

MATERIAL DE PREPARACIÓN DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

copyright: F. Diez de Velasco.

Para citas y discusiones el autor se remite a la tercera edición de *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, 2002.

Bloque 1

LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES PREAGRÍCOLAS

1.1. CARACTERÍSTICAS GENERALES

El concepto de sociedades preagrícolas, sin ser completamente satisfactorio presenta una ventaja frente a otros criterios de clasificación. Hace hincapié (por la vía de la negación) en un cambio de modo de vida cuyas consecuencias resultan fundamentales en el análisis religioso (como se verá con detalle en el siguiente bloque), que es la instauración de la economía de producción centrada en la agricultura. Los grupos humanos depredadores (cazadores-pescadores-recolectores), al extraer su sustento de la naturaleza sin necesidad de manipulaciones complejas, desarrollan una relación de tipo simbiótico, insertándose en un ciclo vital de cuya estabilidad depende muy directamente la supervivencia. El tamaño del grupo es necesariamente restringido, generando sociedades (y formas religiosas) que parecen (desde nuestra óptica regida por la discontinuidad cultural) no presentar modificaciones notorias durante periodos de tiempo muy dilatados.

Las sociedades preagrícolas han sido con gran diferencia las más numerosas y persistentes en el tiempo, aunque desde el desarrollo de la agricultura han quedado progresivamente relegadas a zonas cada vez más marginales (climas extremos, zonas desérticas, circumpolares o boscosas y en general no aptas para la agricultura), lo que ha potenciado una adaptación cultural (y evidentemente también religiosa) a hábitats menos cómodos y sometidos a la presión del contacto con pueblos más dinámicos (criterios de peso a la hora de ser precavidos en las comparaciones basadas en el análisis de las sociedades preagrícolas actuales al intentar recomponer un hipotético pasado).

La presión se ha multiplicado de modo constante desde la expansión europea a escala mundial que comenzó en el siglo XVI, por lo que la ubicación geográfica actual de estas sociedades se circunscribe a áreas en extremo marginales (Australia, Amazonía, selvas tropicales africanas o zonas árticas y desérticas). Se encuentran en procesos de severa desestructuración por causa de la presión foránea, puesto que frente a otras culturas en las que el contacto genera una nueva forma mestiza fecunda, la incompatibilidad de modelos y modos de entender la vida conlleva en estos casos una profunda aniquilación cultural. Las sociedades preagrícolas poseen una serie de mecanismos (entre los que la religión resulta primordial) que les han llevado a adaptaciones muy eficaces a hábitats concretos pero que les suelen (por lo menos en épocas históricas) impedir generar (en poco tiempo) una respuesta coherente (sin un resultado autodestructivo) al reto de la influencia antrópica externa (aunque no sabemos si siempre fue así ya que, aunque muy lento, hubo un progresivo proceso prehistórico de poblamiento del mundo que aboga por un dinamismo indudable de estas poblaciones y una capacidad de adaptación a hábitats dispares).

Intentar comprender estas sociedades y sus religiones resulta especialmente complejo

ya que estamos obligados a analizarlas con unos modos (e instrumentos) de pensamiento que, al mismo tiempo, son los que están determinando su desaparición.

Junto a la fragilidad frente al choque cultural otra característica es la pequeña escala de estas sociedades. El núcleo principal es la familia (célula reproductiva) y la banda (agrupación con un parentesco probado o simbólico de tamaño inferior, generalmente, al centenar de individuos), aunque reconocen parentescos, admiten miembros temporales y cooperaciones puntuales en círculos más extensos. La movilidad a que les obliga la dependencia de la caza y la pesca les lleva a no desarrollar conceptos como el de propiedad (más allá de las pertenencias personales) salvo en casos especiales (a partir del mesolítico y entre pueblos cazadores-pescadores-recolectores en vías de sedentarización y con capacidad de acumular excedentes), lo que suele impedir la concreción de diferencias notables de estatus entre unos miembros y otros (más allá de la pertenencia a un género determinado, a una clase de edad o de la habilidad personal).

Aunque esquemático, este bosquejo sintético permite delimitar las características de las religiones de las sociedades preagrícolas. El pequeño tamaño impide el surgimiento de especialistas a tiempo completo, por lo que cualquier miembro del grupo puede actuar como intermediario frente a las fuerzas sobrenaturales (todos pueden ser sacerdotes, aunque sus ámbitos de actuación divergen según el género y el grupo de edad al que pertenezcan). La religión, por tanto, presenta marcados caracteres individualistas; puede haber especialistas a tiempo parcial, cuyo grado de respeto depende de sus capacidades para entrar en contacto con las potencias sobrenaturales (del mismo modo que hay cazadores más eficaces y respetados). La naturaleza en general es el objeto de veneración y en particular la caza o la pesca aunque se constata una especial sensibilidad hacia lugares estimados de una sacralidad superior (como montañas, accidentes geográficos destacados). La variabilidad cultural es, de todos modos, notable y ciertos grupos, estabilizados en un determinado territorio, pueden establecer relaciones rituales privilegiadas con éste en detrimento de la sacralidad del resto de la naturaleza. Además la religión cumple en estas sociedades un papel de regulación del impacto antrópico sobre el medio natural que se estudia de modo privilegiado en la subdisciplina denominada ecología de las religiones.

1.2. LA APROXIMACIÓN ECOLÓGICO-RELIGIOSA

La ecología de las religiones intenta determinar el papel que cumple la religión en la regulación de la relación entre el hombre y la naturaleza. Es un método de análisis que se aplica no solamente a las sociedades preagrícolas sino también a algunas sociedades a pequeña escala de base agrícola en las que las variables medioambientales tienen un peso fundamental.

Se basa en dos presupuestos principales. El primero es que un medio ecológico similar puede generar en poblaciones diferentes una adaptación cultural similar que se plasma en formas religiosas que resultan comparables. La capacidad específica del hombre para modificar su cultura (de modo infinitamente más elástico y reversible que la adaptación biológica) crea respuestas convergentes ante retos medioambientales parecidos entre grupos culturales originalmente diversos. El medio ártico provocó adaptaciones comparables en los grupos de cazadores-pescadores circumpolares, así como la adaptación a zonas semi-desérticas creó convergencias culturales entre grupos de cazadores-recolectores de Norteamérica, África (Kalahari) o Australia.

El segundo es que la religión resulta uno de los medios culturales más potentes de

adaptación al ecosistema y de conservación pactada (sacralizada) del mismo. Al tratarse de sociedades en las que los mecanismos coercitivos a gran escala no existen (no hay una jerarquía que pueda imponer una norma de conducta, ni mecanismos efectivos de consensuar las decisiones a niveles superiores a las bandas) la religión es casi el único medio de impedir de modo eficaz la proliferación de actitudes que pudieran resultar lesivas (o incluso fatales) a medio y largo plazo para el grupo: se configura así un elenco de ritos que podríamos denominar de adaptación, que preservan el equilibrio entre los seres humanos y en entorno en el que viven.

Algunos tabús alimenticios estacionales entre los pueblos árticos, que impiden el consumo de carne cocinada parecen tener su origen en la protección frente a la pérdida de nutrientes que se produce en la cocción y que podría poner en peligro el precario equilibrio de una dieta muy poco variada. Del mismo modo infanticidios estacionales y selectivos y prácticas de eugenesia y eutanasia o de muerte voluntaria en circunstancias muchas veces pautadas (por directrices de índole religiosa, como la presencia de rasgos considerados como nefastos en el bebé o la pérdida de piezas dentarias especialmente significativas en los ancianos) parecen encubrir una defensa de los demás miembros del grupo frente a un nacimiento juzgado extemporáneo o un anciano cuyo grado de invalidez requeriría unos cuidados (o una alimentación especial, competitiva con la de los niños) que determinase el descuido de otros quehaceres vitales para la totalidad del grupo. De todos modos estas actuaciones no pueden considerarse universales, la diversidad climática, zonal, faunística y tecnológica fué grande a lo largo de la historia humana y por tanto las respuestas hubieron de variar en gran medida.

La protección de los animales frente a una acción depredadora incontrolada por parte del hombre se concretó en una serie de pautas religiosas de caza muy variadas que van desde tabús sobre la muerte de animales gestantes o de crías hasta complejos sistemas de metamorfosis que se podrían denominar como caza mística. El cazador, antes de abatir su presa ha de realizar una compleja transformación (por medios diversos, tanto autoinducidos como utilizando sustancias psicodélicas) que le lleve a asimilar el espíritu del animal que desea cazar (identificándose con él o con un animal depredador). La metamorfosis, percibida como completamente real por los que la experimentan, potencia la empatía hacia el animal cazado, lo que imposibilita prácticas de caza indiscriminada. En otros casos se plantean componendas diversas con los espíritus de los animales o las divinidades tutelares del territorio o de la especie que se desea abatir; el hombre pide perdón por el animal que necesita capturar para sobrevivir y genera ritos con la finalidad de calmar o propiciar a estos seres imaginarios protectores de la caza o la pesca. En todos los casos estos tabús y estos ritos, por muy extraños que pudieran parecer (como lo es la metamorfosis en animal, el nagualismo, que comprendemos mejor desde que Carlos Castaneda hizo una célebre descripción para-antropológica) cumplen la función de limitar el impacto antrópico sobre la caza pero, a la par, y como consecuencia de lo anterior, limitar el tamaño del grupo humano (que depende directamente del volumen de caza que se esté en condiciones de generar).

El pequeño tamaño de las agrupaciones humanas preagrícolas se funda, no tanto en la incapacidad de generar estructuras de mayor envergadura como en el establecimiento de una serie de mecanismos que infraexplotan el medio natural para prevenir su agotamiento. Al sacralizar la naturaleza e idear una serie de protectores imaginarios de la misma, a la par que crea un fascinante y variado universo sobrenatural en el que se engarzan mitos y ritos, la sociedad se decanta claramente por la opción de controlar las estrategias de reproducción. Ritos y tabús propician el infanticidio (especialmente el selectivo femenino, que reduce el número de mujeres futuras, es decir futuras unidades de reproducción), el amamantamiento prolongado, la abstinencia sexual postnatal a veces muy dilatada (basada, por ejemplo, en el miedo al miasma —contaminación ritual— del nacimiento) y otros procedimientos

perinatales que actúan haciendo bastante estables a los grupos humanos. Insertos en una mentalidad que nos es cada vez menos ajena (como miembros de un planeta que está llegando a sus límites de capacidad para mantener población y admitir injurias), estas sociedades parecen poseer una escala de valores en la que la conservación del ecosistema tiene la prelación frente a cualquier otra consideración y la religión con su parafernalia de sanciones y aprobaciones imaginariamente sobrenaturales tiene la ventaja de ofrecer una protección irrefutable.

Aunque resulta un instrumento de análisis muy potente, el mayor problema que plantea la aproximación ecológico-religiosa es que pueda derivar en actitudes demasiado reduccionistas, que al hacer hincapié excesivamente en las formas culturales (y religiosas) adaptativas descuiden la enorme creatividad que en otras áreas desarrollan algunas de estas sociedades (y que se plasma, por ejemplo, en mitologías de una riqueza asombrosa frente a la sencillez de la cultura material como ha demostrado, por ejemplo, C. Lévi-Strauss). Por otra parte un mecanicismo excesivo (esperar de forma rígida una respuesta cultural idéntica a retos medioambientales semejantes) puede falsear la perspectiva, por ejemplo, a la hora de extrapolar los datos etnográficos a situaciones hipotéticas del pasado (las sociedades preagrícolas contemporáneas, como consecuencia de su progresiva marginalización en hábitats extremos no disponen de la variedad de respuestas adaptativas con las que pudieron contar poblaciones del pasado que habitasen en zonas menos inhóspitas). Además hay que tener en cuenta la enorme variabilidad zonal y temporal que produjo una diversidad de culturas adaptadas a épocas de mayor o menor abundancia. Por último, por encima de las aproximaciones teóricas hay que tener presente la lenta pero inexorable expansión de la hominización por toda la tierra, que jamás hubiera podido llevarse a cabo entre sociedades de cazadores tan estables que no generasen ningún excedente poblacional.

1.3. RITOS DE PASO

En las sociedades preagrícolas, y en mayor medida aún en gran parte de las sociedades preestatales tradicionales (de base agrícola o ganadera) la vida del individuo está jalonada por una serie de ceremonias que marcan su acceso a los grupos de edad específicos (que suelen conllevar modificaciones en el estatus personal) y que se denominan ritos de paso. Suelen variar en importancia de unas sociedades a otras y aún se encuentran, aunque de modo larvado (pues ya no son criterios básicos para determinar el estatus personal de cada individuo), en muchas sociedades estatales (en las que la diferenciación social se rige por criterios mucho más complejos, como la pertenencia a una casta, un grupo profesional, una clase social, etc.), y se pueden llegar a rastrear incluso en las actuales (el servicio militar cumplía en parte en las sociedades occidentales hasta hace muy poco tiempo la función de una iniciación masculina que marcaba el acceso del joven a los plenos derechos, especialmente laborales y matrimoniales). En las denominadas (de modo abusivo) sociedades igualitarias (entre las que se cuentan las preagrícolas), en las que en teoría todos los miembros del grupo tienen idénticos derechos y perspectivas vitales, existen diferencias, a veces muy notorias, por una parte entre géneros (nunca son iguales hombres y mujeres, dependiendo de la sociedad la estima hacia uno de los sexos suele ser mayor) y por otra entre grupos (o clases) de edad. En estas sociedades de clases de edad los ritos de índole política más significativos son los ritos de paso que estratifican al individuo, según los haya cumplido o no, en categorías diferentes con prerrogativas y obligaciones diferentes (difuntos, recién nacidos, niños, jóvenes iniciandos, adultos). Se trata de ceremonias cargadas de un profundo simbolismo religioso, con estados intermedios —liminares— (que duran mientras se

desarrolla el rito, y que pueden dilatarse incluso varios años) en los que la potencia sagrada desencadenada se estima tan poderosa que resulta nefasta para el resto del grupo. De ahí que los ritos de paso se suelen dividir en etapas de separación (para aislar a los participantes durante el periodo liminar) y posteriormente de agregación (con la inclusión en el nuevo grupo de edad) jalonadas de desarrollos simbólicos y mitológicos alusivos (marginación y luego reintegración).

1.3.1. RITOS DE NACIMIENTO

La ceremonia fundamental en el rito de nacimiento es la agregación del recién nacido al grupo tras su aceptación por parte de los padres biológicos (o la instancia que corresponda, existiendo una gran diversidad en este punto). Esta aceptación, que suele sellar un compromiso de la totalidad del grupo social respecto del nuevo miembro, se sacraliza de diversos modos (desde una simple presentación o incluso una mera aceptación de hecho a la realización de banquetes y dispendiosas celebraciones en sociedades más complejas). Suele resultar muy importante desde el punto de vista simbólico la adscripción de uno o varios nombres; en algunos casos se toman de parientes recientemente desaparecidos (que se estima que pueden haber encarnado en el niño) con lo que se está ritualizando una semejanza deseada por el grupo (y que conlleva una esperanza de que el recién nacido tenga una trayectoria vital parecida a la del difunto homónimo) que conforma en cierto modo un estatus grupal estimado (un esquema de lo que se espera que el niño sea y que en muchos casos ya está marcando el papel que en futuro ocupará en la estructura de estrategias matrimoniales en que se inserta el grupo).

El cumplimiento del rito de paso del nacimiento otorga al niño unos derechos de vida de los que carecía con anterioridad, ya tiene una identidad, por lo que el infanticidio, que hasta ese momento no incumbía generalmente más que a los padres biológicos (y no tenía la menor consecuencia) se carga de connotaciones negativas (por ejemplo el espíritu del antepasado encarnado —y reconocido en el nombre— puede transformarse en un espectro rabioso). En el caso de que muera se le suele dedicar una ceremonia fúnebre, lo que no ocurriría si no se había cumplido el rito de paso.

El rito de nacimiento suele acompañarse por parte de la madre de un periodo de separación, en el que sus actividades están severamente pautadas y su movilidad limitada para prevenir al resto del grupo del contagio de la impureza contraída durante el parto (quizá se trata de mecanismos de protección de la madre reciente frente al ritmo común de actividades y obligaciones). Esta liminaridad, aunque en menor medida, se produce también durante la menstruación y puede reflejar una especial sensibilidad de estas sociedades ante el potencial conflictivo (y misterioso, que además conlleva efusión de sangre) de la feminidad. Tras un periodo, que puede llegar a ser bastante largo (y durante el cual las relaciones sexuales no le están permitidas, lo que puede ser un medio de espaciar los embarazos) se produce una reintegración de la mujer (si se trata del primer hijo, además con el estatus supervalorado de madre) a la vida social de modo pleno.

1.3.2. RITOS DE MATRIMONIO

Los ritos matrimoniales presentan en las sociedades a pequeña escala una complejidad insospechada que proviene de que uno de los miembros del matrimonio (generalmente el hombre en las sociedades matrilineales y la mujer en las patrilineales) ha de ser forzosamente un extraño al grupo. El tabú del incesto, común a todas las culturas humanas (es un universal

cultural, aunque se plasma de modo diverso en las diversas sociedades) lleva a que el matrimonio resulte una compleja estrategia que vincula a grupos humanos de receptores y de dadores (de hombres o de mujeres según el caso) en relaciones de largo alcance (ofrecer un hombre —o una mujer— presupone la reciprocidad en algún momento o de algún modo). El matrimonio se convierte en un sistema reticular de intercambio (de índole también económica ya que se cede fuerza de trabajo y de reproducción), que se sanciona por medio del rito y se estructura por medio del tabú (que indica la dirección y el grado de parentesco que se consideran prohibidos).

Las redes matrimoniales cumplen en muchos casos la función de regular las relaciones entre grupos humanos en contacto de modo pautado y pacífico; la cesión de un hombre o una mujer y la expectativa de reciprocidad mitigan los comportamientos agresivos y amplían los lazos de solidaridad intergrupales (por ejemplo puede llegar a haber ritos conjuntos —de tipo festivo— en los que participen todos los miembros de los diversos grupos insertos en redes de intercambio matrimonial); del mismo modo la impermeabilidad matrimonial o la falta de reciprocidad pueden exacerbar las actitudes xenófobas.

El matrimonio resulta pues una compleja alquimia, en la que por medios rituales se intenta insertar y asimilar del modo más eficaz posible al miembro ajeno para reducir los conflictos de convivencia. Este proceso resulta a veces complicado dado que en las sociedades a pequeña escala cada grupo posee costumbres, ritos, creencias y prohibiciones diferentes que han de ser asimiladas por el nuevo miembro, al que hay que desprogramar de su sistema de creencias de origen.

El rito matrimonial se estructura en las dos fases habituales (separación y agregación) que en este caso cobran un significado especialmente relevante. Los ritos de separación, que marcan la desvinculación del grupo original pueden ser muy diversos, desde una simple despedida a una expulsión solemne o un rapto simulado; así en algunos casos la novia (o el novio) son tratados en su grupo de origen como si ya no pertenecieran al mundo de los vivos. El rito de agregación, de una diversidad también notable, marca la integración en el grupo receptor (la aceptación de sus costumbres, sus ritos, su imaginario e incluso el aprendizaje de su lengua) y puede llegar a estructurarse según el modelo del rito de nacimiento (el nuevo miembro es tratado desde el punto de vista religioso, durante un cierto tiempo —mientras dura su adaptación—, como si se tratara de un recién nacido).

El rito matrimonial cumple además otras diversas funciones, como por ejemplo las de socialización y canalización de la sexualidad de acuerdo a las normas y de un modo útil y no conflictivo para el grupo, lo que resulta (especialmente en el caso de la mujer) una suerte de domesticación (dirigir la sexualidad hacia la reproducción sancionada por el cumplimiento del rito). En muchas sociedades el matrimonio es para la mujer el rito de paso más significativo (en mayor medida que el iniciático, aunque la verdad es que las iniciaciones femeninas siguen siendo mal conocidas y nuestra visión puede estar sesgada). Conlleva el acceso a los plenos derechos e influencia, aunque en algunos casos este momento se postpone al nacimiento del primer hijo, que certifica la capacidad reproductora (también resulta común realizar o refrendar el matrimonio cuando existe esa certeza de la fecundidad de la mujer).

1.3.3. RITOS INICIÁTICOS

Los ritos iniciáticos cumplen la función de regular el acceso al grupo de adultos con plenos derechos y obligaciones (el estatus pleno). Existen en la mayoría de las sociedades humanas (incluso en las contemporáneas) aunque su importancia social es muy diversa (solamente en las sociedades que algunos especialistas han optado por denominar de clases de edad el cumplimiento del rito iniciático es inexcusable para acceder al pleno estatus). En este

apartado se revisarán no solo los ritos iniciáticos en sociedades preagrícolas sino que se tomarán ejemplos de sociedades tradicionales.

El momento en el que se desencadena el rito es variable y no parece necesario que coincida con la pubertad (la edad sociológica es diferente de la fisiológica en muchas sociedades); suele ser además muy diferente entre mujeres y hombres. En ambos casos la prueba principal suele consistir en la demostración de la capacidad de asumir las obligaciones que el grupo social estima que corresponden a los adultos. En las sociedades de cazadores esta prueba consiste en cobrar, según el modo correcto (no de modo fortuito) una pieza significativamente relevante; para ello la iniciación suele consistir en el aprendizaje de las técnicas de acecho y todo el componente imaginario, simbólico y mitológico que éstas conllevan. El aprendizaje de las técnicas de caza mística, con la ingestión de sustancias psicodélicas o la adquisición de métodos de inducción del trance configuran este rito, desde épocas muy remotas, como el acceso a un saber iniciático que conmociona el psiquismo y modifica la personalidad (transformando al iniciado en un adulto que conoce secretos importantes). El aprendizaje de la técnica de caza es por tanto uno más de los saberes que tras la iniciación conllevan la modificación de la cosmovisión en el joven. Los relatos míticos, los ritos, las costumbres o el imaginario grupales, durante la iniciación cobran un nuevo sentido al insertarse en una explicación global y secreta de la que se ofrece la clave, experimentada e interiorizada a veces en trances (autoinducidos o provocados por sustancias psicodélicas) que potencian la autoidentificación del joven con el grupo y en particular con el subgrupo de los varones. Las iniciaciones de mujeres (mal conocidas por un mundo antropológico formado mayoritariamente por hombres o eventualmente por mujeres cuyo estatus de occidentales las alejaba de la condición común de sus objetos a estudio) hacen hincapié, por su parte, en la adquisición de los secretos de la cosmovisión femenina (que en muchas sociedades a pequeña escala se configura con una riqueza comparable a la masculina).

En las sociedades más complejas estos ritos se van especializando: el cumplimiento de una iniciación particular demuestra una capacidad fuera de lo común (y por tanto no exigible a cualquier miembro de pleno derecho del grupo como era el caso en las sociedades de clases de edad) y a la larga se convierte en un mecanismo para justificar la cohesión de subgrupos específicos (sociedades secretas de hombres o de mujeres, grupos de elite, etc.). Las iniciaciones sacerdotal o monárquica, por ejemplo, sirven para restringir el acceso a grupos privilegiados, de tal modo que los secretos (y el estatus que su conocimiento conlleva) se concentran en ciertos miembros notables. En otros casos la iniciación se cumple para acceder al grupo escogido de los guerreros: dar muerte al primer enemigo es la prueba a superar en un modelo iniciático con parecidos destacables con las iniciaciones de cazadores. Incluso la metamorfosis animalesca que se produce en algunas cofradías de guerreros, por ejemplo los *berserkr* (los de la piel de oso) o *ulfhednar* (los que parecen lobos) germánicos, hunde sus raíces en las transformaciones de los cazadores místicos de las sociedades preagrícolas (ilustración 9).

Los ritos iniciáticos suelen poseer una fase de liminaridad (entre el rito de separación y el de agregación) dilatada. Los iniciandos son marginados por medio de la expulsión del grupo infantil (y el universo femenino si son varones) y se les puede exigir cumplir una temporada a veces larga sin contacto con su grupo social (viviendo en los límites del territorio) sometidos a las enseñanzas de personas seleccionadas (entre los varones en algunos casos mantienen con estos iniciadores relaciones sexuales, que se estiman fortalecedoras de la virilidad). La ruptura con el universo de la infancia puede llegar a ser tan ritualmente drástico que se produzca una completa desidentificación que a veces toma la forma de una muerte simbólica que puede conllevar la adopción de un nuevo nombre, entre los varones la incapacidad (fingida o real) de reconocer a las mujeres, incluida la propia madre o el aprendizaje de un nuevo lenguaje secreto que utilizará solamente con los adultos de su sexo.

La iniciación puede acompañarse de mutilaciones diversas, siendo las más conocidas la circuncisión en los varones y la clitoridectomía entre las mujeres. La existencia de sociedades secretas de mujeres o de lenguajes iniciáticos femeninos permite sostener que en muchas sociedades las iniciaciones femeninas debieron tener una complejidad comparable a las masculinas, generando mitologías, imaginarios y cosmovisiones específicas de los grupos de mujeres cuya riqueza solamente podemos conjeturar.

Estos ritos que hemos repasado sintéticamente marcan hitos en el proceso de individuación, en la percepción social del lugar que cada cual ocupa en el seno del grupo. Caracterizan como sociedades con percepción segmentada a las que los ponen en práctica puesto que la identidad (y la alteridad) se gradúa formando diversos segmentos (iniciados-no iniciados; varones-mujeres; grupos con los que se intercambia-grupos sin intercambio; vivos-difuntos).

1.3.4. RITOS FUNERARIOS

El último de los grandes ritos de paso es el funerario, que consiste en desagregar al difunto del grupo de adultos con plenos derechos y agregarlo al de espíritus o antepasados. Se trata de un proceso, a veces muy largo, que tiene sus límites en la muerte biológica por una parte (comienzo del rito) y en la muerte social (sanción grupal que pone fin al rito) por la otra. El funeral se dilata entre esos dos extremos en una diversidad asombrosa de ceremonias que van desde un rápido abandono del cadáver a los animales carroñeros hasta adobados del cuerpo y sepulturas temporales mientras se supone que el alma viaja al más allá. Pero la muerte es un hecho social que tiene una doble vertiente: el ingreso del muerto en el mundo imaginario del allende y la agregación de su estatus a otro miembro del grupo. Si en la mayoría de los casos los desvelos rituales se aplican al alma o al cadáver, la situación más delicada suele plantearse a la hora de resolver sin excesivos conflictos el traspaso del estatus del muerto. En las sociedades preagrícolas, que se caracterizan por diferencias de estatus poco significativas entre los individuos, el rito no suele resultar muy complicado; pero en las sociedades complejas, en las que el difunto puede haber acumulado considerables riquezas y poder (sobre todo si las costumbres permiten a grupos numerosos sentirse implicados a la hora de consensuar su reparto) el periodo liminar puede dilatarse y jalonarse de celebraciones (generalmente comidas funerarias) en las que se distribuyen los bienes del muerto (en forma de alimentos y regalos) hasta que se alcanza el consenso sobre quien será el individuo en el que recaerá la reagregación del estatus.

Mayores problemas se presentan cuando la muerte o el funeral no se han desarrollado de modo correcto (en el caso de asesinados, muertos antes de tiempo, mal enterrados o mal asistidos), el imaginario colectivo transforma al difunto en un fantasma colérico y vengativo que no se encarrila por los caminos correctos de la muerte que suelen desembocar en la transformación del muerto en un antepasado benefactor para el grupo.

Porque la muerte además de un proceso social, es un complejo conjunto de esperanzas imaginarias y certezas improbables. El rito funerario es un escaparate en el que se manifiesta la angustia ante el cadáver como símbolo de la alteridad (del mundo de la muerte, del interrogante sobre el allende) pero también como identidad necesaria (el difunto transformado en frío despojo refleja el destino que nos aguarda a todos); es una experiencia cumbre en cuanto que incita a dirigir el pensamiento a lugares no habituales, pero también es una experiencia que cohesionan al grupo en torno a unas creencias comunes para contestar a los grandes interrogantes.

El rito de paso de la muerte posee por tanto una profunda significación en las sociedades menos complejas, y aunque las ceremonias funerarias puedan parecer sencillas,

tanto la intensidad emocional como la complejidad de los mecanismos explicativos ideados pueden ser notables.

1.4. PRIMEROS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS Y EL PROBLEMA DEL CHAMANISMO

1.4.1. CHAMANISMO: UNA DEFINICIÓN PROBLEMÁTICA

Como vimos, el contacto con el mundo de lo religioso en las sociedades preagrícolas está al alcance de cualquier individuo; la pequeña escala de las colectividades humanas impide que la complejización social se materialice en la aparición de especialistas de lo sagrado a tiempo completo (que puedan dedicar todos sus esfuerzos a justificar ante la sociedad la importancia del trabajo que desarrollan). Pero por otra parte en todas las sociedades, por muy simple que sea su estructura, se valoró y respetó la capacidad personal a la hora de desarrollar de modo destacado ciertos cometidos; y en el ámbito religioso, dado que todos los miembros eran susceptibles de actuar como oficiantes o sacrificadores, la especialización parece que surgió de la mayor capacidad para entrar en contacto con el mundo sobrenatural, especialmente por medio del dominio de las técnicas de trance.

Por tanto surgieron en las sociedades preagrícolas desde una época difícilmente puntualizable (probablemente paleolítica) especialistas en lo sagrado a tiempo parcial que algunos investigadores (y en particular Wallace y sus seguidores) nombran de un modo general chamanes; así el chamanismo según esta interpretación sería la institución de culto más representada entre los pueblos cazadores-recolectores. Frente a esta definición muy amplia de chamanismo que tiene indudables ventajas (pues permite comparar figuras de cometidos semejantes que aparecen en Eurasia, África y América) se puede esgrimir la definición etimológica: *shaman* es un término tungús (pueblo siberiano instalado en la cuenca del bajo Amur y en la isla de Sajalín), que se aplica al especialista religioso que tras una severa iniciación domina a los espíritus y los utiliza para alcanzar sabiduría y favorecer (generalmente) a la comunidad. Correspondería por tanto a una zona cultural y geográfica específica (pueblos uralo-altaicos del Asia central y septentrional) y la comparación quedaría desaconsejada. Se plantea un problema terminológico que requiere una toma de posición: o se acepta la definición etimológica, con su indudable rotundidad o se hace del chamanismo una categoría religiosa aplicable a especialistas religiosos que aparecen en muy diversas sociedades aunque presenten puntualmente ciertos caracteres que no se encuentren entre el *shaman* tungús. Esta segunda opción es la que sigue Mircea Eliade en su síntesis sobre el chamanismo, en la que insiste, de todos modos, en el criterio clasificatorio que define el chamán como un especialista extático.

El chamán, por tanto, tras estas puntualizaciones, puede definirse, renunciando a posiciones estrictas (las etimológicas) o extremas (que terminan viendo chamanes en cualquier hechicero, sanador o esotérico) como un especialista a tiempo parcial en lo religioso, cuya capacidad personal especialmente destacada para penetrar profunda y eficazmente en los caminos del trance le otorgan una posición especial dentro de la sociedad. Aunque se testimonia en numerosas sociedades preagrícolas también aparece en muy diversos ámbitos, siendo muy estudiados recientemente los centro y sudamericanos en los que el chamanismo actúa en algunos casos como alternativa cultural-religiosa ancestral frente a la aculturación cristiana. Los brujos y hombres de sabiduría dicen emplear un conjunto de

saberes que en algunos casos enraizan con las civilizaciones prehispánicas, lo que ilustra que la presión occidental, si bien no destruyó completamente la estructura sacerdotal, provocó una marginalización de los especialistas religiosos, cuyos cometidos se tornan a tiempo parcial y de una escala menor (y lejos de los núcleos del poder político).

1.4.2. LOS PODERES DEL CHAMÁN

El chamán es un iniciado especial, que se ha sometido a un rito de paso particular que en algunos casos se imagina como una muerte ritual (el lenguaje simbólico empleado es comparable al de la iniciación de jóvenes). Su estatus chamánico es adquirido (aunque se llegue a él en algún caso por tradición familiar) tras duras pruebas que le convierten en un individuo temido y respetado. De todos modos, este poder tiene límites: en el caso de incapacidad, por ejemplo para hacer lluvia durante una prolongada sequía, puede llegar a ser maltratado, expulsado del grupo y sustituido.

Los chamanes tienden a conformar un lenguaje imaginario específico para explicar el mundo en el que la importancia de los espíritus (que ellos dicen dominar) se supervalora y sirve de autojustificación de su papel social, así la enfermedad, por ejemplo, es producida por espíritus que pueden llegar a ser tan fuertes que derroten al chamán que ha luchado con ellos (sobreviniendo la muerte del paciente); la causa de la derrota no radicaría en la incapacidad del chamán sino en la determinación y fortaleza de los espíritus, que sin la acción protectora del chamán, además, matarían rápidamente a la totalidad del grupo. Se idea por tanto un conjunto de explicaciones causa-efecto cuya clave posee el chamán al detentar el control sobre el mundo de los espíritus; aunque de todos modos el resto del grupo suele poseer mecanismos comprobables (por ejemplo la persistencia de una sequía) que permiten rechazar puntualmente el lenguaje configurado por el chamán (un ejemplo extremo lo ofrece el asesinato del chamán por miembros de la familia del paciente en venganza por una curación fallida con resultado de muerte).

La existencia de un lenguaje propio no debe malinterpretarse como un conjunto voluntariamente diseñado de supercherías; se trata de una explicación alternativa, que posee una coherencia y un dramatismo cuyas últimas implicaciones escapan a la comprensión racional y que se basa en un aprendizaje de una dureza comprobada (al alcance solamente de una minoría de vocacionales).

Durante mucho tiempo los especialistas occidentales, poco proclives de comprender la complejidad de los estados de conciencia alterada (ocurría también con el estudio de los místicos) desarrollaron la teoría de que los chamanes eran individuos psicóticos, inadaptados y anormales y que sus trances no eran otra cosa que desvaríos neuróticos. Esta posición radicalmente etnocéntrica (que definía la normalidad como el estado de conciencia común del hombre moderno —incluso podríamos añadir del psiquiatra como paradigma—) se vio combatida, por ejemplo, por Mircea Eliade, que hizo hincapié en la profunda normalidad e incluso en la capacidad personal e inteligencia poco comunes de muchos chamanes.

Se es chamán por una predisposición (ciertos rasgos físicos o enfermedades) o una elección imaginaria (por los espíritus) que indican al adepto que tiene que encarar una vía de búsqueda. Los métodos pueden ser muy variados, desde ayunos, mortificaciones y otras técnicas ascéticas a la ingestión de sustancias psicodélicas o el acceso a trances autoinducidos por la música (especialmente la percusión) y el canto; también puede resultar básico encarar una lucha contra la enfermedad (y los espíritus que la provocan, por tanto factores externos al individuo). El papel iniciador de otros chamanes es también destacable hasta el momento en que el iniciado consigue superar una prueba especialmente significativa (por ejemplo un viaje inframundano o sideral o un desmembramiento y muerte simbólica —que ellos estiman

real—) que certifica su poder sobre el mundo sobrenatural.

Los chamanes tras su iniciación van perfeccionando sus poderes por medio del dominio de las técnicas extáticas que les permiten conocer el mundo de los espíritus (que puede llegar a tener un diseño de una extraordinaria complejidad) y someter a algunos de ellos. Dicen conocer las técnicas del vuelo mágico (ilustración 1), que les permiten acceder a lugares recónditos donde consolidan su sabiduría; son capaces de ascender al cielo por medio de escalas místicas o subiendo por el pilar del mundo o la montaña cósmica para contactar con los seres superiores que pueblan el mundo celeste. También son capaces de invertir la dirección y encarar los caminos de la muerte adentrándose en el inframundo sin temor a la caterva de espíritus que allí moran. El chamán es por tanto un intermediario con los seres celestes e inframundanos que puede ofrecer a la comunidad su sabiduría en beneficio de todos al consultar los problemas con una instancia superior como son los moradores del cielo. También es psicopompo, ayuda al alma del muerto a ingresar correctamente en el más allá o incluso a veces lo rescata extrayéndolo, gracias a artimañas y luchas, de las garras de los espíritus inframundanos.

Pero la faceta mística de la labor del chamán, aunque indudable, no debe hacernos olvidar que en muchos casos sus métodos de curación combinan la imposición de manos o la succión del espíritu que se ha posesionado del enfermo con técnicas de farmacología natural cuya eficacia nos resulta menos ajena.

Los chamanes cumplen por tanto el papel de sanadores (y protopsiquiatras), de sabios y de consejeros; sus poderes (supuestos o reales) les dotan de un prestigio que les permite mediar o resolver situaciones de crisis por medio de la invocación a las potencias sobrenaturales para obligar, por ejemplo, a consensuar una decisión en sociedades en las que no existen medios eficaces (que no sean de índole religiosa) para imponerla. Resultan un elemento de complejización no solamente social (al detentar un estatus diferente en algunos casos terminaron consolidándose como grupos de elite —los jefes militares mongoles, como por ejemplo Gengis Kan— decían poseer poderes chamánicos) sino sobre todo ideológica.

1.4.3. EL CHAMANISMO Y LOS ORÍGENES DE LA FABULACIÓN

El chamán, al adentrarse en los vericuetos de la experiencia psicodélica y visionaria modela un mundo imaginario cuya complejidad y riqueza transmite con los medios a su alcance. Las experiencias visuales de seres fantásticos y animales híbridos y distorsionados por el éxtasis se materializan en los objetos de uso del chamán que se construyen y decoran dando lugar a una iconografía fantástica y cargada de simbolismo que nos transporta a los orígenes del arte y que permea los motivos decorativos que utiliza el resto del grupo.

Las narraciones fabulosas de ascensiones celestiales, viajes al inframundo y peleas con seres monstruosos se configuran como testificaciones muy arcaicas de lo que luego serán motivos literarios y folclóricos, algunos de los cuales todavía hoy nos fascinan. El chamán actúa conservando y modificando las creencias, configurando la memoria colectiva de la comunidad; a través de sus relatos cohesionan y consolidan el imaginario grupal, ofreciendo explicaciones cosmológicas que no solo transmiten relatos tomados del pasado sino que dicen conocer por propia experiencia, potencia las señas de identidad grupales y genera un consenso de base religiosa frente a conflictos y problemas; en su universo visionario detenta la clave de la fabulación y de la identificación.

1.5. EL INTERROGANTE DE LA RELIGIÓN PREHISTÓRICA

1.5.1. PROBLEMAS METODOLÓGICOS

La religión prehistórica es un enigma. Solamente se puede acceder a ella desde el escurridizo instrumento de la hipótesis por lo que la ideología personal de cada investigador impregna necesariamente de modo mucho más profundo que lo habitual cualquier aproximación al tema. Así la escuela fenomenológica, que plantea que el ser humano es esencialmente un *homo religiosus*, para el que la religión es un componente imprescindible de la vida, se empeñará en rastrear los mas mínimos atisbos de la cultura material en busca de cualquier indicio que pueda testificar un rito, una ceremonia, un culto, un Dios. La frase «desde que el hombre es hombre es religioso» tan cargada de sentido, por ejemplo, leída desde la perspectiva de la narración bíblica, se torna angustiosamente nebulosa al aplicarla al abismo de cráneos alargados tan remotamente próximos como indudablemente ajenos que alejan a tiempos geológicos (¿cuatro millones y medio de años?) el origen del linaje de los homínidos. ¿Era *religiosus* el australopiteco, o el *homo habilis*?. La verdadera pregunta es si era hombre y parece dudoso que nadie pueda atreverse a contestarla, máxime cuando la mayoría de los seres humanos a lo largo de la historia han dudado incluso que sus vecinos, que aunque morfológicamente idénticos a lo mejor hablaban una lengua diferente, fuesen humanos en el mismo grado que ellos.

Resulta difícil buscar algo innato (ni siquiera la religión aunque sea ésta la dedicación vital del historiador de las religiones) cuando hay que enfrentar la alteridad silenciosa de las simas conceptuales de los orígenes de la especie; el *homo religiosus* visto desde el paleolítico inferior parece una enteleguía puesto que no poseemos ni los medios (no hay cultura material lo suficientemente significativa) ni la capacidad (los paralelos etnográficos no permiten bucear en un mundo tan alejado) para, ni siquiera remotamente, intentar interpretar cómo podían sentir o pensar aquellos seres.

El *homo sapiens* ha dejado restos más parlantes: enterramientos, estatuillas y sobre todo las pinturas rupestres, cuyos trazos magistrales utilizan un lenguaje que sobrecoge y provoca una inmediata (pero empática y muy personal) comprensión. Pero comprender es también interpretar con los ojos y los instrumentos actuales una realidad de la que nos separan veinte o treinta milenios. La capacidad pictórica (y la craneana) de los cazadores del paleolítico superior son indicativas para muchos investigadores de que poseían capacidades intelectivas semejantes a las del hombre actual, lo que no quiere decir que las utilizaran como nosotros o que su universo cognitivo fuese comparable. La iconografía tiende una trampa engañosa cuando no se poseen las claves interpretativas por la vía de la literatura o el testimonio oral, cuando hemos perdido el nexo con los pensamientos que mueven la mano para dar significado a un trazo o una figura. Así el arte parietal se interpreta de diversos modos que van desde una aproximación estética que plantea que eran «arte por el arte» (es decir meros divertimentos) a visiones ultrasimbolistas que creen desentrañar un profundo significado incluso aplicable a la iconografía completa de cada conjunto pictórico (como si durante los miles de años que están en evolución algunos yacimientos, hubiese una coherente ordenación de su configuración).

Tantas indeterminaciones y problemas metodológicos han sido resueltos por algunos investigadores optando por un rechazo de la interpretación y por la aplicación de un criterio meramente descriptivo. Esta aproximación resulta tan árida que desvirtúa completamente el compromiso holístico del historiador de las religiones; el recurso al método comparativo

(relacionar las culturas de cazadores-recolectores de la prehistoria con sus homólogos históricos y actuales) si bien plantea algunos problemas (por ejemplo la difícil cuantificación de la incidencia del proceso de marginalización en las poblaciones conocidas por vía etnográfica), permite cuando menos desarrollar explicaciones que parecen tener cierto grado de coherencia aunque en realidad no sean ni siquiera aproximativamente satisfactorias.

1.5.2. CRÁNEOS, DIFUNTOS, AJUARES

Desde el paleolítico medio (300.000 a 30.000 a.e.) se testimonia con probabilidad un tratamiento selectivo del cráneo humano y es posible que ya en la época anterior este hecho se diese (en el paleolítico inferior se han conservado demasiados cráneos como para que se explique por el mero azar). El ejemplo de Kebara (Israel, fechado en 60.000 a.e.) (ilustración 2) presenta un interés especial puesto que en la tumba apareció una osamenta humana muy completa a falta del cráneo, (que además, había sido extraído del enterramiento con posterioridad a la inhumación puesto que uno de los dientes del maxilar superior apareció junto a los del inferior). Las implicaciones de una práctica de este tipo son muy sugerentes si se utiliza el método comparativo y se renuncia a la aporía intelectual de la actuación fortuita; indicaría el escalonamiento del rito funerario en por lo menos dos fases que implicarían que la muerte social y la fisiológica ya se pensaban como separadas. De ello se inferiría que el paso del muerto al estatus de antepasado (cuyo cráneo se guarda solemnemente en un lugar diferente) requeriría un segundo ceremonial con manipulación de la primera inhumación; testimoniando un proceso del morir con un cierto grado de complejidad. En otros casos, como en los yacimientos de Chou-kou-tien (China) y Krapina (Croacia), las interpretaciones de las manipulaciones sobre los restos humanos han sugerido un hipotético canibalismo quizá ritual (la ingestión —omofagia— del antepasado o del enemigo para asimilar sus poderes). Una tumba de Shanidar (Irak), gracias al detalle de los análisis polínicos (que desgraciadamente no se emplearon en ejemplos con más solera) ha desvelado que el cadáver fue enterrado en un lecho de flores, quizá simbolizando ya una esperanza de renacimiento. Este enterramiento resulta extremadamente interesante puesto que los estudios han demostrado que el difunto estaba discapacitado y por tanto no era un cazador operativo; el grupo lo mantenía y le dió una sepultura especial por alguna razón que se nos escapa, pero que tenía que ver con asuntos no meramente productivos.

En otros casos, más comunes es el color ocre el que se asocia al muerto quizá simbolizando la sangre y su significado intercultural de vida. A veces acompañan objetos que no concuerdan con el cadáver del difunto, como el caso del niño de La Ferrassie (Francia) (ilustración 3), que presenta un ajuar de utensilios en piedra tallada que nunca pudo haber utilizado en vida y quizá simbolizaban un deseo de renacimiento. Cuanto más avanza el paleolítico más complejos y diversos son los ajuares y más difícil resulta cerrar los ojos ante la realidad de rituales funerarios que no pueden más que implicar la confección de un universo imaginario del más allá cuyos límites se nos escapan. Las sepulturas que se orientan al este parecen indicar la simbiosis del difunto con el sol que muere para renacer, pero la enorme variabilidad de posiciones y orientaciones excluye cualquier sistemática para mostrar, ya desde estas remotas épocas, la disparidad infinita de las culturas humanas. Enterrar a los difuntos de un modo especial indica una sensibilidad indudable hacia los misterios de la muerte, un puente que permite intuir la angustia de los hombres del paleolítico hacia lo perezoso de la existencia humana y la búsqueda de consuelo en el modelo que ofrecen las pautas de conservación y renacimiento que definen a la naturaleza y que no pasan desapercibidas ni para los individuos más insensibles (cuanto más para estos cazadores-recolectores cuya vida estaba simbióticamente entremezclada con el ecosistema en el que

moraban).

1.5.3. ARTE Y RELIGIÓN

El paleolítico superior (35-40.000 a 10.000 a.e) nos ha legado unos documentos que ilustran, aunque no lleguemos a comprenderlos completamente, un abigarrado mundo de creencias: se trata del arte mobiliario (en objetos transportables) y el parietal (representado en las paredes de las cuevas).

El arte mobiliario, si bien en parte emplea motivos parecidos al parietal (representaciones de animales) tiene el interés de haber creado un cierto número de estatuillas de mujeres cuyos rasgos físicos presentan la particularidad de privilegiar los atributos sexuales diferenciadores. Las llamadas «venus» paleolíticas aparecen casi desnudas, con unos senos y unos glúteos desproporcionados y modelados con detalle y con los rasgos faciales (los identificadores) generalmente descuidados (ilustración 4). Sin poder llegar a plantear que se trata de representaciones de una divinidad femenina, lo que sí parece evidente es que son figuras que testifican un culto a la fecundidad y a los misterios de la feminidad. Tampoco podemos saber si se trata de un culto específicamente femenino (lo que indicaría una especialización cultural por géneros, que no sería de extrañar) y si se relacionaba con iniciaciones particulares de mujeres; pero lo notorio es que estas representaciones poseen una homogeneidad indudable a pesar de dispersarse los hallazgos desde el Don a los Pirineos.

El arte parietal, por su parte, es el capítulo más fascinante de la religión prehistórica y aunque en un primer contacto la razón tienda a banalizar el significado de las representaciones, tras una contemplación detallada de los motivos y las formas no se puede soslayar la sensación de que esconden un hondo simbolismo. Las figuras antropomorfas, como el «hechicero» de la cueva de Trois Frères (Francia) (ilustración 5) con su larga cornamenta que asemeja a una máscara, su cola animalesca pero a la par con atributos viriles y piernas humanas desata las interpretaciones. En otros casos es un bisonte flautista que parece cerrar una procesión de animales, como en Trois Frères (Francia) si seguimos la interpretación de H. Breuil (ilustración 6), aunque lo abigarrado de las pinturas superpuestas (ilustración 7) dificulta la interpretación que queda en gran parte, en lo que al hipotético desarrollo escénico se refiere, al albedrío del investigador y su personal elección de la secuencia que estime que forma una unidad. El hombre caído frente a un bisonte junto a un pájaro posado en un bastón que se figura en Lascaux (Francia) (ilustración 8) resulta también un misterio y las interpretaciones han sido varias. Los trances chamánicos explicarían algunas de estas imágenes, como la de Lascaux en la que el chamán en éxtasis, caído en el suelo volaría de modo supracorpóreo transformado en pájaro. El «brujo» de Trois Frères podría ser un chamán en un éxtasis teriomorfo o llevando a cabo, enmascarado, un rito cuya naturaleza se nos escapa aunque también pudiera interpretarse como una representación de caza mística. El cazador metamorfoseado en animal aparece como un ser en esencia híbrido, que sin llegar a ser completamente animal (aunque sí lo suficiente como para tomar posesión de la pieza de caza) ya ha dejado de ser un hombre; un juego de identidades ambiguas que se comprende mejor gracias a los paralelos con otras culturas. Así, por ejemplo, el guerrero místico germano que se transforma en lobo u oso (ilustración 9) para hacer imparable su capacidad agresiva (con una técnica que en esencia y origen es la de la caza mística) no lo hace en su más profunda identidad, sino solamente en su alma exterior: el aspecto se modifica pero no la esencia individual.

El arte parietal, si bien figura estas fascinantes representaciones de hombres o de seres teriomorfos en algunas ocasiones, dedica el grueso de la iconografía al animal. Suelen pintar un bestiario formado por ejemplares de los que se alimentan los cazadores: bisontes, uros,

caballos, mamuts, cabras, ciervos y en menor medida osos o rinocerontes, muchos de ellos severamente heridos, lo que ha servido de base para la interpretación más clásica del arte rupestre que hace del pintar una actuación de índole mágica que busca matar en efigie (por medio de la imagen que captura el alma del animal) lo que luego habrá de resultar más fácil cazar en la realidad. La calidad formal de muchas de estas representaciones aboga por una capacidad de observación extraordinaria por parte de los pintores, que parece indicar una identificación con el objeto que se desea cazar. No sería pues solamente una técnica de propiciación de la caza por medio de una actuación mágica sobre el animal que se desea matar (y que en algunos casos se representa herido o moribundo); se trataría de una transformación del hombre en animal para así arrebatarse la vida de un modo imaginariamente pactado. Conocer la pieza de caza tan bien como para pintarla con tal síntesis de trazos parece implicar la capacidad de identificarse con ella con la finalidad de que el animal se entregue al hombre «voluntariamente».

El arte parietal, desde la opacidad del pasado, sugiere interpretaciones que pueden variar enormemente de un autor a otro. Leroi-Gourhan intentó desentrañar un esquema común adjudicando significaciones sexuales determinadas a cada tipo de animal (con lo que la caverna se convertía en un espacio semiótico binario); otros autores han querido ver en las cuevas santuarios clánicos en los que se reunirían los miembros de los diversos grupos cuya solidaridad provenía de poseer todos ellos un mismo animal tutelar o totémico. El único hecho incontrovertible es que de la caverna emana un poder al que no fueron insensibles los hombres del paleolítico; incluso marcaron zonas especialmente destacadas por medio de pinturas o signos para configurarlas como lugares sagrados, protosantuarios en los que las ceremonias desarrolladas resultan un misterio al que osamos acercarnos, pero siempre con una duda radical. Gracias a esgrimir paralelos con las sociedades preagrícolas conocidas por la etnografía surgen preguntas sin respuesta de las que destacaremos tres. ¿No pudieron desarrollarse ritos iniciáticos en las cavernas?: las manos mutiladas que por ejemplo aparecen en la cueva de Gargas (Francia, ilustración 10) quizá sean testificaciones de cumplimiento de iniciaciones con diversos grados. Las diferencias en los espacios interiores, unos decorados (con motivos además significativamente diversos) y otros no, ¿no pudieron deberse a un uso privilegiado de grupos identificados por el género, la edad o la pertenencia a un subgrupo social específico, a una sociedad secreta o a una cofradía de chamanes?. Una última pregunta sin contestar se ve potenciada por la confirmación del hallazgo de la «cueva Chauvet» (Francia): la aparición de tal cúmulo de depredadores no comestibles (leones, hienas, incluso una pantera) ¿a qué podría ser debido?. Quizá testifiquen la metamorfosis, esta vez no en el animal que se desea matar como alimento sino en el que depreda y que puede servir de modelo natural a la acción humana; pero también es posible que los pintasen para poseerlos, para adueñarse de su espíritu y convertirse en grandes cazadores, que usan el alma del animal como aliada; por último también pudiera ser que los felinos actuaran como animales totémicos; tres interpretaciones que a lo mejor no son excluyentes y que en realidad ilustran la quiebra de nuestros instrumentos de análisis.

El arte parietal, iconografía sin palabras que lleven a su transformación en material verdaderamente comprensible permite múltiples interpretaciones, que varían según la moda, los paralelos etnográficos esgrimidos o la sensibilidad particular del investigador. Pero aunque en algún caso puedan resultar arriesgadas o fantasiosas, son un paso en el intento de ir más allá de la frustrante perspectiva de un cúmulo de preguntas sin contestar o de la aridez sin riesgo de una escueta descripción; son la confirmación de que no se ha renunciado al método comparativo y por tanto a la aproximación histórico-religiosa.

1.6. LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES PREAGRÍCOLAS MODERNAS

1.6.1. GENERALIDADES

Como aclaración terminológica previa se renunciará en este trabajo al término primitivo (pueblos primitivos, religiones primitivas), muy utilizado hasta los años 70. Aunque en su acepción etimológica latina se refiera a un momento primero (*primitivus* = primero en fecha, primer nacido) su campo semántico ha sufrido con el tiempo una derivación desde el original sentido temporal hacia otros menos adecuados (primitivo como poco desarrollado, débil o poco elaborado). Las formas religiosas y mitológicas de muchos de estos pueblos, como ha puesto de relieve, por ejemplo C. Lévi-Strauss, presentan en ocasiones una riqueza, una complejidad y un refinamiento bien alejados del campo semántico actual de la palabra primitivo. Se optará por diferenciar, en coherencia con el hilo conductor de todo el trabajo, a las sociedades a pequeña escala según su adopción o no de la agricultura.

Los pueblos cazadores-recolectores de la actualidad están en franca disolución. Por una parte han sido reducidos a ámbitos cada vez más marginales y han soportado influencias profundamente destructoras por parte de misioneros o de funcionarios estatales, técnicos, médicos o militares (la estatalización progresiva ha sometido a estas comunidades a la tutela de una autoridad incuestionable y exterior a ellas). Frente a éstos ya no queda el recurso tradicional de la huida puesto que el territorio está acotado y suele sufrir severas mermas, especialmente en la fauna disponible. Por otra se hallan sujetos a un contacto que les ha obligado progresivamente a modificar sus pautas de conducta y de pensamiento (incluir conceptos nuevos como el dinero o la ayuda exterior «desinteresada» de misioneros y organizaciones de caridad). Los mecanismos de adaptación han sido muy diversos y han modificado los modos de vida de forma sensible, potenciándose (en algunos casos desde hace siglos), la sedentarización, la horticultura, la ganadería, la agricultura, la emigración o simplemente la dependencia de ciertos productos agrícolas (y prendas de vestir) para cuya adquisición han de generar una presión suplementaria sobre el territorio de caza. Incluso aunque la caza siga siendo su modo de subsistencia, puede haber sufrido modificaciones tales que desvirtúen completamente la base ideológica de su desarrollo (los cazadores esquimales o lapones, armados de rifles automáticos y viajando en motos de nieve, cazan para abastecer el mercado de pieles y viven insertos en un complejo mundo de intercambios). Los grupos de cazadores recolectores de los que se tienen datos suficientes están situados en tres áreas principales: la más extensa es la australiana (norte y centro del continente) donde hasta la llegada de los colonizadores el sistema de subsistencia era exclusivamente la caza y la recolección; la siguiente es la africana continental centrada en el desierto del Kalahari (con las poblaciones san —bosquimanos—) y en el bosque ecuatorial (los pigmeos efe y mbuti, por ejemplo) y la tercera la americana, desde la zona ártica (inuit —esquimales—) a la Patagonia (yahgan entre otros) pasando por la selva amazónica o territorios extensos del Canadá y Estados Unidos (California, estado de Washington, Columbia británica); de modo disperso se localizan también en otros diversos lugares, generalmente en hábitats muy marginales (Madagascar, Malasia, Indochina, India, Siberia).

Desde el punto de vista religioso estas sociedades configuran un universo mítico y ritual variado y en mutación en el que ciertos temas resultan comunes a otras sociedades a pequeña escala de horticultores y agricultores y en el que la sistematización sintética resulta bastante difícil de realizar (los desarrollos regionales particulares son notorios).

Es necesario utilizar, además, informes y estudios de épocas muy diversas; los más recientes son muy precisos y correctamente realizados (por ejemplo los que estudian a los san) pero tratan de poblaciones que en algunos casos se encuentran en severa desestructuración; los más antiguos, realizados muchas veces por misioneros se basan en preconcepciones que anulan en ocasiones la utilidad de la fuente (tal es, por ejemplo, el caso de la religión de los habitantes de la Tierra del Fuego, los primeros estudiosos dijeron que no poseían un Dios supremo, pero los estudios posteriores determinaron su presencia, que no parece, además, una imposición reciente por influencia cristiana).

1.6.2. DIOSES OCIOSOS, HÉROES Y TRAMPOSOS

El padre W. Schmidt y su escuela, movidos por la obsesión por desentrañar el monoteísmo original, desarrollaron una serie de estudios, que tuvieron el interés de hacer avanzar de modo notable (aunque por un camino sesgado), la investigación sobre las creencias en seres supremos en las religiones de los pueblos llamados (sobre todo hasta los años 70) primitivos. Estudios puntuales fueron confirmando el dato que, aunque no de modo mecánico y universal, en muchas sociedades a pequeña escala se reconocía un ser supremo, al que se situaba en la cima de la jerarquía de lo sagrado, a veces incluso como creador del mundo, y al que generalmente no se daba un culto importante como consecuencia de su alejamiento voluntario hacia lugares inaccesibles. Por diversas razones este Dios original pierde el interés por el mundo y los hombres y se convierte en un *deus otiosus*, que solamente accede a bajar a la tierra en contadas ocasiones (como ocurre, por ejemplo, entre los australianos para ceremonias secretas especiales) o que sencillamente ha roto el contacto con los hombres. El tiempo se divide entre el pasado mítico en el que a veces el hombre todavía no había aparecido y el mundo ordenado del presente, generándose cosmogonías y cosmologías que varían enormemente y que incluyen elementos visionarios abigarrados que se resisten a la sistematización.

El ser supremo en algunos casos se retira incluso antes de que el orden se haya instaurado y para permitir la vida del hombre de un modo cómodo surgen figuras que moldean el mundo para convertirlo en habitable. Son los héroes culturales, que reducen las aguas a cauces concretos, identifican a los hombres separándolos de los animales, y les enseñan como entender el mundo (y la religión) y como vivir en él. Sobre todo en América (pero también en Oceanía y en otras zonas) el héroe civilizador tiene su doblete en la figura del tramposo (*trickster*), personaje (o a veces animal) cuyas acciones se enfrentan a las normas de conducta habituales (infringe tabús, actúa de modo irreverente o incluso voluntariamente lesivo), pero que de cuyas terribles trapacerías surgen conocimientos imprescindibles para la sociedad. Es una figura caótica cuya presencia en estas mitologías no se llega a explicar de modo satisfactorio y que se testifica incluso en culturas históricas (entre los germanos se mantuvo un personaje de estas características, el Dios Loki, cuyo estatus resulta poco comprensible).

En América y África, por ejemplo, aparecen en una faceta a veces claramente civilizadora unos seres gemelados, hijos en ocasiones del héroe cultural, en algunos casos sus actuaciones son mutuamente contrapuestas (uno actúa como héroe y el otro como *trickster*) aunque en otros son complementarias y parecen tener que ver con la organización bipartita de algunas de estas sociedades (sobre todo en América).

Con estas figuras se construye un mundo sobrenatural, originado en un pasado remoto, pero cuya vigencia se mantiene en el presente. El mundo no se limita por tanto a lo que los ojos miran, sino que, gracias en parte a los héroes culturales, el hombre es capaz de ver otra realidad, en algunas ocasiones usando como detonante la ingestión de sustancias

psicodélicas que se extraen de plantas que generalmente solo contienen sus poderes plenos si nacen de modo espontáneo, lo que parece mostrar una sensibilidad hacia la naturaleza y la fuerza interior de sus productos que corresponde a sociedades de recolectores y no de agricultores.

1.6.3. ALMAS, VISIONES, SUEÑOS, ANIMALES

El mundo onírico y visionario resulta determinante en muchos de estos pueblos; el caso americano es especialmente relevante y bien conocido, antes de tomar cualquier decisión importante se buscaba una visión que ilustrase la senda a seguir. Algunas visiones, a veces potenciadas por la ingestión de sustancias psicodélicas o severas mortificaciones, buscaban conquistar un genio tutelar, un alma particular (como el alma *arutam* de los jívaros) o un doble. Esta práctica se denomina genéricamente nagualismo (de *nahualli* = enmascarado en azteca) y consiste en forjar relaciones de índole misteriosa con algún animal (o su alma). Generalmente se trata de un depredador como el jaguar o un pájaro y se busca alcanzar de este modo protección en la caza y contra el ataque de cualquier enemigo. El pacto con el animal tutelar se materializa en talismanes que dan fuerza al que los porta y se convierten en una posesión de índole mágica muy valiosa. La adquisición del genio tutelar determina por tanto el poder personal de cada cual, y si no se encara esta búsqueda, se vive en una situación de debilidad y de pérdida de prestigio que se materializa incluso en enfermedades psicósomáticas (imaginadas como la pérdida del alma). El chamán, por sus especiales capacidades que le permiten vagar en los mundos extáticos, suele poseer más de un genio tutelar, de tal modo que tiene una mayor capacidad de actuar usándolos como intermediarios para desarrollar sus cometidos y por ejemplo ayudar a restituir el alma a algún individuo al que le haya sido arrebatada.

El papel del animal resulta central (como no podía ser menos entre pueblos cazadores) en mitos sobre grandes espíritus protectores de los animales, que velan sobre una especie en concreto o extienden su labor a la totalidad de los seres vivos e incluso a las plantas. Estos señores de los animales han de ser ganados por medio de rogativas y exigen una disculpa al cazador que mata a alguno de sus protegidos. En algunos casos el personaje del tramposo (*trickster*) es también teriomorfo y presenta algunos atributos comunes con estos genios tutelares de los animales. Las agrupaciones humanas tomaron como medio de cohesión e identificación en algunas ocasiones a un animal (el *totem*, término tomado de los nativos norteamericanos) que actuaba como protector de una parte o la totalidad de la sociedad. En ocasiones las relaciones privilegiadas se habían fraguado en el tiempo original entre el primer antepasado del grupo y el animal del que se había convertido en genio tutelar, ampliándose posteriormente el pacto a los descendientes. Un caso típico de rito totémico es el *intichiuma* de los arunta australianos; una vez al año el grupo de cultores de un determinado totem visita los lugares sagrados que rememoran la época en la que los antepasados o los seres sobrenaturales ofrecieron, a guisa de pacto, ciertos objetos al grupo. El rito sirve para reforzar la cohesión grupal y marca la propiedad ritual sobre el territorio en el que se habita.

Esta particular sensibilidad hacia la naturaleza, que como vimos resulta un mecanismo fundamental a la hora de mitigar el impacto antrópico en las sociedades preagrícolas, no se reduce solamente al mundo animal. Por ejemplo entre los sahaptin del estado norteamericano de Washington (según testimonios del siglo XIX) la tierra era sagrada, usaban para definirla el simbolismo de la madre y se negaban a cultivarla porque estimaban que al arar la dañarían y provocarían su enemistad.

En otros casos los pueblos preagrícolas demuestran una especial sensibilidad hacia el aumento excesivo de estatus de individuos o grupos. Un ejemplo muy conocido aparece entre

los tlingit y kwakiutl del estado de Washington (Estados Unidos) y la Columbia británica (Canadá). Al vivir en un territorio muy rico en recursos naturales (caza y pesca especialmente) eran capaces de generar excedentes que dependiendo del año y la zona podían resultar inconsumibles. Cuando esto se producía y generalmente en honor a los antepasados realizaban una ceremonia denominada *potlatch* en la que invitaban a otros grupos (que acudían especialmente gustosos si ese año no había sido bueno en su zona) y con ello aumentaban su prestigio social (de modo proporcional a la riqueza repartida). Este prestigio cumulativo servía para perderlo en alguna otra ocasión si la situación se invertía y los invitados pasados tenían suerte y se convertían en anfitriones. El crecimiento astronómico de la riqueza que provocó el comercio con los occidentales y el aumento del poder de los jefes locales que tenían el papel de intermediarios determinó que el *potlatch* evolucionase hacia ceremonias de tipo destructivo (se quemaban riquezas y bienes que no se podían repartir). Las sociedades tlingit y kwakiutl modificaron un rito de solidaridad convirtiéndolo en un medio de que el estatus de los más favorecidos se reflejase en el mundo simbólico del prestigio pero no se consolidase en el mundo material por el atesoramiento: el caso contrario hubiese determinado el surgimiento de diferencias de estatus excesivas.

1.6.4. ¿UNA ÉPOCA EDÉNICA?

Las sociedades preagrícolas, como hemos visto, parecen mantener con la naturaleza una relación armónica que se basa en sostener un equilibrio (a la baja) entre población y recursos. Aunque la mayoría de los especialistas defienden que la agricultura permitió una mucho mayor producción por hora de trabajo y una más extensiva explotación de los recursos, no parece que esa capacidad incrementada se reflejase a nivel individual en un mayor número de horas de ocio sino en una mayor población, una mayor complejización de la sociedad y en el surgimiento de sistemas estatales con sus inevitables especialistas, por ejemplo, en el gobierno, la justificación ideológica y religiosa y la agresión bélica. Desde la óptica del agricultor, obligado a trabajar la tierra y a mantener un número creciente de especialistas convertidos en elite, el recuerdo idealizado de la vida como cazador-recolector bien pudo simbolizarse en el mito del paraíso perdido.

Tomar de la naturaleza lo que ofrece «sin esfuerzo», vivir en simbiosis con un mundo natural salvaguardado por espíritus aliados y en pequeños grupos de índole familiar se convierte en el contramodelo al que resulta imposible retornar. La reproducción descontrolada (¿simbolizada en el pecado original?) o el cambio climático (¿simbolizado en el castigo divino?) convirtieron al hombre en agricultor, condición de la que se ha liberado solamente y de modo progresivo desde hace algo más de un siglo. Atado a la tierra, cada vez más numeroso e inserto en sociedades cada vez más complejas, el hombre agricultor desarrolló una variedad inverosímil de formas religiosas (el grueso de las religiones mundiales) pero en muchas de ellas, como puntualizó Mircea Eliade, se conservó como en una nebulosa el vago recuerdo de esa forma de vida de gran plenitud en la que la divinidad propicia proveía el sustento sin que fuera necesario destripar a la «madre tierra».

Pero hemos de precavernos de hacer del mito realidad; el paraíso perdido, por ejemplo en el relato bíblico, cumple un cometido en una narración en la que la caída es ingrediente que explica toda antropología y funda toda teología y en la que no cabe lugar para ese reconocimiento hipotético de modernos que creemos poder encontrar adanes entre las bandas de cazadores-recolectores.