber recibido estos regalos, los dos hombres se pusieron a danzar frenéticamente, blandiendo sus fusiles y lanzando gritos, en un paroxismo de excitación. Uno de ellos gritó: "No me creéis. Pensáis que miento. Pero iyo protegeré al pueblo contra todo peligro!" Y al mismo tiempo descargaba su fusil contra el techo. El otro individuo a quien se le había dado también un fusil ofreció el mismo espectáculo»²². Poseídos como estaban por los muertos de quienes llevaban el nombre y a los cuales se les habían dado las ofrendas no se distinguían ya de éstos. Se sentían capaces de asegurar a los vivientes la protección que estos esperan de sus muertos.

Hechas las ofrendas y terminados los cantos, las «sombras» se vuelven a su residencia habitual. Se vuelven llevando sobre ellas la «esencia» de los vestidos nuevos; pues se cree que cuando se quita a sus homónimos sus viejos vestidos y se les da los nuevos, la «esencia espiritual» de éstos se la quedan las «sombras». Esta creencia concuerda con lo que se ha visto más arriba respecto a los «dobles» de los objetos en general y, especialmente, de los que se ofrecen a los muertos.

Una historia relatada por Nelson deja ver hasta qué punto la existencia de los muertos puede compararse a la de los vivientes y la vida de los homónimos puede confundirse con la del muerto. La participación es tan íntima que lo que sucede al uno es sentido también por el otro, por lo que, en este sentido, por diferentes que sean en apariencia, poseen ambos una misma individualidad; ello constituye el exacto complemento de la representación de la cual hemos visto tantos ejemplos cuando se trataba únicamente de seres vivos (hombres-leopardo, hombres-lobo, *tamaniu*, *bush-soul*, etc.). «Una mujer joven que vivía en un pueblo del bajo Yukón cayó enferma y murió. Perdió el conocimiento durante algún tiempo, luego se despertó al oír a alguien que le decía: "Levántate, no duermas; estás muerta." Cuando abrió los ojos se vio acostada en su féretro y la sombra de su abuelo se hallaba de pie cerca de ella. Ésta le tendió la [288] mano para ayudarle a salir del féretro. Viajó, pasó por la ciudad de las sombras de los perros y llegó a la casa de sus abuelos que le dieron de comer y de beber.

Invitada, al igual que sus abuelos, a la fiesta de los muertos, fue con ellos... La fiesta tuvo lugar... Luego las "sombras" salieron del *kashim* para esperar que sus nombres fueran llamados para la ceremonia de los vestidos nuevos que se

²¹ *Ibid.*, p. 377.

²² Cf. *supra*, cap. IX de esta obra.

daba a sus homónimos.

»En el momento en que las sombras de la joven y de sus abuelos salieron del kashim, el viejo la empujó, lo que la hizo caer y se escurrió por el corredor. Cuando volvió en sí miró por todos, los rincones y vio que estaba sola. Se incorporó y se puso en un rincón del pasillo de entrada, bajo la protección de una lámpara que estaba allí encendida, y esperó la salida de las demás sombras para juntarse con sus compañeros. Esperó allí hasta que los vivos hubieran salido, revestidos con sus nuevos hábitos. Pero ella no vio a ninguno de los muertos que le habían acompañado.

»Un poco después entró en el corredor un viejo con una caña y vio la sombra en el rincón con los pies a más de veinticinco centímetros encima del suelo. Le preguntó si era una persona viviente o una "sombra"; pero ella no respondió y se precipitó en el interior del kashim. Distinguió a los demás. Algunos descendían de la lámpara y lograron reconocerla al fin por la luz, con lo que se les juntó y se fue con ellos hasta la casa de sus padres.

»En el momento en que los hombres la vieron, parecía tal cual era, en cuanto a forma y aspecto, cuando estaba viva, pero así que se sentó en la casa de su padre, sus colores se esfumaron y se encogió hasta no tener más que la piel y los huesos. Era demasiado débil para poder hablar.

»Al día siguiente, a primera hora, su homónimo, una mujer del mismo pueblo se murió. Su sombra se fue al país de los muertos en lugar de la joven. Ésta poco a poco recobró sus fuerzas y vivió muchos años»²³.

Así pues, durante la gran fiesta de los muertos a los cuales éstos están formalmente invitados y toman parte en ella, se identifican hasta tal punto, en un determinado momento, con sus homónimos, que no puede ya distinguirse si son ellos o éstos los que están en escena. Los homónimos mismos se sienten poseídos hasta el punto de tomarse a sí mismos por los muertos. Sin embargo, esta participación, no menos real aunque menos completa que en tiempos ordinarios, no impide que los muertos no residan habitualmente en su residencia subterránea a la que vuelven cuando la fiesta ha terminado. Parece pues que, para [289] estos esquimales, los muertos están a la vez en su país subterráneo y unidos misteriosamente a sus homónimos. Se trata de una bipresencia análoga a la que conocemos ya, con la particularidad de que los individuos se hallan a la vez presentes en tierra y bajo tierra.

¿No se trata, pues, de los mismos muertos de que ha hablado Stefánsson y que picaron su curiosidad? Esta muchachita que su madre llama «madre» y que es también la madre de otra mujer de una familia diferente no es, en el sentido fuerte del término, la reencarnación de estos dos muertos. Éstos se hallan, sin embargo, unidos a ella, presentes en ella o en torno a ella para instruirla y protegerla. La importancia de su papel irá disminuyendo hasta el día en que la muchacha se convierta en adulto y no tenga ya necesidad de ellos. Entonces la abandonarán. ¿Es posible pensar, por tanto, aunque Stefánsson no diga nada al respecto, que los muertos que constituyen los *atka* de los vivos habiten igualmente su morada subterránea? Cuando éste preguntó a sus informadores lo que iba a ser de los *atka* cuando su función protectora tocaba al fin, no

²³ E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering strait*, «E B», XVIII. pp. 489-490.

obtuvo respuesta alguna. Pero su silencio no prueba en absoluto que no tengan, quizá confusamente, esta idea. La bipresencia de los muertos que están a la vez bajo tierra y en sus homónimos parece hallarse implicada en los esquimales del Mackenzie, no menos que entre los del estrecho de Bering, por el conjunto de sus representaciones relativas al «nombre».

Tal como lo ha hecho notar Stefánsson, estas creencias permiten comprender por qué no se debe contrariar jamás a los niños, ni prohibirles nada o castigarlos. Ahora bien, esta costumbre no es privativa de los esquimales. Se halla también en lo que se sabe, casi entre todos los «primitivos». No hay apenas misionero que no se haya escandalizado por la indulgencia inagotable de que dan prueba los indígenas respecto a sus hijos. Se les deja pasar todo. «Estos bárbaros no pueden soportar que se castigue a sus hijos ni siquiera de palabra, no pudiendo rehusarle nunca nada a un niño que llora»²⁴. En América del Sur, los abipones «tienen para sus hijos el amor más tierno... Es preciso, sin embargo, objetarles que cuando sus hijos son desobedientes o hacen algo mal, no osan reñirles ni mucho menos corregirles»²⁵. Entre los dayaks del sur de Borneo, un hombre hace una mala acción si corrige a uno de sus hijos. La madre, ultrajada, le abandona y se va a su familia que toma partido en favor de ella. No vuelve hasta que él haya hecho una limosna honorable y haya pagado una indemnización²⁶. Finalmente, en África austral, entre los ba-ilas, «no se debe ser severo con los niños por malos que [290] sean. Los niños son preciosos a los ojos de los indígenas y éstos están temiendo constantemente ante la idea de que el niño, si no ha sido tratado como es debido, pueda tomar la decisión de volver al país de los espíritus del cual ha venido»²⁷.

Sin insistir ya más sobre un hecho bien establecido, debo señalar que Smith y Dale lo explican del mismo modo que Stefánsson. El temor de que el niño se decida a volverse al país de los espíritus (es decir, probablemente, de los muertos) no difiere mucho del miedo por ofender al *atka*, al nombre, es decir, al espíritu o al muerto que es el «alma custodio» del niño. ¿Es posible, por tanto, pensar, sin gran temeridad, que allí donde no se osa reñir ni corregir a los niños se obedece a representaciones más o menos similares a éstas?

Si es así hemos conseguido desenredar un poco más lo que pasa por el pensamiento de los indígenas cuando intentan impedir al «alma» del chiquillo alejarse o atraparla cuando le abandona. Ésta en, como se sabe, una de las razones alegadas para explicar determinadas prácticas relacionadas con la covada. Así, por ejemplo, entre los tami de Nueva Guinea, «la madre debe prestar mucha atención para no perder el "alma" de su hijo. No debe salir, pues el alma del niño la sigue y si algo le asusta de modo violento puede perder a su madre. Incluso en el interior de la casa la madre no debe arrojar nada lejos, pues podría arrojar con ello también el alma del niño. Cuando éste llora sin parar, es signo de que su alma se ha perdido. En cuyo caso es preciso ir en su búsqueda»²⁸. En un poblado dimuga (Nueva Guinea inglesa) en donde nunca se habían visto blancos, Saville pasa una noche muy mala. «Lo que acabó de enredar las cosas fueron los gritos ininterrumpidos durante toda la noche de un chiquillo que habitaba una de las casas de mujeres situada muy cerca de la

²⁴ *Rélations de la Nouvelle-France* (1634), París, 1635, p. 42 (LE JEUNE).

²⁵ M. DOBRIZHOFFER, *Historia de Abiponibus*, II, p. 226.

²⁶ WALLMANN, *Leiden und Freuden rheinischer Missionare*, p. 187.

²⁷ SMITH y DALE, *The ilas-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, p. 17.

²⁸ R. NEUHAUSS, *Deutsch Neu-Guinea*, III, pp. 517-518.

mía. Me enteré que la madre no había querido dejar que el niño durmiera en tanto yo estuviera allí. Tenía miedo que ello ocasionara una desgracia a su *iau* (o a su "alma") si ésta abandonaba el cuerpo del niño durante su sueño»²⁹.

En los hechos de este género, extremadamente comunes, el término tan equívoco y decepcionante del «alma» designa, sin duda, tanto lo que los esquimales llaman *nappan*, el alma misma del niño, como lo que designan con el nombre de *atka*, es decir, el antepasado o el muerto reciente que pese a habitar en el país de los muertos, revive en el niño. Probablemente las más de las veces se hace referencia a la de éste. Yo he intentado mostrar anteriormente³⁰ que el niño no forma parte inmediatamente del grupo social. Al principio sólo pertenece indirectamente por intermediario de un antepasado presente en él, hasta que la iniciación [291] lo integra y lo hace «miembro» del clan o de la Sippe en el sentido pleno de la palabra. Estas representaciones parecen vinculadas de forma estrecha con las que acabo de analizar relativas a los esquimales.

III

La reencarnación entre algunos bantús.— Multipresencia del muerto.— Participación del reencarnado en el reencarnante

Entre los bantús, el «nombre» desempeña un papel análogo al que hemos visto que desempeña entre los esquimales. «Hay, entre los ba-ilas, diferentes clases de nombres. El nombre de nacimiento (*birth name*) es el que se da al niño inmediatamente después de que nace, cuando con el concurso del adivino se está seguro acerca del antepasado que ha reencarnado en él... Este nombre es *tonda* (tabú). No debe ser empleado a la ligera y aunque el individuo lo mantenga toda su vida le está rigurosamente *tonda* pronunciarlo... Se concede otro nombre al niño para el uso cotidiano. La razón de este tabú —dicen M. Smith y Dale— consiste en que al pronunciar un nombre se puede atraer desgracia sobre esa persona o sobre uno mismo. Es el mismo tipo de sentimiento que impide a la gente hablar de un muerto cuando atraviesa un cementerio a medianoche»³¹. Según los ba-ilas, «los muertos se reencarnan tanto en animales como en hombres y tanto en uno sólo como en varios a la vez. A veces escogen, antes de morir, en quién se van a reencarnar. Cosa curiosa: sólo los animales peligrosos sirven de objeto de elección (león, leopardo, hiena, perro salvaje, elefante, una determinada serpiente y el monstruo fabuloso llamado *Itoshi*). Algunas veces una persona quiere convertirse a la vez en los cuatro o cinco primeros de estos animales. Un doctor le procura los encantamientos necesarios al respecto...

»Deben señalarse dos puntos. La persona no entra en un animal ya existente. "Se convierte" en un animal. Éste no nace; surge simplemente de la larva. El "espíritu" (*ghost*) del hombre ha partido ya hacia el este y ha fijado su residencia cerca de la tumba. Mientras que el león o la hiena (en los que se ha convertido el hombre) ronda por los alrededores, la gente continúa llevándole

²⁹ W. J. V. SAVILLE, *In unknown New-Guinea*, p. 300.

³⁰ Cf. supra, cap. VII de esta obra.

³¹ SMITH y DALE, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, pp. 365-368.

sus ofrendas a su tumba. Y el hecho de convertirse en un león no es un obstáculo para la reencarnación.

»El anciano jefe Sezongo de Manzela es un ejemplo al respecto. Algún tiempo después de su muerte visitamos su tumba y vimos gente que barría la cabana en que estaba enterrado. Había una tortuga en la cabana y se nos informó que era Sezongo. La gente había raspado un poco de tierra de la tumba y había dejado al descubierto un tiesto que desplazaron, dejando entonces a la vista el orificio de una caña. Según dicen, la tortuga había venido [292] gracias a esa caña; en realidad pensaban que unos gusanos habían subido por la caña y se habían convertido en tortuga. Supimos después que habían aparecido dos leoncillos en la cabana y se aceptó como un hecho que Sezongo se hubiera convertido en dos leones. Un año después poco más o menos, un rebaño de leones, de diez o doce en número, apareció una noche e hizo temblar la tierra con sus rugidos. Ello causó una gran impresión en la gente de allí. Dijeron que estos leones habían venido de lejos a saludar a los dos leones que eran Sezongo.

»Poco tiempo después, el hijo de Sezongo tuvo un hijo y se tuvo la prueba de que el niño era el viejo jefe que había vuelto a la tierra.

»La cuestión, entonces, se le plantea al europeo —no, en cambio, al indígena, a quien ni siquiera se le pasa por la cabeza— en los siguientes términos: "¿Dónde está Sezongo?" ¿En la tumba en la cual se le rinde actualmente culto?, ¿en la tortuga?, ¿en los leones?, ¿o bien en el muchacho que corre por el pueblo? Parece que exista en los indígenas una curiosa confusión de pensamiento o bien una concepción "bipartita" o "tripartita" del alma... ¿Qué relación hay entre el león que es Sezongo y el niño que está en la kraaí que también es Sezongo?

»Algunos responderán que el león es el alma exterior (*bush soul*) del niño, y que la relación entre ellos es tan estrecha que el bienestar del uno depende del del otro. Pero los ba-ilas no tienen este género de creencia. Y veremos enseguida que el niño tiene un genio tutelar que parece, al principio, ser un cuarto Sezongo y que en todo caso no puede confundirse con los leones.

»Para la tribu el león es más o menos sacrosanto. No lo matarán si pueden evitarlo y tratarán de impedir que un europeo lo mate. Sin embargo, si se come a un hombre le lanzan sus escrúpulos; ¡aunque fuese diez veces su jefe no se dejarían devorar por él!»³²

¿Por qué la cuestión que intriga al europeo no le pasa por la cabeza al indígena? ¿Cómo es que no se preguntan quién es verdaderamente Sezongo, si la tortuga, los leoncillos, el chiquillo o el muerto que está junto a la tumba? Los capítulos que preceden dan, a lo que parece, la clave de este enigma. Smith y Dale han observado un caso muy claro de multipresencia. Un mismo individuo, a los ojos de los ba-ilas, puede encontrarse en el mismo momento en diversos lugares bajo formas diferentes. Esto es un hecho de experiencia. Sezongo está a la vez cerca de su tumba, en el león (o en los leones), en la tortuga y en su hijo. Él mismo es esos leones, y ese niño. La cosa se entiende por sí misma y no es necesario dar ninguna explicación al respecto. No constituye un misterio

³² *Ibid.*t II, pp. 125-128.

más que para espíritus como los nuestros.

¿En qué momento y cómo el muerto se reencarna en un ser [293] humano? «Unos sostienen que cuando se menciona su nombre, durante la ceremonia adivinatoria, el niño se convierte en Fulano de tal o bien Fulano de tal se convierte en el niño... Pero muchas veces he oído decir a algunos hombres: "Yo soy mi abuelo; he entrado en el vientre de mi madre para nacer." En este caso el "espíritu" entra en el embrión sea en la concepción, sea un poco más tarde. Si hubiera unanimidad respecto a este punto, nos ayudaría a determinar cuáles son sus ideas relativas al alma. Si el "espíritu" sólo adviene en la ceremonia del nombre, entonces, hasta ese momento, ¿carece el niño de alma o sólo tiene un alma secundaria, nutritiva y entonces el espíritu que sobrevive después resultaría ser el alma racional? ¿Cuál es el parentesco entre el espíritu del antepasado y el cuerpo? ¿Vive el espíritu simplemente allí como un huésped o es él quien hace vivir al cuerpo y le permite cumplir sus funciones? A todas estas preguntas los indígenas no pueden dar respuesta»³³. ¿Cómo podrían darla si los términos mismos en que se plantean no se hallan presentes en su espíritu? Ellos no saben qué decir en esas circunstancias. Dejemos, por tanto, esta investigación que no podría tener fin e intentemos más bien desgajar las participaciones implicadas en sus creencias relativas a la reencarnación.

Un mismo individuo puede reaparecer a la vez en dos. «Un espíritu desencarnado [yo diría mejor: un muerto] puede volver a la tierra y encarnarse en dos cuerpos. Supongamos que dos hermanos viven en distritos diferentes y que cada uno tiene un niño poco más o menos por el mismo tiempo. Van a casa del adivino de su distrito y cada uno de ellos se entera de que su abuelo ha vuelto al mundo; el niño confirma esta adivinanza tal como se ha visto más arriba. Los dos hermanos están pues persuadidos de que es así. Hasta ese momento no se han participado el uno al otro el nacimiento, pero así que se ha dado el nombre, cada uno de ellos informa al otro: "Nuestro padre ha vuelto a su casa." No se les pasa por la cabeza el hecho de que se haya cometido un error; aceptan simplemente la situación. Si un "espíritu" lo quiere, ¿por qué no podría ocupar dos cuerpos? Ni por un instante dudan que una persona pueda estar en dos lugares en el mismo momento»³⁴.

En base a determinados signos, sin embargo, puede inferirse que la palabra «reencarnación» no traduce exactamente lo que piensan los indígenas. Se trata, más bien, como en el caso de los esquimales, de una participación íntima entre el viviente y el muerto que entra en él. «Nadie se acuerda de lo que ha sido en su vida anterior sobre la tierra ni lo que era o lo que hacía en el mundo de los espíritus. La memoria y todas las demás funciones intelectuales son — ¿puede decirse así?— independientes [294] del "espíritu". Ello determina *quién* es el hombre pero no lo que es... Para los ba-ilas, parecería como si el "alma" —el propio individuo— fuera semejante a un inquilino, a un habitante de una casa todas cuyas necesidades cotidianas se realizan sin él. Él no participa en ninguna de ellas. Es como una estrella y permanece a parte»³⁵. El reencarnado no se confunde, pues, con el reencarnante. No es en absoluto exacto decir que es su «alma», que es el hombre mismo, tal como hacen Smith y Dale en este pasaje. Pero menos aún lo sería decir que se trata de dos seres distintos. Hay

³³ *Ibid.*, II, p. 153.

³⁴ *Ibid.*, II, p. 154.

³⁵ *Ibid.*, II, p. 155.

allí una participación que ni podemos ni debemos clarificar. Es lo que se ha estudiado anteriormente cuando examinábamos las relaciones entre el individuo y su genio tutelar.

Un poco más adelante Smith y Dale describen esta participación en términos sorprendentes. «El homónimo que el indígena llama en su ayuda y al cual lleva sus ofrendas es el de aquel cuyo nombre se le ha dado después del nacimiento —probablemente su padrino.— En este sentido a un muchacho se le llamará Mungalo después de consultar con los adivinos y, el hecho de golpear el seno en el momento en que se pronuncia ese nombre significa que acepta el nombre. Mungalo era su abuelo. Y cuando, en su oración, habla de su homónimo, piensa en Mungalo, su abuelo.

»Pero se le ha llamado Mungalo porque era y es realmente Mungalo, es decir, su abuelo renacido. Perfectamente: él mismo es Mungalo y Mungalo es su abuelo y Mungalo es también su genio tutelar. En otros términos, el genio tutelar de un hombre es el espíritu reencarnado en él. ¿No diremos, también, por nuestra parte: es él mismo? Este genio está a la vez en él y en otro sentido es exterior a él, es un protector y un guía»³⁶.

«Sea cual sea la fortuna que un hombre pueda tener —añaden los autores— (la riqueza, la reputación, etc.), todo ello se atribuye a los buenos oficios de su homónimo... Naturalmente llegan accidentes; la vida de un hombre puede ponerse en peligro de mil maneras... El hombre se pregunta entonces lo que hacía su *musedi* (genio tutelar) por haberle dejado caer en un peligro como este. Lleva entonces una ofrenda y hace reproches a su *musedi*: "¿Por qué me has abandonado? ¡He podido morir! ¿Dónde estabas? Mira, yo te hago una ofrenda. ¡No me abandones de este modo!..." En cuanto al modo en que el genio tutelar comunica sus advertencias, éstas llegan en un sueño o bien habla en voz baja de modo que sólo lo oye su protegido en su propio pecho. Cada individuo, desde que se le da su nombre, tiene su genio tutelar»³⁷. Este genio que entre los ba-ilas es un pariente muerto reencarnado, ¿no ofrece acaso las semejanzas más [295] sorprendentes con el *kra* del África occidental y con otros «espíritus» análogos que han sido constatados en casi todas las sociedades? ¿No representan todos ellos bajo formas variadas la participación de un muerto en la individualidad del viviente?»³⁸

Melland ha encontrado entre los bakaondes, vecinos de los ba-ilas, la mayoría de las creencias que acaban de describirse: nombre dado al niño cuando el adivino ha descubierto cuál es el pariente muerto que reaparece en él; jefe que se manifiesta en diversos leones, salidos de los gusanos de su cadáver; muerto que se reencarna en varios niños o en varios animales, etc. Al querer hacer inteligible la bipresencia o multipresencia del muerto, Melland observa que nosotros no tenemos palabra que exprese exactamente lo que está en el espíritu de los indígenas. Cree que se trata para ellos, no de una verdadera reencarnación sino simplemente de una «emanación» del alma o del «espíritu» del muerto. Una vez aceptado esto no hay nada absurdo en representarse que una misma «alma» emita diversas emanaciones y que cada una de ellas entre en un ser diferente. Esta interpretación racionaliza en efecto las creencias de los bakaondes. Ahora bien, tomar a toda costa estas representaciones

³⁶ Ibid., II, p. 157.

³⁷ Ibid., II, pp. 158-159.

³⁸ Cf. supra, cap. IV de esta obra.

irreprochables desde el punto de vista lógico, ¿no es en rigor arriesgarse a desnaturalizarlas? Desde el punto de vista de los indígenas, si no del nuestro, ni la bipresencia ni la multipresencia tienen nada de absurdo. ¿No es preciso desconfiar de una interpretación que tiene por efecto hacerlas desaparecer?

En fin, en las tribus bantús estudiadas por J. Roscoe, son corrientes creencias muy próximas a las precedentes. «Lo antes posible después del nacimiento, el niño recibe un nombre que le da el padre si es un muchacho y la madre en caso contrario. El nombre es siempre uno de algún antepasado (perteneciente al clan del padre) cuyo espíritu (*ghost*) debe custodiar al niño. Si éste no prosperase, sus padres consultarían a un doctor que haría una operación adivinatoria y, a veces, prescribiría enseguida que se cambiara el nombre al niño»³⁹. «Entre los basabeis, "el espíritu" tenía a su cargo al niño. Usaba en general su poder para el bien de su protegido pero podía también castigarle si faltaba a sus obligaciones respecto al clan o a las observancias que le estaban impuestas»⁴⁰. Entre los busogas, «el dios de los muertos se llamaba Walumbe. A él se presentaban todos los fallecidos inmediatamente después de su muerte. Cosa curiosa: Walumbe era también el dios que daba hijos a las mujeres. Todas las recién casadas iban a pedirle su bendición con el fin de llegar a ser madres»⁴¹. ¿No significa esto sobreentender, bajo una forma mitológica transparente, que los muertos renacen en los niños? «El espíritu [296] (*ghost*) de uno de sus antepasados se convertía en el genio tutelar del niño, pero no se suponía nunca que entrase en él como su principio de vida»⁴², es decir, al igual que entre los ba-ilas, las funciones orgánicas y psíquicas se cumplían fuera de él. «Los nombres dados en el nacimiento eran conservados hasta la pubertad; al fin de las ceremonias de iniciación, los jóvenes (de ambos sexos) recibían nombres nuevos»⁴³. En otros términos, los genios tutelares que habían cuidado de ellos durante su infancia los abandonaban entonces. La iniciación los hacía pasar por la muerte y por un nuevo nacimiento. Su nuevo nombre los afiliaba inmediatamente a los antepasados y eran, desde entonces, directamente integrados en su grupo social.

De los hechos estudiados en este capítulo se desprende que las relaciones entre vivos y muertos son todavía más estrechas y más complejas de lo que se dice ordinariamente. No basta constatar que los muertos están constantemente presentes en el espíritu de los vivos, que no hacen nada sin consultarles; ni que el bienestar, la prosperidad, la existencia misma del grupo social depende del beneplácito de sus muertos y que éstos a su vez no pueden pasar sin el culto y las ofrendas de sus descendientes. La solidaridad es todavía más profunda y más íntima. Se realiza en la sustancia misma de los individuos. Los muertos «viven con» los miembros de su grupo que nacen.

Pese a permanecer en su residencia subterránea o celeste, se hallan, no obstante, presentes al mismo tiempo en los niños, de modo que es difícil distinguirlos por que son los «nombres» y en cierto sentido las «almas». Cuando esta presencia cesa, en general o en el momento de la iniciación, deja lugar a una participación más completa del individuo, desde entonces adulto, con sus antepasados. A menudo las ceremonias de iniciación parecen tener

³⁹ J. ROSCOE, *The Bagesu*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁴² *Ibid.*, pp. 106.

⁴³ *Ibid.*, pp. 77-79.

como fin esencial soldar definitivamente al nuevo miembro del clan con el conjunto de sus muertos. De entonces en adelante tienen el derecho y el deber de asegurar la permanencia del grupo, dándole una posteridad.

Por efecto de esta simbiosis de los vivos y de los muertos —simbiosis mística y concreta a la vez—, el individuo sólo es él mismo merced a los antepasados que reviven en su persona.