

Serge Raynaud de la Ferrière

**Los
Propósitos
Psicológicos
Tomo XXXV**

El Chamanismo

ENSEÑANZA PERIÓDICA SOBRE LA CIENCIA
DEL PENSAMIENTO, DEL ALMA Y DEL ESPIRITU.

EL CHAMANISMO

Hasta ahora, hemos “localizado” más o menos, las concepciones que hemos analizado, en particular al inicio de esta serie de *Propósitos Psicológicos* donde el lector ha podido ver, por ejemplo en nuestros expuestos sobre el hinduismo, toda la India alineada bajo esa creencia. Hemos insistido muchas veces sin embargo sobre el hecho de que el hindú (habitante de la India, mejor llamado indostaní) no es necesariamente hinduista (perteneciente a la religión del hinduismo o mejor llamada “Sanatana-Dharma”, Verdad Eternal). “Hindú”, por otra parte, es una palabra de origen extranjero, es un término “forjado” seguramente por los antiguos Griegos (quizás durante la invasión de Alejandro en 327).

Aun no se ha podido datar de manera absoluta los vestigios hindúes por medio de comparación con otras civilizaciones y los arqueólogos anuncian prudentemente que aquella del Indo (tal como está representada por las ciudades) se remitiría al menos a 2.500 antes de J. C. Sin embargo, como lo hace notar Leonard Cottrell¹ no se debe olvidar que Harappa y Mohenjo-Daro (descubiertas en 1921) poseen estancias enterradas a profundidades más grandes y que no se han podido examinar aun. El nivel de los cursos de agua ha subido considerablemente desde que esas ciudades fueron construidas y cuando se quiere excavar a una cierta profundidad, es imposible avanzar sin poner en acción un sistema complicado de bombeo.

¿La civilización del valle del Indo se desarrolló independientemente, o estuvo ligada a una cultura más antigua de los valles de Baja Mesopotamia? Se cree generalmente que, aunque los indostaníes, cuya civilización se desarrolló aparentemente después de la Sumeria, hubieran podido recibir la *idea* de este país, ellos sin embargo desarrollaron su propia civilización siguiendo una concepción absolutamente independiente de aquella de Mesopotamia. “No hay testimonios fehacientes de que se haya establecido un contacto con Occidente antes del año 2.300 antes de J.C.”, escribe Wheeler.

Se sabe que los Dravidianos esclavizaron a las tribus indígenas y aborígenes y que a su vez fueron dominados por los Arios hacia el 2.000 antes de nuestra Era. Pero antes de eso se saben pocas cosas sobre el establecimiento de las concepciones en la India Antigua. Apenas se da como fecha tradicional del *Kali yuga* el año 3.102 antes de nuestra Era, de lo cual el *Rig-Veda*, que dataría del 2.000, no puede enseñar nada; en cuanto a los

1 “Ciudades perdidas y encontradas” (*Ediciones Pierre Horay, París, 1958*)

principales Upanishads y los principales Sutras Védicos, datan solamente de 800 a 1.000 antes de J.C. El Código de Manú (con sus 2.685 versículos) es empujado con esfuerzo por algunos hasta el siglo V antes de nuestra Era.

Sea como sea, para regresar a nuestra idea, digamos que el viejo Vedismo no fue acatado mucho tiempo, sus disciplinas demasiado severas no pudieron aplicarse por mucho tiempo a los fieles, por otra parte el Hinduismo también se dividió en varias sectas cuyas teorías difieren por detalles, pero que están todas de acuerdo en la existencia de Dios, el Alma, el Universo, el *karma*, etc. (estos son el Shivaismo, el Vaishnavismo, el Shaktismo, los Kumaras, los Saumaram, etc.).

En fin, con Gautama (el Buda) nacido en 558, muerto en 478 antes de J.C. toma forma una nueva concepción filosófica. Después es Jina (Vardhamana Mahāvira) quien aporta aun otro sistema que da nacimiento a aquello que es conocido hoy como el Jainismo: se dice que nació en 540 y murió en 478 antes de J.C. (en 527 según 1a tradición). Más tarde vendrá Gurú Nanak, quien en el siglo XVI organizará una nueva forma de creencia con el Sikhismo.

Los fundadores de esas tres grandes sectas separadas del Hinduismo Brahmánico salieron de los *Kshatriyas* (casta de los guerreros nobles)².

Sigamos nuestra idea, para recordar que si los “hinduistas” son más o menos 250 millones, los Budistas cuentan 500.000.000 de adherentes, pero estos rebasan las fronteras de la India, donde se cuentan 4 millones de Sikhs y 500.000 adeptos al Jainismo.

Es preciso contar también en Indostán los 30.000 miembros de la comunidad judía y los Parsis (venidos de Persia, emigraron a la India en el siglo VIII) que engloban 120.000 personas y en fin, los casi 250.000 cristianos de confesión, contados entre los Anglo-Indios.

Quedan los Musulmanes, que son más de 70 millones en la India (240 millones en el mundo): el más grande imperio islámico en el quinto estado del mundo...

Como nación islámica, Pakistán es hoy la primera del mundo, mientras que Turquía es la segunda. Pakistán quiere decir país de los Puros (*Pak*, puro; *Stan*, país). El término fue escogido también por su simbolismo, puesto que es el emblema (por sus iniciales de las regiones que adhirieron a esta “federación” islámica fundada en el antiguo territorio de las Indias; P (*Penjab*), A (*Afganistán*),

2 *El Mahatma Gandhi era Vaisya (de la casta de los comerciantes), casado a la edad de 13 años, partió hacia Inglaterra a los 19 años para proseguir sus estudios de derecho (Ley). Luego, durante 20 años residió en África del Sur. El Pandit Nehru es Brahman (casta de los Nobles) de Kachemira.*

K (*Kashmir*), TAN (*Balutchistan*).

Pakistán e Indostán tienen ahora fronteras bien definidas, pero desde hace largo tiempo sin embargo, el Islam había hecho peligrar la integridad hindú. La conquista del Sind remonta al 711; las incursiones de Mahmud de Ghazni lo habían llevado progresivamente hasta Kanoj en 1018, es decir al corazón mismo del Indostán; uno tras otro los principados hindúes sucumbieron. Un período de la historia de la India había pasado.

En consecuencia, es difícil establecer de manera cierta las ideas que evolucionaron en la India Antigua, demasiadas mezclas han venido poco a poco a impregnarse en las doctrinas originales. El conjunto masivo del saber indio está condensado en esas vastas disciplinas que se llaman el *Dharmasutra* (las "leyes"), el *Arthasutra* ("el beneficio") y accesoriamente también el *Kamasutra* ("el placer") que pretenden englobar las normas aplicables a la vida hindú en la antigüedad, como lo demuestra Louis Renou (Miembro del Instituto) en su obra «*La Civilización de la India antigua*».

Todos los textos de base hacen mención de rituales, en el sentido mismo de un rito cumplido para cada actividad cotidiana; son disciplinas, precauciones, abstinencias, reglas a seguir, etc. Llegamos pues automáticamente a sus gestos (asanas, mudras) y a este poder del Verbo (mantras) del cual hacíamos mención al final de nuestro capítulo precedente (libreto No. XXXIV) "*Los cultos Primitivos*".

Y es así que vamos a encadenar con nuestro expuesto sobre el Chamanismo.

Lo hemos dicho al principio de este capítulo, que nuestros estudios estaban hasta el momento, "localizados" geográficamente, etnográficamente, etc., mientras que con el Chamanismo abordamos, precisamente, una concepción expandida en todos los puntos del globo.

«*Shaman*», el «excitado», el «exaltado», fue sacado en el siglo XVII del tunguso *saman* por los exploradores rusos de Siberia. El término parece autóctono. Se le encuentra también, en calidad de empréstito esta vez, entre los Buriatos y los Yakutos. Otros nombres del *chamán* buriato y mongol: *bon* (*boe*), yakuto: *ojun* (*oyum*), ostiako: *senin*, samoyedo: *tadebei*, tártaro de Altai: *kam*.

Hemos visto que ese tipo es el más corriente en Polinesia, en la India Meridional, en África, en Asia Septentrional, etc. El chamanismo auténtico ha sido revelado también entre los Bororo de Brasil, los Jíbaros de Ecuador, los Arecuna de Venezuela, los Yuma de Arizona, los Haida de las islas de la Reina Carlota, en Columbia británica y entre los Tlingit de Alaska meridional, y los Amerindios del Sur ocultan probablemente otros ejemplos.

La exclusión de las mujeres de las funciones sacerdotales y aun de todo aquello que toca ritos sagrados, símbolos y mitos, es un trazo más o menos general. Comparadas con los hombres, ellas son menos aptas para sobrepasar la influencia peligrosa que puede ser nociva tanto como favorable, que puede matar como puede sanar.

Siguiendo a varios etnógrafos, Siberia no habría conocido primeramente más que un chamanismo femenino. Esa opinión podría encontrar un argumento en las tradiciones de varias tribus según las cuales el “don” chamánico fue ante todo acordado a las mujeres³.

En nuestros días, si se encuentra aún mujeres chamanes, su prestigio y su poder no tienen comparación con el de sus compañeros varones.

Un punto sobre el cual el psicólogo tiene razón de llamar la atención es que la vocación chamánica, al igual que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisoria del equilibrio espiritual del futuro chamán.

Mircea Eliade⁴ escribe (en “El Chamanismo”, Ed. Payot, París, 1951): “Todas las observaciones y los análisis que se han podido acumular a ese respecto, son particularmente preciosos. Nos muestran de cierta manera *en vivo* las repercusiones, el interior de la psiquis, de aquello que hemos llamado la dialéctica de las Hierofanías: la separación radical entre lo profano y lo sagrado, la ruptura de lo real que resulta de ello. Eso muestra toda la importancia que reconocemos a tales investigaciones de la psicología religiosa.”

El chamanismo en su sentido estricto es por excelencia un fenómeno religioso siberiano y de Asia central, el chamán es el mago, hombre-medicina y puede operar milagros. Puede ser también sacerdote, místico, poeta, eso no quiere decir que él sea el único y sólo manipulador de lo sagrado, ni que la actividad religiosa sea totalmente absorbida por el chamán. En muchas de las tribus, el sacerdote sacrificador coexiste con el chamán, sin contar con que todo jefe de familia es también el jefe del culto doméstico. Por otra parte, la presencia de un complejo chamánico en una zona cualquiera, no implica necesariamente que la vida mágico-religiosa de tal o cual pueblo sea cristalizada alrededor del chamanismo. Generalmente el chamanismo coexiste con otras formas de magia o de religión.

3 *En los mitos mongoles, las diosas eran chamanes y eran ellas quienes comunicaban el don a los hombres. La mayoría de las tribus neosiberianas tienen un nombre común para la chamana, mientras que cada tribu tiene un nombre particular para el chamán: es el caso de los Yakutos, de los Buriatos, de los Tunguses, de los Mongoles, de los Tártaros, de los Altaicos, de los Kirguizes y de los Samoyedos.*

4 *Antiguo profesor en la Universidad de Bucarest (Doctor en Filosofía).*

Es preciso decir en seguida que el chamanismo acusa una “especialidad” mágica particular; así pues, aunque el chamán puede tener, entre otras cualidades, las de mago, no cualquier mago puede ser considerado un chamán. En cuanto a las técnicas chamánicas del éxtasis, ellas no agotan todas las variedades de la experiencia extática testimoniada en la historia de las religiones y en la etnología religiosa: no se puede considerar pues a cualquier extático como un chamán, que es el especialista de un trance durante el cual su alma tiene la reputación de dejar el cuerpo para emprender ascensiones celestes o descensos infernales.

Contentémonos con decir, escribe M. Eliade, que los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por ciertos aspectos. En las sociedades de la Europa moderna, representa los signos de una “vocación” o al menos de una “crisis religiosa”. Ellos son separados del resto de la comunidad por la intensidad de su propia experiencia religiosa. Es decir que sería más fundamentado colocar al chamán entre los místicos, que del lado de lo que se denomina habitualmente una “religión”. Habrá ocasión de encontrar el chamanismo en el interior de un número considerable de religiones, ya que el chamanismo permanece siempre como una técnica extática a disposición de una cierta “élite”, constituyendo en cierto modo la Mística de la religión respectiva.

Digamos al pasar, que cada religión que termina constituyéndose, después de largos procesos de transformación interior, en estructura autónoma, presenta una “forma” que le es propia y que pasa como tal en la historia ulterior de la humanidad. Pero, ninguna religión es enteramente “nueva”, ningún mensaje religioso deroga enteramente el pasado, se trata más bien de refundición, de renovación, de revalorización, de integración de los elementos -y de los más esenciales!- de una tradición religiosa inmemorial.

Las principales vías de reclutamiento de los chamanes son: 1) la transmisión hereditaria; 2) la vocación espontánea (el “llamado” o la “elección”); esto, en todo caso, está generalizado en Siberia y en Asia nororiental. Se encuentra también casos de individuos convertidos en chamanes por su propia voluntad, como por ejemplo entre los Altaicos, o por la voluntad del clan como entre los Tunguses.

Cualquiera que haya sido el método de selección, un chamán no es reconocido como tal sino después de haber recibido una doble instrucción: 1) de orden extático, 2) de orden tradicional (técnicas, funciones de los espíritus,

mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto⁵, etc.). Esa doble instrucción equivale a una iniciación.

Nadel (en *A study of shamanism*, pag. 36) explica que “no existe chamán que sea, en su vida cotidiana, un individuo “anormal”, un neurasténico o un paranoico; si él fuese así, se le colocaría entre los locos, no se le respetaría como un sacerdote. A fin de cuentas, el chamanismo no puede ser puesto en relación con una anormalidad naciente o latente”. El agrega aun: “No se puede decir pues que el chamanismo absorbe la anormalidad mental en estado difuso en la comunidad, ni que esté fundado sobre una predisposición psicopática marcada y expandida. Sin duda alguna, el chamanismo no puede ser explicado simplemente como un mecanismo cultural destinado a perfeccionar la anormalidad, o a explotar la predisposición psicopatológica hereditaria.”

En realidad, es preciso sobre todo tener en cuenta el hecho de que la iniciación propiamente dicha no comporta sólo una experiencia extática, sino también una instrucción teórica y práctica demasiado complicada para ser accesible a un neurótico, es preciso pues que el chamán sea perfectamente equilibrado.

La analogía entre las iniciaciones de los chamanes siberianos y aquellas de los hombres-medicina australianos es bastante fuerte. Tanto en un caso como en el otro, el candidato sufre por parte de los seres semidivinos o de los ancestros, una operación que comprende el despedazamiento del cuerpo y la renovación de los órganos internos y de los huesos. Tanto en un caso como en el otro, esta operación tiene lugar en un “infierno” o comporta un descenso a los infiernos. Semejante simetría entre dos grupos de técnicas místicas que pertenecen a poblaciones arcaicas tan alejadas en el espacio, no deja de tener consecuencia sobre el puesto que conviene acordar al chamanismo en la historia general de las religiones. De todas maneras, esta analogía entre Australia y Siberia confirma sensiblemente la autenticidad y la antigüedad de los ritos chamánicos de iniciación.

Las semejanzas también hacen unir el chamanismo sudamericano con la magia australiana⁶.

En general, como lo señala a justo título Métraux (*El Chamanismo entre los Indios de América del Sur tropical*, p.339), la muerte simbólica del chamán está

5 *El vocabulario poético de un chamán yakuto comprende 12.000 palabras, mientras que su lenguaje usual -el único que conoce el resto de la comunidad- no comporta más que 4,000 (Chadwick, Growth of literature, III, p. 199).*

Entre los Kazak-Kirguizes, el baqça “cantante, poeta, músico, adivino, sacerdote y médico, parece ser el guardián de las tradiciones religiosas populares, el conservador de las leyendas de varios siglos de antigüedad” (Castagné, Magia y exorcismo, p.60)

sugerida por los desmayos prolongados y por el sueño letárgico del candidato. Los neófitos Yamana de Tierra del Fuego se frotan la cara hasta que aparezca una segunda y una tercera piel, la “piel nueva” es visible solamente a los iniciados. Entre los Bakairi, los Tupi-Imba y los Caribes, la muerte (por el jugo del tabaco) y la resurrección del candidato están formalmente testimoniadas. Entre numerosos sabios citemos a I. Lublinski (*Der Medizinnmann bei den Naturvolken Sudamerikas*, p. 248) que confirma la cuestión. Durante la fiesta de consagración del chamán araucano, los maestros y los neófitos caminan con los pies desnudos sobre el fuego sin quemarse y sin que sus vestidos se inflamen. Es inútil agregar que casi por toda América del Norte los ritos de iniciación a las sociedades secretas (chamánicas o no) comportan el ritual de muerte y resurrección del candidato, así como lo recuerda Loeb (*Tribal initiation and secret societies*, p. 266); digamos aun que ese ritual está preservado simbólicamente por los Maestros en la Franc-Masonería.

El mismo simbolismo de muerte y resurrección mística, se encuentra en casi todas partes, tanto entre los Sudanese de los Montes Nuba, como entre los Dayaks de Borneo y los Esquimales Ammasilik donde no es el discípulo quien se presenta delante del viejo *Angakkok* (plural *angakut*) para ser iniciado, sino que es el mismo chamán quien lo escoge y esto a veces desde la más tierna edad. Thalbitzer relata (*The heathen Priests*, p. 454) que el Chamán distingue entre los muchachos, a veces de 8 años, aquellos que él juzga mejor dotados para la iniciación “con el fin de que el conocimiento de los más altos poderes existentes puedan ser conservados para las generaciones futuras”⁷.

Knud Rasmussen (*Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, Pág. 112) explica que la iniciación propiamente dicha comienza por una operación sobre la cual estamos muy mal informados. De los ojos del cerebro y de las entrañas del discípulo, el viejo *angakkok* extrae su “alma”, con el fin de que los espíritus conozcan lo mejor que hay en el futuro chamán. A continuación de esta “extracción del alma”, el candidato es capaz por sí mismo de retirar el espíritu de su cuerpo y emprender los grandes viajes místicos a través del espacio y las profundidades del mar. Puede ser que esta misteriosa operación se asemeje en cierta manera a las técnicas de los chamanes australianos. Luego, el maestro le procura el *angakoq*, llamado también *gaumaneq*, es decir, su “relámpago” o su

6 Sobre el problema de las relaciones culturales entre Australia y América del Sur, se podrá ver: W. Koopers, “Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika und sudost-Australien”; también P. Rivet, “Los Melano-Polinesios y los Australianos en las Américas”.

7 Cuando un viejo *angakkok* encuentra un alumno, va a enseñarle en el más profundo misterio, lejos de la cabaña, en la montaña. Ver también E. M. Meyer, Jr. (Eskimos, Their environment and Folkways, Pág. 428).

“iluminación” ya que el *angakoq* consiste en “una luz misteriosa que el chamán siente de pronto en su cuerpo, al interior de su cabeza, en el corazón mismo de su cerebro, un faro inexplicable, un fuego luminoso, que lo hace capaz de ver en la obscuridad, en el sentido propio tanto como en el figurado, ya que ahora él logra, aun con los ojos cerrados, ver a través de las tinieblas y percibir cosas y acontecimientos futuros, escondidos a los otros humanos. Él puede conocer de esa manera tanto el porvenir como los secretos de los otros.”

Notemos que la experiencia de la luz interior que decide la carrera del chamán Iglulik es familiar a numerosos místicos superiores. Para limitarnos a algunos ejemplos, la “luz interior” (*antariyotirmaya*) define en los Upanisads la esencia misma del *Atman*. En las técnicas yóghicas, especialmente de algunas escuelas búdicas, la luz diferentemente coloreada indica el triunfo de ciertas meditaciones. Asimismo, el *Libro Tibetano de los Muertos* (“*Bardo-Thodol*”) acuerda una gran importancia a la luz en la cual, parece ser, se baña el alma del moribundo durante la agonía e inmediatamente después de la muerte. De la firmeza con la cual se escoge la luz inmaculada depende el destino post-mortem de los humanos (liberación o reencarnación). En fin, no olvidemos el papel inmenso jugado por la luz interior en la mística y teología cristianas⁸.

Mircea Eliade insiste, a muy justo título, que se puede notar en varias oportunidades la esencia *iniciática* de la “muerte” del candidato, seguida de su “resurrección”, bajo cualquier forma en que ella se presente: sueño extático, enfermedad, acontecimientos insólitos o ritual propiamente dicho. En efecto, las ceremonias que implican el paso de una generación a otra, o la admisión en una “sociedad secreta” cualquiera, presupone siempre una serie de ritos que pueden resumirse en la cómoda fórmula: muerte y resurrección del candidato. Recordemos las más corrientes:

a) Período de reclusión en la maleza (símbolo del más allá) y existencia larvaria, a la manera de los muertos (Australia, Melanesia, África), prohibiciones impuestas a los candidatos derivando del hecho que son asimilados a los difuntos (un muerto no puede comer ciertos platos, o no puede servirse de sus dedos, etc.);

b) Rostro y cuerpo pasados por ceniza o por ciertas sustancias calcáreas

8 Ver Max Pulver, Die Lichterfahrtung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Ostkirche (*Eranos-Jahrbuch* 1943, Zurich, 1944, pp. 253-296); “Abba Antoine, enteramente iluminado por la apariencia de la luz del espíritu, se convierte en clarividente y ve a distancia de 10 estadios el alma del bienaventurado Ammon llevada al cielo. Abba José declara que no es posible convertirse en monje sin ser enteramente inflamado como un fuego.” (C. M. Edsman, “El bautismo del Fuego” *Üppsala* 1940, pág. 156, citando a Budge, *The Book of Paradise*, London, 1904, p. 950.)

para obtener el brillo pálido de los espectros (Australia, Melanesia, África), máscaras funerarias (Melanesia, África);

c) Inhumación simbólica en el templo o en la casa de los fetiches (Congo, Islas Molucas, Nueva Guinea);

d) Descenso simbólico a los Infiernos (África Oriental, etc.);

e) Sueño hipnótico (América del Norte, Melanesia, etc.) bebida que vuelve inconscientes a los candidatos (Congo, Indios de Virginia);

f) Pruebas difíciles, bastonadas (Melanesia), los pies acercados al fuego para hacerlos asar (Australia: tribu Yuin), suspensión en el aire (las tribus norteamericanas Sioux y Dakota), amputaciones de dedos y otras diversas crueldades (especialmente en las tribus norteamericanas).

*

*

*

En el curso la iniciación, el futuro chamán debe aprender el lenguaje secreto que utilizará durante las sesiones para comunicarse con los espíritus y los espíritus-animales. Esa lengua secreta la aprende de un maestro, o por sus propios medios. Se ha podido constatar la existencia de un lenguaje secreto específico entre los lapones (relatado por Eliel Lagercrantz "*Die Geheimsprachen der Lappen*"), los Ostíacos, los Tchuktches, los Yakutos, los Tunguses (Confirmado por T. Lahtisalo en el "diario de la Sociedad Fino-Uyghur", XLVIII, 1936, p. 34). Durante su trance, se supone que el chamán tunguse comprende el lenguaje de la Naturaleza entera⁹.



Máscara de fetichistas en África.

(Colección del Autor)

9 Se podrá documentar sobre estas cuestiones en "*Historia Natural de la Palabra o gramática universal*" de Court de Gebelin. "*Las religiones de la Antigüedad*" (A.II.) de Guignault. "*La escritura de los pájaros*" (representaciones "astrológicas" de los poderes de Dios) de Abenefi. Ver también "*De antro nympharum*" de Porfirio y "*De mysteriis*" de Jámblico. Fr. Lenormand compuso igualmente un tratado de filología (clasificación de lenguas).

Este fenómeno no es exclusivamente norasiático y ártico: se le encuentra casi en todas partes. Durante la sesión, el *hala* de los Pigmeos Semang habla con los Chenoi (espíritus celestes) en su lengua; desde que sale de la choza ceremonial, pretende haberlo olvidado todo. El Chamán batak de Sumatra utiliza durante las sesiones la “lengua de los espíritus”, y los cantos chamánicos de los Dusun (Borneo Septentrional) están en lenguaje secreto. Metraux relata igualmente que “según la tradición Caribe, el primer *piai* (chamán) fue un hombre que, escuchando elevarse un canto en el río, se zambulló audazmente y no salió sino después de haber aprendido de memoria el canto de las mujeres-espíritu y de haber recibido de éstas los accesorios de su profesión”.

Muy a menudo esta lengua secreta es en verdad el “lenguaje de los animales” o tiene como origen la imitación de los gritos de los animales¹⁰.

Lo mismo en América del Norte, en los Pomo y los Menomini, entre otros, los chamanes imitan los cantos de los pájaros. Durante las sesiones de los Yakutos, de los Yukaghires, de los Tchuktches, de los Goldes, de los Esquimales y de otros, se oyen gritos de animales salvajes y de pájaros.

Como lo ha señalado Lehtisalo, el chamán cae en éxtasis utilizando su tambor y los textos mágicos son cantados en todas partes. “Magia” y “canto”, especialmente el canto a la manera de los pájaros, se expresa frecuentemente con el mismo término. Inclusive con los vocablos germánicos, para la fórmula mágica se emplea la palabra *galdr*, que se utiliza con el verbo *galan* “cantar”, término que se aplica especialmente a los gritos de los pájaros. Aprender el lenguaje de los animales, en primer lugar el de los pájaros, equivale en todo el mundo a conocer el secreto de la Naturaleza y por lo tanto a ser capaz de profetizar (ver Antti Aarne “*Der Tiersprachenkundige Mann und sein neugierge Frau*”, igualmente Tawney-Penzer “*The Ocean of Story*”).

El lenguaje de los pájaros se aprende generalmente comiendo serpiente u otro animal con reputación mágica, (Ver Filostrato “*Vida de Appolonio de Tiana*”; también L. Thorndike “*A History of Magic and Experimental Science*”, vol I, p.

10 Hemos expuesto ya esa teoría de la lengua original que habría sido compuesta con la ayuda de los 9 primeros gritos de animales (AG-AD-AM-AN-AF-AW-AR-AB-AS) a los cuales se agrega la palabra “HEL” que representa la divinidad. Cada uno de los gritos es, por otro lado, el emblema de un clan, de donde nacen las tribus totémicas. De esta hipótesis resultaría que la alianza del clan “AD” con el clan “AM” habría dado la Primera cultura humana “civilizada” (ADAM). El Edén (AD-AN... ED-EN...) sería entonces la tierra de Occidente de donde los primeros Iniciados habrían partido hacia Oriente para fundar una Colonia cuyo nombre se encuentra por inversión del vocablo: EN-DE... AN-DA... INDIA.

De estos 9 Totems (animales símbolos), emblemas de los primeros 9 “clanes” que tienen sus gritos, las 9 sílabas unidas a AL o EL o HEL (la divinidad) habrían formado el primer lenguaje.

261.)

Estos animales pueden revelar los secretos del porvenir porque están concebidos como los receptáculos de las almas de los muertos o de las epifanías de los dioses. Aprender su lenguaje, imitar su voz, equivale a poder comunicarse con el más allá y con los Cielos. Encontramos la misma identificación con un animal, especialmente con el pájaro, cuando se examina la cuestión del traje de los chamanes y del vuelo mágico. Los pájaros son psicopompos. Convertirse a sí mismo en un pájaro, indica la capacidad de emprender, estando aun en vida, el viaje extático al Cielo y al más allá.

La mayoría de los mitos sobre el origen de los chamanes hacen intervenir directamente al Ser Supremo o a su representante el Águila, el pájaro solar.

He aquí lo que cuentan los Buriatos: al comienzo no existían más que los Dioses (*tengri*) en Occidente y los Malos Espíritus en Oriente. Los dioses crearon al hombre y este vivió felizmente hasta el momento en que los malos espíritus expandieron sobre la tierra la enfermedad y la muerte. Los dioses decidieron dar a la humanidad un chamán para luchar contra la enfermedad y la muerte y enviaron al Águila. Pero los hombres no comprendieron su lenguaje; por otro lado, ellos no tenían confianza en un simple pájaro. El Águila regresó donde los dioses y les rogó darle un don, aquel de la palabra, o bien enviar a los humanos un chamán buriato. Los dioses lo reenviaron con la orden de otorgar el don de chamanizar a la primera persona que encontrara en la tierra. De regreso a la tierra, el Águila vio a una mujer dormida cerca de un árbol y tuvo relaciones con ella. Algún tiempo después, la mujer dio nacimiento a un hijo que se convirtió en el “primer chamán”.

Entre los Yakutos de Turushansk, el Águila es mirada igualmente como la creadora del primer chamán.

Pero el Águila lleva también el nombre del Ser Supremo: Aiy (el “Creador”) o Aiy Tojen (el “Creador de la Luz”). Los hijos de Aiy Tojen están representados como espíritus-pájaro, posados sobre las ramas del Árbol del Mundo; en la cima se encuentra el Águila de dos cabezas, Tojon Kötör (el “Señor de los Pájaros”), que personifica probablemente a Aiy Tojen mismo¹¹.

Los Yakutos, como por otro lado muchas otras poblaciones siberianas, plantean una relación entre el Águila y los árboles sagrados, especialmente el abedul. Cuando Aiy Tojen creó al chamán, él también plantó en su estancia celeste un abedul de ocho ramas y sobre esas ramas, nidos en los cuales se encontraban los hijos del Creador. Él plantó además tres árboles sobre la tierra;

11 Leo Sternberg, “Der Adlerkult bei den Volkern. Sibiriens Vergleichende Folklore-Studi”. *Concepciones análogas se encuentran entre los Ket o los Ostíacos del Yeniséi.*

es en su recuerdo que el chamán posee también un árbol de la vida del cual es en cierta manera dependiente¹².

Es preciso saber igualmente que en los sueños iniciáticos de los chamanes, el candidato es transportado cerca del Árbol Cósmico, en la cima de cual se encuentra el Señor del Mundo. A veces, el Ser Supremo está representado bajo la forma de un águila y entre las ramas del Árbol se encuentran las almas de los futuros chamanes; (Emsheimer, *Schamanentrommen und Trommelbaum*, p. 174). Es posible que esa imagen mítica tenga un prototipo paleo-oriental.

Siempre entre los Yakutos, el Águila es puesta igualmente en relación con los herreros, ahora bien, se sabe que estos pasan por tener el mismo origen que los chamanes. (Hemos visto precedentemente esta cuestión de los herreros en la magia primitiva y hasta en la brujería de campiña en Europa).

Según los Ostfacos del Yeniséi, los Teleutas, los Orotches y aun otras poblaciones siberianas, el primer chamán nació de un Águila o al menos, ha sido instruido en su Arte por un Águila.

(Sobre la importancia del águila en la religión y la mitología de los pueblos siberianos, se podrá ver a Harva "*Die religiösen Vorstellungen*". D. Zelenin, en "*Kultongonov y Sibir*" (Moscú, 1936) cita (p. 182) que algunas tribus alimentan a veces a las águilas con carne cruda, pero esa costumbre parece esporádica y tardía. Sternberg, en "Adlerkult", p.131, recuerda que Väinämöinen, el "primer chamán" de la tradición mitológica finlandesa, descendía también de un águila. El dios supremo de los finlandeses, Ukko, se llama también Aijä (lapón Aijo, Aije), nombre que Sternberg aproxima a Ajv. Como el yakuto Ajy, el finlandés Aijä es el ancestro de los chamanes. El "Chamán blanco" es llamado por los Yakutos Ajy Ojüna, muy cercano al finlandés Aijä-Ukko).

El águila está representada a menudo en los emblemas totémicos. Tuvimos la ocasión de hablar ya del totemismo y en este marco restringido es difícil enumerar en detalle las diversas clases de tótems que han adoptado las poblaciones totémicas. Los tótems animales dominan ampliamente, los tótems plantas vienen después; más tarde se encuentran, menos frecuente sin embargo, las fuerzas naturales como las nubes, el viento, el agua, el mar, el trueno, el fuego. Se encuentran inclusive los objetos usuales: entre los indios Kaws, por ejemplo, una tienda juega el papel de tótem artificial. Entre los Indios

12 Sternberg, "Adlerkult", p.134. *Sobre las relaciones entre el árbol, el alma y el nacimiento, en las creencias de los Mongoles y de los Siberianos. U. Pestalozza, Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti; vol 67, 1934, pp. 417-497), pp. 487 y sig.*

Mandaus, es un cuchillo de caza y entre los Iroqueses Onondagas una bala de fusil. A veces los tótems son "ártieles"; entre las poblaciones australianas se han encontrado más de cuatrocientos tótems que representan un órgano particular de tal o cual animal, por ejemplo la cola, el estómago del oposum*, la grasa del canguro, etc.

*

*

*

* * NT: Philander oposum: zarigüeya

La existencia de un tótem implica la existencia de “tabúes”, es decir una serie de prohibiciones o de prácticas de respeto frente al tótem. La mayoría de los clanes que tienen por tótem un animal, creen que herir o matar a un representante de la especie tótem tiene por consecuencia la muerte de aquel que lo ha herido o matado. Si un hombre “erizo” come un erizo tótem de su clan y en consecuencia “tabú”, el erizo se desarrolla en su cuerpo y lo mata con sus púas.

Los Pieles Rojas Ojilaways afirman descender de una pareja de pájaros con ese nombre, que llegaron al lago Superior y fueron transformados en seres humanos por el Gran Espíritu. Entre los indios Chotaws es ya más complicado. “El clan de los cangrejos entre los Indios Chotaws fue formado, escribe Maurice Besson, porque un día algunos Chotaws lograron hacer salir del limo algunos cangrejos que, lejos de hacerles daño, les enseñaron a caminar sobre dos piernas, cortarse las uñas de los pies y arrancarse los vellos. Así, poco a poco, estos crustáceos se transformaron en hombre, de ahí el origen del clan en cuestión”.

De todos modos, sea cual fuere la naturaleza del tótem y como sea que se establezca la filiación de los miembros del clan con él, se celebran ritos curiosos para honrarlo. Estos ritos difieren en los detalles según los países y las poblaciones, pero su principio es semejante, se trata de atraerse los buenos oficios del tótem. Con este fin, los miembros del clan se esfuerzan por tomar, en la medida de lo posible, el aspecto de su tótem. No hay casi nunca ceremonias rituales en las que no se imite los movimientos del animal tótem y su grito. Los tatuajes, las cicatrices, las mutilaciones que se hacen sufrir al joven o a la muchacha en el momento de la iniciación, tienen por meta, muy a menudo, hacerlos parecer al animal tótem. Luego sirven como signos de reconocimiento entre miembros de clanes diferentes. La idea del tótem domina y dirige todas las ceremonias.

Algunos autores han pretendido que “los fenómenos religiosos (que al inicio eran totémicos) son el germen del cual han derivado casi todos los otros fenómenos”. Un sabio había blandido últimamente con agresividad (para retomar los términos de Jean Rosel, en su artículo “*El origen misterioso de los tótems*” en el periódico “Ciencias y Porvenir”) los resultados de sus búsquedas sobre el origen de la fabulación de las religiones, poniendo en evidencia acercamientos sorprendentes para la época entre ellas y las instituciones totémicas. La maldición que golpea al primer hombre, Adán, cuando tocó el Árbol portador del fruto prohibido, recuerda extrañamente aquella que alcanzó el violador de un tabú; y para no citar más que un solo ejemplo entre los sacramentos cristianos, la comunión se identifica con las ceremonias rituales totémicas en las cuales se consume al tótem...

Es inconcebible considerar el catolicismo, tal y como muchos católicos tienen tendencia a creerlo, como una religión nacida por una especie de generación espontánea, simplemente por la existencia histórica de Cristo Jesús. Los estudios bíblicos cada vez más “vulgarizados” muestran hasta qué siglos oscuros se hunden las raíces de las religiones judeo-cristianas, a través de qué mezclas, qué combinaciones continuas de pueblos y de acontecimientos han evolucionado en las diversas ramas de las grandes religiones actuales. Es normal pues, que numerosos aspectos del lienzo de fábulas sobre el cual se ha construido la enseñanza bíblica, sean directamente inspirados por las formas más primitivas de la espiritualidad. Toda la fabulación bíblica, soporte necesario sobre el cual van a desarrollarse y afirmarse los datos espirituales del judaísmo, se alimentó de empréstitos numerosos de las creencias de las formas de civilización primitivas.

El Árbol juega un papel igualmente importante en el chamanismo. Entre los Buriatos de Balagansk, el candidato, sentado sobre un tapiz de fieltro, es llevado nueve veces alrededor de los abedules. Trepa a cada uno de ellos y hace en su cima nueve incisiones. Mientras se encuentra arriba, actúa como chamán, y así mismo lo hace el “padre-chamán” en tierra, girando alrededor de los árboles. Según Potamin, los nueve abedules están plantados uno cerca del otro, y el candidato, llevado sobre un tapiz, salta ante el último y trepa hasta la cima, repitiendo el mismo ritual sobre cada uno de los nueve árboles que simbolizan, como los nueve cortes, los nueve Cielos.

Pero, aun donde no se trata de una iniciación de este tipo, encontramos rituales chamánicos de ascensión celeste que se apoyan en concepciones análogas. Uno se dará cuenta de esa unidad fundamental del chamanismo central y norasiático, estudiando la técnica de las sesiones. Se podrá entonces deducir la estructura cosmológica de todos estos ritos chamánicos. Es evidente, por ejemplo, que el abedul simboliza el Árbol Cósmico o el Árbol del Mundo y en consecuencia, se supone que ocupa el centro del Mundo. Trepándolo, el chamán emprende un viaje extático al “Centro”.



Tatuaje de mujer de África Occidental francesa

(Dibujo del autor)

Uno se pregunta por otra parte, si un ritual tan complejo como la iniciación del chamán buriato podría ser una creación independiente, pues así como Uno Harva lo observó hace ya más de un cuarto de siglo, la iniciación buriata recuerda extrañamente algunas ceremonias de los misterios mitríacos. El candidato, con el torso desnudo, es purificado por la sangre de un macho cabrío que se inmola a veces sobre su cabeza: en algunos lugares, debe inclusive beber de la sangre del animal sacrificado, ceremonia que recuerda el

taurobolion, rito principal de los misterios de Mitra¹³.

En los mismos misterios se utilizaba una escalera (*climax*) de siete escalones, cada uno de un metal diferente. Según Celso (Orígenes, *Contra Celsum*, VI, 22), el primer escalón era de plomo (corresponde al “cielo” del planeta Saturno), el segundo de estaño (Júpiter), el tercero de hierro (Marte), el cuarto de bronce (Venus), el quinto de “aleación monetaria” (Mercurio), el sexto de plata (la Luna) y el séptimo de oro (el Sol). El octavo escalón, nos dice Celso, representa la esfera de las estrellas fijas. Subiendo esa escalera ceremonial, el iniciado recorre efectivamente los “siete cielos” elevándose así hasta el Empíreo¹⁴. Si se tienen en cuenta otros elementos iraníes presentes, bajo forma más o menos desfigurada, en las mitologías centro-asiáticas y si uno recuerda el papel importante jugado en el primer milenio de nuestra era por los Sogdianos como intermediarios entre China y Asia central por una parte, e Irán y el Próximo Oriente por otra, la hipótesis del sabio finlandés parece verdadera.

Señalemos el mito del Árbol milagroso Gaokêrêna que crece sobre una isla del lago (o del mar) Vourukasha y cerca del cual se encuentra un lagarto monstruoso creado por Ahriman (*Vidêvdât*, XX, 4; *Bundahishn*, XVIII, 2, XXVII, 4, etc.), mito que se encuentra también entre los Kalmuks (un dragón se encuentra en el océano, cerca del Árbol milagroso Zamba), entre los Buriatos (la serpiente Abyrga cerca del Árbol en el «lago de leche») y en otros lugares. (Holmberg-Harva, *Finno-Uyghric and Siberian Mythology*, p.356). Pero es preciso encarar también la posibilidad de una influencia india.

¿No sería esa también un poco la idea de ese «Árbol de los Ancestros» que sirve de Tótem en las poblaciones del Camerún? Se trata de una verdadera *Escalera de Jacobo*, hecha de una docena de pisos de cabezas esculpidas en un tronco de árbol. En las tribus de África se encuentra también frecuentemente un pilar sobre la cima del cual está esculpida una cabeza de madera que representa un ancestro, pero se trata entonces de un culto familiar.

La subida ritual a un árbol como rito de iniciación chamánica se encuentra

13 *En el siglo II de nuestra Era, Prudencio* (Peristephanon, X, p. 11) describe ese ritual ligado a los misterios de la Magna Mater, pero hay razones para creer que el *taurobolion frigio* fue tomado de los Persas (Franz Cumont, “Las religiones orientales en el paganismo romano”).

14 *Ver sobre la ascensión al Cielo por peldaños, escaleras, montañas, etc.* A. Dieterich, “Eine Mithrasliturgie”, p. 183 y 254. Recordemos que igualmente entre los Altaicos y los Samoyedos el número siete juega un papel importante. El “pilar del mundo” tenía siete pisos, el Árbol Cósmico siete ramas, etc. El número 7, que domina el simbolismo mitríaco, siete esferas celestes, siete estrellas, siete cuchillos, siete árboles o siete altares, etc. (en los monumentos figurativos), se debe a las influencias babilónicas que se ejercieron tempranamente sobre los misterios iranios. Sobre el simbolismo de estos números ya hemos hablado largamente en ocasiones anteriores y podríamos regresar a ello cada vez.

también en América del Norte. Entre los Pomo, la ceremonia de entrada en las sociedades secretas dura cuatro días, de los cuales un día entero está reservado a la ascensión de un árbol poste de 8 a 10 metros de altura y de 15 centímetros de diámetro. Se sabe que los Chamanes siberianos trepan sobre árboles durante o antes de su consagración. El sacrificador védico sube también al poste ritual para alcanzar al Cielo y los dioses. La ascensión por medio de un árbol, de una liana o de una cuerda es un motivo mítico muy expandido y se encontrarán ejemplos en varios lugares del globo.

En cuanto al arco iris, se sabe que un número considerable de pueblos ven en él el puente que religa la Tierra al Cielo y especialmente el puente de los dioses. Es por ello que su aparición después de la tempestad es considerada como un signo del apaciguamiento de Dios (entre los Pigmeos por ejemplo). Es también por el arco iris que los héroes míticos alcanzan el cielo. Así por ejemplo, en Polinesia, el héroe maorí Tawhaki y su familia y el héroe hawaiano Aukelenuiaiku, visitan regularmente las regiones superiores escalando el arco iris o utilizando un cometa, para liberar las almas de los muertos o encontrar a sus mujeres-espíritu.



Pequeño tótem del Congo belga

(Colección del Autor)

Las tradiciones polinesias generalmente señalan diez cielos superpuestos; en Nueva Zelanda se habla de doce (el origen indio de estas cosmologías es más que probable). El héroe pasa de un cielo a otro, como se puede observar en el chamán. Encuentra mujeres-espíritu (a menudo sus propios ancestros) que lo ayudan a encontrar el camino.

Se encuentra esa misma función mítica del arco iris en Indonesia, en Melanesia y en Japón. El mito del arco iris como camino de los dioses y puente entre el cielo y la tierra se encuentra en las tradiciones japonesas y existía sin duda también en las concepciones religiosas mesopotámicas. Los siete colores del arco iris han sido además asimilados a los siete cielos, simbolismo que encontramos también en India y en Mesopotamia tanto como en el judaísmo. Sobre los frescos de Bâmiyân, el Buda se representa sentado sobre un arco iris de siete rayos¹⁵ es decir, él trasciende el Cosmos, exactamente como en el mito de la Natividad, él trasciende los siete cielos dando siete saltos en dirección al Norte y alcanzando el “Centro del Mundo”, el pico culminante del Universo.

El trono de Dios está rodeado de un arco iris (Apocalipsis IV, 3) y el mismo simbolismo persiste hasta en el arte cristiano del Renacimiento (como lo señala B. Rowland Jr. en “*Art. and –Thought*” pp. 46-50). El *zigurat* babilonio estaba representado a veces con siete colores, simbolizando las siete regiones celestes: escalando sus pisos, se alcanzaba la cima del mundo cósmico (Tratado de M. Eliade, p. 99). Ideas similares se encuentran en la India (Rowland, p. 48) y lo que es aún más importante, en la mitología australiana. El dios supremo de los Kamilaroi, de los Wiradjuri y de los Euahlay, habita el cielo superior, sentado sobre un trono de cristal; Bundjil, el Ser Supremo de los Kulin, permanece más arriba de las nubes. Los héroes míticos y los hombres-medicina suben hacia estos Seres celestes utilizando, entre otros medios, el arco iris.

Las cintas utilizadas en las iniciaciones buriatas llevan el nombre de arco iris y simbolizan en general el viaje del chamán al cielo (Holmberg-Harva, en *Der Baum des Lebens*, p. 144). Los tambores chamánicos llevan dibujos del arco iris representado como un puente hacia el cielo (*Studia Orientalia*, XIV, I, 1947, Helsinki). En las lenguas turcas, por otro lado, el arco iris tiene también la significación de puente (Rasanen, p. 6). Entre los Yurak-Samoyedos, el tambor chamánico es nombrado “arco”: por su magia, el chamán es proyectado como una flecha hacia el cielo.

Además, hay razones para creer que los Turcos y los Yugur consideraban el tambor como un “puente celeste” (arco iris) sobre el cual el chamán ejecutaba su ascensión. Rasanen aproxima el protomongol *gewür*, “puente” y el prototurco

15 Benjamin Rowland Jr., *Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân: The Boddhisattva of Group E* (London, 1947). Cf. *Mircea Eliade*, “Los siete pasos del Buda”, pp. 169-175.

köpür, al griego *gephyra*.

Esta idea se integra (como lo hace resaltar M. Eliade) en el simbolismo complejo del tambor y del puente, que representan cada uno una fórmula diferente de la misma experiencia extática: la ascensión celeste. Es por la magia musical del tambor que el chamán puede alcanzar el más alto cielo.

*

*

*

El traje chamánico constituye en sí mismo una hierofanía y una cosmografía religiosas: revela no solamente una presencia sagrada, sino también símbolos cósmicos e itinerarios metapsíquicos. Examinado atentamente, el traje descubre el sistema del chamanismo con la misma transparencia que los mitos y las técnicas chamánicas¹⁶.

En invierno, el chamán altaico viste su traje sobre una camisa, y directamente sobre su cuerpo desnudo en verano. Los Tunguses, tanto en verano como en invierno, practican sólo la segunda costumbre. Lo mismo pasa entre otras poblaciones árticas, aun cuando en el noreste de Siberia y entre la mayoría de las tribus esquimales, no exista traje propiamente dicho. (Este se reduce a un cinturón en cuero, en el cual están atadas numerosas franjas de piel de caribú y pequeñas figuras en hueso. El instrumento ritual esencial del chamán esquimal es también el tambor).

El chamán desnuda su busto y (entre los Esquimales por ejemplo), no conserva más que un cinturón por vestido. Esta casi desnudez comporta muy probablemente una significación religiosa, incluso si el calor reinante en las habitaciones árticas parece bastar por sí solo para explicar esta costumbre. De todas maneras, ya se trate de la desnudez ritual (como en el caso de los chamanes esquimales) o de un traje específico para la experiencia chamánica, lo importante es que esta última no tenga lugar con el traje cotidiano, profano, del chamán. Incluso cuando el traje no existe, es remplazado por el bonete, el cinturón, el tamborcillo y otros objetos mágicos que hacen parte del guardarropa sagrado del chamán y que suplantán el vestido propiamente dicho.

El traje representa en sí mismo un microcosmo espiritual, cualitativamente diferente del espacio profano circundante. Por una parte, constituye un sistema simbólico casi completo; por otra, está impregnado por la consagración de fuerzas espirituales múltiples y en primer lugar, de "espíritus". Por el simple hecho de vestirlo, o de manipular los objetos que lo reemplazan, el chamán trasciende el espacio profano y se dispone a entrar en contacto con el mundo

16 *Estudios generales sobre el traje del chamán*: V. N. Vasiljev, *Shamanskij Kostjum i bunsen ujakutov (San Petersburgo, 1910)*. Kai Donner, *Ornements de la tête et de la chevelure, en el diario de la Sociedad Fino-Uyghur, XXXVII, 3, 1920, pp.1-23*. Georg Nioradze, *Der Schamanismus, bei den Sibirischen Volken, p.60-78*. K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker, t. II, 1927, pp. 255-259*. Hans Findeisen, *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer*. E.J. Lindgren, *The Shaman dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria*. Jarma Partanen, *A description of Buriat Shamanism, p. 18*. Ver también L. Stieda, *Das Schamanenthum unter den Burjaten, p. 286*. V. M. Mikhailowski, *Shamanism in Siberia and European Russia, pp. 81-85*. G. Sandschejew, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren Burjaten, pp. 979-980*. K. Donner, *La Siberie, p. 226*. Jochelson, *The Yukagir and the Yukagirized Tungus, p.169*. S. M. Shirokogorov, *Psychomental Complex of the Tungus (London, 1935) p. 287*. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, vol. IX, p.251 sig., 694 sig.*

espiritual. Generalmente esta preparación es casi una introducción concreta en este mundo, ya que uno viste el traje después de muchas preparaciones y justamente en víspera del trance chamánico.

Según Shashkov (quien escribía hace casi un siglo) todo chamán siberiano debería poseer: 1) un caftán del cual están suspendidos círculos de hierro y figuras que representan animales míticos; 2) una máscara (entre los Samoyedos Tadibei un pañuelo con el cual se cubre los ojos) para que el chamán pueda penetrar en el mundo de los espíritus por su propia luz interior; 3) un pectoral de hierro o cobre; 4) un bonete, que el autor consideraba como uno de los principales atributos del chamán.

Entre los Yakutos, la espalda del caftán lleva en el medio, entre los círculos suspendidos que representan “el sol”, un círculo que está perforado, el cual se llama según Shieroshewski (*El Chamanismo entre los Yakutos*, Pág. 320), el “orificio del sol” (oibonküngatä) pero, generalmente se supone que representa la tierra con su abertura central por donde el chamán penetra en los Infiernos. La espalda lleva asimismo un creciente lunar y también una cadena de hierro, símbolo del poder y de la resistencia del chamán.

No podemos, en esta pequeña exposición, examinar todos los detalles de los trajes chamánicos, asimismo sería demasiado largo analizar los diversos atributos de los chamanes buriatos, altaicos, etc.

Todo el mundo tiene más o menos conocimiento de estos atavíos de los jefes de las tribus negras, de los brujos, se sabrá por tanto que cada cosa tiene su importancia: máscaras, plumas, collares, brazaletes, sombreros, adornos de toda clase.

Entre los Bakuba (60.000 miembros viven aún bajo la autoridad del “Lukengo”, uno de los últimos “reyes” que reina aun en el Congo belga) los bailarines llevan la “madiba”, una ropa de unos ocho metros de largo enrollada varias veces alrededor del talle y ricamente adornada con conchas.

En muchas poblaciones el traje comporta una cantidad de cintas o de pañuelos cosidos al hábito que representan serpientes, algunos serían moldeados en cabezas de serpientes con los ojos y la mandíbula abiertos. Se dice, entre los Altaicos, que un chamán rico debe tener 1.070 serpientes. Más al norte el sentido ofídico de estas cintas está a punto de perderse en beneficio de una nueva revalorización mágico-religiosa. Así por ejemplo, algunos chamanes ostiácos declararon a Kai Donner que las cintas tienen las mismas propiedades que los cabellos (*Adornos de la cabeza y de la cabellera* p. 12, 14 figura 2, traje de un chamán ostiáco con una multitud de cintas que cuelgan hasta los pies: comp. Harva, *Relig. Vorstell*, fig. 78). Los chamanes yakutos llaman a las cintas “cabellos” (Harva, p. 516). Asistimos a una transferencia de significación,

proceso bastante frecuente en la historia de las religiones: el valor mágico-religioso de las serpientes, valor desconocido entre varios pueblos siberianos, es reemplazado, en el mismo objeto que representa en otras partes a las “serpientes”, por el valor mágico religioso de los “cabellos”. Ya que los largos cabellos significan también un fuerte poder mágico-religioso concentrado, como era preciso esperar en los brujos (por ejemplo, el *Muni* del *Rig Veda*, X, 136-7), en los reyes (por ej. en los reyes babilónicos), en los héroes (p. ej. Sansón), etc.

En fin, la máscara y el tambor juegan un papel importantísimo en el chamanismo. Entre los Tártaros Negros, los chamanes utilizan a veces una máscara de corteza de abedul, con los bigotes y las cejas hechos de cola de ardilla. Hay la misma costumbre entre los Tártaros de Tomsk. En el Altai y entre los Goldes, cuando el chamán conduce el alma del difunto al reino de las sombras, se unta la cara con cera para no ser reconocido por los espíritus. El mismo uso se encuentra en otros lados y con el mismo fin, en el sacrificio del oso. A propósito de esto, es preciso recordar que la costumbre de untarse la cara con cera estaba bastante expandida entre los “primitivos” y que su significación no es siempre tan simple como da la impresión. No se trata siempre de un disfraz frente a los espíritus o de un medio de defensa contra ellos, sino también de una técnica elemental que persigue la integración mágica en el mundo de los espíritus. En efecto, en muchas regiones del globo, las máscaras representan a los ancestros y los portadores de máscaras se supone que encarnan a estos ancestros. Ensuciarse la cara con cera es una de las maneras más simples de enmascararse, es decir de hacer que las almas de los difuntos se incorporen. Las máscaras están en relación, por otro lado, con las sociedades secretas de los hombres y el culto a los ancestros. Se está de acuerdo generalmente para considerar el complejo máscaras-culto de los ancestros-sociedades secretas de iniciación, como perteneciente al ciclo cultural del matriarcado, ya que las sociedades secretas son una reacción contra la dominación de las mujeres¹⁷.

En algunos lugares, por ejemplo entre los Samoyedos, -Castren citado por Ohlmarks, p, 67- la máscara se supone que facilita la concentración. Por otro lado, el pañuelo que cubre los ojos o aun la cara entera del chamán, juega para algunos un papel similar. En fin, si no se habla de una máscara propiamente dicha, a veces se trata sin embargo de un objeto similar, por ejemplo las pieles y los pañuelos que entre los Goldes y los Soyotes cubren casi enteramente la cabeza del chamán (Harva, fig. 86-88).

17 Ref. por ejemplo a Georges Montandon, *Tratado de Etnología Cultural* (París, 1934), p. 723. Sobre las reservas, en América, ver de A.L. Kroeber y C. Holt, *Masks and Moieties as a Culture Complex*, p. 452, y la respuesta de W. Schmidt, *Die Kulturhistorische Methode und die nord-amerikanische Ethnologie*, p. 553.

Por estas razones y teniendo en cuenta las múltiples valorizaciones que éstas revisten en los rituales y las técnicas del éxtasis, se puede concluir, con Mircea Eliade (*El Chamanismo*, p. 159), que la máscara juega el mismo papel que el traje del chamán y los dos elementos pueden ser considerados como intercambiables. En efecto, en todas las regiones donde se la emplea y fuera de la ideología chamanista propiamente dicha, la máscara proclama manifiestamente la encarnación de un personaje mítico (ancestro, animal mítico, dios). Por su lado, el traje transubstancializa al chamán, transformándolo ante los ojos de todos en un ser sobrehumano, cualquiera que sea el atributo predominante que se quiera destacar: el prestigio de un muerto que es resucitado (esqueleto), la capacidad de volar (pájaro), la condición de marido de una “esposa celeste” (traje de mujer, atributos femeninos), etc.

El tambor juega un papel primordial en las ceremonias chamánicas¹⁸. Su simbolismo es complejo, sus funciones mágicas son múltiples. Es indispensable para el desenvolvimiento de la sesión, sea que lleve al Chamán al “Centro del Mundo”, sea que le permita volar en los aires, sea que llame y “aprisione” a los espíritus, sea en fin, que el tamborileo permita al chamán concentrarse y tomar contacto con el mundo espiritual que se prepara a recorrer.

Es preciso recordar que varios sueños iniciáticos de los futuros chamanes comportan un viaje místico al “Centro del Mundo”, a la sede del Árbol Cósmico y del Señor Universal. El chamán elabora la caja de su tambor de una de las ramas de ese Árbol, que el Señor deja caer con ese fin. La significación de este simbolismo nos parece salir muy claramente del complejo en el cual está integrado: la comunicación entre el Cielo y la Tierra por medio del Árbol del Mundo, es decir del Eje que se encuentra en el “Centro del Mundo”. *Por el hecho de que la caja de su tambor es sacada de la madera misma del Árbol Cósmico, el chamán, tamborileando, es proyectado mágicamente junto a este Árbol: es proyectado al “Centro del Mundo” y, de una vez, puede subir a los Cielos.*

Visto bajo este ángulo, el tambor puede ser asimilado al árbol chamánico de múltiples escalones sobre el cual el chamán trepa simbólicamente al Cielo. Escalando el abedul o tocando el tambor, el chamán se acerca al Árbol del Mundo y luego sube efectivamente. Los chamanes siberianos tienen también sus árboles personales que no son otra cosa que los representantes del Árbol cósmico: algunos utilizan también “árboles invertidos”¹⁹, es decir, fijos con sus raíces en el aire, y como se sabe, se cuentan entre los símbolos más arcaicos

18 Ver A. A. Popov, Ceremonija odjivljenija bubna u ostyak-samajedov (*Leningrado, 1934*). J. Partanen, A description of Buriat shamanism, p. 20. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum, p. 166. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, IX, p. 258, 646.

del Árbol del Mundo. Todo este conjunto unido a las relaciones ya notadas entre el chamán y los abedules ceremoniales, muestra la solidaridad que existe entre el Árbol Cósmico, el tambor chamánico y la ascensión celeste.

El mismo simbolismo que se puede descifrar en el traje del chamán siberiano, aparece en otros lados también. Se encuentran las máscaras, de las más simples a las más elaboradas, las pieles y pellejos de los animales y especialmente las plumas de los pájaros, cuyo simbolismo ascensional no es necesario subrayar más. Se encuentran los bastones mágicos, las campanillas y los tambores de formas múltiples. Así el brujo Dusun se viste con algunos adornos y plumas sagradas cuando emprende una cura (Evans, *Studies*, p. 21), el chamán Mentawai utiliza un traje ceremonial que incluye plumas de pájaros y campanillas (Loeb, *Shaman and Seer*, p. 69); los brujos y curanderos africanos se cubren con pieles de fieras, dientes y huesos de animales, etc. (Webster, *Magic*, p. 253). A pesar de que el traje ritual sea más bien raro en América del Sur tropical, algunos accesorios del chamán toman su lugar. Tal es por ejemplo, la *maraca* o sonajero “hecha de una calabaza que contiene granos o piedras y provista de un mango”. Este instrumento se considera sagrado y los Tupinambá le llevan inclusive alimento como ofrenda (Metraux, *La religión de los Tupinambá*, p. 72).

Los chamanes norteamericanos tienen un traje ceremonial más bien simbólico: pluma de águila o de otros pájaros, una especie de sonajera o de tamborcillo, bolsitas con cristales de roca, piedras y otros objetos mágicos, etc. Entre los Tlingit y los Haida, se puede hablar inclusive de un traje ceremonial propio (una ropa, una colcha, un sombrero, etc.) que el chamán se confecciona según las indicaciones de su espíritu protector. Entre los Apaches, además de las plumas de águila, el chamán posee un rombo*, una cuerda mágica (que lo hace invulnerable y le permite también prever los acontecimientos futuros) y un sombrero ritual. Por otro lado, como entre los Sanpoil y los Nespelem, el poder mágico del traje se reduce a un trapo rojo que se amarra alrededor del brazo.

En América del Norte, como en muchas otras áreas, el chamán utiliza un tamborcillo o una sonajera (Park estudia especialmente la cuestión en su libro “*Shamanismo*” p. 34 sig., 131 sig.). Donde falta el tambor ceremonial, este es sustituido por el gong o la concha (especialmente en Ceylan, en Asia meridional, en China, etc.). Pero, tiene siempre relación con un instrumento que es capaz

19 E. Kagarow, *Der ungekehrte Shamanenbaum*, p. 183. Ver también Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, pp. 17, 59, etc.; Finno-Uyghric and Siberian Mythology, p. 349. A. Coomaraswamy, *The inverted Tree* (« *The Quarterly Journal of the Mythic Society* », *Bangalore*, vol. 29, No 2, 1938, p. 1-38). M. Eliade, *Tratado de la Historia de las Religiones*, pp. 240 sig.

* NT: rombo, instrumento musical (rhombe)

de establecer de una u otra manera el contacto con el “mundo de los espíritus”. Es preciso comprender esa última expresión en su sentido más amplio, que engloba no solamente a los dioses, los espíritus y los demonios, sino también a las almas de los ancestros, los muertos, los animales míticos. Este contacto con el mundo supra-sensible implica forzosamente una concentración previa, facilitada por la “inserción” del chamán o del mago en su traje ceremonial y acelerada por la música ritual.

El mismo simbolismo del traje sagrado sobrevive en las religiones más evolucionadas, en las pieles de lobo o de oso en China, las plumas de los pájaros del profeta irlandés (ver Nora Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p. 58), etc. Se encuentra el simbolismo macrocósmico sobre las ropas de los sacerdotes y los soberanos del Oriente antiguo. Este conjunto de hechos se enmarca en una “ley” bien conocida de la historia de las religiones: *uno se convierte en aquello que muestra...* Los portadores de máscaras SON en realidad los ancestros míticos figurados por estas máscaras.

*

*

*

La más nítida de las especializaciones es, al menos entre ciertas poblaciones, la de los chamanes “blancos” y “negros” a pesar de que no sea siempre fácil definir la oposición. Miss Czaplicka (en *Aboriginal Siberia*, pag. 247) menciona, para los Yokutos, los *ajy ojuna* que sacrifican a los dioses y los *abasy ojuna* que tienen relaciones con los “malos espíritus”. Pero, como lo señala Harva (*Relig. Vorstell*, p. 483), el *ajy ojuna* no es necesariamente un chamán: puede ser también un sacerdote sacrificador. Según Pripuzov, el mismo chamán yakuto puede evocar indiferentemente a los espíritus superiores (celestes) o a aquellos de las regiones inferiores. Shieroszewski clasifica a los chamanes yakutos según su poder y distingue: a) los “últimos” (*Kenniki oüna*), que son más bien los adivinos, intérpretes de los sueños y que tratan únicamente las enfermedades ligeras; b) los chamanes “comunes” (*orto oüna*) que son los curanderos habituales; c) los “grandes” chamanes, los poderosos magos, a los cuales Ulu-Toion mismo (el Ser Supremo) ha enviado un espíritu protector.

La oposición, cualquiera que sea, se halla más bien entre los sacerdotes sacrificadores y los chamanes.

Entre los Tunguses de Turushansk, la clase de los chamanes no conoce ninguna diferenciación; puede sacrificar al dios celeste cualquier sacerdote sacrificador fuera del chamán, y estos ritos tienen siempre lugar durante el día, mientras que los ritos chamánicos se practican en la noche.

La distinción se ve claramente entre los Buriatos, que hablan de los “chamanes blancos” (*sagani bö*) y “chamanes negros” (*karain bö*), los unos tienen relaciones con los dioses, los otros con los espíritus. Su atuendo es diferente, blanco para los primeros, azul para los otros. La mitología misma de los Buriatos presenta un dualismo muy señalado: la innumerable clase de los semi-dioses se subdivide en Khanes negros y Khanes blancos, separados por una violenta enemistad. Los Khanes negros están servidos por los “chamanes negros”, estos últimos no son amados, sin dejar no obstante de ser útiles a los humanos, ya que solo ellos pueden llenar el papel de intermediarios cerca de los Khanes negros (Sandschejew, p. 952).

Naturalmente la principal función del chamán en Asia central y septentrional es la cura mágica. En toda esta área se presentan varias concepciones sobre la causa de la enfermedad, pero aquella del “rapto del alma” es con mucho, la predominante. Se atribuye entonces la enfermedad a la pérdida o robo del alma y el tratamiento se reduce en resumen a buscarla, capturarla y hacerla reintegrar al cuerpo del enfermo.

En ciertas regiones de Asia, la causa del mal puede ser la intrusión de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo (teoría existente entre los Aborígenes de Australia igualmente) o su “posesión” por malos espíritus (tesis generalizada

en la mayor parte del mundo); en ese caso, la cura consiste en extraer el objeto nocivo o en expulsar a los demonios. A veces la enfermedad tiene una causa doble, el robo del alma, agravado por una "posesión" por parte de los malos espíritus y la cura chamánica comporta tanto la búsqueda del alma como la expulsión de los demonios.

Evidentemente, las técnicas son diferentes, pero en el conjunto las sesiones se asemejan y no podríamos encarar aquí las descripciones de los métodos Tártaros, Buriatos, Kirghizes, Uyghurs, Laponos y todo aquello que ha sido ya dicho por los especialistas de esas cuestiones que han estudiado a los Ostíacos, los Yuraks, los Samoyedos, los Yakutos, los Dolganos, los Orotchis, etc.

El chamanismo ocupa un lugar considerable en la vida religiosa de los Tunguses. Se recuerda que el término mismo de "chamán" es tunguse (*Shaman*), cualquiera que sea el origen de ese vocablo. Es muy probable, como lo ha demostrado Shirokogorov, que el chamanismo tunguse, al menos bajo su forma presente, fue fuertemente influido por ideas y técnicas sino-lamaistas. Por otro lado, así como lo ha subrayado M. Eliade varias veces, influencias de origen meridional son testimoniadas por el conjunto del chamanismo centro-asiático y siberiano.



Chamán de Mongolia.

(Dibujo del Autor.)

De todas maneras, el chamanismo tunguse presenta hoy en día una fisionomía compleja: se pueden develar gran número de tradiciones diferentes cuya coalescencia ha producido a veces formas nítidamente híbridas. Aquí se constata una cierta “decadencia” del chamanismo, testimoniada en casi todas partes de Asia septentrional: los Tunguses comparan principalmente la fuerza y el coraje de los “antiguos chamanes” con la pusilanimidad de los chamanes actuales, que ya no osan emprender en ciertas regiones el peligroso descenso a los Infiernos.

El chamán tunguse está llamado a ejercer su poder en múltiples ocasiones. Indispensable a la cura -sea que busque el alma del enfermo, sea que exorcise los demonios- él es por otra parte psicopompo; lleva los sacrificios al Cielo o a

los Infiernos y, en particular, le incumbe garantizar el mantenimiento del equilibrio espiritual de la sociedad entera. Las sesiones que comportan un descenso a los Infiernos pueden ser emprendidas por los motivos siguientes: 1) sacrificios a llevar a los ancestros y a los muertos de las regiones inferiores; 2) búsqueda y restitución del alma del enfermo; 3) acompañamiento de los muertos que no quieren dejar este mundo y su integración en el país de las sombras. (Shirokorogov, *Psychomental Complex*, p. 307). A pesar de la abundancia de ocasiones, la ceremonia es poco frecuente, ya que tiene la reputación de ser peligrosa y pocos chamanes osan afrontarla. Su nombre técnico es *örgiski*, literalmente “en la dirección de *örgi*” (región inferior “occidental”). Se decide emprender el *örgiski* solo después de una sesión preliminar de “pequeño chamanismo”. Por ejemplo, se constata una serie de molestias, de enfermedades o de desgracias en el seno de la tribu; el chamán, a quien se ha rogado encontrar la causa, incorpora un espíritu y se entera del motivo por el cual los espíritus de las regiones inferiores o los muertos y las almas de los ancestros provocan el desequilibrio: se informa igualmente del sacrificio que podría apaciguarlos. Se decide entonces proceder con el sacrificio y con el descenso del chamán a los infiernos.

Un descenso semejante al «mundo de los muertos» es contado en el poema manchú *Nishan saman* que Shirokogorov considera como el único documento escrito sobre el chamanismo manchú. La historia es la siguiente: en la época de la dinastía de los Ming, un joven, hijo de padres ricos, va de caza a las montañas y encuentra la muerte en un accidente. Nishan, una mujer-chamán, decide recuperar su alma y desciende al «mundo de los muertos». Ella encuentra gran número de espíritus, entre otros el de su marido difunto y después de muchas peripecias, logra regresar a la tierra con el alma del joven, que resucita. El poema, que todos los chamanes manchúes conocen, da desgraciadamente muy pocos detalles sobre el lado ritual de la sesión (Shirokogorov, p. 308). Ha terminado por convertirse en un texto «literario» que se distingue de los poemas tártaros análogos por el hecho de que ha sido registrado y difundido bajo forma escrita hace ya mucho tiempo. Su importancia es sin embargo considerable, ya que demuestra hasta qué punto el tema del “descenso de Orfeo” se aproxima a los descensos chamánicos a los Infiernos²⁰.

La técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo o de la Tierra a los Infiernos. El chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles. Esta comunicación entre las zonas cósmicas se hace posible por la estructura misma del Universo. Este, en efecto, es concebido sumariamente compuesto por tres pisos -Cielo, Tierra,

20 Ver también Owen Lattimore, *Wulakai Tales from Manchuria* («*Journal of American Folklore*» vol.46, 1933, pp. 272-286), pp. 273 sig.

Infiernos- unidos entre ellos por un eje central. El simbolismo por el cual se expresa la solidaridad y la comunicación entre las tres zonas cósmicas es bastante complejo y no siempre está exento de contradicciones: es que este simbolismo ha tenido una «historia» y ha sido muchas veces contaminado y modificado en el transcurso de los tiempos, por otros simbolismos cosmológicos más recientes. Pero el esquema esencial permanece siempre transparente, aun al término de las numerosas influencias sufridas: existen tres grandes regiones cósmicas, que se pueden atravesar sucesivamente porque ellas están ligadas por un eje central. Este eje pasa, por supuesto, por una «abertura», por un «hueco»: es por este hueco que los dioses descienden a la tierra y los muertos a las regiones subterráneas; es igualmente ahí que el alma del chamán en éxtasis, puede volar o descender durante esos viajes celestes o infernales.

El simbolismo del «Centro» no es necesariamente una idea cosmológica, según Mircea Eliade. En el origen, es «centro», sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, es decir todo espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades (o Fuerzas, Figuras, etc.) que no son de nuestro mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo. Se ha llegado a la idea de un «Centro» porque se tenía la experiencia de un espacio sagrado, impregnado de una presencia trans-humana; en este punto preciso *algo* de arriba (o de abajo) se ha manifestado. Más tarde, se ha imaginado que la manifestación de lo sagrado, en ella misma, implicaba una ruptura de niveles.

«Algo» es el término que designa a Dios en el chamanismo yukagir. Según ellos, cuando un hombre muere, sus tres almas se separan, una de ellas queda cerca del cadáver, la segunda se dirige hacia el País de las Sombras, la tercera sube al Cielo. Parece ser que esta última va a unirse al Dios Supremo, que lleva el nombre de «Pon», literalmente «algo».

Los Turco-Tártaros, así como numerosos pueblos, se imaginan el cielo como una tienda; la Vía Láctea es la «costura», las estrellas, los «huecos» para la Luz. Según los Yakutos, las estrellas son las “ventanas del mundo”, ellas son aberturas preparadas para la aireación de las diferentes esferas del Cielo (generalmente 7, 9 o a veces 12).

En medio del cielo brilla la Estrella Polar, que fija la tienda celeste, como un piquete. Los Samoyedos la llaman « El Clavo del Cielo», los Tchouktches, los Koryaks: «La Estrella Clavo». La misma imagen y terminología que entre los Lapones, los Finlandeses, los Estonios. Los Turco-Altáicos conciben la Estrella Polar como un Pilar: ella es el «Pilar de Oro» de los Mongoles, de los Kalmucks, de los Buriatos. «El Pilar de Hierro» de los Kirghizes, de los Bashkirs, de los Tártaros siberianos, «El Pilar solar» de los Teleutas, etc.

El *Irmisul* de los Sajones es llamado por Rodolfo von Fulda *universalis columna, quasi sustinens omnia*. Los Lapones de Escandinavia recibieron esta

noción de los antiguos Germanos; ellos llaman a la Estrella Polar «El Pilar del Cielo» o «el Pilar del Mundo». Se ha comparado a *Irmisul* con las columnas de Júpiter. Ideas similares sobreviven aun en el folklore del sureste europeo; por ejemplo *Coloana Cerului* (La columna del Cielo) de los Rumanos (ver Al. Rosetti, *Calindele Romanilor*, Bucarest, 1920, pp. 70 sig.).

Como debía esperarse, esta cosmología ha encontrado una réplica perfecta en el microcosmo habitado por los humanos. El Eje del Mundo ha sido representado de una manera concreta, sea por los pilares que sostienen la habitación, sea bajo la forma de pilares aislados, llamados «Pilares del Mundo». Para los Esquimales, por ejemplo, el Pilar del Cielo es en todo punto idéntico al poste que se encuentra en el centro de sus casas. El piquete de la tienda está asimilado por los tártaros de Altai, por los Buriatos y los Soyotes al Pilar del Cielo. Este simbolismo por supuesto, no está limitado a las regiones árticas y norasiáticas. El pilar sagrado, elevándose en medio de la casa, se encuentra también entre los pastores hamitas Galla y Hadíya, los hamitoides Nandi y los Khasi. En todas partes, se llevan ofrendas sacrificiales al pie de este pilar; son a veces oblações de leche al Dios celeste (como entre las tribus africanas citadas más arriba); en ciertos casos inclusive, se ofrecen sacrificios sangrantes. El «Pilar del Mundo» está representado a veces independientemente de la casa: así, entre los antiguos Germanos (*Irmisul*, cuya imagen Carlomagno destruía en 772), entre los Lapones, entre las poblaciones uyghur. Los Ostíacos llaman a esos postes rituales: “Los piadosos poderosos del Centro de la Ciudad”; los Ostíacos de Tsingala los conocían bajo el nombre de «Hombre-Pilar de Hierro», invocándolos en sus plegarias; como “Hombre” y “Padre” y ofreciéndoles sacrificios sangrantes.

El simbolismo del Pilar del Mundo es familiar igualmente en las culturas más evolucionadas: Egipto, India (p. ej. *Ríg Veda*, X, 89, 4, etc.), China, Grecia, Mesopotamia. Entre los Babilonios, por ejemplo, el lazo entre el Cielo y la Tierra -lazo simbolizado por una montaña Cósmica o sus réplicas: *ziqqurat*, templo, ciudad real, palacio- estaba a veces imaginado como una Columna celeste. Se verá de inmediato que la misma idea es expresada también por otras imágenes: Árbol, Puente, Escalera, Escala, etc. Todo este conjunto forma parte de aquello que es llamado el simbolismo del «Centro» que parece ser bastante arcaico, ya que se le encuentra en las culturas más «primitivas».

En las culturas arcaicas, la comunicación entre el Cielo y la Tierra es utilizada para enviar las ofrendas a los dioses celestes y no para emprender una ascensión concreta y personal: ésta permanece como el gaje de los chamanes. Sólo ellos saben practicar la ascensión por la «abertura central», sólo ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una *experiencia mística concreta*. Este punto es importante porque da cuenta de la diferencia que existe,

por ejemplo, entre la vida religiosa de un pueblo norasiático y la experiencia religiosa de sus chamanes: esta última es una *experiencia personal y extática*. En otros términos, aquello que para el resto de la comunidad permanece como un ideograma cosmológico, para los chamanes se convierte en un itinerario místico. A los primeros, el «Centro del Mundo» permite encaminar sus plegarias y sus ofrendas hacia los dioses celestes, mientras que para los segundos, es el lugar de un vuelo en el sentido estricto del término. La *comunicación real* entre las tres zonas cósmicas no es posible más que para los últimos: los chamanes, los Héroes, etc.

Mircea Eliade insiste extensamente sobre este punto capital -compartido por numerosos sabios- para poner a la luz el carácter universal de la ideología que se encuentra implicada en el chamanismo. A saber, que no son los chamanes quienes han creado, ellos solos, la cosmología, la mitología y la teología de sus tribus respectivas: no han hecho más que interiorizarlas, “experimentarlas” y utilizarlas como el itinerario de sus viajes extáticos.

Otra imagen mítica de ese «Centro del Mundo», que hace posible la unión entre la Tierra y el Cielo, es aquella de la Montaña Cósmica. Los tártaros de Altai imaginan a Bai Ulgán en medio del Cielo, sentado sobre una montaña de oro (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 6). Los Tártaros Abakan la llaman «La Montaña de Hierro»; los Mongoles, los Buriatos, los Kalmuks, la conocen bajo el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, que deja ver nítidamente la influencia india (Meru). Los Mongoles y los Kalmuks se la representan con tres o cuatro pisos; para los Tártaros siberianos, la Montaña Cósmica tiene siete pisos; en su viaje iniciático, el chamán yakuto escala, también, una montaña de siete pisos. Su cima se encuentra en la Estrella Polar, en el «ombligo del Cielo». Los Buriatos dicen que la estrella Polar está colgada en su cima.

La idea de una Montaña Cósmica (Centro del Mundo) no es necesariamente de origen oriental, ya que el simbolismo del «Centro» parece haber precedido el empuje de las civilizaciones paleo-orientales. Pero las antiguas tradiciones de los pueblos de Asia Central y Septentrional -que sin duda conocen la imagen del “Centro del Mundo” y del Eje Cósmico- han sido modificadas por la afluencia continua de las ideas religiosas orientales, hayan sido estas de origen mesopotámico (y difundidas a través de Irán) o indio (a través del lamaísmo). En la cosmología hindú, el Monte Meru se eleva en el centro del Mundo y por encima de él centellea la Estrella Polar. Así como los dioses hindúes han empuñado esa Montaña Cósmica (Eje del Mundo) y agitaron con ella el Océano Primordial, dando nacimiento así al Universo, asimismo un mito Kalmuk cuenta que los dioses han utilizado a Sumer a guisa de bastón para remover el Océano creando así el Sol, la Luna y las estrellas. Otro mito centro-asiático muestra la penetración de los elementos hindúes: el dios Otchirvani (Indra) ataca, bajo la forma del águila Garide (Garuda), a la

serpiente Losun en el océano primordial, la enrolla tres veces alrededor del Monte Sumeru y finalmente le aplasta la cabeza (sobre las monedas griegas, una serpiente está enrollada tres veces alrededor del *omphalos*).

Es inútil recordar todos los otros Montes Cósmicos de las mitologías orientales o europeas: Haraberezaiti de los Iranios, por ejemplo, Himingbjorg de los antiguos Germanos, etc. Hasta el mismo nombre de los templos y de las torres sagradas babilonias testimonian su asimilación a la Montaña Cósmica: "Monte de la casa", "Casa del monte de todas las tierras", etc. El *ziggurat* era propiamente hablando una Montaña Cósmica, una imagen simbólica del Cosmos; sus siete pisos representan los siete cielos planetarios (como en Borsippa) donde tenían los colores del mundo (como en Ur). El templo Borobudur, verdadero *imago mundi*, estaba construido en forma de montaña. Hay testimonio de montañas artificiales en la India y se encuentran entre los Mongoles y en Asia sur-oriental. Es muy posible que las influencias mesopotámicas hayan alcanzado India y el Océano Indico, a pesar de que el simbolismo del "Centro" (Montaña, Pilar, Árbol gigante), pertenezca orgánicamente a la espiritualidad india más antigua.

El monte Tabor, en Palestina, podría significar *tabbur*, es decir «ombligo», *omphalos*. El monte Gerizim, en el centro de Palestina estaba sin duda investido del prestigio del Centro, ya que es nombrado como «ombligo de la tierra» (*tabbûr eres*; En la Biblia: Jueces IX, 37: "...Es la armada que desciende del ombligo del mundo", según el texto original).

Una tradición recogida por Petrus Comestor dice que durante el solsticio de verano, el Sol no lleva Sombras a la «Fuente de Jacob» (cerca de Gerizim). En efecto, precisa Comestor, *sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis*.

Palestina, siendo el país más elevado -puesto que está cerca de la cima de la Montaña Cósmica- no fue sumergida por el Diluvio. Un texto rabínico dice: "La tierra de Israel no ha sido ahogada por el diluvio"²¹. Para los cristianos, el Gólgota se encontraba en el Centro del Mundo, ya que era la cima de la Montaña Cósmica y al mismo tiempo el lugar donde Adán había sido creado y enterrado.

Es así que la sangre del Salvador cae sobre el cráneo de Adán inhumado al pie mismo de la Cruz y lo salva²².

Este simbolismo del «Centro» es frecuente y esencial tanto en las culturas arcaicas ("primitivas") como en todas las grandes civilizaciones orientales. En

21 Citado por A. J. Wensinck, *The idea of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 15; Burrows menciona igualmente otros textos.

efecto, para resumir brevemente, se supone que los palacios, las ciudades reales y aun las simples habitaciones se encontraban en el Centro del Mundo, sobre la Cima de la Montaña Cósmica. El sentido profundo de este simbolismo es que en el “Centro” es posible la ruptura de los niveles, es decir, la comunicación con el Cielo. Es una montaña Cósmica como ésta que el futuro chamán escala en sueños durante su experiencia iniciática y que visita más tarde, en sus viajes extáticos. La Ascensión de una montaña significa siempre un viaje al “Centro del Mundo”. Como lo hemos visto, este “Centro” es hecho presente de múltiples maneras aun en la estructura de la habitación humana, pero son únicamente los chamanes y los héroes quienes *escalan efectivamente* la Montaña Cósmica, así como es en primer lugar el chamán quien, trepando a su árbol ritual, trepa en realidad al Árbol del Mundo y de esa manera llega a la Cima del Universo, en el Cielo Supremo.

En efecto, el simbolismo del Árbol del Mundo es complementario de aquel de la Montaña Central. A veces los dos símbolos se superponen, generalmente se completan. Pero tanto el uno como el otro no son más que fórmulas míticas más elaboradas del Eje Cósmico (Pilar del Mundo, etc.).

Entre las poblaciones más arcaicas de la península de Malaca, entre los Pigmeos Semang, encontramos el símbolo del Eje del Mundo: una enorme roca, Batu-Ribn, se levanta en el centro del mundo; más abajo se encuentra el Infierno. Antiguamente sobre Batu-Ribn se elevaba hacia el Cielo un tronco de árbol (Schebesta, *Los Pigmeos*, p. 156). Según las informaciones recogidas por Evans, una columna de piedra, Batu Herem, soporta el Cielo, su cima atraviesa la bóveda y sale más allá del cielo de Taperu, en la región llamada Ligoí donde habitan y se divierten los Chinoi. (Los Chinoi son a la vez almas y espíritus de la Naturaleza que sirven de intermediario entre Dios, Tata Ta Pedn y los humanos.)

El Infierno, el centro de la Tierra y la “puerta” del Cielo se encuentran sobre el mismo eje, y es por este eje que se hacía en épocas anteriores el paso de una región cósmica a otra. Se dudaría en creer en la autenticidad de este esquema cosmológico entre los Pigmeos Semang si no se tuviesen razones para creer que una teoría semejante estaba ya bosquejada en tiempos prehistóricos²³.

Entre los Ngadju Dayak, la mitología es bastante complicada, pero se

22 *La creencia según la cual el Gólgota se encuentra en el Centro del Mundo está conservada en el folklore de los cristianos de Oriente (por ejemplo entre los Pequeños Rusos; Holmberg, Der Baum des Lebens, p. 72).*

23 *Por ejemplo W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme. («Anthropos», IX, 1914, pp. 956, 979.)*

puede desprender una dominante y es justamente la del “dualismo cosmológico”. El Árbol del Mundo precede este dualismo, ya que representa el Cosmos en su totalidad; simboliza inclusive la unificación de las dos divinidades supremas. La creación del mundo es el resultado del conflicto entre los dos dioses que representan los dos principios polares: femenino (cosmológicamente inferior, representado por las Aguas y la Serpiente) y masculino (la región superior, el Pájaro)²⁴.

Durante la lucha entre estos dioses antagonistas, el Árbol del Mundo (la totalidad primordial) es destruido, pero esta destrucción no es más que provisoria; arquetipo de toda actividad humana creadora, el Árbol del Mundo no es destruido sino para poder renacer (el mismo simbolismo se encuentra en otras civilizaciones con el Fénix que renace de sus cenizas).

M. Eliade invita a descifrar en estos mitos, tanto el antiguo esquema cosmogónico de la hierogamia Cielo-Tierra, esquema expresado igualmente sobre otro plano por el simbolismo de los opuestos complementarios Pájaro-Serpiente, como la estructura «dualista» de las antiguas mitologías lunares (la oposición entre los contrarios, la alternancia de las destrucciones y creaciones, el eterno retorno). Por otro lado es incuestionable que influencias indias se han agregado posteriormente al antiguo fondo autóctono, a pesar de que muchas veces éstas se hayan limitado a la nomenclatura de los dioses.

No podemos sino estar perfectamente de acuerdo con este autor, y recordar solamente el Yinn-Yang de los chinos, el Prakriti-Purusha de los hindúes (el Ida-Pingala del sistema Yoga), el negro y el blanco del Buey Apis que se encuentra aún en el pavimento de las Logias Masónicas, la Lanza y la Copa del Santo-Graal, etc.

Aquello que nos interesa señalar sobre todo, es que el Árbol del Mundo está presente en todo poblado y aun en toda casa dayak. Ese Árbol está figurado con 7 ramas. El hecho que simboliza el Eje del Mundo y así el Camino del Cielo, se prueba por un “Árbol del Mundo” semejante que se encuentra en los “barcos de los difuntos” indonesios los cuales, se supone, transportan a los muertos al más allá celeste. (En Japón también, el mástil y el árbol son considerados aun hoy día como el «camino de los dioses»). Este Árbol dibujado

24 Notemos que el esoterismo astrológico nos enseña que el 8vo. signo del Zodiaco (Escorpión) es en realidad la síntesis de las dos constelaciones «Serpiente-Águila». Notemos también que la octava casa astrológica simboliza la muerte, pero también el renacimiento, la reencarnación, la renovación, la transmutación, la iniciación suprema. El emblema del Águila sosteniendo en sus garras un reptil es corriente en las Órdenes Místicas, Sociedades Secretas, Órdenes Ocultas, etc. La bandera mexicana ha Conservado igualmente este simbolismo muy conocido en la Franc-Masonería.

con sus 6 ramas (siete con la mecha de la cima) y que tiene el sol y la luna a sus lados, presenta a veces la forma de una lanza adornada de los mismos símbolos que sirven para designar la “Escalera del chamán”, por la cual éste trepa a los Cielos para traer el alma fugitiva del enfermo. El Árbol-Lanza-Escala, figurado en las “barcas de los difuntos” no es más que la réplica del Árbol milagroso que se ubica en el más allá y que las almas encuentran en sus viajes hacia el Dios Devata Sangiang.

Los Dayaks “cortadores de cabezas”, así como los inasibles Punans, cazadores de jabalíes, ofrecen también un terreno de estudio muy interesante para los etnólogos y otros investigadores que querrían consagrarse a una estancia en esta *terrae incognitae* que es en gran parte aún, esta isla de Borneo.

Un viejo vasallaje liga los Punans a los Dayaks; varias veces por mes los Punans vienen a buscar tabaco y ofrecen sus servicios a cambio. Cinco o seis grupos de Punans subsisten aun a través de las selvas de Borneo: 200 individuos como máximo; es verdaderamente una raza en vía de extinción. Cada mañana dos o tres hombres se dividen las pistas de los jabalíes y a la noche es frecuente que uno de entre ellos regrese al campamento con una bestia de 100 kilos atada a la espalda con largos tirantes de corteza.

Ellos utilizan la cerbatana con flechas envenenadas. Fabrican este instrumento taladrando un canal en un cilindro de madera dura, la pequeña flecha de 10 ó 12 centímetros de largo, pesa apenas 3 gramos; desde que toca a su presa, ella está condenada, ya que la punta del proyectil está untada con una pasta a base de estriquina.

Si los Dayaks eran cortadores de cabezas, actualmente este sacrificio humano es rigurosamente prohibido y la práctica de decapitar a un enemigo ha caído en desuso.

Los Dayaks creen que el espíritu sigue habitando en el cráneo después de la muerte. Antiguamente cuando una defunción enlutaba una familia, los hombres partían en expedición para decapitar a un miembro de una tribu enemiga. La cabeza representaba entonces una reserva de fuerza vital y el hecho de traerla al villorio equivalía en cierta manera a una transferencia de energía. La familia enlutada se beneficiaba de un nuevo aporte que la regeneraba y la autorizaba a levantar el duelo. El rito se ha mantenido, con la diferencia de que en lugar de una cabeza entera recientemente cortada, se contentan ahora con un fragmento más o menos importante de una cabeza vieja, a veces de varias decenas de años, fragmento que puede ir desde un cráneo entero hasta simples pedazos de mandíbula.



Cabeza esculpida en una piedra
Objeto sagrado de los primitivos de Borneo

(Colección del Autor)

Estos trofeos antiguos son ahora objeto de comercio entre las tribus, (la ceremonia es llamada el «mamat» y la decisión es tomada por los iniciados que deciden según el vuelo del «plaki», el águila pescador).

Los días de fiesta, los hombres se cubren con el «payong», gran sombrero confeccionado con la ayuda de plumas de *argus*.

*

*

*

Lo hemos visto al inicio: no es posible «localizar» el chamanismo y no se lo puede analizar como al Islamismo, por ejemplo, que responde tanto a una idea religiosa como a una raza, así como se podría hablar extensamente del pueblo de Israel con su pensamiento y sus conceptos. El chamanismo se extiende a todos los continentes sin inmiscuirse sin embargo completamente con la autoridad religiosa de los lugares donde es practicado. No obstante, sin poder considerarlo como una secta religiosa, el chamanismo interpenetra a menudo la vida mística como la vida social.

Es bastante difícil establecer el origen, la historia, la continuidad del linaje, etc. Para algunos, los chamanes serían los primeros iniciados; numerosos son los partidarios de la teoría según la cual, el chamanismo fue la iniciación original al comienzo de la Humanidad, lo cual llevaría a creer que es en África donde habría nacido el chamanismo. En fin, se coloca el inicio entre los Esquimales, en los tiempos en los cuales estos habrían conocido una gran civilización, mientras que para otros los primeros chamanes serían de Asia Central.

Se ha tratado inclusive de encontrar un parentesco lingüístico entre el esquimal y las lenguas de Asia Central.

W. Thalbitzer, en *Parallels within the culture of the arctic peoples* («Anais do XX Congresso Internacional de Americanistas», vol. I, Rio do Janeiro 1924, p. 283) escribe: sea como sea a propósito de las relaciones históricas entre Asia septentrional y América del Norte, la continuidad cultural entre Esquimales y pueblos árticos actuales de Asia y aun de Europa (los Tcouktches, los Yakutos, los Samoyedos y los Laponos), no dejan sombra de duda. Uno de los principales elementos de esta continuidad cultural está constituida por el chamanismo: los chamanes juegan en la vida religiosa y social de los esquimales el papel capital que es propio entre sus vecinos asiáticos. Se ha visto que su iniciación presenta en todas partes las mismas grandes líneas de las iniciaciones a la vida mística: vocación, retirada en la soledad, aprendizaje junto a un maestro, adquisición de uno o varios espíritus familiares, rituales simbólicos de muerte y resurrección, lenguaje secreto.

Hay ciertamente diferencias menores entre las experiencias extáticas de los chamanes de las diversas regiones, pero en conjunto, el principio permanece idéntico. Evidentemente, las sesiones y el ritual pueden tener características propias del lugar donde las iniciaciones se desenvuelven. Por ejemplo, el *angakok* esquimal hace del vuelo místico y del viaje a las profundidades del mar, dos hazañas que caracterizan también al chamanismo norasiático. Se nota también las relaciones más hondas entre el chamán esquimal y la divinidad celeste o el dios Cosmócrata (Sila, el Cosmocrator, el Maestro del Universo), que fue substituido a continuación.

Existen sin embargo pequeñas diferencias con relación al Asia del Nor-

Este: la ausencia entre los chamanes esquimales de un traje ritual propiamente dicho y del tambor.

Entre muchas tribus norteamericanas, el chamanismo domina la vida religiosa, o al menos constituye el aspecto más importante. Pero en ninguna parte el chamán monopoliza la experiencia religiosa enteramente. Existen, aparte de él, otros técnicos de lo sagrado: el sacerdote, el brujo (mago negro); por otra parte, todo individuo se esfuerza en obtener para su beneficio personal un cierto número de «poderes» mágico-religiosos, identificados la mayoría del tiempo con algunos «espíritus» protectores o auxiliares.

La función principal del chamán es la cura, pero juega un papel importante, también, en otros ritos mágico-religiosos, como por ejemplo la caza común y, donde existen, en las sociedades secretas (tipo « Midewiwin ») o las sectas místicas (tipo « Ghost-Dance Religion »).

Los Paviotso hablan aun de los viejos chamanes que introducían carbones ardientes en su boca y tocaban impunemente hierro al rojo vivo. Algunos chamanes Apache pretenden que aún una bala de fusil no podría hacerles ningún mal.

Jaime de Angulo dio una descripción muy completa de la cura chamánica entre los Achumawi. El chamán se pierde en largas meditaciones y dialoga con sus *damagomi*, sus «poderes» (espíritus auxiliares), para descubrir la causa de la enfermedad. Se distingue en general seis categorías de enfermedades: 1) los accidentes visibles; 2) la transgresión de un *tabú*; 3) la «mala sangre»; 4) el terror causado por la aparición de monstruos; 5) el envenenamiento por otro chamán; 6) la pérdida del alma.

La concepción de la enfermedad bajo la forma de una pérdida del alma, extraviada o robada por un espíritu o un aparecido está muy difundida en las zonas de la Amazonía y de los Andes, pero parece más bien rara en América del Sur tropical. Se la ha observado por tanto en un cierto número de tribus de esta última región (entre los Caingang, Apinayé, Cocama, Tucuna, Goto, Coheno, Taulipang, Itonama y Uitoto) e inclusive está testimoniada entre los Yahgan de la Tierra del Fuego. Generalmente, esta concepción coexiste con la teoría de la introducción de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo, teoría que parece tener una difusión más grande. (Como es el caso, por ejemplo, entre los Araucanos, según Métraux, p. 331).

El problema del “origen” del chamanismo en las dos Américas, está aún muy lejos de ser resuelto. Es posible (según M. Eliade en particular) que un cierto número de prácticas mágico-religiosas hayan venido en el transcurso del tiempo a agregarse a las creencias y a las prácticas de los primeros habitantes de las dos Américas. Si se considera a los Fueguinos como descendientes de

una de las primeras oleadas de inmigrantes que penetraron en América, se está en el derecho de suponer que su religión representa la sobrevivencia de una ideología arcaica, comprendiendo desde el punto de vista que nos interesa, la creencia en un Dios celeste, la iniciación chamánica por vocación o búsqueda voluntaria, las relaciones con las almas de los chamanes muertos y los espíritus familiares (relaciones que van a veces hasta la «posesión»), la concepción de la enfermedad por intrusión de un objeto mágico o la pérdida del alma, la insensibilidad del chamán al fuego. Ahora bien, parece ser que la mayor parte de estos rasgos se encuentran tanto en las zonas donde el chamanismo domina la vida religiosa de la comunidad (América del Norte, Esquimales, Siberianos), como en las regiones donde éste no es más que uno de los fenómenos constitutivos de la vida mágico-religiosa (Australia, Oceanía, Sur-Este asiático). Es pues posible (siempre según M. Eliade *El Chamanismo*, p. 301) que una cierta forma de chamanismo se haya difundido en los dos continentes americanos con las primeras olas de inmigrantes, cualquiera que haya sido la «patria originaria».

Ciertamente, los contactos prolongados entre Asia septentrional y América del Norte han hecho posibles influencias asiáticas muy posteriores a la penetración de los primeros ocupantes²⁵.

*

*

*

25 *Sobre este problema existe una bibliografía considerable. Ver Berthold Laufer, Columbus and Cathay, and the meaning of America to the orientalist. B. Frhr. von Richthofen, Zur Frage der archäologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens. Diamond Jenness, Prehistoric culture waves from Asia to America, R. von Heine-Geldern, Cultural connections between Asia and pre-Columbian America. ("Anthropos", vol. 45, 1950, pp. 350, 352), a propósito del último congreso Internacional de Americanistas sostenido en New York en 1949, Helgen Larsen presentó una comunicación sobre las influencias siberianas y chinas observables en la cultura prehistórica de Ipiutak (Alaska Occidental), fechada provisoriamente en el siglo I de nuestra era; Marius Barbeau estudió los "cantos mongoles y tártaros en la América prehistórica"; Carl Schuster, Gordon Erholm, H. Martin-Delfour y Heine Geldern han identificado los paralelos entre los dibujos, los estilos decorativos y las concepciones cosmológicas americanas y asiáticas. Heine-Geldern trajo a la luz el origen asiático del arte de las tribus americanas de la Costa del Nor-Oeste: él piensa haber identificado el mismo principio estilístico entre las tribus costeras de Columbia Británica y de Alaska meridional, al norte de Nueva Irlanda, en Melanesia y sobre ciertos monumentos y objetos rituales de Borneo, Sumatra y de Nueva-Guinea y, finalmente, en el arte chino de la época Chang. El autor supone que este estilo artístico, de origen chino, se ha propagado por una parte hacia Indonesia y Melanesia y por otra parte en dirección oriental, hacia América donde ha llegado a más tardar en la primera parte del primer milenio antes de J.C.*

Se podría hablar también de los Negritos, los más antiguos habitantes de la península de Málaga. Kari, Karei ó Ta Pedn, el Ser Supremo de los Semang, tiene todos los caracteres de un dios celeste (Kari significa por otro lado «rayo», «tempestad»), pero que no es el objeto de un culto propiamente dicho: se le invoca solamente en caso de tempestad. El Hombre-medicina de los Semang se llama *hala* o *halak*, como entre los Sakai; para curar él invoca a los *cenoi*, los «sobrinos de Dios». Son ellos quienes sirven de intermediarios entre el hombre y Ta Pedn. Pero ellos son considerados también como los ancestros de los Negritos.

Sería preciso estudiar aun el chamanismo en las islas Andamán y Nicobar y, sobre todo, aquello que se llama el chamanismo malayo que tiene por notas distintivas la evocación del espíritu del tigre y la obtención del estado de *lupa*. Este es el estado de inconsciencia en el cual cae el chamán y en cuyo curso los espíritus se adueñan de él, lo «poseen» y responden a las preguntas planteadas por la asistencia.

La religión de los Batak de Sumatra, fuertemente influida por las ideas llegadas de la India, es dominada por el concepto del alma (*tondi*); ésta penetra y abandona el cuerpo por la fontanela. La muerte es en realidad el rapto del alma por un espíritu (*begu*); si el difunto es joven, una mujer-*begu* lo toma por esposo y viceversa. Los muertos y los espíritus hablan por intermedio de los médiums. Chamanes (*sibaso*, «la palabra») y sacerdotes (*datu*) aunque diferentes por la estructura y la vocación religiosa, persiguen el mismo fin: defender el alma (*tondi*) contra un rapto de los demonios, asegurar la integridad de la persona humana.

No es posible tampoco resumir las creencias y las mitologías melanesias que sirven de fundamento ideológico a las prácticas de los hombres-medicina. Diremos simplemente que, en general, se puede distinguir en Melanesia tres tipos de culturas, difundidas cada una por uno de los tres grupos étnicos que parecen haber colonizado (o solamente atravesado) este espacio: los Papua aborígenes, los conquistadores de piel blanca que trajeron la agricultura, los megalíticos y otras formas de civilizaciones que pasaron en seguida a Polinesia y, en fin, los Melanesios de piel negra, últimos llegados a las islas. Los inmigrantes de piel blanca difundieron una riquísima mitología, centrada sobre un héroe cultural (Qat, Ambat, etc.), en relación directa con el Cielo, que toma como esposa un hada celeste a quien roba las alas que esconde por precaución, para perseguirla después hasta el Cielo escalando un árbol, una liana o una «cadena de flechas», aunque él mismo sea originario del Cielo. Los mitos de Qat corresponden a los mitos polinesios de Tagarao y Maui, cuyas relaciones con el Cielo y los seres celestes son bien conocidas. Es posible que el tema mítico del «viaje celeste» haya sido aplicado por los aborígenes Papua a

los recién llegados de piel blanca, pero sería vano explicar el «origen» de un mito semejante (por otra parte universalmente expandido) por el acontecimiento histórico de la llegada o de la partida de los inmigrantes.

En Polinesia las cosas se complican aún más por el hecho de que existen varias clases de especialistas de lo sagrado, todos en relación más o menos directa con los dioses y los espíritus. En general, se trata con tres grandes categorías de funcionarios religiosos, los jefes divinos (*ariki*), los profetas (*taula*) y los sacerdotes (*tohunga*), pero es preciso agregar a los curanderos, los brujos, los nigromantes y los «poseídos» espontáneos, todos los cuales utilizan en fin de cuentas más o menos la misma técnica: la entrada en contacto con los dioses o los espíritus, la inspiración o la posesión por ellos. Es probable que al menos algunas de las ideologías y de las técnicas religiosas hayan sido influidas por las ideas asiáticas, pero el problema de las relaciones culturales entre Polinesia y Asia Meridional está lejos de ser resuelto y de todas maneras se lo puede ignorar aquí.

Como todos los otros pueblos, los Indo-Europeos tuvieron sus magos y sus extáticos. Como en todo lado, éstos llenaron una función bien definida en el conjunto de la vida mágico-religiosa de la sociedad. Pero, y es M. Eliade quien plantea la cuestión ¿se puede hablar de un chamanismo indo-europeo, en el sentido en el cual se habla de un chamanismo altaico o siberiano? La respuesta a esta cuestión depende en parte de la significación que se dé al término «chamanismo». Si por ese vocablo se entiende cualquier clase de fenómeno extático y cualquier técnica mágica, va de suyo que se encontrarán numerosos rasgos «chamánicos» entre los indo-europeos como, por otro lado, para repetirlo, en todo otro grupo étnico o cultural.

De todas maneras, dos señalamientos se imponen previamente, para repetir una vez más aquello que ya ha sido dicho a propósito de otros pueblos y de otras religiones también. La presencia de uno o varios elementos chamánicos en una religión indo-europea no es un indicio suficiente para considerar esta religión como dominada por el chamanismo o como que tiene una estructura chamánica. En segundo lugar, es preciso recordar también que si se tiene el cuidado de distinguir al chamanismo de otras formas de magia y técnicas de éxtasis «primitivos», las supervivencias de chamanismo que se pueden rastrear aquí o allá en una religión «evolucionada» no implican de ninguna manera un juicio de valor negativo con respecto a ellas o al conjunto de la religión en la cual éstas se integraron. Es útil insistir sobre este punto porque la literatura etnográfica moderna tiene tendencia a tratar el chamanismo como un fenómeno más bien aberrante, sea que se le confunda con la «posesión», sea que se quiera traer a la luz sus aspectos degenerados. Como se intentó demostrar aquí, en muchos casos el chamanismo se presenta en estado de desintegración, pero nada autoriza a considerarlo en esta fase tardía como

representante de EL fenómeno chamánico en su conjunto.

Mircea Eliade (en su capítulo «Ideologías y técnicas chamánicas entre los Indo-Europeos», p.339) llama también la atención sobre otra confusión posible, a la cual uno se expone desde que en lugar de tomar por como objeto de estudio una religión «primitiva», se aborda la religión de un pueblo cuya historia es mucho más rica en intercambios culturales, en innovaciones, en creaciones: se arriesga a desconocer aquello que la «historia» ha podido hacer de un esquema mágico-religioso arcaico, hasta qué punto su contenido espiritual fue transformado y revalorizado y se sigue leyendo ahí siempre la misma significación “primitiva”. Este autor escribe: «Un sólo ejemplo bastará para ilustrar el peligro de tal confusión. Se sabe que muchas iniciaciones chamánicas comportan «sueños» en los cuales el futuro chamán se ve torturado y cortado en pedazos por demonios y almas de los muertos. Ahora bien, escenarios semejantes se encuentran en la hagiografía cristiana y principalmente en la leyenda de las tentaciones de san Antonio: los demonios torturan, asesinan, cortan en pedazos a los santos, los llevan muy alto en el aire, etc. A fin de cuentas, tales tentaciones equivalen a una «iniciación», ya que es por ellas que los santos trascienden la condición humana, es decir se separan de la masa de los profanos. Pero un poco de perspicacia bastaría para sentir la diferencia de contenido espiritual que separa los dos «esquemas iniciáticos», tan cercanos como pudieran parecer sobre el plano de la tipología.

En la religión y la mitología de los antiguos Germanos, algunos detalles se dejan comparar a concepciones y técnicas del chamanismo norasiático. La figura y el mito de Odín -el Soberano Terrible y el Gran Mago- presentan varios rasgos extrañamente «chamánicos». Para asimilar la sabiduría oculta de las runas, Odín permaneció nueve días y nueve noches suspendido de un árbol (*Havamal*, 138 y sig.). Algunos germanistas han visto en éste, un rito de iniciación. Hoffler (*Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 234 y sig.) lo compara inclusive a la escalada iniciática de los árboles por los chamanes siberianos. Uno puede inclusive preguntarse si los dos cuervos de Odín: Hugin («Pensamiento») y Munin («Memoria») ¿no representan, fuertemente mitificados, dos «espíritus auxiliares» con forma de pájaros que el Gran Mago enviaba (a la manera chamánica...) a los cuatro rincones del mundo?

Hilda Ellis hizo interesantes observaciones sobre esta cuestión. Entre los atributos chamánicos de Odín, Alois Closs cuenta, además, los dos lobos, el nombre de «Padre» que se daba a Odín (*galdrs fadir*: el padre de la magia; *Baldrs draumar*, 3, 3), «el motivo de la embriaguez», y las Walkirias; ver: *Die Religion des Semnonenstammes*, pp. 665 y sig. Chadwick había visto desde hace mucho tiempo en las Walkirias criaturas míticas más próximas a los «duendes»^{*} que a las hadas celestes. Pero, todos estos motivos no son

— NT: En el original francés: “lousp-garous”

necesariamente «chamánicos». Las Walkirias son psicopompos y, a veces, juegan el papel de las «esposas celestes» o de las “mujeres-espíritu” de los chamanes siberianos.

La mitología y el folklore germánicos conservan numerosos relatos de los descensos al infierno donde se pueden encontrar igualmente las «pruebas iniciáticas» (por ejemplo atravesar un «muro de llamas», etc.), pero no necesariamente el tipo de descenso chamánico. Como lo testimonia el *Chronicon Norwegiae*, este último era conocido por los magos nórdicos y si se piensa en sus otras hazañas, se puede concluir que hay una fuerte semejanza con los chamanes siberianos.

En lo que concierne a la Grecia moderna, no hace falta recordar las bacanales dionisiacas en razón de que los autores clásicos ya hablan de la insensibilidad de los *bakhai*²⁶; ni es necesario hablar del *enthousiasmos*, de las diversas técnicas Oraculares, de la necromancia o de la concepción de los Infiernos.

Tampoco es necesario hablar de los mitos y de las leyendas relativas a los Centauros y a los primeros curanderos y médicos divinos, a pesar de que estas tradiciones dejen percibir, ocasionalmente, algunos débiles rasgos de un cierto «chamanismo» primordial. Notemos que los curanderos, los adivinos o los extáticos que se podrían asemejar a los chamanes, no están en relación con Dionisios. La corriente mística dionisiaca parece tener otra estructura: el entusiasmo báquico no se asemeja en nada al éxtasis chamánico. Al contrario, es de Apolo que se proclaman los pocos personajes legendarios griegos que resisten la comparación con los chamanes. Y es del Norte, del país de los Hiperbóreos, de la patria originaria de Apolo, de donde se supone que han llegado a Grecia. Tal es el caso, por ejemplo, de Abaris.

“Portando en sus manos la flecha de oro, signo de su naturaleza y misión apolínias, él recorre el mundo alejando las enfermedades por medio de sacrificios, prediciendo temblores de tierra y otras calamidades.” Una leyenda posterior nos lo muestra volando a través de los aires sobre su dardo como Museo. La flecha, que juega un cierto papel en la mitología y en la religión de los Escitas, es un símbolo del «vuelo mágico». Se recordará a ese propósito la presencia de la flecha en muchas ceremonias chamánicas siberianas.

Recordemos también la leyenda de Epiménides de Creta. Él había «dormido» largo tiempo en la caverna de Zeus sobre el monte de Ida; allí había ayunado y aprendido los éxtasis prolongados. Había abandonado la caverna como maestro en la “sabiduría entusiasta” es decir, en la técnica del éxtasis.

26 *Erwin Rodhe*, *Psyché. El culto del alma entre los griegos y su creencia en la inmortalidad. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen religion (München, 1941).*

Entonces, «se puso a recorrer el mundo practicando el arte de curar, predicando el porvenir en su calidad de vidente extático, explicando el sentido oculto del pasado y alejando, en su calidad de sacerdote purificador, los males enviados por los demonios a causa de los crímenes particularmente graves». El retiro en la caverna (descenso a los Infiernos) es una prueba iniciática clásica, pero no es necesariamente «chamánica». Son los éxtasis de Epiménides, sus curas, sus poderes adivinatorios y proféticos lo que lo acercan al chamán.

En cuanto a Orfeo, su mito presenta varios elementos que se dejan comparar a la ideología y a la técnica chamánicas. El más importante es naturalmente, su descenso a los Infiernos para rescatar el alma de su esposa, Euridice. Al menos una versión del mito no hace mención del fracaso final. (Remitirse a W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, London, 1935, p.31, ver los textos convenientemente agrupados en Jean Coman, *Orphée, civilisateur de l'humanité*. «Zalmoxis», I, 1938, pp. 130-176; la música, p.146 y sig.; la poesía, p.153 y sig.; la magia, la medicina, p.157 y sig.).

La posibilidad de arrancar a alguien de los Infiernos es confirmada por otro lado con la leyenda de Alceste. Pero Orfeo presenta igualmente otros rasgos de un «Gran Chamán»: su arte de curandero, su amor por la música y por los animales, sus “encantos”, su poder adivinatorio. Inclusive su carácter de “héroe civilizador” no contradice la mejor tradición chamánica: ¿no era el “primer chamán” el mensajero enviado por Dios para defender a la humanidad contra las enfermedades y civilizarla? En fin, un último detalle del mito de Orfeo es nítidamente chamánico: cortada por las bacantes y arrojada en el Hebrón, la cabeza de Orfeo flotó cantando hasta Lesbos. Ella sirvió luego de oráculo, como la cabeza de Mimir. Ahora bien, los cráneos de los chamanes siberianos tienen igualmente su papel en la adivinación.

En lo concerniente a los Escitas, es Herodoto (IV, 71) quien nos ha dejado una buena descripción de sus costumbres funerarias. Durante los funerales se procedía a purificaciones: se echaba cáñamo sobre piedras recalentadas y se respiraba el humo; “encantados de ser estufados así, los Escitas prorrumpían en alaridos” (IV, 75).

Karl Meuli (*Scythica*, pp. 122 y sig.) puso muy bien a la luz el carácter chamánico de esta purificación funeraria: el culto de los muertos, el uso del cáñamo, el estufamiento y los “alaridos” constituyen en efecto un conjunto religioso específico, cuya meta no podía ser otra que el éxtasis.

Georges Dumézil (*Leyendas sobre los Nartes*, París, 1930) hace notar que los pueblos caucásicos y especialmente los Osetas conservaron numerosas tradiciones mitológicas y religiosas de los Escitas. Ahora bien, las concepciones de ultra-tumba de algunos pueblos caucásicos se acercan a las de los Iranios,

principalmente en lo que concierne al paso del difunto sobre un puente estrecho como un cabello, el mito de un Árbol Cósmico cuya cima toca el Cielo y de cuya raíz brota una fuente milagrosa, etc.²⁷.

Podemos notar la semejanza muy grande que existe entre las concepciones de ultra-tumba de los Caucásicos y la de los Iranios. En efecto, el Puente Cinvat juega un papel esencial en la mitología funeraria irania: pasar por él comanda en cierta manera el destino del alma; y ese paso es una prueba difícil que equivale, por la estructura, a las pruebas iniciáticas: el Puente Cinvat es «como una viga de varias caras» (*Dadistân-i-Dinik* 21, 3) y está dividido en varios pasajes; para los justos, su anchura tiene una longitud de nueve lanzas; para los impíos, es estrecho como «el filo de una navaja» (*Dîn-kart*, IX, 20, 3). El Puente Cinvat se encuentra en el «Centro del Mundo». En «medio de la Tierra» y «con una altura de 800 medidas de hombres» (*Bundahisbn*, 12, 7), se levanta Cakât-î-Dâitîk, el «Pico del Juicio» y el puente Cinvat se levanta hasta el Elbrús del Cakât-î-Dâitîk; lo cual sería como decir que el puente liga, en el «Centro», la Tierra al Cielo. Bajo el Puente Cinvat se abre el hueco del Infierno (*Vidêvdat*, 3, 7): la tradición lo representa como una «continuación del Elbrús» (*Bundahisbn*, 12, 8 y sig.).

Estamos en presencia del esquema cosmológico «clásico», de las tres regiones cósmicas religadas por un eje central (Pilar, Árbol, Puente, etc.). Los chamanes circulan libremente entre las tres zonas; los difuntos deben atravesar un puente durante el curso de su viaje al más allá. Hemos encontrado muchas veces este motivo funerario y no se ha terminado aún. Lo importante en la tradición irania (al menos bajo la forma como ha subsistido después de la reforma de Zaratustra) es que, al pasar el puente, se inicia una suerte de lucha entre los demonios que se esfuerzan por precipitar el alma al Infierno y los espíritus protectores (invocados por otro lado, con este fin, por los parientes del muerto) que les resisten: Aristât, «el conductor de los seres terrestres y celestes» y el buen Vayu. Sobre el puente, Vayu sostiene las almas de los hombres piadosos; las almas de los muertos vienen igualmente a ayudarlos a pasar (Soederblom, *La Vida futura según el Mazdeísmo*, p.94 y sig.). La función de psicopompo asumida por el buen Vayu podría reflejar una ideología «chamánica».

En fin, con la propagación del Islam entre los Turcos de Asia central, algunos elementos chamánicos fueron asimilados por los místicos musulmanes.

27 «No hay duda de que el «puente» del más allá viene del mazdeísmo, como el «puente estrecho» de los Armenios, el «puente cabello» de los Georgianos. Todas estas vigas, cabellos, etc., tienen la propiedad de ensancharse magníficamente ante el alma del justo y de estrecharse para el alma culpable hasta el espesor del filo de una espada» (Dumezil, *ibid.*, p.202).

El profesor Köprülüzade Mehmed Fuad (*Influencia del chamanismo turco-mongol sobre las órdenes místicas musulmanas*, Istambul, 1929) recuerda que «según la leyenda, Ahmed Yeseví y algunos de sus derviches, metamorfoseándose en pájaros, tenían la facultad de volar».

Leyendas análogas tenían curso sobre los santos Bektâchî. En el siglo XIII, Barak Baha, fundador de una orden cuyo signo ritual distintivo era «el peinado con dos cuernos», se mostraba al público cabalgando un avestruz y la leyenda dice que «el avestruz voló un poco bajo la influencia de su jinete». Es posible que estos detalles sean debidos efectivamente a las influencias del chamanismo turco-mongol como lo afirma el sabio turcólogo. Pero, la facultad de metamorfosearse en pájaro, pertenece a todas las especies de chamanismo, tanto turco-mongol como ártico, americano, indio y oceánico.

La India antigua conocía igualmente la doctrina de la inestabilidad del alma, tan acusada en las diversas culturas dominadas por el chamanismo. En el sueño, el alma se traslada muy lejos del cuerpo y el *Catapatha Brâhmana* (XIV, 7, 12) recomienda no despertar al durmiente con sobresalto, ya que el alma estaría en riesgo de perderse en el camino de regreso. Uno se expone también a perder su alma bostezando (*Taittiriya Samhitâ*, II, 5). La leyenda de Subandhu relata como uno puede perder y encontrar su alma (*Jaiminiya Brâhmana*, III, 168).

Pero las religiones védica y brahmánica no conocen la noción precisa de un dios psicopompo. Rudra-Shiva llena a veces ese papel, pero esta concepción es tardía y posiblemente influida por las creencias de los aborígenes pre-arios. En todo caso, nada en la India védica recuerda las guías altaicas y nor-siberianas de los finados; se indicaba simplemente al muerto el itinerario a seguir, un poco en el sentido de las lamentaciones funerarias indonesias y polinesias y del *Bardo-Thodol* (*Libro de los Muertos* tibetano).

En fin, se mencionará también la ascensión extática por Arjuna (el discípulo de Krishna) a la Montaña de Shiva, con todas las epifanías luminosas que ella implica (*Mahâbhârata*, VII, 80 y sig.); sin ser «chamánica», esta se enmarca en la categoría de las ascensiones místicas a las cuales pertenece igualmente la ascensión chamánica. En cuanto a las experiencias luminosas, se recuerda al *qaumanek* del chamán esquimal, el “relámpago” o la “iluminación” que hace vibrar de repente su cuerpo entero. Evidentemente, la «luz interior» que estalla a continuación de largos esfuerzos de concentración y de meditación, es bien conocida por todas las tradiciones religiosas y está ampliamente testimoniada en la India, desde los Upanishads hasta el Tantrismo. En los Upanishads, la «luz interior» (*antar jyoti*) define la esencia misma del *Atman*. Las epifanías luminosas juegan un papel capital en la mitología de Krishna. En las técnicas yóghicas ligadas a ciertas escuelas budistas, la luz mística de colores diversos

indica el triunfo de ciertas meditaciones. Asimismo, el *Libro tibetano de los Muertos* acuerda una gran importancia a la luz en la cual parece ser, se baña el alma durante la agonía e inmediatamente después de la muerte.

Sería quimérico querer hacer un recuento, en algunas páginas, de todos los motivos chamánicos presentes en los mitos y en los rituales Bon-po, y persistentes en el lamaísmo y en el tantrismo indo-tibetano. Los sacerdotes Bon-po no se distinguen en nada de los verdaderos chamanes: ellos estaban divididos inclusive entre Bon-po «blancos» y Bon-po «negros» a pesar de que todos utilizaban el tambor para sus ritos. Algunos pretendían estar «poseídos por los dioses»; la mayoría practicaba exorcismos. Una categoría de Bon-po se llamaba “los poseedores de la cuerda celeste”. El lamaísmo conservó casi íntegramente la tradición chamánica de los Bon. Aún los más famosos maestros del budismo tibetano pasan por haber operado curas y hecho milagros en la más pura tradición chamánica. Algunos elementos que contribuyeron a la elaboración del lamaísmo son posiblemente de origen tántrico y quizás indio. Pero no siempre se puede decidir: cuando según una tradición tibetana, Vairochana, el discípulo y colaborador de Padmasambhava, expulsa del cuerpo de la reina Ts'epongts'a, el espíritu de la enfermedad bajo la forma de un alfiler negro ¿nos encontramos delante de una tradición india o tibetana? Padmasambhava no solamente ofrece prueba de la capacidad bien conocida de vuelo mágico de los Boddhisattvas y de los Arhats, sino que además atraviesa el aire, se eleva al Cielo y se convierte en Boddhisattva. Su leyenda acusa igualmente rasgos puramente chamánicos: sobre el techo de su casa, baila una danza mística, únicamente vestido con los «siete atavíos de hueso», lo cual nos lleva al traje del chamán siberiano.

Se conoce el papel que tienen los cráneos humanos en las ceremonias tántricas y lamaístas. B. Laufer (*Use of human skulls and bones in Tibet*) hace notar que los Tibetanos utilizaban los cráneos de sus padres tanto como los Isedonios (notado por Herodoto, IV, 26), pero hoy día, el culto familiar ha desaparecido y el papel mágico-religioso de los cráneos parece ser una innovación tántrica-Shivaista. Pero es posible que las influencias indias se hayan superpuesto a un antiguo fondo de creencias locales (el papel religioso y adivinatorio de los cráneos de los chamanes entre los Yukagir, Jochelson, p. 165. Sobre las relaciones proto-históricas entre el culto de los cráneos y la idea de renovación de la vida cósmica en China y en Indonesia, Carl Hentze).

La danza llamada del esqueleto goza de una importancia muy especial en los escenarios dramáticos llamados *tcham* que se proponen, entre otras cosas, familiarizar a los espectadores con las imágenes terribles de las divinidades protectoras que surgen en el estado de *bardo*, es decir en el estado intermedio entre la muerte y una nueva reencarnación. Desde este punto de vista, el *tcham* puede ser considerado como una ceremonia iniciática, ya que él aporta ciertas

revelaciones concernientes a las experiencias póstumas. Ahora bien, es sorprendente constatar cuánto estos trajes y máscaras tibetanas en forma de esqueleto, recuerdan los trajes de los chamanes de Asia central y septentrional. En ciertos casos, uno se enfrenta incuestionablemente a influencias lamaístas, testimoniadas además, por otros adornos del traje chamánico siberiano y aún por ciertas formas del tambor.

Pero, no se debe concluir precipitadamente que el papel del esqueleto en el simbolismo del traje chamánico de Asia septentrional remonta en forma exclusiva a una influencia lamaísta. Una influencia semejante, si se ha ejercido realmente, no hace más que reafirmar concepciones autóctonas muy antiguas, concernientes a la sacralidad de los huesos del animal y en consecuencia, de los huesos humanos. En cuanto al papel de la imagen de su propio esqueleto, tan importante en las técnicas meditativas del budismo mongol, no olvidemos que la iniciación del chamán esquimal comporta igualmente la contemplación de su esqueleto; es preciso recordar que el futuro *angakok*, por medio del pensamiento, despoja a su cuerpo de la carne y de la sangre de manera que no guarda más que los huesos. M. Eliade escribe a este respecto: nos inclinamos a creer que este tipo de meditación pertenece a una capa arcaica de espiritualidad pre-budista, que de algún modo se fundaba sobre la ideología de los pueblos cazadores (la sacralidad de los huesos) y tenía por objeto «extraer» el alma de su propio cuerpo con vista al viaje místico, es decir, al éxtasis.

Existe en el Tíbet un rito tántrico, llamado *tchoed* (*gtchod*) de estructura nítidamente chamanista: consiste en ofrecer su propia carne para ser devorada por los demonios, lo cual recuerda extrañamente el descuartizamiento iniciático del futuro chamán por los «demonios» y las almas de los ancestros.

Un rito iniciático similar se encuentra en ciertas tribus norteamericanas. En el caso del *tchoed* nos encontramos en presencia de una revalorización mística de un esquema de iniciación chamánica.

El tantrismo indo-tibetano ha espiritualizado aún más radicalmente el esquema iniciático de la «puesta en muerte» por los demonios. He aquí algunas meditaciones tántricas que tienen por objeto el despojo del cuerpo de sus carnes y la contemplación de su propio esqueleto. El yoghi es invitado a representarse su cuerpo como un cadáver, y su propia inteligencia como una Diosa irritada, teniendo una cara y dos manos y poseyendo un cuchillo y un cráneo. «Piensa que ella corta la cabeza del cadáver y que ella corta el cuerpo en pedazos y los echa en el cráneo en ofrenda a las divinidades...». Otro ejercicio consiste en verse como un “esqueleto blanco, luminoso y enorme, del cual salen llamas tan grandes que llenan el Vacío del Universo”. En fin, una tercera meditación propone al yoghi el contemplarse transformado en *dâkinî* (hada-mágica) irritada, arrancando la piel de su propio cuerpo. El texto continua:

«Extiende esta piel con el fin de recubrir el Universo... Y sobre ello amontona todos tus huesos y tu carne. Entonces, cuando los malos espíritus están regocijándose en la cabeza, imagina que la *dâkinî* irritada toma la piel y la enrolla... y la precipita a tierra con fuerza, reduciéndola así, como a todo su contenido, a una masa pulposa de carne y huesos, que hordas de bestias salvajes, producidas mentalmente, van a devorar»²⁸.

Como los Tai, como los Chinos, los Lolos saben que los primeros hombres circulaban libremente entre la tierra y el cielo; a continuación de un «pecado» el camino fue cortado. Pero, al morir, el hombre encuentra el camino al cielo: eso es al menos lo que destacan ciertos ritos funerarios donde el *pimo*, sacerdote chamán, lee cerca del muerto plegarias donde se trata sobre las beatitudes que le conducirán al cielo. Para alcanzarlo, el finado debe pasar un puente: al son mezclado del tambor y del corno se dicen otras plegarias, que guían al muerto hacia el puente celeste. En esta ocasión, el sacerdote chamán quita tres vigas del techo de la casa para que se pueda ver el cielo: la operación se llama «abrir el puente del cielo».

Concepciones muy próximas a las del *Libro tibetano de los Muertos* se encuentran entre los *Mo-so o Na-khi*, poblaciones pertenecientes a la familia tibeto-birmana y que viven desde los inicios de la era cristiana en el suroeste de China y especialmente en la provincia de Yun-nan. Según J. F. Rock, la autoridad más reciente y mejor informada en la materia, la religión de los Na-khi sería chamanismo Bon puro. Este hecho no explica el culto de un Ser supremo celeste, Më, muy cercano a la estructura del dios chino del cielo, Ti'en (Bacot, *Los Mo-so*, p. 15 y sig.). El sacrificio periódico al Cielo es aun la ceremonia más antigua de los Na-khi: hay razones para creer que era practicado ya en los tiempos en los cuales los Na-khi eran nómadas en las herbosas llanuras del Tibet nororiental. En esta ocasión, las plegarias al Cielo son seguidas de plegarias a la Tierra y al enebro, el Árbol Cósmico que sostiene el Universo y se levanta en el «Centro del Mundo» (Rock, *The Muan bpö ceremony*, p. 20). Como se ve, los Na-khi han conservado la sustancia de la fe de los pastores de Asia Central: el culto del cielo, la concepción de las tres zonas cósmicas, el Mito del Árbol del Mundo que, plantado en el Centro del Universo, lo sostiene con sus mil ramas.

Existe en China la costumbre siguiente: cuando alguien acaba de morir, se sube al techo de la casa y se suplica al alma regresar a su cuerpo, mostrándole por ejemplo un traje nuevo. El ritual está ampliamente testimoniado en los textos clásicos y se ha perpetuado hasta nuestros días. La enfermedad

28 Lama Kazi Dawa Samdup, *Yoga tibetano y doctrinas secretas*, p. 315 y sig., 332 y sig. Es posiblemente a meditaciones de ese género que se dedican ciertos yoghis hindúes en los cementerios.

implica también la huida del alma y entonces el brujo la persigue en éxtasis, la captura y la hace reintegrarse al cuerpo del paciente. (Este tipo de cura se practica aún en nuestros días. De Groot lo confirma en sus trabajos sobre la cuestión.)

El origen chamánico del vuelo mágico es también nítidamente testimoniado en China. «Subir al cielo volando» se expresa en chino de la manera siguiente: «por medio de plumas de pájaros, él ha sido transformado y ha subido como un inmortal»; y los términos «sabio de plumas» o «huésped de plumas» designan al sacerdote taoísta. Ahora bien, sabemos que la pluma de pájaro es uno de los símbolos más frecuentes del «vuelo chamánico» y su presencia en la iconografía protohistórica china es de interés para valorar la difusión y la antigüedad de este símbolo y así, la de la ideología que lo presupone.

En cuanto a los taoístas, cuyas leyendas abundan en ascensiones y otras especies de milagros, es posible que hayan elaborado y sistematizado las técnicas y la ideología chamánicas de la China protohistórica y que, en consecuencia, ellos deben ser considerados como los sucesores del chamanismo, a mucho mejor título que los exorcistas, los médiums y los “poseídos”: estos últimos, en China como en otras partes, representan más bien la tradición aberrante del chamanismo. Queremos decir que, cuando no se logra dominar a los «espíritus », uno termina siendo «poseído» por ellos y la técnica mágica del éxtasis se convierte, en este caso, en un simple automatismo mediúmnico.

Más que la Yoga y el budismo, el Taoísmo ha asimilado numerosas técnicas arcaicas del éxtasis, sobre todo si se habla del taoísmo tardío, tan alterado por elementos mágicos (se ha pensado inclusive identificar al taoísmo con el Bon-po chamanizante). Sin embargo, la importancia del simbolismo ascensional y, en general, la estructura equilibrada y sana del taoísmo, lo diferencian del éxtasis-posesión, tan característico de los brujos. El «chamanismo» chino (el “*wu*-ismo”, como lo llama De Groot) ha dominado, parece ser, la vida religiosa antes de la preeminencia del Confucianismo y de la religión del Estado. En los primeros siglos antes de nuestra era, los sacerdotes *wu* eran los verdaderos sacerdotes de China (según De Groot, vol. II, p. 1205).

Es inútil citar los ejemplos de los brujos, de los *wu* y de los «poseídos» chinos, para demostrar cuanto este fenómeno, considerado en su conjunto, se acerca al chamanismo manchú, tunguse y siberiano en general. Bastará con subrayar que, durante el curso de los tiempos, el extático chino fue cada vez más confundido con los brujos y los «poseídos» de tipo rudimentario. En un cierto momento y por mucho tiempo, el *wu* fue tan cercano al exorcista (*tchouh*) que fue llamado corrientemente *u-tchuh*. En nuestros días se le llama *sai-kong* y el oficio se transmite de padres a hijos. La ceremonia es pública y consiste en la

ascensión del *to t'ui*, «la escalera de sables»: a pie desnudo, el aprendiz sube los sables hasta la cima de una plataforma, generalmente la escalera está hecha con doce sables y a veces existe otra escalera por la cual desciende el aprendiz. Se ha encontrado un rito iniciático análogo entre los Karens de Birmania, donde una clase de sacerdotes lleva justamente el nombre de *wu*, vocablo que podría ser otra forma del término chino *wu*.

La actividad mágico-religiosa del *sai-kong* entra en las esferas del ritual taoísta: el *sai-kong* se titula a sí mismo *tao-chi* («doctor taoísta») él ha finalizado por identificarse completamente al *wu*, sobre todo a causa de su prestigio de exorcista. Su traje es rico en simbolismo cosmológico: se distingue el Océano cósmico y, en el medio, el Monte T'ai, etc. El *sai-kong* utiliza generalmente un médium, un «poseído», que también da muestras de su poder de faquir: se hiere con cuchillos, etc. Aquí se verifica de nuevo el fenómeno ya notado en Indonesia y Polinesia, de imitación espontánea del chamanismo, a continuación de una posesión. Como el chamán en Fidji, el *sai-kong* dirige el pasaje sobre el fuego, la ceremonia lleva el nombre de «pasearse sobre un camino de fuego» y tiene lugar ante el templo; primero el *sai-kong* avanza sobre la brasa, seguido de sus colegas más jóvenes y aún del público. Un rito análogo consiste en caminar sobre un «puente de sables». Se cree que basta una preparación espiritual antes de la ceremonia para pasar impunemente sobre sables y sobre el fuego. En este caso, como en los incontables ejemplos de mediumnidad, de espiritismo o de otras técnicas oraculares, nos enfrentamos a un fenómeno endémico y difícil de clasificar como pseudo-chamanismo espontáneo, cuya característica más importante es la *facilidad*.

En general, se constata en China la presencia de casi todos los elementos constitutivos del chamanismo: la ascensión al cielo, el llamado y la búsqueda del alma, la incorporación de los «espíritus», el dominio del fuego y otros prestigios de faquir, etc.

Pero veremos en nuestro próximo folleto otro aspecto de las concepciones extremo-orientales con un capítulo consagrado a “El Pensamiento Chino”.

Enero 1959

Continúa en nuestra próxima publicación