

PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS

PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL

NORMAL Y PATOLÓGICA

- Baldwin.—El PENSAMIENTO Y LAS COSAS. EL JUICIO Y EL CONO-CIMIENTO. Traducción de Francisco Rodríguez Besteiro. Con figuras. Madrid, 1911.
- Claparède.—La asociación de Las ideas. Traducción de Domingo Barnés. Con figuras. Wadrid, 1907.
- Cuyer.—La mímica. Traducción de Alejandro Miquis. Con 75 figuras. Madrid, 1906.
- Dugas.—La imaginación. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1905.
- Duprat.—LA MORAL. Fundamentos psico-sociológicos de una conducta racional. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Grasset.—El HIPNOTISMO Y LA SUGESTIÓN. Traducción de Eduardo García del Real. Con figuras. Madrid, 1906.
- Malapert.—El Caracter. Traducción de José María González. Madrid, 1905.
- Marchand.—El gusto. Traducción de Alejo García Góngora. Con 33 figuras. Madrid, 1906.
- Marie (Dr. A.)—La DEMENCIA. Traducción de Anselmo González. Con figuras. Madrid, 1908.
- Nuel.—La visión. Traducción del Dr. Víctor Martín. Con 22 figuras. Madrid, 1905.
- Paulhan.—La voluntad. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Pillsbury.—La atención. Traducción de Domingo Barnés. Madrid, 1910.
- Pitres y Régis.—Las obsesiones y los impulsos. Traducción de José María González. Madrid, 1910.
- Sergi.—Las emociones. Traducción de Julián Besteiro. Con figuras. Madrid, 1906.
- Toulouse, Vaschide y Pieron.—Técnica de Psicología experi-MENTAL. (Examen de sujetos.) Traducción de Ricardo Rubio, con figuras. Madrid, 1906.
- Van Biervliet. La MEMORIA. Traducción de Martín Navarro, Madrid, 1905.
- Vigouroux y Juqueller.—El contagio mental. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1914.
- Woodworth.—El MOVIMIENTO. Traducción de Domingo Vaca. Con figuras. Madrid, 1907.
- Constan estas obras de tomos de 350 a 500 páginas, tamaño 19×12 centímetros. Seis pesetas cada tomo.

13:183

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSOFICA

19:183

ELEMENTOS

DE

PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS

BOSQUEJO DE UNA HISTORIA DE LA EVOLUCIÓN
PSICOLÓGICA DE LA HUMANIDAD

POR

W. WUNDT

TRADUCCIÓN DE

SANTOS RUBIANO





ES PROPIEDAD

PRÓLOGO

El ensayo hecho en esta obra de estudiar los problemas de la Psicología de los pueblos, no en la sucesión de sus capitales dominios, como ya lo hice en mi obra mayor sobre la propia materia, sino en la descripción de los fenómenos correspondientes con arreglo a su coexistencia. sus condiciones comunes y relaciones mutuas, parecióme, ya en el curso de ejecución de la indicada empresa, un necesario complemento. Estimé que en tal visión de conjunto hallaríase el eje principal para las investigaciones sobre Psicología de los pueblos, en cuya labor el estudio aislado de las cuestiones particulares habría ya allanado el camino. Al modo que la historia evolutiva del organismo físico, la psíquica de cualquier sociedad, no sólo ha de ocuparse de la formación de sus particulares órganos, sino, y principalmente, de la correlación de sus funciones y de su recíproca influencia, tratamiento que corresponde igualmente, en último término, al estudio de la humanidad misma, sólo que aquí, además del problema de las relaciones de los procesos particulares, ha de atenderse a la general cuestión de la regularidad de la evolución psíquica, a la que conviene el subtítulo que lleva esta obra. El asunto sólo debe ser tratado en sus líneas fundamentales sin exposición, al por menor, de lo particular. El estudio de los problemas aislados carecería de los convenientes enlaces, mientras que, efectuado en conjunto y sucintamente, siguiendo las líneas de orientación de la evolución general, se destacará mejor la marcha de ésta y la general regularidad que ofrece, así considerada, la diversidad de sus fenómenos.

En consideración, pues, a este fin principal, he creído conveniente renunciar, desde luego, a una descripción proporcionada de dichos fenómenos. Cuando se trata de lo generalmente conocido, he creído que puede bastar un breve bosquejo de la organización correspondiente; mas, para establecer una mejor conexión entre las cuestiones a estudiar, parecióme necesario, al ocuparme de cosas menos conocidas o todavía desconocidas, entrar más a fondo en los pormenores. No se crea, pues, que, por dediear más atención a las formas primitivas de la organización troncal y del matrimonio, a los cultos anímicos y demónicos, así como a otros fenómenos de la cultura de los primeros tiempos, y, por el contrario, tocar muy a la ligera otras organizaciones sociales, como la creación del Estado y de las ciudades, la organización jurídica y otras análogas que alcanzan a tiempos históricos, se quiera dar a entender la existencia de una proporcionalidad de su respectiva importancia; en ello no han entrado sino las necesidades de orden práctico ya aludidas.

En la anterior advertencia sobre lo menos conocido y lo hasta aquí desconocido, quiero significar que la Psicología de los pueblos en general, y especialmente en la historia de la evolución de aquéllos, según la orientación de esta obra, vese aún atenida, por nuestros concepPRÓLOGO VII

tos, a presunciones e hipótesis para poder ligar las cuestiones particulares. Algunas, como las referentes a los cemienzos de la sociedad humana, y aun otras de épocas posteriores que vacen en la penumbra de la historia incipiente, tales el origen de los dioses y de la religión, la evolución del mito, los motivos del cambio de significación de diversas formas del culto, etc., hállanse aún sobre el pavés de la discusión, en la que se contiende, no ya por las interpretaciones adecuadas a los hechos, sino sobre la existencia de los hechos mismos. Con todo, no se puede desconocer que la Psicología de los pueblos hállase totalmente, en este respecto, en el mismo plano de experiencia que las otras ciencias empíricas, especialmente la Historia, de la que es fronteriza por el problema de los orígenes. Sus hipótesis nunca afectan a un conocimiento trascendente de la experiencia o al principio de las cosas; son más bien barruntos sobre probables contenidos de realidad empírica, aunque escapen a una fundamentación exacta. Admitir, por ejemplo, que la representación del dios es consecuencia de una fusión del héroe con la creencia anterior en los démones, será una mera hipótesis, puesto que no es comprobable con absoluta certeza el paso directo del demon a dios; mas hay que reconocer que el presunto proceso desarróllase de punta a cabo en un pie de realidad. Lo mismo cabe decir de muchos otros fenómenos, y, en último término, de casi todos los problemas de la Psicología de los pueblos referentes a los comienzos de estos problemas. Lo decisivo en esto no es el resultado de la observación directa, sino la probabilidad psicológica, es decir, todo aquello que más en conformidad se halla con el conjunto de los hechos conocidos, tanto de la Psicología individual como de la social. En éste su objeto empírico,

como parte y como aplicación de la Psicología, es en lo que se distingue, principalmente, la historia de la evolución psicológica (de la que aspira esta obra a ser modesto bosquejo) de la filosofía de la Historia, cuyos cimientos deben tener por base el estudio histórico evolutivo psicológico que aquí hacemos, sin que por esto hayamos de inmiscuirnos en las materias propias de aquél. En las conclusiones del último capítulo inténtase establecer la indicada relación entre la historia de la evolución psicológica y una filosofía de la evolución histórica, partiendo de la posición general de la Psicología respecto a las cuestiones filosóficas.

W. WUNDT.

Leipzig, 31 marzo 1912.

INTRODUCCIÓN

El término «Psicología de los pueblos» (Völkerpsychologie) es un neologismo de nuestra lengua, que no aparece hasta la mitad del siglo xix y, aun entonces, entra con dos significaciones esencialmente diversas. La primera como un conjunto de consideraciones psicológico-etnográficas referentes a las cualidades intelectuales, morales y otras de orden psíquico de los pueblos en el respecto de las relaciones que guardan entre sí, y con el espíritu de la Política, el Arte y la Literatura. Tratábase igualmente de una caracterología de los pueblos actuales y de otros pueblos cultos de especial interés para nosotros, como el francés, el inglés, el alemán, el americano, etc., y era durante el período conocido en la historia de la Literatura con el nombre de la «joven Alemania». Buen ejemplo de aquellos estudios psicológico-etnográficos son los ingeniosos ensayos de Carlos Hillebrand sobre «Tiempos, pueblos y hombres» (ocho volúmenes, hasta 1885). Consignemos, desde luego, que nuestro estudio se ha de separar radicalmente de esta dirección.

Casi al mismo tiempo aparece la segunda significación del nuevo vocablo, esencialmente distinta de la primera. Las ciencias del espíritu comenzaron a sentir la necesidad de acercarse a la Psicología y, allí donde no era ésta utilizable, hubo de crearse una cimentación especial de tipo psicológico independiente. Así amasáronse trabajos e investigaciones filosóficas y mitológicas aportados del estudio del lenguaje, de

la Religión y de las costumbres, proyectándolos sobre el problema de la evolución espiritual del hombre. Y fueron un filósofo y un lingüista quienes para los peculiares estudios, aplicados al orden indicado, acuñan el término de «Psicología de los pueblos». Todos los fenómenos de los que se ocupan las ciencias psíquicas son, de hecho, productos de la colectividad (Völksgemeinschaft); así el lenguaje no es la obra casual de un individuo, sino del pueblo que lo ha creado, y hay, en general, tantas lenguas distintas cuantos pueblos originariamente existen. Lo propio sucede con los orígenes del arte, de la mitología y de las costumbres. Las llamadas en otro tiempo religiones naturales, como la griega, la romana, la germánica, son, en verdad, religiones populares; cada una de ellas es, si no en todas sus particularidades al menos en conjunto, propiedad de una colectividad. A nosotros nos parece extraña esta apreciación porque pertenecemos a una época que, en aquellas creaciones generales del espíritu, ha traspasado hace mucho tiempo los límites de la nacionalidad particular. Esto no implica, sin embargo, que la colectividad popular no sea, por lo general, el hogar originario de estas espirituales creaciones. Y, aunque en los trabajos de Lazarus y Steinthal y en la «Revista de Psicología de los pueblos y de Filología» que desde 1860 dió veinte volúmenes, no estaba aún, a la verdad, fijado el concepto moderno, sin embargo, el impulso estaba dado ya, y el nuevo camino, desde diferentes puntos, comenzó a seguirse con éxito. Insegura, en cierto modo, era especialmente la relación con la Filosofía, así como con el método que la Psicología tenía que seguir en esta transferencia al nuevo dominio. El cambio comenzó cuando la especial consideración psicológica fué ganando terreno en los dominios particulares. Así, pues, habremos de considerar hoy a la Psicología de los pueblos como una parte de la Psicología, sobre cuya justificación y objeto no cabe ya duda alguna. Este problema repitese en todas las cuestiones espirituales que resultan de la vida humana en común y que no pueden ser explicadas únicamente por las propiedades de la conciencia individual, pues suponen la influencia recíproca de muchos. De hecho encontraremos siempre en lo sucesivo este

carácter como base para el criterio de lo psicológico-etnográfico. Nunca puede una lengua ser creada por un solo individuo. El esperanto y otras lenguas artificiales han sido positivamente inventadas por un individuo; pero, si no hubiera existido ya el lenguaje, estas invenciones, no podrían conservarle, dado que viven principalmente de empréstitos a las lenguas naturales. ¿Cómo podía haber sido creada por un solo individuo una religión? Conocemos individuales fundadores de religiones (del Cristianismo, el Budhismo, el Islamismo); pero éstas se levantan sobre los fundamentos de religiones precedentes, y no son sino desenvolvimientos ulteriores de motivos religiosos que habían nacido dentro de determinadas colectividades. Así es, pues, también la Psicología de los pueblos, en el análisis de los procesos espirituales superiores, una totalización de la Psicología de la conciencia individual, viéndose, en muchas cuestiones, precisada a traer a colación los motivos psicológico-etnográficos. Tampoco debemos olvidar que, así como la colectividad sólo consiste en individuos que entran en recíproca influencia, así la Psicología de los pueblos presupone, por su parte, la individual o la general, como ordinariamente se la llama. Por esto también es aquélla una importante totalización en cuanto que pone a nuestra disposición los medios auxiliares para llegar a procesos más complicados de la conciencia individual. Con frecuencia se ha hecho el ensayo de fundamentar las funciones complejas del pensamiento sobre la mera auto-observación, habiendo quedado en todo tiempo sin resultado. Una historia de la evolución del pensamiento humano no puede darnos, en general, una Psicología de la conciencia individual, ya que ésta hállase bajo la influencia de una prehistoria, sobre la cual esta misma psicología individual ninguna luz puede arrojar. Por eso es también erróneo pensar que la Psicología del niño podría resolver estos últimos problemas de la Psicogénesis. El niño de un pueblo civilizado está rodeado de influencias que nunca pueden ser separadas de aquello que nace espontáneamente en su conciencia. Por el contrario, la Psicología de los pueblos nos conduce a la consideración de los diferentes grados de evolución psíquica, que la Humanidad, aun hoy, ofrece al

camino de una verdadera Psicogénesis. Por el conocimiento de los estados primitivos en sí cerrados, llégase, mediante una continua serie de grados intermedios, a tender puentes sobre culturas más complicadas y superiores. Así es la Psicología de los pueblos, en el sentido principal de la palabra, Psicología de la evolución (Entwicklungspsychologie).

Atendiendo a esta consideración se ha objetado contra la palabra Psicología de los pueblos, porque en ella, no solamente se trata de los pueblos, sino también de asociados más estrechos, o más amplios; tales la familia, el grupo, la estirpe, comunidades limitadas, ciertamente, y, además, ocúpase de los más altos valores y aportaciones psíquicas en las conexiones y recíproca influencia de una multitud de pueblos; de suerte que así esta Psicología se amplía hasta constituirse en una Psicología de la Humanidad. Se comprende que un nombre como éste sólo puede formarse teniendo en cuenta la importancia del concepto, sin lo cual perderíase en lo indeterminado.

Tal denominación es más adecuada que cuantas se han propuesto para sustituirla. «Psicología de la colectividad» (Gemeinschaftpsychologie) puede fácilmente suscitar la equivocación de que se trate preferentemente de sociedades cultas. «Psicología social» recuerda, desde luego, la «Sociología» moderna, que se mueve aún, en sus consideraciones psicológicas generales, en el campo de la vida cultural moderna. En la evolución general de la vida del espíritu (que es lo más importante) el «pueblo» destácase como concepto unitario fundamental en el que todos los otros van a insertarse. Dentro del «pueblo» hállanse familias, clases, estirpes y grupos. Del concepto «pueblo» no están excluídos estos particulares, en cuanto que la palabra, no solamente comprende la población, sino también el concepto principal decisivo para las creaciones fundamentales de la colectividad.

Ahora bien; de este punto de vista nace la cuestión de si lo que asignamos aquí como objeto a la Psicología de los pueblos está separado o se debe separar de la Etnografía, de la Etnología. Sin embargo, hay que reconocer que precisamente la gran ampliación del horizonte de la moderna Etnología, unido al aumento y la profundización de sus temas, excluve necesariamente la consideración psicológica implicada en la Psicología de los pueblos. Debo recordar aquí a un hombre que ha contribuído más que ningún otro de los modernos geógrafos a esta ampliación de los asuntos etnológicos: refiérome a Federico Ratzel. En su Antropogeogratía y en muchos estudios particulares sobre los productos culturales de los pueblos, ha mostrado que la Etnología, no sólo debe dar razón de las cualidades y habitación de los pueblos, sino que ha de investigar también cómo han nacido los pueblos y cómo han conseguido sus hábitos físicos y espirituales de hoy. La Etnología es una ciencia del origen de los pueblos, de sus cualidades y de su expansión sobre la tierra. Los caracteres psicológicos desempeñan en la conexión de estos temas papel relativamente subordinado. Pequeños productos artísticos pueden ser significativos en alto grado para la fijación de las particulares inmigraciones, mezclas y transferencias. Por esto la Etnología ha venido a ser disciplina esencialmente auxiliar de la Historia, especialmente de la prehistoria de la Humanidad. El problema capital de la Etnografía es la determinación, no solamente de cómo los pueblos son en la actualidad, sino de cómo han venido a ser, de cómo han cambiado y se han diferenciado. Sobre tales resultados debe apoyarse la Psicología de los pueblos, cuyo interés propiamente psicológico se encuentra del lado de la evolución espiritual. En ésta pueden, pueblos de distinta procedencia, en virtud del grado espiritual en que se encuentren, influirse mutuamente. Y hasta pueden darse pueblos, parientes en el orden etnológico, que aparezcan, según los caracteres psicológicos, en grados completamente diversos en la formación espiritual. Para el etnólogo son, por ejemplo, los magiares y los ostiacos del Obi, pueblos de la misma procedencia, en tanto que psicológicamente pertenecen a diversos dominios: los unos son un pueblo culto, los otros se encuentran en un estado relativamente primitivo. Lo «primitivo» significa para el psicólogo de los pueblos muy otra cosa que para los etnólogos, atentos siempre a la genealogía. Si la Psicología de los pueblos nútrese de la Etnología, ésta debe consultar a aquélla en la consideración de las cualidades espirituales, no obstante tener ambas, materias de estudio fundamentalmente diversas.

Así, pues, puede la Psicología de los pueblos seguir diferentes caminos; el más próximo es estudiar los importantes fenómenos de la vida conjunta sucesivamente y seguirlos en su evolución, como acostumbra a hacerlo la Psicología general en su análisis de la conciencia individual. Desde luego ha de preocuparse de exponer la evolución psicológica del lenguaje valiéndose de los hechos de la historia de aquél. A esta Psicología del lenguaje puede seguir la evolución del arte desde sus comienzos entre los primitivos hasta el arte inicial de los pueblos cultos, cuya más amplia consideración corresponde a la historia del Arte. Igualmente han de ser investigados los mitos y la religión en la formación de sus motivos, en su dependencia recíproca, etc. Es éste un método en el que el estudio, a través de toda la corriente de la evolución psicológica de los pueblos, se dispone, por decirlo así, en secciones longitudinales. Para un análisis que aspire a ahondar más, no es este camino el de elección. Tiene el inconveniente de despedazar la evolución espiritual en un número de evoluciones especiales, cuyos miembros, no obstante, aparecen por todas partes los unos después de los otros. Sobre todo en los primeros grados son, de hecho, tan estrechas las relaciones de los particulares dominios de la vida espiritual, que apenas pueden separarse unos de otros. El lenguaje está influído por el mito; el arte es una parte integrante de la evolución de los mitos; las costumbres y los usos están por todas partes influídos por el pensamiento mitológico.

Es posible un segundo camino, que será el escogido en la exposición de esta obra. Consiste en disponer los hechos, no en secciones, usando de la metáfora anterior, «longitudinales», sino en sentido «transversal», o sea considerando los grados principales de la evolución psicológica de los pueblos a la par y en cada grado de la conexión general de sus fenómenos. Así aparece como primer asunto el estudio del hombre primitivo. El pensamiento, las creencias y las acciones del primitivo han de ser estudiados a la luz de los

hechos de la Etnografía desde el punto de vista psicológico. En los grados ulteriores pueden suscitarse, a la verdad, dificultades en orden a la limitación de los particulares períodos; mas, teniendo en cuenta la continuidad de los procesos, apenas si es posible eludir cierta arbitrariedad. Tampoco la vida del hombre individual se divide en períodos cerrados. Como la niñez, la juventud y la virilidad pasan de una a otra continuamente, así también sucede con los grados de la evolución psicológica de los pueblos. Con todo, hay ciertas representaciones, sentimientos y motivos de la conducta, en torno de los cuales pueden ser agrupados los fenómenos, los cuales deben hacerse resaltar como motivos centrales a fin de obtener una división conveniente en períodos, de los fenómenos de la Psicología de los pueblos. Por lo demás, conviene dejar sentado que, aunque el hombre primitivo sea el punto de partida natural de una tal consideración, el concepto mismo de «primitivo» posee sólo significación relativa en cuanto que representa el ínfimo grado de la cultura, especialmente de la espiritual. No hay ningún carácter etnológico determinado que pueda distinguir a este primer estadio, de la ulterior evolución; solamente una suma de cualidades psicológicas que, precisamente por llevar en sí el carácter de lo originario, constituye a un tiempo mismo el concepto del primitivo. En este sentido hemos de describir primeramente los caracteres exteriores de la cultura primitiva y después los motivos psicológicos de la vida humana en tal época.

A este estadio anúdase un segundo período, del que bien cabe decir que, en muchos respectos, es para nosotros un mundo redescubierto, ya que por las narraciones históricas nada podía saberse de él. Débese a la Etnografía moderna la ingente labor de haber descifrado los fenómenos que en las más apartadas regiones de la tierra pertenecen a este período, al que llamaremos totemístico, nombre del descubrimiento de un mundo sumergido, ya que la palabra «totem», tomada de una de las lenguas americanas, careciendo de significado en nuestras lenguas culturales europeas, refiérese a un estado del que no conservan éstas memoria lingüística. En cuanto cabe definirlo, el totemismo corresponde a un

mundo de representaciones dentro de las cuales el animal toma, con relación al hombre, una posición completamente opuesta a la que tiene en la cultura actual. En el período totemístico predomina, no el hombre sobre el animal, sino el animal sobre el hombre. El excita con su acción e impulsos la admiración, el temor y el respeto. Las almas de los antepasados viven en él, por lo que se convierte en antepasado del hombre. Su carne está prohibida a los pertenecientes a la estirpe que lleva su nombre; en ocasiones festivales, la comida del animal del totem es una sagrada operación del culto. No menos se ingiere el pensamiento totemístico en la organización de la sociedad, en la desmembración de las estirpes, en las formas del matrimonio y de la familia. Sólo varios residuos pasan del círculo conceptual de este período al tiempo subsiguiente: así en los animales sagrados de los babilonios. egipcios y otros antiguos pueblos cultos, y en los presagios que se atribuyen a las cualidades u operaciones de los animales y en otras representaciones mágicas que se anudan a particulares animales.

De la cultura totemística se pasa en sucesión continua a un tercer período: que llamaremos de los héroes y los dioses. Ya dentro de los grados precedentes se prepara la desmembración de las estirpes, y la formación del señorío de un individuo. Este período, de existencia transitoria al principio, llega a consolidarse. La situación del príncipe en la época totemística, aun secundaria, gana en poder, al adquirir la comunidad de estirpes, bajo la influencia de las luchas contra las tribus enemigas, una organización guerrera: así la sociedad evoluciona hacia el Estado. En la guerra, y aun en la dirección del Estado en tiempo de paz, entran hombres que se elevan bastante sobre la medida de los antiguos príncipes y, simultáneamente, por sus cualidades se oponen entre sí como personalidades de carácter típico. Así se coloca en el lugar del más anciano de la estirpe y del príncipe de la tribu del período totemístico el héroe de este nuevo tiempo. El periodo totemistico conoce solamente narraciones cuentiformes que poseen el carácter de los mitos y que tratan, no rara vez, de antepasados animales que han traído el fuego, enseñado la

preparación de los elementos, etc. El héroe alabado como general en el combate pertenece a otro mundo: la canción heroica da su imagen fiel en la epopeya. Los héroes de Homero son siempre, teniendo en cuenta su situación exterior, en lo esencial, príncipes de las tribus. El ampliado escenario de la lucha eleva al general, con cualidades mayores por él forjadas, a la categoría de héroe. Con la evolución de la poesía se transforman y enriquecen también las formas del lenguaje. A la epopeya siguen el arte plástico y el dramático. Todo esto hállase también estrechamente unido al origen del Estado, que ahora hace retroceder a las más primitivas formas gentilicias de la época anterior. Con esto cambian las costumbres y el culto. Con los héroes y Estados nacionales nacen las religiones nacionales; y, en cuanto la mirada de estas religiones se dirige, no ya a los próximos contornos, el mundo animal y el de las plantas, sino principalmente al cielo, se va desenvolviendo la imagen de otro mundo superior más perfecto. Como el héroe es el hombre ideal, así se convierte el dios en héroe ideal y el mundo celeste en una elevación ideal del mundo terráqueo.

Por último, a éste añádese un cuarto período. El Estado nacional y la religión nacional no constituyen límite duradero para el esfuerzo del espíritu humano; las asociaciones nacionales se convierten en humanas. Así comienza una evolución en la que nos hallamos todavía. Se puede por esto designar también como transitoria. Solamente podemos hablar hoy de una evolución hacia la Humanidad, no de la Humanidad. Aquella evolución comienza en el momento en que caen los límites de las concepciones religiosas de los pueblos. que son las que principalmente influyen en su separación, Por eso es uno de los más significativos síntomas de la historia espiritual el que, sobre todo en la Religión, tenga lugar aquella ampliación sobre el más estrecho ambiente de los pueblos. Las religiones nacionales o religiones naturales de los grandes pueblos de la antigüedad, como ordinaria y erróneamente son llamadas, tienden a superarse a sí mismas para convertirse en religiones de la Humanidad. Conocemos tres de estas religiones mundiales: el Cristianismo, el Islamismo y el Budhismo, acomodándose cada una de ellas a una determinada parte de la Humanidad en relación a su carácter e historia. Destácase esto primeramente en la oposición entre Cristianismo y Budhismo, aunque sus esfuerzos hacia la catolización tanto coincidan. Pero este esfuerzo hacia la catolización es un síntoma interno, al que corresponde como síntoma externo, paralelamente, el ensanchamiento de los Estados nacionales sobre sus originarios límites trazados por la unidad troncal. A él corresponden aquellas influencias recíprocas de los pueblos cultos en la vida económica, como en las costumbres, arte y ciencia, que prestan a la sociedad humana su carácter mixto de motivos nacionales y universalmente humanos. El helenismo y el Imperio romano son para la evolución espiritual de los pueblos de Occidente las exteriorizaciones más significativas de estos fenómenos. ¡Cuán honda es la diferencia entre el comercio casero de mero cambio del primitivo, que de noche se desliza por entre la selva virgen depositando sigilosamente la cobrada pieza para cambiarla, sin ser visto por sus vecinos, por armas y adornos, y el cambio comercial de una época en la que las flotas surcan los mares, como dentro de poco cortarán el aire los dirigibles, uniendo así a los pueblos de todas las partes del mundo en una gran comunidad de comercio! No puede ser nuestro tema describir en su amplitud total esta evolución que encierra en sí la historia de la Humanidad. Para nosotros, se trata únicamente de mostrar los motivos psicológicos esenciales por los que se ha formado de lo originario lo posterior, de lo primitivo lo más perfecto, en parte bajo la violencia de las condiciones exteriores de la vida, en parte en virtud de la propia fuerza creadora del hombre.

CAPITULO PRIMERO

EL HOMBRE PRIMITIVO

I.-El descubrimiento del hombre primitivo.

¿Cuál es el hombre primitivo? ¿Dónde hay que encontrarle? ¿Cuáles son sus cualidades? Estas son las más importantes cuestiones que, desde luego, se nos ofrecen. Son éstas cuestiones a las que se ha querido responder hasta hace poco tiempo de modo sorprendente, no con el apovo de los hechos de la experiencia, de la Historia, de la Etnografía, sino por el camino de la mera especulación, apoyándose principalmente en consideraciones que no estaban orientadas hacia la cultura primitiva, sino que partían de los hombres actuales. Así se construían, sobre la base de la oposición abstracta de Cultura y Naturaleza, la filosofía y aun la antropología del hombre primitivo. No hubo afán por encontrarle, por observarle, sino por inventarle. Así es como únicamente, por oposición al hombre de la Cultura, se ha formado el tipo del hombre de la Naturaleza, que sería el hombre privado de todos los bienes de la cultura. Este es el criterio negativo del hombre primitivo que se ha formado la filosofía de la Ilustración con su sobreestimación de los bienes de la Cultura. El hombre primitivo es el salvaje; pero el salvaje es esencialmente un animal con algunas, pocas, cualidades humanas, con lenguaje y con una pequeña chispa de razón lo suficientemente grande, a la verdad, para alumbrarle en su vida mísera. El hombre, en estado de Naturaleza, dice Tomás Hobbes, es para el hombre un lobo; vive entre sus semejantes como un animal entre los animales, en lucha por la existencia. Es el contraste de la naturaleza selvática y de la cultura pacífica, del Estado ordenado y de la piara u horda desordenada, lo que se quiere describir.

Pero no es solamente la oposición de los conceptos objetivos de Cultura y Naturaleza lo que ha servido de criterio, sino más bien la oposición de las tendencias subjetivas con las que se considera al mundo real y al soñado o deducido. Por eso aquella imagen aterradora del primitivo se convierte en otra cuando las tendencias subjetivas cambian. En una época de sobresaturada cultura que siente las formas tradicionales de la vida como carga pesada, conviértese el estado de naturaleza en el ideal de un mundo desaparecido. Al salvaje de Tomás Hobbes y sus coetáneos, opónese el hombre de la Naturaleza de Juan Jacobo Rousseau: el estado de Naturaleza aparece como el estado de paz en que el hombre, uniéndose al hombre con amor, lleva una existencia libre, exenta de necesidades.

Sin embargo, pronto se hubo de oponer a este concepto del hombre de la Naturaleza otra manera de pensar, según la cual su vida primitiva estaría más próxima al nivel de la realidad. ¿Por qué no habíamos de trasladar a los comienzos de nuestra raza las formas de sociedad humana que aun hoy encontramos naturalmente dadas? Estas formas culturales persistentes serían el matrimonio y la familia, el primero como la natural unión de los sexos, aquélla como su producto necesario. Pero si el matrimonio y la familia han existido desde un principio, toda cultura se habría desarrollado por ampliación de estas primitivas asociaciones. La familia se habría convertido, desde luego, en familia conjunta patriarcal; de aquí habría nacido la comunidad de aldea; de ella, con la unión de muchas comunidades de aldea, el Estado. Esta teoría, que Aristóteles fué el primero en desenvolver (evolución natural de la sociedad partiendo de la familia), arranca ya en sus pensamientos fundamentales de la saga y del mito. De muchas maneras deducen los pueblos su origen de una pareja primitiva de antepasados. De una sola unión matrimonial habría brotado la particular estirpe de cada pueblo, y después, en ulteriores transformaciones de esta representación, toda la Humanidad. Sin embargo, la saga de una primitiva pareja de antepasados no está más extendida que la de la familia monogámica. Claramente es aquélla, por tanto, una proyección sobre el pasado del matrimonio monogámico en los comienzos de una generación, de una estirpe o de la Humanidad. Así también la saga, en los casos en que el fundamento más seguro del matrimonio monogámico falta, hace nacer hombres y pueblos de otras diversas maneras; de las piedras, de la tierra, de las cavernas, convierte a los animales en antepasados del hombre, etcétera. Todavía la saga griega de Deucalión y Pirra contiene el rudimento de una semejante concepción más antigua, unida a la leyenda de la pareja primitiva. Deucalión y Pirra lanzan piedras tras de ellos, de las cuales nace una nueva Humanidad.

Pero así como la familia primitiva no sería otra cosa que una proyección de la familia actual en un pasado para nosotros inaccesible, así también, ostensiblemente, esta hipótesis, o, mejor dicho, tal ficción, sin el apoyo que encontrara en la levenda bíblica, difícilmente hubiera llegado casi hasta nosotros en la teoría patriarcal de ella nacida. Y no es más que una ficción la teoría aristotélica del sucesivo crecimiento de asociaciones cada vez más comprensivas hasta llegar al Estado, en cuya ficción lo que al filósofo le aparecía en su propio tiempo como dado a modo de formaciones sociales coexistentes, fué transformado arbitrariamente por él en una sucesión. Esta hipótesis filosófica es exactamente correlativa de la correspondiente levenda de la familia primitiva, que supone dotado al hombre primitivo de iguales cualidades que el actual, con lo que no se da respuesta alguna a la cuestión de la naturaleza del hombre primitivo.

Cuando, por primera vez, la Antropología moderna hubo de responder a esta cuestión, quiso fundarse en hechos reales, a saber: que las cualidades del hombre originario no deben ser tomadas del conocimiento de los pueblos que viven actualmente, y menos de la Historia; que los documentos para la solución de este problema habrían de ser buscados en la Prehistoria, en los restos del hombre mismo y de los productos de su actividad en las capas de

la corteza terrestre. Lo que nosotros no encontramos va, se decía, sobre la tierra, debemos buscarlo bajo tierra. Así pues, hace próximamente seis decenios, comenzó la Antropología prehistórica a recoger un material que sucesivamente ha ido adquiriendo extensión considerable. Sin embargo, a la terminación de este trabajo se consignaba lo que, a la verdad, no podía ser inesperado: que por este camino poco podía conseguirse desde el punto de vista psicológico. A lo más, los productos artísticos concomitantes proporcionarían algún descubrimiento. Pero se obtuvo el casi descorazonante resultado de que el hombre de la época diluvial en los instrumentos de piedra, en los dibujos sobre las paredes de las cavernas que habitaba, en las imitaciones sobre cuernos y huesos, encontrábase en un grado de técnica artística que apenas se distingue esencialmente de la del salvaje actual. Pareció también que, en parte, había de considerarse al hombre diluvial ateniéndose a las conclusiones obtenidas sobre el estudio de los restos óseos encontrados; y, aunque no se podía, evidentemente, obtener conclusiones psicológicas de manera directa, cabía, sin embargo, obtenerlas indirectamente en cuanto que las proporciones más zoológicas de las partes del esqueleto, especialmente la menor capacidad de la cavidad craneal, podrían acusar una formación inferior, por la relación próxima entre la capacidad craneal y el tamaño del cerebro relacionado con la inteligencia. Sin embargo, los restos aparecidos hasta hoy no han conducido a un resultado seguro. Al lado de un mayor número de hallazgos que indican razas semejantes a las de las estirpes humanas inferiores aun vivientes, sólo hay algunos casos en los que no caben dudas y sobre los cuales no hay diferencia de opiniones. Característica en este respecto es la historia de uno de los hallazgos de restos de un hombre prehistórico en Europa. En el año de 1856 se descubrió en el suelo alemán, en Neandertal, junto a Düsseldorf, en una caverna, un cráneo altamente maravilloso, a la verdad, pero faltándole la parte visual craneana correspondiente. Estúvose completamente de acuerdo en que se trataba de un hombre muy primitivo. Pugnaban, en favor de esta tesis, sobre todo, las características que aun

hoy se encuentran en muchas razas humanas inferiores, aunque apenas se marcaran especialmente las prominencias óseas orbitarias fuertemente acentuadas. Algunos investigadores creyeron que se había encontrado definitivamente el homo primigenius, por tanto tiempo buscado. Como forma más cercana, en lo que había conformidad general, dábase la del actual australiano. Mas como los antropólogos han mejorado desde entonces los métodos de medición y reconstrucción de las formas óseas incompletas, cuando Hermann Klaatsen llevó a cabo la reconstrucción del cráneo de Neandertal, obtuvo el sorprendente resultado de que la capacidad de este cráneo era algo mayor que la del australiano actual. Por otra parte, nada podía deducirse sobre la inteligencia real de este hombre primitivo. El ejemplo citado muestra cuán inseguro es todavía el suelo sobre el que se mueve aquí la Antropología prehistórica. Al lado de esto se ha establecido positivamente, en virtud de ciertos hallazgos hechos en Alemania, Francia y otros países, que en muchas razas prehistóricas que existieron en otro tiempo en Europa, de las cuales algunas llegaron más allá de la última y acaso de la penúltima de las épocas glaciares, las que, como ahora se sabe, fueron sucesivamente muchas, no se ha confirmado la existencia de diferencias esenciales con las razas aun hov existentes. Esto no quiere decir que no hayan existido, sino únicamente que han escapado hasta ahora a un seguro conocimiento y que, por lo tanto, principalmente del lado psicológico de la cuestión sobre la naturaleza del primitivo, la Anatomía del hombre prehistórico no puede dar ninguna conclusión.

Tampoco ofrecen resultados esencialmente mejores los productos de la actividad humana, los instrumentos, las armas e imágenes artísticas: objetos en forma de maza, de cincel y cuchillo hechos de pedernal, los cuales, así como el utensilio dedicado al uso doméstico y que podía servir de armas, se encuentran ya como huellas humanas en la más antigua época diluvial y en sus comienzos, quizá hasta en la época terciaria. A una época posterior pertenecen los objetos más aguzados de semejante forma. Aun más notables son los productos artísticos, especialmente los dibujos de animales

prehistóricos encontrados en las cuevas, como la del oso de las cavernas, del mammut. Mas todos estos productos no son de tal naturaleza que se pueda deducir de ellos con seguridad una cultura esencialmente diferente del actual hombre primitivo. Vienen a sumarse a esto dos condiciones que dificultan la comparación. De una parte adviértese que desempena papel importante en la vida del actual primitivo la madera, como material para la confección de instrumentos, armas, y, en parte también, cestas y vasos. Mas los instrumentos de madera no podían, allí donde siempre hubieren existido en la época prehistórica, resistir a la descomposición y a la putrefacción; así, pues, todo lo que el hombre prehistórico pudo poseer en semejantes instrumentos se ha perdido. Difícilmente pues, cabe decidir, por ejemplo, si ha conocido el arco y la flecha como armas, puesto que, no solamente el arco, sino también originariamente la flecha, son de madera. Por otra parte, no hay en la actualidad ninguna tribu primitiva tan aislada que no haya podido conseguir, en virtud de un comercio de cambio, que nunca falta del todo, objetos particulares de una cultura superior, especialmente metales y los instrumentos con ellos fabricados. Si se prescinde, sin embargo, de aquella falta de tradición y de tales mezclas de extraño origen en nuestros tiempos, se obtiene la impresión de que, aparte de algunos dudosos restos que alcanzan a la época diluvial, los instrumentos y productos artísticos no son esencialmente diferentes de aquellos productos análogos de los negritos de Filipinas o de las tribus del interior de Cevlán. Allí donde el material de que están hechos los instrumentos es diferente, conservan el cuchillo, el martillo, el hacha, la torma usual. Tal ocurre con el cuchillo de caña de bambú que el wedda de Ceylán emplea aún hoy, semejante, hasta la confusión en su forma, a muchos cuchillos de piedra de la época diluvial. Concordancias semejantes indican las huellas de la habitación, del adorno y de algunos hallazgos en el respecto de las costumbres. El hombre prehistórico de la época más antigua en Europa ha vivido en cavernas como las que busca aún hoy el primitivo de los trópicos en la época de las lluvias. En una gruta pétrea de Le Moustier, Francia, fué descubierto un esqueleto cuya postura acurrucada revela una especie de enterramiento que aun hoy se encuentra en pueblos primitivos, y que, por todas partes, indicaría como casi seguro signo, la creencia en los démones, con más la idea de la muerte. Aparece el muerto en posición que, a ser posible, pueda impedir su vuelta. Todos estos restos prehistóricos revelan una cultura semejante a la de las tribus primitivas de hoy. Precisamente porque no ofrecen diferencia alguna esencial respecto de los estados actuales, son de gran importancia, desde otro punto de vista, para el conocimiento del hombre primitivo. Demuestran, en general, la gran estabilidad de la cultura primitiva y hacen verosímil que donde no entran convicciones especiales alejadoras, como inmigraciones y mezclas, aquella estabilidad es mayor a medida que es más originaria. Puede esto sorprender a primera vista, pero hácese inteligible si tenemos en cuenta que una importante característica del hombre primitivo es su aislamiento del contorno. No conmovido por el contacto de otros pueblos, nada le impulsa a cambiar las cualidades que, en virtud de las condiciones del medio, desde una época inmemorial le han sido impuestas.

Prescindiendo de la enorme duración de la cultura primitiva revelada en esta concordancia del primitivo prehistórico y el actual, cabe presumir que el campo en que tenemos que buscar realmente al hombre primitivo, porque solamente en él podemos llegar a descubrir sus cualidades, es la tierra hoy habitada, y que debemos informarnos según esto de los hechos suministrados por la Etnografía. No bajo tierra, sino sobre la tierra es donde tenemos que investigar. Pero, ¿dónde le encontraremos? Hace diez años se veía en el indígena de Australia el tipo exacto de la cultura primitiva. Y de hecho nos muestra en la cultura material, y en muchas de sus representaciones mitológicas, rasgos al parecer altamente primitivos. Precisamente, a causa de la presunción de que se trataría en este caso de un tipo de hombre relativamente primitivo, se ha lanzado la Etnografía moderna, con gran preferencia, al estudio de las tribus australianas desde hace dos decenios. Poseemos, de investigadores ingleses y alemanes, muchos trabajos, excelentes en gran parte, sobre el mundo de Australia, que en su población es casi tan singular como en su flora y fauna. De estas investigaciones, compiladas especialmente en las obras de Howitt, publicadas en 1900, en los trabajos de Spencer y Gillen, y, por último, en las del misionero alemán Strehlow, resulta con toda claridad, sin embargo, que la cultura australiana, no sólo no es la primitiva, sino que pertenece a un grado relativamente avanzado. Aunque en algunos detalles contenga parcialmente elementos altamente primitivos (como se encuentran, no rara vez, en tribus que se hallan en un grado ínfimo de cultura) lo que eleva a aquélla muy por encima del estado del primitivo es, sobre todo, la modalidad inmensamente complicada de la organización social. Tal como aparece cabe suponerla una evolución de millares de años. Por esto, seguramente, el australiano no pertenece al capítulo del hombre primitivo. El ocupará nuestra atención en el próximo capítulo como tipo de la época totemística, aunque las cualidades que le corresponden se conciban, en parte, como anuladas a consecuencia del influjo de la mezcla de razas, que tampoco falta en estos casos.

No obstante, aunque el australiano no sea indudablemente, como en otro tiempo se crevera, y en parte aun se cree, el hombre primitivo, cabe decir que, en otros lugares de la tierra, según todas las probabilidades, existe éste, en un sentido relativo, que es en el que se puede hablar. Si el descubrimiento del hombre primitivo ha de vincularse en un hombre, correspondería con justicia al explorador alemán Jorge Schweinfurth la gloria de haber descubierto una tribu realmente primitiva, es decir, intacta en lo posible de influencias culturales exteriores. Cuando Schweinfurth remontó el Nilo superior en el año 1870 y escuchaba las narraciones de los tripulantes nubios que conducían su embarcación, tuvo noticia de la existencia de un pueblo de enanos de dos pies de alto, como exageradamente se los describían, detrás de aquel gran mar donde el Nilo brota, en selvas impenetrables. Schweinfurth se acordó en seguida de las antiguas sagas de los pigmeos referidas por Homero y de las que también Herodoto y Aristóteles escribían, anotando el último que estos pueblos enanos del Africa central existían realmente y no sólo en la fábula. Cuando Schweinfurth llegó al país de Mombuttu tuvo la suerte de encontrarse de hecho frente a estos pigmeos. No se parecían enteramente al retrato que hicieran los fabuladores barqueros, aun hoy corriente, según el cual tenían los pigmeos larga barba que alcanzaba al suelo y cabezas gigantescas, tipo del diminuto duende (Zwerghobold) que desempeña todavía un papel en nuestra superstición. En realidad, los pigmeos eran positivamente pequeños, muy por debajo de la estatura media normal del hombre, pero graciosamente constituídos, con cabezas pequeñas y un rostro casi imberbe.

Después que Schweinfurth hizo este descubrimiento se han encontrado tribus semejantes en muchos lugares de la tierra. Emín bajá tuvo la oportunidad de poder observar con su acompañante Stuhlmann los pigmeos del Congo, más de cerca que Schweinfurth. Un pueblo de enanos semejantes se descubría en los negritos de Filipinas. También éstos son de pequeña estatura y viven en los bosques como autóctonos, según creen ellos mismos y los malayos que habitan en el contorno. Inclúyese también entre los pigmeos a las tribus del interior de la península de Malaca, los semang y senvi y, por último, los weddas de Ceylán especialmente estudiados por los primos Pablo y Fritz Sarasin, pueblos todos que, viviendo en los bosques, están aislados de la cultura, verosímilmente desde hace miles de años. También los muy conocidos bosquimanes del Africa del Sur se incluyen en esta categoría, aunque no han permanecido en el mismo grado de aislamiento de sus vecinos. Estas tribus probablemente poseyeron en otro tiempo expansión más amplia; ahora aparecen confinadas en los bosques o en los desiertos. En el grupo inclúyese también los restos de población de los probablemente primitivos moradores de la India anterior, de Célebes, Sumatra, islas de la Sonda, etc., sobre los que se poseen hasta ahora muy pocas noticias. Parcialmente pertenecen también a esta clase los moradores de Andaman, aunque en su cultura externa, y especialmente en sus leyendas, dejan ver el influjo de los pueblos asiáticos culturales y, por ende, no puedan ser totalmente incluídos en la serie de los primitivos en el sentido propio de la palabra.

La observación de estas tribus, relativamente primitivas, digno es de notarlo, ha dado hasta el día resultados concordantes en alto grado. Se lee la descripción de las cualidades, hábitos y costumbres de los negritos de Filipinas, y en Malaca, de los semang y senvi, de los weddas de Ceylán y en todas partes se encuentran los mismos fenómenos, variando unicamente en relación a las especiales condiciones del medio natural. En ellos encontramos un material que se halla a disposición de la observación actual y sobre el que pueden basarse testimonios y razonamientos sobre los hombres primitivos no va tomados de especulaciones meramente retrospectivas o de restos mudos de sus huesos y de algunos de sus productos artísticos. Tratándose realmente de estados primitivos, tanta mayor confianza hemos de tener en las observaciones cuando más sencillos sean los fenómenos y menos exijan anteriores estados para su inteligencia. En esto implícase que los criterios sobre una primitiva cultura son esencialmente de carácter psicológico, y que los caracteres etnográficos y el parentesco originario de las tribus no desempeñan probablemente ningún papel. Absolutamente primitiva sería una cultura que no pudiera, de modo alguno, presuponer evolución alguna psíquica anterior. Pero como concepto tan absoluto no corresponde a la realidad de la experiencia, llamaremos, según esto, primitivo, en el sentido relativo únicamente posible, al hombre más próximo al mínimum de operaciones psíquicas sobre la base de las cualidades generales humanas. La medida máxima más aparente de estas operaciones nos la ofrece la cultura exterior, como se da en el vestido, la vivienda, la alimentación, la autoproducción de instrumentos, armas y otros productos, que sirven para la satisfacción de las más perentorias necesidades de la vida.

2.—La cultura exterior del hombre primitivo.

Sobre la base de los criterios mencionados acerca del estado primitivo, se puede responder, en general, brevemente a la cuestión de la cultura exterior del hombre primitivo. En lo concerniente al vestido hay muy exiguos comienzos: un cinturón de corteza a los lomos, al que van sujetas ramas de árboles para cubrir las partes pudendas, acostumbra a ser todo el indumento, donde no se observa, a causa de un comercio tranquilo con los vecinos pueblos, algún otro aditamento de algodón, cuero, etc. Respecto al adorno, la relación es esencialmente la misma. Mientras que, como más adelante veremos, en el grado próximo o totemístico hállase muy extendida una voluptuosa necesidad de adornarse, sobre todo, el propio cuerpo, con pintarrajes y tatuaje, apenas si hay nada parecido en las primitivas tribus, y lo existente, viene en parte de fuera. En este caso hállase un raro tatuaje de sencillas rayas, la pintura del rostro con puntos rojos o blancos, o bien el atravesarse el tabique nasal con un palitroque. Los negritos de Filipinas horádanse los labios para dejar pasar por los agujeros briznas de hierba. A esta clase pertenecen los collares y brazaletes, las cintas, los peines, un adorno del cabello con ramas y flores, etc.

Lo mismo que con el vestido sucede con la vivienda del primitivo. Todas las apariencias vienen a indicar que es la caverna la primera morada permanente del hombre. Las naturales grutas montañesas, más raramente las oquedades arenosas artificialmente cavadas, son los sitios de refugio que busca, si la época de las lluvias le obliga en los trópicos a guarecerse, mientras que en la época favorable del año, por lo general, no se cobija bajo un techado. Escoge su lecho bajo un árbol o trepa a él para encontrar defensa contra las fieras. Solamente cuando en las estepas el viento y la lluvia le fuerzan, construye, por analogía a la protección natural del ramaje de los bosques, una cachapera de ramas y de hojas. Cuando los apoyos de esta cámara se entrelazan y se instalan en redondo, nace de este abrigo la choza originaria.

La propia morada del primitivo, la caverna, tiene conexión con otros dos fenómenos que aparecen en la más primitiva cultura. Como constante eompañero acompaña al hombre primitivo un animal doméstico singular, sin duda el más antiguo que existe: el perro. El ha permanecido hasta hoy

entre todos los animales domésticos, el más fiel al hombre. Aun el moderno habitante de las grandes ciudades tiene al perro, que tué para el primitivo un fiel compañero. Sobre` el origen de la domesticidad de este animal existe una duda. La opinión ingenua estima que el hombre ha sentido la necesidad de un tal compañero, y por esto le ha domesticado; si se recuerda la existencia de los perros salvajes de las calles de Constantinopla o sus más próximos parientes, los lobos. difícilmente se podría admitir que el deseo de convertir a estos animales en amigos, haya sido nunca lo que principalmente hubo de incitar al hombre a utilizarlos en domesticidad, Según otra versión muy extendida, sería la necesidad de aprovecharse del perro como auxiliar en la caza, lo que ha conducido a su domesticación. Mas también es ésta una de aquellas hipótesis racionalistas que se fundan en la presuposición de que el hombre, en todas las cosas, obra únicamente según un plan preconcebido y que sabe, por consiguiente, de antemano, que el perro habría de ser un animal doméstico conveniente y especialmente apropiado para servir de auxilio en la caza. Como estas cualidades sólo han comenzado a ser conocidas luego que hubo sido domesticado, tal hipótesis es manifiestamente insostenible. ¿Cómo han llegado, por consiguiente, el perro y el hombre a reunirse en los comienzos de la sociedad? La respuesta a tal cuestión la da, según presumo, la caverna, originario refugio contra la lluvia y la tormenta. Como para el hombre, ella es también un refugio para el animal, especialmente para el perro, y ha convertido a sus moradores en compañeros. Al lado de esto puede haber atraído al animal el fuego reparador, cuando su preparación fué aprendida por el hombre. Luego que de esta manera el perro hubo comenzado a ser el compañero del hombre, acompañóle en sus operaciones y actividades, entre otras, en la caza. Y allí debió excitarse en él el instinto del animal carnívoro: como el hombre, así también cazaba él. El adiestramiento consistió, por lo tanto, no en que el hombre condujese al perro a cobrar la pieza, sino en hacerlo él por sí mismo, como puede notarse también en perros que no son de la especie de los cazadores. El adiestramiento consistió más bien en desacostumbrar al perro a devorar la pieza cobrada. Esto fué realmente la operación de plan intencionado del hombre, a la que fué impelido en virtud de su propia necesidad. Así hubo de nacer en la caverna el primer animal doméstico y en éste, para lo sucesivo, el primer ensayo de adiestramiento de un animal. Todavía hay otro producto de la incipiente cultura que debemos sensatamente vincular a la caverna como vivienda permanente. Entre los pueblos primitivos, aun los que se encuentran en un grado en parte superior al que venimos describiendo, encuéntranse productos del arte pictórico en forma de bastos dibujos de animales, más raramente de hombres, sobre todo en las cavernas. Entre los bosquimanes se han conservado de la destrucción tales imágenes cavernianas durante mucho tiempo. El hombre de la Naturaleza, que anda libremente circunvagando por el bosque, no tiene tiempo ni ocasión de ocupar su fantasía sino en pequeños objetos o en el adorno del propio cuerpo; sin embargo, la semiobscuridad de la caverna es a propósito, como pocas moradas, para excitar la fantasía pictórica. Sin la perturbación de las externas impresiones realzadas en luz y obscuridad, los recuerdos de lo visto al aire libre, sobre todo de los animales del bosque primitivo, incitan al solitario e inactivo morador a proyectarlas en las paredes. En esto influye una cualidad que aun en nosotros podemos observar todavía: nuestras imágenes memorativas son desigualmente vivas en la obscuridad o semiobscuridad que a la luz del día. Así ha tenido lugar en la caverna, primera morada del hombre, quizá por primera vez, la transición del arte pictórico, que servía en un principio para fines ornamentales y mágicos, a un arte memorativo libre, en dos sentidos: el de crear sus formas por la memoria de lo visto en la vida y el de esforzarse en conservar lo creado en la memoria.

Al vestido y la morada únese la alimentación. La adquisición de alimentos por el hombre primitivo no está unida a determinados períodos. Si su ligazón con el tiempo en el hombre de cultura ha tomado tal carácter, que, entre nosotros, la palabra alemana *Mahlzeit* (hora de comer) significa el tiempo dos veces propiamente (*Mahl* significa igualmente tiempo),

para recordarnos esta regularidad, en el hombre primitivo aquélla no existe. Si encuentra alimento y tiene hambre come, v si no lo encuentra tiene hambre. En ciertas circunstancias toma, en previsión del porvenir, más alimento de una vez de lo que su salud consiente. En lo concerniente a la misma alimentación, tropezamos con una vieja teoría que ha falseado la representación del hombre primitivo. El es, se dice, cazador; la caza le sustenta. Sólo accidentalmente llega a disfrutar de partes de plantas o frutas recogidas o casualmente encontradas. Sin embargo, apenas puede hablarse de caza regular tratándose del primitivo. Esta teoría acaso sea cierta; sin embargo, la caza es solamente una parte accidental en la adquisición de la alimentación en la que el hombre de la Naturaleza, viviendo al día solamente, satisface su momentánea necesidad. A lo más, la alimentación vegetal es objeto de algún cuidado para lo futuro. También entran aquí las primeras huellas de una división del trabajo, por virtud de la cual la mujer recoge alimentos vegetales, raíces, tubérculos, bayas, incumbiendo al hombre ocasionalmente la caza. Pero como la alimentación vegetal puede conservarse por más tiempo, es la mujer, según esto, la que primeramente aprende a economizarla y aprovisionarse para el porvenir. En parte continúa aun hoy este comienzo de la cultura económica. Igualmente es la alimentación mixta vegetal-animal, que aun hoy subsiste, la predominante también en el primitivo, que posteriormente alterna la proporción de una y otra, según lo favorable o desfavorable de las condiciones externas de la vida. Ejemplo elocuente de esto son los bosquimanes. Aun hace cincuenta años eran preferentemente cazadores. No recelaban, armados con sus arcos, de ir a la caza de elefantes y girafas y, sin embargo, desde que los pueblos sudafricanos del contorno, los hotentotes, betchuanos, hereros, poseen armas de fuego que los bosquimanes desdeñan, tienen la caza descartada en parte, hallándose confinados a soledades pedregosas en las que viven hoy solamente en grado exiguo de aquélla. Recogen tubérculos, raíces y otras partes de plantas utilizables por la cocción o el tostado. Su alimentación animal no es ya de piezas cinegéticamente cobradas, sino de pequeños animales encontrados en la busca, como ranas, lagartos, gusanos y hasta insectos. Así aparece la caza, en general, solamente como uno de los medios de aprovisionamiento general, siendo el primitivo más bien cogedor o buscador que cazador. En la palabra buscador (Sammler) debe entenderse también que únicamente toma de la Naturaleza lo que ella le ofrece, y que desconoce la agricultura y la zootecnia. La confección del alimento está, además, apoyada en un conocimiento, con frecuencia sorprendente, de las propiedades de los objetos recogidos. En virtud del conocimiento adquirido a costa de muchas y terribles experiencias, sabe el primitivo también estimar tales raices y frutos, que en bruto no constituyen alimentación alguna, o porque necesitan del fuego para ser comestibles o porque son venenosos. El primitivo ha aprendido a superar la influencia dañosa de muchas de esas plantas. Las despedaza y prepara con ellas, lavándolas en agua y cociéndolas, alimento apetecible. Pero el encuentro de estos tubérculos y raíces que yacen en la tierra tiene lugar en virtud del más primitivo instrumental agrícola, el antepasado de todos los posteriores, el pincho (Grabstock), palo puntiagudo por una parte con punta endurecida por el fuego.

Con la eliminación de los venenos por el agua y el fuego en las partes de las plantas así utilizables, tiene conexión
otro primitivo descubrimiento: la confección del mismo veneno. Mediante el restregamiento de la flecha con venenos
vegetales empieza por convertirse el arco en arma propiamente dicha. Sólo la herida de flecha no basta para matar la
caza o el enemigo, por lo que la flecha envenénase para causar
la muerte con la herida o una transitoria paralización. Así
emplean los weddas y las tribus del interior de Malaca el
jugo del upas mezclado con el jugo de las especies estrícnicas. Al jugo de las estricnáceas, el más conocido de estos
venenos de flechas, unen el curare, empleado especialmente
en la Guyana.

Esto nos lleva a considerar las armas del primitivo. Es muy de notar que todos los mencionados pueblos primitivos saben ya manejar el arco y la flecha, y que esta arma es casi la única usada, sobre la que se basa toda la cultura de sus instrumentos y armas, muy otra, por cierto, del cuadro que de los pueblos primitivos se venía temiendo, basada en las excavaciones arqueológicas, en la que juega sólo pequeña parte la elaboración de la piedra, hasta el punto de que se la podía más bien llamar edad de la madera. La madera, no sólo es esencialmente más fácil de dominar que la piedra, sino más fácil de encontrar en todas partes para la elaboración de formas apropiadas. La punta de la flecha fué acaso originariamente, y en parte aun hoy, de madera, siendo más tarde sustituída por la piedra aguzada o por un hierro adquirido en el cambio de productos.

Así comprendemos fácilmente cómo la madera en las formas ofrecidas por la Naturaleza misma se ha convertido en maza, en hacha, en pincho; y cómo los huesos, cuernos, valvas y otros han venido a parar en instrumentos y medios de adorno. Pero, ¿cómo ha llegado el primitivo hasta el arco y la flecha? Es de suponer que estas armas fueron inventadas por algún ingenio de los tiempos primitivos. Recordemos, que el inventor, si ha de llevar con derecho tal nombre, debe saber de antemano lo que quiere inventar. El hombre que por primera vez ha fabricado el arco y la flecha, debió llevar ya de ellos una imagen en su espíritu. Es relativamente fácil combinar instrumentos va existentes o mejorarlos con arreglo a un fin; pero nunca inventar nada sin una orientación determinada. Por esto son los más primitivos instrumentos, como el pincho. la maza, el martillo, productos todos de la Naturaleza, a los que el hombre apenas aporta modificación para su uso. El arco y la flecha no son manifiestamente instrumentos de esta clase; la demostración viene a dárnosla un arma venatoria que, aunque pertenece a cultura posterior totemística, es en principio más sencilla que el arco y la flecha: es el bumerang de los australianos, nombre bien conocido. Pero la manera como el arma, especialmente en su forma característica, está construída para, en el caso de marrar, volver por el aire volando hacia el cazador, es poco conocida. El bumerang, que posee tan útil propiedad, es una vara arrojadiza, encorvada y aguzada por ambas puntas. La idea de que esta forma encorvada alcanza una distancia mayor v más seguramente que una

vara rectilinea, ha sido el australiano el primero que la ha tenido. El retorno del arma no se consigue si no está regularmente construída. Entonces cae el bumerang en toda circunstancia al suelo y queda quieto. Pero las dos mitades de esta vara arrojadiza son asimétricas. La una está retorcida como en espiral, y si un hombre lanza este arma oblicuamente hacia adelante, describe, según las leyes balísticas, una curva que vuelve hacia sí misma. Esta asimetría ha sido encontrada por casualidad, lo que cabe presumir, teniendo en cuenta que los instrumentos primitivos en general nunca están construídos de una manera exacta. Que esta asimetría es útil viene a indicarlo el resultado. A consecuencia de esto comenzóse, sin embargo, a imitar fielmente los instrumentos que más perfectamente poseveran aquella propiedad. La vara arrojadiza no es, por consiguiente, un arma que exigiese especial inventiva, aunque denota cierta capacidad de observación. Las propiedades indicadas fueron, según esto, casualmente encontradas y fijadas por la estimación atenta de las propiedades más favorables. ¿Podemos representarnos ahora, de manera análoga también, el origen del arco y de la flecha? Ciertamente que esta arma, al igual de la otra, no han sido pensadas en todas sus partes de una sola vez. El hombre de la Naturaleza, que se mete por entre el ramaje del espeso bosque primitivo y siente en su cuerpo el latigazo de la rama súbitamente desencorvada, obtiene una impresión viva de la elasticidad por el encorvamiento. Fácilmente invita esto a pensar que la virtud observada aumentaría con el doblamiento de la forma natural. Documento en favor de tal tesis es una forma de arco que se encuentra en las costas e islas asiáticas. Allí se construye el arco con una barra encorvada por la misma Naturaleza, pero no de tal suerte que el natural encorvamiento de la madera corresponda al encorvamiento del arco, sino al contrario. Así nace un arco reflexivo cuya elástica fuerza impulsiva es, naturalmente, mucho mayor. Para evitar este plegamiento hacia atrás, componen también muchos pueblos avanzados en la cultura, el arco con muchas capas de madera, de cuerno, tendones, etc. Una vez que, en general, se percibió la poderosa fuerza de sacudida que obtiene una vara por el encorvamien-

to, no se estaba lejos de convertirla en duradera, doblándola hacia atrás y sujetándola, por ejemplo, con un cordón de corteza o sirviéndose del bambú, sacándole una tira que mueva las dos extremidades. Conseguíase con esto la forma ordinaria del arco: y así se podía fácilmente apreciar que el tendón comunicaba a una rama más ligera una fuerza impulsiva poderosa. Así entró en el arco la flecha, la cual, en virtud de la simultánea fuerza repulsiva del arco y de la cuerda, es arrojada a lo lejos. Allegóse a esto otra cosa que muestra claramente cómo en tales invenciones llamadas primitivas en las que siempre la Naturaleza misma ha tenido no menos participación que el hombre inventor. La flecha, sólo muy raras veces consiste en un trozo de madera aguzado de algún modo o provisto de punta de piedra o de hierro, sino que frecuentemente encuéntrase aplumada por el otro extremo, ya se elijan plumas de un ave, o va, como, por ejemplo, entre los pigmeos del Africa central, imitaciones hechas de hojas de palmera. Motivo de esta adición de la pluma créese que sea el aseguramiento en la dirección del movimiento. También es éste realmente un efecto accesorio. Sin embargo, como en el bumerang, debemos otra vez proponer la cuestión de cómo llega el hombre a presuponer semejante aseguramiento de cuyas condiciones mecánicas no sabe lo más mínimo. ¿Sería una asociación mental entre la idea de la flecha lanzada, con la del pájaro que vuela, el cual creeríase que atraviesa el aire en virtud de su pluma? Así quedaría transferido el movimiento del ave al de la flecha. Mas la transferencia no se hace con ánimo de asegurar mecánicamente el movimiento; recordemos a este propósito que para el primitivo la imagen de una cosa es siempre propiamente la cosa misma. Como para él en la imagen de un hombre hállase su alma (de tal suerte que en ocasiones es atacado de súbito temor si un pintor dibuja su imagen y se la lleva consigo), así tórnase para él la voladora saeta en un ave. Y aquí se encuentran juntos el motivo mágico y el efecto mecánico.

Como en la fabricación de instrumentos y armas, atiénese el primitivo, en los vasos de que se sirve, a los modelos que la Naturaleza le ofrece. No existe una alfarería originaria en ninguna de las tribus primitivas; sírvense éstas de los objetos naturales de modalidad apropiada como medio de conservación de las cosas reunidas. Así emplean los negritos de Filipinas las cáscaras del coco; las tribus del interior de la península malaya el bambú, el cual, por su diferente espesor y especialmente por los internudos de la caña, hace posible la talla de vasos de tamaños varios, seccionando la caña por encima del internudo y luego inmediatamente por debajo, y así obtiene un vaso con hondón. En los pueblos primitivos que han tallado vasos de madera, como los weddas y los bosquimanes, adviértese que el conocimiento de los metales o el manejo de instrumentos de piedra ha conducido más tarde a su confección; lo que no posee el hombre de la Naturaleza es utensilio de cocina: prepara sus comidas inmediatamente al fuego o sobre las ascuas.

Ultimo problema de la cultura primitiva es el muy interesante de la obtención del fuego. La conciencia humana sufrió con él una profunda impresión muy duradera en las sagas. En la época totemística encontramos por todas partes leyendas de salutíferos animales que han traído al hombre el fuego. En la época de los héroes se convierte el animal portador del fuego en héroe. Recuérdese a Prometeo que fué al cielo a buscarle, por lo que incurrió en la ira de los dioses. Es la confección originaria del fuego muy sencilla. Se apoya, como los efectos de utensilio e instrumentos, sobre condiciones naturales que de suyo se ofrecen al hombre. No ha inventado éste la preparación del fuego; más bien puede decirse que la ha encontrado, pues que ha nacido en virtud de manipulaciones que para la confección de sus utensilios empleara. Y justamente es aquí de gran importancia el que la primera época instrumental no ha sido una época de piedra, sino principalmente de madera. Ya antes se hizo mención de la elaboración del bambú, en forma de vasos, para la conservación de frutas y líquidos. Con una delgada tira de bambú se corta la caña a fin de utilizar sus partes. Si se efectúa este corte al aire seco, pulverízase la madera, se calientan las aserraduras, y, por último, se encienden. Luego que han comenzado a abrasar se sopla y el fuego llamea sobre ellas. Esta es la manera

constante y verosimilmente originaria, de producirse el fuego. Luego de haber resultado de esta manera sin intención, fué intencionadamente convertido en procedimiento corriente de obtenerle. En grado superior de cultura sintióse la necesidad de horadar agujeros en la madera. Y así nació el segundo método de preparación del fuego, el fuego por barrenamiento (Feuerbohrung). Un trozo de madera es barrenado por otro puntiagudo y endurecido; así se repite el mismo proceso que en el método del aserramiento. El del barrenamiento es más eficaz v el fuego se obtiene más rápidamente. Sin embargo, ambos son fatigosos y largos. Por esto el hombre de la Naturaleza considera a un europeo que enciende ante su vista por simple frotación una cerilla sueca, como un hechicero. Compréndese por qué desempeña la conservación del fuego un gran papel, v que el salvaje cambie su morada por la precisión de llevar consigo, en primer término, fuego vivo para dispensarse de nueva preparación.

Expongamos un último importante rasgo para el conocimiento de la situación del hombre primitivo en su cultura exterior, con relación al medio, que es especialmente característico. El hombre primitivo vive en estrecha relación con sus semejantes, pero se aisla de las otras tribus vecinas, aislamiento que adopta ante el peligro que pudiera correr su existencia, si no es que él mismo se ofrece a ellas en sacrificio, como ocurre con los pigmeos del Africa central y los mombuttus, que rinden tributo a las costumbres antropofágicas. A pesar de esto siente ya de antemano la necesidad de medios auxiliares, que, aunque el primitivo no puede producir por sí, llega, sin embargo, a conocer casualmente de algún modo. Así nace lo que se acostumbra a llamar el «comercio secreto del cambio» (geheimen Tauschhandel). Es significativo, desde este punto de vista, el ejemplo de los weddas descrito por los primos-hermanos Sarasin. El wedda va de noche ante la casa de un herrero singalés de los contornos y deja allí lo que va a ofrecer para cambio, caza, marfil, etc.; a esto añade una imagen de punta de flecha confeccionada con hoja de palmera. La noche próxima vuelve al mismo sitio; el herrero habrá puesto flechas de hierro, a cambio de los objetos llevados. Se podría pensar que en esta especie de comercio de cambio hay una confianza arriesgada, mas el incumplimiento tiene su sanción, porque si el herrero se queda con lo que se le deja ante su puerta y no entrega la flecha, puede estar cierto de que le alcanzará una flecha en una emboscada. Así llegaban, en virtud del secreto comercio de cambio, a las manos del primitivo muchas cosas, especialmente material para vestido, hierro y medios de ornato, lo cual le eleva un poco sobre su cultura exterior.

Estudiando esta cultura adviértese, ante todo, que el concepto de primitivo, aplicado al hombre, tiene un valor relativo. El hombre absolutamente primitivo nos es, en general, desconocido; aun el conocimiento de hombre semejante, puesto que propiamente coincide con el estado animal, por consiguiente, el estado prehumano, apenas podría proporcionarnos una inteligencia de su ulterior evolución. El hombre primitivo lo es, relativamente, por cuanto no se dan en él juntamente los diferentes comienzos de la cultura en toda dirección, comienzos que se apoyan completamente en la Naturaleza, en los medios auxiliares directamente ofrecidos por ella. En estos comienzos distínguese ya el primitivo del animal. Hay en él comienzos de una morada, de una indumentaria, aunque, en ambos respectos, utiliza bien los medios auxiliares que la Naturaleza le ofrece en cuanto que en parte imita a estos medios auxiliares, y en parte los une, como en el quitavientos hecho de ramaje; o, con el arco y la flecha, ofrece ciertamente la más alta muestra de este grado de cultura. La formación de la choza partiendo del quitavientos; de la lanza como transformación del palo y de la flecha; de la cesta entretejida a imitación del coco o de la cáscara de la calabaza, son pasos próximos ulteriores sobre el camino de la Naturaleza a la cultura. Añádase a esto la preparación del alimento con el auxilio del fuego, que está relacionada estrechamente con el descubrimiento de la producción ígnea, mientras que ésta es encontrada, a su vez, medio casualmente por la confección de los primitivos instrumentos de madera, y luego de modos diferentes. Así la producción de los instrumentos, de un lado, y la preparación del fuego, de otro, es lo que principalmente distingue al hombre primitivo, en sus primeros albores, del animal. Añádase a esto la primera arma propiamente dicha, que se diferencia netamente de otros instrumentos, el arco y la flecha, en cuya composición nació también la inclinación a ntilizar los medios auxiliares de la Naturaleza. La invención de estas armas aporta nueva luz sobre la sociedad primitiva. El arco y la flecha han sido aún mucho más tarde, hasta los comienzos de las armas de fuego, medio auxiliar de las guerras, sin contar con su utilidad para la caza. Con ellas solas es imposible un combate ordenado, una guerra. Por eso aparece en los más antiguos monumentos de los pueblos culturales el arquero, como compañero de armas del guerrero armado de escudo y lanza. Con lanza y escudo se puede combatir en línea, en tanto que el arquero ha de luchar aisladamente. Así, pues, los primitivos no conocen la guerra de tribu, sino sólo el combate singular. De hecho, excluyen el arco y la flecha, que emplean sólo en la lucha abierta. Con ellos mata el primitivo a su adversario desde el matorral protector; así lo hace el vedda selvático al vedda culto o al singalés que le engañara en el comercio secreto de cambio; y lo mismo se comporta con un individuo de su estirpe que ha sonsacado a su mujer. Y lo propio que en el tranquilo cambio comercial secreto, ocurre en el combate. Por esto, pues, originariamente sirvieron el arco y la flecha para la caza y no para el combate. Ello prueba que la vida primitiva no es el combate de todos contra todos descrito por Tomás Hobbes, sino más bien un estado de paz en el que, sólo ocasionalmente, la pasión que enciende la lucha de intereses, nunca ausente, se interrumpe por un combate del individuo contra individuo.

3.—El origen del matrimonio y de la familia.

El origen del matrimonio y de la familia ha sido problema desconocido durante largo tiempo; admitíase que el hombre había vivido matrimonialmente desde un principio, como ley natural de las relaciones sexuales. A un mismo tiempo se proyectaba, sin más ni más, el matrimonio monogámico de la actualidad sobre un pasado sin límites, en el que siempre aparece la pareja primitiva. Sin embargo, aun prescindiendo de esta representación mitológica, tal presuposición podía también apoyarse en fundamentos positivos. Sabemos que muchos animales viven en matrimonio monogámico. Aparte de las aves constructoras de nidos, son principalmente los mamíferos más cercanos físicamente al hombre, en los que predomina el matrimonio monogámico; tal en el gorila, primate que más recuerda al hombre, y probablemente también en el chimpancé, aunque faltan datos seguros. Por consiguiente, ¿por qué no habría también el hombre de haber aportado del estado animal el matrimonio monogámico en su primitiva cultura? Tal opinión ha reinado hasta mediados del siglo pasado casi como un axioma. Hacia 1861 apareció la obra del jurisconsulto y arqueólogo suizo J. Bachofen, sobre el «Derecho materno», en la cual intentaba demostrar que era errónea la doctrina, hasta entonces inconcusa, de la originalidad del matrimonio monogámico, así como el hecho, tenido por evidente, del predominio del hombre en este matrimonio, es decir, la llamada teoría patriarcal. Su tesis arranca de una noticia sobre los licios, de Herodoto, entre los cuales, según este escritor refiere, más bien que el varón era la mujer la reguladora de la pertenencia de los niños a la parentela, de tal manera que, entre ellos, los hijos y las hijas pertenecían a la familia de la madre y la sucesión hereditaria partía de la madre, no del padre. Bachofen encontró aún en otros pueblos datos de la misma especie. Descubrió que en la Germania de Tácito dícese que en muchas tribus germánicas el hijo está más cerca del hermano de la madre que de su padre. Observaciones semejantes cabe descubrir en el Bellum gallicum, de César, sobre los britanos. Bachofen reunió más ejemplos e hizo valer también especialmente los rasgos del mito y de las sagas que parecían significar un predominio semejante de la mujer en la época prehistórica. Pensó que se tenían muy poco en cuenta las sagas, considerándolas como totalmente desprovistas de significación. Verdaderamente no eran éstas espejos de la realidad, pero sí daban una cierta imagen de los remotos tiempos, aunque en forma fantástica. Bachofen erigió sus observaciones particulares en teoría general. Al período del patriarcado o del predominio del padre, habría precedido un pe34

ríodo de predominio de la madre, la ginecocracia. Desde luego, la madre habría sido la cabeza de familia. Con colores románticos describe tal estado en el que el bello sexo guardó los destinos de la Humanidad. Después sucedióle el hombre en la supremacía con su naturaleza más ruda, pero con mayor inteligencia. ¿Cómo es, se pregunta, que, a pesar de la natural supremacía del hombre, dominara la mujer antes que él en la familia? A lo que responde, en sorprendente contradicción con sus ideas románticas acerca de la superioridad de la mujer, con una consideración sobriamente realista. Debemos, dice él, partir del caso de que aun hoy, en nuestra sociedad, es la madre la reguladora de la denominación, herencia, etc., de sus hijos cuando éstos han nacido fuera del matrimonio. Entonces el hijo no conoce a su padre y acaso tampoco lo conoce la madre. Este estado del hijo nacido fuera del matrimonio debe, por tanto, haber sido transferido a la generalidad, si queremos explicar el origen de la sucesión materna. Por consiguiente, antes de que se iniciase el dominio de la mujer ha existido un estado de agamia, de sinmatrimoneidad (Ehelosigkeit), de unión irregular de los sexos. Así nace en cierta manera una construcción opuesta a la de familia de los pueblos cultos, semejante a la que en otro tiempo Hobbes había esbozado para las relaciones políticas del estado primitivo. La ausencia de todo orden es característica de aquel estado como de éste. Pero justamente también por esto, según Bachofen piensa, se puede explicar el origen de la ginecocracia en consideración a las propiedades reales de la mujer. Aquel estado de general promiscuidad de los sexos debía ser molesto, sobre todo a la mujer, a causa de sus propiedades psicológicas. Separada de los demás varones para entregarse a uno sólo, comportábase como la conservadora de la disciplina y de la costumbre, mantenidas desde entonces. Así, pues, no corresponde al hombre la gloria de haber fundado la familia monogámica. Según esto, fué ella también su natural conservadora y protectora. En su descendencia se redujo a la unidad la vida de los hijos; se orientaba la sucesión hereditaria según su parentela, y también ese estado, nacido, según Bachofen, de causas generales ha sido, durante largo tiempo, general sobre la tierra. Mas, ¿por qué no se ha conservado? No podía conservarse, porque, aunque la mujer era, en verdad, la única psicológicamente a propósito para fundarle —el hombre nunca se hubiera encontrado en condiciones de establecerle— carecía ella de igual capacidad para conservarle duraderamente, ya que la mujer no ha nacido para el dominio por su inferioridad en inteligencia y en fuerza física. Así resultan en conjunto tres períodos: la agamia o promiscuidad, a la que sigue el predominio de la mujer o el derecho materno, y a éste el predominio de los varones o el derecho paterno.

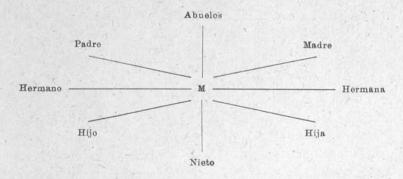
Discutióse no poco la hipótesis de Bachofen. Muchos hechos, desde el punto de vista de la Arqueología, no podían negarse. Pero se combatía con razón la hipótesis de la universalidad de un antiguo «derecho materno», y, aun más, su origen en un estado de horda completamente inorganizada. Así pasó a segundo término la teoría del jurisconsulto suizo, fundada esencialmente en argumentos arqueológicos, hasta que por primera vez, en el año setenta del siglo xix, desde otro punto de vista, pareció encontrarse nueva argumentación. Fué la Etnología la que vino en su 'auxilio y otra vez era el campo que de una manera específica se acostumbraba a considerar como el de la cultura primitiva (Australia), el que fué especialmente estimado para obtener conclusiones. Y resultaron hechos las conjeturas del derecho materno de Bachofen. Es éste en Australia tan predominante que, aun hoy, las tres quintas partes de las tribus siguen el sistema de la sucesión materna: solamente en los dos quintos es la sucesión paterna. Es verosímil, pues, que en muchos casos, en donde ahora ha entrado la sucesión paterna, haya sido predominante en otro tiempo la materna. El más profundo investigador de las relaciones sociales australianas, Howitt, llega, en su obra sobre los orígenes del oriente de Australia, a conclusión semejante a la que llegó en otro tiempo Bachofen, apoyado en sus investigaciones arqueológicas. Todas las relaciones familiares originarias están, según su opinión, construídas sobre el sistema de la sucesión materna, que puede observarse también, aunque de modo más limitado que en Australia, en América, en Melanesia y Polinesia, y en algunas partes del mundo antiguo, o le

especialmente en las poblaciones del Norte de la Siberia y en las tribus dravidianas al Sur de la India anterior. A base de estos hechos ha ganado cada vez más terreno entre los etnólogos actuales un concepto que coincide con el de Bachofen en lo esencial. Otra vez ha vuelto la cuestión de cómo sería posible un tal sistema de sucesión materna. La solución que se propone es que originariamente el hijo y la hija conocerían a la madre v no al padre; renovación del argumento de la analogía de las relaciones en la sociedad actual fuera del matrimonio, lo que llevaría consigo un nuevo estado de promiscuidad originaria del que habría salido el matrimonio. Ni éste, ni la familia, serían los originarios, sino la sinmatrimoneidad (Ehelosigkeit), comercio sexual de todos con todos. hasta cierto punto una contraimagen del estado primitivo del antiguo derecho natural transferido a las relaciones entre hombre y mujer.

La Etnología encontró ulteriormente otros fenómenos que parecen en pro de esta apreciación. Dos series de argumentos especialmente han desempeñado, y en parte aun hoy desempeñan, papel importante a este tenor. El primero, tomado de la etnología de Australia. fenómeno sorprendente que no puede ser denominado monogamia ni aun agamia, y que, a primera vista, ofrécese como forma intermedia: el llamado matrimonio por grupos. Consiste en que muchos varones se juntan con muchas mujeres en un matrimonio común; se casan algunos hermanos con algunas hermanas o, en general, hombres de la misma parentela con mujeres de otra. El matrimonio por grupos puede aparecer, por consiguiente, como una especie de transición de la promiscuidad a la monogamia; así se reduce la unión de todos con todos a grupos más limitados, y después a la unión de un solo hombre con una sola mujer.

Sin embargo, ni la sucesión femenina sola, ni el matrimonio en grupos por sí, hubieran, sin duda, incitado quizá a tan eminentes etnólogos como Howitt, a los dos beneméritos investigadores de Australia, Spencer y Gillen, al sabio representante de la Etnografía comparada, J. G. Frazer, y a otros muchos, a seguir esta teoría, si no hubieran advertido

un argumento más amplio y agudo, como es el expuesto por el etnólogo americano Lewes Morgan, en su Historia primitiva de la Humanidad (Ancient Humanity, 1870). Tal es lo que Morgan ha llamado «sistema de parentesco malayo», no conocido como sistema de parentesco real, sino manifiesto en el lenguaje de ciertos pueblos, por la nomenclatura derivada en parte del parentesco y principalmente de las relaciones de edad de los miembros de una misma estirpe. La calificación de «malaya» no es del todo adecuada para el sistema, porque en las islas Hawai y también en la Micronesia se encuentra tal nomenclatura. Lo esencial de la misma consiste o consistió en que, por ejemplo, un hombre de Hawai, no solamente llama padre a su padre verdadero, sino a todo hombre que por su edad pudiera serlo; por consiguiente, designa con un mismo nombre a todos los hombres de la próxima generación de la misma estirpe. Igualmente, no llama solamente madre a la suya propia, sino a toda mujer que pudiera serlo según la edad de su madre. Llama hermanos y hermanas a los varones



y a las hembras de la propia generación; hijos e hijas a la generación próxima y más joven; esto se extiende hasta el abuelo y la abuela, el nieto y la nieta. De más alejadas generaciones no se preocupa el hombre de Hawai; el bisabuelo coincide para él con el abuelo, y el biznieto con el nieto. Las denominaciones son, por consiguiente, de una especie sumamente sencilla. Al lado del varón mismo, que queremos designar con Men el adjunto esquema, están en la misma generación hermanos y hermanas; sobre él, como generación más

antigua, padres y madres, y, sobre éstos también, los abuelos y las abuelas; debajo los hijos y las hijas, después los nietos y las nietas. Lo mismo vale, naturalmente, también para la mujer. Todo el sistema, según esto, comprende cinco generaciones.

Ahora bien; se afirmaba que este sistema podía proceder solamente de un período anterior de general promiscuidad. Porque ¿cómo podría ser que cualquiera designase como padre verdadero a todo varón que, dentro de la misma estirpe pudiese ser su padre por la edad, si precisamente la paternidad no fuese en general desconocida? Partiendo de este argumento encuéntrase, desde luego, el punto débil de esta hipótesis, en que, no sólo serían llamados padres todos los hombres de la generación próxima más antigua, sino que también serían llamadas madres todas las mujeres. De la madre debíase, sin embargo, esperar que haya sido reconocida por todos a causa de la nutrición obligada del hijo, la cual precisamente entre los pueblos primitivos dura por lo común largo tiempo, así como por el crecimiento de los hijos en su cercanía. Además, apenas puede concertarse con dicha hipótesis el hecho de que las relaciones de afinidad en las lenguas malayopolinesias casi siempre aparezcan tan agudamente distinguidas como en las nuestras. Un hombre de Hawai designa al hermano de su mujer, por ejemplo, de otra manera que una mujer al hermano de su marido. A nuestro «cuñado» corresponden, por consiguiente, dos conceptos. Y si existe el concepto de suegro, ello implica, por tanto, la idea de matrimonio. Podría objetarse que esta denominación ha sido añadida pesteriormente a los nombres originarios de parentesco. Pero siempre queda en pie el hecho de que estas denominaciones, según su inmediata significación, son únicamente nombres para los grados de edad, quedando, por consiguiente, como cuestión a debatir la de si, al lado de esta significación, coexiste en ellos la designación del parentesco. Por lo que a nuestra observación alcanza, no es esto lo que ocurre. El hombre de Hawai, en cuanto se sabe de él, ha conocido por regla general al padre y a la madre, sólo que no ha poseído denominación específica para ambos. Cuando no llamaba al

padre con su nombre propio, lo designaba manifiestamente como a los hombres de más edad de su contorno. Esta extensión a otros hombres y mujeres de los nombres de padre y madre, hállase también en los pueblos europeos. En Rusia es costumbre llamar, a personas que no son padres, «padrecitos» y «madrecitas». Ahora bien, lo que hace verosímil en alto grado, tratándose del llamado sistema de parentesco malayo, la opinión de que no se trata en general de grados de aquél, sino de grados de edad, es, finalmente, otro fenómeno que en estas discusiones ha pasado inadvertido. Precisamente, en los países en que domina esta nomenclatura en las lenguas, los jóvenes y los hombres viven desde muy pronto separados de las mujeres y los niños, en la institución de la «casa de los hombres» con sus compañías de edad, lo cual tiene papel importante anulador de la sociedad familiar. El individuo cultiva, ante todo, la compañía de la gente de su edad; también en la casa de los hombres casi siempre viven éstos en compartimientos separados. El llamado «sistema de parentesco malavo» no es, por consiguiente, ningún sistema tal, sino más bien nomenclatura de grados de edad fundada en las condiciones sociales. Estas condiciones llevan consigo el que los compañeros de la misma generación estén unidos entre sí con más intimidad que los hombres v las mujeres. En la casa de los hombres es el compañero del mismo compartimento un hermano; el de la generación próxima, un padre. Con ellos sale el individuo a la guerra y va con ellos de caza. Así, pues, tampoco estos fenómenos pertenecen a los grados más profundos de la cultura. De la misma manera es evidente que, en virtud de esta designación de las generaciones, no se excluye ninguna forma de matrimonio. Es, por lo tanto, errónea interpretación el asignar en este caso a los nombres de padre, madre, etc., el mismo concepto que el nuestro actual.

La hipótesis de que a la familia, organizada monogámica o poligámicamente, haya precedido un estado de general comercio sexual, la llamada agamia o promiscuidad, se apoya, como ya se ha indicado, además de en la sucesión materna y la designación malayo-polinesia de las edades, en el matrimonio por grupos, que consiste, como se ha dicho, en que muchos

hombres se casen juntamente con muchas mujeres. Esto significa -pareciendo muy verosimil al primer aspecto- un grado de transición entre el comercio sexual universal dentro de la horda y las uniones matrimoniales más limitadas de posteriores tiempos. Para decidir respecto a cómo semejante transición pudo tener lugar, debemos tener presente, ante todo, la relación en que se encuentra el matrimonio por grupos, en los pueblos que lo tienen, con las otras formas de matrimonio. Desde luego, resulta una especie de poligamia, que no es idéntica a la forma frecuente de ésta en la que un hombre posee varias mujeres. Pero hay una segunda y más rara forma, que precisamente para el estudio del matrimonio por grupos es de gran importancia, y es aquella en que, por el contrario, una mujer posee varios hombres. Distinguimos convenientemente ambas formas con los nombres de poliginia y poliandria, denominaciones que implican siempre una determinación exacta de las formas poligámicas del matrimonio. La poliginia está aún hoy muy extendida, sobre todo, en el mundo mahometano, como también en los pueblos paganos del Africa y aun en otros países. Se observó igualmente entre los israelitas y no menos entre los griegos, aunque las tribus indoeuropeas de muy antíguo habían practicado, en su mayor parte, la monogamia. Desigualmente extendida hállase la poliandria, que corresponde, por lo común, sólo a pueblos relativamente primitivos: en Australia, al Sur de la India anterior entre los bravidas (rama de población rechazada por los invasores índicos hasta la punta extrema del continente); al Norte, entre los esquimales del estrecho de Behring y entre los tschuktscos y gilpakos de la Siberia; por último, aquí y allá, en las islas del Océano pacífico.

Para formar juicio de la relación de estas dos especies de poligamia, procuraremos, ante todo, representarnos los motivos que han influído en ellas o los que originariamente las determinaron, allí donde la costumbre por su duración se hizo permanente. En la poliginia es, manifiestamente, el más próximo motivo el impulso sexual del hombre, el cual, con la posesión de muchas mujeres, queda más perfectamente satisfecho que con la posesión de una sola. Pero no es éste el único

motivo, sino, por regla general, otras circunstancias favorables. Tales son el derecho de propiedad y la relación de dominio, como razones esenciales. La poliginia florece allí principalmente donde el concepto de propiedad y de dominio, y, con el último, la representación del hombre en la familia, han conseguido la supremacía. Bajo la confluencia de estos motivos se convierte la mujer totalmente en propiedad del hombre; por esto, donde predomina la poliginia, puede también el hombre regalarla y venderla. De esto depende, además, el que, en una mayor gradación de las diferencias de posesión y de estado, el rico y principal posea varias mujeres. El hombre común conténtase, en los dominios del Islam, generalmente, con una sola mujer; de donde resulta que la última capa social es monogámica.

La relación es del todo diversa, tratándose de la poliandria. En ella los motivos son completamente distintos, casi podía decirse opuestos. Sobre todo, es de notar que se ha extendido en países donde predomina la falta de mujeres. Esto depende, por lo común, de una perversa costumbre de la cultura bárbara, del asesinato de los niños, costumbre furiosamente extendida en la Polinesia, en donde también la poliandria, aun hoy, parece existir como en muchas de las tribus bravidas de la India interior. Lo mismo es aplicable a los australianos. Pero en la Polinesia, y probablemente también en otras partes, fueron ofrecidos en asesinato los niños, principalmente las niñas recién nacidas. Esto hubo de producir, naturalmente, disminución de las mujeres y notable desproporción numérica de los sexos. Así estimaba uno de los antiguos observadores ingleses de estas cuestiones, Ellis, que la relación numérica de hombres a mujeres era de 6:1. En tales condiciones compréndese la costumbre de la poliandria, sin ulterior explicación. Como cada uno no puede poseer una mujer para sí sólo, júntanse varios para poseerla.

Pero cabe preguntarse: ¿por qué fueron en esta bárbara costumbre sacrificadas principalmente las niñas? Más concebible es que fueran los niños, en los estados brutales de la Naturaleza, los sacrificados, a causa de la penuria de la vida o de la indolencia que se horroriza ante las fatigas de su educa-

ción. Parece que se querría conservar con vida solamente un reducido número de seres, asesinando el sobrante luego de nacer. En la Polinesia era librado el niño de la muerte si vivía aunque no fuera más que una hora. Acaso influyan tambien motivos mágicos; así, el-horror que siente el hombre de la Naturaleza ante los casos teratológicos o ante el nacimiento de gemelos. Pero el hecho de que los niños varones son más preservados que las hembras, difícilmente se puede interpretar de otro modo que estimando al varón como socio en el juego y en la caza y como luchador en el combate contra las tribus enemigas, v por esto considerósele de más valor. Esto guarda conexión también con la costumbre de que, en la edad madura, no están vinculadas a la mujer, de igual manera que al varón, solemnes ceremonias. La entrada de la joven en el período de la pubertad se verifica, la mayoría de las veces, sin ninguna ostentación. Por el contrario, grandes fiestas tienen lugar en el tránsito de los jóvenes a la época de la madurez viril. Por ellas son admitidos en la comunidad de los hombres, y con sus compañeros de edad consagrados por las tradicionales ceremonias en la que está prohibida la participación a las mujeres.

Si los motivos de la poliandria son completamente distintos de los de la poliginia, no se excluyen ambos, sino que pueden coexistir, como sucede aún en muchos lugares. Pero, ¿qué relación tienen ambas formas con el matrimonio por grupos? No otra, evidentemente, que una unión de la poliandria con la poliginia. De hecho, si un grupo de hombres se casa con un grupo de mujeres, se dan con ello ambas cosas simultáneamente. Cada hombre tiene varias mujeres y cada mujer tiene varios hombres. Sólo a base de una consideración externa y superficial cabe deducir que poligima y poliandria fueran incompatibles, por ser, en cierto sentido, conceptos contrarios. No son, en manera alguna, opuestos y, si quisiéramos tener en cuenta los motivos antes expuestos, es evidente que, bajo ciertas condiciones de vida, como ocurre, sobre todo, en más primitivos estados, su conexión aparecería más verosímil que su exclusión. Si, especialmente en las tribus en las que no se han desarrollado todavía diferencias fuertemente acentuadas de propiedad y de dominio, como, por ejemplo, entre los australianos, cada hombre tiende a poseer varias mujeres, y, por consiguiente, a la poliginia, cuando predomina la falta de mujeres daránse los motivos para la poliandria; así se juntan ambas de manera natural. Esto encuentra confirmación múltiple cuando se ahonda en las especiales condiciones de origen de tales matrimonios por grupos, donde simultáneamente sus formas son en lo particular modificadas. Así, entre las tribus australianas del Sur principalmente, existe una forma muy extendida de matrimonio por grupos, que consiste en la posesión por un hombre de una o algunas mujeres principales-y, simultáneamente, las mujeres principales de otros hombres como mujeres secundarias; así también su propia mujer principal puede ser, a su vez, mujer secundaria de los otros hombres. Es éste un hecho que se relaciona estrechamente con la torma de poliginia más extendida, y en la que un hombre tiene solamente una mujer principal, y además muchas mujeres secundarias, forma que visiblemente tiene a la monogamia por fundamento. Una condición que da fácil ocasión a esta forma mixta de monogamia y poliginia, es la guerra. Sabemos por la Iliada que, en los estados bárbaros, la mujer corresponde al vencedor como botín, convirtiéndose en esclava o mujer secundaria. Así también, según la levenda bíblica, la Sarah de Abraham, que es de la misma tribu, es poseída por él como mujer principal; y la esclava egipcia Hagar, como mujer secundaria. Otra fuente de origen de la poliginia es el concepto de propiedad que ha venido a ser el predominante en la compra de la mujer. Aun aquí es costumbre, en el caso de exclusión de la concurrencia con la poliginia, que haya una mujer principal. Si el Islam en los tiempos modernos designa la mujer principal como la «favorita», esto indica, a su vez, que, según la antigua costumbre, sólo existe una mujer principal; esta poliginia ha nacido de la monogamia, pero ya no es idéntica la mujer principal de los antiguos israelitas a la mujer de la misma tribu. pues depende de la voluntad del poderoso la colocación de la mujer en el rango predilecto.

Así aparecen, siempre que sigamos de cerca el matrimonio por grupos, tanto la poliginia como la poliandria, a base de

la monogamia. Ello es aplicable también a aquellos casos en que nacen otras especies de matrimonio por grupos, diferentes de la mencionada. Si tiene lugar el rapto de mujeres aun de manera más grave que en las ceremonias nupciales de los pueblos cultos, que sirven más o menos de juego, entonces sucede fácilmente que, quien quiere raptar una mujer, se agencie compañeros para la empresa. Estos compañeros obtienen entonces, según costumbre muy extendida, un cierto derecho a la mujer raptada, derecho que casi siempre es transitorio. pero que puede aproximarse al tipo de matrimonio por grupos, si el primero ayuda a sus compañeros de modo semejante a como ellos le han prestado auxilio. La mujer entra al contraer matrimonio con un hombre de determinada parentela en íntima conexión con esta misma parentela. Por tanto, allí donde la comunidad de parentesco ha logrado predominante importancia, existe algunas veces la costumbre de que, después de contraer el matrimonio, todos los varones pertenecientes a la parentela tienen derecho transitorio sobre la mujer. Este motivo aparece principalmente cuando el hombre y la mujer pertenecen a distinta estirpe, por consiguiente, en la «exogamia», de la que trataremos después, propia de la época totemística. Una costumbre semejante adviértese en el tiempo medioeval, jus primae noctis de algunas provincias de Francia y de Escocia, sólo que aquí, en lugar del motivo y del derecho de la estirpe sobre la posesion del individuo, destácase el predominio del señorío, del propietario, sobre sus súbditos.

Todos los fenómenos pertenecientes en parte a una fase de transición entre monogamia y poligamia, a una conexión de ambas formas de la última, o a la poliginia y la poliandria, pueden ser referidos a la monogamia como forma fundamental, de la que se han desenvuelto aquéllas bajo determinadas condiciones; y en el sistema de la «sucesión materna», aunque se considere verosímil por su universalidad, no puede verse un argumento en pro de un estado de agamia primitiva. Si recordamos las «casas de los hombres» con su íntima concurrencia de jóvenes y adultos de una estirpe, resulta claramente que en las relaciones del comercio social de ello derivadas está fundada una adscripción especialmente estrecha

de los niños a las madres. Antes de entrar en la virilidad vive el muchacho en la sociedad de las mujeres. Esta adscripción de los niños a las madres es fundamento suficiente para el nacimiento de una sucesión materna. Se comprende también. por el cambio sucesivo de estas condiciones culturales, que, tan pronto como se formaron los conceptos fijos de propiedad y de dominio, pasara la sucesión materna a la sucesión paterna. Es posible que en muchas tribus la sucesión paterna haya sido va en su origen la predominante, sin que de ello puedan aportarse más pruebas que la posibilidad de que, bajo especiales condiciones culturales, el hombre hubo de ejercer el influjo dominante. Veremos pronto que en el grado más primitivo de la cultura faltan las condiciones, tanto para la sucesión materna como para la paterna, porque no existieran ni estirpes netamente limitadas ni propiedad personal digna de tal nombre.

Así, los argumentos con los que se intenta derivar de las condiciones de los pueblos primitivos un estado de horda originario de la Humanidad, sin matrimonio y familia, son en conjunto deficientes. Los hechos conocidos vienen más bien a demostrar que, teniendo en cuenta el matrimonio por grupos, y las más sencillas formas de la poligamia, fué la monogamia la forma fundamental de estas evoluciones. Además, aquellos argumentos fúndanse en la presuposición de que los pueblos en los que se han observado estas diferentes formas mixtas de poliginia y poligamia, hallábanse en un grado primitivo de organización social; suposición errónea, pues se ha descubierto la complejidad extraordinaria de la organización de las tribus australianas, especialmente demostrativa de una larga prehistoria resultante de diversas transformaciones de las costumbres.

Después de esto se ha descubierto realmente el hombre primitivo, en sentido relativo, de que antes se hizo mención. Pero no son los pueblos australianos, ni menos muchos pueblos oceánicos, los que deben ser incluídos entre los primitivos; sólo pueden ser considerados como tales aquellas tribus que, probablemente aisladas durante muchos siglos y separadas de la cultura del resto del mundo, han permanecido estacionadas en

el mismo grado primitivo. Hemos empezado a conocerlos en la precedente descripción de la cultura externa del primitivo. Trátase de pueblos montaraces que, rechazados, por lo común, a zonas inaccesibles, sólo por apremiantes necesidades de su existencia han entrado en relación escasa con el mundo exterior. Ellos mismos tiénense por los habitantes autóctonos de sus respectivos países, y como tales son considerados por los habitantes circunvecinos. A tal grupo pertenecen, además de muchas tribus de la India anterior aun insuficientemente estudiadas, las tribus del interior de la península de Malaca, los semang y senvi, los weddas de Ceylán, los negritos de Filipinas y del Africa central; y, hasta cierto punto, los bosquimanes. Es éste un número no escaso de pueblos en parte muy espacialmente separados, en los que, a pesar de esto, hasta la cultura exterior es en alto grado concordante, tribus que se hallan en los límites inferiores de la cultura humana. lo que induce a pensar en el estado primitivo de las instituciones sociales y de las costumbres. Fuera del arco y de la flecha apenas un arma, una vasija; casi exclusivamente instrumentos tomados inmediatamente de la misma Naturaleza. Casi únicamente el arte de preparar el fuego al modo primitivo es el rasgo que distingue aquí, en el aprovechamiento de la alimentación general, al hombre de la bestia. Tales son, brevemente compendiados, los caracteres principales de la cultura primitiva que conocemos.

¿En qué relación se encuentra el matrimonio y la familia en este grado? La respuesta a esta cuestión ha de sorprender si se parte de la hipótesis del estado primitivo de horda; y, sin embargo, aparece claramente si se consideran las hipótesis a la luz de la razón. En aquellas tribus hállase por todas partes la monogamia, no sólo como la única forma de matrimonio, sino, por decirlo así, como necesaria en la forma de matrimonio individual. Sólo raras veces se observa una duradera convivencia de familias y parientes como principio de la evolución hacia una familia conjunta. Una excepción la constituyen los bosquimanes, entre los cuales, seguramente bajo la influencia de los próximos pueblos africanos (hotentotes y bantúes), al lado de otros influjos, ha encontrado acceso

también la poliginia. Por el contrario, los semang y senvi, que han permanecido en perfecto aislamiento, y los weddas salvajes, como los llaman los Sarasin, en oposición a los circundantes weddas cultos, han practicado la monogamia más persistente como forma predominante de matrimonio. A ella se encuentra unida la originaria partición del trabajo según los sexos. Mientras que el hombre procura alimentos animales por medio de la caza, recoge la mujer vegetales, frutos, tubérculos, semillas, a fin de prepararlas, como la carne de los animales cazados, en caso de necesidad al calor, para que sirvan de alimento. Se destaca en la manera de esta división natural del trabajo correspondiente a las disposiciones de los sexos, una cierta ordenación relativamente igualitaria en oposición a los posteriores grados culturales. Los observadores de las primitivas tribus asiáticas de Malaca y de Ceylán, Rodolfo Martín y ambos Sarasin, ensalzan el matrimonio de estos pueblos, unión de esposos protegida por severas costumbres. No se debe olvidar en la estimación moral de estos fenómenos que los celos por la posesión única de la mujer tienen en esta unión menos importancia que la mutua fidelidad de los cónyuges. Al intruso que perturba la posesión, le abate, entre los weddas, la flecha rectamente lanzada desde el bosque; la costumbre sanciona esta venganza como una defensa justificada. Un explorador francés confunde, hasta cierto punto, la causa con el efecto, al pensar que la monogamia de estos pueblos ha nacido de los celos; mejor sería decir que ha contribuído a consolidarla el ejercicio de esta justicia vindicativa. Esto es en la cultura primitiva sólo síntoma del incondicional predominio de la monogamia. Sin embargo, como es el individuo y no la estirpe quien ejerce esta venganza, resulta así este matrimonio limitado a ser un matrimonio individual, quedando sólo esbozada la formación de una familia conjunta resultante de la conexión de los más próximos parientes consanguíneos.

4.-La sociedad primitiva.

Transiciones a relaciones más amplias originanse especialmente por la convivencia de las familias en las cavernas; en la época de las lluvias, familias de parentesco más próximo suelen reunirse en una caverna mayor. Sin embargo, esta convivencia no está determinada por condiciones de la comunidad-estirpe, sino por la magnitud de los lugares de refugio; de suerte que, bajo ciertas circunstancias, también una familia individual vive solamente en una cueva más pequeña. Esta convivencia abre el camino hacia una formación de grupo sucesivamente más amplio. Esto explica también que, entre los weddas, muchas familias en la buena época del año se fijen en determinada zona en la que la caza les pertenece, así como los productos del suelo recogidos por las mujeres. Nace de tal modo, más geográfica que etnográficamente, una separación de la comunidad en particulares demarcaciones. Cada uno tiene derecho a tomar en el terreno que le corresponde su alimento, o sea, la caza como los frutos del suelo, y es la costumbre la que protege esta propiedad común como protege el matrimonio individual. El wedda, por ejemplo, que traspasa los límites del terreno perteneciente a una asociación particular, corre tanto peligro de recibir un flechazo por detrás, como el perturbador de un matrimonio.

Todas estas agrupaciones son esbozos de organización social, no de clanes o familias conjuntas fijas con orden patriarcal, que pueden ser disueltas por los individuos tan libremente como nacieran. Cada uno es libre poseedor de su mujer y dispone libremente, sin la cooperación de la estirpe, de sus hijos, los cuales quedan en la familia individual como en la forma culta de la familia monogámica. Falta toda huella de las reuniones del mismo sexo, como las ya indicadas para posteriores grados de cultura, en las casas de los hombres y en las compañías de la misma edad. Sólo transitoriamente, para empresas en común, por ejemplo, si se trata de la caza de animales que exige más amplia reunión de fuerzas o de la salida a otros dominios cinegéticos, es elegido un con-

ductor entre los hombres más viejos. Pero su dirección desaparece tan pronto como la empresa concluye. No existen príncipes duraderos ni tampoco organizaciones de clan o de estirpe.

Resumiendo, puede decirse que la organización social de los primitivos, adonde no ha llegado la influencia de pueblos de cultura superior, consiste en una monogamia en forma de matrimonio individual, establecida ya probablemente en una existencia prehumana semejante a la que llevan los actuales antropoides, con esbozos de organizaciones sociales. El conjunto de tales tribus vive aún permanentemente en estado de horda, si damos este nombre a la población inorganizada en oposición a la organizada. En virtud de un admirable cambio de significación, ha conseguido esta palabra pasar al concepto actual. Se supone que ha nacido de un idioma mongólico, habiendo pasado primero a la lengua rusa y después a otras lenguas europeas. Entre los tártaros designábase con la palabra «horda» una partida de guerreros. Aceptada, desde luego, en esta significación pasó a Alemania, según parece, a principios del siglo xviii. En recuerdo a la «Horda de oro» se comprendió bajo la palabra horda una partida de guerreros muy temida. La violencia salvaje de aquellas hordas asiáticas, el temor que inspiraban, influyó posteriormente en la extensión del concepto a toda masa humana inorganizada, salvaje y sin freno. Si tomamos la palabra en esta más amplia acepción, podremos decir que, entre los primitivos, aparece la horda frente a la familia individual y en los comienzos de su ampliación hacia la familia conjunta, como una unión social general, en la que se dibuja una desmembración organizada de la estirpe. La horda en este sentido no es esencialmente otra cosa que la piara animal de componente humano. Y no es imposible que en la ampliación semántica del concepto de horda haya desempeñado igualmente papel importante esta asociación de la palabra extranjera con la palabra protogermánica horde (manada, rebaño). La horda es, pues, una piara de hombres. Existe entre los miembros de la horda una conexión parecida a las piaras animales, como, por ejemplo, entre las bandadas de aves pasajeras, conexión que no existe en las manadas de ovejas y de bueyes. Dice Herder, con razón, que el hombre es, desde un principio, un «animal gregario» (Herdentier) en cuanto posee instintos sociales; en la formación del lenguaje ha aparecido significativamente la participación de estos instintos sociales. Sin convivencia y sin influencia espiritual recíproca de los individuos, hubiera sido imposible una lengua. Mas, en virtud de ésta, la convivencia quedó fijada, a su vez, y elevada sobre el grado de la mera conexión, obediente sólo a la necesidad momentánea, como se da en la piara animal.

Estas consideraciones sobre las relaciones sociales del hombre primitivo nos llevan a una más amplia esfera de fenómenos que nos permitirá echar una ojeada a las cualidades espirituales de este hombre; es el lenguaje lo que distingue a la horda de la piara animal, y lo que con el lenguaje está en íntima conexión, a saber: el pensamiento del primitivo.

5.-Los comienzos del lenguaje.

Definidas como primitivas, frente a antiguos errores, las tribus del Asia v del Africa, surgió la cuestión del lenguaje de estos pueblos, no solamente entre los etnólogos, sino también entre los filólogos. No menos interesante es este problema para los psicólogos, porque unido al lenguaje va el pensamiento. De los fenómenos lingüísticos obtiénense conclusiones retrospectivas sobre las cualidades generales del pensamiento. Porque se adviertan fundamentales diferencias, por ejemplo, entre las lenguas indogermánicas y las chinas, no debemos concluir de antemano que existan también en la cultura espiritual, sino más bien como direcciones y forma de pensamiento divergentes. Si éstas influyen en su incesante cambio sobre el lenguaje, el último, a su vez, influye en las cualidades psíquicas. No cabe admitir que muchos antepasados, en la época del antiguo alto alemán o en la época protogermánica se havan movido en círculos de pensamiento exactamente iguales a los de hoy; seguramente aquellas variaciones se efectuaron en menor grado, ya dentro de lapsos temporales más pequeños.

Desde este punto de vista tiene, por consiguiente, la cuestión del lenguaje del hombre primitivo el más elevado interés psicológico. La investigación lingüística no ha conseguido sus aspiraciones dirigidas hacia el descubrimiento de una lengua primitiva. Suponíase que no existen ya las lenguas originarias de las primitivas tribus, y es lo cierto que en los vocabularios recogidos de los semang y senoi de Malaca, los weddas de Ceylán, los negritos de Filipinas, etc., hay sólo algunas patabras que no existen en las lenguas de las tribus circundantes; siendo significativo que, especialmente el arco y la flecha sean designados por palabras peculiares; prueba de que son creaciones realmente primitivas. Pero, en conjunto, hablan los weddas la lengua de los singaleses y tamilos; los semang y senoi, así como los negritos de Filipinas, las lenguas de los próximos malayos; igualmente se han apropiado, según todas las apariencias, los pigmeos del Africa central las lenguas de los mombuttu y otras razas de negros; los bosquimanes, la de los hotentotes. ¿Cómo se explica este hecho? No cabe duda de que aquellas tribus han poseído en otro tiempo lengua propia. Por su constitución física son razas especiales. Según todas sus cualidades es imposible que les haya faltado el lenguaje antes de que entraran en contacto con los invasores. ¿Cómo es que estos pueblos han perdido, según todas las apariencias, su lengua originaria? Parece que haya ocurrido aquí lo que acostumbra a suceder si aplicamos el conocido principio de la lucha por la existencia al dominio psíquico: la raza más poderosa ha desplazado con su más fuerte creación espiritual, el lenguaje, a las más débiles. Su lengua, probablemente por ser más pobre, ha debido sucumbir. Esta consideración parece, a primera vista, contradictoria de lo que sabemos sobre la vida de las tribus primitivas. ¡Cuán angustiosas sus relaciones con los pueblos del contorno! Testimonio elocuentísimo es aquel secreto comercio de cambio del primitivo, quien, saliendo por la noche del bosque, pone la cobrada pieza en un determinado sitio acomodado consuetudinariamente a estos fines, para, al volver cautelosamente, llevarse lo que las tribus circunvecinas más cultas le ofrecen, instrumentos de hierro, armas, telas y objetos de adorno. Los 52

que hacen este comercio ni se ven ni se hablan. Donde tal cerrazón existe, ¿cómo puede penetrar una lengua extraña? Parece casi insoluble este problema. Sin embargo, la investigación de un sabio holandés, Kern, ha mostrado el camino para la solución más posible del enigma. Fúndase principalmente en la evolución de los diferentes idiomas malayos. La regla, según la cual las primitivas tribus se habrían apropiado el lenguaje de más cultos pueblos circunvecinos, parece tener una excepción: los negritos de Filipinas, cuyos vecinos, así como los de las tribus del interior de Malaca, pertenece a la muy trashumante raza malaya. Si se comparan los vocabularios de las lenguas de los negritos de Filipinas, coleccionados hace cuarenta años, y los de los malayos del contorno, adviértese que son completamente diferentes las palabras o parecen serlo con pocas excepciones. Sin embargo, cuando Kern siguió de cerca la probable evolución de estas palabras y las comparó, no con el idioma actual de los malayos, sino con grados más antiguos de la misma lengua, resultó que en ésta hállanse representadas las palabras de los negritos. Por consiguiente, éstos han permanecido libres de la invasión de los actuales malayos, acontecida, probablemente, hace siglos; pero sus lenguas se han enriquecido, manifiestamente, con una invasión malaya. A esto se añade, por otra parte, el hecho de que las tribus malayas, probablemente desde una época muy antigua, llevaron a cabo tales inmigraciones, distanciadas por grandes pausas. Surcando el mar sobre débiles embarcaciones, han poblado, en diferentes invasiones, especialmente las islas no muy separadas de tierra firme. El testimonio de las lenguas demuestra que en las Filipinas tuvo lugar una invasión análoga, por lo menos dos veces en muy diferentes tiempos, y que por los negritos, habitantes que precedieron probablemente a todas estas invasiones, fué asimilado en otro tiempo el dialecto protomalayo, extinguido entre los malayos actuales o en la actualidad desconocido. Esto conduce a una más amplia conclusión Si la lengua fué tomada en la época prehistórica, debemos lógicamente deducir que las relaciones mutuas entre los invasores y la población primitiva fueron en otro tiempo diferentes de las de hoy; lo que se hace muy verosímil recordando las descripciones de los modernos viajeros, de las relaciones entre estos primitivos pueblos. El rasgo característico que principalmente distingue a los últimos, es el temor y el odio contra sus más cultos circunvecinos, que se corresponden con el desprecio que éstos, a causa de su cultura superior, sienten hacia los primitivos. El temor a las flechas envenenadas que el negrito lanza emboscado, suele tener en jaque a los aniquiladores de los primitivos moradores. El estado de ignorancia del primitivo, general hoy en todas partes, difícilmente se explica fuera de estas condiciones. Por otra parte, aseguran unánimemente los viajeros que han logrado penetrar en la vida de las tribus primitivas de Malaca y Ceylán y mantener relaciones amistosas con ellas que, si se conseguía entrar en contacto con estos hombres y superar su desconfianza, descubríase su bondad de corazón y servicialidad, como cualidades salientes. Así cabe admitir que el aislamiento del primitivo no es originario, sino que, como en otras partes, ha nacido solamente de la guerra de exterminio, a la que ha estado expuesto por las razas que los arrojaron fuera de sus dominios. Pero antes de que estas consecuencias se notasen, apenas si poseían el comercio de cambio con el carácter de secreto, que solamente lo produjeran el temor y el odio. Así, pues, según toda probabilidad, el comercio de los antiguos habitantes con los invasores, establecido como necesidad interna en los antiguos tiempos, trajo una lucha lingüística en la que la más pobre e informe del primitivo debió sucumbir. En la lucha de una minoría reflexiva con una mayoría menos cultivada, aquélla fijaría el tesoro verbal principalmente y, bajo favorables circunstancias, hasta la forma de la lengua, mientras que la mayoría ejercería decisiva influencia sobre el carácter fonético, ley general de la evolución lingüística. Parece no haber faltado tal proceso en el desplazamiento de las lenguas primitivas como la de los bosquimanes, que, en lo esencial, es un dialecto hotentótico notable por ciertos caracteres del pensamiento primitivo. Los famosos sonidos castañeteantes los han tomado los hotentotes de la lengua de los bosquimanes, de los cuales han penetrado en las lenguas de los pueblos bantúes.

Pero, des qué por haberse perdido hasta los últimos restos de las lenguas de los pueblos primitivos, según parece, habremos de renunciar al conocimiento de las formas lingüísticas originarias y, en general, al estudio del origen del lenguaje? Ciertas consideraciones sobre las primitivas formas del pensamiento y el lenguaje nos permiten responder con la negativa. La evolución del lenguaje y la del resto de la cultura, no avanzan siempre al mismo paso; las primitivas formas del pensamiento pueden persistir mucho tiempo, aun cuando la cultura exterior haya progresado relativamente mucho. Así se explica que en tribus que, en general, se elevan considerablemente sobre el primitivo grado, se hallen formas lingüísticas correspondientes a los fenómenos que nosotros debemos apreciar como primitivos; un ejemplo en este respecto lo sen las lenguas africanas del Sudán. Si se analiza la estructura de una de ellas y las formas del pensamiento con las que pueden ser relacionadas, se obtiene la impresión de que es difícil imaginar una forma del humano pensamiento que en sus cualidades esenciales sea más primitiva que la referida. Esto adviértese claramente estudiando el idioma ewe, que se habla en el territorio del Congo alemán, lengua sudanesa, sobre cuya gramática debemos un meritorio trabajo al misionero alemán Westermann. En esta lengua hállanse algunas, si no todas, las propiedades esenciales que, evidentemente, pertenecen a un pensamiento primitivo, según cabe deducir de la comparación de ésta y otras lenguas sudanesas, con una forma de lenguaje que, aun cuando se dé en condiciones culturales muy avanzadas, podemos considerarla como primitiva, porque surge nueva en realidad ante nuestros ojos: tal es el lenguaje pantomímico. Este no está compuesto de sonidos sino de movimientos expresivos mímicos y pantomímicos, medios auxiliares con los cuales se entiende el hombre con su prójimo. Si consideramos el lenguaje pantomímico como una especie de idioma primitivo, a cuya génesis podemos asistir fácilmente en nuestros días, no debemos olvidar que este medio de expresión gesticular hállase igualmente en culturas superiores, cuyas condiciones divergen esencialmente de las de pensamiento primitivo.

Ahora bien; entre las diferentes formas en que aparece el lenguaje pantomímico, son, sin duda, las más próximas a su cuna aquellas en que se da como medio de comunicación entre personas carentes de oído y consiguientemente de lenguaje fonético: tales son los sordomudos. Obsérvase, además, semejante intercambio mental aun en pueblos de baja cultura entre tribus dialécticamente diversas, las cuales se auxilian de los gestos para entrar en relación. Poseemos interesantes datos sobre el lenguaje pantomímico de los sordomudos, resultado de investigaciones efectuadas especialmente desde la primera mitad del siglo xix, así como, por estudios modernos sobre los gestos de las tribus indias de Norte-America y otros menos completos de los australianos. Los signos pantomímicos pueden, a veces, utilizarse como una lengua secreta. Aun más interesantes para nuestro estudio son los signos que se observan en algunos pueblos sur-europeos, por ejemplo, los napolitanos, bien que éstos no sean adscribibles al grupo anterior a causa de que en ellos la tendencia a la convivencia es sustituída por la de la ocultación, con lo que ya no se trata de una comunicación del pensamiento naturalmente surgida, sino del producto de una intencionada inteligencia. Si prescindimos de estos casos, pertenecientes a un campo completamente distinto, adviértese, comparando los datos reunidos de diferentes puntos de la tierra y en diferentes zonas culturales, una sorprendente concordancia, aunque, ciertamente, no en todos los pormenores; así, las representaciones de los indios son, en parte, distintas de las de los pueblos civilizados de Europa o de los australianos, pero los gestos que se refieren a determinados objetos concretos suelen parecerse tanto que se encuentran muchos signos pantomímicos de los sordomudos europeos entre los indios bakotas. Si se trasladara a un sordomudo al país de aquéllos, es verosímil que pudieran fácilmente entenderse. En los tiempos modernos esta fuente de investigación de un lenguaje pantomímico natural no puede ser utilizada, porque la educación de los sordomudos para un lenguaje fonético ha ido aumentando más y más. El principal material para el estudio del lenguaje pantomímico de los ciegos, nos lo ofrecen todavía las antiguas observaciones del profesor alemán de sordomudos Schmalz (1838, 2.ª edic., 1848) y las del inglés Scott, algo posteriores (1870).

¿Qué nos enseñan estas observaciones sobre el origen del lenguaje pantomímico, y, por consiguiente, qué podemos decir con exactitud sobre los factores genéticos generales de un lenguaje? Según el concepto corriente, aquéllos serían un llamado «instinto de comunicación», o bien fenómenos intelectuales, reflexiones y actos voluntarios de los cuales nacería la tendencia a la intercomunicación de unos contenidos de conciencia con otros. La observación del lenguaje pantomímico en su origen nos dice, sin embargo, otra cosa, a saber: que aquél no procede de intelectuales reflexiones y voluntarios propósitos, sino de los movimientos expresivos concomitantes de los estados afectivos. Sería, pues, una formación complementaria de movimientos expresivos, bien que sin finalidad comunicativa. Los estados afectivos, no sólo se reflejan, como es sabido, en los movimientos mímicos del rostro, sino que, cuando entran cualesquiera representaciones sentimentales en la corriente de los afectos, la exteriorización mímica acompáñase de movimientos de brazos y manos. El encolerizado gesticula con movimientos que, claramente, anuncian la tendencia al ataque inherente a la ira. Si en el curso de representaciones fuertemente afectivas surgen aquellas cuyos objetivos respectivos se hallan presentes, aparecerán signos mímicos sin finalidad alguna comunicativa. De igual suerte indícanse involuntariamente las direcciones en el espacio, el pasado y el futuro, mediante movimientos hacia atrás o hacia adelante; lo «grande» y lo «pequeño», mediante la elevación o el descenso de las manos, etc. Si a éstos añádense otros movimientos que den expresión a la forma de un objeto describiéndose con las manos su imagen en el aire. hallaránse reunidos todos los elementos de un lenguaje pantomímico. Todavía es necesario que la representación afectiva no sea sólo mera expresión iudividual, sino que despierte análogos movimientos afectivos e iguales representaciones en otros individuos, los cuales, a su vez, mediante la influencia de los afectos en ellos suscitados, respondan con movimientos expresivos iguales o modificados. Así se desenvuelve un pensamiento común en el cual los actos impulsivos van gradualmente pasando a ser voluntarios y, al propio tiempo, los contenidos representativos entran en preferente relación con los gestos más expresivos correspondientes.

El movimiento expresivo de los afectos conviértese, mediante el contenido representativo de aquéllos, en exteriorización representativa, y ésta construye así el lenguaje, en virtud de la comunicación al prójimo, en intercambio mental de lo experimentado por cada individuo. En esta evolución van comprendidas, claro es, las demás funciones psíquicas, especialmente el tránsito de los actos impulsivos y afectivos a los voluntarios. ¿Cómo se habría producido, según esto, el contenido de un tal lenguaje pantomímico que aparecería como autóctono en el seno de una comunidad, y que, por consiguiente, debe ser mirado en tal sentido como primitivo? A esto se puede responder brevemente que este lenguaie es en todas partes sensiblemente intuitivo y, por esto, inmediatamente inteligible, pues, sin dificultad, los sordomudos de distinta procedencia que se encuentran por primera vez, pueden entenderle. Esta inteligibilidad del lenguaje pantomímico se funda en que sus signos (lo que traducido a la expresión del lenguaje fónico podría llamarse sus palabras) son sensibilizaciones inmediatas de las cosas, de las propiedades y de los procesos por ellas descritos. Cuando está presente un objeto del que se habla, son los gestos indicativos con la mano y los dedos, sin más, el medio más inteligible para denominar la cosa. Se expresan, el «yo» y el «tú», indicándose a sí mismo o al interlocutor respectivamente.

Para referirse a un «tercero» no presente, muévese el dedo hacia atrás. En general, cuando existen ante la vista objetos a los que se alude, economízase el sordomudo toda otra especie de designación sirviéndose de la sencilla indicación directa.

Como la presencia de todos los objetos es excepcional, aparece una importante segunda clase de gestos, que llamaremos descriptivos. El sordomudo, así como el indio y el australiano, indican el objeto, si no está presente, por imágenes en el aire.

Lo que se representa con contornos aproximados es inteligible sólo a los ejercitados en el lenguaje pantomímico; tales signos llegan a quedar como permanentes dentro de una determinada sociedad. La casa es designada por los contornos del techo y las paredes; el concepto «ir», mediante la imitación con los dedos índice y medio de la mano derecha, de los movimientos del andar sobre el brazo izquierdo en posición horizontal; el de «golpear» por movimientos contundentes con la mano. Sin embargo, no rara vez deben unirse muchos signos entre si para que un gesto sea entendido mediante ellos. En el lenguaje alemán e inglés de los sordomudos se expresa «jardín» describiendo un círculo con el dedo índice, que designa sitio; luego con el pulgar, llevado a la nariz, se representa el gesto de olfatear. El concepto «profesor», no representable inmediatamente, es complicado para una lengua representativa. Por esto el sordomudo ha de valerse primero de la representación «hombre», y luego de una nota complementaria, ejecutando el gesto de quitarse el sombrero. Como las señoras en el saludo no se quitan su sombrero, este gesto es extraordinariamente característico. Signifícase la «mujer» poniéndose las manos sobre el pecho. Mas para producir el concepto de maestro no femenino, se ejecuta primero el gesto arriba indicado para el hombre quitándose el sombrero y añadiendo después la elevación del dedo índice. Parece que esto recuerda que los discípulos levantan el dedo índice en la escuela para mostrar que saben algo, o quizá también porque recuerda al maestro en las ocasiones en que, no hallando en el auditorio la atención debida o para imponer un castigo, levanta el dedo.

Los gestos indicativos y descriptivos son, pues, las dos formas en que se mueve el lenguaje gesticular. En la segunda de estas formas compréndese un pequeño subgrupo, que puede llamarse descriptivo indirecto, porque sus signos no expresan inmediatamente la cosa por la imagen, sino por notas adyacentes, como, por ejemplo, el hombre por el quitarse el sombrero. Todos estos signos son sencillamente intuitivos; así resulta que la más importante y, para el carácter de una lengua originaria, la propiedad más significativa del lenguaje

pantomímico es que no conoce los conceptos abstractos, sino únicamente las representaciones intuitivas. Sin embargo, algunas de estas representaciones (y esto es una prueba de cuán grande es desde antiguo la tendencia del pensamiento humano hacia la tormación de los conceptos) han tomado significación simbólica, en virtud de la cual se convierten, en cierto sentido, en medios expresivos sensibles de los conceptos, aunque éstos no sean inmediatamente de naturaleza intuïtiva. Mencionaremos sólo un signo de éstos, admirable, por ofrecerse independientemente en el lenguaje de los sordomudos europeos, tal como aparece en los indios bakotas. Consiste en expresar la verdad por el movimiento del índice, partiendo de los labios en línea recta hacia adelante; y la mentira, por el movimiento hacia la izquierda o la derecha; por lo tanto, es la primera como un proceso recto, la otra como un proceso oblicuo, expresiones que, como formas poéticas, aparecen también empleadas en el lenguaje fónico. Estos signos simbólicos son, ciertamente, escasos en el lenguaje pantomímico natural (no así en el artificialmente formado), conservando siempre el carácter de intuibilidad.

A esta propiedad corresponde otra, que es también propia de todos los lenguajes pantomímicos naturales. Si queremos encontrar en ellas algo así como las categorías gramaticales de nuestras lenguas o de otras lenguas fonéticas, nos esforzaremos en vano. No hay en ellas substantivo, adjetivo, verbo, nominativo, acusativo, dativo, etc.; cada representación queda meramente como tal, pudiendo significar cada una de las categorías gramaticales excogitables por nosotros. Por ejemplo, el gesto del ir, lo mismo puede significar la acción de ir como la «ida» o el «camino»; el de golpear, lo mismo puede significar el verbo «golpear» que el substantivo «golpe». Aun en este respecto sólo ofrece el lenguaje pantomímico expresiones intuitivas para las representaciones sensiblemente intuitivas. El mismo carácter posee, por último, la sucesión serial en la que el interlocutor deja que sus representaciones se sucedan, empleando una a modo de sintaxis del lenguaje pantomímico. Nuestra sintaxis nos permite, como es sabido, separar (siempre según el uso lingüístico firmemente arraiga-

do) palabras conexas en el concepto, y por el contrario, disponer en una serie) palabras que no guardan entre sí conexión directa. El lenguaje pantomímico sigue solamente una regla: todo signo representativo particular debe ser inteligible en sí o por el signo precedente. De aquí resulta que si, por ejemplo, ha de ser expresada una cosa y simultáneamente una propiedad de la misma, se necesita que preceda la propiedad, dado que aquélla, separada de la cosa, se tornaría ininteligible. Por esto, su designación sigue regularmente la de la cosa a la que pertenece. Cuando decimos, por ejemplo, «un buen hombre», el lenguaje pantomímico dice «hombre bien». Lo mismo suele suceder, si el verbo y el objeto han de estar unidos; el objeto precede al verbo. Sin embargo, se puede dar el caso de que la operación expresada por el verbo se piense como más íntimamente vinculada al sujeto, que entre también la inversa colocación en cuanto aquél sigue inmediatamente al sujeto. ¿Cómo se expresaría, según esto, en el lenguaje pantomímico la oración: «el encolerizado profesor pegó al niño»? Los signos para «profesor» y «pegar» fueron ya indicados; «encolerizado» se expresa por el arrugamiento de la frente; «niño» se representa mímicamente por el bamboleo del antebrazo izquierdo sobre el derecho. Según esto, se traduce en el lenguaje pantomímico la oración anterior de la manera siguiente: los dos signos para el profesor (quitarse el sombrero y levantar el dedo); gestos mímicos de la ira; bamboleo del brazo (para el niño); por último, gesto de pegar. Si designamos el sujeto de la proposición por S, el atributo por A, el objeto por O, el verbo por V, la sucesión es en nuestra lengua ASVO, y en el lenguaje pantomímico SAVO (en lugar del último, excepcionalmente, V O): «profesor encolerizado niño pegar». El lenguaje pantomímico invierte, por lo tanto, ambas conexiones. Una construcción como «pegó al niño el profesor», que es siempre posible en el lenguaje fonético (en latín hállase no rara vez), sería completamente imposible en el lenguaje gesticular.

Si éste nos proporciona psicológicamente ciertas conclusiones sobre la naturaleza de una lengua primitiva, tiene su estudio otro especial interés por la comparación de estas rela-

ciones con las correspondientes a la más primitiva lengua fonética. Ya indicamos que pueden ser consideradas las llamadas lenguas del Sudán, grupo de las del Africa central, como representantes de las lenguas que llevan en sí todos los caracteres de un pensamiento relativamente primitivo, en las que visiblemente adviértese una fase de desarrollo propio, mayor que las de los pueblos bantúes al Sur, o las de los pueblos hamíticos al Norte, con las que está también emparentado el lenguaje de los hotentotes. Sobre la base de este parentesco y, en parte también, de los rasgos que los separan del tipo de los negros, se tiene a los hotentotes por una raza inmigrada por el Norte y modificada por la mezcla con las poblaciones indígenas. Ahora bien, si se compara una lengua del Sudán, por ejemplo, la ewe, con el lenguaje pantomímico, adviértese que no corresponde a las palabras de ésta, relativamente primitiva lengua fonética, una intuibilidad e inmediata inteligibilidad, como sucede en los signos pantomímicos. Y se comprende fácilmente, por el indefectible proceso de las alteraciones fonéticas, por la asimilación de extraños elementos lingüísticos, y por tránsito a las palabras, de signos exteriores de los conceptos independientes del sonido, procesos que nunca faltan en ninguna evolución lingüística. Todo lenguaje fonético está basado en procesos imprescindibles que, claro es, no pueden aparecer en sus comienzos. Con todo, se han conservado precisamente en las lenguas del Sudán, propiedades que revelan unas relaciones más íntimas de sonido y significación que las ofrecidas por muchas lenguas culturales.

Desde luego, es ya significativo que ciertas gradaciones y aun oposiciones de significación estén regularmente expresadas por gradaciones u oposiciones de los sonidos, que corresponden manifiestamente en su carácter sentimental a las relaciones de las representaciones. Así como en nuestra lengua las palabras «grande y pequeño», «aquí y allí», se comportan neutralmente en su valor fonético relativamente a sus significaciones, en la lengua ewe sucede todo lo contrario. Un objeto grande y otro pequeño son expresados por la misma palabra, el primero con un tono profundo, el pequeño por un tono alto. Entre los signos demostrativos corresponde al más

grande alejamiento el tono profundo, al más corto, el tono elevado. En muchas lenguas del Sudán se distinguen de esta manera tres grados de alejamiento, según su magnitud. Así se destacan el «allá a lo lejos» por la entonación más grave; el «allí a media distancia», por la entonación media, y el «aquí», por la entonación más alta. Análogamente se expresan también en ocasiones las oposiciones cualitativas por diferencias tonales, por ejemplo, «dulce», por un tono alto; «amargo», por un tono bajo; «padecer» (nuestro pasivo), por uno bajo; «actividad» (nuestro activo), por uno alto. En el último sentido se encuentra, además, muy extendido, ya no en las lenguas del Sudán, el uso de la «u» con la significación de padecer, en un sufijo añadido a la raíz verbal o en la medial en las lenguas semíticas v kamíticas. Así tienen, por ejemplo, la hebrea las formas del llamado pual y piël, Hophal e hiphil, los primeros de significación pasiva; los últimos, de activa. Se ha creído que éstas serían casualidades o fenómenos de transformación fonética obedientes a otros principios lingüísticos. Pero al hallar en lenguas, por otro lado, esencialmente diferentes, las mismas variaciones de sonido y significación, se debe sospechar que se trata de una afinidad psicológica, perdida en la evolución posterior, pero conservada en estas huellas.

Reflexiónese en cómo, por ejemplo, contamos historietas a los niños, para lo cual dase en todas partes el mismo fenómeno, o sea, la creación de una lengua infantil por los adultos. Esto sucede, manifiestamente, por el impulso involuntario de hacer inteligible al niño el sentimiento por el sonido en su significación representativa. La narradora de cuentos, cuando describe al niño gigantes y monstruos, hace más grave la entonación; si entran en ellos hadas, elfos y enanos, la eleva. Si se trata de pasión o de dolor, se agrava el tono, y en los afectos placenteros se acentúan los tonos altos. Teniendo esto en cuenta se puede decir que va en la relativamente primitiva lengua fonética, aquella relación inmediata entre sonido v significación que observamos en la más primitiva de todas las lenguas, la lengua gesticular, se ha perdido, conservándose huellas en mayor escala que en las lenguas culturales. En éstas aparecen, todo lo más, en las onomatopeyas nacidas posteriormente. Recuérdense las palabras sausen (zumbar), brummen (gruñir), knistern (chisporrotear), etc.

¿Cómo se comportan las otras propiedades del lenguaje pantomímico, especialmente la falta de categorías gramaticales y sintaxis, que siguen el principio de la inteligibilidad inmediata e intuitiva con las propiedades correspondientes a la lengua fonética, relativamente primitiva? Estas propiedades son de hecho más desigualmente importantes que las relaciones entre sonido y significación, las cuales, en los grados superiores, son accesibles a influencias externas variables. En la disposición morfológica y en la colocación de las palabras en la oración, refléjanse las formas del pensamiento mismo y éste no puede experimentar variaciones intensas sin que se manifiesten al propio tiempo en las categorías gramaticales y en las leyes sintáxicas que estructuran el lenguaje.

6.- El pensamiento del hombre primitivo.

La investigación de las formas gramaticales en el lenguaje primitivo tiene, para la Psicología del hombre primitivo, especial interés. Ciertamente, no se han conservado, como ya dijimos, las lenguas de las tribus primitivas en su forma originaria. Sin embargo, las lenguas sudanesas ofrecen precisamente en el terreno de las formas gramaticales, más que en los fonemas y en las palabras onomatopévicas, propiedades que se manifiestan como formas expresivas de un pensamiento que quedara en grado relativamente primitivo; ante todo, es manifiesta la no existencia en estas lenguas de categorías gramaticales de nuestro tipo. En esto concuerda completamente la gramática de Westermann sobre los ewe, con el resultado a que mucho tiempo antes había llegado Steinthal en la investigación del mandé, otra de las lenguas del Sudán. Fórmanse estas lenguas de palabras monosilábicas inmediatamente unidas, sin muestra alguna de elementos de flexión que modifiquen su sintaxis. Los lingüistas acostumbran a llamar a estas lenguas Wurzelsprache (lenguas raíces). En la ciencia del lenguaje, un complejo fónico (abstracción hecha de aquellos elementos modificantes del sentido) que lleva el concepto fundamental de la palabra, se designa como raíz lingüística (Sprachwurzel). En el latino fero, es fer, con la significación de «llevar», la raíz de la que nacen todas las variaciones del verbo ferre, llevar, en virtud de elementos accesorios. Si una lengua se compone, por consiguiente, de complejos fonéticos significativos de raíces, se la llama lengua raíz. Realmente consiste, sin embargo, en palabras monosilábicas claramente aisladas, y el concepto de «raíz», que no es en sí sino un producto del análisis gramatical de nuestras lenguas flexivas, es transferido aquí injustificadamente. Se compone tal lengua de palabras monosilábicas aisladas, de las que cada una tiene su significación propia sin pertenecer a ninguna categoría gramatical. Una misma palabra monosilábica puede significar un objeto, una acción o una propiedad, exactamente lo mismo que, en el lenguaje pantomímico, el gesto del golpear puede representar al verbo golpear, como también el substantivo golpe. Vése, pues, cómo las expresiones raíz y lengua raíz, para este lenguaje primitivo, son una abstracción gramatical completamente injustificada, si se tiene ante la vista la imagen de la raíz. Esta idea surgió entre los gramáticos cuando reinaba la opinión de que en la evolución lingüística nacía siempre la palabra del fonema simple o compuesto, portador en sí del concepto capital, de manera análoga a como proceden de la raíz de una planta, el tallo y las ramas. Pero en este sentido las partes integrantes de una lengua de ningún modo son raíces, sino que toda palabra simple monosilábica se junta a las otras, y de esta conexión nacen, en parte, modificaciones de la significación y, en parte, oraciones. Por consiguiente, no es por germinación ni crecimiento, sino por aglomeración (aglutinación) como se desenvuelve el lenguaje. Ahora bien; el carácter de las lenguas del Sudán consiste en que en ellas las conexiones más fijas de esta especie, las partes integrantes, han perdido su independencia, salvo en raros casos. En este respecto concuerda, por consiguiente, con el lenguaje mímico, que no ofrece categoría alguna gramatical propia como tal de la palabra, sino que objeto, acción, propiedad, y hasta las frecuentes partículas de nuestra lengua, son expresadas con

signos de la misma especie. Esta concordancia es más manifiesta considerando que en tales lenguas las palabras serían siempre expresión de representaciones neoformadas como de objetos culturales hasta ahora desconocidos. Aquí el que habla, compone siempre el nuevo concepto con una serie de representaciones que le son ya familiares. Así, por ejemplo, la palabra griffel (estilo, puntero), necesaria cuando se introdujo en las escuelas de Togo, fué traducido por los negros por Stein ritzen etwas (piedra rasguñar algo), es decir, una piedra con la que se hace un rasguño. Küche (cocina), desconocida en estas tribus, por «sitio cocer algo»; Nagel (clavo), por «hierro cabeza ancho». La palabra sencilla significa siempre, por lo tanto, una cosa sensiblemente intuitiva, y el nuevo concepto fórmase, no como los críticos del conocimiento acostumbran a admitir, por comparación de diferentes objetos, sino por yuxtaposición de representaciones sensibles que en sus notas constituyen juntas el concepto. A él corresponden también las expresiones para tales relaciones de pensamiento que en nuestra lengua, de una manera variada, se expresan en virtud de las variaciones del substantivo, del adjetivo y del verbo; no existe, pues, ninguna diferencia entre nombre y verbo. Aun menos se distinguen los casos del substantivo o los modos y tiempos del verbo, los que entran regularmente como palabras independientes. Así se llama la casa del rev «casa propia rev»: el concepto de casa es aquí una intuición independiente que se ingiere entre ambas palabras mediante las representaciones vinculadas a ella. Los restantes casos generalmente no se expresan, sino que resultan del conjunto. Parecidamente no hay en las formas verbales un futuro que designe el porvenir; para significarle se introduce una palabra independiente que podríamos traducir por algo así como venir. «Yo ir venir», significa: yo iré; el pretérito vo he ido es «vo ir antes». El tiempo pasado puede además expresarse por la inmediata repetición de la palabra hasta cierto punto, como signo sensiblemente intuitivo de que la cosa ha pasado. Si dice el negro de Togo «yo comer», quiere decir: vo estoy en idea de hacerlo; si dice «yo comer comer», significa: yo he comido.

Representaciones de operaciones y estados que en sí y por sí son ya intuitivas, se unen ocasionalmente a muchas al descomponerse la imagen intuitiva en sus partes. La palabra «traer» tradúcese por el negro de Togo por «tomar ir dar». Quien quiera llevar algo a otro, debe tomarlo, ir con ello y darlo. Así sucede que, especialmente, la palabra «ir» hállase con gran frecuencia añadida donde no se necesita su acción. Así la oración: «el encolerizado profesor pegó al niño», la expresa muy probablemente el negro de Togo de la siguiente manera: «hombre-escuela-encolerizado-ir-pegar-niño». Esta sucesión destácase como presente en el pensamiento intuitivo, repercutiendo de modo igual en el lenguaje. Si un concepto exige para su sensibilización mayor número de representaciones, pueden, de esta manera, nacer conexiones equivalentes a oraciones completas. Así el negro de Togo expresa el concepto de oeste por las palabras «sol-poner-sitio», es decir, sitio donde el sol se pone. Imagina al sol como un sér personal que, después de haber andado su camino, se sienta.

Estos ejemplos pueden bastar para dar a conocer la sencillez y la simultánea complejidad de tal lengua. Es sencilla, porque no ofrece variadas diferencias gramaticales; complicada, porque, reducida a representaciones sensibles, intuitivas, descompone nuestros conceptos en muchas partes, no solamente para las ideas abstractas, que estas lenguas, en general, no conocen, sino hasta para los conceptos concretos empíricos. Recuérdese el verbo «traer», que se descompone en tres verbos, o el concepto «oeste», para cuya expresión, no sólo se necesita pensar en el sol y en el lugar en que se le imagina, sino en la especie de su posición. Todos estos rasgos de la lengua fonética primitiva son comunes totalmente con el lenguaje mímico.

Igual sucede con la sintaxis de ambas formas lingüísticas. Esta no es, sin embargo, en la lengua del Sudán, como en el lenguaje mímico, una sintaxis irregular y casual, sino más rigurosa que la de nuestras lenguas, en las que por la flexión ofrécese la posibilidad de modificar la colocación de las palabras en la oración, hasta cierto punto, según la necesidad de la acentuación de los conceptos. Aquí es la colocación muy uni-

forme, única y exclusivamente dominada por la ley de la vuxtaposición intuitiva que también sigue el lenguaje mímico. Invariablemente precede el objeto a la propiedad, el substantivo al adjetivo. Con menos rigidez se relacionan verbo y objeto. En la lengua ewe precede, por regla general, el verbo: sin embargo, puede también el objeto colocarse el primero; pero siempre es preciso que el verbo siga al sujeto cuya acción expresa. Este carácter intuitivo de la lengua primitiva es verdaderamente chocante para nosotros cuando traducimos un pensamiento, primero en su sentido general, y después palabra por palabra. Tomo un ejemplo de la lengua de los bosquimanes. «El bosquimán no fué, desde luego, amistosamente recibido por el blanco cuyas ovejas apacenta; después maltrató el blanco al bosquimán; éste corrió de allí, después de lo cual, el blanco tomó a otro bosquimán con el cual le sucedió lo mismo. El bosquimán lo expresa en su lenguaje del siguiente modo: «Bosquimán-allí-ir, aquí-correr-hacia-blanco, blancodar-tabaco, bosquimán-ir-fumar, ir-llenar-tabaco-saco, blanco-dar-carne-bosquimán, bosquimán-ir-comer-carne, levantarir-secreto, ir-placentero-ir-sentar, apacentar-ovejas-blanco, blanco-ir-pegar-bosquimán, bosquimán-gritar-muy-dolor, bosquimán-ir-correr-camino-blanco, blanco-correr-tras-elbosquimán, bosquimán-allí-otro, éste-apacentar-ovejas, bosquimán-completamente-más-allá». En esta querella del hombre de la Naturaleza contra su opresor, todo es concreto, intuitivo. No dice: «el bosquimán es amistosamente recibido por el blanco», sino el blanco le da tabaco, él llena su saco y fuma, el blanco le da carne, la come y está alegre, etcétera. No dice: «el blanco maltrata al bosquimán», sino: él le pega, el bosquimán grita ante el dolor, etc. Lo que nosotros expresamos en ideas relativamente abstractas, se resuelve en puras imágenes intuitivas, particulares. Por todas partes se adhiere el pensamiento a las cosas particulares, y como en la primitiva lengua no hay ninguna expresión verbal específica, lo variable, la acción, han de acompañar en el pensamiento a las imágenes substantivas. Por esto se puede llamar a este pensamiento, objetivo. El hombre primitivo ve la imagen y las partes de la imagen, y así como lo ve lo repite en su lengua. Precisamente por esto no conoce diferencias de gramaticales categorías ni conceptos abstractos En la sucesión de los pensamientos predomina la pura asociación de las representaciones según es suscitada por la percepción y el recuerdo de lo vivido. En la narración anterior del bosquimán no hay expresado ningún pensamiento de unidad; una imagen se adhiere a otra sucesivamente, según han sido contempladas interiormente. Así, el pensamiento del primitivo es casi puramente asociativo. La más perfecta forma de conexión de los conceptos, la aperceptiva, que comprende los pensamientos en un todo, solamente se da de manera esporádica en la conexión de las imágenes memorativas particulares.

En todos estos fenómenos del lenguaje destácanse propiedades formales del pensamiento primitivo, de las cuales encontramos muchas analogías en la lengua del niño. Sin embargo, distáncianse no poco en lo que ya en la lengua primitiva de los pueblos ha desaparecido hasta en sus más débiles residuos: en la relación próxima de sonido y significación. La lengua del niño es mucho más semejante al lenguaje pantomímico, en lo que cabe, habida cuenta de que las formas actuales del lenguaje tienen ante sí una larga evolución histórica. El lenguaje del niño como el pantomímico, en cierto sentido, nace siempre de nuevo y no como obra de creación exclusiva del niño, sino como construcción convencional en la que actúan en parte las madres y las amas en combinación con analogías tomadas del ambiente. Las formaciones fonéticas para la designación de animales (guau guau, para el perro; jóo jóo, para el caballo; qui qui, para el gallo; mamá y papá, para madre y padre) son, en cierto modo, semejanzas fonéticas que se acomodan a los balbucientes sonidos emitidos por el infante. Mas este proceso es dirigido por el ambiente del niño y, todo lo más, es casualmente completado por el niño mismo. Por eso la lengua del niño enséñanos relativamente poco sobre la evolución del lenguaje y del pensamiento; y es una ilusión de muchos psicólogos y pedagogos creer que han encontrado aquí un camino para conclusiones esenciales acerca del origen del pensamiento. Tales conclusiones hay que buscarlas en las formas de expresión del pensamiento, que, como el lenguaje mímico, nacen nuevamente en el que habla, sin ser importadas de las que han conservado en propiedades esenciales el primitivo grado del pensamiento. El contenido es, naturalmente, por igual (ya incluído en aquellas propiedades formales) sensorial e intuitivo, pero no conceptual. Con todo, no aparecen aún la modalidad próxima, la cualidad de este contenido en las formas de la lengua, sino indicaciones sobre las propiedades específicas de las representaciones y de los sentimientos y afectos concomitantes.

Aquí surge la siguiente cuestión: ¿en qué consiste el contenido del pensamiento primitivo? Se pueden ver en él dos campos; uno, el acopio de representaciones que en la vida diaria dánse a la inmediata percepción de la conciencia, representaciones tales como la de ir, estar, yacer, reposar, etc.; animal, árbol, especialmente en las formas de particulares, animales y árboles, hombre, mujer, niño, yo, tú, él, y muchas otras como objetos de la diaria percepción que se dan ante el pensamiento primitivo. Pero al lado de éstas existe un segundo contenido, un campo de representaciones que no se da a la percepción inmediata sino que, dicho brevemente, procede del afecto, de las emociones proyectadas hacia el mundo exterior. Este segundo, importante y característico campo, encierra todo lo que no es accesible a la inmediata intuición, sino que transciende sobre ella, y que, por tanto, es propiamente suprasensible, aunque todavía estrechamente vinculado a las representaciones sensibles. A este mundo del pensamiento, proyectado desde las propias emociones hacia los fenómenos, lo denominamos pensamiento mitológico, por añadir nuevos productos a las cosas y procesos dados en la percepción, productos que no pueden ser percibidos, que pertenecen a un mundo invisible detrás del visible, y ellos son los que aparecen expresados ya tempranamente en el arte del hombre primitivo.

7.—Las formas primitivas de la fe en la magia y los démones.

En el estudio de la formación primitiva de los mitos hallamos una antigua controversia entre mitólogos, etnólogos e investigadores religiosos sobre dónde y cuándo comienza la Religión. Un hecho general es que ésta aparece en todas partes preocupada de lo suprasensible. Ahora bien; si a ciertas representaciones del mundo sensible en el que vive el hombre primitivo, no elaboradas aun en ideas abstractas, añade aquél las que se vayan dando en un mundo suprasensible, sin tener aún conciencia de la naturaleza de éste, ¿es que ha surgido así va propiamente la Religión, o se trata, todo lo más, de una disposición o germen de una futura evolución? De admitirse esto último, ¿dónde comienza en general la Religión? La cuestión queda así trasladada a la historia de la formación de los mitos, como parte esencial del problema del origen de la Religión. El origen del mito nos es relativamente inditerente; no así el problema del origen de la Religión por relacionarse con estas dos importantes cuestiones: las de si la Religión es parte integrante necesaria de la conciencia humaña o no; si adviene a ésta como una posesión originaria, o si ha comenzado a desenvolverse partiendo de condiciones previas del pensamiento mitológico.

Es interesante ver cómo se desenvuelve esta antigua discusión especialmente en los últimos decenios. En el año de 1880 escribió Roskoff un libro sobre «la religiosidad de los pueblos naturales inferiores», en el que recopiló cuanto pudo sobre el particular, y basándose en ello llegó a la conclusión de que, en general, no existían pueblos sin religión (1). Sin embargo, si se pone en parangón lo que Roskoff recogió acerca de los pueblos primitivos con lo que los Sarasin refieren sobre la fe en los démones y en la magia de los weddas, aparece que los hechos a los cuales estos investigadores se refieren son los mismos, si bien lo que el uno llama religión,

⁽¹⁾ Unos diez años antes, ambos Sarasin, investigadores de Ceylán y de las primitivas estirpes weddas, habían sostenido lo contrario, afirmando que los weddas no tenían religión.]

lo llaman los otros fe en la magia; lo que ni unos ni otros dicen es lo que entienden por religión; y, claro es, no hay posibilidad de entenderse sobre la presencia o ausencia de una cosa sin antes ponerse de acuerdo sobre lo que la tal cosa sea. Esta cuestión fué ya planteada en primitivos pueblos. Sólo pudo ser contestada cuando se hubo investigado una gran serie de estadios de la evolución formativa de los mitos y de las condiciones de la religión posterior. Más adelante, en el tercer capítulo, volveremos sobre esto, luego que hayamos aprendido a conocer las religiones que indudablemente puedan tener la pretensión justificada de llevar tal nombre. Pero queremos, dejando a un lado esta cuestión, indicar los fenómenos particulares concernientes a esto y los nombres especiales que les han sido puestos, basándose en sus propiedades específicas. Así podremos hablar de las representaciones mágicas y demónicas, existentes ya en el hombre primitivo y que nunca faltaron. Ahora que, hay todavía otras cuestiones a resolver. ¿De dónde arranca esta fe en la magia y los démones? ¿Cuáles son los substratos que la sirven de apoyo? Sobre esto se han extendido especialmente los etnólogos al ocuparse de los pueblos primitivos, estableciendo dos concepciones. La una, que podríamos llamar mitológiconatural, admite que ya en los primitivos estados son principalmente los fenómenos celestes los que sujetan el pensamiento del hombre y lo elevan sobre el ambiente sensible inmediato. Toda mitología debe partir, pues, de la Naturaleza y hallarse especialmente domiciliada en el cielo. En éste existiría ya un algo religioso que predispondría a los fenómenos de este tipo. La segunda concepción va aún más lejos en la misma dirección. Explica las representaciones del hombre primitivo en cuanto conciernen a lo suprasensible, como más sencillas que las de los pueblos evolucionados. Precisamente por esto serían más perfectos estando más próximos a las religiones superiores. Si se compara los semang y senoi o los weddas con los indígenas australianos, la distancia en este respecto es muy grande. La mitología del australiano es sin duda, mucho más complicada que la de aquellos pueblos naturales, diferencia que sube de punto cuanto más amplia-

mente proseguimos tal evolución de los mitos. Lo sencillo, así como es lo más originario, debe también ser lo más alto, lo más sublime. El comienzo anticiparía el fin como una revelación aun no falseada por humanos errores. No sería una mitología de multitud de dioses la que tendría para nosotros valor de suprema religión, sino la creencia en un dios, el monoteísmo. Crevóse encontrar un nuevo apoyo para esta concepción precisamente en el descubrimiento del hombre primitivo. Enlázase aquí esta teoría con una importante cuestión antropológica, a saber: con la de los llamados pigmeos, en la historia de la evolución del hombre. Estos pueblos enanos, africanos y asiáticos, conocidos con amplitud solamente en los tiempos modernos, fueron considerados primeramente por Julio Kollmann, apoyándose en sus caracteres físicos, como los pueblos niños de la Humanidad. que en todas partes habrían precedido a las razas de superior estatura. Y los caracteres infantiles mostraríanse, no solamente en la estatura, sino también en otras cualitadades. Ya Schweinfurth observaba en los pigmeos del Africa central que su piel, completamente cubierta de vello, era semejante a la de un recién nacido. Por este vello distinguiría el negro de Mombuttu, que habita en los contornos, a los pigmeos de un muchacho de su propia tribu. Primitivo sería el negrito también, en cuanto que sus glándulas capilares desarrollan una actividad enérgica, que se manifiesta en el hedor de su cuerpo, que supera en mucho al del negro y que, a semejanza de muchos animales, se acentúa de manera sorprendente en la época del celo. Si se añade a estos caracteres físicos el grado inferior de cultura de todos estos pueblos enanos, no está lejos de la realidad la hipótesis de que los pigmeos serían los hombres primitivos. Partiendo de ella, ha procurado demostrar Guillermo Schmidt en su obra Die Stellung der Pygmäen in der Entwiklungsgeschichte des Menschen, 1910 (La posición de los pigmeos en la Historia de la evolución del hombre) que, también para su cultura espiritual, sería verdadera la conclusión de que los pigmeos son los pueblos niños de la Humanidad. Como tales estarían intelectualmente limitados, y moralmente hallaríanse en estado de inocencia, como lo

prueba, aparte de otras cosas, la pura monogamia predominante en ellos, y también su fe monoteística como su bien supremo.

Ahora bien, la última afirmación se apoya esencialmente en la pretendida identidad de los pigmeos y de los hombres primitivos, como asimismo en la transferencia de fenómenos observados en una de estas tribus al estado primitivo de los pigmeos en general. Sin embargo, la pretendida identidad no se puede sostener fundadamente. Así, encontramos los más notables rasgos de la primitiva cultura espiritual entre los weddas de Cevlán, pero éstos no son propiamente pigmeos: su estatura sobrepasa la de los últimos. Por el contrario, existen hombres primitivos que están muy lejos de ser pigmeos, perteneciendo a las razas de mayor estatura; así los extinguidos tasmanios que, probablemente, han constituído un grado previo de los actuales australianos. No menos muestran los rasgos de una cultura primitiva varias tribus de Australia central, en muchos respectos, aunque también su organización social esté mucho más desarrollada. Por último, los hombres encontrados en las más antiguas capas diluviales pertenecen igualmente a razas de gran estatura, y, además, existen pueblos de pequeña talla que deben ser colocados en la primera serie de los pueblos culturales: los chinos y los japoneses. No se puede medir la cultura espiritual por la talla corporal, sino por sí misma, es decir, que los valores sólo pueden ser determinados con arreglo a las cualidades psíquicas. Ahora bien; W. G. Schmidt ha intentado defender también la teoría de los pigmeos a base de las leyendas admirables (indicadoras, indudablemente, de la existencia del monoteísmo) de los andamaneses, según las noticias de un viajero inglés de toda confianza, E. H. Man, obtenidas en el año de 1883. Como las islas Andaman forman un grupo en el golfo de Bengala, y sus moradores están separados de otros pueblos por el mar, parecería justificada la opinión de que estas leyendas hayan nacido autóctonas entre sus habitantes, los cuales serían como el punto medio de la fe en un dios supremo; así, pensó que constituirían la prueba forzosa de un originario monoteísmo. Los rasgos capitales de las levendas encontradas entre los andamaneses son, según las noticias de E. H. Man, las siguientes: El dios supremo Puluya ha creado primero al hombre, después (sobre esto hay, además, diferentes versiones) complementariamente a la mujer, bien inmediatamente como al hombre o bien de un trozo de madera (acaso en consonancia con la costilla de Adán). Luego ha dado Dios leves al hombre, en las que prohibió el robo, el asesinato, el adulterio, etc., y le prohibió comer de los frutos de la primera estación de las lluvias. Como los hombres no guardaron los preceptos divinos, les envió el Señor un diluvio, en el que todos los vivientes sucumbieron a excepción de dos hombres y dos mujeres que se encontraban casualmente en una barca, etcétera. En esta narración hay, naturalmente, mucho desplazado, confuso y acomodado al medio en el que la leyenda ha sido transplantada. Mas, pienso que no puede caber duda de que la leyenda se refiere a la historia bíblica de la creación del paraíso y al diluvio. Si, por el contrario, se objeta que Andaman está muy separado del resto del mundo por el mar, y que nunca se han visto misioneros por las islas, se puede responder, que el cuándo y el cómo pueden quedar indecisos, pero que alguna vez la tradición bíblica hubo llegado a estos isleños, según puede ser demostrado, tanto por la misma leyenda a manera de ejemplo, como por la concordancia de ciertos cuentos místicos suramericanos y asiáticos que demuestra análoga transferencia, aunque aquí la separación por el mar es mucho mayor que la de los andamaneses de la India posterior y el mundo insular colocado delante. Añádase a esto que los habitantes de Andaman han superado ya, manifiestamente, un estado como el que ofrecen las tribus interiores de Malaca, los weddas de Ceylán, los negritos de Filipinas. Tienen cerámica, que no existe en las tribus propiamente primitivas; una organización social con príncipes, evidentes fenómenos de una cultura ya avanzada; por lo tanto, al tratar de las creencias del hombre primitivo, debemos excluir a los andamaneses. No existe en los pueblos primitivos, según todos los testimonios, la creencia en uno ni en muchos dioses. Ni muy por encima del grado primitivo hállase una mitología celestial conexa que se pueda considerar como un politeísmo inicial. Bien es verdad que se encuentran representaciones sobre algunos fenómenos celestes, referidas a asociaciones con objetos terrestres, con hombres o animales. Pero estas representaciones varian, según todas las apariencias y son discontinuas. En ninguna parte han conducido a una mitoplasia propiamente dicha. Así se designan entre los indios del Brasil el sol y la luna, por ejemplo, como bolas de hojas o de plumas, o en algunas tribus negras del Sudán como pelotas, que, lanzadas por los hombres contra el cielo, han quedado allí colgadas. Tales representaciones alternan con otras, según las cuales el sol y la luna son hermanos, o el sol persigue a la luna, imágenes en las que desempeñan papel preponderante los fenómenos del cambio lunar. En todo esto sólo hay una intuición que, casi por todas partes, se repite en los pueblos naturales, y aun hasta en los mismos pueblos culturales, la cual, sin embargo, a causa de su rara presencia en ninguna parte ha desarrollado una mitología propiamente dicha: tal la representación de que, en el eclipse de sol, un obscuro demon oculte al sol. Tal intuición, obvia a la originaria fantasía, la encontramos en el Africa central, en Australia, en América y hasta en la mitología índica; mas, por sí sola carece de toda fuerza mitoplásica. Como miembro aislado enlázase únicamente a las más evolucionadas representaciones demónicas que dominan la vida terrestre y que se nos ofrecen entre los primitivos como elementos de una incipiente mitología claramente comprensibles y, a un mismo tiempo profundamente penetrantes en su vida. Esta mitología de los primitivos es ingenua, de existencia e influjo duraderos por su fe en la magia y en los démones. Hay dos motivos de los que esta creencia arranca y que dan a las representaciones y a los sentimientos que brotan de ella su forma y coloración, a saber: la muerte v la enfermedad.

¡La muerte! Pocas impresiones como las producidas por ésta excitan tan intensamente así al hombre de la Naturaleza como al de la cultura. Significativo es ya el comportamiento exterior del primitivo en la muerte de un compañero. En el momento en que muere un hombre, el primer impulso es dejarlo yacer donde se encuentra y escapar. El muerto es abandonado y el sitio donde muriere es evitado durante largo tiempo en lo posible, hasta que los animales destruyen su cadáver. Evidentemente es el temor lo que aquí encontramos. Su motivo próximo visible hallaríase en las extraordinarias variaciones que la muerte produce en el aspecto del hombre. La cesación de los movimientos, la palidez mortal, el repentino cesar de la respiración, son fenómenos que deben producir gran terror. ¿Cómo llegan a producirse las representaciones que se unen a esta impresión terrorífica? La huída ante el cadáver revela que el hombre teme, sobre todo, por sí mismo. Permanecer en el sitio donde un muerto yace, pone al vivo en peligro de ser alcanzado por la muerte. La causa de este peligro tiénese por evidente que fuera la que ocasionara la muerte, peligro que persiste en el cadáver mismo.

El primitivo no puede prescindir de pensar de otro modo, puesto que por su experiencia cree que lo que ha producido la vida se separa repentinamente del moribundo. A esta representación únese la de que las fuerzas de la vida existen aún en el cuerpo, el cual queda unido en virtud de una asociación fija a la impresión de la vida. Así aparece por primera vez la representación completamente contradictoria de un algo que produce la vida, con lo que simultáneamente es diferente del cuerpo, v. sin embargo, está unido a él. Estos dos motivos tan opuestos se encuentran indisolublemente unidos en el espíritu del hombre primitivo, por cuanto pueden dar luces sobre la impresión de la muerte. Así aparece la vida convertida en algo que, en parte, continúa viviendo ocultamente en el cadáver, y en parte, muévese invisible a su alrededor. Por esto se trueca para él el muerto en demon, en un sér que invisiblemente puede atacar al hombre, sujetarle, matarle, provocar enfermedades. Al lado de esta primitiva representación de los démones, existe simultáneamente la otra de un alma corporal, entendiendo por tal el cuerpo portador de la vida, el cual, mientras él mismo no desaparece, lleva aún consigo aquélla. Aunque influye aquí el alma corporal como un todo, puede, en cuanto se separa del cuerpo, convertirse en demon y pasar a otro hombre. Por el contrario, apenas se encuentra huella alguna segura de la fe en un alma respiratoria o sombritorme como más adelante veremos, nota característica de la transición desde esta primitiva cultura a la época totemística. Aunque algunos observadores nos dicen que entre los semang de Malaca llega a ser considerada el alma como un pajarillo, que a la muerte del hombre revolotea en el aire, no es verosímil que se trate aquí de la cultura de los semang, sino de influencias malayas o de aisladas intuiciones pertenecientes a otro círculo cultural. En este grado primitivo no hay motivos que pasen más allá en el terreno de la psique; los usos del enterramiento de los malayos próximos a los primitivos de la península malaya y de los mestizos malayos, contrastan ya fuertemente con la huída del primitivo ante el cadáver.

También la serie de representaciones resultantes de las impresiones que ocasiona la enfermedad, especialmente de las que atacan repentinamente al hombre, cae de lleno en el dominio del alma corporal. El que se desprendan del cuerpo del difunto fuerzas mágicas, demónicas, es concordante con aquel concepto, por cuanto tales fuerzas, como sucede aquí, no se consideran incorporadas en un sér cualquiera visible, lejano del hombre, en el aliento respiratorio o en un animal que sale corriendo. Por el contrario, el demon que sale del cadáver para atacar a otro hombre como enfermedad mortal, es invisible. Tiene su fuente única en la asociación entre el temor, la entrada de la muerte y el miedo que infunde el ataque de la enfermedad. Por eso queda el muerto como el asiento de fuerzas demónicas: él puede siempre influir de nuevo sobre los vivos próximos a él. Dentro del cuerpo puede el demon, en la representación del primitivo, tomar cualquier forma, y los charlatanes de la Medicina (betrügerische medizinmanner) utilizan esta fe para alejar la enfermedad, valiéndose de un trozo de madera o de piedra. Tales representaciones no guardan relación alguna con la psique y sus incorporaciones. Es el cadáver el más originario, pero en modo alguno el único motivo del nacimiento de los démones de la enfermedad. Basta el ataque de la enfermedad por sí solo, para suscitar el temor de un demon. Así, distinguen los senoi y semang un número

inmenso de démones de la enfermedad. Las imágenes de tales démones, según se encuentran entre los malayos y singhaleses, contra el hechizo de la enfermedad (que la mayor parte de las veces representan monstruosos animales fantásticos) pertenecen, por el contrario, a un grado de cultura posterior, y tienen con los «animales del alma» figuras completamente reales (de las que se hablará en el próximo capítulo), a lo más, semejanza de animalidad. Son manifiestamente formaciones de la fantasía, nacidas bajo la influencia del horror y del temor, y que, frente a los monstruos de semejante origen, proyectados de la Naturaleza libre, reducen sus proporciones acomodándose a las dimensiones del cuerpo humano.

Con el hechizo, mediante la enfermedad, hay también el contrahechizo, en virtud del cual aquélla es combatida o prevenida. El hombre primitivo busca tales auxilios, en los que se encuentra, probablemente, el motivo original de la aparición de una jerarquía especial que en estados primerizos no adquiere categoría de estado profesional fijo, pero que lo prepara. Los americanos designan tal estado con el nombre de «hombres de la medicina», a los que por los pueblos del norte de Asia, se les llama «schamanes», denominación general para los hechiceros. Todavía el nombre de «hombre de la medicina» no es apropiado. El hombre de la medicina del salvaje es el antepasado del médico actual, y, en cierto sentido, el del actual sacerdote. No solamente cuida del individuo para devolverle la salud con sus contrahechizos, sino que puede, a su vez, hechizar. Al mandar sobre los démones, no sólo puede alejarlos del cuerpo, sino también introducirlos mágicamente. Así tiene el hombre de la medicina una profesión de dos filos: es temido, pero también se le mira como necesario, y, según predomine en uno u otro sentido, así su posición adquiere valor diferente. Experimenta en el hombre las fuerzas de las hierbas; descubre, probablemente, los venenos, y, por envenenar la flecha, logra gran prestigio ante los ojos del salvaje, pues también la flecha es medio mágico. El hombre de la medicina descubre medios de desenvenenar, y con ellos la transformación de plantas venenosas en substancias alimenticias; así es la suva importantísima profesión. Pero es también peligrosa para el que la ejerce, no solamente porque se atrae persecuciones, si no hace lo que de él se espera, o si incurre en la sospecha de hechizador pernicioso, como también porque el hechicero, oprimido por la necesidad, suele hacerse embustero. La mentira de los hombres de la medicina extiéndese, de hecho, según todas las apariencias, a los tiempos más remotos. Kock-Grünberg nos dice cómo, entre los brasileños-del centro, los hombres de la medicina extraen la enfermedad, llevando consigo un trozo de madera, y con diversas manipulaciones actúan sobre el pretendido sitio del demon. Por influjo de la sugestión que a esto va unida, los enfermos se sienten mejorados. No es de creer que por esto disminuya en la masa de la población, la fe en la hechicería, y que el hombre de la medicina, en la mayor parte de los casos, quede como un engañador engañado (betrogener Betrüger).

En todos estos casos de la vida social primitiva, son la muerte y la enfermedad las fuentes capitales de la creencia en la magia y en los démones, extendiéndose luego ampliamente sobre todos los dominios de la vida. Así surge la creencia mágica en la forma de hechizo protector contra las influencias demónicas. Verosímilmente determínanse así las formas originales del vestido, y más clara y persistentemente aún el adorno del cuerpo, que en sus comienzos sirve menos que como adorno, en función mágica.

Ya al tratarse de la cultura exterior del primitivo se hizo mención de su vestido escaso, consistente tan sólo en un cinturón de corteza en torno de los lomos, del que penden hojas. ¿Cómo ha nacido este indumento? En las regiones tropicales en que vive el primitivo, no es propiamente la protección la que ha creado el vestido; y es difícil que haya sido el pudor, como suele admitirse, porque las partes pudendas lo más frecuente es que estén cubiertas. Lo importante en la valoración de motivos es la cuestión de dónde se advierten las primeras huellas de una indumentaria y cuáles fueron sus más constantes componentes. No es el mandil, sino el cinturón lumbar el que, en algunos casos, él sólo, sin adición de ulteriores complementos, constituye el primitivo vestigio de traje. No es, manifiestamente, medio protector contra la intemperie ni

tampoco defensa del pudor; lo que se advierte en la evolución de su uso es que a un mismo tiempo actúa como vestido y adorno. ¿Qué significa, pues? Un rasgo de la vida de los weddas puede quizá dar la respuesta. Cuando el wedda contrae matrimo nio, ata un cinturón alrededor de los lomos de su futura esposa. Esto, evidentemente, no es otra cosa que una forma muy extendida del «hechizo del cinturón», el cual desempeña en las supersticiones de nuestros tiempos papel no poco importante. El hechizo del cinturón, por virtud de la sujeción, quiere asegurar alguna cosa. El cinturón no es un símbolo, sino, como todos los que originariamente aparecen como tales, un medio mágico. Atado a una parte enferma del cuerpo y después a un árbol, debe dejar mágicamente, según una extendida superstición, la enfermedad en el árbol. En una transferencia más amplia puede también, si bajo el árbol se imagina la existencia de un enemigo, transmitirle una enfermedad o causarle la muerte. Por el contrario, el hechizo del cinturón entre los weddas es, evidentemente, de una especie más sencilla. Colocando el cinturón sujeto por sí mismo presume asegurar la fidelidad de la esposa. De la banda lumbar han nacido después, de un lado, los más amplios desarrollos del vestido primitivo, que sirve desde luego como útil de transporte, y de otro lado, han nacido los más originarios medios de adorno, como los collares y brazaletes, que han quedado hasta en nuestra cultura como el medio de ornato preferido por la mujer. En muchos pueblos naturales las cintas de la cabeza, llevadas preferentemente por las mujeres, son transformaciones de aquella banda lumbar. Hasta cierto punto, tienen el propio origen las transferencias a otras partes del cuerpo, y, como el primer vestido o banda lumbar, así también los collares y otros antiguos medios de hechizo protector, los amuletos que después han pasado sucesivamente a ser medios de ornato llevados en este sitio aun hoy con preferencia.

Ahora bien; partiendo de la suposición de que la finalidad actual del vestido fuese la originaria, se ha dicho que el cinto lumbar sería mero resto de un vestido originario perdido, que quedara como mero adorno de otro tiempo. Mas, en primer lugar, contradice tal opinión la circunstancia de que

es en las primitivas relaciones donde precisamente aparece el cinturón lumbar, y en segundo lugar, la evolución general del vestido, así como la de ciertos medios de ornato exterior corporal, especialmente el pintarrajeo y el tatuaje. En general, la evolución avanza por todas partes, no de lo complejo a lo sencillo, sino al revés, de lo sencillo a lo complejo. Hay que pensar también en la relación con representaciones mágicas siempre que vayamos acercándonos a los grados de la cultura primitiva. Así, en el cinturón lumbar, vénse en ocasiones formas de una aplicación mágica que sólo pueden explicarse por la conexión con el hechizo del cinturón universalmente extendido. Cuando pasa el wedda el cinturón de corteza, por él tejido, en torno de las caderas de su futura mujer, ello significa una especie de ceremonia nupcial; y el cinturón es un medio mágico que une a los cónvuges para toda la vida. En algunos casos hay todavía una sorprendente complicación confirmadora de esta significación mágica. El hombre ata con un cinturón lumbar por él tejido a la mujer, y ésta al hombre con otro semejante, un hechizo mutuo precursor del cambio de anillos que ha sobrevivido en el desposorio. El cambio de anillos es, hasta cierto punto, una imagen reducida de aquel cambio de cinturones de los primitivos; sólo existe la diferencia de que en la forma primitiva la unión es pensada como puramente mágica, mientras que en la forma actual ha quedado reducida a mero símbolo. Todos éstos son fenómenos indicadores de que ya los comienzos de la indumentaria ocultan en sí tales representaciones mágicas. A esto se añade una serie de más amplios motivos que sucesivamente conducen a un cambio de significación muy alejado del punto de partida. Desde luego, los cambios climáticos sugieren la necesidad de protección; y, cuanto más aumenta ésta, tanto más se va desvaneciendo el hechizo. Así se va sustituyendo ya en las tribus primitivas el uso del cinturón lumbar por el del delantal que para sujetarse no necesita ya de una cinta especial. En esta transición a un medio protector, aparece también cada vez más la sugestión del pudor como sentimiento auxiliar. Relaciónase esto con la ley que se repite por todas partes, aun bajo circunstancias completamente diversas, de mantener siempre ciertas regiones del cuerpo ocultas por fuerza de la costumbre.

Contravenir lo que la costumbre prohibe, excita sobre todo el sentimiento del pudor en donde, como aquí, la culpa es tan inmediata y evidente. Por eso puede el desnudamiento de las partes más diversas del cuerpo excitar el sentimiento de pudor. Así la mujer hotentote usa delantal anterior v otro posterior. Este último cubre el exceso de grasa entre las mujeres hotentotes, regularmente desarrollada sobre las posaderas, el cual se estima entre esas tribus como especial distintivo de hermosura. Quitar a la hotentota el mandil delantero no es tan ofensivo como hacer lo propio con el mandil trasero. En tal caso se sentará en el suelo y no volverá a levantarse hasta que no le sea devuelto el trozo de indumento quitado. Cuando Leonardo Schulze viajaba por la Namalandia hotentótica, notó que era general costumbre, al sentarse en el suelo, extender las piernas y, por consiguiente, no doblar las rodillas. Como uno de sus acompañantes se sentara sin observar la costumbre indígena, un hotentote dirigióse a él golpeándole una rodilla e indicándole lo que debía hacer. Preguntado el hotentote por el fundamento de tal costumbre contestó que «tal manera de sentarse traía daño». Este es un rasgo característico de cómo evoluciona la representación mágica originaria hacia el sentimiento del pudor, el cual, nacido por sujeción a la costumbre, va a refluir asociativamente sobre las antiguas representaciones mágicas. Hay que precaverse, no sólo subjetiva, sino objetivamente de chocar contra la costumbre, porque si no el castigo seguirá a la culpa; así entrelázanse aquí unos y otros motivos.

Como medios mágicos específicos figuran, además, el collar, el brazalete y la sortija; en nuestros casos, la cinta a la cabeza y el cinturón lumbar. A éstos añádense, más localmente limitados, los anillos de oreja y nariz, los taladros en los labios, los peines a los que se sujetan ramitas y hojas. El collar ha persistido hasta muy adelantada la evolución cultural, con significación de amuleto; y, como aquél, encierra en sí el hechizo contra todo peligro posible; así es la sortija, principal portador de un hechizo activo que transforma las cosas a

medida del deseo de su poseedor: el talismán. Análogamente al collar, influye el brazalete, que aparece ya en grados primitivos, v, por último, la cinta de la cabeza ciñendo la frente y la parte posterior de aquélla. Entre los semang y los senoi de los bosques de Malaca, dicha cinta es colocada por el curandero, que, en ciertos períodos de la vida, la cambia por otra, cuando el joven pasa a la edad madura o cuando la mujer se casa. Las cintas desatadas son conservadas en casa del hechicero. La mujer que enviuda cíñese con el lazo anterior; así, la unión mágica existente durante el matrimonio queda rota. Evidentemente este uso mágico guarda estrecha relación con la fijación de la monogamia. Estas ceremonias del cambio de vestido marchan pari passu del cambio de nombres. A su entrada en el matrimonio cambia de nombre la mujer, y lo propio le ocurre al varón en su paso a la virilidad. Esta variación no es operación simbólica, sino mágica. Con el cambio de nombre el hombre pasa a ser otro. El nombre hállase tan intimamente unido a la personalidad, que ya la mera enunciación del mismo puede ejercer influencia mágica.

Pero no es sólo el vestido y el adorno pertenecientes al hombre mismo en donde actúan estas representaciones mágicas 'irradiadoras de la muerte y la enfermedad, sino en los artefactos obra del hombre, en primer lugar, en las armas, el arco y la flecha. En éstos, llega a desaparecer, en la memoria de los indígenas, la primitiva significación mágica. Los Sarasin vieron ejecutar a los weddas danzas en derredor de una flecha plantada en el suelo. Díjoseles que la ceremonia obedecía, como razón principal, a que la efectuaran los padres y los abuelos; razón análoga hállase para la mayoría de estas ceremonias mágicas. Las más complicadas, especialmente, pasan de generación en generación conservadas con gran cuidado, enriqueciéndose en ocasiones con elementos ulteriores de motivos mágicos. Así, ante las complicadas ceremonias mágicas de los pueblos primitivos, produce asombro la riqueza de conexiones representativas conjuntas; sin embargo, son éstas, creaciones nacidas de una vez. El significado o valor íntimo de las ceremonias se ha perdido para los mismos participantes, como probablemente para sus propios antepasados; pero queda el fin mágico como efecto conjunto de los actos ejecutados a la manera antigua. Créese firmemente que, mediante tales actos, consíguese lo deseado: la felicidad o el alejamiento de la desgracia, consiguiéndose con tanta más seguridad el fin mágico apetecido, cuanto con más penosa exactitud fuese ejecutado el acto. Este mecanismo no es, en esencia, diferente del que cabe observar en las ceremonias de los pueblos cultos. Precisamente el olvido de los motivos favorece la inmensa complicación de los fenómenos. Así, en la mencionada danza en torno de la flecha, pueden haberse condensado multitud de motivos, de todos los cuales apenas si ha quedado en la conciencia sino el mero acto efectuado por la costumbre nacida en determinado tiempo o por determinados apremios exigidos para la salvación del individuo o de la horda.

El motivo mágico en sus diversas irradiaciones aparece muy al principio de la vida del primitivo inducido de hechos generales de la Naturaleza; así, en una nube vése la presencia de un demon. Los fenómenos raros, como el eclipse de sol, son universalmente considerados como procesos demónicos. Mas, en conjunto y en general, estos procesos celestes tienen, para el primitivo, papel secundario y sumamente variable. Las manifestaciones mitológicas de este origen son, por lo común, irregulares y contradictorias, muy al contrario de la uniformidad y regularidad de las representaciones nacidas en los hechos de la muerte y la enfermedad, y de los actos que con éstas se relacionan. En la mitología del primitivo tienen escasa resonancia los fenómenos celestes: careciendo de consistencia la teoría que atribuye el pensamiento mitológico del primitivo a la influencia de aquéllos (fases de la luna, el sol, las tempestades, las nubes). Para sustentar tal teoría, habría que separar los hechos mitológicos en dos campos, uno de fenómenos elevados, otro de fenómenos inferiores, como enseña la experiencia. Sobre esto volveremos más adelante, dejando aquí consignada únicamente la influencia decisiva que estos fenómenos de una mitología natural, han ejercido sobre el hombre primitivo. Analizando los últimos motivos psicológicos de toda mitología, se ha sostenido la tesis, aun hoy mantenida,

de que el pensamiento mitológico en los primitivos sería como ingenuo ensayo de una interpretación de los fenómenos que en la Naturaleza o en su propia vida vése el hombre forzado a interpretar. Toda mitología sería, por lo tanto, una primitiva ciencia o, al menos, una precursora de la Filosofía. Esta necesidad congénita explicativa relaciónase con el principio de causalidad existente a priori en todo hombre. La visión mitológica del ambiente no habría de ser otra cosa que una aplicación, ciertamente imperfecta, de la naturaleza de las leves de la verdad al conjunto de los fenómenos. Mas, si nos representamos el estado del hombre llamado cultural según se nos ofrece en sus actos, no advertiremos huella alguna de tal necesidad explicativa actuando en combinación con el concepto de causalidad. Frente a los fenómenos de la vida diaria, frente a todo cuanto le rodea y se repite regularmente, no experimenta el primitivo necesidad alguna explicativa. Todo es para él así como es, porque siempre lo ha sido. Danza en torno a la flecha, porque así lo hicieron sus padres y abuelos y piensa que hoy sale el sol porque ayer saliera. La regularidad con que se repite un fenómeno es para él razón y explicación suficiente de su existencia. Sólo cuanto excita sus sentimientos, y, en primer término, lo que enciende el temor y el espanto es lo que llega a convertirse en objeto de su creencia, en la magia y los démones. Es aquí donde el primitivo grado del pensamiento mitológico difiere del de ulteriores desarrollos, por cuanto las representaciones demónicas y mágicas surgen de los acontecimientos que suscitan el temor y el horror. Puede ocurrir que en tales representaciones mágicas se enlacen el fenómeno de una tempestad, de un eclipse o de otro cualquiera de la Naturaleza más que nada por su rareza; mas los productos regulares del mito primitivo resultan del ambiente más próximo y de los motivos de la propia vida psíquica del temor y del terror. Por esto no es del conocer ni del reflexionar de lo que surgen los fenómenos y su enlace, sino del estado afectivo del creador del pensamiento mitológico, quien halla en los fenómenos el substrato para sus elaboraciones psíquicas. Así, la representación de un alma corporal unida al cadáver, pero que, al propio tiempo, se separa de él, convirtiéndose en peligroso demon, surge del sentimiento del temor. Los démones que habitan el enfermo le matan o se alejan de él al curar; son productos suprasensibles como el alma, porque de ella son originarios, nacidos únicamente en el afecto y universalmente extendidos en el hombre o fuera de él, en animales, plantas, armas, instrumentos, tomando forma sensorial. Hasta tiempos ulteriores no quedan los démones con sus cualidades propias independientes de sus portadores.

Confúndese, evidentemente, el modo de pensar científico con el punto de vista del primitivo, al explicar éste por la necesidad de interpretación de los fenómenos. La causalidad. en el sentido actual, no existe para el primitivo. Si se la quiere considerar, en general, como grado de conciencia, sólo cabría hablar de una causalidad mágica, causalidad no vinculada a reglas de enlace representativas, sino a motivos sentimentales. Al contrario de la regularidad de la causalidad lógica resultante del cambio normal de nuestras percepciones y representaciones, es la causalidad mitológica de la magia sentimental, saltatriz e irregular; v es muy significativo que ésta preceda a aquélla. Nuestra causalidad de las leves de la Naturaleza difícilmente habríá nacido, de no prepararle el camino la causalidad mágica; aparece, cuando más, que lo extraordinario, lo sorprendente, lo horrendo, cautivan la atención del hombre, y no lo regular y cuotidiano. En este sentido fué paso de gigante para la investigación de las leyes naturales que Galileo hiciese objeto de su meditación un hecho vulgar de la vida diaria: la caída de un cuerpo sobre la tierra. Este sencillo hecho no habrá de fijar la atención del hombre primitivo ni aun del cultural hasta mucho tiempo después. «Que un cuerpo caiga al suelo cuando es lanzado desde lo alto. se comprende por sí mismo porque siempre ha sido así». Un reflejo de este modo de pensar hállase en la antigua Física de Aristóteles cuando se dice que el cuerpo cae porque es el centro de la tierra el punto natural de su reposo, o sea, con otras palabras: ello es así porque siempre lo ha sido.

8.-Los comienzos del Arte.

Si el pensamiento mitológico, singularmente el de la fase de la magia y los démones, no guarda relación alguna con el pensamiento ulterior de la ciencia, hállase, empero, muy en íntima conexión con los comienzos del Arte, emparentando ambos tanto más, cuanto más sencillas son las formas de una v otra parte. La indicada conexión no consiste solo en que las representaciones mágicas sean provectadas en el objeto artístico hasta cierto punto, sino en que el Arte mismo, en cuanto medio de expresión del pensamiento mitológico, refluye sobre éste, ocasionando una acentuación de sus motivos. Tal ocurre singularmente en los comienzos del Arte, época en la que el primitivo sólo posee el arte de la danza, en la que llega a gran pertección. Ciertamente, no hay ejecución artística para la que se halle mejor dispuesto. Es su cuerpo más adecuado para ello que el del hombre culto. La vida en el bosque, el trepar por los árboles, el ejercicio venatorio capacítanle de modo especial sobre un moderno bailarín de nuestros tiempos. Quien haya presenciado las danzas de los hombres de la Naturaleza, habrá podido admirar su sorprendente agilidad y destreza, así como la maravillosa capacidad para los movimientos, las posturas y las expresiones mímicas. Es la danza en este tiempo, como autoriza a pensarlo la época de su aparición, un medio auxiliar en la producción de efectos mágicos, productor, además, de un placer, tanto en un principio como ulteriormente, a causa de su repetición como juego. Así este primitivo arte comprende al par el doble motivo del efecto hacia fuera y el del placer subjetivo como inmediato resultado de los propios movimientos y de las sensaciones concomitantes. La danza general acentúa el sentimiento así como la capacidad ejecutante en cada individuo. Esto échase de ver bien en las danzas de las tribus del interior de Malaca. No hay en éstas las danzas en círculo: cada danzante permanece en su sitio, ejecutando admirables enlaces y movimientos de los miembros, con los que concuerdan armónicamente los de los demás individuos. Un motivo que rige estos movimientos es la imitación de los animales que, aun cuando no desempeña tan importante papel como en el siguiente período totemístico, inicia claramente el tránsito con el expresado motivo. La más alta manifestación artística individual consiste en que el danzante acierte a imitar con la mayor vivacidad posible y en su sitio, los movimientos correspondientes hasta de los más pequeños animales. Aun no aparece la máscara animal, que más adelante hallaremos como objeto de culto y hechicería. Ya en la imitación mímica y pantomímica de los animales adviértense rasgos del hechizo. Cuando el wedda imita a los animales de caza al ejecutar la danza en torno a la flecha, es que piensa en la acción hechizante de ésta, por virtud de la cual los animales de caza heridos por aquélla han de quedar sometidos a él.

La danza en los pueblos primitivos no suele ir, generalmente, acompañada de música; a lo más, de medios ruidosos que dan el compás. El más sencillo de estos instrumentos de ruido consiste en dos palitroques que se hacen chocar entre sí. El tambor adquiere pronto gran difusión; probablemente es instrumento importado. El acompañamiento musical corriente de la danza es la propia voz, la canción de danza. Incurriríase en error evidente admitiendo que la canción de danza, porque haya tenido primitivamente función de hechicería, debe ser considerada como una especie de canción de culto del primitivo. No cabe esperar aún nada semejante. El contenido de tales canciones procede de sucesos de la vida cuotidiana, prosa descriptiva o narrativa en trozos sueltos sin conexión interna con los motivos de la danza. Lo que da a estas canciones su carácter propio es el estribillo: así cabría decir que con éste comienza la indicada forma poética del lenguaje. La canción se ha desarrollado de los sonidos agradables de la Naturaleza. En el contenido de la canción puede entrar cuanto se ha hecho u observado en el día; y, si ello se repite con frecuencia, llega a convertirse en canción popular (Volkslied), que es cantada singularmente durante la danza. La canción es verdaderamente monótona. Traducida a nuestra notación musical corresponderían, todo lo más, a la extensión de una sexta, los límites entre que se mueven las canciones de los weddas y de las tribus del interior de Malaca. No se desenvuelven según intervalos armónicos, de modo que, a no ser tomadas fonográficamente, con dificultad podrían ser recogidos por nuestro sistema de notación. El siguiente ejemplo dará idea del contenido de una canción wedda.

Las palomas de Taravelzita dicen kuturung, donde el Talagoya fué asado y comido sopló un viento, donde el Meminna fué asado y comido sopló un viento, donde el ciervo fué asado y comido sopló un viento.

Algo superior es ya la siguiente canción de los semang:

Corre a lo largo de las ramas el cra, lleva consigo los frutos el cra, corre de aquí para allá el cra, sobre la caña viva del bambú el cra, sobre el bambú muerto el cra, corre a lo largo de las ramas el cra, salta alrededor y avanza el cra, apenas se deja ver el cra, enseña sus dientes rechinantes el cra.

Adviértese claramente que no se trata sino de meras percepciones y descripciones de lo que el semang ha visto cuando observaba al macaco en el bosque. Esta descripción sirve, aun ahora mismo, como material para la música del lenguaje; y lo propiamente musical es el estribillo que, en este caso, compónese sólo de la palabra cra. Esta música lingüística realza y completa la danza, en la que se mueven todos los miembros y participan los órganos de la articulación vocal. En la moderna danza artística ha sido sustituído este acompañamiento sentimental por los instrumentos musicales; no obstante, todavía persiste en nuestra cultura en las danzas populares aldeanas.

Los instrumentos propiamente musicales faltan completamente entre los primitivos. Donde se hallan instrumentos perfeccionados puede decirse que son de importación; así, en las tribus del interior de la península de Malaca, la flauta nasal de bambú, construída como la nuestra, sóplase por arriba en vez de lateralmente, y nunca con la boca sino aplicando una de las ventanas de la nariz y sirviendo el tabique nasal para dar el tono. Además, tiene de tres a cinco agujeros que pueden ser tapados con los dedos. Es un producto genuinamente melanésico, indudablemente importado. Más importancia original tienen los instrumentos de cuerda que aparecen en los pueblos primitivos. Las formas que se observan en Malaca derivan también, evidentemente, de Oceanía. Hay, sin embargo, entre los bosquimanes y pueblos limítrofes, una forma de instrumento que puede ser considerado como el primitivo de esta especie y que proyecta no poca luz sobre el origen de estos instrumentos musicales. Emplea el bosquimán como instrumento de cuerda un arco exactamente semejante al que usa para la caza; el tendón sírvele de cuerda. Los tonos son sólo perceptibles por el que toca. Este coge una extremidad del arco entre los dientes y luego pone en vibración el tendón con los dedos. Así, por resonancia en los huesos de la cabeza, produce un sonido cuya altura puede ser modificada por el ejecutante, fijando la cuerda en sitio diferente y poniendo en vibración sólo una parte de ella. Este sonido no es percibido sino por el tañedor, a quien llega intensamente por el intermedio de los dientes que lo recogen de la cuerda y lo transmiten por conducción ósea a los nervios acústicos. En este fenómeno cabe descubrir el notable hecho de que sea la Música la más subjetiva de todas las artes, y de que comience en los instrumentos de cuerda, siendo éstos los más eficaces en la producción de emociones subjetivas, por virtud de que el placer que el tañedor obtiene en la ejecución queda como puramente individual. De aquí van surgiendo en graduada evolución las influencias tonales objetivas mediante simples transiciones asociativas. La cuerda única del arco de caza no basta y surge el puente, estaquilla sujeta a la mitad del arco, que, agujereada por debajo, permite el uso de varias cuerdas. Además, para material de las cuerdas, cuando el arco es de bambú, utilízanse tiras finas de éste. Otro progreso más importante: el sonido hácese objetivamente perceptible cuando el tañedor no ase ya el extremo del arco con la boca, sustituvendo ésta con la cabeza y más tarde con una calabaza vacía más próxima v mejor situada con respecto al arco y al puente. Así, ya no es la cabeza la que da la resonancia, sino la calabaza que viene a sustituir a la primera, considerándola como imagen de aquélla, por cuanto píntanse en su corteza ojos, nariz y boca. Puede haber contribuído a esto la asociación de la cabeza, y que cuando comienza a emplearse la calabaza resonadora se advirtiera por el inventor el gran paso dado en la perfección de su instrumento, a saber, que su música iba a ser oída por otros.

Otro instrumento de estos comienzos de la música, que no alcanza progreso semejante al de la primitiva citara, es el palo silbante, que no aparece sólo como instrumento sonoro y ruidoso de pueblos relativamente primitivos, sino en función mágica, según veremos, en la cultura totemística australiana, así como en la esfera de las relaciones sociales, en la que también actúa como agente evolutivo de la cultura en sus fases iniciales. Aparece también en los bosquimanes otra forma de palo silbante verdaderamente original. A la manera que surgió la cítara entre los primitivos a causa de la imitación del sonido que se produce en el manejo del arco en la lucha o en la caza, así también el ruido silbante de la flecha o el producido por el ave voladora hubo de inducir a imitar ruidos tales por medios semejantes. En el Sur de Africa, donde el palo silbante aparece más bien como objeto de juego, tiene éste una forma que recuerda la flecha o el ave voladora; a un palo va atada perpendicularmente una pluma de ave, con lo que, si aquél es movido circularmente y con fuerza, se produce un ruido silbador de tono tanto más elevado cuanto mayor sea el movimiento; como este tono no alcanza evolución ulterior, ningún instrumento musical ha nacido del palo silbante. En otros tipos de éste, en los que la pluma está sustituída por una tablilla, y que sólo en su forma imita al ala del ave, es mayor el ruido, pero menos definido. Así, pues, el palo silbante se ha destacado, desde un principio, de entre la serie de instrumentos musicales más que con el carácter de tales, por la función mágica, que, de todos modos, hubo de ser transitoria. El mismo puesto ocupa en muchos puntos de la tierra otro primitivo artefacto, la carraca o matraca.

Por el lado de las representaciones demónicas y mágicas

desarrolláronse entre los primitivos de la época pretotemística, los productos de las artes plásticas, o, por mejor decir, los elementos de los cuales estas artes proceden entre las primitivas tribus. En Malaca y Ceylán es donde con toda probabilidad descúbrense los comienzos y primeros motivos de las artes plásticas. En este respecto no hay que contar con el bosquimán, pues sobre él actúan, como ya veremos, extrañas influencias. Tanto los weddas como los senoi v los semang, sólo conocen las formas más sencillas de una técnica ornamental lineal. Esto prueba que las líneas sencillas, que no exigen otra ejecución que simples cortes o rayas, constituyen los puntos de partida de toda la ulterior evolución. Aun es aquí el bambú el material más apropiado para esta simple ejecución artística, a lo que contribuye su empleo para la construcción de instrumentos y armas (el arco, el pincho y, más adelante, la cervatana y la flauta). A éstos añádense los ornamentos importantes para la cabellera de las mujeres de las tribus de Malaca, los peines, escasamente ornamentados con trazos lineares. Predomina entre éstos el triángulo. Así como es ésta la figura más simple para el geómetra, eslo también como ornamento completo en sí mismo. En las armas suele hallarse una serie de tales triángulos dispuestos uno tras de otro entre dos líneas paralelas. Es propiedad general de los más primitivos ornamentos esta sencilla forma de repetición regular. Más adelante complicanse con rayas diagonales los espacios intermedios entre los triángulos, que así resultan igualmente triangulares.

Estas formas combínanse luego con triángulos dobles en contacto con su base, etc. Más adelante aparecen figuras complejas en las que, en lugar de líneas rectas, entran sencillos arcos de circunferencia, sustituyendo a la línea base del triángulo en serie sucesiva regular. Por último, utilízase el arco sólo como segmento de círculo en simple repetición variable. Estas sencillas formas van complicándose por la combinación de las formas totales con sus partes componentes. Esta acumulación de motivos destácase principalmente, con decorado sumamente artístico, en los peines de las mujeres de las tribus de Malaca. Es el peine un adorno muy extendido

entre los pueblos de la Naturaleza. Por el modo en que aparece entre los senoi y semang, cabe presumir que primitivamente és adorno secundario que luego hácese principal. Tiene la misma forma que el peine actual usado por nuestras mujeres, con los dientes dirigidos hacia abajo, y también sirven para sostener el cabello, llevando por arriba un ancho escudo, que es en nuestro caso la parte principal del peine, no sirviendo los dientes sino para la fijación de la cabeza. Es en el escudo en el que se aplican en rica profusión los ornamentos indicados. Cuando se le pregunta al senoi o al semang por el significado de aquéllos, contesta que defienden contra las enfermedades. El hombre de la península malaca no usa el peine por motivos prácticos, a causa de que, viviendo en la selva, se le enredaría el pelo entre los matorrales, y así córtase aquél muy corto. En otras partes, en donde el peine es igualmente familiar, como en Polinesia, no existiendo la indicada causa, llévanlo por igual hombres y mujeres. El peine es, por lo general, en esta primera época de su uso, más que objeto de adorno, un amuleto o medio de protección mágica contra los démones de la enfermedad. Por esto atribúyense relaciones con determinadas enfermedades a los diversos ornamentos lineares. Una mujer semang lleva en su peine los signos mágicos de todas las enfermedades de que quiere preservarse. Parece que la cabeza considérase especialmente apropiada para ser la portadora de tales signos mágicos, y éste sería el probable origen de tal medio ornamental tan extendido; así explicaríase el por qué los peines son guardados cuidadosamente en Malaca y consagrados igualmente por virtud de los signos de que son portadores. El testimonio de los indígenas nada nos dice de cómo hayan podido llegar a tener la significación indicada. Una impresión digital es la única circunstancia de que la ornamentación del arco y de la cervatana tengan valor mágico para una cosa favorable. Hállanse a veces en éstos, dibujos de animales, hecho que debe relacionarse con las observaciones de Carlos Steinen, entre los bakairi, en las comarcas centrales del Brasil, en las que halló aquél, admirables ornamentos en madera de sencillo arte geométrico, que no son considerados por los indígenas 94

sino como imágenes de las cosas. Una serie conexa de triángulos, de ángulos redondeados, interpretóse con el significado de serpiente; una serie de cuadriláteros, tocándose por sus lados, significaría un enjambre de abejas. Todavía tendrían estas representaciones un alcance más amplio que el significado zoológico. Triángulos verticales (vertikale Dreiecke) dirigidos hacia abajo y tocando la base de otro triángulo próximo, significarían, por ejemplo, una serie de delantales de mujer, por arriba el cinturón lumbar y colgantes de él los delantales. En suma, el hombre de la Naturaleza siéntese inclinado a representar tales objetos concretos por sencillos ornamentos lineares. Que aun nosotros, los hombres actuales, podemos fácilmente ponernos artificialmente en estado de producir de la misma manera, atestígualo Carlos Steinen, cuando dice que él consigue, sin esfuerzo alguno, hallar significados semejantes en cualesquiera ornamentos sencillos. Trátase aquí de un proceso de asimilación psíquica al que está sometida toda la conciencia, más frecuentemente dado en el hombre primitivo que en el de la cultura, por hallarse aquél más intensa y continuamente en contacto con la Naturaleza. Mas aquí surge la cuestión de cuál ha sido lo primero: si el bakairi ha querido dibujar serpientes, abejas, delantales de mujer, etc., reduciendo estas representaciones a tal estilización geométrica, o si ha hecho, desde luego, sin intención alguna, los sencillos ornamentos lineares, provectando posteriormente en ellos, por actuación de la fantasía, aquellas imágenes memorativas de los objetos. Es mucho más fácil trazar líneas y proyectar sobre ellas objetos complicados, que el proceso contrario; es decir, reducir, desde luego, las imágenes de éstos a esquemas geométricos abstractos. Donde el bakairi quiere dibujar objetos reales, condúcese de hecho como nuestros niños y lo hace como puede. Así, representa los peces como huellas en la arena y se esfuerza en dibujar hombres y animales de modo extraordinariamente parecido a nuestros dibujos infantiles. Evidentemente, no ha sido la incapacidad de dibujar las cosas la causante de estos ornamentos primitivos geométricos; el ornamento fué anterior, entreviéndose en él imágenes memorativas de la percepción cuotidiana. ¿Por qué el primitivo dibuja, ante todo, ornamentos? La respuesta parece deducirse imaginándonos los motivos que pueden ser reconocidos en tales series de figuras regulares sencillas, como los triángulos de los arcos de círculo cortados sobre bambú. Con igual placer que se regocija el primitivo en la danza, a causa del ritmo o repetición regular de los movimientos producidos por sus órganos locomotores, se recrea en la ejecución del movimiento gráfico de la línea recta regularmente repetida, regocijo que se acentúa si ve bajo su mano las imágenes simétricas correspondientes. La primera excitación estética procede de la simetría y el ritmo. Esto adviértese ya en la danza, la más primitiva de las artes. Como en los movimientos peculiares de aquélla, destácase en las más simples operaciones del arte plástico el placer estético de la simetría y el ritmo, hallándose en un principio estas dos categorías de elementos dispuestos conjuntamente. Por esto, el canto primitivo caracterízase por el estribillo análogo y regularmente repetido. Cuando el hombre de la Naturaleza traza rayas en la madera, el placer de la repetición simétrica indúcele también a ejecutarlas simétricamente. Nunca aparecen ornamentaciones de una sola figura, por ejemplo, de un solo triángulo, sino composiciones de figuras sobrepuestas o adjuntas, o de ambos modos a la vez, lo que supone ya un progreso. Si tales ornamentaciones, a causa del placer que ocasiona su ejecución, acumúlanse más y más, dan lugar a figuras que se destacan como semejantes a objetos reales cualesquiera. Acentúase esto, sobre todo, con la repetición de las figuras. Con un solo cuadrado, dispuestos sus ángulos dos a dos en sentido vertical y horizontal, respectivamente, mal podría representarse el bakairi a una abeja; pero en una serie de tales cuadrados aun nosotros mismos imaginamos sin dificultad un enjambre. Nacen así semejanzas con animales, plantas, flores, los que, singularmente las últimas, a causa de la simetría de sus formas, conducen a la asociación con ornamentos geométricos. Es la figura del animal la que más atracción ejerce. El animal que debe ser cazado dibújase sobre el arco o la cervatana como medio mágico que atrae al animal hacia las armas. Así se comprende la manifestación que ya indicamos, de los senoi

y los semang, de que los peines de sus mujeres sean medios protectores contra las enfermedades. En ambos casos danse las formas del hechizo que, en grados superiores de cultura, toman cuerpo, de una parte, en el talismán y, de otra, en el amuleto, que representan, respectivamente, la ayuda para las propias empresas y la defensa ante el peligro. Ahora compréndese fácilmente que, en especial, los ornamentos complicados de los peines en las tribus de Malaca, en virtud de los ya conocidos procesos psíquicos de asimilación, fuesen vistos como seres vivos de forma animal o vegetal y que, por virtud de estas formas, havan significado los démones de la enfermedad. Como tales démones no son seres iguales a los que aparecen ante la visión sensorial, la fantasía, aterrada, concédeles tanto más extraordinarias formas. Realmente, una gran parte de las máscaras que se encuentran en los más diversos pueblos nacen de este hecho. Casi todas son máscaras visionarias de animales u hombres utilizadas como representación de demones terrorificos. Cuanto más libremente muévese la fantasía en este particular, tanto más fácilmente cabe ver la representación del demon en cualquier ornamento. Por otra parte, la variedad de signos ornamentales amplía el número de démones; así, entre los senoi y los semang, una mujer lleva sobre la cabeza las representaciones demónicas de todas las enfermedades posibles. Según antigua regla de magia, el mismo demon, a la vez que es causa de enfermedad, protege contra ella. Como en la imagen hállase, por lo general, el objeto, así también el signo que lo representa o indica es, al propio tiempo, demon de la misma enfermedad; y quien lleva consigo tal imagen del demon hállase asegurado contra su ataque. El propio lazo une el hechizo y el contrahechizo. El curandero que pone en práctica el contrahechizo, debe conocer también el hechizo; ambos no son sino formas diversas de la propia causalidad mágica derivada de los sentimientos de temor y

Resumiendo lo hasta aquí expuesto sobre el arte gráfico del primitivo, podemos establecer la conclusión de que se trata de un arte mágico y ornamental, en lo cual damos a entender los dos motivos que, según todas las apariencias, actúan conjuntamente en su nacimiento. Los simples lineamientos ejecutados con simétrica regularidad tienen su origen en la regularidad de los movimientos de la danza y aun como expresión del natural andar y comer; lineamiento al cual da su autor secreta significación. Júntanse en el autor la admiración por lo producido con la propia satisfacción; y así la admiración ante la autocreación, ulteriormente animada y transformada por la fantasía, convierten la obra artística en objeto mágico. Las imágenes que se llevan sobre el cuerpo o sobre un objeto de uso, actúan en la protección contra las enfermedades y otros daños, o aseguran eficacia a las armas y a los artefactos de utensilio.

Frente a este arte puramente ornamental de carácter mágico, vemos a otro pueblo primitivo también, de característica análoga en lo esencial a los indicados, seguir otro camino en sus primeros pasos artísticos: nos referimos a los bosquimanes. En tanto que en aquéllos no hay arte pictórico, ni reproducciones de cuanto pueda significar objetos aislados, o agrupaciones de éstos, de animales u hombres, el bosquimán nos ofrece abundancia sorprendente de recuerdos mediante autocreaciones individuales de creaciones artísticas de este género entre los bosquimanes. Son también especialmente características estas manifestaciones de arte, porque, contrariamente a lo que ocurre con el arte mágico y ornamental, aunque se hallen en las armas y los objetos de utensilio. apenas desempeñan papel alguno. La pintura de los bosquimanes, positivamente, no es ni mágica ni decorativa primitivamente. Aparecen estas imágenes en las cavernas, al menos, muchas se han encontrado en éstas. Ya indicamos la importancia que hubo de tener la habitación primitiva en el origen del arte memorativo. A falta de impresiones exteriores, como ocurre en las cavernas, es excitada la fantasía, lo que da lugar a la fijación. En su género, parécense estos dibujos y pinturas a los más sencillos de nuestros niños. Se pueden distinguir fácilmente las más primitivas y las ya ejercitadas, en las cuales son frecuentemente imitados los animales, por ejemplo, la jirafa, acaso predilecto por su largo cuello, y el alce. Otras veces es un cuadrúpedo dibujado de perfil

con sólo dos patas; de todos modos, las figuras elévanse no poco sobre este género de arte infantil. Empléanse para la pintura, desde un principio, pigmentos terrestres, en especial hierro oligisto y lazulita. Mezclando unos y otros pigmentos, obtiénense casi todos los colores. Se podría pensar que el dibujo del animal signifique, en este caso, lo propio que cuando aparece en el arco flechero del primitivo en función de hechizo para asegurar el blanco; mas, contra tal presunción deponen la situación de los lugares de existencia de estas pinturas que tanto distan de los de la caza y el combate, razonamiento todavía más fundado tratándose de las escenas de la vida cuotidiana que aparecen en los dibujos más complicados. como, por ejemplo, en los representativos de encuentros entre blancos y bosquimanes, dibujos en los cuales reconócense los primeros por el color y la talla de las figuras. Un dibujo que se ha hecho famoso representa a los bosquimanes robando las vacas de una tribu bantú. Los hombres de ésta aparecen bastante más altos que los bosquimanes; éstos, en una escena llena de vida, llévanse delante de sí a los animales, en tanto que los corpulentos bantúes quedan muy atrás. Adivínase en el afortunado trazo del primitivo artista su goce en la ejecución. No es éste ya un arte mágico, sino los primeros productos de un arte memorativo. Quien pinta lo indicado, quiere representarse a sí mismo lo vivido en el recuerdo y, además, conservar en la memoria de la tribu las dibujadas escenas. Es tal arte, memorativo en un doble sentido: el recuerdo que arranca de lo vivido fíjase, a su vez, para recuerdo, y es muy primitivo, por cuanto no se eleva aún al grado de la imitación, es decir, que no se trata de la obra artística en la que el objeto, mediante una comparación, es transformado en la figura naciente, al modo que lo hacen el retratista o paisajista de hov. Es, pues, un arte exclusivamente memorativo, escalón inmediato del mágico y ornamental. El bosquimán no actualizaría los objetos, sino que los extraería de sus recuerdos. Es que la caverna, apropiada así para el arte memorativo, excluye de sí el arte imitativo. ¿Y cómo la primitiva tribu bosquimánica alcanzó un ejercicio artístico relativamente tan desarrollado, con exclusión de los motivos mágicos, tanto

más de estimar cuanto que no llegaron a él las tribus vecinas? Hotentotes, betchuanos y bantúes, quedan muy atrás de aquéllos, en cuanto a su capacidad artística; en tanto que en otras ramas de la cultura son bastante inferiores. ¿Cabría decir lo propio que del arte mágico y ornamental, del arte memorativo de las tribus interiores de Malaca o de Cevlán, que sería de origen autóctono por igual-motivo que la danza? Para responder debidamente a esta cuestión, habrá que tener en cuenta, ante todo, la antigüedad de estos productos artísticos. ¿Es que tienen la edad remotísima de la ornamentación de los weddas y de las tribus de Malaca? Dos puntos ofrece esta cuestión que nos hace pensar en que se trata de productos relativamente recientes. En primer término, en las pinturas de los bosquimanes aparecen animales, especialmente, el caballo, la oveja, que no pueden haber sido conocidos por aquéllos sino desde fines del siglo xvIII, aunque, ciertamente, ya en el siglo xvII pusiéronse en contacto con la Colonia del Cabo. Otro punto es el hecho de que estos primitivos pintores utilicen en lo esencial los mismos instrumentos que los europeos. Con el desplazamiento y la decadencia de la raza, su arte ha ido extinguiéndose. Verdaderamente curioso es que sus pintores, según demuestran los hallazgos, utilizaban paleta, una piedra lisa para la mezcla de colores, un pistilo y una cuña de piedra para preparar la mezcla. Para transportar los colores servíanse unas veces de finas astillas armadas a modo de pinceles, o bien de los dedos.

Huellas son todas éstas que, seguramente, no se remontan a una época primitiva. Tales actividades artísticas no concordarían en tantos puntos, si no hubieren tenido una común conexión en su origen. Agréguese a esto que las obras que se conservan no pueden tener, a causa de sus condiciones materiales, una antigüedad superior a sesenta u ochenta años. De todo lo cual infiérese que el arte de los bosquimanes no es verdaderamente primitivo, sino importado como otras muchas cosas, en el ambiente de una tribu primitiva. Si entre los andamanes, en otros respectos igualmente primitivos, hallaron acogida las leyendas bíblicas, en sus elementos esenciales, ¿cómo extrañarnos de que un viajero europeo, artista, inter-

nárase en tierras de bosquimanes antes de que éstos recibieran otras manifestaciones de la cultura europea? Con todo, el hallazgo de esta pintura acusa la existencia de una notable disposición. Y esto nos lleva a una cuestión última de la psicología del primitivo, o sea, a la de su capacidad psíquica en general.

9. - Las cualidades intelectuales y morales de los primitivos.

No basta para enjuiciar sobre las cualidades psíquicas de una raza o de una tribu, la observación de un individuo aislado ni aun de muchos individuos; es preciso enjuiciar teniendo en cuenta un conjunto de datos referentes a la cultura psíquica en general, al lenguaje, las costumbres, los mitos, el arte. Y aun si intentamos establecer una estimación general de las capacidades psíquicas de un pueblo o una tribu, no podremos olvidar la participación de cada individuo, como, asimismo, que en las disposiciones psíquicas no sólo debe ser tenido en cuenta lo realmente conseguido, sino, a ser posible, la capacidad ulterior. Aquí el punto de vista varía según las dimensiones de la investigación; nosotros nos limitaremos a la intelectual y a la moral, las dos más importantes y en las que van comprendidas las demás. Ambas cualidades (las intelectuales, tomadas en sentido amplísimo), así como las morales, no sólo son de sobresaliente importancia, sino que, además, como enseña la experiencia, no marchan paralelamente. En la valoración de la evolución psíquica en general y de las relaciones de sus factores, es de especial transcendencia el estudio de los estados iniciales de la humana cultura.

Al considerar los estados de cultura generales de los hombres primitivos, echaremos de ver en seguida la escasez de medios auxiliares exteriores que en aquéllos se advierte, y cómo, por virtud de la carencia de estímulos para su perfeccionamiento, hubieron de quedar las capacidades intelectuales de estas tribus detenidas en un grado muy bajo de la evolución. ¿Cómo (se ha dicho con razón) habría renunciado el bosquimán a utilizar las armas de fuego, tan accesibles a él como a las vecinas tribus, desde hace no pocos decenios, a no supo-

ner que su inteligencia escasa le haya hecho no comprender la conveniencia de tal utilización? Y lo mismo cabe decir de los negritos de Filipinas y de los weddas de Ceylán. ¿Cómo habrán podido permanecer durante siglos en el mismo nivel en medio de pueblos cultivados, a no ser por causa de sus capacidades psíquicas esencialmente más limitadas que las de sus vecinos? Tengamos en cuenta, sin embargo, dos factores decisivos para formar juicio en esta cuestión. Uno es la carencia de necesidades del primitivo, mantenida por las relativamente escasas relaciones con los pueblos vecinos; y luego el factor (que en los tiempos modernos ha empezado a cambiar no poco) de la abundancia que el primitivo de los trópicos goza por virtud de su alimentación vegetal, de su vida en el bosque, del que obtiene fácilmente elementos para el traje v los adornos, a los que está acostumbrado; de suerte que nada le estimula a llevar sus esfuerzos más allá de estos sencillos medios de satisfacción de sus necesidades. El rasgo más característico del primitivo (consideración en la que convienen todos los investigadores de las tribus primitivas de Malaca y Cevlán) es la satisfacción. El esfuerzo del hombre no es mayor porque todo lo que desea hállalo en el contorno o sabe obtenerlo por antigua tradición de entre y con los elementos que tiene a su alcance. Por esto, los senoi y los semangs menosprecian como rebeldes a las tribus mestizas formadas por cruce con los malayos, como los weddas a los singaleses y tamilos, guardando cierta fidelidad a cuanto procede de sus padres. A la carencia de necesidades súmase, pues, el estancamiento ocasionado por largo aislamiento étnico. Cuanto más se prolonga un complejo de usos y hábitos en un pueblo, con tanta mayor dificultad desaparece. Preciso es, para producirse un cambio, que se desarrollen huracanadas luchas, que se produzcan invasiones y emigraciones; ya veremos la transcendencia que éstas tienen en la evolución de la cultura. Las tribus actuales más parecidas a las primitivas, han hecho desde tiempo inmemorial una vida completamente pacífica. Verdad que entre ellos un individuo mata a otro si ha perturbado el matrimonio o penetrado en su coto cinegético; mas, aparte de esto, no utiliza el primitivo las armas sino para los fines de la caza, por cuanto no tiene que defenderse de invasores. La frase de Hobbes, según la cual el estado natural sería de perpetua guerra de unos hombres contra otros, podemos invertirla diciendo que el estado natural lo es de paz, en tanto que no es perturbado por causas externas, entre las cuales destácase en primera línea el contacto con una cultura superior. Mas que en la cultura madura, es sacrificado el hombre de la Naturaleza en aras de la barbarie de la semicultura, la cual llega, en la lucha por la posesión del suelo y de los medios de subsistencia, hasta arrojarle más allá de sus naturales fronteras. La guerra de exterminio que contra los pieles rojas hicieran los piadosos puritanos de Nueva Inglaterra, no se diferencia, sino en las armas empleadas, de la guerra que actualmente mantienen los hotentotes y los hereros contra los bosquimanes, o los mombuttus contra los negritos del Africa central.

Las condiciones de un tiempo inmemorial de estancamiento en un mismo grado, típico del estado primitivo, en las que se funda la uniformidad del hombre de esta época, según lo hallamos en las regiones más distantes entre sí, no excluyen, en modo alguno, la posibilidad de que, dentro del estrecho ambiente que constituye el mundo de aquél, su inteligencia fuese inferior a la de los hombres de la cultura. Si pensamos en los medios que el primitivo emplea para rastrear la caza, para poner trampas o para atrapar la pieza, caeremos en la cuenta de que está dotado tanto de espíritu de observación como de reflexión. El bosquimán, para atrapar la caza mayor, cava grandes hoyos, con un tabique durísimo, recubriéndolos después con maleza. Tan pronto como el animal cae en el hovo, en virtud del tabique queda apresado por no poder manejarse debidamente, a causa de que dos patas se hunden por el lado izquierdo y otras dos por el derecho. Los animales pequeños son cogidos en trampas y lazos semejantes a los usados por nosotros. Los negritos de Filipinas emplean un curioso procedimiento para apoderarse de la miel de los panales silvestres, situados en los árboles; encienden una hoguera al pie del árbol, con lo que prodúcese gran humareda, en medio de la cual súbese un individuo al árbol, e, indemne e

invisible para la colmena, roba el panal, obteniéndose así el más preciado medio de vida de estas tribus. ¡Y cuán grande no es la inventiva que encierran el arco y la flecha, artefactos de evidente invención primitiva! Hemos visto ya que esta invención no es nada bajado del cielo, sino hija en todas partes de factores de experiencia, probablemente debida también a representaciones mágicas, como en el caso de la emplumación de las flechas. Mas la combinación y reunión de elementos para crear el arma eficaz en la vida del primitivo, es el resultado de maravillosa operación que, como intelectiva, no se queda atrás cuando se la compara con la invención de las modernas armas de fuego. Añádase a esto el testimonio de los observadores sobre la general capacidad de estas razas. Una maestra misionera en Malaca, al calificar sus alumnos por orden de prelación intelectual, ponía en primer lugar a los chinos, seguían a éstos los senoi, y, en tercer lugar, los malavos, correspondientes, no obstante, a una raza relativamente bien dotada. Tal vez fuese ésta una ordenación casual, pero es una observación aprovechable para deducir que la capacidad intelectual del hombre primitivo está muy próxima a la del hombre cultural, sólo que aquél aplica sus facultades a un medio más limitado, y es, por lo tanto, más reducido su horizonte, dentro de cuyos límites siéntese satisfecho. Esto no implica que no haya podido haber un tiempo, que indudablemente existió, en el que el hombre se hallara en un estado de capacidad mental próximo a la animalidad; período ínfimo de evolución humana inaccesible a nuestra investigación.

¿Por qué cualidades morales se nos da a conocer el hombre primitivo? Habremos de hacer una previa distinción entre aquellas tribus que hasta hoy no han recibido en lo esencial influencias extrañas, y las que, desde largo tiempo, llevan una penosa existencia en lucha con pueblos vecinos, mucho más cultos. Donde el primitivo vive sin preocuparse de la hostilidad del medio (weddas de la naturaleza en Ceylán, tribus interiores de la península de Malaca), se nos ofrece el hombre de modo distinto que allí donde necesariamente ha de estar preparado para defenderse. En las tribus de Ceylán y Malaca hay una especie de zona de protección, compuesta de mestizos

algo cultivados, contra los singaleses y tamilos, los primeros, contra los malayos, los segundos. Los mestizos, viéndose menospreciados, recelan de entrar en relación con las tribus naturales, de cuyo origen se avergüenzan, y esto hace que se levante una barrera contra la penetración de la cultura, persistiendo así los primitivos en sus antiguas costumbres apenas perturbadas. Y he aquí lo que nos dicen de éstos los observadores, concordantes en un todo: el primitivo es abierto, honrado, desconocedor de la mentira y del robo, vivamente excitable por el afecto; si un wedda perturba su matrimonio, una envenenada flecha irá a herirle cuando menos lo piense, suerte que le cabrá igualmente a quien penetre furtivamente en su coto de caza. Y no obrará así en cumplimiento de ningún precepto legal, sino por la ley de la costumbre. Con W. Schmidt (para quien estos pueblos serían los niños de la Humanidad, y, por lo tanto, dotados de inocencia infantil), han visto muchos investigadores en las indicadas cualidades rasgos de una moralidad superior correspondiente a una cultura primitiva aun no pervertida. Mas, no sólo el criterio moral de un individuo, sino su carácter moral dependen esencialmente, como este ejemplo lo evidencia, de los agentes exteriores que puedan afectarle en el medio en que viva. El hombre primitivo, en nada constreñido por influencias externas, ningún motivo tiene para reprimirse; por lo tanto, no son mérito alguno su honestidad y su ingenuidad. Y, en cuanto al robo, ¿cómo imaginarlo donde apenas existe la propiedad? Cierto que alguien puede coger y utilizar por corto tiempo las armas de un prójimo; mas esto es permitido porque cada uno fabricase su arco y sus flechas. Así, pues, lo que más bien se advierte en el primitivo es una moralidad negativa, por virtud de la carencia de necesidades, por la falta de estímulo para las acciones que designamos como inmorales. La monogamia estricta ha logrado aquí un positivo influjo, probablemente aportada del estado prehumano en el que debió hallarse bien consolidada.

Muy distinto es el aspecto moral del primitivo cuando vive en lucha con los pueblos circundantes. Entonces, según observaciones de Emín bajá y Stuhlmann en los negritos del Alto Nilo, son el temor, la astucia y la malicia las cualidades dominantes. Y, ¿cómo sorprendernos, cuando sabemos que la carne de negrito es considerada como sabroso manjar por los antropófagos mombuttus, sus vecinos, sólo contenidos por el temor de la envenenada flecha del pigmeo astutamente emboscado? ¿Cómo encontrar aquí inocencia, honradez, ingenuidad? El robo, en estas circunstancias, ¿no estaría justificado? Donde el negrito encuentra algo a mano que le interese, se apodera de ello. De igual modo compórtanse los bosquimanes surafricanos, que se hallan en análogas relaciones de necesidad con respecto a los bantúes y los hotentotes. Son los bosquimanes los más afamados ladrones del Africa del Sur. La composición pictórica de que hicimos mención anteriormente, en la que se representa para memoria el robo de ganado, es una especie de consagración del robo.

El bosquimán es taimado, malicioso, y roba siempre que puede. Y, ¿cómo esperar otra cosa, recordando que hotentotes y bantúes agótanle por doquiera la caza valiéndose de las armas de fuego y aun matándole cuando se pone a tiro?

En suma: la inteligencia del primitivo hállase limitada a una estrecha esfera de actividad; mas, dentro de ésta, no es de grado inferior a la del hombre de cultura. Su moralidad depende del medio en que vive. Donde se desenvuelve libremente, diríase que se halla en su estado ideal, porque en él no se dan los motivos para las acciones que nosotros denominamos inmorales, en tanto que, cuando es perseguido y aherrojado, pierde el continente moral. Datos son éstos dignos de ser tomados en cuenta, por cuanto muestran el inmenso influjo de la vida exterior sobre el desarrollo de las disposiciones morales.

CAPÍTULO II

LA EPOCA TOTEMÍSTICA

I. - Carácter general del totemismo.

La frase «época totemística» corresponde a un concepto derivado del lenguaje de los Odschibwa o Chippewa. La palabra «totem» designaba, entre los indios pertenecientes a la raza de los Algonkin, una idea de grupo. El hombre que con otros pertenece al mismo totem, es miembro de un grupo de la misma estirpe o del propio «clan», como denominan los etnólogos ingleses a la mínima agrupación de una estirpe, según la organización social de los montañeses de Escocia. La estirpe divídese en muchos clanes y cada clan puede comprender muchos totems. El nombre particular del totem es generalmente el de un animal. Así, por ejemplo, existieron en Norteamérica los totems de las águilas, de los lobos, de los ciervos, etc. Los nombrados animales designaban determinado clan de una estirpe; en otros países, como, por ejemplo, en Australia, dichos nombres corresponden a grupos dentro de un clan. Otra notación del dicho nombre es que el animal del totem era el de los antepasados del grupo correspondiente. Totem es, por lo tanto, de una parte, nombre de grupo; de otra, nombre de descendencia, teniendo en el último respecto significación mitológica. Todos estos valores van tan implicados unos en otros, que las particularidades de cada una de estas significaciones pueden quedar anuladas de tal modo que, en muchos casos, los totems llegan a reducirse a una mera nomenclatura de las divisiones de las estirpes, mientras que en otros casos destácase como expresiva de la

representación de la ascendencia o de la significación cúltica del totem. Así ha alcanzado este concepto una extensión que acaba penetrando directa o indirectamente en esta época, caracterizando lo que se puede llamar cultura totemística.

Ya en su originaria significación de nombre de un grupo de miembros de la rama de una estirpe o como nombre de aquella misma, tiene de hecho conexión el concepto de totem con fenómenos que caracterizan a este período singularmente en relación a la cultura del hombre primitivo con la ramificación y la organización de las estirpes. No es la horda en la que los hombres júntanse solo casualmente o para una aislada empresa, volviendo a separarse una vez terminado el motivo; ni es tampoco la familia aislada que constituye el punto fijo de reunión de los individuos, sino la rama estírpica resultante de una determinada regularidad de la desmembración y sujeta a ciertas normas habituales. Mediante éstas y con la adherencia a la fe y a los sentimientos de los demás miembros, realízase la unión, que toma el nombre del animal del totem, con el cual, no sólo se designa un grupo de miembros, sino que aparece el propio animal, la mayoría de las veces, como padre de la estirpe. Así, según todas las apariencias, los antepasados animales han precedido a los antepasados humanos. Relaciónase con ésto el que tales antepasados animales (Tierahnen) gozasen de culto, es decir, que el culto de los antepasados no empieza con el de los hombres sino con el de los animales. Manifiéstase éste, primitivamente, con ciertas ceremonias y fiestas ceremoniales con respecto, principalmente, al modo de conducirse con el animal del totem; y no sólo con un animal aislado, sino con cada representante de la propia especie, que es considerada, en cierto modo, como animal sagrado. La gente del totem no puede comer la carne del mismo, salvo ciertas condiciones, y es curioso el hecho contrario, a saber: que en ciertas circunstancias verificase una especie de disfrute ceremonial de la carne del animal del totem. De ambos modos queda así calificado el animal del totem como cosa sagrada. Aun persistiendo sobresaliente este valor, toma cuerpo más tarde, extendiéndose el concepto de totem, en sus

motivos y efectos cúlticos, a las plantas, a los minerales, a cualesquiera objetos inanimados.

Paralelamente a los fenómenos del totemismo desenvuélvese la morfología de la desmembración estírpica. Cada estirpe escíndese, por regla general, en dos mitades; luego, por ulterior división de cada una de éstas, van apareciendo numerosos clanes que vuelven a subdividirse eventualmente en subclanes y en grupos particulares del totem. Cada una de estas agrupaciones tiene como sagrado un determinado animal o un objeto del totem. El lado más importante de esta desmembración totemística de las estirpes hállase en que a ellas van unidas determinadas normas en las costumbres para la comunicación entre sí de los grupos particulares. Destácanse entre aquéllas las concernientes a la comunicación matrimonial. Con la desmembración de las estirpes aparece por primera vez un fenómeno importante en la época totemística: la exogamia. En el estado más primitivo podía un individuo de la estirpe unirse con una mujer cualquiera de la misma, unión que podía verificarse aun entre hermanos, primitivamente, según testimonio de los weddas. En la horda primitiva predomina, por consiguiente, la endogamia, es decir, la unión sexual entre parientes próximos, sin excluir los hermanos. La exogamia, estrechamente unida a la desmembración totemística de las estirpes, consiste en la admisión de la unión matrimonial entre miembros de diversas ramas de una estirpe. El miembro de un determinado grupo no puede unirse con una mujer del mismo, sino con otra de grupo diferente. Así, la desmembración totemística actúa intensamente en las costumbres, y luego, por virtud de los fenómenos estrechamente ligados al matrimonio, con el nacimiento, la muerte y las representaciones a éstos asociadas, en las ceremonias de la consagración, en virtud de la cual el joven es admitido en la sociedad viril. A la significación mágica que toma el animal del totem añádese la formación de unas especiales asociaciones que se reunen bajo la protección de un animal del totem, y actúan por su parte hondamente, dando lugar a la oposición de asociaciones cúlticas externas. Como nacidas de las primitivas asociaciones viriles ya indicadas, alcanzan un punto medio entre el animal y su culto.

A la influencia sobre las relaciones de orden sexual agréganse numerosas y amplias actuaciones derivadas del animal del totem. Como los miembros de la unidad estirpe, tiene también cada individuo, además del animal del totem, su peculiar animal protector. Del totem de la estirpe surge el totem individual; los sexos del totem tienen también sus particulares animales totémicos. Todas éstas son irradiaciones del concepto totémico en las que se desenvuelve éste ampliándose o unificándose. En esta última dirección va destacándose un fenómeno, de entre los varios que surgen en la época totemística, que consiste en el influjo preponderante de algunas personalidades directoras, que, va en la primitiva horda, aparece para algunas empresas, no consolidándose hasta la organización por estirpes, en la que se destaca claramente una dirección persistente con una o varias subalternas Comienza así el caudillaje como institución regular nacida del totemismo v que, más tarde, ha de constituir uno de los principales motivos de su disolución, ya que del caudillaje surge la organización política culminante en el Estado, destructora de la estructura según estirpes, en la cual puede verse aún el producto último de la constitución totemística.

Con la fijación de la solidaridad entre los miembros de cada estirpe establécese la lucha de castas. Mientras el primitivo permanece relativamente aislado de otros pueblos, en especial de los de diferente nivel cultural, vive en cierta paz exterior con sólo luchas meramente interindividuales, no sobreviniendo la guerra hasta que en el período totemístico aparece la desmembración indicada. La estirpe siéntese como unidad aparte, y así, dentro de ésta, cada clan y cada grupo. Las estirpes parientes asócianse para empresas comunes, o viceversa, luchan frecuentemente entre sí, siendo el combate el que decide sobre las diferencias causantes de la guerra, que suelen ser la posesión del suelo o de un determinado dominio cinegético. Los combates son mantenidos y renovados por inmigraciones de estirpes varias que arrojan de su país a sus moradores. Así hállanse íntimamente unidos el combate

y la emigración. Puede decirse, en general, que con la cultura, especialmente con ésta más socialmente primitiva, a la que llamaremos totemística para distinguirla del estado de horda, comienza la lucha de las estirpes y de los pueblos: la guerra.

Motivos más amplios surgen en adelante: la posesión, por parte de la estirpe, de fundo y suelo, y la participación del clan en ella. consolidan el nuevo estado, dentro del cual va apareciendo cada vez más la propiedad individual. El comercio, limitado casi completamente en los tiempos primitivos al cambio secreto de productos, conviértese en franco cambio y extiéndese hasta el comercio entre estirpes. Así van apareciendo grandes alteraciones en la cultura exterior; perfecciónanse el utensilio, las armas, los trajes, los adornos. Llegada a este punto, la cultura totemística destácase, por un lado, en la utilización del suelo como no lo conociera el primitivo; labórase con instrumentos agrícolas, entre los cuales persiste mucho tiempo el azadón de largo mango, tirado por hombres, que sucedió al simple pincho. Por otra parte, iníciase, con el cuidado de las reses, el pastoreo, la vida nómada, como se acostumbra a llamar. Al totemismo va enlazada intimamente la domesticación de animales útiles. El animal, que en los principios de aquél era considerado como cosa sagrada, pasa a ser utilizado como instrumento de trabajo. Su dominio sobre él transfórmase en servicio, con lo que pierde su valor cúltico. Cuando el animal sagrado pasa a ser tenido como animal útil, comienza la época de los héroes y los dioses. Por los indicados datos esquemáticos de la vida y costumbres totemísticas, échase de ver cómo el totem, hasta que la organización social externa como la sociedad con sus particiones varias, no lo corroe, se agranda y desenvuelve hasta dar con su propia disolución; he aquí, pues, definida y terminada la propiamente llamada época totemística. Con todo, no se da ésta tan estrictamente limitada en su principio y en su fin, como la época anterior o del hombre primitivo. Caracterízase éste esencialmente en su aspecto social por la limitación a los medios que la Naturaleza le ofrece, valiéndose únicamente del trabajo desarrollado por sus miembros. En sus comienzos, la época totemística ha transcendido ya este período. La organización

de las estirpes y las concomitantes luchas y emigraciones; el comienzo de abiertas relaciones comerciales, son factores de cultura que indican una manifiesta superioridad sobre el estado primitivo. La época totemística encabeza como precursora el dominio de la siguiente, como los animales del totem son, en amplio sentido, los precursores de los animales de rebaño y agrícolas ulteriores. Así, pues, no cabe, en este caso, como en el del estado primitivo, pensar en «una» cultura absoluta, sino en varias capas culturales, en parte coexistentes, en parte superpuestas, concordantes sólo por sus caracteres fundamentales de la época totemística. Los weddas de Ceylán, los negritos de Filipinas, las tribus del interior y de los bosques de Malaca, han sido descritas por sus características particulares, pero ofrecen indudablemente rasgos esenciales comunes. No ocurre lo propio con el totemismo, que comprende culturas varias en tiempos diferentes, y aun dentro de las varias capas de cultura del totemismo, van implicadas formas y gradaciones numerosas. Otro hecho importantísimo que se destaca a nuestra consideración es la falta de paralelismo entre fenómenos de la cultura exterior, como en el traje y la vivienda, los adornos, el utensilio, las armas, la clase y el modo de preparar los alimentos, y, por otra parte, los fenómenos sociales, tales como la desmembración de las estirpes, la vida matrimonial y las formas de señorío. Los pueblos polinesios, que podemos incluirlos por sus generales características en la época totemística, apenas si ofrecen en su desmembración estírpica rasgos claros de la sociedad totemística; en cambio, en otras manifestaciones culturales, están muy por encima de los australianos y de muchas tribus melanésicas, que, con una organización social muy complicada, en cuanto a otros particulares, hállanse casi a la altura de los pueblos primitivos. Esto nos hace ver cómo pueden desarrollarse los diferentes lados de las culturas totemísticas con cierta independencia, aunque no dejen siempre de influirse recíprocamente. Es en los períodos más bajos de la cultura donde se observa la mavor complicación entre costumbres y fenómenos rituales del culto totemístico, fenómenos que van desapareciendo cada vez más en períodos ulteriores de cultura superior.

2.-Las zonas culturales de la época totemística.

Imposible es acometer en este lugar una descripción adecuada de la extraordinariamente varia cultura exterior de los diversos pueblos que comprende la época totemística. Es éste, tema a desarrollar por la Etnografía y sin gran transcendencia, en cambio, para la Psicología de los pueblos. Por darse las relaciones de esta época de otro modo que entre los hombres primitivos, fué imprescindible estudiar de cerca la cultura exterior a causa de su interna conexión con los motivos psíquicos, de los cuales ha de proceder toda evolución ulterior. Esto cambia esencialmente al principio de la época totemística, en la que comienzan a actuar fuerzas que, hallándose fuera de aquellos motivos generales, mueven a los hombres desde un principio. Pertenece a aquéllas singularmente una condición que nunca se encuentra en las estirpes primitivas, es, a saber, la recíproca influencia entre los diferentes pueblos de cultura aproximadamente igual, aunque cualitativamente diversa, en la que actúan conjuntamente la acción de las emigraciones y las luchas entre estirpes.

Para establecer un cierto orden de estudio en este vasto campo del mundo totemístico, distinguiremos tres grandes agrupaciones culturales, prescindiendo de diferencias cualitativas, y subdividiendo todavía el tercer grupo en dos subgrupos específicamente diferentes. Si prescindimos de los aislados restos de pueblos de diversos grados esparcidos por casi todas las partes del mundo, para fijarnos sólo en las masas compactas de culturas unidas, incuestionablemente el grupo ínfimo que entre ellas se ofrece a nuestra consideración es el pueblo australiano, con más una parte de la población melanesia que alcanza hasta aquél. Sobre este primer grupo surge una segunda agrupación cultural cualitativamente muy diferenciada, bien que unida estrechamente a la anterior por transiciones varias, que corresponden principalmente a las zonas de Melanesia y Micronesia, y es el grupo malayo-polinesio. Finalmente, tenemos el tercer grupo con dos subgrupos tipos, el americano y el africano, en los que sólo hemos de considerar los llamados pueblos de la Naturaleza, o, mejor dicho, totemísticos, a causa del estado evolutivo social y singularmente del religioso.

Entre todas estas culturas aparece la australiana en ínfimo lugar, a pesar de la alta complejidad de la organización de sus estirpes, lo cual señala una notable discrepancia con el hecho de la interna conexión generalmente observada entre las constituciones totemísticas y el inmediato influjo que éstas pueden tener sobre la organización de las estirpes y la cultura exterior. Por esto se comprende que hasta hace no mucho tiempo se hava tenido a los indígenas de Australia como prototipo del hombre primitivo, cuya cultura general apenas se diferencia de la correspondiente a aquél. Es el australiano colector y cazador, y no hay en su vida huella alguna de agricultura ni de ganadería. Hasta el perro, que como animal doméstico nunca falta, apenas si es utilizado para la caza, viéndosele sólo como camarada del hombre. Todavía circunvaga la mujer australiana, gancho en mano, en busca de raíces y tubérculos para alimentarse. Vive aun el hombre de la caza y busca otro coto venatorio cuando se empobrece aquel del que se ha estado manteniendo. No hace provisión alguna planeada para el porvenir. Prepara el alimento directamente al fuego, sobre ascuas o en piedras calentadas; la cocción todavía no se ha implantado como costumbre y el fuego es producido por frote o taladro como en los primitivos, e igual carácter en lo esencial ofrecen los instrumentos de utensilio.

Adviértese, sin embargo, una importante diferencia, y es que el arma se ha transformado, transformación indicadora de un cambio radical que se inicia con el comienzo de la época totemística. El arma del primitivo es mera arma de distancia (blosse Fernwaffe) y consiste principalmente en el arco y la flecha. Con el arma a distancia abate la caza, o a su adversario, desde la emboscada; pero no existe lucha de estirpes ni aun entre ramas de éstas, en las que muchos peleen contra muchos; esto es imposible sólo con el arco y la flecha. Ya el hecho del exclusivo uso de estas armas atestigua de modo indudable del estado de paz de la primitiva cultura. No ocurre esto en el australiano, en el que se advierte ya una clara dife-

rencia con el primitivo en lo que respecta al armamento. El arco y la flecha son desconocidos en Australia; sólo se encuentran en el extremo norte, en donde probablemente han sido introducidos por los melanesios. Las armas propiamente indígenas son el palo arrojadizo (wurfholz) y el dardo (wurtspeer). El primero, bien meramente encorvado o, como bumerang, con el encorvamiento asimétrico va mencionado, para que retorne a quien lo lanza, es un arma a distancia, y sólo sirve esencialmente para la caza o el juego. Lo propio cabe decir, en parte, del dardo, en el que se alcanza, por otra parte, una cierta perfección, por cuanto no se arroja con la mano, sino previamente dispuesto en una tabla que lleva una ranura. Encaja en ésta el dardo, que termina en punta, y está provisto por detrás de una abertura por la que entra en una espiga, que suele ser un diente de canguro. El dardo lanzado a lo largo por la tabla tiene asegurada su dirección, como la bala en el cañón, y elévase por virtud del apalancamiento v la amplitud del vuelo. Para más cerca utilizan además el dardo largo y la maza; valiéndose del escudo, importantísimo para el combate. Es imposible que instrumentos de caza, como podían serlo el dardo y la maza, fueran específicos para la guerra. El escudo del australiano es largo la mavoría de las veces, con una elevación en su centro. Defiende todo el cuerpo al tiempo que se ataca al enemigo con venablo y maza. El armamento refleja la guerra de estirpes.

Un cuadro esencialmente distinto ofrécenos la segunda agrupación cultural, que sólo con cierta justificación podríamos denominar malayo-polinésica. Advertimos en ella una inversión de lo que ocurre en el mundo australiano con respecto a la relación de la desmembración de las estirpes con la cultura exterior: en Australia, una cultura primitiva con desmembración de estirpes altamente evolucionada; en la zona malayo-polinésica, una considerable elevación de cultura, en tanto que la organización de las estirpes aparece, parte en disolución, parte en transición a formas políticas de más amplia ordenación social con distinción de estados y dominios señoriales. Evidentemente, hay en este caso la positiva influencia de la extraordinaria mezcla de pueblos que no existe

en Australia. Cierto también que ya no se incurre en el error de admitir que Australia haya sido habitada por un pueblo único; también en ella han tenido lugar grandes invasiones. especialmente desde Nueva Guinea, por los papúas, cuya influencia sobrepasa la zona malayo-polinésica, influencia que se advierte de modo preponderante en el Norte de la Australia central. La hoy extinguida estirpe de los tasmanios constituyó, probablemente, un resto de la población australiana primitiva. Todavía más señalada que en Australia fué la influencia de las invasiones con las mezclas de razas en la zona de cultura que hemos llamado malayo-polinesia. Así manifiéstase aquélla en diversos grados, destacándose los ínfimos en las poblaciones mestizas melanésicas, que en parte se destacan poco sobre el nivel cultural australiano, y va en las poblaciones propiamente malayas y polinésicas hállanse los grados superiores. No puede aún la Etnología esclarecer bien el complicado problema de la mezcla de razas que aquí se presenta y, por lo tanto, no podemos entrar en consideraciones sobre este punto; nos detendremos sólo en ciertas cuestiones capitales, independientes por completo del problema étnico y del de las invasiones, que sólo atectan a la cultura exterior. Los negritos y papúas aparecen en diversas partes de Melanesia, en los límites de los primitivos, descendiendo hasta el estado de la sociedad pretotémica. Escasamente se diferencian del primitivo las estirpes de esta agrupación, con sus caracteres típicos de la época totémica y rasgos étnicos específicos; especialmente los papúas de Nueva Guinea y los de las islas del estrecho de Torres, por su especial manera de alimentarse y su traje, que, cuando no falta por completo, compónese de partes de vegetales. Mas, como en los australianos. hállanse también en éstos un armamento que hace pensar en el combate y la invasión, y con él otros rasgos de una cultura evolucionada aparece. Por primera vez aparece en los papúas transformado el pincho en el azadón que sirve para labrar el suelo. En esta antiquísima forma de azadón hállase implicado el gancho en ángulo agudo contra el mástil que le lleva o por que es arrastrado. Esto corresponde a un cultivo del suelo que no alcanza aún al modo posterior con el azadón y que consiste solamente en hacer surcos sobre los cuales se esparcen las semillas. Hay ya, sin embargo, en este primitivo instrumento y en muchos respectos, un importante progreso sobre la pura actividad recolectora en la que sólo es utilizado el pincho. El hombre que hace los surcos con el azadón marcha delante, porque la remoción del suelo exige mayor fuerza; detrás va la mujer, con las semillas, arrojándolas en los surcos. Adviértese aquí la primera previsión para el porvenir, y, además, el primer trabajo en común del suelo; el cosechar sólo incumbe en general a la mujer. También entre los papúas hállase este primer grado de la Agricultura en algunas zonas, sin que pueda ser excluído un influjo exterior.

Sobre esta fase de las razas papuánicas elévanse ya las poblaciones micronésicas, que constituyen por sus caracteres étnicos una fase intermedia entre las polinésicas y las melanésicas. Acentuadamente van marcándose aquí los motivos de las invasiones y de la mezcla de razas como poderosos factores culturales, motivos que se destacan muy pronto en las emigraciones de estirpes papuánicas y nigríticas, las cuales han podido ser comprobadas por la moderna Etnología con motivo de sus investigaciones en la costa occidental de Africa, demostrándose en tan apartadas regiones la existencia de patentes huellas de la cultura papuánica-nigrítica. No menos han emigrado las estirpes papuánicas hacia el Océano Indico. Señálase claramente una corriente de emigraciones papuánicas, probablemente en varias épocas, hacia el norte de Australia, que parten de Nueva Guinea, atravesando el estrecho de Torres, emigraciones que parecen haber influído tanto en la cultura externa como en las instituciones sociales y las costumbres. Sobre la capa de poblaciones nigríticas y papuánicas nacida de diferentes mezclas surge, por último, la masa de pueblos malayo-polinesios, que se extienden sobre las regiones tropicales y subtropicales de la tierra, en atención a lo cual hemos dado el nombre de estos pueblos a la fase cultural correspondiente, teniendo en cuenta su importancia para este particular desenvolvimiento del totemismo. Los elementos étnicos nigríticos y papuánicos, que aparecen dispersos en determinadas zonas comprendidas en los amplios

límites de las emigraciones de estas estirpes, son restos de antiguos pueblos, de los que algunos, a causa de su largo aislamiento, han quedado en estado completamente primitivo, como sucede en las ya indicadas tribus del interior de Malaca, de Ceylán y de otras islas del archipiélago índico; en tanto que otras, mezclándose con los malayos emigrados desde el continente índico, han formado la parte diversamente graduada de las razas malayo-polinesias propiamente dichas. Explícase así la rica gama (ilimitable por líneas definidas) de este conjunto de pueblos oceánicos, que, por un lado, proceden de los negritos y papúas, así como de los australianos y aun de ramas dispersas por bajo de éstos, y que, por otro lado, se destaca considerablemente sobre el resto de la cultura de la época totemística.

Problema etnológico capital de estas capas de población es el referente al origen de los malayos, pueblo que ha constituído, sin duda, el fermento esencial en la evolución cultural de estas razas mestizas. El problema no está resuelto, ni quizá se resuelva nunca. El tipo malayo, singularmente en cuanto a lo físico, indica una procedencia del Asia oriental; es innegable su semejanza con la característica mongólica: color de la piel, ojos y cráneo; mas hay, además, mezclas con otros pueblos primitivos de las que se advierten residuos especialmente en las inaccesibles regiones selváticas del archipiélago malayo. Estos fueron, evidentemente, en cierta época, un pueblo invasor. Las invasiones de estas razas, por su extensión, dejan atrás cuanto sabemos de la historia de nuestras emigraciones occidentales. Salidos del Asia central, la gran cuna de los pueblos de la Humanidad, como es posible presumir, extendiéronse por las costas, especialmente de la Indo China; luego por las grandes islas de la Sonda, Sumatra y Borneo; por Malaca y ulteriormente en toda la gran zona oceánica. Surge así, por mezcla con pueblos primitivos, una nueva raza, propiamente polinesia, la cual conserva también la tendencia emigratoria. He aquí que los malayos fueron los primeros en construir esquifes perfectos que los polinesios modificaron de diversas maneras. No se trata de la insegura navegación costera, como ocurre con el bote del australiano o de los papúas

de Nueva Guinea, sino de la embarcación amplia provista de velas y remos y exornada con múltiples adornos artísticos, dispuesta a atravesar el mar. Con estas pequeñas e insuficientes embarcaciones para navegar en mar abierto, atravesaron espacios como los que se extienden desde Filipinas hasta Nueva Zelanda cuando no se conocía la brújula, sólo auxiliados para orientarse con el estrellado cielo. Ciertamente, estas invasiones sólo se verifican de modo gradual, de isla a isla, como lo muestran la leyenda de la tribu polinésica de los Maoríes de Nueva Zelanda, conservada pura de toda mezcla, como asimismo los grandes desplazamientos dialectales sufridos a causa de las influencias derivadas de la gran separación en el tiempo de las diversas invasiones malayas.

Relaciónase con esto un nuevo y positivo factor perturbador del primitivo totemismo, que se revela en estas tribus sólo en algunas huellas que cabe descubrir. El batelero aislado en el ancho mar, no cuenta para orientar los movimientos de su pequeña embarcación, sino con el mundo de las estrellas que sobre él gravita y al que forzosamente ha de dirigir su mirada. Así es como ha debido surgir en Polinesia una mitología celeste que hubo de refluir sobre la apreciación de las cosas terrenas; en tanto que las inmigraciones desmembraron las tribus y subtribus y por la actuación de algunos de los más audaces conductores en tales emigraciones creáronse nuevas formas de señorío. Súmase a esto el factor del cambio de ambiente natural, cuyos efectos aparecen ya en los comienzos de la cultura totemística, como cabe advertir en la acción del suelo norte-australiano sobre la invasión papuánica. A la riqueza vegetal de las islas del Océano corresponde su pobreza animal. Las ideas totemísticas, al extenderse sobre estas nuevas regiones, pierden cada vez más su substrato original. Así se comprende que en toda esta amplia zona destáquense dos fenómenos que dejan muy atrás a los análogos en altura cultural en las demás regiones de la tierra. Uno de aquellos refiérese a la formación de una mitología celeste como apenas se encuentra en parte alguna. Ciertamente que se advierten claras muestras de los fenómenos celestes en las representaciones mitológicas de babilonios, egipcios,

indios, griegos, germanos, etc., pero los elementos de la mitología celeste hállanse en estos últimos tan asimilados al ideario terreno de las sagas y las figuras heroicas, que no pueden ser separados en modo alguno. Así los componentes celestes han venido a tener en las indicadas representaciones mitológicas carácter meramente connotativo, secundario, destacándose menos a causa de la sobresaliente influencia del ambiente terráqueo inmediato al hombre, y cuvo origen celeste, ante la conciencia de los pueblos, aunque manifiesto en las sagas, llega a perderse casi por completo. Muy de otro modo ocurre con la mitología celeste de los polinesios, como cabe observar en las levendas de los Maoríes, en las que la fábula mitológica compónese, en su mayor parte, de fenómenos entrevistos en el cielo: ascendencia celeste de los antepasados o su retorno al cielo; destino y tránsito de los primeros padres, incorporados al sol, la luna, las estrellas, mas no al modo que suele observarse en las mitologías de los pueblos cultos y en las levendas de los dioses, que sólo recuerdan en aislados rasgos los fenómenos celestes. Además, desaparece completamente de la mitología del polinesio el animal antepasado o del totem. Adviértese sólo la asociación de levendas aisladas sobre corpulentos árboles de este mundo insular, que tienen cierta consonancia con el totem melanesio de las plantas. Así, pues, parece justificado, aunque no de modo general, incluir toda esta cultura malayo-polinésica en la época totemística. Igualmente, y prescindiendo del correspondiente contenido especial de la cultura externa peculiar de este grado, singularmente del carácter bien primitivo de las leyendas celestes, todavía no elevadas a representaciones de dioses y héroes, cabría decir que esta cultura distínguese por su carácter de transición. Las bases totemísticas sobre las que se levantara, casi se han perdido; la manera de alimentarse, el vestido, las representaciones anímicas y mágicas, persisten en lo esencial, experimentando complicada transformación el ornamento y el adorno. El adorno exterior del cuerpo de los polinesios consiste en un tatuaje puntiforme de gran vuelo artístico. Además del adorno del propio cuerpo, que siempre tiene significación mágica, hállanse idolillos tallados en madera y máscaras fantástica-

mente dibujadas. Además del arco y la lanza disponen del cuchillo y la espada; y para la defensa personal en un combate movido, tienen, además del escudo grande, un pequeño escudo redondo. Como fenómeno social, asociado no poco a esta transformación belicosa sufrida por la vida inmigratoria y de lucha, aparece la organización cerrada de las compañías de edad y las casas de hombres, que son, a su vez, síntoma de la disolución de la primitiva unificación totemística por estirpes. Obsérvase aquí una costumbre de origen claramente totemístico, que se manifiesta con múltiples formas y ramificaciones en esta cultura polinésica de transición: nos referimos a la costumbre del tabú. Aparece ya perdida la forma más primitiva, que consistía en la prohibición de comer la carne del totem. La representación del tabú transfiérese a otras cosas: a lugares sagrados, a objetos y nombres, a la persona y la propiedad del individuo, especialmente del príncipe y del sacerdote. La gran fuerza de estos fenómenos, originariamente unidos al totemismo de modo íntimo, viene a indicar, sin duda alguna, la dependencia de toda esta cultura de la época totemística.

Otra es la relación, y muy esencialmente, en lo que se refiere al tercer grado de la cultura totemística, que, como ya dijimos, aparece bajo dos ramas muy diferentes entre sí y, según todas las apariencias, diversas también en su origen. De un lado, hallamos la rama americana; de otro, la africana; cultura esta última que por sus especiales condiciones y por la mezcla que sufre con otros pueblos llega a sobrepasar, en no poco, el período totemístico, bien que en determinados particulares dijérase como una evolución ulterior de aquélla. Nada tan sorprendente para quien estudia el desenvolvimiento de la cultura totemística, como el fenómeno de que, entre los pueblos que pueden ser considerados como representantes de esta gran época, se destaque el australiano, cuyo estado aproxímase al del primitivo, siguiéndole el norteamericano, el cual (singularmente el de las regiones atlánticas) alcanza el grado de la semicultura, aparte de que, en el respecto social de las ideas totemísticas, a primera vista parece entrar de lleno en ellas. La típica organización estírpica del

australiano y la de las tribus iroquesas, establecidas en lo que es actualmente el Estado de Nueva York, tienen tal parecido que quien no ahonde en su estudio consideraríalas idénticas. Y esto sorprende tanto más por cuanto no existe el menor motivo para sospechar en una anterior transferencia. Lo que más se destaca en la semejanza indicada es la designación de los grupos o parentelas con nombres de animales, la relación a un antepasado animal y la desmembración regular de la estirpe según el principio de la división binaria. Mas, por otra parte, la alta cultura viene a alterar en cierto modo el cuadro. El antepasado animal retrocede relativamente, apareciendo en cambio otras relaciones con los animales asociadas con cierto plan al ejercicio de la caza. Para el americano no es el animal del totem, como para el australiano, un sér admirable que está sobre él, al que utiliza con temor y sólo por necesidad apremiante como animal de caza, sino que es ésta el medio corriente empleado para su alimentación. Desaparece la costumbre de no comer del animal del totem; en su lugar hay ceremonias de expiación, que, en la forma aquí dada, es desconocida por el australiano. Para éste, las ceremonias del totem son principalmente medios mágicos objetivos orientados hacia la multiplicación del animal del totem. No es que esta idea sea extraña a los indios, mas lo fundamental es que la ceremonia es al propio tiempo subjetiva, y que hace relación tanto al pasado como al futuro. Tiene como finalidad el perdón por la muerte del animal del totem, pudiendo preceder o seguir a aquélla, relación al parecer de poca importancia, pero característica. En tanto que el australiano de ciertas zonas ve en el animal del totem a sus antepasados, considera el indio al búfalo de las praderas como antiguo hermano; en lo que se advierte que el hombre tiene aquí al animal al menos en su mismo plano. Por esto es practicada la reconciliación con el animal cuando éste es utilizado como alimento; y, en numerosos mitos americanos, aparece el hombre convertido, unas veces en animal; otras, el animal toma forma humana. Al par de este cambio de las representaciones cúlticas y de las costumbres, desenvuélvense las formas más complejas de la cultura exterior. Perfecciónase el armamento,

el vestido es más completo; no desaparece el adorno directo del cuerpo, bien que se va sustituyendo gradualmente por otros en el traje. Consolídase la organización social, que se desenvuelve sobre la original de las estirpes. Estas eligen cabecillas duraderos y, en caso de guerra, se confederan. Prepárase así, a base de la organización de las estirpes, la formación de un Estado, sin que todavía aparezcan señorios estables. En este sentido, la organización norteamericana, introducida más tarde por los europeos, tiene rasgos de parentesco con las federaciones libres de las estirpes de los indígenas. establecidos siglos atrás. En muchas zonas aparece la agricultura, bien que valiéndose para el cultivo sólo de la forma primitiva del azadón; el hombre mismo cultiva su campo mediante este instrumento sin utilizar el arado ni el animal de tiro. La organización es más firme cuando no es va el individuo sólo el que va al campo seguido de la mujer, encargada de esparcir las semillas, sino que es el clan el que cuida del campo para cobrarle en común. He aquí cómo aparecen las grandes fiestas de la vegetación con sus ceremonias, que, aun en sus formas exteriores, superan con mucho a las fiestas cúlticas de los australianos, relacionadas con la virilidad de los jóvenes o dedicadas a la multiplicación del totem animal o vegetal, utilizados para la alimentación del hombre.

Todo esto aparece modificado en las zonas del Sur y, en parte también, en las del Oeste del gran continente americano. A pesar del gran parentesco que se advierte entre estas tribus, no se puede sostener la antigua hipótesis de su emigración desde Asia por el estrecho de Behring, y, fuera del parentesco físico y, en parte, del lingüístico, diferéncianse en alto grado por su cultura. Adviértense sobresalientes diferencias en este particular entre la América del Sur y la Central, diferencias que se echan de ver entre los indios de los bosques brasileños (que apenas se elevan sobre la cultura primitiva de los weddas y de los aborígenes de Malaca) y las tribus de Nueva Méjico y Arizona, visiblemente influídas por las regiones culturales del Nuevo Mundo, bajo cuya influencia han avanzado aisladamente. Todos estos progresos hállanse manifiestamente asociados a las transformaciones agrícolas.

Encontramos, además de los diversos elementos de la mitología celeste de Méjico, cultos a la vegetación y ceremonias de la agricultura, que se funden intimamente con aquéllos, especialmente en los pueblos semicultos de América central. A tales cultos, basados todavía, bien en representaciones totemísticas, bien en la mitología celeste, hállase vinculada por toda América la evolución del Arte. En tanto que en Polinesia el sentido estético manifiéstase principalmente por el tatuaje, descuella con tal fin entre los americanos el adorno exterior, tomando del magnifico plumaje de las aves el decorado de la cabeza y el vestido. Con plumas de aves cúbrense los altares en las ceremonias de los zuñis y de otras tribus de Nueva Méjico. Los extranjeros que han podido presenciar estas fiestas, han sido cautivados por la rutilante policromía de los adornos y la multiplicidad y ordenación de las ceremonias. Pari passu del adorno en el ropaje de los altares y de los sitios festivales, desenvuélvese el decorado de los vasos de arcilla. Aparece aquí una cerámica desarrollada en la que hállanse decoraciones en un principio seguramente con carácter mágico, v más adelante como mero motivo ornamental, con rasgos geométricos, imágenes totemísticas de animales y mezclas de ambas cosas, como síntomas de transición. Muy importante papel juegan todos estos motivos en las multiformes danzas cúlticas, para cuya ejecución, en toda América, desde los esquimales al Norte, hasta el Sur, aparece la máscara, con característica animal o bien con rasgos mixtos y fantásticos entre animal y hombre. He aquí una singular cultura que, exteriormente, se caracteriza por su conexión entre la del cazador y la del agricultor, bien que la agricultura haya permanecido en el grado correspondiente al uso del azadón. En la esfera de la cultura malayo-polinesia aparece, contrastando con las indicadas culturas, un elemento importante: la comunidad en el trabajo, que claramente viene a relacionarse con la organización más fija de las estirpes y con la formación más amplia de asociaciones para el culto. Así aparecen las grandes fiestas cúlticas vinculadas a los tiempos de la siembra y de la recolección, que, por testimonio de hechos residuales, adviértense aún en las más altas culturas.

Dánse aquí la mano las modificaciones de las ideas mitológicas, que no traspasan los estrechos linderos del totemismo primitivo. Adviértense elementos de una mitología de la naturaleza celeste, especialmente, que dejan atrás el culto del animal, pero que, sin embargo, en una zona en que éste no pierde nunca su significación primitiva, conserva relaciones conectivas. Así, en las fiestas de la vegetación de los americanos del Norte y del centro singularmente, hay formas de culto en las que aparecen reunidas intuiciones mitológicas celestes con cultos a los animales y a los antepasados, en los que éstos y los dioses figuran juntos, teniendo simultáneamente puesto en las nubes o sobre éstas en el cielo. Por mucho, sin embargo, que aparezcan en lo exterior las representaciones totemísticas en el ideario del mundo americano, interiormente tienden a sobrepasar este grado.

Una dirección en muchos respectos divergente hallamos, por último, en la segunda gran cultura de este tercer período, o sea en el grupo de los pueblos africanos. Mas aun que para el continente americano, ha perdido consistencia la tesis de que el Africa interior haya estado poblada esencialmente por una sola raza, desarrollada con independencia de toda influencia externa. No sólo ha sufrido el Africa central invasiones de procedencia norteña de estirpes hamítica y semítica, sino de la lejana Asia meridional, probablemente de Sumatra y de las islas vecinas, como grandes invasiones que se efectuaron sobre Madagascar y que, dirigiéndose hacia el Oeste, asentaron sobre la Costa de Oro, aportando el elemento papuanonigrífico a la cultura africana. Todos estos elementos, los pueblos negros propiamente tales, los hamitas y semitas, y, finalmente, acaso un pueblo aborigen, cuyos restos pueden ser los bosquimanes, han debido mezclarse muchas veces. A la raza negra, que se conserva relativamente pura en el Sudán. opónense los bantúes en el Sur; al Norte dominaron las estirpes hamíticas, a las que siguieron sus próximos parientes los semitas. A las mezclas así nacidas corresponden diversas culturas. Los bantúes pueden ser considerados, con toda probabilidad, como un pueblo mestizo resultante de la mezcla de negros del Sudán con hamitas. De que éstos invadieron el Africa del Sur en tiempos pasados, atestigua la presencia de la raza hotentote en los restos hamíticos que se hallan en su lengua y en el color de la piel, más claro que el del negro propiamente tal y el bantú. Hay en la lengua de ésta, propiedades que en parte recuerdan las lenguas del Sudán y en parte las asiático-hamíticas. El carácter cultural propio de los hamitas, introducido por ellos en el Norte del continente, es la cría del buey y de la oveja. No hay apenas duda de que el buey africano procede de Asia. Probablemente ha sido introducido dos veces en Africa por una invasión hamítica, como lo hace suponer la existencia de las dos razas del expresado animal. Evidentemente no fué introducido como animal totémico sino en una posición intermedia, es decir, ya como animal de tiro. Hotentotes y bantúes estiman al buey como su bien supremo y sólo le matan en caso de extrema necesidad. Solamente han progresado en la obtención de la leche. Con ello dieron un gran paso, pues utilizaron la leche de la vaca, no solamente cuando ésta da de mamar a la ternera, sino ulteriormente preparando la vaca para tal objeto. Y como animal lechero hállase hoy la vaca extendida por todas partes en el interior de Africa, constituyendo una fuente de alimentación altamente apreciada; no es utilizada para el cultivo del campo. He aquí por qué ocupa un grado intermedio entre el animal originariamente cúltico del totem y el animal utilitario. Objeto del más alto valor para el hotentote, eslo aun como venerando, y, si lo utiliza como fuente de alimentación, lo deja con vida. Queda así Africa estancada en el grado correspondiente al cultivo del azadón. Forma el Sahara a modo de zona divisoria entre los países del Norte, en los que hamitas y semitas introdujeron el cultivo con arado, y los del Sur, en los que domina el azadón y la economía nómada. Hasta que el animal no tira del arado, no se puede decir que se haya convertido completamente en animal utilitario; entonces, no sólo suministra su leche, sino que presta un trabajo difícil para el hombre, y sustituye en el matadero al animal de caza, la cual va así desapareciendo gradualmente. Esfúmanse al propio tiempo las representaciones y costumbres totemísticas. Al Sur, especialmente entre los bantúes, quedan aún notables huellas que sólo de modo aislado aparecen al Norte.

Si el animal ha sido para el africano, en todas partes, doblemente útil por la utilización de su leche y carne, y por su empleo como animal de tiro, singularmente allí donde se hizo sentir la cultura de los pueblos de Oriente, no tuvo menos influencia, por cuanto a las relaciones humanas, modificadas de continuo a causa de las emigraciones y de las luchas entre unos y otros pueblos. Ningún país de la tierra ha tenido tan despóticas formas de dominio como el africano, a las cuales súmanse tres factores fundamentales: el singular concepto de la propiedad, la poliginia y la esclavitud. Mucho tiempo antes de que fuese Africa el mercado de esclavos para el Nuevo Mundo, florecía allí entre sus tribus el comercio de tráfico con seres humanos. Al sustituirse las antiguas por las nuevas formas culturales, desaparecieron también, con la desmembración de las estirpes, las representaciones totemísticas originarias. Surgen el animismo y el fetiquismo como lozanas eflorescencias regresivas de las representaciones totémicas. En algunas zonas, como entre las tribus de origen bantú y hamítico, aparece (evolución del culto totémico) el culto a los muertos, al par de una esbozada mitología celeste.

Mucho más que en los países africanos háse extendido en el mundo asiático la cultura totemística, que se pudiera decir completamente desaparecida. Sólo en las regiones más al Norte, entre los tschuktschos, jakutos y gilyakos, como en el extremo Sur entre las tribus drawídicas de la India, hállanse aún restos de instituciones totémicas. En ninguna otra región de esta gran patria de los grandes pueblos cultos del viejo mundo, encuéntranse sino huellas diseminadas de un genuino totemismo. Como derivaciones de la cultura totemística, hay en todas partes costumbres especiales relacionadas con determinados animales: animales sagrados de los babilonios, egipcios, indos, griegos, germanos; significación del vuelo del ave e inspección de las vísceras en los romanos; ley prohibitiva de comer la carne de ciertos animales en los israelitas.

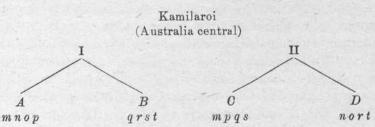
Recapitulando llegamos a la conclusión de que, con toda

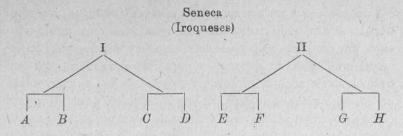
probabilidad, la cultura totemística ha sido, en todas partes, grado previo de posteriores evoluciones, y ha constituído un estado de transición entre la época del hombre primitivo y la de los héroes y los dioses.

3.—La desmembración totemística de las estirpes.

No hay un cambio esencial en el estado de la cultura exterior que, como ya hicimos notar, caracterice el principio de la época totemística. En el traje, el adorno y la naturaleza de los alimentos hallamos, especialmente en los aborígenes de la Australia central, casi los mismos fenómenos indiferenciables de los que advertimos en las razas primitivas de la época pretotémica. Sólo el armamento ofrece un carácter típico de la cultura social, demostrativo de las luchas entre tribus. Inclúvense asimismo entre los pueblos de la época totémica aquellos que, por su manera general de vivir, se acostumbra a contar entre los semicultos. En tal concepto diferéncianse los aborígenes australianos y muchos melanesios, de una parte, y los norteamericanos, principalmente los del Oeste, de otra. Los primeros llevan la vida del buscador o colector y del cazador; en tanto que en los segundos alborea la agricultura con las fiestas culturales a ella vinculadas y adviértese una mitología celeste en sus principios, así como formas también elementales de sagas y de poesía. Sin embargo, tanto en unos como en otros, destácase, como carácter generalísimo de la cultura totemística, la forma de la desmembración de las estirpes, con sólo pequeñas diferencias, acusadas por parte de los australianos, entre los que el animal del totem posee la significación de objeto de culto, mientras que en América, y en especial en las tribus atlánticas, según las sabias investigaciones llevadas a cabo en este respecto, ha pasado a ser un mero símbolo heráldico. La relación indicada puede ser formulada así: en Australia, los nombres del totem significan grupos de compañeros de culto dentro de un mismo clan; en América, tales denominaciones corresponden a los clanes, pero con independencia de toda significación cúltica. La desmembración estírpica en unos y otros sigue la divi-

sión binaria. Primeramente pártese la estirpe en dos mitades (I v II), luego cada una de éstas singularízase, a su vez, en dos clanes (A y B, C y D), dividiéndose aun eventualmente los ultimos en subclanes, de suerte que vienen a originarse así ocho secciones estírpicas y en algunos casos la desmembración no pasa más allá de la división bimembre; la desmembración octimembre parece constituir el límite superior. Tal sistema es tan concordante para americanos y australianos que se comprende el general asentimiento de los autores al considerar esencialmente idénticos ambos dominios. La divergente denominación de las ramas estírpicas indica diferencias de significación. En Australia, los nombres de clan son completamente diferentes de los nombres de totem. Son, por lo común, incomprensibles para los indígenas, por lo que es probable que pertenezcan a un antiguo período, ya que se repiten en muchas tribus que hablan hoy idiomas diversos. Acaso palabras como Ipai, Kumbo, Murri, Kubbi, etc., que originariamente poseveron una significación local, sólo en contados casos adquirieron el significado de nombres de animales. En cambio, palabras como Emu, Känguruh, Oposum, Adlerhabicht, etcétera, son denominaciones de grupos totémicos existentes dentro del clan. No ocurre lo propio entre los norteamericanos. En éstos llevan todos los clanes nombres de animales, no dándose, por lo general, denominaciones de grupos totémicos que puedan ser considerados como asociaciones culturales concomitantes. Los dos siguientes esquemas hacen patente la relación indicada. Las dos mitades de una estirpe van señalacas con I v II; los clanes, con A, B, C, etc.; los grupos totémicos independientes dentro de cada clan, con m, n, o, p, etcétera.





La restante significación de estos fenómenos estriba en que, a causa de la analogía exterior de las desmembraciones estírpicas, indudablemente los grupos totémicos de los australianos, considerados como clanes o subclanes, son denominados como los grupos sociales americanos, con análogos nombres totémicos. Esta apreciación ha inducido innegablemente a una gran confusión en las descripciones, singularmente en lo que respecta a la organización de las estirpes australianas. En los meritísimos y agudos estudios de Howitt sobre el estado social de los australianos, como en los de otros investigadores que le precedieron, échase de ver en seguida que, en la interpretación de las diferentes denominaciones de los grupos sociales, hay confusiones que hacen aparecer dichas relaciones aun más complicadas de lo que realmente son, confusiones que se comprenden habida cuenta de que los investigadores desconocían el idioma de los indígenas, lo que les obligaba a confiarse a las referencias de los intérpretes. Esta consideración autoriza cierto escepticismo en lo que se refiere a la interpretación dada por dichos investigadores, y a que podamos construir por nuestra cuenta, con los aportados datos, un cuadro acaso más claro y adecuado de la significación correspondiente a las diversas designaciones de los grupos. No tan claramente como en los australianos destácanse, en general, las relaciones entre los americanos, singularmente donde las antiguas desmembraciones estírpicas se han conservado, como en los iroqueses, de modo relativamente constante. En este caso los nombres totémicos hánse convertido, evidentemente, en denominaciones puras de clan, sin significación alguna cúltica. No ocurre esto entre los australianos, en los que el animal totémico es objeto de culto común entre

130

los miembros de un grupo; por lo tanto, no está justificado el dar la designación totémica con igual valor en uno y otro caso, por cuanto, como ya se ha dicho, hay entre los australianos denominaciones especiales para los clanes, en tanto que entre los americanos los nombres totémicos se han convertido en denominaciones de clan. Ensayemos, pues, una visión más clara de la organización totemística de las estirpes. Allí donde aparece ésta en un período de la evolución relativamente temprano (en los australianos), consideraremos los grupos totemísticos como asociaciones de culto, que penetran en las ramificaciones de la estirpe o del clan, pero que, en su significación originaria, son por completo diferentes. En el esquema anterior significan ABCD, etc., ramificaciones de la estirpe o del clan; m, n, o, p, etc., agrupaciones de culto. Del lado americano faltan éstos, pues en él no existen asociaciones de culto independientes de las ramificaciones estírpicas, por cuanto los antiguos nombres totémicos han perdido su antigua significación cúltica pasando a ser meros nombres de clan. Distínguese, por lo tanto, nuestra opinión de la corriente, en cuanto que asigna a las denominaciones del totem, en ambos períodos de la evolución, significado diverso. Entre los australianos destácanse como nombres de asociaciones de culto; entre los americanos, en los que el culto totémico propio no existe, ya por regresión o desaparición, aparecen como meros nombres de clan. La expansión de las denominaciones totémicas sobre el sistema general del clan, aparece en el último caso, no como síntoma de un totemismo perfeccionado, sino más bien a modo de retroceso por cuanto se refiere a la institución totémica, ya que el animal del totem, de objeto de culto que era anteriormente, pasa a ser mero signo heráldico. En tal significado para los nombres de los totems americanos pueden ser consideradas las llamadas columnas totémicas (Iotemsäulen). Una de éstas compónese esencialmente de cierto número de cabezas humanas, que representan los antepasados del clan, y sobre las cuales destácase como coronación la cabeza del animal del totem, evidente expresión simbólica de que la serie de las generaciones sigue las indicaciones del animal totémico, que se halla sobre ellos; por lo tanto, la columna totémica es un blasón amplificado.

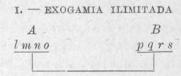
El origen de las desmembraciones binarias de las estirpes. en vista de su gran uniformidad y concordancia en todas partes, no ofrece la menor duda. Evidentemente, nada tiene que ver con el totemismo en sí; el ejemplo de los australianos hace pensar que los miembros de las estirpes no reciben originariamente su denominación del totem sino por relaciones de orden local u otras especiales externas. Un fenómeno tan regularmente repetido en zonas apartadas, como el de la desmembración binaria, no puede explicarse de otro modo que por las condiciones generales de la expansión de los pueblos. Una tribu que hace vida de busca y de caza, habrá de dividirse a causa del aumento de individuos o del agotamiento de los medios de subsistencia: división bipartita con arreglo a la partición del lugar de caza, y que se va repitiendo con arreglo al mismo proceso. Concuerda con este origen resultante de las condiciones generales de la expansión, el hecho de que en los primitivos tiempos, con ocasión de ulteriores subdivisiones, aparecen accidentalmente desviaciones del principio de la desmembración binaria. Así, pues, puede ocurrir fácilmente que una de las menores ramificaciones sea destruída o que, por emigración a puntos muy distantes, pierda el contacto con la estirpe.

4.-La aparición de la exogamia.

Si la desmembración binaria de la estirpe es un proceso de explicación relativamente fácil y clara, está, en cambio, rodeada de dificultades la correspondiente al proceso de la exogamia totemística, íntimamente ligado con aquél. Consiste la exogamia, como ya se indicó, en que un miembro de determinado clan o de un grupo totémico contenido en aquél, solamente únese en matrimonio con el miembro de otro clan o de otro grupo totémico. A esta forma de relación sexual acostúmbrase a llamarla «exogamia», siguiendo al etnólogo e historiador escocés Mac Lennan. La denominaremos nosotros «exogamia totémica» para distinguirla de formas ulteriores

en las que lo esencial, como ocurre en nuestra legislación actual, es la exclusión de la consaguinidad o afinidad. Indudablemente es ésta la forma primeriza de la que partieron ulteriores limitaciones al matrimonio en las costumbres y el Derecho, cabiendo admitir que los fenómenos a ella ligados, o son coetáneos de la primera desmembración de las estirpes, o, en todo caso, han nacido de ella, según nos enseña la observación de australianos y melanesios, que ya practican la exogamia y en los que la desmembración de las estirpes no ha pasado de la división binaria. En la época pretotémica de la horda primitiva no hay huella alguna de exogamia; y, aunque las relaciones sexuales entre padres e hijos parecen evitadas, no es a causa de normas bien fijadas en las costumbres. Tales normas no se constituyen hasta que surge la influencia de la organización totemística de las estirpes y se ligan estrechamente en los diferentes períodos evolutivos.

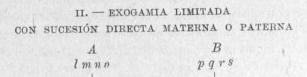
Si analizamos fundamentalmente las indicadas relaciones australianas que para este estudio ofrécennos los primeros hechos regulares en series periódicas, nos será posible discernir, ante todo, tres formas fundamentales de la exogamia. He aquí la primera, la más sencilla. Si designamos las dos ramificaciones estírpicas entre las que se efectúan las uniones exogámicas por A y B, los subgrupos cualesquiera de A, por l, m, n, o, y los de B por p, q, r, s, tendremos así la forma simple de la exogamia ilimitada, que corresponderá al siguiente esquema:



Esto significa que un hombre de clase A puede unirse en matrimonio con mujer de un subgrupo cualquiera de la clase B, y al contrario. El matrimonio está limitado, por cuanto un hombre no puede tomar mujer de su propia clase; ilimitado en cuanto a los subgrupos de la otra clase. Esta forma dáse sólo, a lo que parece, en donde la desmembración de las estir-

pes es sólo por partición binaria: las clases matrimoniales A y B son así mitades estírpeas; los subgrupos l, m, n, o, p son asociaciones totémicas según también el concepto de asociaciones culturales ya discutido. No suelen existir estrechas relaciones matrimoniales entre determinadas asociaciones del último tipo, bien que, un hombre de una ramificación de A puede unirse a una mujer de cualquier grupo totémico p, q, r, s, de las subdivisiones de B, hallándose prohibida la unión con mujer de un grupo totémico de A. Dánse todavía, como ya veremos, uniones más limitadas entre determinados grupos totémicos, excepciones que señalan la transición hacia la exogamia limitada. Este paso hacia la forma siguiente hállase, por ejemplo, entre los dieri australianos, en los que algunos grupos totémicos únense en matrimonio solamente con determinadas estirpes de las otras mitades estírpeas.

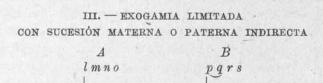
La segunda forma de la exogamia manifiéstase cuandoquiera que un miembro de la clase A no puede unirse en matrimonio con cualquier mujer de la clase B, sino solamente con una de determinado subgrupo, como, por ejemplo, un hombre del grupo n con una mujer del grupo r.



Ambas formas, tanto la limitada como la ilimitada, siguen, con respecto a la pertenencia de los hijos, la propia ley. Si, como ocurre por todas partes en Australia, A y B son clanes que se hallan en asociación exogámica y l, m, n, o, p, los grupos totémicos contenidos en estos clanes, quedarán los hijos en el clan y el totem de la madre cuando rija la sucesión materna; en la paterna, pasarán al clan y al totem del padre. Lo primero es lo predominante y probablemente lo originario en todas partes; y se explica, pues a la sucesión paterna asócianse fenómenos ulteriores demostrativos de una perturbación por exteriores influjos, por ejemplo, la aparición de grupos

totémicos análogos en ambos clanes A y B asociados exogámicamente. En la relación regular bosquejada en I y II, está excluído esto. También en la exogamia ilimitada I, en el caso de sucesión materna y de que la madre pertenezca al clan B y al grupo totémico r, los hijos pertenecerán al grupo r. Esta relación simplifícase grandemente en los americanos, los cuales, como los nombres totémicos han llegado a ser denominaciones del clan, reúnense los de éste y los del grupo totémico. Aquí no se dan, en general, los grupos totémicos l, m, n, o, p, y la exogamia entre las clases A y B consiste únicamente en que un hombre de un clan sólo puede unirse con mujer del otro, con lo que los hijos, cuando es la sucesión materna, como, por ejemplo, entre los iroqueses, pertenecen al clan de la madre y, en la sucesión paterna, al clan del padre.

En el sistema de los australianos, que distingue entre clan y totem, según hemos de admitir, y que, en conjunto, pertenece a una evolución superior, destácase una forma de asociación exogámica, dominante al parecer en Australia, habiendo desaparecido la exogamia pura de clan de los americanos. Si a la ordenación que se verifica según el esquema II (en la que los hijos por sucesión materna pertenecen inmediatamente al clan de la madre y por sucesión paterna al del padre), la designamos exogamia con sucesión directa materna o paterna, se desarrollará de ésta una tercera ordenación en la cual los hijos corresponderán verdaderamente al plan del progenitor respectivo, pero pasando a otro grupo totémico del clan. Así nace una exogamia limitada con sucesión paterna o materna indirecta como se demuestra en el esquema III.



Un varón del clan A del grupo totémico l, sólo puede unirse con mujer del clan B y del grupo totémico p; pero los

hijos no pertenecen al totem p, sino que pasan a otro determinado grupo totémico q del clan B.

Los efectos que estas diversas formas de la exogamia, al actuar sobre las relaciones matrimoniales, ocasionan sobre los hijos nacidos de tales uniones, pueden ser pasados por alto. Si partimos de la forma I de la exogamia ilimitada en el caso de sucesión materna, todos los hijos de una madre se casarán en el clan del padre, y, cuando la sucesión sea paterna, en el de la madre. También está prohibido el matrimonio entre hermanos: e igualmente, en la sucesión materna, que un hijo case con su madre y en la paterna una hija con su padre. En tanto, es permitido, en el primer caso, que una hija case con su padre v un hijo con su madre, en el caso de la sucesión materna está prohibida la unión de hijo o hija con parientes de la madre pertenecientes al mismo clan. El hijo no puede, por consiguiente, casarse con ninguna hermana de la madre; la hija, con ningún hermano del padre, etc. El punto central de la institución hállase, indudablemente, por una parte, en la exclusión del matrimonio entre hermanos, y, de otra, en la propia exclusión (considerable como regla en la sucesión materna para la exogamia ilimitada) del matrimonio entre hijo y madre; e inversamente, en el caso de sucesión paterna.

¿Qué consecuencias se deducen de la forma II de la exogamia limitada con sucesión directa materna o paterna? Desde luego es claro que quedan excluídas las propias uniones sexuales que en la exogamia ilimitada. Tampoco aquí hay matrimonios entre hermanos, ni, en la sucesión materna, entre hijo v madre ni entre parientes maternos, en tanto que están admitidos entre padre e hija; todo lo cual inviértese en la sucesión paterna. Aparte de la completa concordancia de las sucesiones matrimoniales permitidas, existe entre los casos I y II una muy gran diferencia del lado de las perturbaciones matrimoniales. En la exogamia ilimitada puede casarse un hombre en cualquier totem de clan unido exogámicamente; en la limitada, sólo puede casarse en un totem del clan opuesto. La posibilidad de las relaciones matrimoniales hállase también, para él, muy considerablemente restringida. La exogamia limitada con sucesión directa materna o paterna viene a tener, por lo tanto, el significado de una nueva aproximación a la endogamia. La electividad matrimonial ha ido estrechándose cada vez más, viniendo, a la verdad, a quedar reducida al círculo de los próximos parientes del padre en la sucesión materna, de la madre en la paterna. No es que en modo alguno se trate, como muchos etnólogos afirman, de un más estricto grado de exogamia, sino, por el contrario, de una relativa vuelta a la endogamia; dato de la mayor importancia para la cuestión de los motivos de esta maravillosa organización.

Por último, ¿que relaciones implica la forma III de la exogamia limitada con sucesión paterna o materna indirecta? Desde luego no hay aquí tampoco uniones entre hermanos: mas hay una, admitida en II, que aquí no está permitida: hijo e hija dejan de pertenecer, en el caso de sucesión materna, al grupo totémico de la madre, pasando a otro grupo, que puede ser el q. De esto resulta que, no solamente el hijo no puede casar con su madre, por pertenecer ambos al mismo clan, sino que tampoco el padre puede casar con su hija por no estarle permitido tomar mujer del grupo p, al que su mujer pertenece. Lo propio ocurre para el hijo, que ahora pertenece al grupo r, y que, por tanto, no puede unirse con pariente del padre, pues el grupo q en el que ha entrado hállase, en unión exogámica con otro grupo totémico del clan paterno, por ejemplo, con m. Así, dáse un paso hacia una exogamia más estrecha: el matrimonio queda limitado imposibilitándose el de los parientes en gran escala a causa del intercambio totémico de los hijos. Así no pueden casarse primos con primas, yendo aquí más lejos que en nosotros la limitación de la exogamia. Compréndese que una limitación tal, especialmente cuando hay falta de mujeres, como ocurre en Australia, puede ser penosa violencia, para obviar la cual se han ingeniado algunas tribus australianas recurriendo a declarar que un hombre no es considerado como hijo de su padre sino en la sucesión materna, es decir, cual si lo fuera de su abuelo paterno, lo que prácticamente viene a conducir a que sea lanzado al totem de su padre, y, por consiguiente, a que pueda unirse con parientes maternos. Esta ficción, que recuerda las

famosas ficciones de la jurisprudencia romana, puede parecer justificada a los ojos de los australianos, porque las diferentes generaciones de sus antepasados son para él, en lo esencial, exactamente iguales.

Es, pues, común a las tres formas de la exogamia la exclusión del matrimonio entre hermanos v el del hijo con la madre, en cuanto que prepondera la sucesión materna. Ambos, pero singularmente el último, corresponden, como cabe admitir sin dificultad, a un sentimiento pronto exaltado en la Humanidad, por virtud del cual repugna la unión del hijo con la madre, más que la de hermano con hermana o que la del padre con la hija. Recuérdese la tragedia de Edipo, que hubiera sido quizá menos conmovedora si, en vez de hijo y madre, hubieran sido padre e hija los culpables en el delito de consaguinidad. Las uniones entre hermanos llegan a efectuarse en determinadas condiciones. Así, según va dijimos. una ley de los incas peruanos autoriza al rey a casarse con su hermana. Igualmente, en interés de la conservación de la pureza de sangre, permitíase en el reino de los Ptolomeos la unión entre hermanos, costumbre aun hoy existente en algunos pequeños estados despóticos negros. Probablemente cabe ver aquí una costumbre derivada de la sujeción de un pueblo por otro invasor que quiere así conservar su señorío. Los mismos griegos permitieron el matrimonio entre medio hermanos.

Aunque los naturales instintos desenvueltos a par de la cultura no hayan dejado de participar del todo en el paso de la endogamia originaria a la exogamia, difícilmente se haría derivar de la ciega influencia de aquéllos, las formas específicas que se observan en las estirpes australianas; cabría más bien inclinarse a una invasión de las relaciones como en otros muchos casos; así, la repugnancia contra la unión entre parientes, de tanta importancia en nuestra legislación actual (no tanto en forma de exogamia positiva como en la de endogamia negativa prohibitiva dentro de ciertos límites) no sería la causa, sino, a lo más, y en gran parte, el efecto de las instituciones exogámicas de una anterior cultura. Esto ha ocupado ya a los etnólogos en muchos respectos, especialmente desde

principios del siglo actual, habiéndose aplicado al estudio de la organización estírpica de los australianos en lo que se ha ahondado notablemente. En todo esto habremos de distinguir, entre las ideas generales surgidas de los motivos de la exogamia en conjunto, las en parte transferidas de antiguos tiempos, y las hipótesis sobre la aparición de las diversas formas de exogamia.

Estudiando la exogamia de modo racionalista se ha considerado como institución voluntaria surgida para evitar el matrimonio entre parientes, institución que habría nacido con la propia finalidad en la desmembración de las estirpes. Del lado de esta tesis están el distinguido sociólogo americano Lewes Morgan con su obra Ancient Society (1870), como asimismo Frazer en Totemismo y Exogamia (1910), importante trabajo que comprende todas las regiones de la tierra. Afirma Frazer que «en una antigüedad remotísima debieron haber convenido algunos hombres viejos y sabios en introducir una especial disposición para eliminar los inconvenientes de permitirse el matrimonio endogámico». El motivo determinante habría sido el horror hacia la consaguinidad. Esta aversión habría nacido, según la hipótesis de Morgan (el más extremado defensor de la interpretación racionalista en el indicado sentido) a causa del conocimiento gradualmente adquirido, respecto al perjuicio que sobre la descendencia ejerce el matrimonio entre parientes. Aquí es, por lo tanto, interpretada la institución como medida higiénica. Según esta hipótesis, todo el complicado plan de las desmembraciones estírpicas, no sólo habría sido imaginado por los individuos componentes de las mismas, sino que hasta habría previsto los efectos consiguientes en las costumbres exogámicas. Maravilla sin segundo sería esta capacidad, en tribus que, por ejemplo, en la formación de los numerales no han pasado del 4. Las grandes transformaciones sociales, entre las cuales hállase, sin duda, como una de las mayores, el tránsito del estado primitivo de horda a la organización estírpica totémica, no surge por virtud del ingenio de algunos escritores, sino obedeciendo a una necesidad inmanente de las condiciones culturales, sin que sus efectos puedan ser previstos, a causa de que sólo

empiezan a ser conocidos cuando va han recorrido toda su travectoria. En cuanto al motivo de la danosidad del matrimonio entre parientes, no están aún conformes las autoridades, ni en cuanto a la extensión de aquélla, ni en cuanto al punto donde comienza. Es inconcebible que los australianos hayan llegado a formarse estos conceptos en tiempos prehistóricos: a lo sumo, cabe suponer una cierta repugnancia instintiva. Mas, aunque el fin expreso de tales instituciones hubiese sido la evitación del matrimonio consanguíneo, aparte la sorprendente perspicacia que supone la invención, no hubieran dejado de incurrir en manifiesto error de cálculo, porque, en primer lugar, sólo en parte hubiera podido quedar excluída la unión convugal de padres e hijos, en virtud de los dos primeros sistemas en las costumbres endogámicas; y, en segundo lugar, no es progreso alguno para la exclusión del matrimonio consanguíneo, como va dijimos, la transición de la exogamia ilimitada a la limitada con sucesión directa materna o paterna, sino más bien retroceso con aproximación a la endogamia.

Así se ha llegado a varias explicaciones hipotéticas con apariencia de «naturales». Mencionaremos ahora la hipótesis biológica de A. Lang. Según éste, de toda una familia habrían sido expulsados los hermanos más jóvenes por los mayores y, para acudir a la necesidad surgida de un mayor número de hermanas, éstas hubieron de contraer matrimonio fuera. No parece este fundamento suficiente para la exogamia, puesto que no esclarece el encadenamiento de la costumbre en los antiguos miembros de las asociaciones familiares. Todavía hay otra hipótesis, llamada específicamente sociológica, expuesta en sus ideas fundamentales por Mac Lennan, el investigador a quien se debe la expresión «exogamia». Arrancaría ésta, no de institución alguna surgida en medio de la vida pacífica o por virtud de normas voluntarias nacidas de las costumbres, sino de la guerra; y apoya su tesis en el testimonio de la historia y de la leyenda. Sabemos que la más grande epopeya del pasado, la Iliada, tiene como asunto esencial el matrimonio por rapto. La discordia entre Aquiles y Agamenón nace del rapto de Briseida, disputada por los dos cabecillas de los

aqueos. Este rapto de la mujer de extraña estirpe es, según Mac Lennan, la exogamia más primeriza. El rapto de las sabinas acusa el propio origen. Ciertamente, no se trata en este caso de historia real; mas, tanto en las leyendas como en las costumbres, refléjanse siempre las ideas del pasado. Es evidente que, en este caso, el matrimonio por rapto aparece verificado por una tribu extraña y enemiga según lo era la de los sabinos con respecto a los romanos. Una indicación muy interesante sobre el matrimonio por rapto por causa de la guerra hallámosla en el Deuteronomio cuando Moisés (V, 20) ofrece la ley a los israelitas: «Si encontrarais en la guerra una hermosa mujer que quisierais poseer en matrimonio, apoderaos de ella. Dejadla algunas semanas llorar por sus deudos y su patria; después tomadla en matrimonio; si tal no quisierais, dejadla ir, pero no la vendáis por esclava». Este pasaje es tanto más digno de ser anotado porque en él, además de consignarse la prohibición de retener la mujer y de venderla como esclava, háblase del matrimonio con mujer de extraña estirpe. Un paralelo de este pasaje hállase en el Libro de los Jueces (21 y sigs.), en el que se cuenta que los ancianos de Israel aconsejaron a los benjaministas (a quienes debía prohibírseles el matrimonio con sus propias hijas a causa de juramento hecho en otro tiempo a Jehová) que hicieran una emboscada a una tribu cananea y raptaran las doncellas.

A pesar de todos estos testimonios, difiere la analogía de la exogamia y el rapto de las mujeres de estirpe extraña en un punto no ciertamente poco esencial, a saber: que la mujer raptada, tanto en los casos legendarios como en los históricos, es de estirpe extraña, mientras que en la exogamia totemística efectúase absolutamente entre parentelas de la misma estirpe. Relaciónase con esto además algo de la mayor importancia. En el pasaje del *Deuteronomio* supónese con toda certeza que el israelita raptador de una mujer, en lucha con extraña estirpe, tiene ya su mujer propia; que ésta es la principal, y que la extranjera figura como adjunta. Recuérdese a Agar la esclava, en casa de Sara, esposa legal de Abraham. Aquí la analogía se destaca bien poco, en cuanto que la exogamia sólo es permitida entre clanes de la propia rama estír-

pica en las ramas del cuarto al octavo grado, nunca entre miembros de medio grado. El carácter esencial de la constitución estírpea es, singularmente, la unión entre determinados grupos sociales que no se corresponde con el matrimonio guerrero por rapto. Por otra parte, en la mujer casada exogámicamente ella es la única, o, de ser la primera, es la principal; en la unión por rapto, la mujer obtenida en éste es la secundaria.

5.-Las formas del matrimonio.

A pesar de que la teoría del origen de la exogamia, partiendo del rapto de la mujer en la guerra, sea manifiestamente insostenible, tiene un punto de positivo acierto. La unión por rapto puede darse aún dentro de una misma estirpe, fenómeno que, aun en estados relativamente bárbaros, es muy frecuente. Entre los australianos, según todas las noticias, es aquél tan antiguo, si no más, que la propia institución exogámica. Los primeros relatos de los viajeros abundan en tales noticias, y, si no se destaca en los de modernos tiempos, no es tanto porque no abunde o haya dejado de existir, como porque, desde el descubrimiento de las nuevas relaciones de las organizaciones estírpicas, han sido éstas las que más han fijado la atención del observador. El combate por la mujer, que observamos hasta en grados de una evolucionada semicultura, no se efectúa regularmente entre pueblos pertenecientes a diversas estirpes o completamente extraños y separados en lenguaje y cultura, sino entre miembros de la misma estirpe. Dos o más camaradas de estirpe entran en combate por la posesión de una mujer que no pertenece a estirpe de inmediata parentela. El vencedor llévasela consigo. El matrimonio por rapto fué luego tomando forma de juego, y encarnando en las costumbres de modo difuminado al modo que se observa en la actualidad. Como las antiguas formas de la exogamia. actúan todavía hoy en la prohibición del matrimonio entre parientes que vemos repetida en todas las legislaciones de los pueblos culturales, así también pueden verse las huellas del matrimonio por rapto en muchos usos que sirven de intro-

ducción al matrimonio, cual en la compra y, su inversa, la dote de la mujer. Probablemente es más antiguo dicho matrimonio que el exogámico regulado por normas fijas, como lo indican su aparición esporádica ya en la primitiva cultura pretotémica, y su expansión en la zona de desmembración estírpica. Parajes de la tierra como Australia, en los que se han conservado los diversos grados evolutivos de la exogamia, no ofrecen a nuestra consideración el matrimonio guerrero por rapto. No es la mujer del propio clan y del mismo totem, sino la de los clanes parientes próximos, la que primeramente llega a ser objeto de lucha entre hermanos u otros compañeros de clan. La mujer del propio clan hállase demasiado cerca, la de extraña estirpe demasiado lejos para ser deseadas, y en cuanto a las del segundo grupo, falta corrientemente la ocasión de llegar a ponerse en contacto con ellas. La esclava raptada en la guerra y llevada como concubina pertenece a un grado de cultura muy posterior. La lucha primitiva por la mujer no es combate con tribus extrañas a las que aquélla pertenezca, ni aun la más insignificante lucha con la mujer misma - transferencia ulterior quizá al campo de los combates aparentes-, sino lucha con los propios compañeros de estirpe, los hombres de la propia parentela que la desean igualmente. Posible es también que los pertenecientes al clan de la mujer se opongan al rapto; sin embargo, este aspecto de la lucha, así como la propia resistencia de la mujer, pertenecen a otro grado de cultura, en el que el miembro femenino del clan (tal sucede en los pueblos agrícolas y nómadas) es estimado en razón del trabajo que presta en la familia. Así cabe explicarse la ulterior evolución de las condiciones para el matrimonio, en tanto que la unión por rapto en guerra queda estancada. Posee también la etnología australiana documentos fehacientes para explicar el ulterior desarrollo del matrimonio por rapto pacífico. El primitivo rapto va pasando aquí a un mero cambio en cuanto que el pretendiente ofrece su propia hermana al hermano de la mujer que aspira a poseer. Aceptado el ofrecimiento y teniendo de su parte a los pertenecientes al clan de la mujer, los demás pretendientes fácilmente deponen su rivalidad. Así, sucede al matrimonio exogámico por rapto, el matrimonio exogámico por cambio, paralelamente a la evolución del comercio, que en todas partes comienza con el comercio de trueque. La misma forma de éste es la más sencilla que cabe imaginar: la mujer es cambiada por la mujer; los objetos de comercio son los mismos sin que sea necesaria una ultimación valorativa del precio.

Mas no todo hombre tiene a su disposición una hermana que ofrecer en trueque, al tiempo de sus pretensiones matrimoniales. ¿Qué sucede entonces? En Australia hallamos sobre esto lecciones primerizas. En lugar del trueque femenino, aparece el regalo que hace el pretendiente a los padres de la novia, y primeramente a la madre. Con esto desaparece la actuación del cambio, actuando el regalo como equivalente a la mujer. Nace así el matrimonio exogámico por regalo, que se convierte, luego que se generaliza y pasa a las costumbres, fijándose por acuerdo mutuo, en matrimonio exogámico por compra, el cual pertenece ya a una cultura posterior. El hombre compra la mujer a los padres; en ciertas circunstancias (como nos lo enseñan el ejemplo bíblico de Jacob y otros paralelos etnológicos) la toma para su servicio; el varón trabaja algún tiempo en casa de los padres de la 'mujer. El poseedor compra la mujer, en un tiempo en que no conoce el dinero, por una parte de sus ganados o del rendimiento de sus campos; y quien no dispone de propiedad o por ser hijo no independiente, compra con el producto de su trabajo.

No termina aún esta evolución con el matrimonio por compra; el gran paso diéronlo en parte los griegos y, ante todo, los romanos, con el matrimonio contractual. No se trata ya de una mera compra, sino de un contrato entre el pretendiente y los padres de la mujer, forma que aun hoy persiste. Por cuanto el contrato matrimonial fija las condiciones del matrimonio para ambos cónyuges, y, eventualmente, también los bienes matrimoniales que el hombre aporta, como la dote de la mujer, en el contrato matrimonial, dado que en el mismo son fijadas las relaciones de propiedad, posibilítase el matrimonio por compra bilateral, bien porque compre el varón, como en el caso primitivo, bien porque compre la mujer, me-

diante la dote. Así, pues, es de importancia fundamental en los tiempos del matrimonio por rapto, la lucha entre los camaradas del propio o de extraño grupo; v, más tarde, la diferencia de propiedad, de posición o de profesión. En el caso del matrimonio regalo, bien como primitivo, bien ya más libremente como compra, obsérvanse tres grados: de rapto, de compra y de contrato, con grados intermedios, evolución claramente definida. Mas lo que da sello típico a toda esta evolución es el carácter exogámico fundamental, en el que descuella, como fenómeno de la antigua época totémica, el matrimonio por rapto, no de mujer de extraña estirpe, sino de mujeres de clanes vecinos o relacionados de algun modo. Al desaparecer el rapto, queda la exogamia de él nacida. La antigua costumbre del rapto va tomando cada vez más el aspecto del trueque pacífico, bien que siempre dejando sus huellas hasta en el matrimonio contractual.

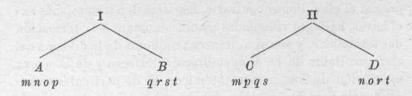
6.-Las causas de la exogamia totemística.

Mas, ¿cómo explicar, mediante esta evolución general de las formas del matrimonio, las leyes propias de la exogamia, por virtud de las cuales, cuandoquiera que la cultura totemística domina, verifícase como normal exigencia de las costumbres la unión sólo entre determinados clanes de una estirpe o, asimismo, entre dos grupos totémicos de diversos clanes? Estas ordenaciones matrimoniales, aparecidas en diversas partes y, evidentemente, indiferentes entre sí, ¿son invenciones arbitrarias, o más bien naturales productos de la organización estírpica, resultantes como éstas de condiciones inmanentes como las leyes de la desmembración binaria, debidas al crecimiento natural y a la partición de las estirpes?

Las formas de la exogamia totemística constituyen indiscutiblemente una serie evolutiva. En la más sencilla de estas formas puede unirse el individuo de un clan sin limitación alguna con mujer de otro determinado clan con el que haya establecida asociación sexual; estos casos son raros aun en Australia, zona principal de estas formas exogámicas evolutivas. Parece que están limitadas a las estirpes de mera desmembración binaria en las que coinciden el clan y la mitad estírpica; hay aquí transiciones al estadio siguiente. En esta segunda forma está limitada la exogamia a algunos totems siempre de dos clanes de una v la misma mitad estírpea, en tanto que, al modo que en la primera forma (esto es casi la regla), los hijos entran a pertenecer inmediatamente al grupo totémico de la madre, o bien al grupo totémico del padre. A esta exegamia con sucesión directa materna o paterna, añádese, por último, la tercera forma capital, resultante, sin duda, de aquélla: la exogamia con sucesión indirecta paterna o materna, en la que los hijos, como en los casos precedentes, quedan adscritos al totem de nacimiento de la madre o del padre, pero, según su relación totémica exogámica pasan a otro totem del mismo clan; de modo que aquí sepárase el totem del nacimiento v el del matrimonio, con lo que cada miembro de un grupo pertenece en este sentido a dos totems de diversa significación. Por lo tanto, en el matrimonio por rapto entre diversos clanes el totem no juega papel alguno. En donde domine sin limitación y sin ulterior condicionamiento, habrá exogamia de la primera forma, pasando a ser el matrimonio por rapto, simple unión por compra, cuando un pretendiente, mediante un regalo hecho a los padres o a la parentela, gana para sí el clan. Por el contrario, las otras dos formas, más exclusivas, hállanse vinculadas manifiestamente a la formación del totemismo, y son simultáneos productos de la división del clan resultante de la desmembración estírpea y de la anexa separación de los grupos totémicos. Es de particular transcendencia para la cuestión del desarrollo de la partición de los clanes y de los grupos totémicos, formas ambas simultáneas de la exogamia, el problema de la relación temporal de estos dos importantes procesos. Solución aceptable ofrécennos las relaciones australianas, al menos en la evolución aquí seguida. Recordaremos el ejemplo de los kamilaroi y los grupos totémicos contenidos en los clanes (Emu, Känguruh, Opposum, etcétera), así como, en los precedentes esquemas, los indicados con m, n, o, p, y resultará claro que los totems son, por lo menos, tan antiguos como la separación en las dos mitades estírpicas: de otro modo no se comprendería cómo en una mitad estírpica con muy pocas desviaciones existen exactamente los mismos totems que en la otra; algo así como en el esquema siguiente.

I II mnopq opmsn

Es, pues, evidente que los totems no pueden haber tenido influencia alguna sobre esta primera separación, pues de otra manera no hubieran pasado miembros próximos de un grupo totémico cualquiera a las dos mitades estírpeas. Considerando que los grupos totémicos son unidades de culto, cabría decir que las asociaciones culturales no se habrían desenvuelto todavía lo suficiente en el tiempo de esta primera desmembración estírpea para oponer resistencia a la separación de las ramificaciones o determinar la especie de la separación, así, por ejemplo, los miembros del totem pasaban aquí o allá siempre según las condiciones exteriores lo exigieran. De bien distinto modo pasan las cosas en la segunda partición en la que la mitad estírpica I separábase en los clanes A y B; en la II, en C y D, según el siguiente esquema.



Estos clanes, como se ve, hánse escindido estrictamente según los totems. La unión de los compañeros de culto hácese ahora tan firme que todos los miembros de una determinada asociación totémica oriéntanse siempre hacia el mismo clan, mientras que, además, estas secciones de los grupos totémicos en los clanes dánse de modo independiente unas de otras. Según esto, la formación de tales grupos cúlticos o totémicos puede haber empezado en la horda primitiva. Cuando se dividía la horda, diseminábanse los miembros de ésta probablemente en asociaciones culturales sueltas, de modo que cada

una de ambas divisiones estírpeas comprendía, en general, individuos de los diferentes grupos. Lo contrario ocurría en las posteriores desmembraciones estírpicas que se hallaban más alejadas del precedente estado de horda. Por haber sido en este caso más fuertes las asociaciones culturales, los compañeros de un grupo cúltico no se separaban, sino que formaban un clan con otros grupos semejantes. El crecimiento de las estirpes y las condiciones para la obtención de alimentos, produjeron expansiones propicias a una más amplia separación, con lo que orientáronse cada vez más determinados grupos totémicos hacia otros, y asimismo las ramificaciones entre sí, bien que, a pesar de esto, quedaron imperturbados los grupos totémicos estrictos.

Dáse aquí un factor importante para la evolución de las leves de la unión exogámica, que se encuentra con frecuencia en toda la cultura totemística, pero, singularmente, en las asociaciones totémicas australianas: trátase de las asociaciones totémicas animales (Totemfreundschaften). Así, determinados grupos totémicos tiénense como más próximos a otros grupos. relaciones que, por su carácter general, alcanzan hasta los más altos desarrollos políticos. Aun entre los Estados actuales obsérvanse alianzas o amistades que, como es sabido, son susceptibles de alterarse. Este tipo de relaciones extiéndese desde el principio del totemismo hasta las cumbres de la moderna cultura internacional. Tales relaciones son determinadas, en el segundo caso, por motivos comerciales, y en el primero, por la fe y el culto. Ni en uno ñi en otro se trata de amistades de tipo personal sino de relaciones de interés. Este puede consistir, según se ha observado en las asociaciones totémicas australianas, en que el miembro de un totem puede matar en caza al animal del totem sin que pueda comerlo, lo que, en cambio, le está permitido al totem amigo. Así, el interés cúltico, al tiempo que satisface una necesidad, alía a determinados grupos totémicos.

Se comprende así cómo de una exogamia ilimitada nacida del matrimonio por rapto puede nacer una exogamia limitada, en cuanto entran en juego ciertos factores que tienden a suavizar el rapto violento sustituyéndolo por el pacífico

trueque de las mujeres. Este especial desarrollo obsérvase donde es grande la comunicación entre compañeros de estirpe, y, especialmente, cuando el combate con extrañas gentes viene a contrarrestar las luchas interiores. En todas partes el trueque o, ulteriormente, la venta, ponen fin en tales casos a la violencia. Así es sustituída la venganza de la sangre, que aun perdura en posteriores tiempos, por la indemnización que el homicida paga a la parentela del muerto; fenómeno que se da por igual en otras partes. La lucha ciérnese aquí entre miembros de la misma estirpe, por lo que, en estos casos, los sentimientos suscitados por el asesinato exigiendo venganza opónense a una sustitución general de tipo pacífico. Mas, en el caso de unión por rapto, cuando la mitad estírpica y el clan coinciden, hay probabilidad de que se constituyan uniones pacíficas ilimitadas entre ambos clanes; fenómenos que van desarrollándose gradualmente pasando a ofrecer la unión por rapto una forma jocosa (scherzhafte Form). Del rapto real se pasa al trueque y de éste al regalo. Mas, cuando los grupos totémicos, y con ellos las asociaciones de culto, pasaron de un clan a otro, adquiriendo así éstas gran preponderancia, pudo ocurrir, sin otro motivo coadyuvante, que los grupos totémicos ocuparan en la relación del matrimonio el puesto de los clanes, y que aquellos totems que se hallaban en relación cultural más íntima entrasen tambien en relaciones matrimoniales. Así pasó a limitarse la exogamia, de modo que el miembro del totem del clan A casábase únicamente en el totem amigo perteneciente al clan B, costumbre que se convirtió en norma fija y cuya violación podía acarrear la muerte del culpable si no se salvaba por fuga. Esta transición de la exogamia del clan a la del grupo totémico o de la forma ilimitada a la limitada, verificóse de modo gradual, como lo demuestran claramente las relaciones de los dieri, entre los cuales algunos totems han pasado al estadio de comercio matrimonial limitado, mientras que en otros persiste aún la exogamia ilimitada.

La exogamia totemística limitada, luego que ha alcanzado su completa realización, no permanece estable. Sustentada, como cabe presumir, en la más estrecha unión de los grupos

totemísticos de los correspondientes clanes, las amistades de los grupos sociales de este período son poco duraderas, al modo de las alianzas políticas de los estados cultos actuales, bien que acaso más firmes que estas últimas. Mas las emigraciones, los desplazamientos de las zonas venatorias y otros factores, habrían de influir en aflojar antiguos vínculos v en la constitución de otros nuevos. Así cambiaba al propio tiempo la asociación exogámica de los grupos totémicos. En vez de los grupos n y r de los clanes A y B, pónense en comunicación exogámica n v q (véase el esquema III). No obstante, con el cese de la antigua forma de unión, no se extingue la tradición de la antigua dependencia; se hará resaltar en tales relaciones, y no como los simples y pasajeros actos de la petición de mano y el casamiento, sino como hechos persistentes de positivo influjo en la desmembración de las estirpes. Y esa persistente acción es la pertenencia al totem. Compréndese así, que, tan pronto la antigua alianza totémica ha cedido ante la nueva, la comunidad totémica pretenda para sí los hijos nacidos en la nueva forma matrimonial y que la costumbre continúe dicha pretensión. De todos modos, hácese esto imposible en un punto, que es la imposibilidad de violar la ley fundamental, más firme que cualquier forma de exogamia, a saber, la pertenencia de los hijos a la madre o al padre, si rige la sucesión paterna. Sepáranse así las pertenencias exogámica y parental. Por la última pertenecen siempre los hijos al ascendiente que fija la sucesión sexual; por la primera, pertenecen, siguiendo la tradición, no al totem parental, sino a otro del propio clan. Tal relación de doble pertenencia puede resultar, naturalmente, de diversas condiciones, lo propio que acontece en las relaciones de nuestra moderna cultura, por ejemplo, en las llamadas situación militar y civil de un hombre adulto. Puede inducir fácilmente a confusión el denominar, como se acostumbra inadecuadamente, a los dos primeros casos, de exogamia limitada, unos con sucesión directa y otros con sucesión materna indirecta. Ello puede suscitar la idea de que el totem materno puede ceder sus derechos para el fin de la celebración del matrimonio eventualmente, después de pacto previo.

a otro grupo totémico. Sin embargo, de esto nada puede decirse, pues la sucesión materna, o, hablando en general, la pertenencia parental es, en ambos casos, la misma. Mejor sería, por lo tanto, distinguir simplemente una unión exogámica totémica, parental, y otra tradicional; o bien, una primeriza en la que la relación exogámica coincide con la parental y otra segunda en las que ambas divergen.

Cabe sospechar que una unión matrimonial divergente de la parental se basa sobre una amistad totémica de otro tiempo, opinión que se apoya, desde luego, en la significación que dentro de las estirpes poseen, en general, las asociaciones cúlticas de los totems. Esto no excluye, naturalmente, la posibilidad de actuación de otras causas. Además, hay que considerar dos puntos. El primero es que no cabe admitir, en modo alguno, que el tránsito de la unión parental exogámica a la tradicional haya tenido lugar para todos los grupos totémicos, lo cual no es altamente inverosímil, sino contradictorio de la transición sucesiva de la exogamia ilimitada a la limitada, según el ejemplo de los dieri. Luego, hay que reflexionar en que un tránsito de la exogamia parental a la tradicional, como se muestra en el esquema III, no sólo se ha observado con mucha frecuencia, sino que, a causa del omnímodo poder de la tradición, una vez nacida una conexión exogámica de dos totems, puede perdurar de muchos modos el intercambio entre las asociaciones culturales así nacidas; y que, asimismo, tal unión matrimonial tradicional no correspondería a la precedente, sino a cualquier otra anterior favorecida y confirmada por condiciones tradicionales. De todo lo expuesto dedúcese claramente que los «previsores antepasados» de los actuales australianos, inventores en tiempos inimaginables de la complicada organización ideada para evitar la endogamia, son tan innecesarios como inverosímiles. Los procesos han nacido en virtud de condiciones inmanentes a la vida y el culto de estas estirpes, y las diferentes formas de la exogamia aparecidas en este tiempo no son causa, sino efectos de tales procesos.

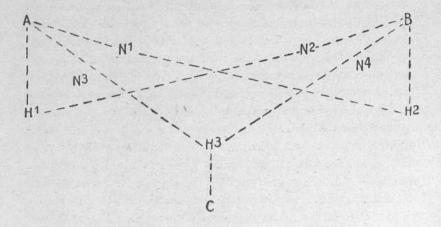
7.-Las formas de la poligamia.

El hombre primitivo, cuando no actúan sobre él influencias perturbadoras, vive, como va hemos dicho, en monogamia y endogamia, tomada ésta en el sentido relativo de que sean posibles las uniones entre consanguíneos, como, asimismo, entre no parientes. La razón de que predominen aquéllas con uniones frecuentes en la familia general, hállase en las condiciones exteriores de vida, especialmente la convivencia en la caverna protectora o la vecindad de los dominios cinegéticos. Con la exogamia aparece asimismo regularmente la poligamia, viniendo a dar ambas, dentro de la sociedad totemística, un sello completamente nuevo, con respecto al estado primitivo, a las relaciones de matrimonio y familia. De todos modos, al aparecer la poligamia, aunque persiste aún la monogamia, cesa ésta de ser una forma normal en las costumbres. En todas partes quebrántase la monogamia por las dos formas de la poligamia (la poliginia y la poliandria) en ámbito mayor o menor.

Y es exactamente en las mismas condiciones en que se desenvuelven las formas de evolución exogámica, con las que se destacan la poliginia y la poliandria. Ambas muéstranse, en el aspecto de generales impulsos humanos determinados por el comercio sexual, como fenómenos, lo más intimamente unidos al origen de la exogamia. Es también aquí, como en la exogamia, de singular importancia el rapto verificado dentro de la tribu. El rapto pacífico de la novia no es llevado a cabo, como lo indica entre otros el ejemplo de Australia, por el individuo sólo, ni en su forma originaria, ni en sus derivaciones representativas. Avúdanle otros compañeros en la empresa, como él ayuda, a su vez, a éstos. Por virtud de esta ayuda, el compañero adquiere cierto derecho sobre la mujer raptada. Así, es probablemente la poliandria, y no la poliginia, luego tan extendida, el punto de partida de la poligamia. Desde luego, esta poliandria nacida del rapto, es verdaderamente transitoria e indudablemente ocasiona, no sólo un aflojamiento del matrimonio, sino un fácil tránsito hacia la poliginia. El varón que llega a poseer una mujer, procura conservarla para sí cuanto le es posible, fuera del contacto de los demás. Aparecen entonces dos motivos que obran conjuntamente para llegar al matrimonio por grupos: la falta de mujeres y la tendencia a la satisfacción sexual, acentuada por dicha falta. Asimismo, el derecho a la posesión de una mujer, aunque sólo sea transitoriamente, es obra también de dos motivos. En primer lugar, aparece la recompensa a la prestada ayuda, premio que, dentro del sistema de la primitiva economía del cambio, no puede ser otro que una participación en la ganancia, en este caso, la coposesión transitoria de la misma mujer. En segundo término, resulta ésta miembro de una parentela y lo que ésta adquiere vale, por tanto, como una propiedad de la misma. Así el derecho de los más próximos compañeros amplíase a derecho de la parentela. Donde la monogamia rigurosa no establece limitaciones, aparecen, más allá del matrimonio por rapto, fenómenos de especie semejante en una cultura posterior. Así, hasta el siglo xvII, existe en Francia y Escocia un jus primae noctis para el señor feudal, a quien pasa el derecho de la parentela de antiguos tiempos. Donde estos fenómenos dánse en los comienzos de su evolución, compréndese que vayan afianzándose ulteriormente y que surja el matrimonio por grupos, el cual, no sólo sobrevive largo tiempo al matrimonio por rapto, sino que acelera el advenimiento del matrimonio por compra, sustituyendo a aquél. Acaso por la aparición de este matrimonio por grupos hágase duradero el matrimonio por compra. De nuevo ofrécennos las costumbres australianas un buen documento en el llamado matrimonio pirrauru. En éste, un varón A posee una mujer principal H1 llamada Tippamalku. Otro varón B tiene igualmente una mujer principal H2. Esta mujer H2 es, a su vez, mujer secundaria N1, o pirrauru, del varón A.

De igual modo la mujer principal H' puede ser, a su vez, mujer secundaria H^2 , del varón B. Así resulta el siguiente esquema más simple de un matrimonio por grupos: dos varones poseen dos mujeres, una, mujer principal del primero A y secundaria del segundo B; la otra, principal de B y secundaria de A. Todavía en tal grupo puede entrar un tercer

varón C con una mujer principal H^3 , que tenga a A como mujer secundaria N^4 , a B, sin que él mismo participe en el grupo. Véase cuán grandemente pueden variar las relaciones. Así, el matrimonio individual conserva largo tiempo el carácter de pirrauru, en cuanto el varón posee simultáneamente mujer principal y una o más mujeres secundarias, las cuales son, a su vez, principales de otros varones. El matrimonio pirrauru es matrimonio de grupos, por cuanto hay en él trueque de mujeres entre los varones de una agrupación en la relación variable de mujer



principal y mujer secundaria. La base de esta forma de matrimonio hállase, según toda probabilidad, en la monogamia, y no en la promiscuidad o en la falta absoluta de matrimonio, como se ha supuesto por muchos etnólogos y sociólogos. Concuerda con esto el haberse hallado en muchas zonas australianas, especialmente al Norte, el uso del matrimonio monogámico y no el de por grupos. Pero, además, existe una forma aparentemente más sencilla de matrimonio por grupos en la que desaparecen las diferencias de mujer principal y secundaria, resultando que muchos hombres poseen en común muchas mujeres; acostumbrándose a mirar esta forma, por ser la más sencilla, como la originaria. No se puede aportar prueba; la expresada opinión se funda únicamente en la con-

sideración de que si el originario es el estado de comercio sexual completamente libre, el tránsito al matrimonio por grupos indiferenciados habrá de seguir inmediatamente a aquél como forma, en la que van comprendidas simultáneamente la mujer principal y la secundaria. Las cosas parece que en realidad suceden de modo contrario si se parte de la monogamia como estado primitivo. Claro que está más cerca de éste el matrimonio por grupos con mujer principal y secundaria. Añádase a esto que tal sucesión es la más comprensible según las leyes generales de semejantes transformaciones sociales. No es explicable el por qué del matrimonio por grupos indiferenciados se haya de pasar al matrimonio pirrauru. Aunque hubiera existido una creciente propensión al matrimonio singular, no se comprende el motivo del rodeo que supone el paso previo al sistema pirrauru; en tanto que es comprensible la gradual desaparición de la diferencia entre mujer principal y secundaria. Realmente, el hecho se repite donde quiera que domine la poliginia. Esta parece que arranca siempre en sus comienzos de la unión de una mujer principal con otras secundarias. Pero, más tarde, a medida que avanza el concepto de propiedad sobre la mujer, surge una ordenación jurídica particular o una preferencia arbitraria del marido, como en el caso de la favorita del sultán, que en tiempos modernos se ha supuesto dependiente de una norma originaria de más antigua disposición. Aquí, no obstante la influencia externa de la cultura europea occidental, hay un movimiento reactivo de vuelta hacia la monogamia, en el que cabe ver, además de los fenómenos mismos, motivos inmanentes. El matrimonio pirrauru es comprensible con arreglo al propio condicionamiento, que explica el origen de la exogamia, a saber: la costumbre del matrimonio por rapto entre grupos estírpicos y culturales. La mujer raptada es tippamalku, principal para el raptor, primeramente transitoria, y luego, probablemente, a causa de la falta de mujeres, pirrauru, duradera y mujer secundaria para los cómplices del rapto. En cuanto éstos préstanle a aquél igual servicio, adquiere él por su parte, a su vez, las mujeres principales como secundarias. Tal costumbre persiste tanto como las condiciones que la dan origen,

dándose con tanta mayor frecuencia, siempre que vuelven a suscitarse los motivos generales de la poliandra y la poliginia.

Un documento en favor de aquel olvidado origen nos lo ofrece un notable rasgo de la historia de las costumbres de estas tribus, que, en la mayoría de las veces, destácase como inexplicable paradoja, a saber: que no es celebrado con ceremonia ni fiesta alguna el matrimonio de la mujer principal, lo contrario de lo que ocurre con la mujer secundaria; es decir, que en la vida del australiano considérase de más valor la unión en sí menos válida. La solución de este enigma hallaríase en el origen de ambas formas matrimoniales, hecho que varía notablemente si consideramos al rapto de un clan amigo como la forma de arranque de los tippamalku; la unión con los compañeros auxiliares, como la del matrimonio pirrauru. El rapto es un hecho que excluye todo acompañamiento ceremonial; la unión con los compañeros es un contrato, acaso el primer contrato matrimonial, que generalmente hácese, no con la mujer ni con sus padres, sino con su esposo. Tal acto de contratación va acompañado en todas partes, en los primitivos tiempos, de hechos ceremoniales; y ocurre que suelen perdurar éstos sin ir adscritos a su verdadero origen. Confírmase así de nuevo, indirectamente, el origen general monogámico del matrimonio por grupos, por esta diferencia de formas matrimoniales reunidas en los primitivos matrimonios de grupo. En cuanto, en el matrimonio pirrauru, consigue el hombre, además de la mujer principal, una o varias secundarias, compréndese fácilmente que trate de ganar otras principales más. Destácase esto, singularmente, donde, por una parte, es sustituído el matrimonio de rapto por el de cambio, y luego por el de compra, y donde, por otra parte, se disuelve el matrimonio por grupos. Entonces puede la costumbre retro-orientarse hacia la monogamia o bien avanzar a la poliginia pura, sin mezcla con poliandria, como en el matrimonio por grupos. De que ocurra una cosa u otra dependerá el ulterior influjo que en el matrimonio por compra habrán de tener la posesión y el dominio. Son éstos, al mismo tiempo, los que afirman al hombre en el señorío familiar, dejando atrás, sólo con escasas excepciones, condicionadas por la falta de mujeres, las antiguas formas de poliandria y poliginia, y dando paso a la monogamia y la poliginia, la que, a su vez, acaba por ceder el puesto a la monogamia. El círculo de estas evoluciones sería el siguiente:

Monogamia.

| Poliandria.
| Poliandria con poliginia.
(Matrimonio de grupos.)
| Poliginia.
| Monogamia.

La poliandria pura, estado intermedio entre la monogamia y el matrimonio de grupos, es, ciertamente, muy transitoria; tiene prioridad sobre la poliginia, por cuanto motiva y prepara la aparición de ésta.

La distribución etnológica de las formas de matrimonio corresponde, en general, al esquema precedente. En los australianos destácanse los fenómenos del matrimonio pirrauru y de grupos, principalmente en las zonas del Sur. Al Norte, por virtud de la influencia intensa de la invasión y de la mezcla de razas, alternan la poliandria y la poliginia, con preponderante influencia de la primera, como sucede en América, al contrario que en Africa, donde predomina la segunda. A la luz de estos hechos destácase cada vez con más claridad el influjo del matrimonio por compra y el que, a causa de la compra, se mire a la mujer desde el punto de vista de la propiedad. El rico puede comprar más mujeres que el pobre. Así resulta que en todos los países poligínicos y en los cultos, singularmente en los del Islam, el pobre vive en monogamia y el rico en poliginia; y sólo los más ricos y principales poseen un harem propiamente tal, con un gran número de mujeres.

Otra transformación aparece aquí, empezada ya en Australia, que se extiende en América, y se da, por último, en otros países, para extinguirse y dejar sólo restos diseminados:

tal es el paso de la sucesión materna, probablemente la originaria, en todas partes, a la paterna. La sucesión materna corresponde, indudablemente, a un sentimiento natural, según el cual el niño, vástago materno inseparablemente unido a la madre en los primeros años de la vida, pertenece a ella. Esto, pues, hace pensar que el más primitivo de todos los derechos de propiedad es el derecho materno, el cual viene a excluir por este hecho, como se observa en los primitivos y en grados superiores de cultura por las severas prohibiciones que rigen estas costumbres y las normas exogámicas), el matrimonio entre madre e hijo. Mas el motivo exterior decisivo de la sucesión materna hállase en la retrocesión del vínculo familiar en beneficio del vínculo de los compañeros de edad del propio sexo, especialmente de la asociación varonil. Justamente aquí es la época totemística la que, en virtud de aquel combate de estirpes, cuya creciente importancia destácase en lo exterior con la aparición del armamento, afloja el vínculo natural de la familia del precedente estado primitivo, y, así, anúdase más el hijo a la madre. Expresión de este motivo son los hechos observados en Melanesia y América más que en Australia, considerables como de transición, en cuanto que el hijo puede heredar lo mismo el totem de la madre que el del padre, o bien, por cuanto si el hijo hereda el totem de la madre, pasa al del padre. Son éstas, formas intermedias en las que se prepara la transición general de la sucesión materna a la paterna. También en la pertenencia de modo hereditario al clan del padre, como en la herencia del totem de la madre, hállase expresado el cómo la asociación de los varones puede convertirse en un motivo que influya en contra de la sucesión materna, haciendo que ésta pase a la paterna, lo cual ocurrirá tanto más pronto cuanto más adecuados sean los factores ulteriores que la favorezcan, condiciones relacionadas con la creciente influencia de las desmembraciones sociales, originadas por el conjunto de las relaciones vitales. Hay, sobre todo, tres motivos que cooperan en estas circunstancias contra la originaria sucesión materna. El primero es la creciente autoridad del varón en la familia, especialmente sobre el hijo, al que está, en general, más ligado que a la hija. Este factor comienza a destacarse cuando se va haciendo más estrecha la convivencia del varón con la familia, por cuanto las asociaciones que en un principio comprendían indistintamente los varones del clan, van siendo sustituídas por asociaciones familiares. Con estos hechos dase la mano el segundo y más amplio motivo, a saber: la transición a un orden patriarcal fundado en estas relaciones, a base de la sucesiva disolución de la organización estírpica totemística, con la que se desenvuelve la sucesión materna, perdiendo con su lenta desaparición su resistencia contra las fuerzas opuestas. El tercer motivo es el progresivo aumento de la propiedad personal. Como la mujer, hácese el niño propiedad del varón. En los romanos, esta acentuación del concepto de propiedad va tan lejos, que el pater familias puede hasta disponer de la vida de sus hijos. Inicios de este tipo pueden observarse ya en primitivos tiempos. Así, en Polinesia, es permitido matar los niños recién nacidos, costumbre que ha tenido otras extensiones. Sólo cuando el niño contaba ya algún tiempo estaba prohibido matarle, y, en todo caso, la decisión estaba en manos del padre.

8.—Las formas evolutivas de las creencias totémicas.

En las precedentes consideraciones solamente nos hemos ocupado de los fenómenos del totemismo inmediatamente relacionados con la desmembración de las estirpes. Mas, aun siendo muy importante la ordenación matrimonial derivada de las creencias totémicas, no es, a la postre, sino síntoma exterior, aunque influyente en todas las relaciones vitales, y, en cuanto a la aparición de la creencia en el totem, no arroja luz alguna este totemismo de la estirpe. Sin embargo, en el valor originario de los grupos totémicos como asociaciones de culto hállase indudablemente el camino a seguir en busca de los motivos internos, cuyos efectos exteriores son las relaciones del totemismo con la organización estírpica y con la exogamia. Al ocuparnos de cuáles puedan ser los motivos de referencia, habremos de tener en cuenta, primeramente, las especiales formas de las representaciones totémicas. La discriminación de estas formas ha de partir de dos principios. De una parte, puede ser diversa la unidad social, que halla su lazo de unión en el concepto del totem; de otra parte, puede el objeto que es considerado como totem variar diversamente. En el primer respecto, un determinado grupo de individuos, sea como asociación cultural fuera de la propia estirpe, como en Australia, o bien como un individuo aislado, como en América, lleva un determinado nombre animal (rara vez vegetal) como denominación totémica. Y aun el individuo puede poseer un totem peculiar. Además, puede la representación totémica hallarse vinculada al nacimiento de un hombre por cuanto la concepción es mirada como un acto en que el antepasado del totem pasa al germen como sér mágico. Esta forma particular de creencia en el totem se acostumbra a designar «totemismo concepcional». En éste, el hijo no se considera engendrado únicamente por su padre, sino, simultáneamente, por su antepasado totémico, o bien existe la creencia de que el padre nada tiene que ver en la procreación del hijo, por considerarse a éste como producto inmediato de la madre y del antepasado totémico. Añádase a ésta, por último, una cuarta forma, relativamente más rara, que se suele llamar «totemismo sexual». Es ésta, a su vez, de naturaleza social; pero no poseen totem diferente las diversas asociaciones estírpicas o culturales, sino los sexos, los hombres y las mujeres de una estirpe o un clan; hay, pues, un totem masculino o femenino, o bien muchos masculinos o femeninos. A esta división, según relaciones sociales, estirpe, individuo, procreación, contrapónese una segunda serie que se cruza con la primera y que consiste en que el objeto totem pueda pertenecer a diversas clases de objetos. Obsérvase aquí, indudablemente, un cambio en las intuiciones totemísticas, aunque siempre es el totem animal el primario, como es también, con mucho, el más extendido. En numerosos pueblos no existen sino totems animales. Mas en muchas colectividades aparece y se desenvuelve un totem vegetal, alcanzando a veces la supremacía. A este tipo pertenecen singularmente las plantas alimenticias. Añádese a éstos un tercer tipo, verdaderamente raro, a saber: que el totem, como animal antepasado, da lugar a otras fantásticas representaciones ancestrales, o bien se cruza con ellas, fenómeno que en diferentes formas hallamos en Australia. Denomínanse allí tales antepasados, en su mayoría imaginados, como semejantes al hombre, Mura-mura, o bien Alcheringa. Considéraselos, a lo que parece, como seres superiores dotados de mágica potencia; ellos debieron introducir los totems e instruir a los antepasados en las ceremonias mágicas. Los Mura-mura moran principalmente al sur y los Alcheringa al norte de Australia, denominándose el tiempo de estos antepasados míticos época de los Alcheringa. Los animales introducidos por estos seres como totems habrían existido mucho antes; en algunos casos, tanto los animales como los hombres habrían sido creados por aquellos seres mágicos, de materias informes en las que estaría comprendida la tierra. Tras un giro, frecuentemente observado, los productos inanimados así nacidos transformáronse, pasando al sol, a los animales, a los hombres. Todas las representaciones de este tipo marchan inextricablemente unidas en las leyendas de los australianos, bien que no autoricen a ver en ellas una historia cosmogónica compuesta según algún orden. Tales leyendas no son sino reflejo de un conjunto abigarrado de representaciones fantásticas.

Con tales primitivos antepasados hállase en íntima relación una tercera forma de totem o de objetos totemísticos a los que podríamos llamar totems inanimados. Podrían ser considerados como objetos dotados de fuerza mágica dejada tras de sí por los antepasados primitivos y en la que se imagina conservado un legado de la época mágica de los Alcheringa. Trátase, especialmente, de piedras y trozos de madera que se consideran asiento de tales espíritus totemiformes y los que pasaran en otro tiempo a los antepasados. Tales representaciones hállanse, especialmente, al norte de Australia, en donde dichos objetos mágicos denomínanse churingas o tjurungas. Desempeñan importante papel en las ceremonias de las fiestas totémicas. Suelen ser piedras de forma simétricas algo semejantes a los bumerang; hay también otras formas, siendo los preferidos aquellos que tienen formas chocantes. Los churingas relaciónanse con otras formas del totemismo, especialmente con el concepcionista. El antepasado primitivo vive, ulteriormente y hasta cierto punto, en el *churinga* y puede así (por haberse puesto en contacto con la madre) pasar inmediatamente al hijo.

Al comparar los dos extremos de la primera clase de representaciones totémicas, del totemismo de la especie y del individual, surge la cuestión de cuál es lo primerizo y originario. Ciertamente, las representaciones que pueden ser incluídas en el terreno del totem individual hállanse mucho más extendidas que las del totem estírpico. En numerosas comarcas de la tierra obsérvanse espíritus protectores, y especialmente animales protectores demónicos, en los que poco o nada cabe advertir del totem estírpico genuino; tal ocurre, singularmente. en muchas zonas de Norte América y de África, como en numerosas islas oceánicas. En éstas considérase el totem individual como una especie de doble (doppelgänger) del hombre individual. Al morir el animal totemístico, debe morir con él el hombre correspondiente. Surge de aquí una multitud de representaciones, que pasan y se extienden a ulteriores mitos, destacándose especialmente en la mitología germánica, en los que el alma de un hombre ocúltase en un objeto externo cualquiera, por ejemplo, en una planta o en un animal; destruyéndose en éstos el hombre, el dios, que aparece en forma humana o el demon, al tiempo que el objeto portador.

En estas diversas modificaciones hállase indudablemente más extendido el totemismo individual que el estírpico; mas esto no autoriza a deducir que el segundo se haya derivado del primero; antes bien, ambos serían igualmente originarios, por cuanto se basan en motivos humanos generales que se desenvuelven a la par. El totemismo estírpico podría ser la forma más antigua, por cuanto no se destaca tanto en estados culturales superiores, en oposición a las representaciones de los espíritus protectores individuales. Adviértese aquí, prescindiendo de las representaciones animales, una estrecha analogía con el culto católico de los santos. Son éstos considerados también como protectores, bien de grandes colectividades, bien de las personas aisladamente; las ciudades, los claustros, las profesiones, los Estados, tienen sus patronos, como, por otra parte, cada individuo tiene su patrón particular. Mas es-

162

tos santos protectores personales no son, ciertamente, anteriores a la Iglesia misma, amplísima colectividad que ha elegido los santos. De entre éstos, bien por pertenecer a limitadas asociaciones, o ya por motivos triviales, son escogidos los patronos protectores específicos. Al señalar la Iglesia cierto día del año para el culto especial de uno de sus santos, consagra el día designado con el nombre del santo para los individuos que llevan tal nombre. También aquí el santo protector individual surge del general, lo que se corresponde con la regla que en todas partes hallamos en costumbres, lenguas y mitos, a saber: que lo individual se desenvuelve de lo general; sólo secundariamente puede aparecer invertido este proceso. En general, son las asociaciones de culto y sus objetos cúlticos comunes, los originarios. Así, pues, no puede sorprender que los objetos individuales del culto, como los totems individuales, puedan persistir aun allí donde los cultos y los totems de la estirpe han desaparecido; la necesidad de un protector personal suele sobrevivir largo tiempo a la formación social de cuyos fundamentos naciera. Este hecho vése confirmado en el modo análogo de desenvolverse el culto de los santos. Cada vez más va poniéndose en olvido la patronificación de las profesiones, los Estados, las ciudades, en tanto que se acentúa la costumbre del patrono individual; y, donde éste no existe, consérvase la fiesta onomástica. La necesidad personal cobra cada vez mayor predominio sobre la social, singularmente en el terreno religioso. Todo indica que una transformación de este tipo no ha faltado tampoco en el totemismo, sustentada además en la sucesiva disolución de la agrupación estírpica originaria, a semejanza de lo ocurrido en el culto de los santos, a causa de la ruina de las comunidades medioevales. Todos éstos son razonamientos a base de probabilidad. Nadie puede demostrar cómo han nacido los totems individuales de los generales; sin embargo, en favor de tal proceso evolutivo deponen ciertos datos aislados. En Australia, foco principal del totemismo estírpico originario, el joven suele recibir, al tiempo de la consagración viril en la estirpe, un totem personal que, por lo común, se conserva en secreto y que es conocido solamente de los curanderos o de los hombres más ancianos de la estirpe. Esto viene a indicar el carácter personal de tal totem, que, por ello, viene a quedar fuera de las relaciones públicas, y que, además, ofrece una probable conexión con la idea de que en el nombre hallaríase como la imagen de la propia naturaleza de la persona, y, por lo tanto, que ésta pudiera ser perjudicada con la enunciación del nombre. Cabe, pues, admitir que, luego de aparecer grupos en la horda primitiva, fueron éstos encadenándose en el respecto cúltico, según se advierte en las relaciones australianas; en lo que se echa de ver que el origen de los totems como asociación cultural es, por lo menos, tan antiguo, si no más, que la desmembración estírpica.

No ocurre lo propio con las más admirables, pero también más raras formas del totemismo concepcionista y del sexual. El primero pudiera ser considerado como modificación del totemismo individual, por cuanto afecta a la generación del individuo; mas, al propio tiempo, viene a constituir una especie de gradación intermedia entre el totemismo indicado y el estírpico. Una mujer recibe el totem del hijo en una determinada ocasión que, la mayoría de las veces, es conocida por ella. Entre los aranda esta concepción puede tener lugar en cualquier momento; los warramungas encamínanse para ello a un determinado lugar, especial del totem, donde moran los espíritus de los antepasados. De día, pero más bien de noche, especialmente durante el sueño, pasa a ella el espíritu del antepasado. La palabra espíritu, Geist, con la que los autores ingleses designan este fenómeno, no es afortunada, por cuanto pudiera ser objeto de una falsa interpretación. El misionero alemán Strehlow emplea en su lugar la palabra Keim (germen). El germen del niño pasa al cuerpo de la madre independientemente de la generación paterna, que no es esencial, sino concomitante.

Los sostenedores de la promiscuidad originaria han interpretado estas manifestaciones como fenómenos residuales de aquélla, por considerarlas signo de antiguo desconocimiento de la paternidad. Mas no cabe tal interpretación en cuanto se examinan las cosas de cerca. Los warramungas imaginan que es el totem de los antepasados del propio hombre, no el de otro cual-

quiera, el que pasa a la mujer, dando a entender con ello la exis tencia de un matrimonio, con lo que concuerda evidentemente que en la misma estirpe domine la sucesión paterna v no la materna. Además, el tránsito del antepasado totémico a la mujer va, la mayoría de las veces, acompañado de operaciones mágicas: tal el empleo del palo silbante en la unión de los churingas; bien, aparece en sueños el antepasado del totem de la mujer o va como visión durante la vigilia. En las islas del Banco obsérvase un totemismo concepcionista verdaderamente notable, que no guarda relación alguna con el totemismo estírpico. Asimismo es distinta la forma de la concepción del antepasado totémico. La mujer come de la carne del animal totémico, que, en este caso, no existiendo el totemismo estírpico, es de totem protector individual. El totemismo concepcionista constituye aquí, por lo tanto, el caso especial en el que el comer del totem no está prohibido, como de ordinario, viniendo a ser más bien, como en otras partes, una operación cúltica. El totemismo concepcionista obsérvase en Australia v sólo en algunas tribus norteñas, donde pudo haber sido importado en otro tiempo desde Melanesia. Considerando estas representaciones como del más primitivo tipo, especialmente las que se destacan por la concepción exclusiva del antepasado totémico, con exclusión del esposo, como en los aranda, se ha tenido a las tribus de este tipo como las más primitivas. Frente a esta opinión sostiénese por otros la tesis de la imposibilidad de tales hechos, dado que no podría ocultarse a aquellos hombres el proceso de la generación en los animales. No hay aquí prueba alguna; y cuando se afirma que los antiguos hombres de la misma estirpe no creen ya en esta generación mágica especialmente como exclusiva, no es ocioso recordar la creencia infantil en la cigüeña, que trae los niños pequeños. ¿Por qué no habría de suceder lo propio en los australianos, que harían remontar el indicado hecho más allá de la niñez?

Tan limitado como el totemismo concepcionista eslo el sexual, que sólo aparece en aquellas zonas en que falta el totemismo estírpico genuino o ha retrogradado intensamente. Así parece que entre los kürnai, de Australia del Sur, no hay totemismo estírpico, pero sí totemismo sexual, al que se

añaden ciertas ceremonias matrimoniales. Probablemente, procede esta forma del totem individual, del modo particular en que aparece el totem en el sueño. Al aceptarse por otras mujeres y otros hombres el totem aparecido primeramente en una mujer o un hombre, nacen los totems sexuales separados especialmente bajo el influjo de las comunidades independientes de hombres y mujeres. En el totemismo sexual destácanse como preferidos los animales nocturnos:-las mujeres prefieren adoptar para su totem al murciélago; los hombres, al mochuelo. Este hecho muestra la derivación que estas representaciones tienen del sueño y el consiguiente origen individual, como si al soñador no pudieran aparecérsele aves diurnas, lo que parece depender de la influencia de las circunstancias. En el modo de vida de estos primitivos tiempos. en los que el hombre pasa la noche al aire libre, verosímil es que las aves nocturnas, las que les rodean, sean las que le aparezcan durante el sueño. Es singular, por otra parte, el modo en que se realiza el matrimonio en las zonas de totemismo sexual. Verifícase éste por cuanto la mujer come del totem del hombre. Para esto dase un combate entre hembra y varón, que suele ser ficticio, y al cabo del cual el varón ofrece la reconciliación. Así queda fijado el matrimonio. Adviértese aquí que los puntos de partida de tales costumbres son el totemismo individual y el matrimonio por rapto. Como con el predominio de los totems individuales acostumbra a retroceder por todas partes el totemismo de la estirpe, explícase también que el totemismo sexual y el estírpico aparezcan excluídos entre sí. Verosímil es tambien que las dos raras formas del totemismo concepcionista y sexual pertenezcan la primera a un grado evolutivo anterior; la segunda, a un grado relativamente tardío. En favor de la naturaleza primitiva del totemismo concepcional depone, además, el hecho de que entre los arandas se halle una organización estírpica en la cual se extiende el estado de distribución del totem, existente sólo para ambas mitades estírpicas sobre la desmembración del clan, y que no suceda como en otras estirpes, en las que siempre dos clanes, A y B, exogámicamente unidos, contienen diferentes grupos totémicos, sino en gran parte los mismos.

de suerte que un hombre de un totem en ciertas circunstancias puede unirse con mujer del mismo totem por sólo pertenecer al otro clan. Positivamente, no faltan en estas tribus norteñas fenómenos indicadores del influjo de las invasiones papuánicas y de la mezcla de razas. Tal la existencia de totems vegetales antes mencionados y de fiestas ceremoniales concomitantes. Mas las influencias de tal índole excluyen tanto menos la paralela conservación de las primitivas ideas y costumbres cuanto que, por ellas precisamente, de haber tenido lugar en tiempo anterior, quedan probablemente estados que, de otro modo, hubieran sido destruídos por la ulterior evolución.

La segunda serie de formas de totem, referente a objetos que pueden tener aplicación de tal, establece otra diferenciación esencial de las creencias totémicas, y cada una de estas formas correspóndese, de modo natural, con una de las de la primera serie. Entre tales objetos es, sin duda, como ya se dijo, el totem animal el más primitivo. En América, como en Australia, hállase casi por todas partes y es también el animal el que desempeña el papel más importante en la mitología totémica, conservando no poco tal significación, aun pasada la época totemística. De igual modo extiéndese en ciertas zonas el totem vegetal. Es en Australia donde puede seguirse a satisfacción el desarrollo de las representaciones totemísticas: al Sur hállanse sólo totems animales, hacia el Norte aparecen gradualmente los totems vegetales, hasta que, va en los pueblos más al norte de Australia central, predominan éstos sobre el toten animal.

Hay también totems vegetales fuera de Australia, principalmente en Melanesia, pudiendo seguirse la existencia de aquéllos por toda la cadena de islas que se extiende desde Nueva Guinea hasta la costa norte de Australia. Compréndese, sin más, teniendo en cuenta las relaciones exteriores de estos países, que la rica vida vegetal de las zonas oceánicas haya repercutido de modo sobresaliente en el totemismo. Este mundo insular es de fauna pobre y, aunque abundan en él las aves, apenas si ofrece botín para la caza. Son las plantas las que absorben la vida orgánica, y a ellas, por lo tanto, vuel-

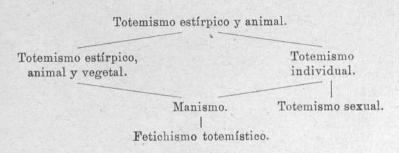
ve el hombre su mirada, cautivando su interés y transcendiendo al mito y a las costumbres. En este mundo insular ha nacido, evidentemente, el totem vegetal. Desde aquél fué introducido en Australia, donde hubo de mezclarse con el totem animal. En las zonas en donde el totem vegetal halló acogida verificóse una gran variación en los cultos totémicos. De los totems vegetales fueron naciendo, verosímilmente, las fiestas cúlticas, dedicadas principalmente a la multiplicación del totem, no como las primitivas fiestas estírpicas totemísticas, orientadas hacia la virilidad de los jóvenes. En ciertas épocas del año reuníanse los pertenecientes a clanes amigos para celebrar ceremonias mágicas y danzas de culto, las famosas corrobori, como se designan en el idioma indígena. Dedicáronse tales cultos primeramente a la multiplicación mágica de las plantas totémicas y de los animales del totem, pudiendo admitirse verosímilmente que la segunda procede de la primera. El cazador aspira también a cobrar el mayor número de piezas posible; mas aquí lo que principalmente alimenta el deseo es la prosperidad de las plantas, desafiada de continuo por las incalculables mudanzas del tiempo, entre fecundantes lluvias y un sol abrasador. Estos son los motivos a los que dan expresión las fiestas dedicadas a la multiplicación del totem, las fiestas de intichiuma. Hay fiestas actuales en los pueblos cultos en cuyos motivos pueden apreciarse puntos de contacto con aquellas remotas ceremonias. Un fenómeno análogo al de éstas es el hecho de las procesiones de rogativas para que llueva que se hacen en algunos países después de largas sequías, sólo que las tribus australianas invocan, no al cielo, sino a los totems, a las plantas mismas que se desarrollan y a los animales que han de ofrecerse como caza, para influir sobre ellos por magia.

Además de estas especiales ceremonias de los australianos dedicadas a la multiplicación de las plantas y de los animales de caza, aparece una tercera forma de objetos totémicos, que se distinguen de los de otras clases en que carecen del valor de tales en la apariencia y no son totems independientes, pero sí portadores de las mismas fuerzas mágicas propias de los totems animales y vegetales; podríamos denominarlos, por

diferencia con estos últimos, totems inanimados. Son piedras o trozos de madera que tienen su representación como objetos mágicos en las fiestas intichiuma de los australianos v también en el totemismo concepcionista con el ya mencionado nombre de churingas. Su diferencia de los totems vivos estriba en que los últimos hállanse ya dotados por sí mismos de propiedades mágicas, en tanto que éstas son comunicadas por seres vivos mágicos, por antepasados humanos o animaliformes de épocas anteriores. Tales objetos serían como un legado a posteriores generaciones para ejercer el encantamiento. Así, los churingas ocupan lugar intermedio entre los seres mágicos y el utensilio mágico. Guárdanse cuidadosamente porque valen a modo de mandas de los antepasados v ocultan al propio tiempo, cual lo revela su empleo en el totemismo concepcionista, el propio poder demónico de los antepasados. Determinante conjunto de su elección suele serlo la admiración despertada por la sorprendente forma de estos objetos. El objeto mismo provecta la admiración hacia la fuerza productora de maravillas. En este proceso actúa no menos el deseo de conseguir tales medios auxiliares mágicos, por lo que, según lo demuestran fenómenos análogos diversos, mediante la intervención del objeto, queda éste ya en potencia de fuerzas mágicas. Así, estos inanimados portadores de un hechizo, cuyas raíces hállanse en los antepasados totémicos, pasan en el objeto totemico al llamado fetiche.

Cada uno de los tres tipos de objetos totémicos indicados, el totem animal, el vegetal y el fetiche totémico, pueden ser adscritos a las tres nombradas formas sociales del totemismo, y aun mezclarse entre sí. Tal ocurre, singularmente, cuando el animal, en la ulterior expansión, es el único totem dominante: la planta aparece sólo en consorcio con aquél, si esta última, por virtud de especiales condiciones, no ha logrado el predominio. Por último, el fetiche totémico hállase en las zonas de totemismo unido a los totems vegetales y animales, relacionándose al propio tiempo, intimamente en todas partes, con la creencia totémica en la representación hominiforme de los antepasados, fetiche considerado como legado mágico de éstos. Aquí desemboca el totemismo en el manismo,

de una parte, y en el fetichismo, de otra, enlazándose especialmente por las fiestas del intichiuma, que constituyen un culto complejo. Del totemismo estírpico desenvuélvese ulteriormente el totem individual, del cual surge, como hace presumir la acción del sueño sobre su elección (probablemente por actuación de representaciones psíquicas que ocasionen un retroceso al totemismo estírpico), el totemismo sexual como aislado retoño. Como producto importante y último del totemismo individual, en su conjunción con el totemismo estírpico, aparecen los comienzos de un manismo, acompañado de las formas propias de un fetiquismo que podemos designar, por la manera como evoluciona, con el nombre de fetichismo totemístico. El siguiente esquema aclara esta conexión genética:



9. - Origen de las representaciones totémicas.

Con esta sucesión, deducida de las propiedades de las diferentes formas del totemismo, enlázase intimamente la cuestión del origen de las representaciones totémicas, para responder a la cual se han aportado diversas hipótesis. Sólo mencionaremos aquí aquellas que pertenecen a un tiempo anterior a nuestros conocimientos etnológicos sobre esta materia. Una de ellas es de Spencer, según la cual todo totemismo habría nacido de los nombres de animales con los que fueron designados los individuos humanos, tal como lobo, cuervo, águila, etc.; kanguro, emu (entre los australianos). Tales nombres de animales habrían sido primeramente motes, como suele ocurrir en nuestros tiempos. Así habría nacido de un totem

individual el totem estírpico. El nombre se habría identificado luego con la cosa, con el animal mismo, haciéndose este animal protector y ancestral. Andrés Lange deja a un lado la reducción a nombres burlescos y afrentosos; afirmándose en la sospecha de que lo originario es el nombre y lo secundario la sustitución de éste por el animal o la planta. Esta teoría no es tan admirable como puede parecer. Corresponde de hecho a la concepción del primitivo, en la que nombre y objeto hallaríanse, para él, estrechamente unidos. Como el hombre de la naturaleza suele intimidarse cuando se le retrata porque piensa que una parte de su alma pasa a la cartera del dibujante (Zeichners), así también para el primitivo el nombre es una parte de sí mismo. Mas, de contado, adviértese la escasa verosimilitud de la relación de este hecho accidental con fenómenos tan extendidos y ramificados como los del totemismo. Al noroeste de los Estados Unidos, entre los iroqueses, por ejemplo, una de las zonas del totemismo estírpico, hállanse nombres propios muy característicos. Nunca son estos nombres totémicos, ni en general, nombres de animales, sino nombres de flores o apelativos como los que se dan en una cultura superior; y no hay huella alguna de que hayan pasado a ser nunca nombres totémicos.

Un concepto esencialmente distinto es el mantenido por los beneméritos investigadores del totemismo, Howit, Spencer y Gillen. Según éstos, serían las relaciones de la vida cinegética las que se reflejan en las creencias totémicas. Los animales de caza convertiríanse en animales totémicos, y donde predomina la alimentación vegetal destacaríase el totem de plantas.

Un testimonio de esto hallámoslo principalmente en las ceremonias del *intichiuma*, orientadas hacia el aumento de los totems. El hecho de esparcir semillas de grama por los individuos pertenecientes al totem de la grama, o de construir un gran lagarto de barro por los del totem del lagarto esparciendo luego sus trozos, son ceremonias mágicas que, en cierto sentido, preludian las fiestas de la siembra y de la recolección de tiempos posteriores. No se dirigen estos primitivos usos mágicos a las nubes llovedoras o a los dioses celestes invocan-

do la protectora intervención, sino a los objetos mismos, a los animales, a las plantas, a las que se adscriben fuerzas mágicas en virtud de las cuales deben reproducirse. Y en los países en que no hay ni siembra ni recolección, en los que el hombre atiende a su alimentación sólo por la busca de lo que el suelo produce espontáneamente, son tales fiestas precursoras, hasta cierto punto, de las ulteriores fiestas de la vegetación.

Desde estos puntos de vista, la hipótesis de los mencionados investigadores parece tener argumentos en fayor suyo; pero un motivo más fundamental opónese a su admisión. Es muy probable que, precisamente las ceremonias de la multiplicación de los totems en las principales zonas del totemismo (Australia), no aparecieran sino con los totems vegetales. Estos, según ya se hizo ver, parecen llegados del mundo insular melanésico en donde el totem animal retrocede a causa de la pobreza de la fauna, por lo que el hombre ha de recurrir a la alimentación vegetal. Además del totem animal, especialmente el de las aves, que se halla ampliamente extendido en todas las islas, hállase al norte de Australia el totem vegetal. Este hecho induce a pensar en las invasiones papuánicas, las cuales aportaron también a este continente otros objetos de cultura melanésica, mientras que al sur, donde domina el totemismo animal puro, estas ceremonias no ocupan sino lugar secundario. Lo mismo cabe decir, en general, de toda América, donde no se encuentran fiestas análogas unidas a los mismos totems, sino cuando alcanzan significación análoga las grandes fiestas de la vegetación que preludian la agricultura y una mitología celeste incipiente.

En tiempos recientes, Frazer, quien en su magna obra sobre totemismo y exogamia ha reunido la más rica colección de datos sobre la cultura totemística, expone una teoría esencialmente opuesta a las enunciadas. Sostiene Frazer que todas las formas del totemismo se originarían del totemismo concepcionista. Y como este último, según ya se advirtió, arranca probablemente del individual, surge aquí una tesis individualista análoga a la hipótesis de la procedencia de los nombres. El totemismo concepcionista, según Frazer, arrancaría del sueño que tuviese una madre antes del nacimiento del

hijo. El animal aparecido en tal sueño sería luego el animal totémico protector del niño. Aunque, ciertamente, cabe relacionar en cierto modo el totemismo concepcional con el sexual mediante tales fenómenos (el hecho de que los animales que en estos sueñas se destacañ suelen ser animales nocturnos, habla en su favor), no parece, sin embargo, probable que el totemismo en general derive del sueño, y menos puede aún compaginarse tal hipótesis con la posición excepcional que el totemismo concepcionista viene a ocupar en esta hipótesis. Las representaciones correspondientes a aquél constituyen excepciones aisladas en todo el sistema de la cultura totemística, la cual, como Frazer supone, sería solamente ramificación del totemismo individual, y ésta, a su vez, según todos sus rasgos aparentes, producto parcial evolutivo del totemismo estírpico. La hipótesis del arranque del sueño tiene no pocas trazas de verosimilitud por cuanto se apoya en representaciones que, evidentemente, juegan en el totemismo papel no pequeño, según lo indican singularmente los animales totémicos que se observan en grandes zonas de Australia, y que muestran la relación del totemismo con representaciones psíquicas.

De hecho el totem, en sí y por sí, es ya la encarnación de un espíritu, sea éste el de un antepasado o el de un sér protector que se cree incorporado en un animal. Otros totems, como los de plantas o los fetiches (churingas), son de manifiesto valor secundario, no menor que los seres legendarios que se suponen espíritus moradores en los churingas o participadores del poder mágico de los antepasados. El totem originario es, con raras excepciones, un animal. El animal hallámoslo plenamente dominante en las representaciones anímicas extendidas por toda la tierra, al tiempo que como objeto capital que, tras de la muerte del hombre, puede ser portador de su alma. Ciertamente, no a todos los animales adscríbese esta capacidad; los animales representativos del alma sonlo por su movilidad, por volar o por otras propiedades que infunden sorpresa o miedo. A este grupo pertenecen en la superstición de nuestros tiempos, además de las aves, las serpientes, los lagartos, los ratones. Si nos fijamos, teniendo en cuenta lo dicho, en las especies de animales correspondientes a los totems. saltará a la vista que las más extendidas son las de dichas especies: en Australia el azor, la corneja, el lagarto; en América, el águila, el halcón, la serpiente.

En este respecto destácase en la época totemística una importante derivación para la historia de las representaciones anímicas. En los hombres primitivos predomina la que, originariamente, es quizá la más extendida y que hemos denominado alma corporal (Korperseele). A la muerte queda el alma en el cuerpo, por lo que el primitivo huye del cadáver. Adviértense ya aquí, en algunos casos, huellas de transición de las representaciones. El alma puede, como sér demónico, ejercer influencia fuera del cuerpo; mas, tales representaciones son, en general, todavía vacilantes e indeterminadas. Aparece luego una orientación que surge como consecuencia de las luchas entre estirpes y de la guerra consiguiente a las emigraciones, orientación no menos importante que las otras manifestaciones de la cultura, derivada, según cabe sospechar, del impresionante espectáculo de la muerte súbita durante el combate. El muerto en el combate hace resaltar, con fuerte contraste, el tránsito repentino de la vida a la muerte, surgiendo así, además de la creencia de que el espíritu sigue habitando el cuerpo, otras más acabadas representaciones. Desenvúelvense de aquí dos series de representaciones, una de ellas con la sangre como punto de partida, en la que aquélla destácase como portadora del espíritu en vez de todo el cuerpo. La magia de la sangre, que constituye por sí sola un extenso capítulo en la historia de la superstición, extendido en todas las épocas de la cultura, arranca de esta primitiva representación. Asócianse a ella otros factores, a medida que gradualmente van ofreciéndose a la observación en la muerte violenta las partes internas del cuerpo, las cuales van así considerándose también portadoras del espíritu. Surge aquí la representación de una súbita evasión del espíritu que pasa de la del muerto a la del moribundo. En el instante en que exhala su último aliento sepárase de él el alma. Imagínasela así como una móvil estructura, a modo de un animal rápidamente movedizo, un ave, una sierpe, un lagarto que se deslizan y ocultan en un abrir y cerrar de ojos.

Todos estos motivos, en sus influencias sucesivas, recíprocas y oponentes, nos ocuparán cuando más adelante estudiemos las representaciones psíquicas de la época totemística; menciónanse aqui sólo a título de fuentes originarias de totemismo, en las que se destacan, como decimos, ante todo dos hechos: que el objeto totémico primitivo y el más extendido es el animal, y que, de entre los animales totémicos, los más primitivos coinciden con los animales espirituales. A éstos añádense los que más en contacto se hallan con el hombre, o sea, los animales de caza. De este modo crúzanse con aquellos motivos espirituales otros que tienen su origen principalmente en la adquisición del cuotidiano sustento, en especial los que se relacionan con los afectos experimentados por el éxito o el fracaso durante la caza. Bajo el influjo de estas acciones conjuntas hánse desvanecido, evidentemente, los motivos espirituales en general, quedando el animal totémico con la significación que le es propia, oscilante entre representación del antepasado y del demon protector. Mas cuando aparece, además de como motivo secundario, como activo condicionamiento de la alimentación que se destaca cada vez más por influencia de tribus versátiles, mézclanse ulteriormente los totems animales y los vegetales, y establécense aquellas relaciones de ambos con los objetos inanimados, los cuales aparecen como retoño lateral fetichista del totemismo, unidos intimamente con las representaciones ancestrales, influyendo al mismo tiempo como intermediarios entre los antepasados animales y los humanos.

Resulta así la primera evolución de las representaciones totémicas como un producto del cuarteamiento de las primitivas representaciones espirituales sobre el alma del cuerpo, y sobre el alma de la respiración y de la sombra. La solidaridad de las dos últimas confírmala la historia del totemismo. Si, según la creencia popular, con el postrer hálito del moribundo escápase la vida a modo de un animal que huye, en el sueño, el alma del muerto reciente aparece como una figura aérea (luftiges Gebilde). Y es un descendiente de las transformaciones animales del alma respiratoria, el animal totémico; como en el totemismo individual y en el concepcionista destácase singularmente el alma sombra que aparece durante el sueño.

Así, el totemismo va a refluir inmediatamente en la creencia en el alma o animismo, siendo ésta la ramificación que mayor influencia ha ejercido sobre la organización de las estirpes. Nos ocuparemos ahora, antes de ahondar en estos últimos elementos del totemismo y en sus ulteriores desarrollos, de una serie de representaciones que, en su origen, constituyen importante factor de las totémicas: nos referimos al tabú.

10.-Las leyes del tabú.

Es sorprendente que los conceptos definitorios del totem y el tabú no posean en las lenguas culturales palabras que los traduzcan exactamente. Ambas pertenecen a idiomas de los pueblos llamados de la Naturaleza: «totem», a un idioma norteamericano; «tabú», a las lenguas polinésicas. El totem, excepto en las obras etnológicas y de psicología de los pueblos, apenas si se ha extendido en el lenguaje literario; el «tabú», por el contrario, háse hecho ya casi popular. «Tabú» quiere decir lo que no se puede tocar, o que, por cualquier motivo, debe ser evitado, bien a causa de su santidad especial, va porque ejerza una influencia dañosa, bien en oposición a lo sagrado «impuro» que mancha cuanto toca. Así, reúnense en el concepto de tabú dos representaciones opuestas: la de lo sagrado a causa de su santidad, y la de lo impuro, que debe ser evitado o detestado por sus propiedades odiosas o dañosas. Ambos tienen su punto de enlace en el concepto de temor que, en realidad, descompónese en dos elementos: uno que llamaremos veneración temerosa, y otro que denominaremos horror. La historia de las representaciones del tabú enséñanos de modo incontrovertible que ambos elementos parten del mismo origen. Lo que en una época posterior despierta horror, la mayoría de las veces fué objeto en la epoca totemística de veneración temerosa o, a lo menos, de temor, sentimiento en el cual van aparejados uno y otro indiferenciados todavía. Lo que aquí literalmente es más simple es lo anterior genéticamente. La veneración temerosa y el horror se han desenvuelto del temor.

Partiendo de la definición general de tabú como objeto que ocasiona temor, destácase, según todas las apariencias. como el objeto más antiguo del tabú, el animal totémico. Corresponde a las más primitivas representaciones y costumbres totémicas la prohibición de comer, por parte de los individuos de un totem, del animal del mismo, como, igualmente, cazarle. Esta prohibición puede nacer solamente del general sentimiento de temor que contiene a los miembros del totem contra el deseo de utilizar la carne del animal o de matarle. En muchas zonas de cultura primitiva, pero ya totemística, aparece el animal totémico como el único objeto tabú. Esto hace verosímil la suposición de que partan de aquí las representaciones del tabú. Sin embargo, así como el animal protector individual sobrevive largo tiempo al totem estírpico y puede extenderse más allá de su dominio, así también el tabú ha experimentado en este punto, intimamente unido a la organización estírpica, ulteriores evoluciones que han sobrevivido a las representaciones fundamentales totémicas luego que éstas o sus huellas hubieron desaparecido completamente. Así ha ocurrido que no es en Australia, el país originario del totem, ni en las zonas melanésicas donde también aquél se halla extendido más o menos, ni aun Norteamérica, donde se hallan las zonas capitales de aquél, sino en Polinesia.

Es aquí donde, por lo tanto, puede seguirse mejor la marcha de las irradiaciones del tabú. Vése retroceder la representación animal tabú pasando a serlo el hombre, principalmente cuando se destaca por su posición en el agregado social, tales el sacerdote, el príncipe. En esta transferencia a los hombres surge la evolución del principado, como asimismo el gradual desarrollo de las diferencias de casta. El estado superior resulta tabú para el inferior. Y de los hombres es transferido el propio temor a los efectos de su propiedad. La propiedad del noble es tabú para cualquier otra persona, lo que, en este tiempo, no es sólo regla policíaca a modo de la moderna prohibición a entrar en parques particulares, sino ley religiosa cuya transgresión es castigada con la muerte. Son

tabú de modo especial el príncipe y los objetos de su propiedad. Nadie puede acercarse al lugar donde las prescripciones tabú son consignadas ni aun pronunciar el nombre de aquéllas. Así el tabú llega a convertirse en insoportable cadena. El príncipe de Hawai no se atrevía a llevar por sí mismo la comida a la boca porque él era tabú y, mediante el contacto con la comida, ésta convertíase en tabú. Por consiguiente, tenía que darle de comer un criado; los objetos que él tocaba convertíanse en tabú para todos. En suma, él venía a ser un déspota, esclavo a su vez de una costumbre despótica.

Extiéndese el tabú de la persona a los lugares, a las casas. a las tierras. El individuo de las clases privilegiadas, no sólo podía marcar como tabú su propiedad mueble, sino también su tierra. Mas, fué el templo lo especialmente considerado tabú, como igualmente los sacerdotes; uno y otros tuvieron, en tal sentido, la consideración máxima. Durante largo tiempo consideróse también como tabú a los animales que no podían ser comidos Excluídos al principio como animales sagrados, pasaron a ser ulteriormente de sagrados a impuros. Así retorna esta concepción, en cierto modo, a sus comienzos. Al temor del animal del totem tenido como sagrado, únese el miedo de que su carne ocasione daño. La enfermedad y la muerte siguen de cerca a los infractores de tal precepto. En sus primeros tiempos el tabú alcanza gran extensión, ingiriéndose en él las representaciones demónicas de la época pretotémica. El cadáver, principalmente, y luego los enfermos considéranse tabú a causa del hechizo demónico procedente de ellos; asimismo los príncipes y sacerdotes, por virtud de su sagrada condición. De este modo, el tabú va haciéndose más comprensivo a medida que retroceden en importancia las genuinas representaciones totémicas. Así, en Polinesia, el tabú con que los principales señalaban su propiedad, habíase desenvuelto de tal modo en las costumbres, que los primeros investigadores creyeron que tabú venía a significar como una disposición, en virtud de la cual los propietarios protegíanse utilizando la superstición de la masa.

Una de las más salientes extensiones del tabú es la de afinidad (Verschwägerungstabu). La historia de la exogamia

nos revela cómo en los más antiguos estadios de las leyes matrimoniales totemísticas, el temor al matrimonio entre parientes consanguíneos fué, si no la causa, por lo menos efecto en su mayor parte, de las costumbres exogámicas de un lejano arranque; así surge una segunda categoría de prohibiciones matrimoniales que se extiende hasta las leyes de nuestros tiempos, referente a la unión entre parientes por afinidad, desde un principio fuera de las leyes exogámicas. Todas las uniones prohibidas en este respecto por nuestro derecho actual, están permitidas en las costumbres exogámicas del clan y del totem de australianos y americanos. Al mismo grupo del que un hombre debe elegir esposa, pertenecen en la sucesión materna lo mismo ésta que la suegra, y son asimismo compañeros de totem en la sucesión paterna el marido y el suegro. Hay otro sector en las costumbres, que en las más primitivas formas de la exogamia suele estar asociado a ésta, y que viene a aclarar plenamente las obscuridades que ofrece la exogamia totémica originaria, cuando se la compara con nuestras leyes actuales en este punto: trátase de los mandamientos del tabú. Uno de los más antiguos y extendidos es el tabú de la suegra. Correspóndese con ésta, si no con la propia frecuencia, al menos con cierto paralelismo, el tabú del suegro. Por la extensión de uno y otro hallaríanse en análogo caso que la sucesión materna y la paterna en el estado originario de la sociedad, en el que es la primera la predominante. Sin embargo, no debe afirmarse en modo alguno que exista una necesaria conexión causal entre estos fenómenos. Lo que realmente parece positivo es que ambos se basan en motivos concordantes, los cuales, a semejanza de lo que ocurre entre parientes, influyen, por lo común, más intensamente del lado de la madre que del lado del padre. Generalmente manifiéstase el tabú de los suegros en que el marido debe evitar el encuentro con su suegra y la esposa con su suegro. Es singular que esta costumbre, por cuanto establece tal prohibición, excluye el matrimonio, modo complementario de la exogamia. Donde existe la sucesión materna nadie puede casarse con su madre, y donde domina el tabú de la suegra, nadie puede casarse con su suegra. Lo propio es aplicable para padre e hija, padre v nuera, en la sucesión paterna. En esta analogía adviértese quizá el camino para la recta interpretación del fenómeno. Seguramente sería trastrocar el sentido admitir que el tabú de la suegra fuese una mera invención, de intento orientada a impedir el matrimonio entre parientes en línea recta. Más bien ofrécese aquí una natural asociación del temor de casarse con la propia madre. con la prohibición exogámica, aumentada en alto grado e inmediatamente transferida a la suegra, para establecer un tabú entre ella y el marido de la hija, al modo que entre madre e hijo por la unión íntima y temprana en que ambos viven. A consecuencia de tal asociación forman madre v suegra, padre y suegro una unidad análoga a la que se forma entre hombre y mujer; y lo que se aplique a la mujer o al hombre es aplicable a la madre del marido y a la madre de la mujer.

Elocuente testimonio de la influencia de una asociación, completamente análoga en el fondo a la del tabú de la suegra, es una costumbre limitada a ciertos puntos de la tierra y que dáse con frecuencia con carácter independiente. Esta costumbre es la de la couvade, que se observa, entre otros pueblos, en uno de estirpe europeo, los vascos (raro fragmento de una población preindogermánica de Europa), costumbre que se manifiesta aquí en forma acentuada, y que consiste en que la parida se encargue y cuide de la casa, en tanto que el marido recibe en el lecho las felicitaciones de los parientes. Manda también la costumbre que la parida se someta a ciertas prescripciones de orden ascético, como la de no hacer uso de determinados alimentos. Adviértese aquí cierta asociación entre hombre y mujer, que corresponde completamente a la de las dos madres del par matrimonial. El hijo debe a ambas su existencia, ambas, por lo tanto, deben cumplir los preceptos que su nacimiento lleva consigo; así hállanse sometidos también al mismo tabú. Y análogamente a lo que prescribe la antigua costumbre de que la puérpera y el recién nacido sean tabú, donde la couvade existe, el tabú extiéndese también al marido.

El tabú de la suegra notoriamente no se ha extinguido

aun hoy en sus últimos efectos, bien que adoptando, como otras serias costumbres antiguas, forma burlesca. No hay forma alguna de parentesco que haya sido, como la pobre suegra, objeto de chacota y de sátira. Como notoria influencia del primitivo tabú de la suegra, y en menor grado del suegro, échanse de ver, en nuestra actual legislación, prohibiciones matrimoniales entre parientes afines; lo que no significa que tales prohibiciones sean justificadas ni que correspondan a nuestros sentimientos naturales. Este es también el caso de todo derecho, producto de una evolución, como asimismo es éste el caso de que sentimientos que nos parecen hoy naturales y primigenios hayan nacido casualmente, desenvolviéndose después por causas múltiples hasta alcanzar sus formas actuales.

Además de estos desarrollos del tabú, y sobre ellos, ha prevalecido durante mucho tiempo el tabú de comer la carne de ciertos animales como, asimismo, la utilización de ciertas plantas. Este último, al modo del totemismo vegetal, es una transferencia, como el tabú de las habas que la secta griega de los órficos transmitió a los pitagóricos. El tabú de los animales se ha conservado durante mucho más tiempo. Un importante cambio de ideas da lugar a un tránsito de valor casi opuesto al del sentido originario, según échase de ver en el importante documento que es, para el caso, el código sacerdotal de Israel. La casuística sutil de aquél, ordena, hasta en el más mínimo pormenor, lo que el israelita puede comer y lo que es tabú. Mas éste no tiene va la significación de sagrado, sino de impuro. El tabú originario de comer la carne de un animal, afectaba en el período totemístico a los animales sagrados: tabú en su forma originaria. El australiano que se arredra de comer carne de un animal totémico, no es porque lo considere impuro, sino por temor a la venganza demónica del animal protector de su grupo. En el libro de los sacerdotes aparece la transformación de lo sagrado en impuro, que mancha a quien lo come. Entre los animales impuros hallamos en primera línea los antiguos animales totémicos: el mochuelo, el murciélago, el águila, el buho, etc. De los animales que viven en el mar o junto al mar sólo pueden ser comidos los que

tienen escamas, es decir, los peces propiamente dichos y no los serpiformes. Son también tabú las serpientes y los gusanos serpiformes no menos que numerosas aves, de abolengo totémico. Entre los animales que pueden ser comidos destácase, en primer lugar, el buey, siguiendo a éste la oveja y la cabra, es decir, los animales del pastoreo y la agricultura. A medida que van desapareciendo los motivos mágicos originarios del tabú, van ocupando el lugar de aquéllos los motivos de horror que hacen impuro el objeto correspondiente; quien lo tocare quedará manchado en sentido físico y moral, necesitando una purificación según ciertas tormalidades rituales. La enumeración de los animales que según el Levítico son tabú, recuerda que los animales impuros que se citan son los mismos que una cultura anterior del propio pueblo consideraba sagrados como animales del totem y del alma, de suerte que las prohibiciones de comer de su carne hállanse en la propia línea que las celosas prédicas contra la adoración de los falsos dioses. Al propio orden corresponde la prohibición de utilizar la sangre al tiempo de la carne. Destácase aquí la creencia, muy extendida y antigua entre los israélitas, de que con la sangre de los animales aprópiase quien la utiliza la fuerza anímica. Así, la ley sacerdotal convierte directamente el motivo de este disfrute en su opuesto. Dice así el texto: «En la sangre está la vida; no destruyáis la vida al tiempo de la sangre».

Con el trastrueque de las representaciones tabú, pasando de lo sagrado que provoca el miedo, a lo impuro, demónico, que no sólo despierta miedo, sino terror, establécese, finalmente, una relación inmediata de ideas y costumbres suscitadas por esta segunda especie de tabú, que, como derivados de él, extiéndense ampliamente a la evolución religiosa posterior. Trátase de los ritos de purificación en relación con las representaciones de lo puro y lo impuro. La palabra lustratio, con la que denominaban los romanos a estos ritos, correspóndese más exactamente que la alemana reinigung, porque no indica, como ésta, sólo un lado de tales usos. La idea de la purificación no es la primaria, como no lo es el concepto de impureza en la evolución de lo tabú. El pensamiento primitivo corresponde más bien a la idea de que, por el contacto de un

objeto o por el disfrute de un alimento, por ejemplo, la carne de un animal, puede ser suscitada una acción demónica, idea pareja del temor ante el cadáver, la enfermedad y otros fenómenos semejantes. Trátase de librarse del demon oculto en el objeto prohibido. Tal impulso es tanto más irresistible cuanto más eficaz es donde actúa la representación tabú, la lustratio o la acción mágica contra él. Así, hállanse aquí en contraposición, como en todas partes, hechizo y contrahechizo. Al propio tiempo, los medios de tal contrahechizo, en las diversas regiones de la tierra, no sólo son de especies concordantes, sino que siguen siendo exteriormente los mismos hasta en diferentes grados de cultura. Cabe pues, decir que no existen sino tres medios anuladores de la violación del tabú: el agua, el fuego y la transferencia mágica.

El primero, para nosotros el más frecuente, es el agua. Lava ésta la suciedad física y la anímica, como asimismo la contaminación demónica, no simbólicamente (el símbolo en el sentido actual no es del tiempo primitivo), sino de modo mágico. El agua, elemento más extendido, es también el modo mágico más usual en la lustratio. Sigue el fuego al agua en eficacia, frecuentemente como más activo, y, en todo caso, como el más antiguo. El fuego actúa como purificador y ahuyentador de la acción demónica que se ha apoderado de un individuo. El fuego es especialmente adecuado, no sólo para eliminar una contaminación, sino para preservar de ulterior impureza. Esta segunda acción transfiérese al agua, v así sustituyénse entre sí los medios de lustratio, con lo que unos toman las propiedades originarias correspondientes a los otros. Una forma ulterior de purificación consiste, finalmente, en la transferencia mágica de un hombre a un objeto o a otros seres, a un animal, por ejemplo. Esta forma hállase en próxima relación asociativa con multitud de sucesos mágicos que se extienden hasta las modernas supersticiones. Recordaremos aquí el ya citado hechizo de la cinta, en el que, por ejemplo, una enfermedad es transferida al árbol al que se ata aquélla.

En las primitivas ceremonias cúlticas de los australianos hállase casi únicamente la *lustratio* por el fuego. No menos importante papel desempeña ésta en América, especialmente en las ceremonias cúlticas de Pueblo, en las cuales enciéndese una gran hoguera y en torno a ella ejecútanse danzas. En la consagración viril de los australianos los muchachos, ya penetran en lo más denso del fuego, ya saltan sobre él. Así creen hacerse invulnerables contra futuros ataques. Esta magia del fuego extiéndese hasta tiempos muy posteriores. Una supervivencia de esta costumbre mágica es la hoguera de San Juan, que en el sur de Alemania, a causa de su origen, suele denominarse hoguera del Solsticio. También aquí saltan mozos y mozas sobre el fuego, exponiéndose al peligro de quemarse; y existe la creencia de que lo que se desea en aquel momento se consigue después. Esta lustratio por el fuego destácase, pues, como en la consagración viril de los australianos, en calidad de hechizo orientado hacia el futuro.

Aun más extendido que el fuego como medio de lustratio, hállase el agua. En todas partes ha conseguido la preeminencia, conservando simultáneamente de modo notable su significación original. Comprende ésta, desde un principio, la doble acción de eliminar la mancha producida por infracción de un precepto tabú (en la transferencia, la purificación de una culpa) o de proteger contra futura contaminación y culpa. Ya en los comienzos de los usos del tabú, son el baño y la ablución medios purificadores de general empleo; la aspersión con agua, que penetra en el culto cristiano, previene contra la impurificación en lo futuro. En las llamadas «ceremonias del Jordán» de la Iglesia griega, queda transformada, por la actuación mágica del sacerdote, un agua cualquiera en agua del Jordán. Rociado con ésta confía el creyente que en el curso del año venidero no cometerá pecado alguno.

Más rara es la tercera forma de *lustratio*, o sea, la transferencia mágica. Un buen ejemplo nos lo ofrece la leyenda israelita en el macho cabrío que, cargado con los pecados de todos, es llevado por Aarón al desierto, en donde, por virtud de poner ambas manos sobre la cabeza del animal, quedan allí enterrados los pecados de Israel. En el Nuevo Testamento (evangelio de San Mateo) relátase el hecho de que, hallándose Jesús en Galilea, un hombre poseído de muchos démones

pudo libertarse de ellos ordenándoles el paso a una piara de cerdos que se hallaban en las cercanías. Como los démones habíanle suplicado que no los aniquilase, fueron arrojados a dichos animales; mas, habiéndose lanzado los cerdos a una laguna cercana, los démones hundiéronse con ellos.

Vése, pues, cómo totem, tabú, lustratio y contrahechizo, hállanse primitivamente en relación íntima; en tanto que cada uno de ellos puede, por su cuenta, dar lugar a ulteriores determinaciones, desenvolviéndose independientemente, según vemos en el totem (diversas formas de démones protectores); en el tabú, con su transferencia a diversos objetos a los que son aplicados los sentimientos de temor y horror, y, por último en la lustratio o purificación, en todos aquellos «contrarios» que en el ánimo del hombre ejercen las representaciones de contaminación y de culpa. Destácase claramente el retroceso a representaciones elementales no poco extendidas. advirtiéndose, de un lado, la raigambre de la fe totémica en la creencia en el alma; de otro lado, las representaciones totémicas en amplias v variadas relaciones. Vése así actuar los antepasados totémicos en ciertos objetos inanimados, como los churingas de los australianos, a los cuales son comunicados efectos mágicos. El ser, al mismo tiempo, el animal del totem animal ancestral, lleva al concepto representativo de los protoparientes humanos, los que en un principio, como los animales antepasados, y luego ellos mismos, hácense objeto de culto. Así, pues, obsérvanse tres series de representaciones, que constituyen aquí, en parte, los fundamentos del totemismo, y en parte lo transcienden para integrar desarrollos ulteriores. Estos tres sectores los denominamos animismo, fetichismo y humanismo. El primero, en la significación que aquí le corresponde, comprende las diversas formas de creencia en el alma; el fetichismo significa, en general, la creencia en el poder demónico de los objetos inanimados; el humanismo, finalmente, es la veneración cúltica de los antepasados, del sexo o de la estirpe. El humanismo conduce al totemismo originario en el culto superior ancestral, que, a su vez, injértase en el culto a los héroes y, mediante este paso, en el culto a los dioses.

II.—Las creencias anímicas en la época totemística.

Las representaciones anímicas constituyen, como ya sabemos, los fundamentos de las creencias totémicas, y aparecen también, aunque no con igual desarrollo, en la época pretotémica. El animismo comprende múltiples formas que se extienden desde los grados de cultura más bajos hasta los más elevados. Su consideración conjunta en este lugar justifícase por pertenecer a la época totemística la evolución de las formas capitales de las creencias animísticas y sus transformaciones, en las que se entremezclan el totemismo y las representaciones anímicas primerizas.

Así destácase la creencia en el alma como indestructible factor de toda mitología v religión. Y compréndese, por lo tanto, que muchos mitólogos y psicólogos, especializados en asuntos religiosos, comprendan la Mitología y la religión en el animismo y hagan derivar de las representaciones anímicas, primero, el culto de los démones y los antepasados; luego, el de los dioses; véanse las obras de Eduardo Tylor, Heriberto Spencer, Julio Lippert v muchos otros. Pero, aun siendo factor tan importante del pensamiento mitológico y religioso, la representación anímica no es sino uno entre varios, necesitando ser estudiado, según su condicionamiento propio, porque sólo así podremos llegar a comprender su conexión con los otros factores del pensamiento mitológico. Es en el círculo de ideas totemísticas donde hallamos las transformaciones de las representaciones anímicas en la forma que nos permite inducir las indicadas conexiones. Pertenece a esta época, según todas las apariencias, el más importante fenómeno dado en la evolución de las creencias anímicas, a saber: la distinción entre alma unida al cuerpo, o alma corporal (Körperseele), y alma separada del cuerpo, con posible existencia ulterior independiente y que, por lo tanto, puede encarnar (representación privativa de la época totemística) en otros seres vivos, principalmente en animales, y aun en objetos inanimados. A esta alma la designaremos psique, alma respiratoria o alma sombra. El alma respiratoria surge como representación primeriza del motivo del aliento; el alma sombra nace de la imagen hípnica de la que se desenvuelve la especie ulterior de imagen sombra del hombre, visible, pero no palpable. El alma sombra sería una variedad del alma respiratoria, por cuanto se destaca como algo volátil que aparece y desaparece rápidamente. Una y otra se confunden y pueden ser consideradas

como una y la misma psique.

Cabe sospechar que la distinción entre las indicadas formas capitales de alma (corporal, respiratoria-sombra) se halla unida a la variable cultura de la época totemística. El hombre primitivo huye del cadáver y del enfermo cuando le ronda la muerte. Y no sólo abandona el cadáver y el enfermo moribundo, sino que evita los sitios donde hubiera habido muertos. No sucede va lo propio en época ulterior, que se familiariza con la muerte súbita ocurrida en el combate, como se observa entre los australianos que luchan con lanza y escudo. El que muere desangrándose a causa del arma homicida, en medio de sus camaradas, ofrece a la contemplación un cuadro diverso del aislado moribundo de los primitivos tiempos, ante cuya muerte misteriosa apártanse aterrados los supervivientes. Sobre las indicadas representaciones primitivas del invisible demon incorporado al cuerpo, o de alma circunyagante después de la muerte, aparece una más amplia serie. Vése al alma abandonar al cuerpo con la sangre. Súbitamente escapa con el último aliento, en el que se cree verla como nubecilla o soplo, como un algo que se mueve y pasa súbitamente, de modo desconocido, a un animal proyocando sentimiento de espanto. A esta representación del alma respiratoria adhiérese fácilmente la creencia en la reaparición durante el sueño de esta psique separada del cuerpo, la cual transitoriamente puede volver a tomar la forma de sombra de su cuerpo primitivo.

Lo que más maravilla en toda esta evolución es que con la aparición del alma respiratoria y del alma-sombra no desaparece, como cabría pensar, el alma corporal, sino que coexisten ambos órdenes de representaciones: que el alma abandone el cuerpo en la sangre y que desaparezca con la respiración. Esta asociación vémosla en Homero cuando dice que el alma

respiratoria desciende al Hades, para llevar allí una existencia inconsciente, como sombra de ensueño, en tanto que el alma corporal queda unida, no sólo a la sangre, sino a otras partes del cuerpo. Esto da a entender que hay órganos determinados portadores del alma: el corazón, los órganos respiratorios, el diafragma; este último, probablemente, por su vecindad con los riñones, los cuales en las primitivas representaciones son considerados como principal asiento de las fuerzas anímicas. No se consideran contradictorias la simultánea admisión de las dos almas, corporal y respiratoria. Y es que no se trata aquí de conceptos, al modo del pensamiento científico, en el que las partes integrantes eliminanse o se contradicen. Todavía en la alta cultura de los antiguos egipcios conservóse firmemente la creencia en el alma corporal, fundándose en ésta todo el complicado sistema de la conservación del cadáver mediante el embalsamamiento. La momia quedaba con la boca abierta para que el difunto pudiera justificarse ante el juez de los muertos. Descúbrese asimismo un resto del temor al poder demónico del alma corporal, característico de los comienzos de las creencias animísticas, en el hecho de que la momia fuera cuidadosamente dispuesta en su cámara funeraria para imposibilitarla de volver al comercio de los vivos. Al propio tiempo, surge y se desenvuelve la representación de un alma puramente espiritual que, separada del cadáver, pervive ultratumba en un reino de los muertos, desde el cual puede en ocasiones volver a la momia. El pensamiento mitológico resuelve así en esta sencilla forma de almas diversas la contradicción entre la unidad y la pluralidad de los conceptos anímicos (Seelenbegriffen) que, más tarde, han de ocupar diversamente a la Filosofía. El alma corporal, en cuanto ayanza la cultura y, con ella, el estudio de la estructura del cuerpo, mediante una observación detenida, llega a una diferenciación cada vez más acentuada. Ciertas partes del cuerpo pasan a ser asiento preferente del alma; entre aquéllas, algunas de las que segregan o llevan productos de recambio, vienen a ocupar posición intermedia entre el alma corporal y el alma respiratoria, figurando la sangre en primera línea. En muchos pueblos, especialmente en los bantúes del Africa del Sur, entra la

saliva en concurrencia con la sangre, acaso por una asociación con el alma respiratoria; pero es más general y persistente la actuación de la sangre, que se extiende hasta nuestros días. El llamado, entre nosotros, «parentesco de sangre», o sea, el que une a los hombres por sus ascendientes, no es sino una reminiscencia del alma-sangre. Estudiada la sangre, a la luz de la fisiología moderna, aparece como componente pasajero del cuerpo, por lo que no es por ella por la que padre y madre transmiten a los hijos algo permanente, sino por otras más fijas partes del organismo. Siendo la sangre uno de los productos más transitorios, tiénesela como portadora de los lazos conectivos entre los miembros de la familia y aun entre naciones de la misma raza. Esta alma de la sangre hallámosla en los períodos primitivos con las más varias y extrañas formas. El trueque de la sangre da margen, a base de la llamada hermandad de sangre, a la muy extendida creencia en una positiva consanguinidad. Para ingresar en la hermandad, según costumbre muy generalizada en diversos países, cada uno de los dos individuos que pactan alianza toma del otro una gota de sangre y la transfiere a la pequeña herida que se producen a tal fin. Por cuanto el acto de trueque no es meramente simbólico, sino positivo cambio de sangre, los actuantes unidos mediante tal'lazo, que se considera de consaguinidad, pasan a ser hermanos.

Esta representación del alma en la sangre tiene también su reverso, que consiste en el temor al derramamiento de sangre, por cuya pérdida prívase el herido de su alma, lo que conduce a la creencia de que por beber la sangre se puede conseguir la fuerza anímica del hombre o del animal sacrificados, representación que es transferida también a otras partes del cuerpo, especialmente a las consideradas portadoras específicas del alma, como el corazón y los riñones. Vése surgir aquí, entre aquel temor y este esfuerzo, una lucha de afectos en la que la decisión inclínase alternativamente a un lado u otro. Lo primerizo y más importante es la tendencia a apropiarse con la sangre el alma contenida en ella, en lo cual el combate que, simultáneamente, inflama la pasión por el aniquilamiento del adversario, ofrece probablemente el moti-

vo próximo de actuación de esta creencia en la sangre. Beber la sangre del enemigo muerto, devorar su corazón, son motivos coadvuvantes al mismo fin de aniquilar al adversario v de apoderarse de sus fuerzas anímicas. Vése aquí también, probablemente, el origen de toda antropofagia, la cual no está tan extendida, como suele decirse, en las primitivas tribus, antes bien, parece no hallarse en ellas, no dándose en sus formas primarias y derivaciones sino donde las armas y otros fenómenos acusan la existencia de luchas entre tribus, o sea, por consiguiente, al comienzo de la época totemística, en la que aparece, al tiempo de otras representaciones anímicas, la del alma de la sangre. Así, pues, no se daría la antropofagia en los períodos primitivos anteriores a los grados culturales totemísticos, sino precisamente en los límites de esta cultura, y como consecuencia suscitada, en parte, de la conexión con sus especiales cultos. Aparece aquí el hombre convertido, como el animal, en objeto de sacrificio. Es en esta forma como pasa el sacrificio humano al culto de los dioses, en donde se halla la antropofagia como especial prerrogativa del sacerdote de comer de la carne del sacrificio, tomando el carácter de consagración religiosa. Además de estos motivos mágicos ha contribuído a mantener y extender la antropofagia el instinto de conservación, manifestado en la necesidad de alimentarse; mas, teniendo en cuenta la relativamente tardía aparición de este segundo motivo, es verosímil suponer que no haya sido sólo la necesidad alimenticia, como se admitía para las zonas oceánicas pobres en animales, la que haya conducido directamente a la antropofagia, sino los motivos primitivos cúlticos y mágicos.

Adviértese en la ulterior evolución religiosa que el sacrificio humano queda sustituído por el de los animales y que la antropofagia cúltica es desplazada por el uso generalizado de utilizar para comida la carne del animal sacrificado, fenómenos de regresión en los que actuaría el temor de la apropiación del alma de la sangre. Prueba palmaria de este significado es la prohibición de disfrutar de la sangre de los animales consignada en el código sacerdotal de Israel. El motivo originario del disfrute de la sangre truécase en su contrario,

o sea, en la prohibición, la cual, como en otros muchos casos, puede significar intencionada dislocación de una costumbre de pasados tiempos. Entre los israelitas, como en otros pueblos de estirpe semítica, la sangre de los animales es derramada en el altar del sacrificio, y así lo que se prohibe a los hombres está permitido a los dioses, a quienes en la sangre es consagrada la vida del animal.

Al lado de la sangre aparecen, probablemente en los comienzos de la cultura totemística, dos grupos orgánicos, como preferentes portadores del alma corporal; los riñones, con la grasa que los rodea y los órganos externos de la generación. Ambos han sido considerados como órganos conexos, según cabe advertir en la concordancia significativa que en muchas lenguas tienen los términos «riñones» y «testículos», acaso derivada de la aparente conjunción que con los órganos generadores establecen los uréteres. De la creencia en fuerzas anímicas en estos órganos, hállanse también testimonios en la Biblia. En el Antiguo Testamento atribúvese de varios modos a los riñones, al tiempo que al corazón, la función portadora del alma, al haber dicho Dios: «examina corazón y riñones», o cuando Jacob quéjase de que «sin compasión el Señor me parte los riñones. En los sacrificios de los israelitas aparece como el holocausto más agradable al Señor, además del de la sangre, el de los riñones con la grasa que los rodea. El sentido racionalista interpreta esto estimando que el hombre reservábase para sí la carne comestible, v. para los dioses, las partes menos utilizables. En tiempos de degradación de la idea de sacrificio, acaso puedan haber actuado tales motivos: mas es patente la relación originaria, o sea, la inversa, a saber: que las partes más preciosas corresponden a los dioses, partes que son las principales portadoras del alma. El apropiarse el alma de la víctima, primitivamente acción privativa del individuo, pasa a ser, en ulterior período de la evolución religiosa, prerrogativa de la Divinidad.

Todavía hay más antiguos testimonios de costumbres y tradiciones cúlticas, en los cuales atribúyese a los riñones tal función; y no es inverosímil, como ya se indicó, que tal preeminencia sea debida a su posición central y como dominante

en la esfera sexual. A esta consideración debe adscribirse el hecho de que en ulteriores tiempos se va efectuando una sustitución de las representaciones del alma corporal por los órganos sexuales, sustitución que afirma su dominio durante largo tiempo. Así es como se desenvuelve el culto del falo. extendiéndose en numerosos cultos orientales, de los cuales es importado al mundo griego y romano como último y más duradero símbolo de estas representaciones de un alma corporal central que radica en los riñones y sus proximidades. No es que el falo se considere aquí como algo simbólico de la fuerza viril, sino como el sitio o lugar de esta fuerza. La cualidad de fuerza generadora, creadora, es atribuída, en la más alta medida, a la divinidad, v como el falo participa de tal propiedad, se le atribuye cualidad divina. Además de los dioses son los démones, predecesores de aquéllos, los que hacen germinar las semillas y crecer las plantas, función divina cuya representación encárnase en el falo. Esta forma fálica del demon de la fertilidad alcanza, probablemente, hasta la época totemística. La evolución de los cultos derivados de esta forma del alma corporal corresponde, más bien, al período siguiente, o sea, al de constitución de la creencia en los dioses, en conexión con lo cual destácase el falo como símbolo mágico general de la tuerza creadora. Cuando va cediendo la importancia de este símbolo, vuelve, según regla que rige también otros fenómenos, a su original v más limitada significación.

En ciertas supervivencias descúbrese todavía, en la cultura posterior, la existencia de estas primitivas formas del alma corporal, que, conviviendo al principio, van siendo desplazadas y dominadas por la arrolladora fuerza de la psique, segunda forma capital de la creencia en el alma. Aparece aquí la forma originaria, el alma respiratoria, que es la más persistente. La representación de que en el último aliento el alma abandona al moribundo, y la idea de que, según esto, el hálito de la respiración ejerce influencias anímicas o mágicas, o de que el alma de un hombre puede pasar a otro, es creencia universalmente extendida, y acaso nacida aparte, en muchas zonas. En muchos pueblos primitivos se observa la cos-

tumbre de llevar un niño junto al lecho del moribundo para recibir el alma de éste; en su defecto, un pariente inclínase sobre aquél con el mismo fin. En la Eneida, Virgilio hace una arrebatadora descripción de cómo la hermana de Dido, después de la muerte de ésta, procura hacerse de su alma, que cree circunvagante como algo gaseoso, al tiempo que, caute-losamente, cuida de que la sangre no vuelva a la herida para que el alma no pase de nuevo al cuerpo. He aquí combinadas las representaciones del alma-sangre y el alma respiratoria.

Papel importante desempeña, en el ulterior desarrollo representativo del alma respiratoria, el paso de ésta a un animal cualquiera que huye. Trátase en estas metamorfosis de la psique, bien del ave que surca por alto el aire, ya de animales que se arrastran y que, por lo insólito de sus movimientos, producen cierto temor, como los lagartos o las serpientes. Notables documentos de esta asociación del ave y la culebra, como portadores del alma, nos lo ofrecen las figuras imaginativas de los indígenas del Noroeste americano, en las que represéntase la huída del alma por una figura humana sentada sobre un esquife en forma de ave, y de cuya boca surge una culebra. Hállanse aquí reunidas tres representaciones de la emigración del alma después de la muerte: el avealma con la asociación ave que huye en la representación de ave-esquife y, por último, la serpiente-alma, indicadora de la acción de abandonar el cuerpo. A la muy extendida representación del alma-culebra, aparte de la idea de temor que suscita por su especial movimiento, añádese la asociación pez. acaso nacida de los fenómenos de la putrefacción del cadáver, en el cual aparecen gusanos que, por su movimiento reptante, se identifican a las culebras. Vuelven a encontrarse aquí el alma corporal y la psique mediante la representación del alma encarnada, la cual, en cierto sentido, es una psique transformada en alma corporal.

En estas representaciones del alma encarnada adviértese la actuación directa del totemismo por la creencia en el alma. Bajo la influencia de los otros motivos del totemismo, amplíanse simultáneamente estas representaciones, y no son ya meramente los animales anímicos originarios (aves, serpien-

tes, lagartos) los que aparecen como incorporaciones del alma, sino otros que se hallan en más próxima relación con la vida del hombre, como son los animales de caza, agregándose a esto las ulteriores transferencias de las que queda hecha mención. Si, además del interés de la caza, existe el de procurarse la alimentación vegetal, se extenderán las representaciones a las plantas cuya germinación y desarrollo recuerden las fuerzas anímicas, pues aquí la mayor distancia-del hombre, con respecto al animal del totem, deja en lugar secundario la representación ancestral propia del animal totémico. Cuanto más resalta el carácter mágico de estos totems vegetales por la influencia de los procesos de germinación y crecimiento, más se desenvuelven, por virtud de la actuación de los dichos totems, las ceremonias mágicas y las fiestas cúlticas encaminadas al desarrollo mágico del totem. Esta difuminación de la creencia en el alma, que aparece en el totemismo animal, favorece el ulterior tránsito de las plantas dotadas de fuerzas demónicas, a objetos inanimados, los cuales, a base de sus propiedades inherentes o de las exteriores relaciones en que son colocados, suscitan ideas mágicas semejantes. Así la aparición de las plantas en el campo de las representaciones totémicas permite el paso del totem al fetiche. Por otra parte, el antepasado animal va dejando paso al humano, a medida que el totem de este tipo gana terreno sobre el totem animal y al tiempo que, con la elevación de la cultura; prepondera el recuerdo de los antepasados humanos. He aquí por qué el fetichismo y el humanismo son formaciones posteriores del totemismo, constituyendo fases evolutivas que, no sólo no se excluyen entre sí, sino que más adelante, como ocurre con los totems animal y vegetal de donde nacieron, pueden coexistir intimamente unidas.

Antes de continuar ocupándonos de otras ulteriores consecuencias de las creencias anímicas totemísticas, recordaremos el muy importante efecto que ejercen sobre las costumbres las formas del enterramiento. Como, generalmente, manifiéstanse en éstas las peculiares concepciones sobre la muerte y el futuro del alma, refléjanse también en ellas, con las diversas modalidades en los usos del enterramiento, en los comienzos y en el transcurso del período totemístico, las importantes variaciones que en éste aparecen. Como ya dijimos, el hombre primitivo huye ante el cadáver. Dominado por el miedo al demon huvente, abandona al muerto donde cae; así, pues, no cuida de enterrarlo; la inhumación en este período no existe, o, a lo sumo, en forma esbozada; el muerto debe ceder su puesto al vivo. En los comienzos de la cultura totemística, en la que con el combate armado dase el frecuente ejemplo de la muerte súbita, si no desaparece el temor a la muerte, se va perdiendo, gradualmente, el miedo a los muertos. Cierto que todavía persiste la antigua costumbre de dejar los cadáveres en la proximidad de los sitios en donde los sorprendiera la muerte, pero ya no se huye del lugar donde aquéllos vacen; antes bien, el cadáver es observado y vigilado cantelosamente. Así como el vencedor en el combate bebe la sangre del caído para apoderarse de su fuerza, recibese el alma del muerto por enfermedad en el momento en que aquélla abandona el cuerpo. Concuerda con esta costumbre, aun tratándose de épocas posteriores, el citado pasaje de Virgilio, en el que se describe la muerte de Dido. Dentro de la esfera de las representaciones totemísticas, en la que la creencia en el alma corporal es desigualmente viva y se cruza con las transformaciones animales de la psique, continuándose el uso de dejar insepulto el cadáver, aparece ya una transformación en la manera de tratar éste, que se manifiesta en su opuesto, a pesar de la concordancia exterior. No se le deja va en la situación en que le encontrara la muerte, sino extendido sobre un montón de tierra, constituyendo el llamado enterramiento de plataforma (Plattformbestattung) que, como cabe advertir, es una transición a la inhumación. Antes de que el montón de tierra cubra el cadáver, constrúyese un lecho, que está a la vista, un a modo de primitivo túmulo. Considérase esta forma de enterramiento característica del totemismo; afirmación demasiado absoluta, pues, hasta en las mismas zonas de su predominio, en Oceanía y Australia, no faltan las otras formas, constituyendo los fenómenos que acompañan a estas modalidades de enterramiento, rasgos típicos de la mezcla de representaciones que aquí se dan. Interprétase, por un lado, el derrame de la sanies que aparece pronto, efecto de la putrefacción en un clima húmedo tropical, a modo de escape del alma, análogamente al caso de la sangre en la muerte violenta; y, así como se bebe la sangre para apropiarse el alma del moribundo, estrújanle los deudos para disfrutar del jugo del cadáver, transferencia análoga a la de la sangre, a la saliva o a otras secreciones. Por otro lado, considérase al primer gusano de la corrupción que se aleja del cadáver, portador del alma. Mézclanse así las representaciones de alma corporal y de psique; los líquidos que abandonan el cadáver son partes integrantes de la primera, mas, en su separación del cuerpo, aseméjanse a la psique incorporada en un objeto exterior, con lo que el gusano de corrupción aparece como incorporación de la psique, y ésta misma surgiendo inmediatamente del alma corporal.

Este doble juego de las formas del alma hallámoslo también en las costumbres del enterramiento de la cultura totemística y en sus más próximos precursores. Así, muchas tribus indias de la América del Norte entierran el cadáver, bien que dejando en la parte alta del montón de tierra una pequeña abertura para permitir a la psique que abandone el cuerpo. o bien su vuelta a él; en lo que cabe advertir la concepción de un commercium entre cuerpo y psique, que, de un modo más perfeccionado, aparece en la mitología ultraterrena de los antiguos egipcios. Fenómenos del mismo tipo son los preparatorios de la momificación egipcia (desecación del cadáver al aire libre), representativa de la unión de alma y cuerpo, así como la costumbre, americana principalmente, de sepultar, desde luego, el cadáver, desenterrarle después de largo tiempo para conservar el cráneo u otros huesos portadores del alma. Descúbrese aquí, evidentemente, la existencia de una intuición de que en estas partes resistentes permanece el alma, asociándose al cráneo el recuerdo de la importancia, para el vivo, de los órganos reunidos en la cabeza; y es posible que la mal llamada caza de cabezas (Kopfjagd) de los indios arraigue primitivamente en representaciones semejantes, como asimismo que el cráneo, o su representante la cabellera, utilizados durante largo tiempo y preferentemente como adorno exterior de la cabeza, pasen a ser meros trofeos de guerra, análogamente a la cornamenta del ciervo o del corzo con que nuestros cazadores adornan sus viviendas. Entre todas las formas de enterramiento, propias de la época totemística, aparece finalmente, en muchas zonas, la inversión del tipo de plataforma (la sepultura), orientada, en muchos lugares, con el mismo fin que guiara al primitivo, o sea el huir del cadáver. Hácese cautivo bajo tierra al demon del muerto para que no pueda perturbar al vivo en sus diarias ocupaciones, como lo indica el apisonamiento de la tierra, el recargar con piedras el túmulo. No es en su origen una medida higiénica el mandamiento israelita de no enterrar el cadáver hasta bien entrada la muerte, sino temor a los démones, temor que ya no impulsa a los vivos a huir del muerto, y que exige la sujeción del cadáver en la segura protección de la sepultura. Otra manifestación del temor a los démones es el ligar firmemente brazos y piernas. Evidentemente, se piensa así sujetar, al mismo tiempo, al demon, que, de tal modo, quedará como el cadáver aprisionado en la fosa. Así aparece el enterramiento en posición acurrucada, que en la actualidad se practica entre los bosquimanes, australianos y melanesios. Aquí échase de ver un cambio: ha sido suprimida la ligadura, conservándose, empero, la posición, síntoma de que va desapareciendo el temor ante el demon del muerto.

De tal modo, se desenvuelve dentro de la época totemística una gran variedad de formas de enterramiento, producidas por una muchedumbre lozana y creciente de viejas y nuevas representaciónes anímicas. De entre todas ellas, ha subsistido, en tiempos posteriores, la inhumación, la más sencilla y en la que se resumen las más diversas representaciones de la suerte del alma. Tan sólo una forma de enterramiento fué desconocida en la mayor parte de la época totemística: la cremación. Los motivos del enterramiento pertenecen igualmente al círculo de ideas manifiestas en las costumbres y usos del tabú y de la purificación (lustratio). No es, por lo tanto, imposible que alcance a la época totemística. La inhumación, no sólo es en todas partes de la tierra la primitiva forma de enterramiento, sino la que ha persistido como definitiva. Sólo en de-

terminadas zonas (pueblos indogermánicos) ha sido sustituída por la cremación, en tanto que los semitas no se han apartado de la inhumación. Si en la antigua cultura babilónica practicóse la cremación, según parece, es verosímil pensar que tal costumbre fuese introducida por la cultura sumerita, que precedió a la emigración semita. También en los pueblos indogermánicos fué la inhumación la forma original de enterramiento. En Grecia existía en la época de la cultura micénica, en tanto que en Homero aparece la cremación como forma dominante, al igual que entre los germanos, iranios e indos, que la practicaban desde remotos tiempos. En todas partes aparece sujeta a una condición que, en general, transciende los límites de la época primitiva, y es que, en primer término, la cremación aparece, en los pueblos primitivos, a la entrada de la época del bronce o en un tiempo en que era posible la utilización de un alto grado de calor, como es el necesario para la fusión de los metales. La gran temperatura que se necesitaba para fundir el bronce pudo sugerir la idea de fundir también al hombre. Estas influencias externas son meras circunstancias accidentales. La cuestión esencial sobre los motivos que havan podido inducir al cambio de la inhumación por la cremación, no puede ser resuelta con los datos de que disponemos, ni es aplicable a aquella época el motivo económico, aportado en nuestro tiempo en defensa de la cremación. Para el caso nuestro, sólo pueden ser aportados fundamentos psicológicos de probabilidad basados en ciertos hechos, como son las ceremonias que acompañan a la cremación en la India, país en que aquélla ha conservado hasta el presente alta significación cultural, y en el que no se ha podido aún extirpar la costumbre de la cremación de la viuda del difunto. Para el caso presente, sólo cabe pensar en dos órdenes de motivos. Ya veremos más adelante cómo los usos del sacrificio y, entre éstos especialmente, la ulterior evolución del sacrificio mortuorio, hállanse en estrecha relación con las costumbres del tabú y de la purificación. Cuando se practica ésta, a causa de infracción de mandamientos del tabú, es ejecutada por dos medios: por el agua o por el fuego, el segundo en estados muy primitivos. Y como el cadáver es tabú, su contacto impurifica, exigiendo, consiguientemente, la lustratio; mas como el cadáver torna en tabú a quien lo toca, por lo cual, antes de que se haya efectuado la lustratio no puede ser tocado, ello viene a refluir, por inversión asociativa, frecuente en el terreno mitológico, sobre el mismo cadáver; así éste debe también ser purificado. A esto únese todavía una segunda representación, a saber: la de los vapores procedentes de la cremación del cadáver, en los que aléjase el alma, la psique; el cuerpo queda en las brasas mientras aquélla asciende al cielo. De este modo, entra la cremación del cadáver en inmediata relación con la mitología celeste, familiar y precoz en los pueblos indogermánicos, y tardía en los semitas, no apareciendo acaso, sino por influencias indo-arias, la concepción de una emigración ultraterrena por la pertinaz adscripción de éstos a la tradicional costumbre de la inhumación. Una importante alegoría de estas diversas ideas échase de ver en la emigración del alma, después de su existencia terrena, en un acto de resurrección, al término de los tiempos. Esta asociación del pensamiento de la resurrección procede notoriamente del ideario del judaísmo, en el que rigen las costumbres de la inhumación.

12.-Origen del fetiche.

Designamos con el nombre usual de fetiche, según la significación francesa (fétiche, de facticius: hecho artificialmente), todo objeto natural o inanimado al que se atribuyen fuerzas demónicas, lo que, a primera vista, parece distanciarse como por un abismo de la psique. Sin embargo, las relaciones entre uno y otra son muy estrechas, según nos lo indica el origen totemístico de ciertas formas primitivas de fetiche. En los cultos de los clanes totémicos son veneradas y bien guardadas piedras y maderas mágicas que, según la saga, fueron creados por seres mágicos de la más remota antigüedad. Conferida a aquéllos la capacidad mágica, tienen la virtud de acrecer las plantas y los animales que sirven al hombre de sustento y, sobre todo, de alejar el mal y curar las enfermedades. Tal es el carácter general del fetiche; pero, además,

créese incorporado en él un sér demónico semejante al alma. De hecho, empero, los hechos más típicos correspondientes al fetichismo hállanse fuera de los cultos totémicos. Ha sido el fetichismo africano el que, singularmente, ha dado su sello particular al fetichismo, con independencia, al parecer, de la forma cultural del totemismo. En los negros del Sudán hállanse objetos de madera trabajada, representando a veces caras humanas terroríficas: en su significación como medios mágicos no se distinguen de los llamados churingas de los australianos, si bien estos últimos, por regla general, son objetos de la Naturaleza hallados casualmente y que se destacan por su forma rara y extraordinaria. En ambos casos, tanto en el fetiche natural como en el artificial, ha sido, evidentemente, la forma lo que ha convertido al objeto inanimado en portador demónico del alma. Lo esencial del fetiche no estriba en su naturaleza inanimada, sino en su significación de oculto portador de un sér demónico animiforme.

Con esta significación, opuesta a su primitiva, probablemente, forma totemística, hállase extendido el fetichismo sobre toda la haz de la tierra. Es un retorno del alma corporal, por cuanto tales efectos mágicos hállanse también vinculados a partes del cuerpo humano. En tal sentido destácase en Australia, y en otras partes, el riñón como dotado de fuerza mágica, así como la sangre y el cabello, el cual, según sabemos por la levenda de Sansón, es mirado como el sitio específico de la fuerza demónica y como medio mágico, desempeñando, aun en la superstición moderna, papel no poco importante. Dase así la transferencia de propiedades anímicas sobre objetos inanimados de una porción de las capacidades del alma adscritas a determinadas partes del cuerpo e incorpóranse asimismo, intimamente, en aquellos objetos que por su forma v origen suscitan afectos de sorpresa o temor. Y, cuanto más se diferencia de la forma ordinaria de los seres vivos el objeto en que un demon tiene asiento, tanto más conviértese su influencia demónica en puro producto de los efectos que le son atribuídos por la excitada fantasía. Así, mientras que el animal totémico y, en cierto modo, el totem vegetal han conservado carácter determinado por propia naturaleza, el fetiche hase convertido en producto exclusivo de los estados efectivos suscitados por la creencia en aquél. En tanto que el totem, singularmente el animal, lleva en sí siempre una buena parte de la naturaleza de un alma, el fetiche es completamente un demon que se distingue de los démones de la tormenta, de los lugares solitarios, a los que está vinculado, en un objeto encontrado o construído. Esto le confiere la cualidad de portador de los afectos de su poseedor, de sus temores y de sus esperanzas, acomodándose siempre a su peculiar estado de ánimo.

Hállase, pues, vinculada, la formación de las representaciones mágicas, de modo extraordinario, a la incorporación de sus démones en objetos inanimados; viene ésta favorecida por la circunstancia de que tales objetos pueden viajar por todas partes, y por la de su duración, superior al hombre mismo, persistencia que les da ventaja sobre los seres vivos habitados por démones animiformes. Pueden condensarse en ellos las creencias mágicas de generaciones enteras como la creciente veneración, aun en el grado de la creencia en los dioses, la cual recibe su consagración en el transcurso del tiempo. Mas, a pesar de esto, el fetiche no es estimado en sí mismo al modo que (en parte, al menos) el animal totémico o el alma corporal, órganos que actúan por su propia voluntad, sino como intermediario de fines mágicos exteriores. Hállase aquí la transición de la creencia anímica a la pura creencia mágica, y sólo cabe hablar de culto al fetiche cuando éste es efectuado con ceremonias externas para la consecución de efectos mágicos. No hay en el culto al fetiche veneración temerosa ni acción de gracias, como en el culto del alma y del totem ni en el grado superior del culto a los dioses. Esta forma, puramente orientada a fines mágicos, hallámosla principalmente en el Sudán, en donde parecen haber retrocedido las primitivas creencias totémicas y anímicas; bien que no falten huellas de las mismas. Hállase aquí el culto mágico fetichista en formas variadísimas. Frecuentemente trátase de un individuo que conjura al fetiche, del que es poseedor, a que le libre, por ejemplo, de una enfermedad; que le preserve de una epidemia, o le ayude en una empresa; que influya

a lo lejos para dañar a un enemigo, etc. Puede también pertenecer el fetiche a una aldea como propiedad común, hallándose entonces bajo la custodia del curandero. Cuando amenazan el hambre o la guerra, el fetiche lugareño es festejado, singularmente para obligarle a acudir a la necesidad.

Además, por muy bajo que sea el grado de inferioridad de los fetiches entre los objetos cúlticos, no se debe perder de vista que, precisamente por su condición de objetos inanimados que ocultan poderes demónicos, conducen por transiciones diversas a objetos de culto que, en la evolución de éste, danse en forma de imágenes de los dioses. En la época totemística es, pues, el fetiche, hasta cierto punto, el precursor del futuro culto a los dioses; también en éste el dios es pensado como presente y eficaz; por esto es llamada en auxilio la imagen del dios como el dios mismo, no existiendo primitivamente la plegaria sin imagen representativa del dios. Una esencial diferencia entre la imagen del dios y el fetiche es el transporte gradual, realizado por aquél sobre el arte, de los rasgos que han ido considerándose como personalmente característicos. El fetiche, por el contrario, es impersonal; es el demon puro del temor y el deseo; mas, como se le atribuye una actuación análoga a la del hombre, ofrece, por lo general, rasgos humanos, y algunas veces de animales, no presentando en ocasiones representación alguna, como en los churingas australianos; hasta puede ser un objeto casualmente hallado, sobre todo si ofrece una forma extraordinaria. Ni tampoco la imagen de un dios ha nacido de una vez. Como el dios ha ido adquiriendo gradualmente sus personales formas en la evolución del mito religioso, ha ido también el arte buscando la expresión adecuada del ideal divino en cada caso, habiendo sido, no sólo mera expresión, sino poderoso instrumento de la evolución religiosa, al comienzo de la cual hállase el fetiche. También la imagen del dios, en cuanto es todavía un poder demónico sin rasgos personales bien señalados, lleva en sí el carácter indeterminado de la imagen del fetiche. Tal ocurre entre los griegos, en los que hallamos, como incorporaciones primitivas representantes de sus dioses, estacas de madera con rasgos de una cara humana, ídolos

que en nada se distinguen exteriormente del fetiche; y lo propio ocurre en otros pueblos, en los que se hallan objetos tales de la más antigua cultura religiosa.

A esta evolución ascendente opónese otra evolución descendente. Donde el arte superior degenera en toscas formas técnicas, puede la imagen del dics volver a acercarse a la forma del fetiche, retroceso del que no se salva el culto religioso, como lo muestran los variados fenómenos de la superstición actual. Cuando retrogradan los afectos religiosos al estrecho cauce de los deseos mágicos, vuelve el culto a su punto de partida, por cuanto una imagen del dios o de los santos es convertida de nuevo en medio mágico. Estos retrocesos, que podrían ser denominados cultos fetichistas secundarios, son los que aseguran al llamado fetichismo su persistencia en la historia de la vida religiosa. En este hecho se basa el motivo de la discordancia en la apreciación del fetichismo entre los psicólogos especializados en el estudio de la religión. Un bando entre éstos considera aquél, apoyándose en su primitiva naturaleza y en el carácter fetichista de las primeras imágenes de los dioses, como la ínfima y más rudimentaria forma de la religión. Otro bando ve en el fetichismo un fenómeno degenerativo que presupone la existencia en todas partes de formas religiosas superiores, precedentes o simultáneas. La segunda opinión o teoría degenerativa es la que goza aún hoy la mayor boga entre los historiadores religiosos, especialmente entre los que defienden el monoteísmo primitivo y universal. Se apoyan para ello principalmente en los fenómenos que se dan en nuestra actual cultura. Mas, en ocasiones, como con razón se ha dicho, puede transformarse en un fetiche la imagen que es considerada como asiento de fuerzas mágicas o si su poseedor cree que por ella puede venir su felicidad o su desgracia. Max Müller, principalmente, ha sostenido en sus últimos escritos mitológicos esta teoría sobre el fetichismo como descomposición de todos los cultos religiosos, hipótesis insostenible después de estudiada la historia general de la evolución del fetiche, la cual nos enseña cómo aquélla no tiene para nada en cuenta los fenómenos primarios, apoyándose sólo en algunos hechos de las religiones culturales. Aquéllos

extiéndense, según vimos, donde domina la creencia en el alma v los démones, desenvolviéndose como fenómenos paralelos a ésta, v. como tantas otras formas mitológicas, se desarrollan con cierta independencia. No se trata, pues, de una degeneración de los cultos religiosos; por no haber aún rastro de tales cultos se presupone la existencia de la representación del dios. Importante testimonio de esta afirmación es la forma especial de culto fetichista más inmediata a las representaciones de los primitivos, que puede ser seguida más de cerca; tales son las ceremonias de los churingas entre los australianos, caso que corresponde a la natural evolución del totemismo bajo determinadas condiciones, pero que nada tiene de degenerativo como en la aparición del totem vegetal en lugar del animal. Lo primario en la evolución del fetiche es la incorporación de fuerzas demónicas de tipo anímico en un objeto inanimado, proceda éste de la Naturaleza, o sea artificialmente fabricado. Tal objeto puede surgir como efecto degenerativo del arte religioso, bien que no dependiendo necesariamente, en sus formas originarias, de los fenómenos de la naturaleza más primitiva, de la cual no descienden ni el arte religioso, ni la religión en su estricto sentido. Entre las variadas formas de fetiche, la primaria, evidentemente, es la del objeto natural hallado por casualidad, como es el caso de los churingas de Australia y otros múltiples objetos que se encuentran entre los fetiches de los negros, entre los que destácanse los que ofrecen formas extraordinarias, además de los construídos artificialmente. La disposición simétrica, por ejemplo, en el animal o la planta, dipútala el primitivo como cosa natural; no así en el mineral, en el que parécele algo insólito, y la admiración que ello despierta en él pasa a ser, según las circunstancias, temor o esperanza, transfiriéndose así algo específico del alma al objeto inanimado. Así aparece la levenda, como se echa de ver en muchas tribus australianas. Los churingas, fetiches de éstas, son, según tradición, herencia de unos fantásticos predecesores primitivos. Desde este fetiche natural hay sólo un paso al fetiche artificial. Donde el hombre no halla objetos naturales, los busca o construye, dándoles de intento forma humana, o animal sorpren-

dentes, imaginándolos como asiento de seres animiformes. De aquí resulta que es también insostenible la opinión opuesta a la teoría de la degeneración del fetichismo, según la cual sería ésta el punto de partida de toda evolución mitológica y religiosa. El fetiche no es, por lo general, objeto cúltico independiente que represente un primitivo o posterior estadio, sino que en toda circunstancia aparece como producto concomitante en casi todas partes, con significación general de incorporación de fuerzas demónicas y mágicas. Si se desea fijar el punto y momento en que aparecen primeramente las representaciones concernientes al fetiche, en su forma inicial, habrá de ser en la esfera del pensamiento totemístico, o sea, donde se destaca como forma específica de modificación del totem. Es ésta, a la verdad, una metamorfosis en la que se han ido perdiendo las propiedades esenciales del concepto originario del totem, en tanto que el fetiche fué adquiriendo capacidad autonómica, convirtiéndose en objeto cultural independiente, como cabe advertir en los cultos fetichistas de muchas tribus de negros. Mas, por mucho que estos productos puedan haber perdido, en su mayor parte, la cualidad fundamental de su procedencia, siguen perteneciendo, en no poco, al mismo medio general del mundo totemístico de los démones y la magia, de modo que cabe considerar al fetichismo, en sus formas genuinas, como producto de tal época,

Como confirmación de esto hállase la historia de ciertos vástagos, por vía lateral, de las representaciones fetichistas, que, como éstas, siguen a todos los grados de la evolución religiosa, perteneciendo en su formación al período totemístico. Los retoños laterales de referencia son el amuleto y el talismán, que guardan próximo parentesco, sin confundirse entre sí, ni con el fetiche, del cual proceden. Se ha llegado a afirmar que sería difícil establecer límites precisos entre todos estos objetos de la creencia mágica. Esto puede muy bien ocurrir prácticamente en algunos casos en los que el propio objeto es empleado, desde luego, como fetiche, y después, ocasionalmente, como amuleto y talismán. Mas esta aplicación es precisamente la que viene a separar de modo preciso los conceptos de utilización de uno y otro objeto. Amuleto y

talismán son puros objetos mágicos mediante cuya intervención el poseedor puede obtener efectos de aquel orden, en tanto que el fetiche actúa subjetivamente como hechizador y es un sér demónico independiente que puede auxiliar, negar su auxilio y aun perjudicar si no está dispuesto favorablemente. El amuleto sólo sirve para el caso en que se necesite protección. Hay amuletos para determinadas enfermedades; otros que preservan contra todas en general. Una extensión especial es el uso contra determinado hechizo maléfico o contra la acción de las armas. Siempre posee la significación de medio protector de su poseedor, actuación pasiva que le distingue del talismán. Aquélla, que retrocede gradualmente en la evolución ulterior pasando a la imaginería de los cuentos fantásticos, es un medio mágico activo. El poseedor del talismán puede efectuar con él un determinado hechizo o numerosas acciones mágicas. Un medio mágico universal de este tipo es la llamada piedra filosofal en la superstición de la Edad Media. La antigua significación del talismán pasa al círculo de la ciencia; con la piedra filosofal puede su poseedor alcanzar todo conocimiento y aun actuar sobre las cosas de la naturaleza. Tal es el talismán en su forma más comprensiva. En formas particulares hállase en las sagas heroicas y divinas; v en la actualidad en los cuentos. Medios mágicos de este tipo son la copita de la virtud, que vuelve invisible a quien la usa; la espada portadora de la muerte, contra quien es blandida; la «mesita cúbrete», etc.

Distínguense también ambos objetos mágicos por el modo de su empleo. El amuleto ha de actuar hacia fuera y ser visible para que se advierta que el portador del amuleto está protegido; por esto, casi todos los amuletos llévanse al cuello. Supervivencia de los amuletos son los collares de los primitivos, los que usan en la actualidad nuestras mujeres y las bandas de las órdenes del mérito entre los varones. Mas el amuleto primitivo es la cinta misma que se ata alrededor del cuello, rara vez en torno a las caderas o al brazo, como cabe presumir por el uso de la banda simple en los pueblos primitivos y aun en la actual superstición. Luego, esta cinta conviértese en portadora del amuleto genuino. En Australia

llévase sujeto a un cinturón de corteza un trozo desecado de riñón. Recordemos que el riñón es tenido como uno de los asientos principales del alma. Asimismo empléanse los cabellos y dientes y las articulaciones unguladas (Nagelglieder) de los dedos de los muertos, partes todas que, a causa de su modo de desarrollo, pueden suscitar la idea de una especial fuerza mágica y anímica. La costumbre de llevar consigo pelo de otra persona, suelto o colgante de un collar, se ha conservado hasta nuestros días, bien que con ulterior cambio de significación. La antigua protección mágica ha pasado a ser signo recordativo de una persona querida ya muerta, cambio efectuado gradualmente: mas el actual uso corresponde al primitivo amuleto. A lo que parece, otros objetos, por consecuencia de estas relaciones con las representaciones anímicas, hánse convertido también en amuletos. Uno de los más notables es el escarabajo de los antiguos egipcios, que ha persistido hasta nuestros tiempos; es una piedra de color que ofrece la forma de aquel animal. El escarabajo, con la disposición de las rojas cubiertas de sus alas viene a tener la figura de un corazón, por lo que fué considerado por sí o en su imagen como un corazón andante. Su originaria significación de amuleto es, sin embargo, la de portador anímico, protector contra externos peligros. En tanto que el amuleto es llevado en sitios visibles, el talismán ocúltase en lo posible de la vista del observador, bajo la forma de anillo al dedo o bien con la figura de un objeto corriente. A la espada encantada no se la descubre su función mágica, como tampoco a la copita encantada, la cual aparece como una copa corriente; ni a la «mesa cúbrete» se la distingue de una mesa ordinaria. De modo algo semejante compórtase el actual negro sudanés cuando, para empezar una empresa, lleva consigo la piedra rara que encontrara en su camino, pensando que con ella va protegido contra el peligro; la piedra es aquí talismán v no fetiche.

Antepasados animales y humanos.

En dirección completamente distinta a la del fetiche, pero surgiendo también de la propia raíz de las creencias anímicas, destácase el culto de los antepasados animales, el cual ha sido considerado por muchos mitólogos como la primitiva forma de religión, frente a los que admitían por tal al fetichismo. Crevóse poder rastrearle hasta los primeros comienzos de la cultura, estimándose que las representaciones religiosas superiores serían derivación de una metamorfosis de las representaciones de los antepasados. Diputábase como testimonio capital de tal tesis el hecho de que en las religiones de la naturaleza los señores o los principales, muy comúnmente, tendrían su origen en los dioses y el que, tanto aquéllos como los héroes, recibirían culto divino. Ejemplo del primer tipo nos lo ofrece la genealogía griega de la especie; ejemplo de la segunda, el culto romano de los emperadores, que, por lo demás, es imitación de una costumbre muy extendida ya en otros tiempos entre los orientales. Prescindiendo de que en todos estos casos se trate de fenómenos notoriamente secundarios, en transferencias de representaciones divinas ya existentes sobre personas vivas o muertas, adviértese que esta hipótesis choca contra todos los hechos con que nos ha familiarizado la historia del totemismo y de los estados primitivos que le precedieron, quedando muy mal parada en el choque. Entre los hombres realmente primitivos no existe huella alguna por la que se pueda suponer la veneración de los antepasados; una buena prueba es el hecho de cómo tratan el cadáver, el cual suele ser abandonado allí donde sobreviene la muerte, sin tributarle culto alguno. Por otra parte, el totemismo nos enseña que el culto de los animales ha precedido al de los antepasados. La teoría del culto a los antepasados como religión primitiva corresponde en lo esencial a una época en que se desconocía el totemismo y su posición en la evolución del mito, así como la cultura del hombre primitivo. En esta época, constructora de una psicología de la religión, fuertemente cimentada en la tradición bíblica, mantenedora de la raigambre monoteísta primitiva, rechazábase toda pretensión de primogenitura religiosa al fetichismo y al culto ancestral, salvo en las teorías de Spencer y Lippert, en cuyas respectivas tesis consideróse al fetiche en su forma primitiva, como imagen de un antepasado convertido en objeto de culto.

Mézclanse pronto con las representaciones de los antepasados del período totemístico otras representaciones indeterminadas, a veces grotescas, de antepasados humanos. En las leyendas «Mura-mura» de los australianos del Sur hállanse ya tales mezclas en inextricable disposición. Los «Mura-mura» son seres fantásticos de anteriores tiempos que han legado a las actuales generaciones instrumentos mágicos e instruído a los antepasados en las ceremonias de hechicería, y también, según algunas sagas, bien han creado los animales totémicos. bien se han transformado ellos mismos en tales animales. Echase aquí de ver ya un cambio de papel entre los antepasados animales y los humanos; pero todavía no se halla una clara elaboración independiente del tipo de antepasado humano. Encuéntrase éste (dato importante para su evolución) dondequiera que no ha desaparecido por completo el totemismo, pero allí donde, sin embargo, el antepasado totémico ha perdido su significación, volviendo así al totemismo estírpico originario. Aparece de este modo convertido el animal totémico en animal protector, individual, en el que el antepasado animal es sustituído completamente por el demon, oculto acompañante en la vida del individuo. Ya se trató de esta fase posterior cuando nos ocupamos de la evolución de las representaciones totémicas; en aquélla sufre, al propio tiempo, una importante transformación la naturaleza externa del animal totémico. El totem de la estirpe es una especie de animal. El australiano, cuyo totem es el kanguro, considera como sagrado a todo animal de esta especie que halla en su camino: ni puede matarle ni, sobre todo, comer de su carne. En tal evolución del totemismo, que es al propio tiempo su involución, individualízase el animal del totem. El animal «protector», como podría también ser denominado con arreglo a las varias oscilaciones de su significado al animal del destino, es sólo individual. El individuo no ha visto quizá nunca al animal protector de su vida, mas cree, sin embargo, que lo tiene siempre cerca de sí; por esto llamábasele también en ocasiones el animal acompañante en el misterio, el alma del bosque, que hallaríase escondido en alguna parte de éste a manera de «mi doble». Todo lo que a éste le ocurra, le ocurrirá igualmente al individuo, y viceversa. Por esto hállase muy extendida la creencia de que, cuando dicho animal muere, corre igual suerte, es decir, debe también morir el hombre. Compréndese así, por deducción de este círculo de ideas, que el indio norteamericano no denomine al animal su «antepasado», sino su «viejo hermano».

En Africa, singularmente entre los bantúes, que tienen por cosa propia el alma del bosque, y en Norteamérica, en donde el totem estírpico conviértese en signo hereditario, y aun todavía en los cuentos y leyendas, destácase una individual relación entre el hombre y el animal, ganando también importancia la representación del antepasado humano. Así, toda la desmembración totemística de la estirpe, cual suele suceder entre los bantúes y los norteamericanos, puede resolverse quedando los nombres totémicos de las secciones estírpeas, aunque los propios totems de la estirpe desaparezcan o se hayan convertido en meros nombres, mientras que el mismo animal queda sólo con una viva significación: como animal protector personal.

Cuando la organización estírpica totemística permite que se consolide la idea de la sucesión de generaciones, aparece como interna necesidad, en vez del antepasado animal, el antepasado humano. Viva imagen de tal relación nos la ofrecen las ya mencionadas columnas totémicas de los americanos del Noroeste, en las que, sobre una serie de rostros de antepasados humanos, yérguese la cabeza del totem convertido en animal heráldico. En tal monumento dícese, tan claramente como podrían expresarlo las palabras: éstos son los antepasados que yo venero, los que, en cuanto la memoria alcanza, tuvieron por símbolo de la unidad de su estirpe al animal que veis sobre ellos. Mas, prescindiendo del recuerdo que la dicha columna conmemora, indica también, probablemente, acaso sin proponérselo el artista, algo que habrá desaparecido de la memoria de la generación viva, a saber: que los antepasados humanos tuvieron la creencia de que en una época remotísima habíalos precedido un antepasado animal, al que rindiósele la veneración, luego dirigida a los antepasados humanos. Así, el antepasado animal no es solamente más antiguo que

el humano, sino que, además, hállase intimamente unido al último por una necesidad inmanente que surge en esta evolución.

Esta transición de los antepasados animales a los humanos hállase estrechamente unida a las transformaciones que sufre la organización estírpica. Especialmente allí donde surge el señorío de un príncipe, que, como individuo preeminente en el clan o en la tribu, ocupa la posición directora persistente en su generación, constitúyese un culto consagrado a aquél, que recuerda su memoria después de su muerte. Al sobrepasar su recuerdo al de los demás hombres, reconócese en su persona una persistencia más allá de la muerte, aun allí donde no ha aparecido aún la creencia general en la inmortalidad del alma. Por esto, según una idea muy extendida entre los pueblos negros, en tanto que el hombre corriente desaparece con la muerte, el príncipe, o el que es temido como curandero o hechicero, sobreviven, por lo menos, durante el tiempo que de él se guarde memoria.

El culto a los príncipes vivos hállase en muchas zonas africanas y oceánicas, no sólo como signo de vasallaje, sino con el más característico de su nombre: «tabú». Nadie puede pronunciar éste, y, si alguien tuviera nombre igual, habrá de dejarle en cuanto el príncipe inicia su jefatura.

La influencia que, en virtud del fortalecimiento del principado, alcanza el cambio de organización estírpica es, según cabe colegir, un precedente del culto de los vivos a los muertos, y aun más, de los lejanos antepasados. En comparación con el vivo, tiene el muerto, para el hombre de la naturaleza, valor escaso, rápidamente decreciente en el recuerdo; sobreviven en éste, sin embargo, contados jetes hazañosos, que preparan la transición a la incipiente tradición histórica manteniendo viva la actualidad por la creencia y el culto de los derechos predominantes. En tanto que vive, el hombre de la actualidad o de las cosas del día, apenas piensa en el futuro y casi nada en el pasado, y son también sus dioses (en cuanto cabe aplicar tal designación a los poderosos supresensibles que regulan su vida) dioses del momento. Cierto que el animal totémico es también antepasado animal; mas, como objeto de

culto y de creencia en un poder protector o destructor, sólo el animal totémico presente, junto al cual esfúmase en indefinidos contornos la representación del antepasado, gana forma fija como expresión del sentimiento estírpico que liga entre sí los miembros de la comunidad.

Aparece ahora, con la ceremonia cultual asociada al enterramiento, un importante motivo ulterior en esta evolución. El muerto a quien está dedicada la ceremonia, vive todavía inmediatamente en el recuerdo; hállase entonces a mitad de camino entre el reino de los vivos y el de los muertos. El recuerdo que se le consagra evoca, simultáneamente, las pasadas generaciones, bien que éstas, con imprecisión indeterminada, según lo pone de relieve la columna totémica americana con su serie ancestral, carecen de todo rasgo personal. La fiesta por los muertos amplíase, según cabe observar en las más diversas relaciones, hasta constituir una fiesta mortuoria que alcanza a las generaciones más lejanas y, simúltáneamente, ensánchase el círculo de los festejados. Este culto, no sólo comprende a los príncipes, sino a todos los compañeros de estirpe. Al disolverse la amplia comunidad estírpica, es primero toda la parentela, luego la familia, los que ofrecen su homenaje al difunto y a la serie de sus predecesores en los días fijados para tal recordación. Según este proceso se han desenvuelto las fiestas ancestrales de los chinos y los japoneses como los cultos a los dioses manes de los romanos, dando también elementos el culto ancestral a los orígenes de todas las religiones, aunque sólo rara vez haya llegado a alcanzar la preponderante situación que en los indicados pueblos del extremo Oriente.

Por muy apropiada que pueda parecer esta trama manística de la evolución religiosa, el comienzo de un culto ancestral genuino hállase más estrechamente ligado a la generalización de aquél en el tránsito que se verifica con el culto al hogar y a la familia. Con el desplazamiento del culto a los antepasados animales por los humanos coincide externamente el alborear de nuevos tiempos con la aparición de la familia, que constituye la llave en la nueva ordenación social al disolverse la cultura totemística, época que, por el predominio de sus

creaciones mitológicas y religiosas, denominamos de los héroes y los dioses. La propia veneración ancestral es el fruto de transición de los nuevos tiempos. Por su origen pertenece aún a la cultura totemística, siendo, en su evolución ulterior, uno de los más evidentes síntomas de la disolución de aquella cultura, en la que se prepara el nuevo tiempo, destacándose potente aún el culto ancestral. El manismo, como su opuesto el fetichismo, no constituye en la evolución humana sino un factor, entre otros, del ideario mitológico.

En algunos casos, como en las indicadas culturas asiáticas, puede ocupar tan preferente puesto que llegue a constituir el capital contenido del culto religioso; mas, aun así, no alcanza a desplazar a los otros factores, ni puede inducir, a pesar de que el culto ancestral sea el fundamento esencial entre los demás motivos de los que se deriva la evolución religiosa. Es característico en la relación del totemismo con el manismo, por cuanto a la raigambre del segundo en el primerò, que ambos, en cierto sentido, sigan caminos opuestos. El obieto del primitivo totemismo estrepico es, como va vimos, lo general, la especie animal; la última forma de la representación totémica, el animal protector, es un animal individual. El manismo, por el contrario, comienza con la veneración de salvadores humanamente imaginados y de compañeros prominentes de la estirpe, viniendo a terminar en una veneración ancestral en la que los antepasados particulares aparecen en un tipo general de éstos. En tal tipo general vése, más que la comunidad familiar, una imagen de su propia pertenencia y un objeto de piedad para con las pasadas generaciones. Tal impersonalidad de los objetos del culto ancestral revela una imperfección de la evolución religiosa, en la que adhiérense al manismo las huellas de la época totemística. Surgen en este punto las representaciones de los dioses, en cuya característica fundamental destácase la personalidad de aquéllos, con más o menos relieve individual, lo que revela que el culto de los antepasados es, a lo sumo, factor secundario en su oposición.

14.- El culto totemístico.

En la época primitiva de la evolución humana, estudiada en el capítulo anterior, no existe, realmente, un culto propiamente tal. Sólo se advierten vagos anuncios y probables gérmenes de culto, en las prácticas mágicas individuales, especialmente en las que proponíanse combatir los démones de la enfermedad, así como en las danzas ceremoniales, enderezadas a conseguir el éxito en las empresas comunes, según lo indica la ya mencionada danza de los weddas en torno a la flecha, que ha de tener por blanco una caza feliz, según viene a indicarlo la imitación de los animales efectuada en tales danzas.

Frente a estos usos mágicos, en su mayoría de fin meramente individual, desenvuélvese en la época totemística una muchedumbre de cultos coincidente con la desmembración estírpica totemística, fenómeno sorprendente cuando se le compara con el primitivo estado de horda. Tales cultos acompañan a los principales acontecimientos de la vida humana y extiéndense sobre el ambiente de la naturaleza por cuanto relaciónase ésta con el hombre, con su felicidad o su desgracia, en particular o en conjunto, con los demás individuos de la comunidad de estirpe. Según esto, podríamos distinguir, en general, los cultos en dos grandes clases, bien que entremezcladas y confundidas, dado que nacen de análogas fuentes afectivas (la esperanza, el deseo, el temor), individualizándose sólo sus fenómenos en el objeto próximo de hechizo propuesto con el culto. Una de estas clases comprende aquellos cultos que se relacionan con los más importantes acontecimientos de la vida humana; la otra, por el contrario, los que corresponden a los hechos más importantes de la naturaleza exterior relacionados con el hombre.

La humana existencia ofrece, tanto en su origen como en su ocaso, en el nacimiento como en la muerte, puntos de referencia importantes para ceremonias cúlticas. Hay también entre aquéllos, acontecimientos de no menos transcendencia para la vida, como es la entrada del joven en la virilidad, en

la que obsérvanse análogas ceremonias relacionadas con la mujer, aunque a veces faltan u ocupan lugar secundario. Entre los grandes jalones de la humana existencia es al del nacimiento al que se dió menor importancia, no siendo objeto de ceremonias ni de culto alguno. Y hasta no es infrecuente la creencia de que el niño no habrá de ser capaz de vivir sino cuando los padres, mediante acto expreso de su voluntad, hácenle por segunda vez, en cierto modo, el presente de la vida. Así, en ciertas tribus polinesias son libres los padres de abandonar a la muerte al recién nacido: sólo cuando éste vive algunas horas adquiere derecho a la existencia y tienen entonces los padres el deber de proveer a su educación. Ideas semejantes aparecen en los usos de los pueblos culturales, cuando no caen, como acontece en muchos pueblos de la naturaleza, en la depravación del muy extendido asesinato infantil. Aun entre los germanos, romanos y griegos primitivos no se consideró asegurada la vida del niño en tanto que el padre no lo reconocía mediante el acto simbólico de levantarle del suelo. Por el contrario, cuando se dejaba al niño en el suelo se significaba simbólicamente que el recién nacido, como todo lo viviente, debía su existencia a la madre tierra. Con el indicado acto del reconocimiento expreso del niño relaciónase la incondicional obediencia que, hasta en tiempos posteriores, guarda aquél a su padre.

Frente a la pobreza en ceremonias cúlticas de la entrada en la vida destácase la exuberancia de aquéllas en la muerte. El origen del culto a los muertos corresponde completamente a la época totemística, y por los indicios que de él se hallan en época anterior es de sospechar la influencia de los pueblos circunvecinos. Los cultos mortuorios totemísticos guardan íntima relación con los usos del enterramiento ya descritos, apareciendo en cuanto los síntomas originarios del temor y de la huída ante el demon del difunto empiezan a perder importancia, cobrándola, en cambio, el sentimiento de piedad y la meditación sobre la futura vida del muerto, considerada como continuación de la actual. Los compañeros de clan acompañan solemnemente el cadáver en sus funerales; el plañido funerario toma formas ceremoniales diversas, hallándose

muy extendida la costumbre de que de tal función se encargue una clase especial de mujeres (las planideras), en cuvo canto parecen mezclarse los acentos de tristeza con los de temor. Parte principal de las ceremonias del entierro constitúvela el sacrificio mortuorio, el cual consiste, no sólo en el de los objetos habituales, como las armas en el varón, sino en la muerte de animales, que acompañan al cadáver en la tumba. Donde adquieren especial significación las ideas de dominio, como en los pueblos africanos (sudaneses y bantúes), siguen al príncipe difunto dentro de la tumba esclavos y mujeres. Notoriamente, estos sacrificios mortuorios hácense en bien del difunto: habrán de servirle para su vida ulterior v. en parte, retenerle de su vuelta como demon. En ambos respectos hállanse tales usos ligados a la mayor transcendencia lograda por la psique, va que surgen cuando empieza a afirmarse la fe en la supervivencia y en la transmigración del alma después de la muerte. Considérase así aquel sacrificio, en parte, como actuación inmediata auxiliar sensible de la que necesita el alma del difunto en la vida ulterior, y, en parte, como medio mágico para que el muerto pueda sobrevivir. Intervienen, pues, aquí representaciones de ultratumba, sin evolucionar, en general, más ampliamente.

Desde entonces experimenta el sacrificio mortuorio transformaciones ulteriores por virtud de las cuales modificanse también las concomitantes ceremonias del culto. Los medios de subsistencia ofrecidos al muerto, el cruento sacrificio que se le hace para proveerle de virtud mágica, aparecen dedicados, en cuanto empiezan a destacarse representaciones diurnas, no exclusivamente al difunto, sino a los seres superiores de los que, al propio tiempo, impetran protección para aquél. En cuanto este motivo se destaca de modo predominante, no son va llevados a la fosa animales descuartizados que acompañen al cadáver, sino que es derramada su sangre en el sitio de la tumba y sólo una parte de su carne es arrojada a la fosa como participación para el muerto, siendo la otra parte consumida por los condolientes. Aparecen aquí los sentimientos de piedad que, en la evolución de este culto mortuorio, se enlazan luego con el culto general a los antepasados. Al tiem-

po que el muerto y los asistentes al funeral, tienen también su participación singular los dioses, bajo cuya protección es colocado el muerto, con lo cual pasa el viático que se preparaba para el difunto al sacrificio propiamente dicho. El viático era solamente para el muerto: desde luego, debía retenerle en la fosa y luego prestarle auxilio en su vida futura. En el propio sacrificio hay tres participantes: el muerto, la divinidad y los supervivientes. El muerto adquiere nueva vida con la carne y la sangre del animal sacrificado; el sacrificio ejerce sobre la divinidad hechizo que la torna favorable al difunto, favor del que se hacen partícipes los ofertantes al entrar de esta suerte con el muerto y la divinidad en comunidad mágica. Son éstas, formas evolutivas que alcanzan en parte a la época totemística, bien que en sus inicios destácanse va en todas partes. En el sacrificio mortuorio de este grado no aparece, ciertamente, en primera línea la acción mágica sobre la divinidad, la cual, como ya veremos, constituye más adelante el principal contenido en la idea del sacrificio, en tanto que el carácter mágico definidor del acto del sacrificio, como su fundamental característica, alcanza va todo su desarrollo. En el expresado acto del sacrificio aparece la ofrenda del muerto en medio de dos direcciones en las cuales penetra el concepto de ofrenda presente en la idea de sacrificio. Del originario presente al difunto, el viático que le es ofrecido conviértese en hechizo protector para él y para los restantes compañeros. A medida que la divinidad adquiere superioridad sobre los otros dos componentes de la asociación mágica, va desapareciendo lentamente la idea de regalo o presente que ahora hácese a la divinidad. En este punto termina el desarrollo evolutivo del sacrificio antes de su interpretación racionalista, que no le es aplicable originariamente. En lo primitivo el sacrificio es ceremonia mágica, como lo prueba la circunstancia de que corresponde a un período en que hay sólo démones y no dioses. Otro testimonio en favor de esta tesis es el de la naturaleza de las ofrendas, las cuales, singularmente en las zonas del culto ancestral como, por ejemplo, en las regiones del Asia oriental, son llevadas a la tumba para uso del muerto. No son los objetos mismos de los que se ha de proveer en la futura vida,

sino sus imágenes representadas en pequeño. No se trata de símbolos, según el concepto corriente, sino de deseos objetivados sensorialmente (sinnlich verkörperte Wünsche), los cuales, según la primitiva creencia, habrían de obrar como medio mágico. En el fondo de todas estas creencias descúbrense representaciones de carácter anímico. Así como la psique del muerto pasa a una nueva vida, las almas de los objetos que moran dentro de éstos transfórmanse, en virtud de la fuerza mágica de su forma, en los objetos reales por ellos representados. Mas, aquí, el sacrificio mortuorio alcanza ya al culto de los dioses, del que nos ocuparemos en el próximo capítulo, en el que estudiaremos la idea de sacrificio en el conjunto de su evolución.

Una segunda importante forma cultual de la época totemística, asociada también a un transcendental acontecimiento de la existencia, es la correspondiente a la fiesta de la virilidad de los jóyenes en la llamada consagración viril. La entrada del joven en la compañía de los varones, sociedad cinegética y guerrera, tiene, en un período en que la lucha de estirpes ha obtenido notable importancia, el significado más saliente de la vida del hombre. Rasgos de estas fiestas pasan del período primitivo a la época totemística, en la que adquieren el aparato de grandes fiestas cultuales. En Australia son, principalmente éstas, las que se observan abundantemente en tipos análogos. Tienen el carácter de grandes fiestas populares; no raras veces congréganse durante ellas las tribus amigas del propio clan ejecutando danzas y cantos, pero, sobre todo, ceremonias en medio de las cuales destácanse los jóvenes que entran en la edad de la adolescencia. Durante largo tiempo son preparados para las fiestas por hombres de edad. La semana antes son sometidos a un ascetismo riguroso; ejercítanse en el uso de las armas y son instruídos en ciertas cosas ocultas hasta entonces a la juventud. El festival, que se celebra de noche, asóciase con ceremonias que para los neófitos son de carácter altamente doloroso. Los jóvenes han de arrojarse en medio de una hoguera; en tanto los viejos, con los rostros pintados, ejecutan danzas en las que no pueden tomar parte las mujeres. En las danzas imítase a los animales

totémicos, con lo que el acto toma aspecto burlesco, bien que los jóvenes que danzan han de permanecer completamente inmutables, como igualmente demostrar su constancia saltando impávidos sobre la hoguera. Hay en algunas zonas una ceremonia sumamente característica, de significación dudosa: la del aguzamiento de los dientes. Por lo común, esto efectúase comprimiendo el curandero o el sacerdote (como suele denominarse a aquél durante esta ceremonia), la fila dentaria de la mandíbula inferior contra uno de los incisivos del neófito. hasta dislocarla, con lo que es más fácil luego afilarlo con el martillo de piedra. Esta es la forma más primitiva del crujir de dientes que hallamos como medio cosmético en numerosos pueblos naturales. Es evidente que el proceso, en este su origen, nada tiene de cosmético y no cabe, por lo demás, asignarle otro fin cúltico. Indicio explicativo es quizá el hecho de que, en muchas zonas, se les arranque a las mujeres antes del casamiento uno de los dientes incisivos, hecho que podía ser relacionado con la representación del cambio de la respiración, por virtud del cual el alma respiratoria podría ser eficaz en el acto generativo. Muy verosímil es que en tales representaciones se funde el origen del beso. Por lo menos, según ha indicado Preuss, entre las figuras del antiguo Méjico aparecen representadas dos divinidades que, al parecer, están besándose mientras que (acaso como reminiscencia del alma de la sangre) un vapor teñido en rojo pasa de la boca de una divinidad a la otra. Cabe también pensar que este cambio de alma en el beso, corresponda en muchas zonas, principalmente melanésicas, al cambio de la respiración por la nariz, al llamado saludo nasal, que, según esto, sería más propio llamar beso nasal. El cambio por la nariz puede ser motivado en estos casos porque en muchas de estas tribus la boca se halla impedida para besar a causa del obstáculo que a ello oponen los anillos y palitroques bucales, así como otras desfiguraciones originariamente usadas como medio atractivo. Esta relación entre boca y nariz, y de ambas con la psique, tiene su eco en la historia bíblica de la creación, según la cual Dios da la vida a Adán insuffándole el alma por la nariz. Por la boca expira el hombre el alma, que recibiera por la nariz.

La fiesta cultual de la consagración viril, según cabe deducir de su ceremonial, estuvo asociada en otro tiempo a operaciones mágicas del culto, habiendo desaparecido de la memoria de los indígenas el recuerdo de éstas. Así, tales ceremonias son interpretadas por éstos, generalmente, como medio demostrativo de la constancia de los jóvenes varones. Fué éste, ciertamente, en un principio, motivo secundario, que ha persistido sólo cuando se perdió la significación mágica. Son en sí estos pretendidos medios demasiado peculiares para llevar a la inducción de que su mero fin fuere el excitar el temor y el dolor. Así también cabría atribuir a la prueba del fuego, que hallamos en estas formas cultuales, conforme al uso de aquél, como medio de purificación, el significado de purificación mágica.

La segunda clase de fiestas ceremoniales y de cultos asóciase, según se ha dicho, a ciertos acontecimientos objetivos naturales que ejercen sobre la vida del hombre decisiva influencia. Los fenómenos de la naturaleza que, de modo singular, exigen culto, por ser motivos de deseo y de temor, son los que tienen conexión con la necesidad de alimentarse, la prosperidad de las plantas y la multiplicación de los animales, especialmente los de orden venatorio. He aquí por qué ya en los más antiguos tiempos totemísticos aparecen los cultos de la vegetación. Muy probablemente, nacieron éstos del deseo de la alimentación vegetal. Raro sería que en estos estadios primitivos faltasen animales de caza, pero sí medios nutritivos vegetales necesarios, complemento de los animales. Con frecuencia danse escaseces en los tiempos desfavorables, ya por el extremado ardor del sol y la sequedad en las zonas tropicales y subtropicales, ya por las lluvias torrenciales en las zonas templadas. En relación con estos fenómenos adviértese que en Australia, foco principal del totemismo. es de las zonas norteñas, que en anteriores épocas sufrieron inmigraciones melanésicas, de donde parten los cultos a la vegetación, mientras que al sur extiéndense relativamente poco. Son éstas las propias zonas en que, según dijimos, abundan los totems de las plantas, faltando en las zonas del sur. Denomínanse los cultos pertinentes a ésta con la expresión

australiana de «ceremonias del *Intichiuma*». Además, tienen función importante en ellos las manifestaciones mágicas con los *churingas*, fetiches australianos.

El carácter de tales fiestas de la vegetación es semejante en todas partes: constitúvenlo las danzas, en las que toman parte las mujeres, diferencia esencial de la consagración de la virilidad con, además, el fundamental contenido de las operaciones mágicas que se proponen la multiplicación de los medios de alimentación. En Australia dichas operaciones compónense, en parte, de ceremonias en las que son diseminados animales fingidos o supuestos (desde nuestro punto de vista), porque en la mente del australiano tiene el objeto diseminado significación de vivencia real. Preparan un montón de arena, con la idea de que representa un gran lagarto, siendo arrojadas después al aire partes del mismo por los partícipes en la fiesta. Los supuestos gérmenes así dispersos deben producir una multiplicación de los animales del totem del lagarto. Por esto, las fiestas de la vegetación son también fiestas del totem, teniendo aquéllas la significación accidental de un culto determinado del totem. Si se trata de la fiesta de un totem de pez, practícase la ceremonia análoga de modo algo más complicado. Un miembro del clan, a quien se le ha atravesado un brazo u otra parte cualquiera del cuerpo con un puñal de hueso, deja fluir la sangre en agua; de la sangre deben fluir los gérmenes totémicos para los peces.

Más sencillos son los cultos en los totems de las plantas. Consisten en arrojar al viento las plantas mismas, y así también las semillas, sin las cuales pueden servir como medio alimenticio. El totem de la semilla de la hierba hállase singularmente extendido en Australia. Las semillas de las hierbas australianas, acumuladas en grandes cantidades, constituyen gran parte de la alimentación vegetal; esparcidas al aire las semillas, habrán de dar lugar a una futura reproducción aumentada. Así aparece en estas ceremonias mágicas la operación de sembrar, perfectamente delineada, en su aspecto externo o aparente, que no es aún la siembra real, tal como la practica el labrador, sino en el sentido puramente mágico. No existe aún la preparación del suelo exigida por la siem-

bra propiamente tal; trátase meramente del colector de semillas y frutas del bosque. Mas el culto mágico precede a la operación que, más tarde, ha de constituir parte capital del cultivo agrícola, siendo muy verosímil que, por otra parte, tales ceremonias mágicas, en las cuales late el motivo de la dispersión de las semillas como condición de la multiplicación de las plantas, haya constituído una etapa preparatoria del advenimiento de la agricultura. Cabe pensar, igualmente, que la ceremonia haya surgido de los totems de plantas, en los cuales pudo despertarse más fácilmente la idea de la multiplicación vegetal, que, sólo por una asociación externa, transfirióse a los totems animales. Conviene con esto el hecho de que la fiesta del *Intichiuma* hállase extendida, principalmente, en las zonas de totems vegetales.

Ciméntanse sobre estas fiestas de la vegetación, heraldos de la Agricultura, los cultos campestres propiamente dichos, dependientes de la preparación del suelo por el trabajo del hombre, efectuado con cierta regularidad en determinadas épocas del año, como, asimismo, de otros varios fines contenidos en las múltiples operaciones anexas. Ejemplos fehacientes son las fiestas de la vegetación de los indígenas de Centro-América, que ofrecen sello especial por la incorporación de elementos de la Mitología celeste, constituyendo importantes grados de transición entre los cultos demónicos totémicos y los cultos a los dioses. No se trata ya de la relación mágica entre las semillas de los cereales y de su renovación, sino de la enseñanza ganada por la experiencia de la actuación del azadón en la relación de la siembra y la multiplicación de las plantas. Del trabajo en común surge aquí un culto. El primitivo cultivo con el azadón, ejecutado por el individuo en torno a su cabaña, constituye un culto todavía tan lejano como lo es la erección de aquélla, el trenzado de las cestas y el establecimiento de los menesteres necesarios para la vida cuotidiana. Iniciaciones dispersas de una tal preparación del suelo aparecen va donde todavía no se ha desenvuelto un cultivo regulado; tal ocurre en algunas zonas de Melanesia, en los pueblos de las praderas de Norteamérica y en otras partes. Un importante motivo, prescindiendo de las representacio-

nes desarrolladas sobre los procesos de la germinación y del crecimiento, es, en esta esfera todavía inicial de la economía doméstica individual, el determinante fundamental de toda evolución duradera, a saber: la atención al futuro. Por muy primitivo que pueda parecer el cultivo con azadón individual en las proximidades de la cabaña, ya no es la actividad del mero colector desenvuelta sólo por la necesidad presente, sino otra más complicada que se orienta hacia la necesidad futura y que, ciertamente, viene va preparada por el estadio anterior. Las ceremonias en las que durante las fiestas del Intichiuma se pretende, por vía mágica, obtener la multiplicación y el crecimiento de las plantas mediante la dispersión de los totems correspondientes, abundan en intuiciones sobre la atención al porvenir. Realmente, las actividades desarrolladas por el hombre hacia un futuro lejano, es de creer que en todas partes han tenido, por lo común, carácter mágico.

A este motivo de la operación, de antemano pensada, que prepara la futura recolección de los frutos mediante la adecuada elaboración del suelo, ha de añadirse un segundo motivo, del que ha de nacer un culto: el trabajo en común. Así como la entrada en la edad viril da lugar a la aparición del culto de la consagración correspondiente, que se instituve como cuestión de estirpe, así también institúyese el cultivo del suelo por virtud de la asociación para el trabajo de los compañeros de tribu comarcanos. Y, al modo que la consagración viril conviértese en hecho corriente por la convivencia de los compañeros de edad y las exigencias guerreras despertadas por las luchas entre tribus, así, en un estadio posterior y por causas diversas, surge igualmente el cultivo del suelo. Entre aquéllas destácase, en primer término, el motivo objetivo de las condiciones naturales correspondientes, por virtud de las cuales hácese necesario que todos, tanto para la siembra como para la recolección, elijan el propio tiempo. Este motivo es de poco valor mientras es escasa la población y grande la separación por zonas incultas entre los terrenos de unos y otros individuos. Cuanto mayor es la intimidad en que viven los compañeros de comarcas, tanto más acrece el trabajo en común, contribuyendo a ello singularmen-

te el establecimiento definitivo en determinada zona de una tribu invasora; la misma posesión del suelo es, desde luego, en común. El espacio en que se desenvuelve la labor del campo es, por lo tanto, el mismo para los individuos compañeros de comarca. Así va asociándose cada vez más a estos motivos objetivos otro subjetivo. En el trabajo común ordena el individuo más operaciones bajo el mismo fin y acomódase también exteriormente al conjunto en ritmo y tiempo en los movimientos expresivos concomitantes. Mas, con la conservación de la actividad del sembrar y el consiguiente incremento de la semilla, propiedades mágicas en tiempos anteriores, el cultivo del campo y el trabajo mismo conviértense en actos de culto. Así como la consagración viril no consiste en una mera declaración de virilidad, sino que es un culto que proporciona a los consagrados vigor masculino y perseverancia, por vía mágica, así también la labor del campo conviértese en operación de culto por virtud del poder mágico adscrito a la prosperidad de la siembra. Hay aquí dos motivos de gran importancia, especialmente para los comienzos de los cultos agrícolas, que imprimen su sello en la exterior evolución de los mismos. En primer lugar, la comunidad de trabajo, de la que surgen los cultos agrícolas, hállase asociada en absoluto al azadón en los primeros tiempos del cultivo del campo. El trabajo con el azadón por sí solo une a los comarcanos tan estrechamente que da origen a una comunidad cultual. El arado tirado por el animal vuelve a separar a los individuos entre sí, no sólo porque aquél necesita más espacioso campo, sino porque la operación del azadón, limitada a la dirección de animales e instrumentos, no se halla orientada a la labor directa del suelo, como en el caso del cultivo del azadón, en el que la actuación de la fuerza resuélvese según un afecto incomparablemente más intenso. El arado educa para la reflexión y la sutileza; el azadón despierta la pasión. Por otra parte, la convivencia durante del trabajo en común en el propio campo a que da lugar el cultivo con el azadón, suscita más la unión de los sexos. El incipiente cultivo del campo mediante el azadón en las proximidades de la cabaña es, principalmente, la mujer quien lo atiende, con lo

cual continúa su labor colectora, peculiar en este primitivo período de la economía doméstica. Con el cultivo de azadón, más intensamente practicado, el trabajo se especializa; en tanto que el hombre hiende y disloca el suelo, síguele la mujer esparciendo la semilla entre los terrones. El arado viene luego a convertir la labranza en una labor exclusivamente masculina, ya que la actividad libre que deja la intervención instrumental en el surcado y remoción del suelo aprovéchala el arador para la dispersión de la semilla.

La doble comunidad de trabajo entre los copartícipes del suelo y entre ambos sexos, crea la peculiaridad de los cultos del campo, conservada en tiempos muy posteriores. El trabajo del campo en sí mismo adquiere carácter de acto cultual, asociándose a él, por otro lado, ulteriores operaciones cúlticas. Destácase entre éstas la danza, en la cual retinense hombres y mujeres unificando el trabajo y el culto, y concibiendo la fecundación y el crecimiento de las plantas como fenómenos semejantes a los de la humana generación. Al entregarse los participantes en el culto a danzas orgiástico-extásicas, piensan que influyen mágicamente en el brotar y crecer de las semillas. En tal brotar y crecer creen ver el influjo de los démones actuantes en la tierra, los que, como los trabajadores y los danzantes, excitanse mutuamente por la actividad; así también por la acción del culto orgiástico serían ellos, a su vez, estimulados.

El hombre siéntese así, mediante tal éxtasis cúltico, unificado con la naturaleza exterior. Su propia actividad y los fenómenos externos parécenle unidos en el mismo efecto mágico. Mas, a los démones terrestres del crecimiento asócianse ulteriormente los démones celestes, los cuales, desde las nubes envían al mundo fecundantes lluvias. Singularmente en regiones que como en Nueva Méjico y Arizona influye tanto sobre la bondad de la recolección el cambio de la agotante caliginosidad solar a la abundante lluvia benéfica, únense a las fiestas de la vegetación elementos de un culto celeste, el cual, perteneciendo todavía al orden de los cultos demónicos, puede ser considerado ya como una transición al culto de los dioses. En tal respecto son característicos los cultos de los

zuñi v hopi, descritos detalladamente por varios investigadores americanos. Aparecen en tales cultos personajes sacerdotales para la lluvia con otros que llevan nombres de animales, y además, asociaciones secretas vinculadas a aquéllos, a las cuales compete la dirección de estas fiestas cúlticas. Entre los hopi, la asociación o cofradía de la lluvia, cuando están en marcha las prácticas de la vegetación, los cofrades, cubiertos con máscaras los rostros, atraviesan el poblado, señalando a las nubes mientras se dirigen al sitio del festival. A su paso por la aldea son rociados con agua por las mujeres asomadas a las ventanas de las casas, ceremonia mágica que debe actuar como bendición de la lluvia para los campos sembrados. Sabemos por las investigaciones de W. Mannhardt, sobre los antiguos y modernos cultos del campo, que todavía existen huellas de las ideas prehistóricas sobre el particular en los actuales usos europeos de la siembra y de la recolección, observaciones hechas principalmente en la Prusia oriental y la Lituania. Los mozos que vuelven de la siega, al entrar en la casa son rociados coñ agua por las mozas congregadas previamente, costumbre bromística que recuerda todavía vivamente las graves ceremonias mágicas de los primitivos cultos de la vegetación. Al lado de esta transformación de la seriedad en chanza, de que ya hay huellas en las fiestas solemnes de los pueblos culturales primitivos, existe además una notable diferencia entre los anteriores cultos de la vegetación y sus modificaciones ulteriores: aquéllas hállanse unidas principalmente a la siembra; éstas, a la recolección, reflejándose aquí, a su vez, las diferencias entre el cultivo por el azadón y por el arado. El cultivo de azadón reúne, el de arado separa a los comarcanos en la preparación de la sementera, convirtiendo ésta en exclusiva ocupación del varón. La recolección, por el contrario, persiste durante mucho tiempo como trabajo en común de hombres y mujeres. Al desaparecer gradualmente la fe mágica, dentro de la cual desenvuélvese la preparación de la sementera, ocupa el lugar de aquélla el placer que produce la salvada cosecha, sobre el que pasa a basarse completamente la fiesta principal.

Al hacerse intervenir conjuntamente cielo y tierra en el



226

tavorable desarrollo de la siembra y en una feliz recolección, las fiestas de la vegetación tienen el doble aspecto de culto a los démones y de culto celeste, dándose los primeros contorme a su origen, manifestándose los segundos según la visión corriente de los fenómenos celestes; añadiéndose, además, a estos componentes, elementos del culto a los antepasados. La nube, diseminadora de la lluvia, considérase dependiente de una voluntad dominadora de su actividad. Tras de las nubes. según las creencias de los zuñis y otras tribus de pueblos, deben hallarse ocultos los antepasados. La oración de los sacerdotes a las nubes es simultánea con la oración a los antepasados en súplica de auxilio y protección; y la salida procesional de la cofradía de la lluvia por toda la aldea tiene el significado de una invocación mágica a los antepasados enmascarados tras de las nubes. Hay también, en estas fiestas cúlticas, invocaciones al sol, cuyo auxilio no es menos necesario para la prosperidad de la siembra. Obsérvase, entre los usos festivales de los navajos, que, sobre la dorada arena del suelo en que aquéllos se celebran, hacen representaciones coloreadas del arco iris, del sol, de la luna. Según esto, todo el cielo debe influir en la maduración de la siembra. Cabe, pues, seguir paso a paso la elevación del culto desde los démones terrestres, que tienen su asiento en los cereales vegetantes, hasta los cultos celestes. Es la necesaria ayuda del cielo la que orienta la mirada a lo alto; a lo que hay que añadir la influencia de la representación de una transmigración de los antepasados al cielo después de su muerte, en la que aparecen fundidos démones de las nubes y espíritus ancestrales con más, ulteriormente, los poderes ultraterrenos que se imaginan eficaces en los otros fenómenos celestes.

Sobre esta conjunción de cultos de la vegetación y cultos celestes, se basa la invasora ampliación de estas sobresalientes fiestas de la época totemística. Atraen gradualmente a su esfera a otros cultos en cuanto no son dependientes de determinados motivos indesplazables, como los cultos mortuorios. Unese a aquéllos, entre los zuñis y navajos en primer lugar, la fiesta de la consagración con la consiguiente admisión de los jóvenes en la sociedad de los varones, además de otras ce-

remonias para el sexo femenino. A medida que van penetrando con más intensidad en los elementos cultuales los fenómenos celestes, los hechos principales van siendo derivados de la observación del cielo, los que más influyen en la determinación de los tiempos de las fiestas. En vez de la dependencia no poco variable del buen tiempo para la siembra y la recolección, tómanse, como términos para una y otra fiesta respectivamente, los solsticios de verano e invierno. Así, los cultos quedan independientes de condiciones variables y pueden asimilarse a otros cultos. Por tal modo nace entre los zuñis una ceremonia análoga a la de declaración de la virilidad, ceremonia no ligada ya al tránsito del joven a la edad viril ni de la muchacha a la pubertad, sino con la clara significación de admisión en la comunidad del culto. Esta primera consagración no se efectúa inmediatamente después del nacimiento, sino ya a los cuatro o cinco años de edad, y pudiera ser comparada con nuestra ceremonia del bautismo. Sigue a estas fiestas la de la edad de los catorce a los quince años, en cuya ceremonia golpéase a los muchachos con un bastón bendecido, hecho que se ha interpretado como una especie de recordatorio o prueba de capacidad y valor. Mas, la circunstancia de ser utilizados para la ceremonia bastones consagrados por los sacerdotes, viene a indicar, sin duda, que se trata de una acción mágica. El hecho de que muchos adultos apréstense a ser golpeados en tal guisa porque a consecuencia de ello adquirirían un influjo protector, atestigua el por qué ha persistido tal uso en cierto grado durante mucho tiempo. A estos principales componentes del culto, que corresponden a la comunidad de estirpe o de comarca, súmanse otros referentes a la satisfacción de necesidades individuales. Congréganse en tales fiestas individuos que, a veces, arrástranse penosamente o son conducidos por sus allegados, para ser curados de alguna enfermedad. Para el servicio de este hechizo de la curación, hállanse muy extendidas en América las llamadas «casas de vapor» (Schwitzhäuser) en las inmediaciones de los campos de culto. Tales casas tienen un doble fin, aunque, ante todo, preténdese en ellas expulsar los démones de la enfermedad mediante la sudoración. Mas también los sanos

sométense a este tratamiento, en lo que se advierte la interpretación purificante de la acción sudativa. Nosotros sentimos y apreciamos la sudoración como un alivio, en tanto que el primitivo, después de la acción sudorativa, en la casa dispuesta al efecto, considérase a modo de recién entrado en la vida, hecho en el cual fúndase la asociación próxima de la purificación acuática.

El fin, pues, de estas ceremonias, viene a ser el mismo que el de otras ceremonias purificativas: el individuo aspira, bien a purificarse de una culpa cometida, bien, cuando tal motivo no exista, a permanecer puro para el porvenir; por costumbre dase igualmente al bautismo y al baño de los brahmanes, el significado de ceremonia santificadora. Mediante esta conexión de diferentes motivos y formas de cultos, conviértese la asociación cultual reunida para celebrar las fiestas de la vegetación en representación general de los cultos y de las creencias de la comunidad estírpica. Prepárase así la transición de los cultos totemísticos al culto de los dioses, como también en las operaciones de sacrificio pertenecientes al círculo de estas partes del culto. La propia idea del sacrificio, como va antes se indicó, tuvo su origen, probablemente, en la forma del sacrificio mortuorio, hallando su más amplio desarrollo en las zonas de culto a la vegetación. En las fiestas de los zuñis y navajos exhíbense colores y magnificos plumajes de aves diversas. Sobre los altares dispónense las plantas y los frutos cuva prosperidad se pretende mediante el culto: tal es la forma típica del sacrificio vegetal según es propagada a los más altos cultos. En tal sacrificio ofrécense plantas y frutos en torno de los cuales se ora, todavía con completo carácter mágico y no de presente a la divinidad. Como el hechizo de la lluvia efectúase mediante la aspersión ejecutada por la cofradía, la prosperidad mágica de los frutos recábase mediante el ofrecimiento de los mismos. No hay vestigio alguno indicativo de que estos frutos sean donados a los dioses. La idea de donación aparece más tarde cuando se asocia este sacrificio mágico de los frutos, como en el de los animales, a un pensamiento que, según todas las apariencias, tuvo su origen en el sacrificio mortuorio. Al modo que en el ofrecimiento al

muerto para su vida ultratumba, el ofrecimiento mágico de las fiestas de la vegetación y de los cultos con éstas ligados, van hallándose cada vez menos comprendidos en la función mágica, pasando a ser uno y otros como un presente a la divinidad para que se muestre propicia.

Con los ofrecimientos del sacrificio relaciónase la más intima organización del personal para el culto, que se cimenta, principalmente, en estos grados de transición, representados por los pueblos semiculturales de América. Tal organización consiste, esencialmente, en la formación de grupos especiales dentro de la comunidad del culto, los que, por regla general, hállanse dirigidos por sacerdotes. Son éstos los que, más tarde, fuera de las fiestas cultuales, actúan también como sacerdotes y curanderos mágicos, los que conservan la tradición de las ceremonias generales del culto como, asimismo, los medios que sirven para el ejercicio de esta doble profesión. Es la figura típica del curandero, aparecida va en los primeros tiempos de la cultura, que va pasando de encantador a sacerdote. Su autoridad como tal es reconocida y acatada. Acompáñanle, como auxiliares próximos en las ceremonias festivales, individuos iniciados en las secretas prácticas del culto. Así aparecen las sociedades secretas de los pueblos de Norteamérica, análogas a las que se observan en los períodos de semicultura de la época totemística y que, durante ésta, ingiérense en el culto. Tales sociedades han surgido, muy probablemente, de la primitiva institución de las llamadas casas de los hombres, en las que los varones del clan reúnense con compañeros de más edad. La limitación al sexo viril y a la edad madura adscribióse también a las sociedades secretas. Al disolverse las asociaciones de edad en la ulterior evolución de la organización estírpica, especialmente a consecuencia de la génesis de la asociación familiar más fija, aparecen más limitadas sociedades en lugar de las primitivas que comprendían la comunidad total de los varones, y, con tal limitación numérica, dase igualmente otra cualitativa. Primeramente trátase de miembros escogidos de la comunidad estírpica o, al menos, de aquéllos que se abrogan a sí mismos preferencias sobre los otros, quienes, de tal modo, sepáranse de intento de

la comunidad; luego, dentro de los más limitados fines, la división nace por virtud de particulares necesidades de sus miembros. Al primero de los indicados motivos corresponde la estimación, mezclada a veces con temor o temerosa veneración sentida hacia aquéllos y apoyada en el secreto de que se rodean. La desmembración de tal sociedad en determinados grados depende siempre de la extensión en que los individuos participen de la doctrina secreta y de la conservación como tal de los usos y costumbres correspondientes. Carácter es éste que se halla tanto en las asociaciones de curanderos americanos y africanos, las comunidades eléusicas y órficas. las órdenes religiosas budistas y cristianas, como, finalmente, en las múltiples imitaciones sociales de los rosacruz y los francmasones. Suelen usarse distintivos externos especiales que, a pesar del carácter secreto de la asociación, permitan reconocer la pertenencia a tales comunidades y aun el correspondiente grado dentro de las mismas. Entre los americanos acostumbran tales distintivos a ser pintarrajeos especiales sobre la piel, o tatuajes determinados; últimamente aparecen como tales, indumentos especiales. Una segunda limitación refiérese al objetivo que la comunidad se propone. La casa de los hombres comprende en sí todos los intereses de la comunidad, del clan o de la estirpe: la sociedad secreta adscribese a un fin concreto y mantiénese dentro de intereses limitados y afines, con el rasgo característico de que siempre son de orden cúltico y religioso. Una análoga metamorfosis de fines, como la transición de las asociaciones de edad a las sociedades secretas, obsérvase en las fratrías griegas. Cuando estas asociaciones perdieron su antiguo carácter político subsistieron, en cambio, como cultuales.

Como la asociación de los varones pertenece completamente a la época totemística, creánse en ésta las sociedades secretas mantenedoras de los cultos, organizaciones que constituyen ya un paso de los cultos totemísticos a los cultos de los dioses. Totemísticos son no pocos de los distintivos de los asociados; totemísticos los usos cultuales, y, asimismo, entre los americanos, hasta los nombres correspondientes de las sociedades. Una notable sociedad totémica de estos tipos es la

de las serpientes de los indios hopi, que, como las de los zuñis y navajos, pertenecen al dominio cultural de Nueva Méjico. El animal totémico de esta sociedad es la serpiente de cascabel. En la fiesta de la serpiente, los asociados marchan procesionalmente llevando en la boca, sujeta con los dientes por detrás de la cabeza, una serpiente de cascabel. Existe la arraigada creencia de que ninguna serpiente, por ser sagrada, mata a ningún miembro de la comunidad. Según los que han presenciado la solemnidad, tras de cada individuo portador de una serpiente, marcha otro que, de modo ingenioso, evita el peligro, a saber, haciéndole cosquillas en la cola con un palito (am Schwanz mit einen Stäbchen kitzelt) para distraer su atención. Si alguna vez es mordido el portador de la serpiente, el compañero de retaguardia chúpale la herida, y así la mordedura es relativamente inofensiva.

15.-El arte de la época totemística.

En la práctica artística de la época totemística destácase, singularmente, el arte plástico. En el grado inferior de la evolución totémica aparece con las poco acusadas particularidades de los primitivos. Ciertamente que hállanse en Australia dibujos cavernarios con cierta aparente significación cultural; pero ésta no ha podido ser aún interpretada. Tales manifestaciones artísticas limítanse a simples tallados en armas y efectos de utensilio que, como en el estado primitivo, evidentemente tienen función mágica; obsérvase, además, entre tales manifestaciones, el pintarrajeo del rostro en las fiestas cúlticas.

Es en las zonas oceánicas, especialmente en las islas polinesias, donde la forma de arte plástico que consiste en el adorno del propio cuerpo, halla su primitivo desarrollo, bien que con la orientación de actuar en virtud mágica del propio cuerpo hacia fuera. Polinesia es la zona principal del tatuaje artístico, singularmente en la forma de pintura. Con las pinturas densamente apretadas e impregnadas de colores, compónense formas simétricas. Este tatuaje es el único arte que, en los comienzos de la cultura, alcanza pleno florecimiento. Tan pronto como aparece la indumentaria, el adorno corporal pasa al vestido. Donde persiste la desnudez total del cuerpo, con motivo de determinadas ocasiones festivales de los americanos, adviértese una especie de regresión de la pintura usada en aquéllas, según échase de ver igualmente en Australia, decayendo así el arte del tatuaje. Con la aparición de la indumentaria desarróllase éste, que se aplica en los sitios descubiertos de la piel, especialmente en la cara, las piernas y los brazos, partes estas últimas en las que aún se practica en nuestros días. El hecho de que en nuestro tiempo practiquen el tatuaje casi exclusivamente criminales, prostitutas y no en tan gran escala los marineros, tendría su explicación, como el caso algo semejante de su primitivo esplendor, en una prolongada interrupción del trabajo profesional, sin otra ocupación sucedánea.

Lo que singularmente actúa en el mundo polinesio como acelerador del arte del tatuaje es la mezcla especial en estos pueblos totémicos de las ideas mitológicas celestes y el retroceso del totemismo que se produce. Muy instructivo en este particular es el tatuaje de los maoríes, en los que hallamos la imagen del sol en todas partes en ornamentos espirales como adorno de la piel. También en el tatuaje de otros isleños, especialmente de los indígenas de las Marquesas, hállanse entre los dibujos de los exploradores, pertenecientes a una época anterior, ricos motivos de una mitología celeste, mientras que en la actualidad, en tanto que se ha conservado la costumbre a pesar de la inmigración europea, el tatuaje compónese de sencilla ornamentación geometrica. Hay también en el antiguo tatuaje gran número de imágenes de animales, rara vez de plantas, en relación con la tardía aparición de éstas en función totémica. Adviértese al mismo tiempo una especie de inversión en el estilo de la representación imaginativa de los objetos, hecho que se destaca singularmente en el tatuaje de los americanos, limitado a algunas partes de la piel. Vimos anteriormente cómo, entre los primitivos de la época pretotémica, por ejemplo, entre los semang y senoi de Malaca, de sencillas líneas paralelas, de triángulos, sectores circulares, etcétera, nacen, a consecuencia de su acumulación, formas semejantes a plantas y animales, entrevistas como tales en el dibujo por el primitivo y ahora intencionalmente dibujados en algunos casos como representación de tales objetos naturales. Ahora, por el contrario, observamos que, especialmente las formas de animales, redúcense a objetos geométricos al ir «estilizándose», según la expresión moderna, al punto de que, como sólo han sido conservadas las más simples formas de los objetos, pueda caber la duda de si realmente fueron, desde un principio, imitaciones esquemáticas de la naturaleza o meros ornamentos geométricos. Las continuas transiciones de la forma animal perfeccionada a la ornamentación geométrica simple, no dejan lugar a duda, a base de las observaciones americanas, sobre el indicado desarrollo del proceso de estilización muy extendido y generalizado. Hay otro arte muy semejante al del tatuaje, aunque no limitado como éste en su evolución ni destinado a desaparecer, en el que puede ser seguido muy claramente el indicado proceso de estilización: tal es la cerámica, arte de ornamentación del utensilio destinado primeramente a la conservación y luego a la preparación del alimento.

La alfarería, aunque falta propiamente en la cultura primitiva, extiéndese, sin embargo, a una época muy lejana, acaso conexa con el comienzo del período totemístico. En todo caso fué éste el que hubo de proporcionar los motivos de ornamentación, o, como cabe admitir en los comienzos, los obietos para la protección mágica del utensilio o para la producción del hechizo por su contenido. El vaso de arcilla es notoriamente en su origen imitación, en parte, de un medio de conservación tomado de la Naturaleza, en parte, de una cesta cuyo tejido puede ser en los comienzos una imitación del nido de los pájaros. El descubrimiento, probablemente casual, del endurecimiento de la arcilla por el fuego, hubo de añadir a la finalidad de conservar el alimento, la de su preparación por el calor o también (acaso lo más probable), el ensayo para llegar a tal fin con la vasija no bien endurecida, indujo a la cocción de ésta. En tiempos en que no se conocía la alfarería, instrumentos y armas, los peines de las mujeres y, finalmente, el propio cuerpo, exornábanse con sencillos y regulares dibujos, a los que atribuíase significación mágica, entreviéndose tras de tales formas geométricas, nacidas casi por casualidad, representaciones esquemáticas de plantas y animales; de igual modo desarróllase el proceso del arte de la alfarería, con la diferencia de que éste se desenvuelve en un más amplio escenario con más vasta actuación de la fantasía. Fácil es aquí seguir, singularmente en la cerámica de los americanos, el movimiento ascendente y descendente de los primitivos dibujos lineares, hasta la ornamentación animal plenamente desenvuelta con rasgos diseminados de una incipiente ornamentación vegetal y, luego, el retroceso a la estilización en las formas geométricas puras.

Muestra aquí la cerámica la conexión de ambas formas, cuya planeada distribución señala la culminación de este arte con la representación imaginativa de los objetos de la Naturaleza, encuadrada en ornamentos geométricos. Aun en este punto constituye el tatuaje un imperfecto grado previo de la cerámica, que establece la conexión por virtud de su significado inmediato. En el tatuaje envuélvese primitivamente el hombre en una protección mágica; en la cerámica extiende ésta a sus provisiones de la alimentación necesaria para su vida y a los medios de preparación. En la cerámica, como en el tatuaie, destácanse, entre las figuras de animales, las de animales del totem. Así vense en primera línea la serpiente, luego los peces y las aves; en América, el aligator. Es característico de la época totémica que nunca aparezca el hombre entre estas figuras, dato que puede servir para distinguir, a primera vista, las figuras artísticas de la Grecia primitiva de los productos de la época totémica. En las primeras aparece el hombre al lado del animal, o él solo; en las segundas, el animal únicamente. Sólo en una forma ha sido el hombre objeto de la imitación artística en la cerámica americana, por cierto notablemente, y es, representando toda la cabeza humana o el cráneo, lo que se relaciona con la infamante costumbre de la caza de cabezas. Como el indio adorna su cabaña con las cabezas de los enemigos, así también perpetúa su recuerdo en sus puestos de guerra con estos objetos de cerámica. Mas, faltan completamente en la época totémica escenas movidas en que entren figuras humanas.

Relaciónase con lo expuesto el que no aparezca aún una escultura propiamente dicha, no considerando como tal escasos idolillos, burdas imitaciones de formas animales o humanas. En conjunto son éstos más bien fetiches, aunque pueden ser considerados como precursores de las futuras imágenes de los dioses. Tampoco hay arquitectura. Esta época hállase separada de la siguiente por un enorme hiatus. La arquitectura, en su torma superior, necesita que haya dioses venerandos en los templos, y en tal época no hay templos. El australiano conserva sus palos y maderas encantados, los churingas, en cavernas y cabañas, las cuales son exactamente como las demás viviendas. En la época totemística sólo hay la morada del hombre, que comprende dos tipos: la construcción cónica y la redonda (Rundbau). La primera deriva, visiblemente, de la tienda; la segunda, o cabaña en forma de colmena, como se la ha llamado en África, acaso sea, primitivamente, una imitación, hecha con arena, de la caverna natural. Ambas formas no se diferencian siempre estrictamente. El esquimal del estrecho de Behring, que en invierno habita una cabaña redonda de nieve, en verano levanta tiendas. En Melanesia, Polinesia y en otras partes, la erección de viviendas a la orilla del mar o la ribera de los grandes ríos indujo una modificación parecida a la forma ulterior de la casa: la construcción sobre estacas. En cuanto a la cabaña, erígese sobre estacas firmemente clavadas en el suelo y muy elevadas; siendo simultáneo alojamiento de varias familias; sería una forma típica de espaciosa casa de vecinos. Coincide con este tiempo la institución de las asociaciones de varones, que, exigiendo la convivencia de muchos, favorece la erección de amplias viviendas. Adviértese aquí una característica oposición entre los comienzos del arte arquitectónico y los de otras artes, porque éstas arrancan en todas partes, tanto en lo que se refiere al tatuaje, como a la cerámica y a los fetiches precursores de la escultura, de motivos mitológicos y, singularmente, de los mágicos. En el caso de la Arquitectura, precisa la inmediata necesidad práctica de la vida. No son, pues, impulsos religiosos, sino relaciones de orden social las que, exigiendo la convivencia de muchos hombres, llevan consigo las primeras incitaciones a una técnica constructiva más perfecta.

Paralelamente a la evolución de las otras formas del arte plástico, desenvuélvese la de las artes musicales, si por tales entendemos todas aquellas en que se destaca la inmediata actividad del hombre mismo. A éstas pertenecen la danza, la poesía y la música, además de las conexiones que las ligan entre sí. Como la Música asóciase a las otras en función complementaria, cabe perfectamente designar las tres con el mismo nombre, con lo que se indica su próximo parentesco en la exteriorización subjetiva, como ocurre en las artes plásticas con respecto a las construcciones objetivas de las creaciones de la fantasía. Entre todas estas artes es la danza la que de modo más inmediato se continúa en tiempos todavía primitivos, v se destaca con formas extraordinariamente ricas en las danzas cúlticas de la época totemística, alcanzando una intensidad de desarrollo análoga a la correspondiente en el arte plástico, a la ornamentación exterior del cuerpo en el tatuaje. Y hasta hay cierto parentesco entre una y otra expresión artística, por cuanto que en ambas artes, más que en ninguna otra, es el propio cuerpo el objeto inmediato y el medio expresivo de la actividad artística. Mas, a las danzas del período primitivo. súmase, en la del totémico, un medio exterior que debe directamente su origen a las creencias totémicas; tal es la máscara. En los australianos no hay todavía danza enmascarada. En ocasiones coloréanse el rostro o hácense algunas rayas, acaso anticipaciones de una futura máscara. La aparición de ésta coincide con la ulterior evolución del totemismo, extendiéndose luego en los tiempos siguientes. En esta expansión échanse de ver considerables diferencias. Es en América y Polinesia donde la danza enmascarada, y con ella la elevación de la máscara a objeto de culto, desenvuélvense con particular intensidad, no destacándose tanto en las zonas africanas. En América, la danza enmascarada y la propia máscara exáltanse hasta ser objeto de culto, desde los esquimales al Norte hasta ya muy al Sur. Koch Grünberg ha descrito, après nature, las danzas enmascaradas y el culto de las máscaras, de los indígenas de los bosques brasileños. La máscara no es aquí

medio mágico accidental o algo así como adorno transitorio, sino que cada una de por sí es una especie de objeto sagrado. Al entrar un joven en la edad viril recibe, de por vida, una máscara personal sagrada. Después de las grandes fiestas culturales que se celebran con danzas enmascaradas, guárdanse las máscaras cuidadosamente. En la máscara habita el demon representado por ella; por lo tanto, queda así transferido el miedo al demon correspondiente. Como la danza de este período es primitivamente de tipo animaliforme, porque consiste esencialmente en la imitación rítmica de los movimientos de un animal, la máscara muestra la imagen más o menos modificada o grotescamente exagerada, bien de la cabeza de un animal, bien de una forma intermedia entre animal y hombre, lo que viene a recordar vivamente las levendas totemísticas cuyos héroes son ya hombres, ya animales. Hay también, además de éstas, en períodos avanzados de la cultura totemística, máscaras representativas de objetos externos de la Naturaleza (äussere Naturobjekte). Mencionadas quedan las máscaras de las nubes, entre los hopi y los zuñi, durante las fiestas de la vegetación. Los sacerdotes de la lluvia, entre estas tribus, llevando sobre la cabeza tales máscaras y marcada sobre las vestiduras la imagen de la quebrada trayectoria del relámpago, son viva representación de los démones de la tempestad. En tanto que de este modo la máscara comunica al portador el carácter del demon representado, conviértense, especialmente las máscaras del rostro o caretas, por sus peculiares atributos exagerados con hirsutas cabelleras y barbas, poderosos dientes, ojos y narices gigantescos, etc., en vivo trasunto del temor al demon y hasta en seres demónicos, a los que se les adscribe peculiar significación, por ejemplo, la de demon de la fertilidad y el de la enfermedad, destacándose siempre con los propios rasgos terroríficos. La máscara, según la forma de la danza en que sea empleada, puede tener la expresión de admiración o de estupor, del terror o del gozo exaltados, echándose de ver en la última forma que la mímica de la risa gesticulativa no se distingue del llanto doloroso, sino por escasos rasgos característicos.

A estas diferencias en el carácter de las máscaras emplea-

das en la danza, corresponden dos formas fundamentales de danza, especialmente de danza cultural. Una de éstas es la de la danza ceremonial, que se muestra en ritmos de lentitud solemne; ella sirve, entre los pueblos de semicultura totemística, de introducción a las grandes fiestas del culto o de complemento a otras, como, por ejemplo, a las grandes fiestas de la vegetación en Nueva Méjico, o a la entrada de los espíritus ancestrales representados en máscaras nefélicas. En oposición a éstas destácanse las danzas extáticas, en su mayoría expresión de la culminación de la fiesta. Las danzas ceremoniales son ejecutadas únicamente por varones, siendo esto también lo más corriente en las danzas extáticas. Las mujeres, aunque no estén en absoluto excluídas de las ceremonias, son espectadores mudos, bien que pueden tomar parte en el espectáculo con sus cantos o gritos.

Sólo en la forma más acentuada de la danza orgiástico-extática participan ambos sexos en la danza, siendo acaso las fiestas de la vegetación, por la influencia de la combinación en la que entran los afectos sexuales de un lado, y la fuerza generadora de la Naturaleza por otro, las que han dado origen a la danza mixta. Ulterior manifestación de este primitivo origen son seguramente las danzas que los griegos tomaron de los cultos orientales y estimaron, en parte, como degenerativas de las buenas costumbres, las llamadas danzas dionisíacas ejecutadas por mujeres solas o por hombres y mujeres juntos, de las cuales, en el drama de la danza mímica, el papel de las mujeres era desempeñado por varones.

En íntima conexión con la danza hállase la música, Anticipación de ésta es la asociación de la propia voz con el ritmo de los movimientos corporales externos. Cuando se completan mediante la cadencia melódica los movimientos de las articulaciones, que con los indicados movimientos externos componen la música, constituyéndose la rítmica de la danza, el afecto descargado en ésta tiende por sí a una mayor elevación, valiéndose de medios auxiliares objetivos. A la acción de los órganos del propio cuerpo súmase la producción de ruidos por el claqueteo de las manos, el choque del suelo con los pies o el golpeteo acompasado con bastones. Corta es la distancia

que separa, mediante este último, al instrumento de ruido del instrumento de sonido, el cual, en su forma originaria, pártese en dos direcciones, siguiendo por un lado como acompañamiento exterior acústico próximo, continuándose de otro como acompañamiento tonal de los órganos de la voz. Dánse así las dos primitivas formas de instrumento musical: la de percusión y la de viento. Y al modo que nacieran éstos en inmediata relación con la danza, primero como medio de robustecimiento inmediato natural del afecto, luego orientados por la invención planeada, aparece también así la evolución siguiente del ejercicio musical artístico en íntima conexión con dos formas capitales de la danza, la ceremonial solemne y la extática, entre las cuales dánse las más variadas transiciones. La expresión musical, desde los grados más primitivos a los más altos de la evolución, halla en todas partes dos formas de manifestación: la solemne (getragene) y la animada (erregte), las cuales corresponden a la oposición del reposo, a la actividad o excitación existentes de igual modo en la psique del animal, estado que el hombre ha aportado a su cultura, del estado natural, aunque en el primero aparezcan siempre complejamente diferenciados.

Los primeros pasos que conducen a los sencillos acordes manifestados al compás de la danza, pertenecen a la época totemística, echándose aquí de ver las diferencias étnicas, en las que destácanse de modo característico las dotes musicales específicas (spezifische musische Begabung) de las razas, las cuales, en los altos grados de cultura, hállanse envueltas en las crecientes influencias recíprocas internacionales. Así Africa, según todas las apariencias, si no la patria, es por lo menos la zona del mundo en que preferentemente se dan los instrumentos de percusión y los de cuerda, derivados de aquéllos, que adquieren rico desenvolvimiento en variadas formas. Es tanto, es América la zona terrestre en donde más abundan los instrumentos de viento, especialmente en su forma original, la flauta. La flauta americana no se parece realmente a la nuestra porque no se sopla con los labios, sino con la boca, por lo cual tiene más parecido con la zampoña o clarinete; bien que por su modo de producción del tono musical es una flauta tal, por cuanto, como en el pífano aflautado de nuestro órgano actual, el tono es producido por un labio saliente sobre otro. Lo que diferencia el sonido de la flauta y el de la forma acortada de ésta o pífano, del sonido de los instrumentos de cuerda, es su mayor intensidad y duración. A este carácter diferenciativo corresponde en todas partes la diversidad de los instrumentos ruidosos; así, en Africa, el tambor, además de acompañamiento en las ceremonias del culto, sirve como aparato de señales (lenguaje del tambor) para comunicar a larga distancia. En América, la matraca, que no falta tampoco en Africa, destácase dominante en la cultura índica, tanto como agente ruidoso, en función mágica, análogamente al palo silbante de los australianos. Como el tambor, caracterizóse esencialmente por la producción perdurativa del ruido que produce.

La música armónica de todo orden está todavía lejos de la producción acústica de estos instrumentos, aun de los de cuerda y de su acompañamiento con el canto. La armonía es adquisición de épocas posteriores, anunciada primitivamente en vagas anticipaciones. En las transcripciones que poseemos, las melodías de los negros del Sudán y de las razas americanas échanse de ver tales caracteres, bien que los testimonios de que hasta ahora disponemos son todavía inseguros. La ejecución de estas melodías primitivas despierta en el oyente, por natural inclinación, análogas experiencias musicales a las percibidas. Aportaría gran luz a esta cuestión, con datos objetivos inmejorables, el fijar por el método fonográfico tales cantos naturales, de los que sólo poseemos conocimientos incompletos. Por lo que hasta ahora sabemos y en cuanto afecta a la riqueza instrumental, cabe decir que son los africanos los pueblos de la Naturaleza que superan a los demás en su capacidad musical. La melodía alcanza entre ellos aproximadamente la extensión de una octava, en tanto que en los indios de América del Norte no sobrepasa una sexta. La melodía de todos los pueblos de la Naturaleza-muévese también en ritmos e intervalos muy uniformes, en los cuales adviértense analogías con las de nuestros tiempos. Es singularmente dominante la tendencia a la repetición. El mismo motivo repítese con fatigante uniformidad, en lo que aparecen reflejadas ciertas características de la poesía primitiva de los weddas y de otras tribus pretotémicas.

Obsérvase igualmente en las formas del arte poético un importante progreso con respecto al estado de éste en los pueblos más primitivos. Ya la canción no es sólo simple expresión de las impresiones inmediatas recibidas de la Naturaleza, sino que hay en ella elementos surgidos de las actividades corporal y espiritual, así como de la utilización de armas v utensilios. Carlos Bücher ha llamado la atención sobre cómo el trabajo en común da lugar al canto en común, el cual acomódase así al trabajo, en ritmo y entonación, surgiendo con la creciente multiplicidad de aquél un más rico correlativo contenido y, con ello, una mayor diferenciación de formas. En la época totemística hállanse en todas partes las tonadas o canciones de trabajo, las cuales apenas si se encuentran en la época anterior, en la que no hay tampoco trabajo en común. Al tiempo de la canción de trabajo, obsérvase la canción del culto, adscrita a la evolución de las ceremonias totemísticas, y desenvuelta parejamente al incremento de éstas, así como su relación inmediata con la danza y la música, siempre en progresivo y gradual desenvolvimiento. La canción de culto y la del trabajo ofrecen de común la importante transcendencia que para la concomitante acción tiene en una y otra la repetición de los motivos. Si en cada caso la causa inmediata es diversa, ambos tienen el común origen de la acentuación de los afectos. En la canción de culto aspira el hombre a que sea oída su plegaria, expresada del modo más impresionante posible, por los démones en un tiempo, y más tarde por los dioses; plegaria que en primitivos tiempos podríamos decir que tendería a actuar por función de encantamiento. He aquí por qué es repetido de continuo el propio deseo. La canción cúltica más primitiva compónese casi siempre de un solo y mismo deseo, repetido y expresado en forma rítmica; en tanto que en la tonada de trabajo es el trabajo mismo, repetido en ritmo uniforme, el que da pie a la repetición de motivos rítmicos y melodiosos concomitantes. Mas en cuanto la misma actividad externa dáse como asociada siempre a los propios motivos,

ambos se suplen; así, la canción exige el trabajo, y éste, a su vez, acentúa el afecto adscrito a la canción; todo ello con tanta mayor intensidad cuanto más acomodada sea la canción al trabajo, con lo que tórnase ésta en imagen poética del mismo, proceso en el cual no existe en un principio proyectación ni plan, verificándose sólo mediante la actuación de los motivos rítmicos y melódicos surgidos en, o inmanentes a la actividad desarrollada en el trabajo.

Algunos simples ejemplos harán más patente las relaciones indicadas. En la canción de culto americana de los sías, tribu de Nueva Méjico, canción que tiene por motivo el encanto mágico de la lluvia, y empleada en las múltiples ceremonias que con tal motivo verifícanse entre tales tribus, dícese así:

¡Todas vosotras, voladoras nubes, todas vosotras, nubes, amáis los campos; todos vosotros, relámpagos y truenos, arco iris y gente [de las nubes,

venid y haced por nosotros!

Este canto repítese así continuamente, sin otro nuevo motivo, a modo de conjuro en forma de canción.

Otra canción semejante que, con acompañamiento de música, es cantada por la cofradía de los serpentíferos hopi, antes mencionados, dice así:

¡Oh, cofradía de las serpientes del Norte, ven y haz [por nosotros; cofradía de las serpientes del Sur, del Oeste; cofradía de las serpientes del Zenit y Nadir; venid aquí y haced por nosotros!

De la invocación de las cofradías de serpientes del Zenit y el Nadir, despréndese que esta canción no es un requerimiento a otras sociedades de carácter humano, dado que aquéllas no existen en el cenit y en el nadir. La canción, pues, dirígese abiertamente a una cofradía o asociación cuya existencia es pensada a modo de asociación demónica, la cual debe cooperar en la preparación del campo y hacer germinar las semillas.

Échase de ver claramente que la repetición es un motivo de conjuro, no así en la canción o tonada de trabajo. Hállase en ésta, la mayoría de las veces, un mayor cambio de motivos, como se advierte en la canción siguiente, tomada de los maoríes de Nueva Zelanda. Cántase ésta mientras son transportados los troncos de los árboles a la costa.

Dad más amplio paso, alegres gentes; dad paso al Totara; alegres gentes, dadme el Maro.

¡Empujadle, empujadle! ¡Corredle, corredle! ¡Alegres gentes!, etc.

Totara y Maro son nombres de los cortados árboles. La canción da, en sus ritmos y en sus repeticiones, una inmediata representación del trabajo mismo.

Superior a estas formas de canción, todavía limitadas a motivos externos, no nacidas al puro impulso de excitaciones subjetivas del ánimo, es la narración en varias modalidades, producto del período totemístico. La modalidad correspondiente a esta época es la del cuento mítico o confesión de un mito. Es una narración en prosa, comunicada por tradición oral, que se extiende en todas direcciones y que se altera y combina con otras materias míticas, perdurando en muchas generaciones. Ofrece aquélla la forma de cuento y es la más persistente de todas las formas de la poesía que hallamos desde los primeros grados de la cultura hasta los tiempos presentes, destacándose en la época totemística de modo singular el cuento mítico. Poseemos en la actualidad numerosas colecciones de cuentos de este tipo, tanto de las más diversas zonas totemísticas como asimismo de culturas posteriores. En Australia, una dama inglesa, Mrs. Parker, ha preparado una colección, completada más tarde por el misionero alemán Strehlow: la labor de éste supera a la de los demás investigadores australianos por conocer el idioma de los indígenas entre quienes vive. Dispónese ahora de un rico material de Africa v América, aportado singularmente por viajeros ingleses y americanos, y no faltan de otras partes de la tierra colecciones de este tipo literario de los pueblos naturales y culturales. La investigación viene buceando mucho hace ya tiempo en el cuento popular, con la mira de hallar, en los datos comparados, orientaciones para el estudio de los motivos de cuentos y de fábulas, y llegar a conclusiones culturales sobre su influencia entre las de unos y otros pueblos. En esta dirección analítica de los cuentos suele predominar un prejuicio que falsea los resultados, a saber: la aplicación, al análisis del cuento en general, del criterio utilizado para el cuento actual, con lo que se cree ver en los cuentos míticos de los pueblos primitivos, bien meras fantasías poéticas sin realidad objetiva, o, a lo sumo, construcciones retrospectivas de forma mítica superiores, especialmente de mitos de la Naturaleza, acomodados al modo de la imaginación y el juicio infantiles. Mas una investigación más detenida y profunda del cuento mítico de los pueblos primitivos ha venido a echar abajo esta teoría. Si, ciertamente, tanto en el campo del mito como en el de la poesía dánse formaciones regresivas, tampoco cabe duda de que, por una parte, las producciones primitivas de la poesía narrativa poseen completamente el carácter del cuento, y de que, por otra parte, la mayoría de las narraciones cuentísticas son mitos en cuya existencia real se cree. Y ahondando en los motivos más extendidos de los cuentos de diferentes pueblos y tiempos hasta sus orígenes, lógrase hallar el punto de partida en la época totemística. Es a ésta a la que corresponde el medio en que surge la primitiva narración, singularmente por cuanto, con arreglo a su contenido, es una historia creida.

La narración mítica tiene, singularmente, el carácter general del cuento por cuanto los hechos no se verifican en lugar o tiempo determinados, rasgo diferencial entre nuestro cuento actual y la saga. Excepción a esta regla es la leyenda de origen de los pueblos naturales, aunque aquélla, por otra parte, tenga

todo el carácter del cuento. Otro rasgo típico dominante en el cuento es la causalidad del hechizo, todavía reinante en el cuento popular de nuestros días, que arranca de los tiempos del cuento primitivo completamente dominado por la magia, por virtud de cuya influencia general el cuento es creído como hecho real en todo o en algunas de sus partes. Todas las narraciones de este período poseen el indicado carácter de cuento a lo sumo, y por excepción se aproximan a la primitiva leyenda de la saga, lo que implica que el desarrollo del mito comienza en general con los cuentos míticos. También aquí la evolución marcha de abajo arriba (von unten nach oben) y no al contrario.

Así como los primeros comienzos de los cuentos míticos arrancan indudablemente del hombre primitivo, el florecimiento de su evolución corresponde innegablemente a la época totemística. Huellas de ésta adviértense ulteriormente en los cuentos populares e infantiles de nuestros días, huellas manifiestas, singularmente en la causalidad mágica del desarrollo de los hechos, indicada va anteriormente: en la posición del animal en la narración cuentística, en la que aparece como salvador o bienhechor con respecto al hombre, o al menos de igual a igual. Características son también a este tenor las frecuentes asociaciones matrimoniales entre hembras y animales, así como las transformaciones de éstos en hombres. Casi nunca figura en tales cuentos totémicos el hombre sin el animal, como tampoco el animal sólo. La fábula de los animales es, por tanto, lo mismo que el cuento puramente humano, producto de evolución posterior en la que ha cesado el dominio del cuento creído. Mas, lo que falta a estos primitivos cuentos, son las aplicaciones morales, características de los de otras épocas y especialmente de la fábula. Por el contrario, aquellos cuentos fabulosos, que se acostumbra a llamar «explicativos» porque aclaran las cualidades de ciertos animales, tienen todavía, en su mayor parte, el carácter del tiempo totemístico, aunque, por todas las apariencias, pertenezcan a un período avanzado del mismo. Esto échase de ver bien en un cuento de los americanos del Noroeste, en el que aparece negro un cuervo por haberse quemado al robar

el fuego del cielo; o en un cuento bantú, en el que dícese que la liebre tiene el labio hendido a causa de un golpe que en cierta ocasión recibiera del hombre de la luna.

Tales motivos intelectuales faltan casi por completo en los más primitivos cuentos. En ellos relátase un hecho sin fin determinado o sin que la acción referida aparezca redondeada. Tal, por ejemplo, el siguiente cuento australiano: «Unas mujeres fueron con sus hijos al campo a recoger semillas. Allí encontraron una urraca. Ofrecióse ésta a cuidar los hijos de aquéllas mientras recogían las semillas de hierba. Dejáronles los niños al cuidado de la urraca. Cuando volvieron, los niños habían desaparecido. La urraca habíalos subido a lo alto de un gran árbol. Oían las mujeres gritar a los niños, pero no sabían dónde estaban, y volvieron a sus casas sin ellos. La urraca desapareció». Es ésta una narración que recuerda vivamente las canciones del primitivo, que tan sin finalidad se desarrollan. Sobre este tipo narrativo destácase notoriamente la narración cuentística de otros pueblos naturales de la cultura totemística. Desenvuélvese aquí gradualmente una más firme conexión de los hechos, asociados a una nueva figura que aparece en el cuento, figura que no es el héroe de las sagas heroicas, caracterizado por su fortaleza y prudencia o por otras altas cualidades, sino el héroe encantador, poseedor de virtudes mágicas, proporcionadas por un animal, una vieja o, menos frecuentemente, por un hechicero humano. Es también típico del grado infantil de la narración que el héroe del cuento sea casi siempre un niño. Un muchacho se lanza a la aventura, hace vida mágica, torna luego a su casa, y casi siempre colma a su estirpe con toda clase de bienes, adquiridos durante su escapatoria. Aquí aparecen los animales colaborando. De este tipo de cuento abundan los ejemplares norteamericanos. He aquí, en síntesis, un cuento de los indios de las Praderas, tribu de los pawnee: «Un joven, en vez de quedarse con sus compañeros de juego, fuése al bosque solitario, volviendo un día con una búfala a la que hizo su mujer y de la que nació una butalilla. Mas ésta y su madre, en el momento en que entraron en la cabaña del joven, transformáronse en personas. Estas hallábanse sujetas a hechizo. La

niña, en cuanto cayere al suelo, volvería a ser búfala; tal aconteció un día, y la misma madre volvió también a convertirse en búfala. Turbado quedó el joven con ello, llevándoselas al bosque, en donde él mismo convirtióse en búfalo, viviendo durante largo tiempo como tal entre las manadas de búfalos. Mas un día tornó a su casa transformado de nuevo en hombre, habiendo aprendido de aquéllos cómo debía componérselas para atraerlos en la caza. Contó el secreto a sus compañeros de tribu y desde entonces dispone ésta de abundante carne de búfalo para alimentarse». He aquí una levenda de búfalos, que tiene por contenido un a modo de convenio entre la tribu y los búfalos. Por lo demás, la levenda no es la mera poetización cuentista en el actual sentido, opinión sostenida por Dorsey, a quien debemos la colección de estos cuentos y de otros semejantes, de los pawnee. El citado cuento nárrase hoy cuando quiera que se desea que los búfalos aparezcan en la caza. Esto hace pensar que se trata de un cuento mágico, no sólo por referirse a hechos mágicos, sino porque la narración ejerce efectos maravillosos que se suponen reales.

Siguiendo la evolución de los cuentos místicos totemísticos, vemos cómo van presentándose sucesivamente características transformaciones. La relación entre hombre y animal váse desplazando de modo gradual, lo que dáse a conocer sorprendentemente en la transformación animal del hombre. No se trata va de un fenómeno en el cual el hombre, mediante las virtudes mágicas que se apropia, antes gana que pierde, sino que más bien va considerándose, cada vez más, como una especie de rebajamiento. El hombre que se transforma en animal es zaherido y perseguido en los cuentos por sus compañeros de tribu. Habrá de retirarse a la soledad y confundirse en las manadas de los animales porque ya no será considerado al igual de sus compañeros. Este motivo de inferioridad va ulteriormente desenvolviéndose, ya cerca de los límites del totemismo, pasando al mal hechizo que afecta a un inocente, alcanzando por último, al hombre, como castigo de cualquier falta.

Como hacia el último grado tiende a aparecer ya la inversión de la relación indicadora del punto culminante de las intuiciones totemísticas, la transformación en animal, como castigo, sobrepasa completamente los grados de la época totemística. Transciende ya al campo de las representaciones remuneratorias como producto relativamente tardío del culto a los dioses y que, en su aparición, participa esencialmente de la reflexión filosófica. En esta forma, la doctrina de la transmigración del alma en el brahmanismo índico y en la secta de los pitagóricos en Occidente, sería la última metamorfosis de los cuentos totemísticos animales. Mas en la evolución del mismo cuento, estas metamorfosis han pasado casi sin dejar huella. Es verdaderamente significativo en este respecto, que nuestro actual cuento popular haya adscrito la transformación del hombre en animal a un motivo de maldad; y esésta precisamente la forma en que los restos de la época totemística dánse todavía hoy en la apreciación infantil.

Por grande que haya sido la importancia de los cuentos de animales, como producto de la cultura totemística y expresión inmediata de las ideas dominantes en la vida de aquella época, no dejan, sin embargo, de aparecer evolucionando a un mismo tiempo, mezclados en parte y en parte aislados de aquéllos, algunas formas de cuentos míticos, cuyos motivos principales son, bien intuiciones sobre la Naturaleza, ya representaciones generales mágicas relativas a los afectos humanos del temor y la esperanza. Son principalmente dos las especies de cuentos que pertenecen al género que nos ocupa: la fábula del cielo y la fábula de la felicidad. Ambas corresponden en su formación a la cultura totemística. Diferéncianse en que el primero desaparece relativamente pronto, principalmente a causa de que es desplazado o asimilado por la mitología celeste de tiempo ulterior, en tanto que la fábula de la felicidad persiste como indeleble legado en la narración cuentística e influve con sus motivos todas las formas ulteriores de poesía narrativa. En el cuento celeste refléjase de modo inmediato la impresión de los fenómenos celestes en la conciencia; en la formación del mundo representativo hállase aún confinada al estrecho círculo de su propio ambiente. Destácanse en éste como fenómenos conscientes el sol, la luna y las estrellas; e igualmente las montañas y los valles, los ani-

males v los hombres; mas aquí lo lejano está asimilado a lo próximo, inmediato y tangible. Al modo que en la tierra, viven en las nubes y las estrellas animales y hombres, estimándose como análogas a los de las fábulas de animales las rela-. ciones que se adscriben a los fenómenos celestes. La luna nueva es un lobo que devora la luna. En el eclipse de sol, es éste engullido por un negro monstruo. Así también, cuando el sol desaparece al atardecer tras una parda nube, es también que un monstruo lo confunde, siendo el rojo crepúsculo sangre victimaria. En la fábula celeste más primitiva destácanse tres motivos dominantes: la subida del hombre al cielo, su procedencia del mismo y la ocultación de los grandes astros, singularmente del sol en su ocaso. La ascensión al cielo es uno de los motivos más frecuentes. Figuran como medios auxiliares para la ascensión, objetos de la Naturaleza, bien armas o instrumentos de la cultura primitiva. Según un motivo muy extendido en Australia y Oceanía, los hombres han subido al cielo desde la copa de los más altos árboles o mediante una rama encorvada primeramente hacia la tierra. Cuando aparecen el arco y la flecha, como en Melanesia y América, el medio de ascensión es una escala de flechas. Un cazador lanza al cielo una flecha, donde queda clavada; luego repite la operación, quedando la segunda flecha colgante en la muesca de la primera; dispara luego la tercera, la cuarta, etc., hasta que la escala así formada llega a la tierra. Hacia abajo es más fácil el viaje; éste efectúase con una cesta o una soga sujetas ambas mediante cintas por las que desciende a la tierra un habitante del cielo. En muchos cuentos el sol y la luna han sido primitivamente hombres que han ascendido al cielo. Allí quedaron v tornan en ocasiones para ser sustituídos por algunos de sus Sucasores.

Al lado de estos cuentos, en los que interactúan hombres y seres celestes, échanse de ver otras formas cuya característica podríamos llamar «de transición» (Verschlingungsmärchen). En muchos de éstos aparece, aunque no bien claro, reconocible como motivo principal, el ocaso del sol. Los cuentos de desaparecidos, que contrastan con las inmigraciones al cielo, son genuinos representantes de tales narraciones, en las que el fe-

nómeno celeste es sólo uno de los elementos constituyentes, existiendo además otros motivos del ambiente terreno. Luego, estos últimos, con independencia de aquéllos, dánse como motivos propios del cuento. Por lo tanto, habremos de distinguir previamente en los cuentos de desaparecidos unos de motivos celestes, y otros en los que, según todas las probabilidades, falta aquél. Ejemplo del motivo de desaparición es la leyenda biblica de Jonás, que, tal como aparece, es de origen relativamente reciente; mas con toda probabilidad tiene un primitivo abolengo. En muchos de estos cuentos de desaparecidos, tan extendidos y diseminados por todas partes, destácase como idea eje o central la desaparición del héroe, audaz mozo que, saliendo en busca de aventuras, es englutido por un monstruo; luego el héroe enciende un fuego devorador en las entrañas del monstruo y se salva.

Muy verosimil parece que en el motivo del fuego, en este caso, hay una participación del ocaso solar. En otros casos no aparece el fuego, pero, en cambio, figura un gran calor en el vientre del monstruo, que chamusca los cabellos del desaparecido. Modernamente se ha descubierto una antigua imagen bíblica en la que la figura de Jonás, en el momento de ser devorado por el monstruo, aparece con una rica cabellera; en tanto que, al liberarse del vientre de la ballena, sale completamente calva. El fuego y el calor aparecen aquí como motivo coparticipante, en lo cual adviértese una categoría distinta de los cuentos celestes, en la que no se trata ya de ascensiones al cielo y de descensos a la tierra. En estos mitos de emigración, es el cielo mismo el escenario en que se mueven hombres y animales. En la tábula de desaparecidos, el fenómeno celeste comunica a un cierto hecho terrestre determinadas propiedades, sin que por esto pierda este último su naturaleza propia, con lo que el narrador de la fábula o de la levenda puede poner su pensamiento muy lejos del cielo. Trátase, pues, de un fenómeno de asimilación psicológica, en el cual elementos de un fenómeno celeste son incorporados a hechos correspondientes al ambiente terreno, no saliéndose, empero, la representación terráquea misma de su escenario propio. El tiburón y, en América, el aligator son animales que pueden devorar

al hombre, aunque esto no ocurra en la realidad tan frecuentemente como en la fábula. Sin embargo, esta imagen puede convertirse muy bien por sí sola, a causa del intenso efecto que suscita, en una fábula o cuento de desaparecidos. Verosímil es, por motivos varios, que tal sea el caso de la levenda de Jonás, por ejemplo, en la que el profeta sale calvo del vientre de la ballena, leyenda que no puede tener otro origen que el solo hecho en ella contenido. Por esta mezcla de elementos diversos de varia procedencia, ofrécenos el cuento una fiel imagen de la evolución del mito y nos hace ver claramente cómo el motivo principal de éste corresponde, por lo común, al ambiente terrestre del hombre, y que, aun cuando entren en la trama cualesquiera elementos celestes, si bien éstos pueden comunicar a la fantasía mitológica rasgos típicos, en conjunto el tema sigue siendo terrestre, desapareciendo toda huella de aquéllos. Probablemente de modo análogo participan los motivos celestes en la estructura de otros muy extendidos componentes del cuento. Acostúmbrase a ver en el motivo del Sargón babilónico, el Moisés israelita, el Osiris egipcio y en otras levendas semejantes, en la que un niño encerrado en un cofre es arrastrado por las aguas y toma tierra en un lugar lejano, la temporal desaparición y reaparición del sol tras una nube. Esta interpretación es bastante más aventurada que en el caso del cuento de desaparecidos, en los cuales el indicio del fuego en el cuerpo del monstruo viene a ofrecer una nota de indudable valor por su correspondencia externa y aparentemente casual con el hecho. Por lo demás, la fábula o cuento del cofre pertenece a las transferencias de personas en las sagas y fábulas de la época siguiente. Probablemente trátase de un antiguo motivo que, ante la necesidad de explicar el obscuro origen de un héroe o un dios, habría pasado a estas leyendas aborígenes, adoptando formas diversas en sucesivos pasos.

Si los cuentos o fábulas celestes son, en cierto modo, resultantes de la acomodación de motivos de la época totemística, las fábulas de felicidad y de aventuras corresponden, en general, al tiempo en que es conferido al animal el puesto del hombre. Esta forma va desarrollándose de modo lento y gra-

dual, pero persistente. En las más antiguas fábulas míticas, de las cuales diéronse ejemplos anteriormente, expónese la narración de modo completamente objetivo, es decir, que en el hecho narrado, aparentemente, nada pone el narrador de su parte. Luego va surgiendo cada vez más en la fábula animal, totemística, el placer por la aventura, valorándose la felicidad y la desdicha. Esto ocurre en cuanto el hombre pasa a constituir el punto medio de la acción y los animales ocupan papeles representativos, al modo de los monstruos y otros séres fantásticos, en relación con la suerte del héroe. En este caso el contenido tundamental de la narración constitúyenlo las aventuras del héroe de la fábula, que, a vueltas de mudanzas varias, termina siempre triunfante. Todavía el héroe es un mozo; en una etapa posterior aparece en su lugar una muchacha, o bien un jovenzuelo que, tras diferentes aventuras, logra conquistar el corazón de una muchacha. La fábula de la felicidad no ofrece va el carácter mítico. Al modo que la danza pasa de ceremonia de culto a exteriorización de vivos afectos placenteros, realzados por la complacencia en el ritmo de los propios movimientos, así la fábula transfórmase en narración de mero deleite que recrea el ánimo con las mudanzas de la suerte y en su solución satisfactoria.

Los cuentos de la felicidad aparecen con sus primeras manifestaciones en la primitiva cultura totemística, y no hallándose en su composición más compleja sino en los pueblos semicultos, en los que pasa sucesiva y gradualmente el héroe del cuento a héroe de la saga y de la epopeya. En vez del mozo que sale en busca de aventuras de hechicería, es ahora el joven ya maduro que atruena al mundo con la fama de sus hazañas. Esta transición prepárase ya con el carácter personal que va adquiriendo el héroe del cuento en las fábulas de felicidad. Aparecen después frente a frente los tipos del héroe audaz y del héroe prudente. Estos tipos heroicos llegan a la epopeya, no faltando, además del prudente y audaz, Ulises y Aquiles, el tipo perverso, el pendenciero y despreciable Tersites.

CAPÍTULO III

ÉPOCA DE LOS HÉROES Y LOS DIOSES

I.—Carácter general de la época heroica.

Si pudo parecer extraña la expresión «época totemística», a causa de que los conceptos de totem y de totemismo, tomados de la moderna Etnología, habían venido quedando hasta ahora fuera de la consideración de los historiadores, especialmente de los de la cultura, todavía sorprenderá más la denominación de «época de los héroes v los dioses», chocante con el estrecho concepto corriente que adscribe los dioses y los héroes a todas las épocas. Porque venimos imaginándonos el héroe al modo del Aquiles homérico o el Siegfrido de la saga de los Nibelungos, héroes valerosos de la poesía épica, que, como más adelante veremos, fueron producto de la sucesiva evolución de los primitivos héroes de la fábula. Mas es evidente que, para un grande e importante período de la cultura, la expresión «héroe» no puede quedar limitada a la significación unilateral que tiene en la saga heroica. Nuestro concepto del héroe no puede coincidir con el amplio que Carlyle le asigna en su obra sobre «Los héroes y su culto», según el cual la generación de los héroes comenzaría con el norteño Olin, terminando en Shakespeare y Goethe; y la época heroica comprendería desde los primitivos hasta el presente. ¿Por qué no admitir, dentro de la clave del heroísmo, además de los héroes heroicos (heroischen Helden), justificando así la importancia de tal concepto sobre este período de la evolución humana, aquellos otros héroes espirituales (aut geistegem Gebiet) que influyeron como fundadores de ciudades y de pueblos o como creadores de

religiones? En estas dos formas échase de ver la persistencia del heroísmo en los dos tipos primitivos de héroes heroicos (el audaz y el prudente), aborígenes de las ulteriores formas en el curso de la evolución política y religiosa. «Héroe», en este más amplio sentido de la palabra, es la relevante y fuerte personalidad, siendo propio de esta nueva época la aparición, en primer término, de tal carácter social, el cual se manifiesta principalmente por la estimación de los acontecimientos del pasado bajo la forma de hechos hazañosos individuales. Surge así una creciente individualización de los humanos caracteres con los que van poniéndose cada vez más de manifiesto las toscas diferencias con los cuentos de aventuras y las antiguas sagas heroicas.

De par con este fuerte relieve de la personalidad humana aparece el dios. Los dioses de esta época son completamente antropomórficos; hombres de especie superior, dioses dotados de humanas cualidades graduadas al infinito. Si el héroe es el hombre elevado sobre el nivel ordinario de las humanas cualidades, el dios es el héroe de los héroes. De aquí que el hombre sea anterior al héroe, y éste, necesariamente, anterior al dios. Así, pues, para describir debidamente esta época, la historia del héroe debe preceder a la del dios. Este es imagen del héroe y no lo contrario, como aun supone la Mitología tradicional. Sorprende la suposición de que fuese el hombre quien comenzase a forjarse la figura ideal de su dios, llegando así a forjar después la del héroe; más fácil y franca es la vía directa desde el hombre al dios antropomórfico pasando por el héroe. Esto no excluye, claro es, la posibilidad de la transformación ocasional del dios en héroe; mas la regla evolutiva es que el héroe preceda al dios. La relación es aquí exactamente la misma que la que hallamos en la creación y en la formación retrospectiva de las fantasías mitológicas, analogía que no supone la existencia de un tiempo de héroes sin dioses. Héroe y dios son como reflejos del propio esfuerzo en la orientación de la personalidad humana hacia lo suprasensible, dirección en la cual no hay diferencia tangible entre la humana actividad del héroe y la superior del dios. Las diferencias en la sublimidad de los hechos de uno y otro no son de orden cuantitativo, sino cualitativo. El héroe piensa y obra como el común de los hombres; el dios, por el contrario, posee, además de las capacidades humanas exaltadas, otras de que carecen el hombre y el héroe. Entre éstas, y en primera línea, destácase el poder de ejecutar acciones mágicas e ingerirse de tal modo tanto en el curso de la Naturaleza como en la vida humana. Cuando el héroe de la saga o de la poesía se sirve de medios mágicos, sonle prestados éstos por un sér demónico extraño, por uno de los conocidos démones de los cuentos míticos, agentes en figura de hombre, de animales, de monstruos fantásticos; o bien por la mediación de un dios que, a las cualidades de tal, une las del supremo heroísmo, a la par que las de demon. Por esto la representación del dios hominiforme resulta producto de una fusión del héroe con el demon. A base de la integración de estas dos partes, aparece la imagen del héroe como imagen nueva, producto de la disposición espiritual de esta época, que viene preparándose desde largo tiempo atrás, primeramente, en forma de antepasado animal bajo el tipo de salvador o procurador de felicidad, y luego, evolucionando hacia el culto de los antepasados humanos. No llega, empero, a su completa formación hasta tanto que la personalidad humana no pasa a destacarse en el primer término v no asciende la estimación de las propiedades personales en su natural acentuación hasta el ideal del héroe. Esto podría ir unido a la representación ancestral, bien que encadenándose tan intimamente los intereses en la personalidad, que en virtud de esto el factor genealógico aparezca como accesorio.

Otra cosa sucede con la representación demónica. Allegada de muy lejanos tiempos ofrece diferencias correlativas con las condiciones culturales, conservando, sin embargo, en todas la característica del sér mágico que actúa como productor de la esperanza, el terror, el horror. Y aun persiste en él el ideal del héroe, apoderándose de la nueva representación, como en otro tiempo ocurriera con el espíritu del difunto, el animal totémico, el antepasado y otras figuras mitológicas. Tales incorporaciones del demon son precisamente las que constituyen la esencia del mismo. En tal sentido el dios no viene a

ser sino una nueva incorporación entre otras. Mas, en tanto que el demon, en sus anteriores formas como demon del alma, del animal, o, finalmente, del antepasado, es un sér impersonal, producto de los efectos en continua variación, sus cualidades elévanse y perfecciónanse en cuanto por vez primera incorpóranse en la forma del héroe, y, simultáneamente, pasan por el heroísmo a la forma suprasensible, y luego a un ideal humano que deja atrás al héroe. Hállase aquí el carácter específico fundamental de la representación del dios, que, no constituyendo sino la transición entre las propiedades esenciales del demon en dios, sin embargo, establece entre ambos una divisoria sin igual entre las anteriores formaciones demónicas. Así es como comienza una nueva época en la evolución religiosa, la cual, por virtud de la oposición del dios personal al demon impersonal, puede ser considerada y denominada época del origen de la religión en el sentido más estricto y propio. Etapas previas de aquélla sonlo indudablemente las formas de pura creencia en los démones, pero, en realidad, no comienza sino con la fe en los dioses. De esta compleja relación entre la fe en los démones y en los dioses, resulta que héroe y dios se corresponden y complementan de tal modo que no es fácil hallar una clara distinción en el origen de estos dos ideales de personalidad. Nace la figura del héroe humano con semejanza a las formas demónicas de largo tiempo existentes y cambiantes como éstas, para ir distanciándose luego una de otra y quedando independientes y aisladas hasta que más tarde quedan en lugar secundario por la aparición de los dioses. Así, pues, según esto, si la época de los héroes y los dioses es la introducción a un nuevo movimiento espiritual sobre el cual ha de basarse todo el porvenir de la cultura y de la religión, no deja de constituir, al propio tiempo, una conjunción de todos los factores de la evolución precedente. Estos contienen, no sólo formas alteradas y modificadas en virtud de los indicados procesos de asimilación, sino hasta las más primitivas, procedentes de las más profundas capas del pensamiento mitológico. El primer lugar entre los factores determinantes de este nuevo tiempo, corresponde al héroe. El ideal humano de la personalidad en él encarnado, al penetrar en la conciencia de los pueblos, viene a echar los cimientos de las ulteriores fases, principalmente de la de aparición de los dioses. He aquí por qué cabría denominar, abreviando, a esta época de los dioses y los héroes, «época de los héroes».

Como es el héroe incorporación inmediata de la idea de personalidad, que parte de las neoformaciones míticas y religiosas, su figura hállase en íntima y plena concomitancia con las transformaciones que surgen en todos los dominios de la vida humana, las cuales se manifiestan en el estado económico, en las formas de existencia con éste relacionadas, en el estado social con retroacción en las costumbres y el Derecho, en todas las zonas del Arte. También aquí, como en los comienzos del período anterior, aparecen los dichos factores en confusa mezcolanza e influyéndose recíprocamente. El héroe y el dios no pueden ser imaginados sino como coexistentes con el Estado, cuya fundación señala el comienzo de esta época; costumbres y Derecho son tanto productos como agentes fundamentales de la naciente sociedad política. No hubieran aparecido el Estado, ni el culto a los dioses, protegido por éstos, sin las grandes transformaciones de tipo económico correspondientes a este período y que ulteriormente se afirman y perfeccionan. Así, unas cosas traen otras de la mano. Todos los factores vitales se entremezclan y actúan mutuamente. Y así como en los comienzos del período totemístico las creaciones del pensamiento mitológico constituyen el centro sobre el cual refluyen todos los demás componentes de la cultura. así, al iniciarse la época de los héroes y los dioses, son las fuerzas creadoras de la conciencia religiosa las que más fielmente reflejan la actuación de todo el contenido espiritual de esta cultura.

2.-La cultura externa de la época de los héroes.

Cuando se intenta señalar escuetas direcciones al conjunto de la cultura externa de esta extensa época que comprende tan gran parte de la historia de la Humanidad, fácilmente échase de ver que aquí, aun menos que en el período precedente, cabe hablar de una cultura unitaria. A mayor

258

altura de la evolución, aumenta la diferenciación de los fenómenos. Si en las diversas formas de la cultura totemística son ya grandes las variaciones entre cada pueblo y entre las diferentes etapas del conjunto, cuánto no lo serán, habida cuenta de la variedad y distancia de los varios desarrollos que ofrece esta época, en la que, no sólo tiene su cuna la Historia, según la corriente acepción, sino gran parte de la evolución ulterior de ésta. Cada nación tiene sus héroes especiales, si bien hay cierto tipo heroico que se repite en todas partes. También cada nación (Nation) tiene sus dioses. Como héroes y dioses son ideales que se han ido formando a imagen del hombre, vienen a ser en todas partes el reflejo, en grado superlativo, de las características propias de cada pueblo. Mas entre éstas hay, de todos modos, un cierto grupo que constituye común denominador diferencial de las precedentes y de las posteriores. Destácase singularmente la constitución del Estado, paso inmenso que mide la distancia que existe desde la desmembración totemistica de las estirpes hasta la organización política. En la marea de los movimientos populares correspondientes a esta época, échanse de ver aún, por todas partes, las huellas de la precedente organización estírpica. La estructura social de tribu no se ha transformado súbitamente en la propia del Estado; mas, desde el momento en que aparece la Edad heroica con sus fenómenos característicos, surge pronto la tendencia hacia la constitución del Estado. Ésta se desenvuelve con arreglo al peculiar genio nacional y al carácter de sus héroes y dioses, advirtiéndose claramente el paralelismo de la organización política con la evolución mitológica y religiosa, que se da exactamente al modo que en la época totemística, en la que toda disciplina o materia cultural aparece en íntima relación con el contenido mitológico religioso del pensamiento. A la manera que en el totemismo la intuición mitológica hállase ligada, no sólo a los cargos generales constituyentes y concordantes de la organización estírpea, sino a sus diferencias en lo particular, así es la sociedad política el lazo comun que actúa y persiste durante largo tiempo en la época de los héroes, a pesar de las crecientes diferencias entre las culturas nacionales, que dan lugar a tan numerosas variedades. En to-

das éstas destácase en todo momento el indicado motivo fundamental. Toda organización del Estado tiene como cimiento la forma del señorío personal, la cual da el carácter general a la época, apareciendo como conciencia de ésta la expresión de las personalidades de sus dioses y héroes. A su vez, las emigraciones y luchas de los pueblos son los fermentos de ruina de las antiguas organizaciones estírpicas y los núcleos de constitución de la sociedad política, bien que al darse nuevamente emigraciones y luchas aparecen con mayor amplitud y en más íntima conexión que en la época anterior; todo lo cual confiéreles mayor importancia extensiva e intensiva. Recuérdense las emigraciones de la raza malaya durante la época totemística, que apenas tienen par en extensión. Mas también es cierto que han ido efectuándose sucesivamente en grupos aislados, no dejando otras huellas por las que pueda ser reconocida su influencia que la actuación sobre el carácter físico y la lengua de los habitantes. Ciertamente han ocupado grandes extensiones marítimas, pero en zonas isleñas, en pequeños asaltos y por exiguas gentes. Influyeron sin duda, modificando el carácter y la cultura de las razas mestizas resultantes; pero nunca llegaron a poder actuar en el contenido general de la civilización. De aquellas emigraciones de estirpes y de los choques entre tribus a que dieron lugar, no surgieron sino borrosos lineamientos, vagos bosquejos de una organización del tipo del Estado, al modo que se da en los polinesios, o, según otras direcciones, en los pueblos semicultos americanos y africanos.

En clara oposición a éstos, destácanse, al comienzo de la historia de los grandes pueblos cultos, las grandes emigraciones, bien diferentes de las emigraciones propiamente estírpicas. El pueblo que emigra lleva consigo su carácter y su tradición, sus héroes y sus dioses, que transplanta al nuevo país. Sufren éstos, inevitablemente, mezclas con las correspondientes instituciones indígenas, ocasionando rasgos especiales que, cuando alcanzan una forma característica, dan origen a una nueva nación. En ninguna de las grandes naciones cultuales que jalonan esta época de los héroes y los dioses, deja de apreciarse esta mezcla, desde los babilonios hasta los griegos, ro-

manos y germanos. Por recientes investigaciones babilónicas sabemos que la invasión semítica de Babilonia fué precedida por la de otros pueblos, los sumir (Sumerer), de origen probablemente diverso, conocidos solamente por los restos lingüísticos de las inscripciones babilónicas, pero que debieron ejercer gran influencia en la posterior cultura, como lo hacen sospechar principalmente los textos religiosos de aquellas inscripciones.

No de otro modo precedieron a las expansiones de griegos, romanos y germanos, en sus correspondientes dominaciones, grandes movimientos inmigratorios. En la época prehistórica inmigraron así, desde los países montañosos de la Tracia y la Tesalia; los griegos posteriores a sus establecimientos costeños, mezclándose con una primitiva población. La moderna teoría, por muchos sustentada con gran calor, sobre la ventaja de la pureza étnica, es, a la vista de la enseñanza histórica, difícil de sostener. Los grandes hechos resultantes de la organización política, de una parte, y de la estructuración mitológica y religiosa de otra, se han producido esencialmente a causa de la inmigración y de la mezcla de pueblos de tronco diferente.

Si la organización del Estado es el primer carácter importante que separa a esta época de las anteriores, otro no menos importante es la variación de las condiciones materiales de la vida. Dos cosas aparecen a la cabeza de esta nueva cultura: de una parte, el cultivo del campo por el arado, o la introducción-de la agricultura propiamente dicha, en oposición al precedente cultivo por el azadón; de otra parte, la domesticación de los animales, singularmente de la vaca en función alimenticia, y luego, en el propio sentido, de la oveja y la cabra.

Según la teoría, todavía sostenida, de la sucesión de las formas económicas, la vida venatoria habría precedido a todas las demás. Según ésta un buen día ocurrióle al cazador la idea de domesticar a los animales en vez de cazarlos; y, al amansarlos, convirtióse de cazador en nómada. Este, cansado por último de su vida errante, establecióse en parajes fijos y, en vez de conducir un rebaño de vacas para obtener leche, unció el buey al arado, en cuanto hubo inventado éste merced a la

sabiduría infusa que en tales teorías atribúyese al hombre primitivo. Esta teoría es de punta a cabo una fábula completa, al mismo nivel de verosimilitud que la hipótesis, aludida anteriormente, sobre la invención de la desmembración totemística de las estirpes y de la exogamia con el fin de evitar el matrimonio entre parientes, hecho que, según vimos, fué producto de las condiciones dadas en las relaciones culturales de la época y no, como se ha querido suponer, hijo de la invención premeditada. Todas estas cosas han nacido originariamente de motivos en los que no cabía suponer, en modo alguno, el fin luego advertido, lo propio que en el caso presente. Y todo ello contradice, desde luego, la supuesta sucesión de los tres grados económicos. No hay apenas vida cinegética sin que, al propio tiempo, exista una concomitante agricultura de azadón practicada por la mujer en las inmediaciones de la cabana, primitiva agricultura que existe desde muy pronto. Entre los primitivos moradores de América hállase ésta muy extendida, sin más cría concomitante de animales domésticos que la del perro, el cual, según dijimos anteriormente, no ha sido domesticado. Es, por otra parte, inimaginable esta ficción de la sucesión de etapas cazadora y nómada, a causa de que la vaca nunca fué animal de caza y de que el búfalo, animal de caza, nunca se convirtió en animal doméstico, permaneciendo aún hoy como tal. Los animales de caza nunca se domesticaron para dar leche o tirar del arado. Ciertamente, los animales domésticos del nómada existieron en otro tiempo como animales salvaies. El toro primitivo precede, naturalmente, al buey; pero esta cualidad no surge mediante el rodeo de lo venatorio. Igualmente, la Agricultura no se halla, en modo alguno, condicionada por una economía nómada precedente. En grandes zonas del mundo antiguo (toda la China, la Indochina, la Indonesia), que no han tenido economía lechera, desde tiempos remotísimos han practicado, sin embargo, la agricultura por el arado. A este tiempo pertenece la domesticación del ganado vacuno, la vaca y el buey, que, en virtud de la castración temprana conviértese en animal dócil, uncible al arado, como no lo es el toro, y aplicable a la agricultura. ¿Cuáles habrían sido los motivos que dieran ocasión en muchos lugares al menos, en interés de la Agricultura, a esta crianza del ganado vacuno, a la que debe su origen manifiestamente la castración del toro a tal fin dirigida?

Según el punto de vista tradicional en estas cuestiones, el hombre habría previsto el indicado influjo de la castración, es decir, que, sometiendo al animal a tal operación, lo transformaría, dándole condiciones adecuadas para el arrastre del arado: tesis inadmisible a todas luces. El indicado efecto fisiológico no pudo ser conocido sino por experiencia, y claro es que los resultados no habrían de adelantarse a los hechos correspondientes. El problema, pues, del cultivo del suelo por el arado compónese, por tanto, de dos cuestiones (¿cómo ha nacido el buey y cómo ha nacido el arado?), ambas en íntima conexión, pero con motivos divergentes. Es muy posible que el arado haya sido primitivamente movido por el hombre, en lo que le ha precedido el carro. Entre las antiguas pinturas babilónicas y asirias, hallamos el carro portador de la imagen del dios, del rey o el sacerdote, ambos como representantes del dios en una sola persona. La cuestión del origen del carro viene a revertirse en la del origen del arado. Mas el carro primitivo es en todas partes de dos ruedas, siendo el de cuatro invención o perfeccionamiento posterior. ¿Cómo se ha llegado a estimar la rueda como útil artefacto cinético? Los primeros vestigios de rueda o de objetos semejantes, hallámoslos al principio de la edad de la piedra pulimentada, siendo muchos los hallazgos europeos. Ofrecen un agujero central del que parten radios hacia la periferia. Las ruedecitas halladas (según induce a pensar el escaso tamaño de ellas) debieron ser llevadas al cuello como amuletos. Mas en la cultura primitiva vemos la rueda con aplicación completamente distinta. La fiesta del solsticio de primavera celébrase con el encendimiento de una hoguera, costumbre muy extendida sobre la tierra, en relación con un antiguo culto solar. En el antiguo Méjico encendíase el fuego tradicionalmente haciendo girar un palo sobre un disco de madera que llevaba una muesca central, modo de frote semejante al que usan todavía los primitivos. A esta rueda ignífera dábasele vueltas en la parte baja de una montaña; luego, cuando perdió con el tiempo su originaria significación mágica, destácase como imagen sensible del sol, que se mueve en el cielo. Concuerda con ésta, de modo sorprendente, una costumbre parecida de la Prusia oriental, de tiempos no muy remotos, estudiada por M. Mannhardt. Acaso sean la misma representación la del sol que da vueltas como rueda celeste y la de la ruedecita colgada al cuello como adorno o amuleto. Una vez aparecido, entre los cultos solares, este culto solar precoz de la rueda como imagen del sol y de su movimiento, no estaba lejos la transferencia de tal representación a movimientos persistentes que dieran lugar a un trabajo. Una primera aplicación de esta idea la ofrece la hilatura con el huso y la rueca, invención atribuída por los antiguos a tiempos más allá del recuerdo histórico. Es casi seguro que corresponda a la época que estudiamos, a la que debe atribuirse también el uso de la rueda como artefacto de transporte, función que hubo de cumplir primitivamente el carrillo de mano de una rueda. Sólo disponiendo va de éste, fué como pudieron babilonios y egipcios transportar las grandes masas de piedra necesarias para la construcción de templos y pirámides por obra de las humanas manos. Un paso más y aparece el carro de dos ruedas. Sin embargo, este carro no es utilizado al principio, según todas las apariencias, por el hombre corriente, destacándose más bien como vehículo de dioses. Mas adelante transporta al señor, imagen de dios sobre la tierra. Por último, sube al carro el jefe que capitanea la batalla. En las descripciones de la Iliada aparece frecuentemente el carro de dos ruedas durante la batalla, bien que sólo para conducir al héroe al lugar del combate. Rara vez lúchase desde el carro; llegado éste al lugar del combate, desciende de él el luchador, oponiendo su escudo al del contrario. El hombre corriente va, por lo común, a pie.

Estos son, a grandes rasgos, los elementos originarios de la historia del carro. ¿Cómo llega el animal al carro, primero el buey y luego el caballo? Es muy probable que el carro revele primeramente una imagen divina, y luego, a semejanza de ésta, la del rey, tirado por hombres. Pronto introdúcese en esta evolución la influencia de la domesticación de los animales. En la utilización de éstos precede el buey al caballo; éste aparece más adelante en el escenario de la cultura. Hasta la XV dinastía no aparecen en Egipto imágenes de caballos, cuando el buey domina ya en los dominios culturales. De Oriente es, además, el asno más antiguo que el caballo; todavía hoy es el animal preferido para carga, y, accidentalmente, de silla. El caballo aparece, por primera vez en la Historia, con los indogermanos, que aprenden su domesticación de los pueblos turanios de las estepas asiáticas; auxiliados por su extraordinaria velocidad, es como consiguieron aquéllos su supremacía entre los pueblos culturales del mundo antiguo. En carros tirados por caballos va de caza el rey asirio, y a la batalla el héroe homérico. En tiempos ulteriores aparece entre los griegos, además del caballo de armas, el caballo de carreras, convirtiéndose la caballería en arma preferida de los nobles.

Esta evolución, no sólo fué precedida por la domesticación del buey, sino probablemente también por la utilización de la vaca para tirar del carro. Sobre cómo ha ocurrido así, sólo hay vagas presunciones. El toro ha permanecido salvaje hasta nuestros días, habiendo debido fracasar en todo tiempo los intentos de uncirle al carro. La vaca fué también objeto de especial cuidado allí donde se la utilizó por el valor de su leche. A la necesidad del tiro subvino el toro castrado; más fuerte que la vaca es aún más dócil. Mas la castración no fué practicada, indudablemente, con el fin premeditado de servir el objeto dicho. Las cualidades del buey debieron ser conocidas anteriormente, por lo que la operación debió ser realizada por otros motivos antes de que se aplicara al fin que nos ocupa. Relaciónanse con este particular las observaciones de Ed. Hahn sobre los antiguos cultos asiáticos de la Cibeles frigia y de la Astarté siriofenicia, emparentados con los cultos de la vegetación de las tribus americanas de Pueblo, de los que hízose mención anteriormente, y que reaparecen en todas partes con fenómenos orgiásticos semejantes, allí donde la Agricultura constituye el interés culminante. Aun más que en los comienzos de los cultos de la vegetación del pasado tiempo del cultivo por el azadón, extiéndense ahora, en la época del arado, los cultos a los dioses, más complejos, con motivos extáticos que se unen a los del cultivo del suelo y a los peculiares de la vegetación, para convertirse ulteriormente en partes generales del culto a los dioses. Cuando las primitivas formas de los numerosos entes demónicos pasan a unificarse en la figura de una diosa maternal, alcánzase el punto medio del culto (Mittelpunkt des Kultus) con la virtud vivificante de la divinidad en la humana procreación. Entonces, con la extrema elevación del éxtasis en el culto, el orgiasmo sublimase al ascetismo. Los compañeros de culto, los sacerdotes sobre todo, lacéranse y se castran en el fervor del entusiasmo religioso; y, cuando éste pasa a las costumbres permanentes, nace el coro de eunucos consagrado al servicio de la divinidad. Estos son los primeros eunucos que el mundo ha visto. En los guardas del harén turco y en los cantores de la Capilla Sixtina sobreviven aún las ruinas de estos salvajes cultos del pasado. En el coro de los castrados sacerdotes avanzando junto al carro de la diosa, cómo se imagina al animal castrado también! Por plausible (plausibel) que esta hipótesis parezca, por cuanto elimina la idea de invención, deja, sin embargo, no poco de desear; pues, aunque quepa imaginar, por los conocidos efectos de la excitación religiosa superlativamente acentuada, el fenómeno de la castración sacerdotal, no llega a hacerse comprensible por completo el de la castración del toro. ¿Es que el sacerdote, por virtud de aquélla, se habría propuesto establecer una semejanza entre él v el animal así mutilado? Aparece aquí otro motivo que, muy precozmente, constituye importante parte del culto y que, precisamente en el culto de los dioses, ha tenido elevada significación; tal es el sacrificio según nuevas formas, singularmente cuando en su más alto valor ofrécese el hombre a sí mismo, o en partes de su propio cuerpo, su sangre, su pelo, una falange digital. Una supervivencia del sacrificio parcial es la costumbre de los exvotos en los países católicos, imagen cérea que el enfermo deposita ante el altar del santo. Esta idea de la automutilación consérvase también en la actualidad cristiana con la autoeviración, que se impone en la secta de los escopzos rusos. Ulteriormente pudo pasar al animal el mismo motivo del sacrificio parcial. Así como los riñones, con sus anejos, fueron ofrecidos a la divinidad, considerados como portadores del alma, púdose pensar también, originariamente, en la castración del toro, a modo de transferencia de orden externo, sobre partes consideradas como portadoras del alma. Pudo luego ocurrir que en el animal cuyo miembro generador habíase sacrificado a la divinidad, se descubrieran cualidades que le hacían adecuado, primeramente, para conducir el carro de la divinidad, y más tarde, por insensible transferencia, para tirar del arado en el campo. No es posible allegar más pruebas de esta hipótesis fundándose en la influencia conjunta de los cultos orgiásticos de la vegetación y en las antiguas prácticas del sacrificio; mas en esta combinación de motivos cabe ver una tesis, psicológicamente no inverosímil, para explicar la transición de los antiguos cultos del campo a la moderna agricultura.

Difícilmente se podría asegurar que haya podido darse la domesticación de la vaca para animal agrícola al tiempo que su cría para animal lechero. Acaso, muchas veces, cosas de este tipo hayan sido más importantes para la evolución de la cultura que muchas expediciones militares y luchas entre pueblos de la antigüedad, bien que no nos sea posible remontarnos a sus orígenes por no haber vestigio alguno en que apoyarse. Sólo sabemos que el amansamiento del toro convertido en buey, y así conductor del arado, como la cría de la vaca para proporcionar leche, no coinciden, necesariamente, en sus origenes. Es decir, que no aparecen concomitantes en su extensión y desarrollo la aratricultura y la economía lechera. En tanto que el chino, a pesar del progreso de su economía agrícola, desdeña la leche, es ésta utilizada por el indio, además de la manteca que él prepara, considerándola ya como excelente alimento, ya como óbolo especial ofrecido a los dioses y tenido en gran estima. Para los israelitas era Canaan tierra de promisión porque allí «fluían la leche y la miel», expresión en la que se descubre el contacto de las culturas de dos épocas muy distantes entre sí. Es la leche el más valioso producto alimenticio de la cultura posterior a la época en que la miel, recogida por el hombre primitivo en los panales de las abejas silvestres, es tenida como el alimento más preciado.

Por lo demás, cualquiera que pueda ser la relación entre

los dos factores integrantes de la domesticación del ganado vacuno, haya precedido el amansamiento del toro a la cría de la vaca para la provisión de leche o viceversa, indudablemente la labor más difícil, larga y persistente hállase del lado de la cultura lechera. El amansamiento del toro es, esencialmente, acto aislado que, aun hoy, debe ser repetido en todo ternero que se quiera amansar, sin que quepa esperar nada de la herencia. Por otra parte, la vaca, que, como todas las hembras de los mamíferos en estado de naturaleza, fuera del período de la lactancia produce escasa leche, y, aun entonces, sólo la necesaria para la alimentación de sus crías, es preparada tras largo ejercicio, y a través de varias generaciones, para la superproducción de la leche, en lo que actúa una premeditada finalidad, que ha advertido el influjo de la herencia en las propiedades adquiridas en el particular que nos ocupa.

Aunque quepa admitir, como motivo fundamental, que el amansamiento del buey preparó la utilización de la leche destinada al ternerillo, no es posible excluir la cooperación de los motivos religiosos, tesis tanto más probable cuanto que la vaca, como el toro y el buey, desde el principio del culto a los dioses, disfrutaron de veneración cúltica en numerosos pueblos. Debe ser advertido a este respecto que el buey no perteneció nunca al grupo de animales totémicos, como, por ejemplo, el búfalo, entre las tribus americanas de las Praderas. Por lo tanto, aunque pueda ser tenido en cuenta, como queda dicho, el motivo general del culto a los animales del período totemístico en el comienzo de los cultos agrarios de los dioses, han venido a ser otros los objetos de este culto a los animales, ya esencialmente modificados. Nada tienen que ver éstos con los antiguos motivos de las creencias totemísticas, cuyas raíces hállanse, en parte, en el animismo primitivo, porque se originan en la nueva cultura, a cuyos componentes esenciales pertenece la domesticación del buey. Como las dos bases de esta cultura, la economía agrícola y la lechera, no son en todas partes igualmente consideradas, el macho y la hembra comparten en grado diferente la veneración cúltica. El toro. en el culto egipcio de Apis y en el persa de Mitha, era encarnación de la divinidad; y aun hoy, en muchas comarcas del Norte de Europa en la época de la recolección, suele ser llevado en procesión solemne un buev adornado con cintas v flores. Es, en tanto, la vaca la considerada como animal sagrado, entre los weddas v en el Avesta, en consonancia con la superior estimación de la leche entre los antiguos indos e iranios. El hecho de que el rendimiento de leche en los comienzos de la domesticación del ganado vacuno (dado que la sobreproducción sólo podría darse de modo accidental) había de ser escasa, viene a arrojar no poca luz sobre la alta estimación de la manteca como ofrenda en el culto durante mucho tiempo. La obtención de este estimado producto debió influir, a su vez, sobre la economía lechera. Así, los dos grandes progresos en la cultura material de la época de los héroes, labranza del suelo por el arado, obtención meditada de la leche v sus productos, aparecen inmediatamente relacionados o estrechamente unidos con los motivos cúlticos. Véase, pues, cómo aparecen aquí unidas, en todas partes, la cultura exterior y las tendencias religiosas íntimas, formando un todo conexo, siempre en relaciones recíprocas.

Entre las nuevas formas económicas así nacidas, el cultivo del suelo laborable por el arado aporta un cambio todavía más importante, como efecto de las nuevas condiciones de la vida y expresión del modificado espíritu del tiempo. El manejo del arado elimina el trabajo del campo en común, propio de la época en que culmina la labranza por el azadón y se dan las grandes fiestas totemísticas de la vegetación; el arado no necesita sino el hombre aislado que lo guíe y maneje. La aratricultura individualiza el trabajo. Como en la evolución política destácase la personalidad industrial, exaltada en la saga por fundadora de ciudades y Estados, así también sobresale el hombre aislado que labra su campo, carácter de individualización que va pasando también gradualmente a la cría de los animales domésticos, desenvolviéndose así de la aratricultura una propiedad privada que se extiende al suelo y sus productos.

Incorpórase aquí el nuevo orden social a la vida económica, y ambos ocasionan ulteriores cambios en la cultura exterior. Como en el cultivo del suelo, destácase también la influencia individual personal en la dirección de la guerra. Ésta no es conocida comúnmente por el hombre primitivo, que sólo sabe emboscarse y rara vez lucha en campo abierto. En la época totemística, en la que hacen su aparición las armas de combate propiamente tales, es la guerra de tribus lucha de muchos contra muchos, sin que se observen aún diferencias esenciales entre los combatientes. Las masas se arremeten desordenadamente, sin dirección fija ni ordenación planeada. Es en la época política cuando comienza a aparecer el combate singular ordenado, que se convierte en guerra en determinado momento; tal, la descripción homérica de los combates ante Troya. La victoria es decidida por los campeones (Promachoi), que descienden de sus carros para luchar cuerpo a cuerpo. En lugar secundario aparecen las masas, arrojándose lanzas o piedras, y huvendo tan pronto es derrotado el respectivo campeón. Así, pues, no son las masas, sino individuos aislados, los que deciden la suerte del combate. También el armamento acomódase a estas peculiares condiciones. En la época anterior eran utilizadas casi exclusivamente armas para ser lanzadas a distancia, como la honda, el dardo o la flecha de arco, es decir, las mismas armas empleadas en la caza. Ahora, el combate singular exige armas de mano (Nahwafte), el hacha, la lanza, la espada, y, además de éstas, el escudo largo que cubría todo el cuerpo, como en el australiano y en el griego de los tiempos antiguos, y el escudo pequeño, redondo, necesario para la lucha con espadas. Es la espada el arma típica de la época de los héroes en su mayor desarrollo; es también su creación más original, arma específica del combate cuerpo a cuerpo, nacida evidentemente del sucesivo acortamiento de la lanza botadora. De donde resulta que es también la estimación de la personalidad individual la que determina o influye en la forma del combate y de las armas, como la que asimismo actúa en la aparición del Estado, en la economía agrícola y en el culto de los dioses personales.

De análogos motivos fundamentales surge igualmente el último gran cambio cultural de que hicimos mención al ocuparnos de la economía agrícola: nos referimos a la aparición

de la propiedad privada. Inherente a ésta es la diferenciación en el grado de la riqueza, la cual lleva consigo la diferencia en la posición social. Escasamente se destaca en la época totemística la oposición entre rico y pobre, señalándose sólo en las postrimerías de aquélla; los individuos son iguales entre sí. Sólo el príncipe y contado número de ancianos sobresalen por encima de los demás, no ya por sus posesiones, sino por la estimación en que es tenida su prudencia o su experiencia. o bien en virtud de costumbres tradicionales. Es en la época que nos ocupa cuando empieza a destacarse la clase poseedora, de la que posee poco o nada, y cuando aparecen las emigraciones de pueblos. La posesión pertenece a la raza dominadora; nada posee la raza indígena dominada. Entre los rasgos guerreros característicos de las inmigraciones destácase el apresamiento de esclavos, que son dedicados preferentemente al cultivo del suelo. Queda así separada una gente principal que posee la mayor riqueza, de la que posee menos, y sus individuos diferéncianse, a su vez, como libres y esclavos, respectivamente, considerados estos últimos al modo de los animales, porque se emplean para el cultivo del campo y entran a formar parte de la propiedad del libre v el rico.

Concuerda con estas gradaciones la peculiar división del trabajo en esta época. El propietario del terreno no fabrica por sí mismo el utensilio ni las armas que necesita; así nace de los propietarios menores y de los esclavos el estado o clase de los obreros manuales, surgiendo de esta diferenciación dos fenómenos que durante largo tiempo influyen en la evolución de la cultura: el comercio y la colonización. Transfiere aquél los productos del trabajo; desplázanse los pueblos en el segundo, constituyendo estados filiales a grandes distancias con la propia organización que el estado materno. La época totemística no tiene colonias. Por amplias que hayan sido las emigraciones de los papúas, malayos, polinesios y de muchas tribus americanas y africanas, no han llegado a colonizar en el indicado sentido. La población establecida en lejanas tierras pierde completamente la conexión con la metrópoli. Hallando favorables condiciones de vida, dieron origen a nuevas razas mezclándose con las indígenas. En la época política, en cambio, la emigración de una parte de un pueblo hácese a plena conciencia del lazo persistente con el país originario. De entre estos dos factores de la nueva cultura, es el comercio anterior a la colonización. Es la raza semita la que en este punto ha precedido a los demás pueblos abriendo la gran vía del comercio. Aparece el comercio fenicio en los más remotos tiempos de la Historia. Ya en las tumbas micénicas de Grecia hállanse adornos de oro, producto del trabajo fenicio. Las relaciones mercantiles de los antiguos fenicios extendiéronse sobre todo el Occidente conocido. Lo característico de este pueblo es que, sólo por excepción, hiciera una colonización propiamente tal; el comercio y cuanto con él se relaciona, así como la rama profesional aplicada al cambio de productos manuales, fué su característica. En tanto, los indogermanos aparecen en lo antiguo como pueblos colonizadores. Tal los griegos, sobre todo, con sus colonias tracias del Asia Menor, de la baja Italia y de Sicilia; sus enjambres coloniales conservaron en todas partes su conexión con los países maternos. La más antigua cultura hállase en sus colonias del Asia menor. Luego, las de la Italia inferior ejercieron influencias retroactivas en ciencia y arte sobre la madre patria. El florecimiento de estas transplantaciones de la cultura griega fué relativamente posterior al de la metrópoli.

3.—La evolución de la sociedad política.

La sociedad totemística aparece en los componentes de su organización como un mero producto de la Naturaleza. Nace así, especialmente, la desmembración de las estirpes, con la regularidad que en todas partes reviste un producto de las condiciones generales originarias de la vida. Una horda se desmembra en dos mitades. En los casos más sencillos, según el ejemplo de los australianos, la desmembración estírpica viene a quedar limitada a esta partición binaria. Este condicionamiento corresponde a la horda que, hablando el propio lenguaje, extiéndese sobre un amplio territorio. En cada una de las mitades se puede repetir análogo proceso. Nace así la organización del clan con cuatro u ocho partes,

de la mayoría de los australianos o de múltiples partes como en Melanesia y de modo singular entre los primeros moradores de América del Norte, aunque aquí háyanse fijado los fundamentos totemísticos esencialmente a la forma exterior. Así tenemos que el cuadro de la organización es resultante de una a modo de necesidad inmanente, podría decirse, sin la intervención directora del hombre. Tal desmembración verifícase por sí misma a causa de las condiciones del crecimiento y desarrollo de la sociedad.

La evolución de la sociedad política hállase desde un principio integrada por tenómenos fundamentalmente diversos. Evidentemente, los indicados hechos son incompatibles con la teoría, todavía sustentada por historiadores y filósofos, de que el Estado sería la forma originaria de una vida ordenada en común.

Esta tesis sólo pudo ser mantenida cuando la cultura totemística era terra incognita. Ni tampoco puede ser considerada la agrupación estírpica totemística como evolución imperfecta o informe del Estado; pues aquélla y la política son completamente diferentes, dándose en condiciones originarias, en absoluto divergentes, que las distancian, aunque, claro es, no dejan de observarse formas mixtas. resultantes, especialmente, de una parcial continuación de las antiguas costumbres de la tribu dentro de la nueva sociedad política. Cabe, no obstante, afirmar, por cuanto la historia espiritual aparece en todas partes con la regularidad de un devenir (Gesetzmässigkeit des Werdens), que la sociedad humana sigue, por virtud de una necesidad interna, una trayectoria que termina en el Estado, en la sociedad política. Quizá pudiera ser interpretada la frase de Aristóteles, según la cual «el hombre es un animal político», en el sentido de que poseyera una disposición especial, no una cualidad hereditaria; por otra parte, la opinión de este filósofo sobre el origen del Estado, en la familia, la comunidad, la aldea, aparece incompatible con los hechos reales. Ni es de admitir que, desde un principio, aparezca en la sociedad humana la tendencia a la evolución política, porque precisamente la diferencia esencial existente entre los puntos principales de los

grandes períodos de esta evolución, es una oposición. Ni hay que olvidar, igualmente, que aun hoy existen pueblos que han permanecido en el grado de la organización totemística y de los cuales es dudoso afirmar si han avanzado siempre por propio impulso hacia la organización del Estado, mientras que cabe decir, con gran probabilidad de acierto, que la organización totemística de las estirpes ha sido también propia de los Estados organizados después políticamente. Mas este grado superior de la organización es completamente distinto de la precedente, a causa de que de los antiguos motivos desenvuélvense otros nuevos que surgen de las grandes emigraciones y mezclas de pueblos, y las naturales consecuencias a que éstas dan lugar. Ciertamente que estos movimientos migratorios de los pueblos debieron, cuando el tiempo ofreció su oportunidad, entrar con la propia necesidad con que en otro tiempo dióse el fenómeno de la escisión de la horda en dos mitades. Ello no fué sino una conexión de condiciones resultante de la perpetua evolución de aquellos antiquísimos Estados, de los cuales no se derivan éstos directamente. Adviértese aquí la fuerza creadora propia de toda actividad del humano espíritu, no obrando milagrosamente, sino surgiendo de motivos preexistentes en la cooperación con el cambio de las condiciones exteriores de la Historia, que crea nuevos motivos. A consecuencia de este perpetuo cambio de los motivos y de las condiciones en que se encuentran, no faltan tampoco en la cultura totemística indicios diversos de formaciones políticas, especialmente en los pueblos semicultos de América, relativamente evolucionados. Es aquí donde aprendemos a ver cómo la tendencia política ha tenido que hacer frente a la originaria organización estírpea.

La diferencia entre las dos formas fundamentales de la sociedad, la totemística y la política, destácase por la manera con que exteriormente influye sobre una y otra el número, influencia positiva en las desmembraciones y particiones sociales en conjunto y en sus grandes grupos. El número viene a ser como una expresión de motivos interiores; los números simples danse en la desmembración totemística consecutivamente a la natural expansión sobre una gran zona, conducen-

te a la separación en grupos, de la que, sin más, resulta la división binaria, cuaternaria y octonaria. ¡De cuán diverso y vario modo dase este fenómeno ya desde el principio de la desmembración de la sociedad política! En ésta adviértese una cierta ley evolutiva, mas no a la manera anterior, en la que repítese regularmente el propio motivo, sino mediante continuas aproximaciones y alejamientos de oposiciones, de las cuales surgen nuevos eficaces motivos.

Examinemos una antigua tradición algo fabulosa que nos habla de una organización de la sociedad basada en el número doce. Esta partición parece proceder de un pueblo que ordenaba el humano destino con arreglo a determinadas relaciones con los fenómenos celestes, no va a la manera fantástica mitológica y sin plan de los pueblos naturales de Polinesia y América, sino con los medios auxiliares de la observación astronómica: trátase de los babilonios. Ciertamente la ciencia babilónica fúndase también en bases mitológicas; mas éstas van a fundirse con la idea de una regularidad divina dominadora de todo. La tendencia a probar la existencia de esta regularidad en lo más grande y excelso que la vista humana alcanza, en el cielo estrellado, elevó la observación a la categoría de científica, por exacta. Así, la observación, asociada a aquella idea, por una especie de necesidad, condujo a la ley del número doce. La aplicación de esta ley a las relaciones humanas, venía por sí misma a tener carácter divino. El calendario babilónico, que, tras muchas reformas, persiste aún entre nosotros, atúvose desde un principio a la finalidad de expresar el cómputo del tiempo del curso del sol y de la luna mediante una relación numérica regular. Al tomar como punto de partida la posición del sol en el equinoccio de primavera y perseguir el movimiento simultáneo de la luna hasta el retorno de la misma posición, llegóse a los doce cursos de la última sobre uno del sol, observación aproximadamente exacta y suficiente para una astronomía en mantillas y para poder establecer sobre ella la ley de una ordenación divina del mundo.

Así nació la división del año en doce meses; y, como en cada mes muéstrase aquélla en cuatro formas (primer cuarto,

luna llena, último cuarto y luna nueva), fué en virtud de esta observación que las cuatro fases de la luna precedieron en mucho tiempo al cálculo astronómico en la distribución del mes en cuatro partes. Así nació, a causa de que el mes fué estimado en veintiocho días, la semana de siete. Tal concepto no se deriva, como erróneamente habíase supuesto, del número de los siete planetas; el número de éstos fué fijado en un principio con cierta arbitrariedad cuando aquél, en virtud de su relación con los movimientos del sol y de la luna, fué considerado, a la par que el doce, como número sagrado escrito en el cielo por los dioses mismos con trazos de fuego. Mas en el cielo vió también el babilonio preformadas las leves que rigen la vida terrena. Así, la lev del número doce fué transferida a la desmembración de la humana sociedad. Escasas son las indicaciones que nos han quedado, como raras las influencias que han persistido de esta antiquísima partición. Recordaremos, en este respecto, los doce libros legendarios preexílicos de Israel, tan enigmáticos para los sabios exégetas del Talmud porque no podían darse cuenta de su razón histórica; los doce dioses de Grecia, los doce apóstoles, etc. También hay huellas de la influencia del número doce, además de en las levendas, en las tradiciones históricas. La población de Atenas dividióse primitivamente en doce comarcas (Gane), que luego subdividiéronse en cuatro estirpes (Phylen), de las que cada una comprendía tres fratrias. Doce eran las ciudades jónicas, colonias griegas del Asia Menor. En una época posterior existió la liga de los anfictiones (doce) destinada a proteger el oráculo de Delfos, seguramente conexa con la división del tiempo, pues a cada uno de aquéllos estaba conferida, según meses, la custodia del santuario.

El recuerdo de este predominio del número doce, tan extendido probablemente en otros tiempos, se ha ido desvaneciendo ulteriormente hasta en sus más hondas influencias, habiendo venido a sustituirle, tanto en la ordenación de la sociedad como en la regulación de otras relaciones de la vida humana, el sistema de numeración aun dominante en toda nuestra cultura: el decimal. Este apareció hasta en los imperios culturales del Nuevo Mundo en la época precolombina,



276

en donde nunca alcanzó importancia el número doce. Cabe la posibilidad de una aparición autóctona en lugares diversos del modo decimal de contar, tanto más cuanto que los diez dedos fueron empleados por el hombre primitivo como medio auxiliar para contar, bien que no pasara, en la formación de las palabras numerales, de los números tres o cuatro. Mas, por muy primitivo que tal modo de contar pueda parecer, lleva en sí el sello de la actuación voluntaria en sus aplicaciones a la formación de grupos y de divisiones sociales, mucho más que la división duodecimal; y es precisamente en este punto donde aparece la divisoria entre la ordenación de la sociedad política y de la estírpica de la época totemística. Esta última parece, por seguir en un principio la división binaria, el desarrollo de un proceso de la Naturaleza que se efectúa sin la intervención de la voluntad, aunque ésta, no obstante, no deje de hallarse influída por las condiciones generales de la vida humana. Mas el ordenamiento social, según el número diez, sólo cabe ser pensado como operación de una voluntad. En la tradición histórica obsérvase esta ordenación adscrita, no rara vez, a los nombres de algunos legisladores, como en Atenas a las leyes de Clístenes, o en Roma a las de Servio Tulio. Cierto que esta nueva ordenación hallábase preparada por las condiciones generales de la vida en el estado de la sociedad totemística, mas su realización sistemática, a través de una serie de subdivisiones decimales, fué posible solamente como una operación legislativa vinculada a una voluntad personal. En la formación de grupos sociales, como en la división y enumeración de los objetos de la Naturaleza, pudieron muy bien haberse dado oscilaciones en la elección del sistema duodecimal o decimal. Mas en la aplicación a los usos de la sociedad humana hubo de triunfar en definitiva el número diez como el medio auxiliar más eficaz de contar de que disponemos valiéndonos de nuestros diez dedos, sistema que había de oponerse al de la medición de los fenómenos celestes y del curso regular del tiempo, directamente relacionado con éstos. Que la división decimal debe su triunfo singularmente a la necesidad práctica de lo más concreto e inmediato, demuéstralo además el hecho de que el número diez no ha sido

nunca, como el doce, número sagrado; el diez es puramente terreno, de humano origen. En el particular de las necesidades prácticas, el hombre ha vencido a los dioses. En la ordenación decimal de la sociedad vino a influir también el triunfo del Estado secular sobre el Estado sacerdotal. No dejan de observarse, sin embargo, influencias sobre la división del tiempo, no siendo, ciertamente, casual que éstas coincidan con una intensa mundanización (Verweltlechung) de los intereses humanos. Ya Clístenes, el gran organizador político de Atenas, ensayó (siglo v a. J.) una división del año en diez meses en lugar de doce. Mas fracasó el intento, como el análogo de la primera república francesa que quiso introducir la semana de diez días. La medida objetiva del tiempo vésela siempre depender del cielo, no de los hombres: en tanto que la manera de medir el espacio en la tierra y la agrupación de las poblaciones depende por completo de nosotros mismos, y tiene, por consiguiente, sus fundamentos naturales en la organización humana; he aquí la base del sistema decimal de contar. Se ha creído que, por su origen voluntario, la aparición de este sistema sería debido a una influencia tradicional que tendría un solo punto de arranque.

Como la constitución de Clístenes y la romana de Servio Tulio aparecen casi en el ámbito de un siglo se ha creído singularmente, por lo que se refiere al segundo caso, en la existencia de una emigración de la idea fundamental de tal modo de contar. Mas, la inmensa extensión que la división decimal hubo de alcanzar, hace poco aceptable tal opinión. Así en el Exodo (lib. II, de Moisés), no se habla va de las doce legendarias tribus de Israel, sino de diez. Aparecen además centenas y millares como múltiplos, divisiones que se hallan también entre los germanos y, a mayor distancia, en los incas del Perú. Hállanse en éste marcadas huellas de una desmembración estírpica totemística anterior a la invasión de los incas. Sobre ellos erígense las divisiones sociales introducidas por los reyes incas y sus mandatarios, a base de decenas, centenas y millares, alcanzando estas últimas hasta la decena de millar. Puede haber ocurrido que en algunos casos la ordenación de las desmembraciones numéricas de tal tipo haya sido implantada por

inmigración o bien por imitación. Es inverosímil la suposición de que el modo decimal de contar haya nacido de una sola vez v en un solo punto de la tierra. La nueva organización social, estrechamente ligada a las condiciones de la sociedad política, aparece dependiendo de dos motivos, ciertamente no primitivos, que se dan precisamente cuando nace la sociedad política. Uno es el motivo subjetivo que surge con el desarrollo del modo decimal de contar utilizando grupos más amplios: junto a los grupos decimales sencillos, aparecen centenas y millares, en raros casos, décimas de millar. Otro motivo es el objetivo que se da en el cambio de las condiciones exteriores de la vida, las cuales exigieron divisiones más comprensivas y, con ello, más variamente desmembradas que las existentes en la desmembración natural estírpica de la época precedente. Surgen luego dos condiciones que preparan fácil acomodo al modo decimal de contar. Una de éstas es la distribución de la propiedad del suelo. Al transformarse sucesivamente, por la introducción de la cultura del arado, la posesión del fundo en propiedad particular, surgió la necesidad individual de asociarse para protección y auxilio mutuos. La comarca (Markgenossenschaft) nacida de tal modo, quedó limitada al ámbito de suelo primitivamente propiedad comunal por estar libre del cultivo de arado y ser de utilización y cuidado comunes: tal el prado y el monte. Aparece así la comarca como producto necesario de la reunión de propiedades particulares y de la posesión común que llevaba consigo el nuevo cultivo del suelo. El ámbito de estas comunidades vino a quedar determinado, naturalmente, por la relación de las dos formas de poseer, reguladas en el sentido de que la propiedad común corresponde en su magnitud al número de individuales poseedores que se reparten su utilidad. Para hallar esta relación necesitábase la fijación de límites expresos derivados de la experiencia y la reflexión. He aquí cómo viene a ser producida una concordancia entre los motivos subjetivos, de la manera decimal de contar, y los objetivos, mediante las ordenaciones por un lado decimales y las asociaciones con decenas y centenas por otro. Añádese a lo expuesto una segunda condición. Permitía la primera grandes oscilaciones en las

relaciones numéricas de las comunidades, fijándolas desde un principio en un orden uniforme comunicando a las asociaciones agrarias cierta regularidad por virtud de la necesaria conexión de intereses; fué ésta una organización militar resultante de la necesidad de protección exigida por la sociedad política. En el comienzo de esta época, el campeón tiene tan saliente importancia que, a su lado, las masas quedan en segundo lugar como muchedumbre desordenada, según cuenta Homero, aunque en el relato homérico haya que descontar no poco la parte poética que desfigura la realidad. Otrosí que en la vida política alcanzan pronto las masas influjo creciente en la dirección de la guerra y en la organización táctica, y, dondequiera que se logra este grado de organización política y militar, destácanse la centena y luego los millares como capitales motivos de la organización militar. Exigencia táctica fundamental es que los miembros componentes de tal organización vengan a ser aproximadamente iguales, y que la centena, unidad táctica sobre la que se construyen los otros miembros, corresponda a la unidad de mando que queda facilitado por la centuria, número redondo (abgerundete ziffer) que debe su origen exclusivamente a la tendencia creciente de la manera de contar decimal. Mas como los compañeros de comarca y de guerra son, en general, los mismos hombres que se reunen en sociedad política, ambas divisiones vienen a coincidir en una sola, con lo que la distribución de la propiedad y la organización territorial y militar vienen a sustituir por su agrupación a la sociedad política.

Vemos, pues, cómo ésta se establece sobre nuevas bases. Las condiciones determinantes de la constitución de esta sociedad son completamente diferentes de la desmembración totemística de las estirpes. Compréndese, pues, que con la nueva formación de la sociedad política sobrevenga la ruina de la constitución estírpica, quedando de ésta, todo lo más, ciertos nombres de asociaciones cultuales y restos de costumbres. La nueva organización entra dominando en toda relación vital, creando nuevas formas o aprovechándose de las antiguas, con lo que la época política adquiere su carácter propio. Además de la organización pacífica del cultivo del campo, que asegura

la conservación de la sociedad, y de la organización guerrera, basada sobre ésta para protección y defensa contra el exterior, hay principalmente tres motivos determinantes característicos de la sociedad política, especialmente en los comienzos de su evolución. Uno es la transformación de la familia, los otros dos (prescindiendo de hechos esporádicos) son formaciones realmente nuevas, a saber: la distinción de clases y profesiones (constituyendo un proceso unitario) y la fundación de las ciudades. La seriación de los hechos correspondientes fija la incipiente organización política. La nueva estructura de la familia es el paso de entrada, y la fundación de las ciudades el centro de donde ha de surgir la dirección del Estado, completándose el cuadro con la libre transmisión del dominio individual. A esto añádese la distinción de clases y profesiones producida por las relaciones posesorias y la constitución militar.

4.-La familla en la sociedad política.

El hombre primitivo, dondequiera que se ha conservado libre de extraño influjo, vive, como hemos visto, según todas las apariencias, en matrimonio monogámico, continuando éste en la época totemística como forma fundamental en torno a la cual muévense sus diferentes desviaciones; como tales aparecen las dos formas de la poligamia: la poliandria y la poliginia. De la coexistencia de éstas no puede surgir una organización firmemente ordenada de la familia. Testimonio elocuente del retroceso que sufre la familia frente a la asociación social, es la aparición de la casa de los hombres, institución tan extendida en la época totemística; aunque cada individuo asociado de la casa de los hombres puede tener su propia mujer matrimonial en su propia cabaña, falta la convivencia de los esposos correspondiente a la vida de familia. Entre dicho estado y la familia propiamente tal, danse transiciones varias que quedan anuladas por la invasora poliginia. En los comienzos de la época política hallamos la monogamia en una nueva forma: la familia monogámica ampliada o la llamada familia antigua o conjunta, característica de su tiempo. La fa-

milia conjunta (Gesamtfamilie) viene a ocupar el lugar del clan, persistiendo con aquélla no poco tiempo hasta que, perdiendo gradualmente en importancia, termina, finalmente, por desaparecer. Mas como el clan comprende también miembros de una misma descendencia, consanguíneos en el más amplio sentido, con los cuales pueden hallarse excepcionalmente incorporados individuos de otros clanes o aun extraños a la estirpe, tal retroceso del clan frente a la familia conjunta debe ser considerado como un proceso en el cual cierto número de más cercanos parientes consanguíneos sepárase para sí, librándose del influjo social preponderante. Este proceso hállase, desde luego, vinculado a una más neta distinción de la familia individual, apareciendo así la familia conjunta como una ampliación de aquélla. Por lo común, una familia conjunta o tronco familiar comprende tres generaciones: el padre, el hijo y el nieto. Este círculo de tres generaciones viene a cerrarse por virtud de que el individuo masculino más viejo viene a quedar como presidente de la familia conjunta en tanto que no ha sido sobrepasada la generación del nieto. El bisabuelo es venerado como el más viejo individuo de la familia; mas la dirección de ésta pasa al hijo, ya abuelo. Por otra parte, la Naturaleza ha cuidado de que este sea un caso raro. La duración vital de las tres generaciones comprende próximamente un siglo, siendo excepcional que los vivientes simultáneos sobrepasen este tiempo, habida cuenta de la vida media del hombre. Así, pues, pueden reducirse a tres las generaciones de la familia antigua, límite de vida que no parece haber cambiado esencialmente desde los comienzos de la cultura. Por lo tanto, esta organización de la familia hállase caracterizada, primero, por la forma monogámica del matrimonio; segundo, por el predominio del hombre en la familia individual, y, en tercer lugar, por la comprensión de las tres generaciones bajo los más ancianos.

Relacionándola con este último carácter, se acostumbra a designar la familia conjunta o troncal con el nombre de familia patriarcal. Dentro del clan, los ancianos poseían decisiva influencia, en lo que descúbrese ya una preparación para la ordenación patriarcal. Ciertamente, en las asociaciones de clan, en las que, como ocurre en la parentela germánica, destácase como rasgo singular el lazo sanguíneo, échase de ver una especie de transición entre el clan y la familia conjunta. Mas, al ser ganado el influjo director de la generación más antigua por el del individuo más anciano, aquel influjo pasa a ser señorío en éste, proceso que marcha paralelamente al establecimiento del predominio del individuo en el Estado. Por ambos lados, arriba y abajo, descompónese, pues, la organización estírpica totemistica; por abajo, en cuanto que la familia conjunta patriarcal lleva la supremacía en la dirección de los más viejos del clan; por arriba, en cuanto que los clanes, privados de su propia virtud, juntamente con las estirpes de cuya desmembración han procedido, van a parar, en los comienzos de la sociedad política, en una comunidad dominada por un príncipe.

Especialmente significativo del singular relieve que adquiere la familia conjunta, vinculado a la ruina de la constitución del clan, es que una de las más importantes funciones para la vida interna de la sociedad, como es la venganza de la sangre, pasa del clan a la familia conjunta en tiempo posterior, y, después de oscilaciones varias, a manos del Estado. Con esto efectúase en la familia patriarcal un doble proceso, iniciado ya en la época anterior, a saber: el relevo de la sucesión materna por la paterna y la formación del principado, que cierra y termina la organización totemística de las estirpes. Los motivos de esta transformación muestran cuán poco corresponde a la oposición real de estas formas sociales, por cuanto el tránsito de la sucesión materna a la paterna es sustituído por la oposición entre el derecho materno y el paterno, o bien por el matriarcado y el patriarcado. Un derecho materno existe, todo lo más, con la significación limitada de ciertas costumbres de la comunidad y de la ulterior sucesión hereditaria; el matriarcado no existe, o, a lo sumo, como anormal fenómeno de excepción, en estricta conexión con la sucesión materna. Los motivos de la sucesión materna nada tienen que ver, según ya vimos, con la cuestión de la autoridad en la familia, sino que dependen inmediatamente de la separación de sexos, que, por otra parte, tiene su expresión en la asociación viril. La sucesión paterna, por el contrario, se basa desde luego en el señorío del padre, existente ya en la primitiva familia monogámica como derecho paterno, y tiene su origen en la superioridad de la naturaleza física del hombre, reafirmándose más tarde por la dirección que se atribuye éste en todos los asuntos generales de tiempo de paz, y, especialmente, de tiempo de guerra, según se manifiesta al establecimiento del principado.

Esta segunda condición se suma a la primera especialmente cuando es restablecida la familia monogámica por ruina de la institución totemística, viniendo a ser aquel restablecimiento, con más el influjo del principado, la característica de los comienzos de la época política.

Tal renovación de la familia monogámica, orientada hacia la organización política, se ha verificado generalmente en dirección análoga, bien que no en todas partes del mismo modo. Patentemente la formación de la familia patriarcal, intermedia entre la parentela y la familia individual, halla obstáculos en muchos casos, que, desde luego, vienen a constituir una orientación hacia el desarrollo de la familia individual. Netamente aparece, desde antiguo, la constitución patriarcal de la familia en muchas estirpes semíticas, singularmente en los israelitas. Los romanos, especialmente entre los pueblos indogermánicos, han conservado durante mucho tiempo la constitución patriarcal; en tanto que, entre griegos v germanos, hubo de retroceder aquélla en una época anterior frente a la constitución familiar individual. Por otro lado, opónese a la conservación de la familia conjunta la piedad para los ancianos, así como el sentido de la libertad personal que adelantan la aparición de la familia individual. Esto viene a esclarecer la diferencia esencial existente entre la monogamia originaria, basada en el instinto natural, más las condiciones vitales simples de la existencia del primitivo, y la monogamia restaurada bajo la influencia de los nuevos motivos de la sociedad política. En el primer caso, confínase aquélla a su punto de partida original; en el caso segundo, destácase como un tránsito entre el clan en disolución y la constitución de la sociedad política. En consonancia con el

carácter instintivo del hombre primitivo, carece la monogamia de la primera época de ordenación normativa, en tanto que la monogamia de la época política, en virtud de las condiciones vitales y de los impulsos sociales, alcanza valor excepcional. A esta monogamia incorpóranse, por el contrario, motivos contradictorios pertenecientes a la sociedad totemística, en las varias formas de las uniones poligámicas. Uno destácase especialmente favorable a la vida política, y es la poliginia. Viene ésta exigida por la peculiar superioridad del varón y permite el tránsito de la antigua sucesión materna a la paterna, por cuanto desaparecen en este tiempo la poliandria y el matrimonio por grupos o quedan, a lo sumo, como excepcionales. También la poliginia cambia de carácter, según cabe advertir por la oposición entre la mujer principal y la secundaria, oposición que tiene su analogía en ciertos fenómenos de la época totemística y que vuelve a darse, bien que con motivos completamente distintos, por virtud de las peculiares relaciones de la vida política. La mujer principal es la de la estirpe propia; la secundaria la de estirpe extraña, en muchos casos emancipada en la guerra. Refléjase en estas transformaciones de la poliginia el carácter guerrero de la época, juntamente con la creciente tendencia al retorno a la monogamia. No dejan de aparecer tampoco otras tendencias retroactivas. Destácanse especialmente en la cultura islámica la supresión de las diferencias entre la mujer principal y las secundarias o accesorias, y la subordinación a la voluntad del varón; desviaciones o modificaciones ambas que tienen señalado carácter personal. Es muy posible que la expansión del Islam sobre pueblos de cultura totemística sea en este caso factor muy influyente. Restos de esta cultura pasan aún a otras relaciones de la nueva época. Ejemplo notable nos lo ofrece el Estado espartano, en el que, como resonante eco de la antigua casa de los hombres, vemos a los varones haciendo vida colectiva consagrados al ejercicio militar y a los negocios políticos, en tanto que las mujeres y los esclavos dedícanse al cultivo del campo fuera de la ciudad.

5.-La distinción de estados o clases.

Como la familia, dentro de la sociedad política, es una nueva forma que se opone como unidad cerrada a los grupos de un mismo sexo, predominantes en la época anterior, sobre todo a las asociaciones de varones, viene ahora la distinción de estados o clases a señalar una nueva dirección con un proceso que actúa hondamente en la evolución de la sociedad política, preparado ya en parte durante el tiempo en que se vino abajo la constitución totemística de las estirpes y que va a convertirse en el más importante puntal de la organización social. Dos factores, propios de la época política y directamente nacidos de las inmigraciones de los pueblos, vienen a determinar estas nuevas relaciones: la nueva ordenación de la propiedad y la sujeción de las poblaciones autóctonas al invasor más poderoso. Suele adscribirse, aún hoy, el primerizo origen de la sociedad, desde el punto de vista jurídico abstracto, a la incautación de una propiedad sin dueño, teoría de miras hipotéticas inaplicable a las observaciones de la experiencia. Pártese de la premisa de que existen bienes (Gut) sin dueño. La ocupación de un territorio por un pueblo invasor indica conquista del suelo poseído ya por otras gentes. Así, pues, considerando la propiedad en su origen y por cuanto se relaciona con la evolución de la cultura política, podría ser definida, más que como incautación de tierras sin dueño, como expoliación de sus primeros propietarios. Ni es un individuo. según la abstracta teoría supone, el que se hace propietario en virtud de tal incautación, sino toda la tribu o población invasora la que arrebata su país a los indígenas; por esto la propiedad primitiva es colectiva. Como en la época anterior no hay sino posesión en común de todo un territorio, las relaciones de propiedad, según hemos visto en el curso del desarrollo de la sociedad política, tienen su punto de partida en tal comunidad de bienes. El bosque y el prado, hasta una época posterior, siguen siendo propiedad colectiva: es igualmente común la propiedad del templo destinado al culto. Todo nos habla de una primitiva propiedad colectiva, mas no como

suma de propiedades privadas, concepto que estaría además en pugna con la dirección que ha seguido el proceso de la propiedad particular. Aparecen aquí las influencias sociales. La raza dominadora sojuzga a la indígena o la rechaza. De la mezcla de pueblos surge la organización cultural según el tipo del Estado (staatlich). La sojuzgación del invadido ofrece formas diversas según sea su desnivel con respecto al invasor. Cuando la diferencia étnica es muy grande, en tanto que es imposible la completa absorción del uno por el otro a causa de la desproporción numérica, surge la distinción de castas, como en la India, en que las superiores distínguense marcadamente de las inferiores por el hábito físico. Cuando los pueblos que se mezclan tienen estrechas afinidades de raza, las cosas suceden de otro modo. Entonces la oposición no tiene por base la diferencia étnica sino la de posesión v de poder. A la raza vencedora pertenecen los privilegiados; a la sometida, los propietarios menores y subalternos. Mas, a diferencia de lo que sucede en el régimen de separación de castas. la frontera entre unos y otros no es infranqueable. Además de las mezclas va surgiendo un tipo étnico acomodable a unos v otros; v al lado de la descendencia van destacándose motivos varios, como el interés común por el orden interior y la protección contra el exterior, o la preponderancia de aisladas y relevantes personalidades nacidas en las capas inferiores, con lo que esfúmanse gradualmente tradicionales distinciones v la diferenciación social se mide más por la personal actuación. Las luchas sociales, de las que no ofrece instructivo espectáculo la historia de Grecia y Roma, ponen de manifiesto los indicados motivos originarios, más tarde complicados en formas diversas.

Estos motivos actúan inicialmente de modo profundo en las relaciones de posesión. El territorio ocupado conviértese, desde luego, en propiedad común de las fracciones particulares de la tribu invasora. La ocupación individual del territorio constitúyese en un estímulo para sus ocupantes, resultando la partición de aquél favorecida por factores concomitantes como la introducción del buey y del arado. Así, al par de la superioridad étnica, asegura a los invasores su poder sobre

los indígenas la mejoría del cultivo, la cual es también preparatoria de una superior economía individual, y, con ello, de la separación de la propiedad individual y la colectiva. El propietario particular, consciente del éxito de su trabajo libre, orienta su actividad hacia la adquisición de propiedad, tanto como hacia el señorío sobre la población dominada, en concurrencia con sus copartícipes dominantes. Así, a la partición de la propiedad, sigue la desigualdad de la posesión, la que induce a la invencible tendencia a aumentarla, tendencia en la que interviene la personal influencia en el gobierno de los asuntos comunes. De este modo, las relaciones de propiedad van estableciendo cada vez más las diferencias de clase. Al lado de la preeminencia de origen hereditario, es la propiedad la que da al individuo su puesto en la sociedad. De tal suerte, el advenedizo de la clase popular, en otro tiempo estancado en su estado. puede introducirse entre las clases preeminentes, o, por lo menos, si el prestigio de su cuna lo consiente, ganar influencia preponderante en la vida pública. Pero mayores derechos imponen también mayores deberes, es decir, en este caso, mayor contribución en armamento y hombres para el ejército a los más pudientes; esto lleva consigo la atribución de dirigir en la guerra y de gobernar en la paz. Surge, por último, entre estas cualidades, la del talento individual, que, con la capacidad de hacerlo valer, corresponde más a la evolución política exterior que a la conexión interna de los motivos, dando el sello a una serie de operaciones voluntarias vinculadas en personalidades dirigentes. Así, el tiempo de los héroes caracteriza una época en que la actuación impulsiva de las masas populares, derivada del poder superior de las condiciones naturales, va subordinándose cada vez más a la ingerencia de individuos guías. quienes, mediante su intervención, vienen a exaltar al estado de conscientes aquellos ciegos impulsos. He aquí por qué este período, en el sentido más estricto de la palabra, es la época de las personalidades. Así como es el dios personal el que domina en el contenido del mito y del culto religioso, es, en la época del Estado, la personalidad humana, incorporada o representada en algunos individuos guías, la que rige y determina la ordenación de la vida exterior.

A este singular relieve que alcanza la personalidad, corresponde también, inevitablemente, la competencia entre los individuos que se sienten llamados a asumir la dirección de los demás. Como fué la guerra la que creó la sociedad política, fué ella también, a su vez, la que dió lugar a variadísimas luchas. Surgen ahora, por la tendencia a suprimir las diferencias de clase, enconadas contiendas por la igualdad jurídica. Ante la imposibilidad de evitar la influencia de la actuación personal, el iniciado movimiento va acomodándose a condiciones nuevas y variables. Considerada en conjunto la corriente general de los fenómenos en esta época, viene expresada por dos hechos fundamentales: la formación del Estado con la constitución del Derecho, de una parte, y las variaciones que el tipo del héroe va experimentando en el curso de la Historia. Del primero de estos fenómenos nos ocuparemos más adelante. En cuanto al segundo, échase de ver cómo da sello individual al cambio que sobreviene, y que se manifiesta esencialmente por el sucesivo desplazamiento de los héroes guerreros por los héroes pacíficos. Ya en la saga índica adviértese cómo en esta serie de valores fué sobreestimado el de la personalidad. Así, en la leyenda romana de los reyes, a Rómulo, el fundador de la ciudad, sigue Numa Pompilio, el creador del culto religioso, y a éste, en no mucho tiempo, el legislador civil Servio Tulio. En un principio, destácase el héroe guerrero, cuya figura surge al nacer de la guerra la sociedad política. Inmediatamente aparece el fundador del culto a los dioses, culminando después en esta época el legislador o héroe político en su sentido propio. El guerrero prepara la labor del legislador, quien completa la constitución de la sociedad. Nace así la burguesía, que no tiene ideal heroico propiamente dicho, pero que halla su sucedáneo en la sobreestimación de las virtudes cívicas. En el ejercicio de estas virtudes aparecen luego, además de las exigencias políticas y cúlticas, especiales deberes resultantes de la situación del individuo en sociedad, relación, a su vez, condicionada por el desarrollo diferenciativo de la distinción de profesiones.

6.-La distinción de profesiones.

Hemos indicado ya, en general, la importancia de la distinción de profesiones en la evolución de la sociedad política. En los comienzos, surge la distinción de clases o estados, y, en el punto culminante de su desarrollo, dase la distinción profesional. En el principio de la sociedad política predomina la igualdad de profesión, siendo común a todos los hombres libres la ignaldad guerrera y política, sin que se destaque la diferenciación de clases y profesiones. Solamente el sacerdocio constituye una clase como tal profesión específica, que va también a injertarse en otras profesiones, especialmente en la función política. Ya en la época precedente bosquéjase esta escisión originaria de las profesiones, destacándose luego con arreglo a la nueva estructura social, dando lugar a una clase predominante y a la particular distinción de clases. Modifícase también la clase sacerdotal bajo la influencia del culto a los dioses, con lo que altéranse tanto su posición en sociedad como las formas del ejercicio profesional. En las transformaciones del culto nace un importante motivo de exaltación de la clase y profesión, al servicio de las necesidades de aquél, lo que asegura una cierta influencia, dominante en ciertos casos. sobre la vida política. Frente a esto aparece la degradación de todas aquellas formas del trabajo humano que no corresponden a la actividad política o a la guerrera, constituyéndose en causa inmediata de una distinción de profesiones, que en lo sucesivo habrá de ir estrechamente unida a la distinción de clases o estados. Tal desvaloración no se ha efectuado de una vez y en todas partes con la propia extensión. El labriego libre, que cría por sí mismo sus animales domésticos y guía en el campo su arado, hácelo al modo de las condiciones primitivas de la sociedad política, actuando todavía, y al propio tiempo, como político y guerrero; luego, cuando, cambiadas las circunstancias originarias, el agricultor adquiere una posición social propia, actúa como tal profesional independiente, que toma parte en la cosa pública, al tiempo que se separan de él otras profesiones auxiliares de la economía agrícola. El primitivo labrador es también el industrial que confecciona sus útiles de trabajo. Mas, al ir aquél alcanzando cada vez valor preeminente sobre las actuaciones profesionales política y militar, va sobreestimándose, a causa del creciente predicamento de la propiedad, el papel del labrador y el del comerciante poseedor de riquezas, en tanto que el trabajo manual y el artístico, poco diferenciados de aquél, van quedando como función de los no libres o esclavos, o son, luego de aparecer la distinción de clases, adscritos a las profesiones menos consideradas del estado inferior de los ciudadanos.

En la diferenciación de las profesiones adviértese, sin embargo, que al proceso de desvalorización sigue la tendencia hacia la igualación, cuya determinante es el general cambio en la valoración de los motivos. En la sociedad de los nobles de los tiempos homéricos, el rapsoda es bienquisto, pero no considerado como igual y camarada. Sólo muy gradualmente va recayendo la estimación sobre el artista, y ello acontece a causa de que la gimnástica, la poesía y la música, no ejercitadas como función profesional, son practicadas por el guerrero o el político en sus horas libres. De aquí nace ulteriormente la estimación valorativa del artista, que, aun siendo un trabajador manual, alcanza su prestigio por la exornación de las armas, del utensilio, del traje, y tanto más cuanto mayor era el grado de la cultura externa. Mas es de notar que aquellas artes para las cuales necesítase una complicada formación profesional, a pesar de la alta estimación en que sean tenidas, no elevan sino lentamente al correspondiente artista sobre la esfera de las profesiones manuales. Así va avanzando sucesivamente la estimación valorativa, desde las artes libres que brotan puramente del propio conato interior, hasta las que se hallan asociadas a la satisfacción de necesidades exteriores. El motivo más inmediato de esta gradación valorativa derivaría de que la actividad política, que constituye aquí el miembro intermedio, posee por sí el carácter de profesión libre que exige preferentemente capacidades espirituales. He aquí cómo, de otra parte, surge la diversidad de capas en este proceso de diferenciación profesional valorativa. Aquellas diferencias se esfuman en la masa en cuanto que cada ciudadano hace valer una igual pretensión en el ejercicio de los derechos políticos, convirtiéndose, en la mayoría de los casos, la actividad política en una profesión secundaria postergada con respecto a la principal, que es la que exige trabajo preponderante. Sin embargo, por cuanto esta profesión secundaria viene en primera línea a determinar la posición del individuo en sociedad, elévale en la estimación exterior a las diferentes formas de la principal profesión y, si no ciertamente a la misma altura, haciendo desaparecer diferencias originarias en la primitiva estimación personal.

7.-El origen de las ciudades.

En esta estructuración de clases y de diferencias profesionales aparece, finalmente, un factor que coopera de modo importante a la nueva distribución especial de los pueblos, factor que surge de la organización política y que aparece tan pronto como ésta comienza a consolidarse: tal es la ciudad. La época totemística no la conoce; a lo sumo existe en ésta la agrupación de cabañas o casas, constituyendo la aldea, cuya estructura es análoga en todas partes, con diferencias, a lo sumo, en su extensión. Frente a aquélla destácase en todas partes la ciudad, según aparece en la forma primaria de su evolución, con la característica de su peculiar señorío sobre una zona de territorio mayor o menor, constituída, bien por aisladas casas de labor, va por aldeas con sus tierras correspondientes. La ciudad es, pues, asiento del poder político, el verdadero signo del Estado, por lo cual, cuando se estudian las formas originarias de la sociedad política, no es raro que se confundan Estado y ciudad, lo que no sucede en la realidad. Los estados griegos y el estado romano no son desde un principio ciudades de un Estado: la fuerza política concéntrase en la ciudad. Hecho igual adviértese en los antiguos Estados culturales de Méjico y Perú, en los que la ciudad tiene diverso carácter que el de las ulteriores fundaciones erigidas por la necesidad de la comunicación o del comercio. La primitiva ciudad es la sede de la dirección política y militar del pueblo ocupante de un territorio y creador del Estado correspondiente. El ejemplo más saliente nos lo ofrece Esparta, Estado que mejor nos presenta los rasgos de la constitución antigua, en el que la ciudad aparece casi como transferencia de la casa de los hombres de la época totemística, a una constitución política singularmente masculina. También en Atenas y en los otros Estados griegos es sólo la ciudad la sede del poder político, en tanto que el Estado hállase constituído por los territorios circundantes. El centro del Estado fórmalo el burgo, albergue de la defensa militar, residencia de los reyes, o de los supremos magistrados en el régimen republicano. En el burgo hállase también el templo de la divinidad protectora de la ciudad. A la redonda dilátase la general residencia de los habitantes en el territorio dominado por la fortaleza y el templo, y en las inmediaciones de éstos es donde reúnense aquéllos para el intercambio comercial o en asambleas consultivas populares. En virtud de esta intercomunicacion económica y política alrededor del burgo, la ciudad va creciendo, a causa de establecerse junto a ella y bajo su defensa los propietarios rurales. Al propio tiempo, vanse diferenciando del agricultor las demás profesiones artísticas, manuales, y, por último, la de funcionarios políticos. En los grandes imperios orientales, que, a consecuencia de la gran extensión de sus vastos dominios, comprendían multitud de centros ciudadanos, subsistió, no obstante, la primitiva relación, por cuanto siempre una entre todas las ciudades era, no sólo el punto medio (Mittelpunkt) del Estado, sino la posición directriz del culto. El dios protector de la ciudad directora era, al mismo tiempo, la divinidad protectora del Estado y, como tal, el dios supremo; así el culto es imagen de la constitución política. Esta significación cúltica de la ciudad refléjase en la estructura del templo. La época totemística, que carece de ciudades, tampoco tiene templos. El templo no es, pues, sólo, signo exterior del culto a los dioses; su evolución, ligada a la sociedad política, es también verdadero signo de ciudad. Corresponden al templo los mejores tipos de construcción. La morada de la divinidad y la sede del poder político anúncianse por la grandiosa torre babilónica o la pareja de grandes obeliscos situados a la entrada del templo egipcio. Ambos, de consuno, divinidad y poder político,

gobiernan en un principio el Estado y establecen el Derecho. En los imperios orientales es el déspota el representante de la divinidad y son los sacerdotes los funcionarios del Estado; y son también los conservadores de la ciencia y el arte. Atestigua la tradición que en Grecia y Roma muchos usos contenidos en las costumbres y el Derecho manifiestan la propia indicada unidad, y, aunque aparece relativamente pronto la secularización del Estado, que desprende del dominio teocrático el arte y la ciencia (Wissenschaft), no obstante, queda persistente la idea de la divinidad protectora de la ciudad y del Estado hasta ulteriores tiempos, revistiendo a la constitución jurídica de resplandores sagrados. El diverso derrotero que esta evolución sigue con respecto a los imperios orientales, pudo tener por causa el hecho de la temprana separación en gran número de Estados ciudades. Y acaso este mismo motivo explique el carácter de los indogermanos revelado en su historia, orientado hacia la sobreestimación de la personanalidad, frente a la manifiesta tendencia de los semitas, ultraconservadora de las formas tradicionales. Así, pues, mientras que en las aisladas ciudades griegas es siempre el culto concordante, escíndese la comunidad política. El sacerdocio délfico, expresión pristina de la antigua unidad cúltica, queda limitado a una función consultiva. En cada estado el sacerdocio va quedando reducido a sus ocupaciones cúlticas por virtud de la creciente preponderancia de los intereses políticos y de la lucha en torno al poder, acentuada por el íntimo contacto personal que se establece en la ciudad. En Roma, el senorío tempranamente alcanzado por una sobre las demás ciudades y estados itálicos, hizo que fuese más firme y duradera la originaria conexión del orden político con el culto religioso. Sin embargo, con la expansión del dominio político vino la fácil aceptación de extraños cultos y con ellos la coexistencia de diversos sacerdocios, que excluyó el predominio de uno de ellos, por subordinarse al poder político, bien que como instrumento a su servicio.

Así el Estado y la ciudad, en la evolución de la sociedad política, hállanse intimamente unidos, aparte condiciones diversas que puedan accidentalmente alterar de momento tal

unión. No hay ciudad sin Estado, y es dudoso que exista un Estado sin ciudad, sede y centro del poder político; bien que esta relación sea exacta sólo para el tiempo de aparición del Estado y el correspondiente nacimiento de la ciudad; porque, una vez aparecido el Estado, ocurre que, por condiciones diversas y a causa de la extensión que un poblado alcance y de su relativa independencia política, gane el carácter de ciudad. Este especial proceso de aparición de la ciudad podría ser denominado de fundación secundaria; sólo es posible a base de una sociedad política ya existente. Es del mismo tipo que el proceso originario cuando un Estado conquistador funda ciudades en los territorios sometidos, y en las que centraliza su señorío sobre el país, o bien cuando transforma ciudades va existentes en centros políticos, proceso del que son notables ejemplos el imperio de Alejandro y el de Roma, más tarde repetidos en la ocupación de las ciudades itálicas por godos y lombardos. Otro tipo de fundación urbana que se separa también del primitivo, es el de las ciudades de la Edad media teutona. En este segundo proceso, la ciudad nace por ser punto medio para el cambio comercial, logrando después gradualmente los derechos políticos, proceso inverso del que se da en la fundación del tipo primario. En éste avanza la ciudad desde el burgo al mercado; en el segundo, comienza en el mercado para terminar en la fundación del burgo. Mas, en tal caso, no es la ciudad, propiamente tal, la que asume el gobierno político, sino los personajes principales establecidos en su contorno. Estas evoluciones secundarias y sus ulteriores consecuencias, hállanse más allá del origen de la sociedad política, único objeto actual de nuestro estudio.

8.—Los comienzos de la constitución jurídica.

Las constituciones sociales hasta aquí estudiadas, vienen a terminar en la constitución jurídica. Y no es que exista en ésta contenido alguno diverso del de las instituciones sociales, características de las otras, sino que, en aquélla, muéstranse asociadas mediante el vínculo de la sanción social que las protege contra toda violencia o que las reconoce como pro-

pias cuando su existencia está amenazada. Así, pues, la constitución jurídica no es fundamentalmente una creación, sino un estado que nace, a causa, en primer lugar, de las regulaciones surgidas, en la vida social, de las costumbres casi siempre establecidas como normas y que propenden a la defensa del procomún, en las que se atiende expresamente a los medios para realizarla. Las instituciones sociales más importantes, la familia, las clases o estados, las profesiones, la habitación en aldeas y ciudades, lo propio que las relaciones de propiedad, de comercio y de contrato, son anteriores en su origen a la consagración social. Ni se ha efectuado de una sola vez este tránsito de las costumbres a las reglas sociales, ni menos simultáneamente en todas partes, sino de modo gradual y sucesivo.

Esta evolución no ha partido generalmente de la comunidad política, para luego desenvolverse en más estrechos límites y afectar a las individuales relaciones, sino que, por el contrario, ha comenzado por la regulación interindividual, continuándose en la vida de la familia, protegida durante un tiempo relativamente largo sólo por la fuerza de la costumbre, y quedando, por último, totalmente al servicio del orden de la sociedad política; es decir, que la institución social, de la que surge la constitución política, el Estado, es el último miembro en la serie de las instituciones jurídicas. Relaciónase esto con un factor que actúa desde un principio, a saber: que la constitución jurídica, surgida de la costumbre, salva los límites de ésta y crea instituciones independientes que, desde luego, quedan establecidas como tales. Igualmente aparecen las instituciones jurídicas primarias, resultantes de la necesidad de una regulación de tales relaciones, en las que es menos importante el cómo llegan a establecerse aquéllas, que el hecho de su propia existencia como tales reglas jurídicas, dado en la raigambre de las costumbres, y que aparece como algo complementario de las condiciones correspondientes a la época cultural.

Dos factores hay, actuantes en este tránsito de las costumbres a las normas jurídicas, los cuales, sobre todo al principio de esta evolución, hállanse íntimamente unidos: uno es la formación de las normas de dominio que, al propio tiempo, cons-

tituyen el paso a la forma social del Estado; otra, la consagración religiosa de las normas nacidas en las costumbres y patrocinadas por el Derecho. La congruente existencia de estos dos factores viene a corroborar que la época de los héroes es también la de origen de la constitución jurídica, bien que, a consecuencia de la continuidad de todos estos procesos, no faltan inicios aislados que ponen aquéllos en relación con la más antigua institución del principado. Como en el establecimiento de las formas de dominio más estrechamente reguladas en la constitución social exterior, aparece el culto a los dioses, por cuanto concierne al lado religioso de la vida, sujeto a las mismas influencias características de la época, en virtud de las cuales el Estado divino es sólo una provección ideal del Estado terrestre, la constitución jurídica hállase positivamente influída por la conjunción de los indicados factores. Ni la violencia externa del poder político que se cierne sobre el individuo, ni la sanción interna del mandato religioso, bastan por sí solas para obligar al individuo a la manera que desde un principio hácelo la constitución jurídica. Aunque en tiempos posteriores el sentimiento de la obligación religiosa del mandato jurídico se separe del precepto moral de la conciencia, éste mismo renace del creciente influjo de la constitución jurídica fundada sobre cimientos políticos, viniendo a quedar como factor interno coadyuvante de la fuerza jurídica externa, unida así al origen religioso. Dase aquí una significativa variación, y es que, así como en los comienzos de la evolución jurídica el poder se basa en el factor religioso, en tanto que, ulteriormente, va destacándose cada vez más la actuación política, ahora toda la constitución jurídica aparece primeramente como ley divina directa, al modo que en los diez mandamientos de Moisés y en el Código sacerdotal israelita, que afecta a las normas más exteriores de la vida, bien influyendo simultáneamente sobre uno y otras, por cuanto el agente legislador actúa a nombre de las dos potestades como en el código babilónico de Hammurabis. El primer caso dase, naturalmente, donde es la casta sacerdotal la que tiene el poder, y el tirano es, al propio tiempo, el sacerdote. Esta conjunción de sacerdocio y gobierno político da lugar a

la constitución jurídica, a causa de la ulterior ruptura que produce entre los lazos religioso y político. La idea de que el señor terrestre es, asimismo, representante de la divinidad ordenadora del mundo (si no como cuando va aparece culminante de modo definitivo), es un motivo intimamente ligado al origen de la sociedad política, motivo que se destaca intensa y precozmente en cuanto aparece la constitución política. Nada de esto ocurre en el período totemístico; hay, en cambio, los primitivos representantes del sacerdocio de la época de los dioses, los magos, schemanes y curanderos. Los mandatos del príncipe totémico no constituyen reglas jurídicas, sino órdenes casuísticas en las que no hay más normas que, en parte, la voluntad del déspota y, en parte, la costumbre tradicional. Donde, como entre los polinesios, tribus que se cuentan entre los pueblos de la naturaleza, adviértese tal conjunción de motivos religiosos y terrestres, bosquejo de una ordenación jurídica, con la que también obsérvanse correlativos fenómenos de una incipiente organización política y de un culto a los dioses, es muy probable la influencia de pueblos inmigrantes asiáticos o de una cultura autóctona desaparecida.

La conexión de la evolución jurídica en el primero de los indicados factores y la organización política, manifiéstase inmediatamente en que la decisión jurídica se retrotrae a dos elementos cuyos inicios alcanzan a este período desde el anterior, a saber: el hecho de la existencia de ancianos experimentados, que ya en tiempos pretotémicos ejercen autoridad sobre los demás miembros de la horda, y la de cazadores y guerreros singularizados, cuyo poder, aunque transitorio y de grado variable, según los casos, tendiendo a concentrarse en una sola persona, hácese así influyente y decisivo. El paso a la constitución jurídica, que se limita, como ya advertimos, al campo del derecho privado, según el concepto de nuestro tiempo, consiste sólo en que la decisión de las dos autoridades de los primitivos tiempos, la del «consejo de los ancianos», según se la denomina todavía, v la del jefe de tribu, en los asuntos comunes de parentela o estirpe, es transferida al individuo. Ya en tiempos relativamente primitivos, mientras la decisión pa-

cífica antepónese al éxito del combate cuando dos hombres disputan sobre el derecho a la propiedad de una cosa, o bien para consolidar o dejar sin efecto un convenio, recúrrese a los ancianos o a un hombre de reconocido prestigio. Así, pues, en los primeros tiempos del Derecho, el juez es elegido libremente, consolidándose gradualmente por costumbre y tradición la posición especial del juez árbitro que dirime diferencias en cuestiones generales. Luego nace el juez por actuación del poder político como representante del Estado, decidiendo «en nombre del Derecho», ya no elegido libremente por las partes y con la sanción para sus actos del poder político. El juez pasa a ser un funcionario del Estado, por cuanto representa a éste en sus sentencias; y es, por lo tanto, una de las más antiguas formas del funcionarismo, va que, además de resolver querellas interindividuales, entiende en la decisión de no pocos asuntos de otros órdenes, en los que, como los de la guerra, es necesaria la actuación enjuiciadora de más de una persona. Es, pues, la función del juez una de las primeras creaciones políticas que se desenvuelve al par de la del guerrero, quien todavía, después de la lucha, actúa en tiempo de paz para mantener el orden en el ejército. Aparece también como institución paralela a las del período de las constituciones estírpicas, bien que es sólo ahora cuando empieza a consolidarse en forma de poder social compartido entre el tirano y un consejo de expertos.

El juez como tal y el colegio de jueces constituyen, por lo tanto, las primitivas formas administradoras de la Justicia; sin que se pueda decir cuál es la primeriza. Crúzanse aquí las relaciones con otros dos factores que ya precozmente conducen a una división de la autoridad jurídica. De un lado, aparece frente al poder civil el sacerdotal, en consonancia con la conjunción dada en el orden político del Estado y el culto a la divinidad, mediante el cual el sacerdocio deriva sobre la justicia terrena el dominio indicador de aquélla. De otro lado, viene a participar en las funciones de justicia el tirano, una de las dos fuentes de la sociedad política. Hay, pues, en los comienzos de la organización del Estado, una transición entre la suprema función del juez y la del tirano, por la actuación

política inmediata de éste tras la acción guerrera. Y, aunque actúe el juez civil auxiliado del consejo de los ancianos y de los sacerdotes, es el tirano quien resuelve las cuestiones jurídicas más importantes. Singularmente, cuando la decisión es dudosa v el juez ordinario no encuentra en la tradición normas para fallar, recúrrese a la justicia real, dispuesta a la benevolencia. Mas, como estos casos danse en cuestiones de vida o muerte, es el derecho penal, etapa ulterior en la evolución jurídica, el que, sometido al poder político, pone en manos del tirano la decisión final. También actúa éste por sí solo la mavoría de las veces para impedir la venganza de la sangre; asimismo, la autoridad de vida v muerte de que goza en la guerra contra los enemigos, le es atribuída en las contiendas entre gentes de la tribu. Resto de este poder, de una cultura desaparecida ha tanto tiempo, es la gracia de indulto que tienen los monarcas de algunos modernos Estados.

A esta actuación del poder externo de la comunidad integrada en el Estado, que como tal unidad viene a tener su más íntima expresión en la personal decisión jurídica del tirano, enfróntase la sanción religiosa, complemento que nunca falta en los comienzos de la evolución jurídica. Aunque la conjunción civil y sacerdotal en la función judicial, como asimismo la unidad del sacerdocio y el dominio, sean fenómenos fundados en especiales condiciones culturales, es la sanción religiosa la que más persistentemente se ha conservado en palabras y operaciones simbólicas, acompañando a las operaciones jurídicas ante el juez civil o las partes. Así es de observar, en este respecto, la solemnidad con que son pronunciadas las palabras en el acto del traspaso de la propiedad y en las operaciones de contratación, casi siempre acompañadas de confirmaciones expresas que ofrecen el carácter general de las fórmulas de la plegaria y de la imprecación, con invocación a los dioses como testigos o como vengadores de quien no cumpliere la promesa. Así también, a causa de la solemnidad de la palabra hablada, aun mucho tiempo después de que naciera el arte de la escritura, no sólo las fórmulas jurídicas, sino, a veces, hasta las mismas determinaciones judiciales, no aparecen escritas. En las escuelas brahmánicas de los indos, además de los himnos y las plegarias, son confiadas a la memoria secular tradicional las leves de orden jurídico; y, entre los espartanos, estaba prohibida, en antiguos tiempos, la transcripción de las leves. Mas la palabra sola no podía bastar para dar sentido de realidad a una época, actualizando una cuestión jurídica como operación sensiblemente intuitiva. El comprador que ha adquirido un campo, como signo de posesión, levanta del suelo un trozo de tierra: el vendedor arroja un tallo de trigo, ceremonia que ha pasado a la denominación de otros hechos contraactuales en el concepto etimológico de nuestra «estipulación» (del latín estipulatio, lanzamiento de la paja). Otro símbolo de adquisición es la extensión de la mano. Signo de inteligencia mutua es el acto de dar la mano derecha; con ello quedan los contratantes obligados a ofrecerse a sí mismos en el caso de no cumplir la palabra empeñada. Cuando, a causa de la separación, entre los contratantes no puede ser dada la mano, sustitúyese ésta por el guante. El guante es arrojado al adversario presente, dando a entender con ello la disconformidad de pensamiento. El signo de conformidad ha pasado a ser el opuesto. En todos estos símbolos repítese la propia evolución; en su origen son tanto símbolos como realidades, a base, en todas partes, de la fe en la magia. El que levanta la tierra del recién adquirido campo y, al hacerlo, pronuncia las palabras correspondientes al acto, inicia un hechizo en el suelo, por virtud del cual caerá en desgracia quien quiera desposeerle. El que alarga la mano para cerrar un trato, atestigua que está dispuesto a perder la libertad si no mantiene la empeñada palabra. El apretón de manos, como la extensión de un palo, son especial aplicación de la varita mágica, singularmente cuando se actúa ante el juez. En una época posterior aparece olvidada la significación real del hecho, y tiempo adelante queda desposeída totalmente de su significación primitiva, no perdurando sino la solemnidad del acto que refuerza la impresión producida en la memoria.

Al modo que en las palabras únese el signo que reproduce plásticamente su contenido, así en las cuestiones de Derecho apórtase el testigo para que pueda dar fe mediante su palabra y sus gestos de cuanto vió y oyó, con lo que, en cierto modo, aspírase a multiplicar la realidad de lo ocurrido. Además de esta antiquísima forma del testimonio que atestigua de lo visto, hay el complemento del fiador u hombre bueno, que responde del juramento de su camarada. El juramento que presta el confirmante no se refiere al hecho en sí, sino a la invocación a los dioses, a cuyo castigo se somete, de jurar en falso. Como en el combate, únense uno y otro en la común defensa para la demanda de superiores auxilios. El juramento es, simultáneamente, ceremonia cultual y mágica: así efectúase en el sitio del culto, por consiguiente, a presencia de los dioses, según lo indican los dedos alzados invocando a aquéllos.

Como hechizo, caracterizóse el juramento por el hecho de que, al tiempo que se demanda una cosa, se queda amenazado de muerte, caso de perjurio. Los germanos juraban por su caballo de combate y por sus armas, poniendo sobre ellos la mano; en vez de los objetos sobre que se jura, empleóse «la vara del juramento», una de las varias metamorfosis de la varita mágica, la cual se entrega, bien al que presta el juramento, ya a su contrario, ya al juez. Así se quiere significar la disposición del que jura a perder aquello sobre lo que jura, con lo que conviértese el juramento, bajo la influencia del culto a los dioses, sumada a los factores cúltico y mágico, en un medio procesal sometido a formas determinadas.

Entretanto, retrocédese a los pasados tiempos del juramento cúltico, de la época en que se desarrolla el culto a los antepasados. Así, el bantú jura por la cabeza de su padre, la cofia de su madre o el color de su buey, alcanzándole al perjuro la venganza que se pueda tomar el demon del difunto o el del animal contra el que se hubiere jurado falsamente.

Añádese aquí, al motivo del juramento, otra actuación de tipo jurídico: la ordalia. Esta, en su primitiva forma de decisión de una disputa por el combate entre dos, aproxímase mucho, al menos entre los indogermanos, al juramento por la espada. Como el que jura por las armas conjura sobre sí la muerte en un tiempo indeterminado, así también, en el combate singular, cada uno de los contendientes viene a realizar tal hechizo de modo inmediato. No otorgan los dioses la victoria con el hechizo de las armas al de más fuerte brazo, sino al que más ra-

302

zón tiene Es, originariamente, la ordalia como el juramento, un medio jurídico de prueba en el proceso civil, y no es el juez, sino las mismas partes, como en el juramento, quien decide. Y aquí aparece un factor, en virtud del cual ambos elementos jurídicos van a abocar en otro. El delito contra la vida y la propiedad queda originariamente entregado a la persecución del individuo; en tanto, en el juicio de Dios es por el combate singular una de las más antiguas formas en que el proceso penal reviste el tipo de procedimiento público, elevándose así el castigo, como tal, sobre la esfera de la mera venganza. Lo aquí significativo es cómo se va desplazando, en la época de los héroes, la venganza de la sangre tomada por pública sorpresa o en la artera emboscada, hacia el combate singular. Batir a quien carece de armas para su defensa, es indigno en esta época del honor varonil (Mannesehre). En esta época guerrera, es máxima, que se extiende igualmente a la vida de paz, que quien sea atacado se defienda. Mas, así como en el juramento queda obscurecida la significación cúltica tras el factor mágico, así también alcanza ésta la supremacía a medida que el poder del Estado sustrae a la justicia el instinto de venganza de los individuos. Con esto, el proceso judicial elévase sobre el mero acto de contienda entre acusador y acusado, y al intervenir un árbitro juez, superior a ambas partes, la ordalia toma otra forma en la que sólo el acusado aparece como su objeto. La ordalia convierte el combate mágico en prueba mágica, tomando ésta la forma de un juicio de Dios inmediato, en el que entran otros medios probatorios que no es el combate. El motivo cúltico destácase además como el factor por virtud del cual el derecho penal va a sustraerse de la acción privada. Es, sobre todo, la ofensa a los dioses, la que exige un juicio mágico independiente de la contienda entre las partes. Es, en tal caso, la Divinidad misma la que examina la exculpación del acusado que aspira a purificarse del delito religioso que se le imputa. Empléanse también en esta época los antiguos medios purificadores del culto religioso primitivo del agua y el fuego, con los que se prueba si el acusado es o no inocente. Indudablemente, las pruebas del agua y el fuego de la hechicería medioeval tienen significación mágica. Declarábase inocente

a la bruja que se hundía en el agua, es decir, a la que tomaba el elemento purificador. Era, asimismo, signo de inocencia que el acusado a quien se sometía a la prueba del hierro candente o a andar sobre ascuas con los pies desnudos, no sufriese daño. El motivo fundamental en este caso es, evidentemente, que la divinidad que presta los elementos de fuerza para purificar de su culpa al pecador, comunicale también otros para purificar de la acusación al inocente y negar su auxilio al culpable. Estas formas de juicio divino no se han extendido tanto como la purificación por el agua y el fuego, pero, en su base fundamental, reaparecen de modos variados. Hállanse, no sólo entre los germanos en la antigüedad grecorromana, sino también entre los babilonios, bajo la forma de la prueba del agua, mediante la cual Hammurabi ordena ésta como medio de purificación contra las sospechas. Es fundamental en la evolución del derecho penal la manera en que, como en la ordalia, singularmente en su forma primitiva de contienda jurídica bipersonal, se pasa a una forma de castigo en torno a los derechos de propiedad, a las obligaciones comerciales y a otras de orden contractual.

9.-La evolución del derecho penal.

El derecho penal, como institución protegida por el Estado, surge en todas partes del derecho civil. El juez, árbitro
civil en la contienda entre partes, actúa también como juez
penal; en época ulterior, una y otra función se separan. La
escisión comienza por la intervención judicial en delitos muy
graves, los cuales no son juzgados por tribunal particular a
causa de su especialización cualitativa, sino por su gravedad.
Los delitos más graves en la época del florecimiento del culto
a los dioses son, ante todo, los religiosos, la profanación del
templo, la blasfemia. Sólo más tarde, relativamente, siguen en
consideración a aquéllos los delitos contra las personas y luego los delitos contra la propiedad. Al homicidio, a pesar de
ser en las primeras etapas de la cultura el delito más frecuente, correspóndele, aunque tardíamente, una sanción aplicada
por el poder político, obligada secuela de su origen en las lu-

chas interindividuales. En éstas, cada uno asume las consecuencias, aunque puedan ser el sacrificio de la propia vida. Cuando en la época primitiva tiene que vengar un individuo un delito contra él cometido, es forma justificada de venganza hasta el asesinato tras la emboscada. Al robustecerse los lazos familiares y de parentela, aparecen, al modo que las luchas contra extraños, las contiendas intestinas entre los individuos de diferentes familias o clases. El homicidio, sea o no consecuencia de una venganza, es vengado por los compañeros del muerto, en el homicida o en un miembro de su parentela. Nace así la venganza de la sangre, institución anterior a la época de los héroes, firme aún y potente en ésta, íntimamente ligada a la organización totemística de las estirpes y probablemente existente donde quiera que aparece aquélla, bien que siempre ofrécese como una costumbre y no con carácter de constitución jurídica. Es la tradición invencible, no el poder político, lo que impulsa a los allegados a tomar la venganza de la sangre.

Más tarde, la compra viene a suceder a ésta; así, el precio de la sangre que el homicida paga como indemnización a la familia del interfecto, es una protección que se establece por costumbre en defensa de la terrible destrucción de vidas por las continuadas contiendas de sangre. Aparece esta liberación coincidiendo con la transición del matrimonio por rapto al matrimonio por compra. Ofrécese, por primera vez en este caso, la desaparición de la violencia mediante un arreglo pacífico del poder político, actuante como regulador, que fija el precio máximo de la indemnización que ha de ser pagada por el delito de sangre. La compra transforma la materia en cosa de orden privado. En una etapa ulterior, el Estado obliga a las partes a una expiación, mediante cuyo rodeo se pasa desde el derecho contractual al derecho penal atribuído al Estado. Este paso no se efectúa de una sola vez, sino mediante diversos motivos intermedios. Lo que sirve para fijar la cuantía económica de la estimación personal del muerto, es su condición de libre o no libre, su posición alta o baja, el sexo. La gradación así fundada en las relaciones sociales, pasa después a la consideración de pago por perjuicios, según su cuantía. La estimación de la indemnización es aquí cuestión que incumbe al ejercicio del derecho privado.

Sobre este complejo de motivos sociales aparece el factor religioso, que actúa en sentido opuesto al instinto de la venganza de la sangre; tal, el temor religioso de manchar con un acto de violencia un lugar consagrado por la invisible presencia de los dioses. En los lugares sagrados, principalmente en los destinados a sacrificios y solemnidades religiosas, y, todavía menos, en el templo consagrado como morada de un dios, no debe ser cometido ningún acto de violencia. A su vez, tales lugares protegen a quienquiera se refugia en ellos, amenazado por la venganza de la sangre o por persecuciones de otro orden. Mas, así como tales lugares son respetados por todos, quienquiera que abusa de ellos atrae sobre sí la ira general, por verse en la transgresión un peligro común. Así la protección o asilo toma una forma jurídica, en circunstancias en que la persecución del malhechor hállase todavía entregada a la venganza individual. El propio derecho de protección atribuído al templo, poséenlo las viviendas de personas prestigiosas por su poder u otras consideraciones, sobre todo la del principe y la del sacerdote; y, cuando todavía no hay templo público, aquéllas tienen la propia consideración de asilo, forma en la cual se puede observar esta costumbre hasta en la época totemística, bien que en ésta no aparezca sino como a modo de emanación del poder personal de quien otorgue el asilo, o también, según ocurre en Polinesia, como efecto del tabú, mediante el cual los principales defienden su propiedad, en lo que échase de ver el origen religioso de esta protección. Mas como el propio tabú es, primitivamente, de raigambre religiosa, como eslo asimismo la tunción de curandero, y el propio príncipe actúa por su poder externo sobre los medios demónicos, échase de ver bien claramente el carácter de protección religiosa en la iniciación de este proceso. Este derecho de asilo en la cercada posesión del príncipe y del sacerdote, que va sucesivamente pasando a la morada de unos pocos, aparece luego como fenómeno tardío en el culto de los dioses domésticos, primero en los espíritus de los antepasados protectores de la paz doméstica, y luego en los dioses protectores patronos (spezifischen Schützendengötter) del hogar. Por lo común, no es el delincuente el que busca el amparo de la casa, sino el caminante extranjero. He aquí cómo el derecho a la hospitalidad conviértese, bajo la sanción religiosa, en derecho de protección, que ampara al huésped amigo contra el mismo dueño de la casa, como contra cualquier otra persona. Así, el derecho de amparo de la casa es, probablemente, una traslación del derecho de asilo de los lugares sagrados; como, inversamente, la protección exclusiva del príncipe viene a significar que no ha alcanzado completo desarrollo este derecho general del asilo doméstico.

El asilo bajo la protección de los dioses no ofrece ahora sino auxilio transitorio contra la venganza de la sangre, la cual vuélvese a encender en cuanto el acogido abandona el sagrado. Mitigado el sentimiento de venganza por la acción del tiempo que transcurre entre el delito y su compensación, dase lugar a la actuación de una tregua redentora entre las familias o parentelas enemistadas. Así también el príncipe o el sacerdote del templo, por la protección de los a ellos acogidos, dan ocasión a que, interviniendo el juez árbitro, robustecido por el poder político, se establezca el derecho de compensación. De este modo transfórmase la venganza en castigo, y la norma de la costumbre en norma jurídica, que se establece a base de repetidos juicios sobre casos semejantes.

Cabría presumir que la permanencia en el asilo, parecida en sus efectos a la prisión, por la implicada limitación de la libertad personal, sería también considerada, desde otro lado de la evolución, como factor preparatorio de una mitigación del castigo, en cuanto que el asilo aparece como arresto; mas los hechos no confirman tal suposición. El tiempo en que la sustitución de la pena de muerte por la de privación de libertad tiene significado de reducción de pena, está muy lejos todavía de la época que nos ocupa. La época heroica no estima aún en mucho la vida individual, y habría de parecer difícil e insegura la ejecución del castigo carcelario. He aquí por qué la prisión, como castigo propiamente dicho, no puede ser conocida aún; y el Estado, que ha interrumpido la venganza de la sangre, retrocede hasta castigar con pena de muerte, no sólo el

homicidio, sino delitos menores, y aun sobrepuja a la primitiva venganza sustituyendo por el rescate la liberación pacífica. Las más antiguas legislaciones son pródigas en la pena de muerte. La famosa ley draconiana de los atenienses hízose proverbial por exceder en este punto a todas las legislaciones de la antigüedad. Según la ley del rey Hammurabi, quien robare propiedad de la corte, del templo o de persona del real séquito, es condenado a muerte; la posadera que exija al huésped más de la cuenta, es arrojada al agua; la virgen del templo que abre una taberna, es quemada viva. Quien recibe objeto robado o alberga en su casa esclavo fugitivo, es condenado a muerte. En cualquier delito estimado grave, para cuya expiación no basta la pena pecuniaria, la ley no admite otra sustitución que la pena de muerte. La prisión, en el Derecho de los tiempos antiguos, es sólo parte componente de la pena civil, y consiste en el arresto del culpable en la casa del acreedor; el apretón de manos al término de la celebración de un contrato, es un simple hecho connotativo de que el deudor responde de su deuda con su propia persona.

El paso del emprisionamiento desde la esfera del derecho privado, que arranca de la costumbre, a la vigilancia de la constitución jurídica del Estado, prepara la propia transferencia para otros delitos (para los cuales la pena de muerte aparece demasiado dura) a la indemnización pecuniaria, como demasiado pequeña, y, sobre todo, como expiación excesivamente sujeta a la propiedad del culpable. Coopera aquí también como ulterior factor otro que, originariamente, arranca, de la propia esfera que la prisión, y es, la situación de rehenes en la cual una persona responde de la promesa hecha por otra. El concepto de rehén, por virtud de su significado de prenda aseguradora del cumplimiento de un contrato sobre propiedad, transfiérese a toda posible obligación de naturaleza privada o pública. Asimismo actúa también en la guerra con acción retroactiva a la vida civil en los deberes públicos aceptados. En ambos casos pasa a público el arresto privado, con lo que dispone el juez de un medio primitivo más variadamente graduable y menos dependiente de la casual relación de propiedad del inculpado, reducido a prisión cuando el caso

no alcanza proporciones que merezcan la pena de muerte. Surge aquí un último elemento componente de esta evolución, a saber: que el arresto infligido por el poder político, al poner límites a la individual privación arbitraria de libertad, cuenta con un medio de asegurarse del sospechoso cuando la culpabilidad necesita de una investigación previa a la sentencia del juez. Así aparece la investigación o enjuiciamiento como una forma procesal secundaria, la cual, aun comenzando ya combinándose con el castigo mismo que asegura la probable ejecución de éste, no es ya la forma bárbara de realización primitiva practicada en los comienzos de esta evolución del castigo por prisión. Refléjase aún en la sentencia jurídica pública el sentimiento de la venganza de la sangre, insuficiente para graduar la cuantía de la pena, y aun menos para estimar el castigo cualitativamente adecuado a la culpa. Esto hace que vayan surgiendo castigos cualificados correspondientes a una gran multitud de casos en los que la pena de muerte queda sustituída por refinados medios de tormento de diabólica agudeza que pasan al procedimiento inquisitorial y se consolidan en la violencia de la confesión influyendo todavía más sobre el castigo. Así como por la evolución de la pena de prisión redúcese, en conjunto, a más estrechos límites la pena de muerte, y con ello llégase a un sistema primitivo, es de reconocer también que ello acontece mediante el rodeo de la creciente crueldad de los medios primitivos empleados. lo que, por la duradera disposición de la actuación penal sobre el preso, da lugar a una enorme acumulación de los medios empleados. ¡Cuán simple, y hasta cabría decir, relativamente humana, es la venganza de la sangre que se contenta con exigir vida por vida, cuando se la compara con los medios empleados para llegar a la confesión por el tormento y con las penas corporales de la justicia penal de la Edad media!

El tránsito de la venganza de la sangre al castigo prefijado conduce, de una parte, a la limitación de la pena de muerte, y, de otra, a la violencia de la confesión con su planeada crueldad. Con la aceptación del poder primitivo, como función pública del juez con derecho sobre la vida y el cuerpo del inculpado, establecese el principio, dominante por largo

tiempo en el derecho penal (que la ley sacerdotal israelita formula drásticamente en la frase de «ojo por ojo y diente por diente», preestablecido va en el jus talionis), como derivación de la costumbre de la venganza de la sangre. Mas en la simple fórmula de «vida por vida» hav como un principio de justificada compensación no teñido, en cierto modo, de crueldad. El sentimiento de venganza aparece moderado, pues al de venganza de la sangre añádese, además, el motivo de una contienda posesoria en la cual destácase la idea de compensación por la pérdida que la parentela sufre por el homicidio de un compañero, pérdida que no llega a resarcirse con la mera indemnización pecuniaria, sino, en ocasiones, mediante la adopción de un individuo perteneciente a la familia o aun la del mismo homicida. En el caso de grave daño corporal que no llega a ocasionar la muerte, es sometido el culpable a una particular compensación, bien inmediatamente, o ya, en la época heroica propiamente dicha, al combate singular regulado por la costumbre. Esto cambia en cuanto, por intervención del Estado, desaparece la venganza de la sangre y con ello el inculpado es sometido al fallo judicial. Si por cualquier motivo se hubiese de excluir la compensación individual, a causa, por ejemplo, de incapacidad por parte del lesionado de procurarse la revancha por sí mismo o bien por diferencias de clase social, el juez habrá de tenerlo en cuenta en su fallo. Así el precepto de «vida por vida», aplicado al castigo del homicidio y procedente de la venganza de la sangre, pasa a convertirse en una escala de castigos corporales, en la que dicho precepto queda transferido en la fórmula más general de «igual por igual». Quien salta un ojo a otro debe igualmente perder el suvo; quien invalida para el trabajo el brazo del prójimo debe cortarse el suyo, etc. Estáse así a un paso de franquear los límites de carácter moral en los que no cabe la compensación homóloga: así, la mano perjura debe ser cortada, la lengua calumniante, arrancada. Esta sustitución de la pena de muerte por un castigo corporal, practicada en un principio, es ya una mitigación. Sin embargo, por cuanto la crueldad de tales penas conducía a la de muerte a causa de los tormentos concomitantes, aparece como

no menor que el castigo de prisión. Ambas formas de castigo toman, según razas y culturas, direcciones diferentes. La ley del talión (jus talionis), es la forma más antigua. Hállase ésta intimamente unida a la tendencia del hombre a la compensación por la cual persiste en la cultura humana de todas las épocas con huellas en las que se descubre el sentimiento de venganza. Si el cristianismo, por el precepto fundamental de la ley mosaica, rechaza la compensación del «igual por igual», llega, por el miedo, a quebrantar tal precepto, estableciendo ulteriormente una institución de rudo Derecho que en la crueldad de sus castigos de prisión representa el suprimido instinto de venganza. Mas esta última institución sustitutiva con su rigidez invencible ofrece, sin embargo, más fácil paso que el jus talionis a costumbres más suaves en la decisión de los jueces.

Persiste también el principio de la compensación en otras concepciones jurídicas de la época heroica. El precepto de la compensación estricta refiérese exclusivamente a los daños objetivos ocasionados por el hecho delictuoso. Es indiferente que quien salta un ojo a otro lo haga por equivocación o intencionadamente: el daño producido debe ser reparado por el causante. Quien matare a golpes a otro, debe sufrir igual suerte que su víctima. Si una casa se cae, debe matarse el maestro de obras que la construyó. Al médico se le paga cuando la operación tiene éxito feliz; si fracasa, debe cortársele la propia máno con que operó. La misma ley que regula el premio y el castigo, aplícase a las faltas morales e intelectuales (intellectuale und moralische). El juez que incurre en error, debe ser exonerado y vejado públicamente; el propietario que abandona su campo, debe ser expropiado.

10.-La distinción de los dominios jurídicos.

El próximo impulso en el proceso de eliminación de los defectos inherentes al Derecho penal, como derivados de su origen en las luchas de los individuos, no arranca de un más claro conocimiento de la diferencia de dominios, sino en primera línea, como cabe advertir en la evolución jurídica gre-

corromana y en el país germánico, de la gradual participación de la función jurídica. El poder público hácese consciente de su acción sobre los individuos al resolverse en juicio de sangre la venganza de la sangre: por esto aparece como el más alto y el más hondamente arraigado entre los derechos humanos naturales. La actuación jurídica del tirano o de un tribunal especial consagrado a tal fin, no obedece tanto a la peculiaridad del hecho delictivo sometido a fallo, como al sentimiento de veneración temerosa en el que va implicado el tradicional mandato de la venganza de la sangre y en el que va incluída una actuación compensadora de la culpa religiosa. Gradualmente vase efectuando el tránsito de la actuación jurídica a otros delitos desde la esfera de la venganza personal o del dominio de la discusión privada hasta la actuación penal del Estado. A esta gradual distinción contribuye la desmembración del poder público con la ramificación de las funciones del Estado, estableciendo entre sus diversos cargos los de la magistratura judicial. He aquí por qué esta separación se ha verificado más pronto, en relación con las otras culturas, en los Estados del mundo occidental que en las grandes monarquías despóticas de Oriente, en las que, según se desprende de la ley del Hammurabi, con una cultura económica muy elevada y, sobre todo, con un alto nivel del comercio y el cambio, aparecen todas las funciones jurídicas en manos del monarca.

El poder que gana el Estado sobre el individuo, tanto mediante la aparición de la actuación jurídica como con la distinción de las esferas jurídicas, prepara el último paso de esta evolución, a saber: la sujeción del propio poder del Estado a la misma constitución jurídica. La primera realízase en virtud de la creación de un funcionarismo que se organiza según principios fijos y con derechos públicos claramente señalados; la segunda surge a causa de la desmembración de la población en clases con deberes y derechos correlativos. Tal desmembración de la sociedad política, que da lugar a la constitución del Ejército, al cobro del impuesto, a la participación en el poder del Estado, es, como ya indicamos anteriormente, resultante de la época precedente, en virtud de las condicio-

nes en que hubieron de desenvolverse las organizaciones estírpicas y, singularmente, a causa de las inmigraciones y de la guerra, las cuales cimentan la formación del Estado, llevando consigo el sello despótico en las particulares decisiones luego sujetas a dependientes de factores generales. Por la transferencia de los diferentes poderes del Estado a funciones particulares y a la actuación de funcionarios colegiados (Beamtenkollegien), como, asimismo, por la atribución de derechos políticos a diferentes partes de la sociedad, va esta constitución desenvolviéndose hacia el afianzamiento de una estructura del Estado mismo, en la que queda afirmada la ordenación reguladora de todo el sistema. Si, verdaderamente, influyen en la constitución político-jurídica la participación del legislador y la de las asambleas, es más bien en lo que respecta a la forma, aunque aparezca la dicha actuación como cosa creada. El contenido de aquélla es un producto que va surgiendo en la Historia (ein Erzeugnis der Geschichte) y, por lo tanto, depende de condiciones, en último término, derivadas de la cultura de una nación y de sus relaciones con otras naciones, relaciones de naturaleza tan compleja que todo tipo constitucional y todo cambio pueden ser considerados como caso especial surgido al azar en la vida histórica; bien que, a causa de la infinita multitud de las condiciones particulares, aunque ordenadas según ciertas analogías, no es posible subordinarlas a un esquema general concordante con una clasificación genética arbitraria de las formas del Estado. según su aplicación histórica. Es de Aristóteles la división según el número de los individuos que ejercen el señorío (de uno, de pocos, de muchos, de todos) y por los predicados morales del bien y del mal (realeza y tiranía, aristocracia y oligarquía, etc.), esquema de orden meramente lógico que difícilmente encuadra la realidad. Ciertamente, acontece, no pocas veces, que el dominio general del pueblo, la democracia, es destruído por el mal dominio de uno solo, el tirano, y lo mismo una aristocracia que la realeza pueden degenerar en tiranía, todo ello dependiente de condiciones históricas. No se dan con la pureza precisa de la clasificación lógica la monarquía, la aristocracia, el dominio de las clases medias. En

el Estado homérico, el rey hállase al frente de un consejo de ancianos y de una asamblea de hombres libres: el ágora. Por cómo sé gobiernan los pueblos naturales, fronterizos entre la organización estírpica y la política, podría considerarse que es la democracia, con más razón que la monarquía, la forma incipiente del Estado; lo cierto es que el Estado, como conjunción de elementos de Derecho, es un producto de factores históricos extremadamente variables, que sólo por necesidades taxonómicas pudo ser clasificado dentro de un patrón lógico determinado, patrón que no tiene en cuenta el contenido de las leyes generales de la evolución.

Es el Estado la última fuente de todos los dominios particulares de la constitución jurídica, y, asimismo, en último término, como base de su propia estructura, un producto de las costumbres, por cuanto éstas, según su más general significación, representan la constitución histórica de la vida, cuando todavía no se halla bajo la protección del poder político. Y aparece invertida la relación según la cual concebía el origen del Estado la Sofística en las teorías racionalistas acerca de aquél. Según éstas, la constitución del Estado comenzaría con el Estado mismo, desenvolviéndose de arriba abajo, es decir, hacia lo particular; y es precisamente lo opuesto lo más racional. Con el establecimiento del derecho individual v la supresión de las contiendas dimanadas de éste, es como se instaura el poder jurídico del Estado, que se confirma y robustece con la sustitución de la compensación personal por el derecho penal. Aparece, por último, la formación reglada de la constitución jurídico-política, la cual no es sino directiva, no constructiva propiamente. Aun en Estados como los de la Unión norteamericana, o en el reciente Imperio alemán, no actúa el legislador como creador, sino como ordenador. El Estado, como tal, aparece en todo tiempo como un producto de la Historia, y, bien que presuponga toda constitución jurídica, el poder de aquél no nace por virtud de un acto constitutivo jurídicamente, sino como consecuencia de transformaciones varias.

II.-El origen de los dioses.

A primera vista podría parecer temerario plantear la cuestión de cómo han nacido los dioses. ¿Es que no han existido de toda eternidad? Tal es la contrapregunta que suele hacerse. De hecho, la mayoría de los historiadores, principalmente los que cultivan la materia religiosa, opina en tal sentido; según ellos, la creencia en los dioses es la más primitiva. Habrían existido degeneraciones de aquélla, acorralada acaso y aun desaparecida por inferiores creencias en hechicerías y démones: pero en modo alguno sería un concepto derivado de otro inferior anterior, a causa de su inmanencia en el hombre. Sin embargo, la universalidad y congenidad de esta creencia dista mucho de ser demostrada por los hechos de la Etnología: hay pueblos sin dioses. Ciertamente que no se conocen pueblos sin seres suprasensibles; mas parece una abusiva transferencia atribuir a éstos, en sus varias formas de démones de la enfermedad o de démones que, al abandonar el cadáver, amenazan a los vivos, carácter de dioses. Una imparcial observación nos enseña más bien que no existe pueblo alguno sin ciertas representaciones que pudieran ser consideradas como ulteriores representaciones divinas, bien que, indudablemente, existen pueblos sin dioses. Entre los weddas de Cevlán, los semang v senoi, que en estado de la Naturaleza viven en Malaca; en los aborígenes australianos, y aun en muchos otros pueblos naturales, no se ha podido descubrir la idea de dioses en el sentido corriente. Carecen del contenido privativo de la divinidad las intuiciones de tales pueblos primitivos, en las que se han querido ver alusiones a los dioses de las religiones superiores, a base de la estimación antropomórfica que se observa en todas partes sobre fenómenos de la Naturaleza, como las nubes, los vientos, las estrellas, fenómenos que, en el caso actual, no representarían sino un juego de superficiales analogías.

Admitida, a base de la experiencia etnológica, la existencia de grados en la evolución mitológica, en la que faltan los dioses propiamente dichos, queda sólo una opción entre dos opuestas intuiciones sobre la relación de tales estados «prereligiosos, con el origen de las representaciones teológicas constituyentes del carácter esencial de la religión, y que todavía persisten en la ciencia de la religión. De un lado, sostiénese firmemente la originalidad de la idea de Dios, considerándose la creencia en los démones, el totemismo, el fetichismo y el culto ancestral como derivados secundarios degenerativos: de otro lado, vése en los dioses el producto de una evolución mitológica, análoga, por ejemplo, a lo que en el terreno político ha dado origen al Estado, pasando por las formas primitivas de las organizaciones estírpicas. Los paladines de la primera tesis necesitan admitir una teoría de la degeneración: el culto rendido a los antepasados, a los démones o a los fetiches como dioses degenerados, orientaría la evolución religiosa en las partes esenciales de su curso, hacia atrás y no hacia adelante. Los representantes de la segunda tesis admiten, por el contrario, que la evolución dirigiríase hacia adelante. Si los démones, fetiches y antepasados animales son anteriores a los dioses, éstos habrán evolucionado de aquéllos; las concepciones sobre el origen de los dioses corresponden, pues, a las teorías de la degeneración y de la evolución.

Las teorías de la degeneración subdivídense en dos grupos: por una parte, el del originario monoteísmo a base de la existencia de la idea innata de Dios o de una revelación en la que participaría la Humanidad entera; opinión que es más una manifestación de fe que una hipótesis científica. Compréndese que, en tal sentido, volvamos a encontrarla en los tiempos modernos a pesar del cúmulo de hechos que la contradicen. Hace poco tiempo Guillermo Schmidt, un distinguido etnólogo, trató de demostrar que en los llamados pueblos enanos, que deben figurar entre los pueblos primitivos, reinaba este primitivo monoteísmo, y basaba su afirmación fuera de los límites de toda la cautela crítica propia del investigador en otras materias; de suerte que su razonamiento movíase influído por el motivo de la indicada necesidad religiosa, no obstante lo cual queda en pie la duda de que sea la degeneración la tesis más apropiada para servir suficientemente tal necesidad. El segundo grupo parte de la suposición de que no es el monoteísmo, sino

un politeísmo originario el que más tempranamente habría nacido a causa de la contemplación del estrellado cielo, sobre todo de los grandes astros, el sol y la luna. Según esto, el hombre habría encontrado, de buenas a primeras, un mundo sobre su esfera sensible, lo que habría suscitado en él, conforme a la pluralidad de los motivos actuantes, la concepción, no ya de una sola divinidad, sino la de muchos dioses. Este punto de vista enfrenta al precedente una evolución ulterior ascendente; así, el monoteísmo sería, en este segundo caso, un producto religioso purificado de las representaciones politeístas anteriores. En esta hipótesis destácase ya el tránsito a las teorías evolucionistas propiamente dichas, bien que no quepa contar con ella a causa de que afirma la existencia de una idea de Dios primitiva, no como una resultante, sino como premisa dada en la natural disposición humana. Sobreestímase aquí la transición de muchos dioses a uno solo con valor desproporcionado, puesto que es todavía dudoso si el valor íntimo de la idea de Dios puede ser considerado con esta medida numérica. Pero, además, no cabe duda alguna de que un monoteísmo absoluto no se da propiamente sino en Filosofía, y de que, en la religión popular, ni aun en el pueblo de Israel ha existido un monoteísmo estricto, ya que Jehová no es el dios único en este último sentido. Cuando en el Decálogo se dice, «no tendrás dioses junto a ti», no se quiere dar a entender que además de Jehová no existan otros dioses, sino que el israelita no debe adorar a otro dios además del suvo. Los otros dioses son los dioses nacionales de otras tribus, que son, no sólo los gentilicios, sino otros que figuran en las sagas de los patriarcas, con rasgos de seres, ya demónicos, ya divinos. El más notable entre éstos es Jacob.

En la personalidad de éste concurren levendas de diverso origen y de época probablemente muy anterior al culto dedicado a Jehová. Jacob aparece, a veces, en guisa del astuto héroe de los cuentos, con su suegro Labán, a quien engaña por arte mágico, obteniendo para sí la mejor suerte de corderos, cuando le son ofrecidas en las pilas de los abrevaderos varas descortezadas, ejemplo típico del llamado «hechizo de analogía». Otras veces figura como el héroe que mueve la piedra del

pozo, piedra que, juntos todos los criados de Labán, no pueden moyer. Y en la escena de la lucha con Jehová, por la noche, a la orilla del río, en la que aquél no vence hasta despuntar el día, imagínase al Titán poderoso de diurno origen, acaso al demon fluvial, que, según antigua creencia del pueblo, amenaza con la muerte al mismo Dios que traspasare el río. Lo propio que en estas sagas de los patriarcas, obsérvase con el mismo Jehová. En la singular escena de la visita de Jehová a Abraham, en el laberinto de Mamre, compórtase con éste como un primus inter pares. Deja que Sara le prepare una torta y le lave los pies, prometiéndole luego una rica descendencia. Es aquí hombre entre los hombres, bien que el hombre superior, dotado de fuerza mágica. Gradualmente va el dios distanciándose de la forma humana. En un pasa; e posterior, Abraham cae de hinojos ante él y apenas atrévese a acercarse, en lo que descúbrese todavía un fenómeno terrestre. Por último, cuando habla a Moisés en el fuego del zarzal, sólo es percibida su voz. Así va cada vez más desvaneciéndose su imagen sensible, hasta aparecer en el Jehová de los profetas, por cuya boca habla como ser espiritual. He aquí cómo el purificado culto a Jehová no surge en una primitiva religión popular, sino que es obra de la clase sacerdotal y de los profetas, nacida de un politeísmo en el que se mezclan copiosas representaciones demónicas, no desaparecidas nunca por completo.

Si no nos es dado hallar un monoteísmo primitivo, cabe, empero, afirmar que el politeísmo es el punto de partida de toda Mitología. Tal ha sido hasta hace poco la general convicción de los mitólogos e historiadores religiosos. Mas por cuantos, rechazado el origen monoteístico, sostienen la concepción teística primitiva, es ésta adscrita, por lo común, a representaciones de fenómenos celestes. En apoyo de tal tesis adúcese que son los grandes astros, el sol, la luna (bien que, igualmente, las nubes y los fenómenos de la tempestad), los que, según tales teorías, de uno u otro modo, tendrían la representación de los dioses. Por cuanto los fenómenos celestes hubieron de ofrecerse al hombre primitivamente, estímase que, ya desde muy pronto, suscitaríase su reflexión sobre ellos; con lo

cual los mitólogos de esta escuela vienen a considerar tales representaciones teísticas como productos, en gran parte, de la reflexión intelectual, a modo de explicación fantástica y arbitraria de la Naturaleza, dominada por los sentimientos, y contradictoria luego de la explicación científica ulterior.

En las hipótesis mitológico-naturales del pasado siglo, fueron desvaneciéndose gradualmente los motivos emocionales frente a los racionales. Después de los fenómenos del trueno, el relámpago, las nubes, sobre los cuales cimentóse la creencia en los dioses, es al sol al que se adscribe la divinidad principal, v luego a la luna, sobre todo, a cuvas variantes formas asócianse imágenes mitológicas diversas. La calificación de «lunático», vulgarmente empleada en nuestro tiempo, tiene raigambre mitológica. Imagínase en el cuarto de luna una cimitarra, una maza, un esquife y otros varios objetos que, si no como dioses, consideráronse como armas o instrumentos divinos. Gradualmente fueron desincorporándose los dioses de estos seres celestes para convertirse en seres personales independientes v, en cierto modo, pasaron a ser tenidos como héroes en las sagas heroicas, a modo de dioses degradados. Si, en el mito, el héroe desciende de un dios o, al fin de su vida, entra en el cielo de los dioses, es porque consérvase el obscuro recuerdo de que en otro tiempo fué el héroe tenido como dios. El ínfimo grado en la serie de los dioses ocúpalo el héroe de los cuentos celestes, que siempre, a la postre, procede de un dios astral. El cuento mismo es considerado como una fase evolutiva del mito, cuyo aborigen sería el de un mito celeste. Con arreglo a esto habría, según la escuela mitológico-naturalista, en su más corriente generalización, una evolución regular de doble especie. Por un lado, habría sido la luna el primer objeto de culto, al que seguirían en importancia el sol y las estrellas, desincorporándose de éstos, más tarde, los dioses, aunque persistiendo con muchos atributos celestiales. Por otro lado, aparecería una creciente humanización de los dioses, gradualmente obscurecidos en su origen celeste, viniendo a pasar aquéllos por diferentes etapas desde el alto rango heroico de la saga hasta el más simple e infantil de los cuentos. Estas teorías adscriben, a la verdad. su punto de partida a un primario politeísmo, por cuyo hecho descubren su unilateralidad, por cuanto no buscan apoyo en los hechos, dioses y mitos vivos en el pueblo, sino en burdas inducciones de las representaciones hipotéticamente tenidas como origen, de las que ulteriormente hácese derivar el origen de los dioses reales. El psicólogo y el mitólogo consideran cumplida su misión cuando han entrevisto, tras cualquier figura mitológica, un fenómeno celeste, por ejemplo, que todas las criaturas que aparecen en la leyenda bíblica del paraíso serían un producto de la representación de la luna y aun el propio paraíso la luna misma. La espada de fuego del angel guardián del paraíso sería el cuarto de luna por su forma de hoz, Adán, la media luna o el conocido habitante de la luna. Finalmente, la costilla de Adán, de la que fué creada Eva, sería también la media luna.

Evidentemente, interpretando de este modo, cabe deducir un elemento real cualquiera de una representación mitológica, la que también puede surgir de la fantasía del mitólogo, con lo que puede quedar fuera de toda consideración lo que palpita realmente en la intimidad del pensamiento mitológico y en las intuiciones religiosas de la creencia popular. Es, sin duda, admisible que los fenómenos celestes han influído en la formación de las representaciones mitológicas en ocasiones como elementos asimilativos; no lo es, en cambio, que aquéllas hayan podido darse aisladas y únicas, porque, aun en este caso, hállanse intimamente unidas a motivos terrenos pertenecientes al ambiente inmediato del hombre. Un ejemplo es la figura de Helios de la Mitología griega, nombre que recuerda tan inmediatamente el sol, que nunca se ha desprendido de esta semejanza en la evolución ulterior. Mas los griegos pensaron tan poco que tras del dios Helios hallábase el sol, como que tras de Zeus estuvieran el trueno y el relámpago; éstos son más bien atributos del dios, el cual aparece al fondo; y en las representaciones que de él se hace el hombre están compartidas la imagen del humano heroísmo y las impresiones del radiante astro. En todas estas interpretaciones de las concepciones mitológico-naturales, se pasa por alto un notable proceso psicológico señalado por la psicología elemental, que alcanza mayor importancia cuando el proceso psíquico es más complicado, sobre todo en la formación de las representaciones mitológicas. Tal proceso consiste en la asociación asimilativa de elementos psíquicos de diverso origen; ningún objeto exterior es percibido por nosotros tal como se ofrece inmediatamente en la realidad, sino como concurrencia de numerosos elementos representativos, los cuales acentúan en parte sus elementos constituyentes y en parte los anulan, lo que da lugar a lo que llamamos percepción o aprehensión del objeto. Este proceso de asimilación viene también esencialmente determinado por estados afectivos concomitantes. El trueno y el relámpago completan su representación con la del hombre aterrado por la imagen del dios que lanza el rayo, y que cree ver realmente a este dios por cuanto las partes circunstantes del cielo adquieren, en su fantasía, la forma de un sér poderoso antropomórfico; o bien, por imaginar a Zeus tonante bosquejado tras la envoltura de las nubes, siguiendo oculto con su mirada al trueno y al relámpago. Fenómenos semejantes danse en la vida diaria sin influencia del temor y del éxtasis, por ejemplo, en la viva impresión que puede suscitar una decoración teatral, en realidad sólo constituída por líneas difuminadas, lo que da, en cierto modo, cuenta del inmenso influjo de tales procesos asimilativos. Un ejemplo típico ofrécennoslo las llamadas imágenes mixtificadas (Vexierbilde) empleadas como juego de entretenimiento. Trátase, por ejemplo, de un árbol frondoso cuvo contorno bosqueja un rostro humano o la cabeza de un gato. El inadvertido observador ve sólo el diseño del árbol, y sólo cuando pone atención es cuando repentinamente descubre la cabeza. Mas, una vez nacida en él tal imagen, no puede eliminarla a pesar de todo esfuerzo. Aquí también, en determinadas circunstancias, son los difuminados contornos los que evocan la imagen. El observador, que cree ver la cabeza, hácelo, en realidad, por transferencia de su propia fantasía al dibujo. Y se comprende que tal asimilación se acentúe bajo el excitante efectivo, que estimula sin tasa la fantasía mitológica. Si, como es sabido, en Helios vese a Apolo como imagen del sol, no menos dase en éste la representación

que los griegos formábanse del dios Apolo, imaginando al radiante astro como atributo de una divinidad o como exteriorización de su actividad, con lo que aparece como el escudo o el casco del dios; y los rayos solares son sus armas. Luego, todavía con indistintos contornos, surgirá la imagen de una poderosa deidad antropomórfica, ya no tan asociada al nombre del fenómeno de la naturaleza o aun disociada completamente de éste.

Así los dioses de la Naturaleza, aun donde, como en Helios o Zeus, el lanzador del rayo, aparecen como puros dioses celestes, son producto de una asimilación psicológica de elementos representativos en los que, en último término, los elementos capitales proceden de la vida terrena. Por esto, dondequiera que el mito de la naturaleza alcanza su evolución plena, danse los dioses en figura humana. Sólo en un tiempo al que llega aún el mundo representativo totemístico, aparece isócronamente aislada o mezclada con aquélla la figura del animal. Durante muy largo tiempo se ha conservado, como nos lo indica la antigüedad egipcia, la figura humana con cabeza de animal. Cuando se rompe la conexión del incipiente culto de los dioses con la época precedente, queda el dios, como último resto de aquélla, adscrito a un animal que pasa a ser, en vez de elemento concomitante, mero símbolo que el arte forja como representación imaginativa del dios. El cordero de Cristo es una última influencia de la fe teística del grado semitotemístico, resto de las antiguas religiones de los canimales sagrados». Adviértese aquí cómo el reflejo de la veneración cúltica de que participa el dios irradia al animal. Mas, por muy avanzada que parezca la evolución de estas representaciones divinas, en lo esencial su raigambre es siempre humana. Los fenómenos celestes constituyen, en los productos asimilativos mitológicos de los que proceden los dioses, elementos conjuntos, o, en el mejor caso, estímulos disolventes; en muchas ocasiones hasta es dudoso que hayan tenido participación en la génesis de la representación mitológica. No es demostrable, por ejemplo, la actuación de la figura del cuarto de luna, en la representación de la espada de fuego del ángel del paraíso. Tanto para esta representación

como para la de la maza de Hércules, por ejemplo, cabe la participación, aunque no demostrable, de elementos celestes; e igualmente, donde tal participación es indiscutible, los fenómenos celestes quedan traspuestos a tal punto ante los terráqueos, que llegan a desaparecer de la conciencia. La prueba de esta predominante significación del mundo terrenal es que hasta los mismos dioses celestes son tenidos como hombres o como seres antropomórficos, y es la tierra principalmente el escenario de su vida.

Vemos, pues, cómo sobre la tesis de la originalidad de las representaciones de los dioses gana terreno la opuesta tendencia, a saber: que los dioses surgen de formas inferiores del pensamiento mitológico. Hay en esta última dos especies de interpretación: una, la antigua o teoría de los antepasados, degeneración específica (spezifische Abart) del animismo; el alma de un antepasado convertiríase en dios, en el cual veneraríase aquél como tal; teoría que se apoya, en primer término, sobre la veneración ancestral todavía subsistente en muchos pueblos. Hasta para los israelitas se ha admitido esta forma de veneración como forma precedente al culto posterior de Jehová. Los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, serían antepasados de la ulterior estirpe de Israel. Todavía sería más patente la existencia inmemorial del culto de los antepasados en China y Japón; y dondequiera que aparece este culto constituiría parte integrante de las concepciones mitológicas y religiosas respectivas. También esta teoría es una construcción arbitraria, dado que se basa en la improbable suposición de que toda mitología religiosa procede siempre, en último término, de una fuente única; y es una afirmación completamente gratuita, que ningún hecho comprueba, la de que Jesús o Jehová, por ejemplo, hayan sido antepasados humanos luego alzados al nivel de dioses.

Hay otra teoría que pretende hacer derivar los dioses, al menos los más calificados y corrientes, de representaciones mitológicas primitivas, teoría sustentada por Herman Usener, el más eminente representante de la ciencia de la religión entre los modernos filólogos clásicos (neueren Klassischen Philologen). La teoría de Usener podía ser denominada, en

oposición a la ancestral, teoría de los démones sobre el origen de los dioses. También Usener parte del supuesto de que ni los altos dioses, ni aun otros seres venerados en culto, han sido los primeramente temidos sino otras deidades efímeras y pasajeras. Considerando a tales entidades demoniformes como primitivos dioses, clasifica la evolución de la divinidad en tres grados. El primero sería el de los dioses del momento (Augenblicksgöttern). Un fenómeno cualquiera, por ejemplo, un rayo, un trueno, es tenido como algo divino; mas, en cuanto la impresión producida desaparece, la representación mitológica suscitada queda sólo como un dios del momento. El segundo grado corresponde a un período en que cierto poder demónico hallaríase unido a determinado lugar, asociándose después otros a tales dioses locales, que entrarían en relación con una estirpe, una profesión u otro agregado social cualquiera, en función de poder protector. Por último, en el tercer grado, convertiríase aquel dios en dios especial, o propiamente dicho (Sondergott), al tomar carácter personal; así a los dioses del tercer grado denomínalos Usener «dioses personales».

Aunque esta teoría concuerda bastante, indudablemente, más que la teoría ancestral, con ciertos rasgos posteriores de la evolución de los mitos, ofrece la particularidad de hacer un uso del concepto de dios en el que van a confluir diferentes elementos mitológico religiosos. Especialmente, el llamado «dios del momento» no es tal dios en el sentido propio de la palabra, ni siquiera un demon, sino una peculiar impresión excitadora del temor o, en un grado ulterior, la exteriorización particular de la vida del demon o del dios. Los griegos relacionaron el rayo con Zeus, el forjador de rayos. En un grado más primitivo, el indio de Norteamérica ve en el relámpago y en el trueno efectos de un oculto demon existente en las nubes. En uno como en otro caso, ni los dioses ni los démones son vistos en el momentáneo fenómeno. No hay, pues, ni sombra de pruebas en la historia de los mitos de que tales atributos u operaciones, adscritos a dioses o démones. hayan existido como seres independientes ni siguiera con momentánea duración. Los llamados «dioses especiales» son.

según todas sus propiedades, démones, no dioses; no tienen existencia corpórea alguna, por lo cual no son pensados en figura determinada, es decir, con aquello que lleva consigo, de algún modo, el carácter de lo personal. Trátase más bien de afectos objetivados del temor y el terror. En este sentido, los démones, no los dioses, excitadores mágicos de la enfermedad, son pensados como invisibles y, en ocasiones, como formas animales fantásticas constantemente variables; lo mismo cabe decir de la muchedumbre de los démones de la Naturaleza, pululantes en el campo, los bosques y los ríos. Donde el mito no les da figura determinada, carecen completamente de rasgos personales individuales, lo que no empece para que, en algunos casos, estos indeterminados rasgos pueden fijarse en un sér individual. Entonces sobrepasan ya los límites de los llamados dioses especiales y, como el griego Pan y el germano Hel, conviértense en dioses propios, aunque se asocie a ellos un pasado demónico, monótono de carácter, correspondiente, según su origen inmediato, a un determinado afecto. Hay que apuntar a favor de la representación de la divinidad el peso decisivo de la connotación personal. Los dioses son seres personales en los que se refleja el carácter propio del pueblo que los ha creado. El dios Jehová de los israelitas preséntase a nuestros ojos con rasgos bien marcados: con la severidad que amenaza al desobediente, pero no menos con la munificencia que premia a sus fieles. Esta peculiaridad personal destácase, sobre todo, en donde hay pluralidad de dioses, a causa de sus diferentes y, en parte, opuestas cualidades. ¡Cuán característicos e individuales los dioses de los griegos! Cada dios surge entre éstos, mediante el auxilio de la poesía, con personalidad distintamente dibujada, la que luego el arte consolida con especial peculiaridad.

Falta en esta teoría de los démones o de las tres etapas, como también podría ser llamada, una clara distinción entre dios y demon, y, con ello, el carácter principal para la concepción del dios, o sea, el que le da duración. El dios momentáneo distínguese por su rápida transitoriedad; el dios especial es el propio momentáneo que se ha hecho algo estable y con suficiente duración para exhibir cualidades de personalidad

que le den cierto relieve y, además, persistencia de las mismas. A causa de esta mezcla de conceptos del dios y del demon, échase a faltar precisamente lo más esencial para la investigación psicológica, y es el conocer cuáles sean las cualidades internas que distinguen entre sí al dios, en su verdadero sentido, del demon, el antepasado y el alma, como asimismo de todos los otros productos del pensamiento mitológico.

Llegamos así al punto capital para la investigación del origen de los dioses, a saber: cuál sea la connotación característica de una representación mitológica correspondiente a un dios real, o sea, concretamente, qué caracteres distinguen al dios frente al demon, el cual no es dios aún por faltarle personalidad, v frente al héroe, el cual, según el concepto de la época heroica, es algo que se aproxima al dios sin serlo. Brevemente, ¿cómo distinguir al dios del demon y del héroe? El criterio para responder a esta cuestión ha de basarse en el examen de la manera como, en todas partes, se ha llegado a adscribir a los dioses sus cualidades inherentes y en el modo en que se han instituído el mito más perfecto y una religión fundada sobre él. El dios aparece siempre caracterizado por tres notas salientes: en primer lugar, por su morada, que no es la misma humana. Puede, a veces, residir en la tierra cerca del hombre, bien que sólo excepcionalmente. El dios en sí (an sich) habita otro mundo. En este sentido hállase ligada al dios la representación de un «más allá», el cual acostumbra a ser el mundo celeste. Mas también pueden habitar los dioses en las regiones del aire, en las nubes, sobre las altas montañas, en alejadas islas, y aun, según ciertas circunstancias, en las profundidades de la tierra. La segunda nota característica de la divinidad es que los dioses están exentos, en conjunto, de los males y defectos de la humana existencia; no sufren enfermedades y son inmortales. Así elabórase la representación de una entidad cada vez más perfecta que la representación meramente negativa, de una existencia que no es pasajera y no se sujeta al dolor. Pero también se inicia un quebrantamiento de las representaciones, por virtud del cual padecen los caracteres de inmortalidad e inmunidad, aunque con algunas excepciones, como en la morada supraterrena. En las sagas divinas griegas, 326

como en las germánicas, aparecen los dioses con representación ligada a la de la naturaleza humana, bien que con alimentación (comida y bebida) peculiar; los dioses germánicos singularmente, para mantener su más perfecta vida, han de sobrepasar la medida humana en el comer y el beber. Pero éste es un motivo secundario; lo importante es que, si, por desdichada casualidad, no disponen de comida o bebida, hállanse, como el hombre, sujetos al destino común de la muerte. Además, hay en la saga germánica, o, por lo menos, en la poetización de ella nacida, el motivo del ocaso de los dioses y el nacimiento de un nuevo mundo divino, motivo que no cabe admitir que surja por sí sólo. Sabido es que todas las tradiciones sobre las sagas germánicas arrancan de la época cristiana. Mas, a pesar del esfuerzo de los antiguos escaldas y de los historiadores, que ven en las sagas las huellas de un mundo desaparecido, no pueden evitar que se trasluzca la mezcla de aquellas tradiciones con muchas representaciones de orden cristiano; especialmente, la de un «crepúsculo de los dioses» hubo de producir impresión casi inevitablemente en presencia del ocaso real de los propios dioses. Hay aquí un rasgo asociado al antropomorfismo de los dioses y que, contrariamente a la inmortalidad que primitivamente se les asigna, es transferido a aquéllos; tal es el destino mortal. Esto nos hace ver como el carácter más importante de esta relación sobre la existencia de los dioses tiene su base en las condiciones humanas. Es el dios una personalidad con carácter y voluntad determinadas, voluntad dirigida por aquél y según la cual concede a los mortales lo favorable o lo adverso. Mas estas cualidades, puramente humanas, poséelas en un grado que alcanza hasta la perfección; su querer es como el afecto de donde surge sobrehumana la inteligencia que orienta sus decisiones. Su acción no es omnipotente. La omnipotencia excluye la multiplicidad de dioses, cada uno de los cuales tiene su especial esfera de acción. Esto impide, por varios modos, la transferencia de la representación de un destino humano a un mundo sobreterreno, gobernado por un poder impersonal más allá de la voluntad de los dioses y los hombres, el cual pasa aquí, de la antigua fe en los démones, a la fe en los dioses. Ciertamente, ya el mito politeísta tiende a establecer esta limitación cuando proyecta las relaciones de orden humano a la organización del Estado de los dioses y crea entre éstos un principado de poder ilimitado sobre los demás. Mas, en esta proyección de las relaciones humanas en el ciclo de los dioses, el príncipe no es un tirano de ilimitado poder; hállase mediatizado, en parte, por una asamblea consiliaria de los otros dioses, y, en parte, subyuga a los poderes demónicos, que, habiendo tenido que ceder ante ellos, no quedaron del todo aniquilados. Y es que, aquí también, una verdad evidente que lo que vive en la creencia popular conserva su substrato en el mito. La aparición de los dioses no pudo, en modo alguno, excluir del todo a los démones. Estos, con cierta fuerza de dioses, hanse desenvuelto, en parte, como poderosos agentes impersonales del destino.

Los tres indicados caracteres (morada especial, inmortalidad, personalidad sobrehumana, al tiempo que humana) son los que, prescindiendo del último, humaniza y distingue a los dioses de los démones. Estos, por muy poderosos que sean, carecen del atributo de la personalidad. Diferéncianse asimismo de los héroes en que éstos son completamente humanos, perecederos, viven en la tierra exclusivamente, y están sujetos a la enfermedad y a la muerte. Por esto el dios aparece entre el demon y el héroe, en tanto que, por la reunión de todas sus cualidades, elévase sobre ambos. El demon, según la acepción que los griegos dieron a esta palabra, es una parte fundamental de toda formación mitológica e, indudablemente, precede en mucho tiempo al dios, como lo demuestran las personificaciones de los fenómenos naturales de rocas, montañas, nubes, estrellas, etc., tan extendidas entre los pueblos de la Naturaleza. Como demon, escapa del cadáver el alma, según creencia todavía persistente en los pueblos culturales; un demon es el errante espectro; démones habitan en las profundidades y en las cercanías de los ríos, en los barrancos solitarios, en bosques y campos, sobre y bajo tierra, unas veces amenazadores, otras benéficos, pero siempre como incorporaciones completamente impersonales de los sentimientos de temor o de esperanza que les dieron origen bajo la influencia

asimilativa de las impresiones naturales externas. Son, por lo tanto, los démones seres terrenos o que moran cerca de la superficie terrestre; cuanto más lejos, ocúltanse en las nubes, singularmente en las de lluvia y las tormentosas. Pueden también los astros desplegar fuerzas demónicas, como también los dioses, pero no al modo del orden demónico, a causa de la fijeza y regularidad de los movimientos y variaciones de los fenómenos celestes. Como el gobierno de los démones hállase unido al de los hombres, son ambos naturales convecinos sobre la tierra. Aunque ordinariamente invisibles, revistense en la obscuridad, por influencia de los sobreexcitados sentimientos, de formas sensiblemente apreciables. Por lo común, no se los ve, sino que se los oye. Sólo en las narraciones referentes a seres demónicos no inmediatamente presentes, aparecen en formas definidas. De la creencia en el alma, nacida del terror del sospechoso actuar de las almas separadas de los muertos, surge una variedad de creencia en los démones, que da al alma la figura del pájaro, de la serpiente y de otros «animales anímicos», específicos como tales. Los démones de la enfermedad aparecen representados como animales fantásticos en cuyas formas monstruosas son reflejados los dolores de aquélla. Tales animales impiden la respiración, atraviesan y destrozan los intestinos. Así, en estos seres, objetívanse, al propio tiempo, el tormento de la enfermedad y el temor que el aspecto del enfermo produce en su ambiente. No menor puede ser la impresión causada por los lugares desiertos, el obscuro bosque, las gargantas solitarias, como, asimismo, el terror ocasionado ante la tempestad, atribuídos primeramente a invisibles démones y más tarde condensados en figuras determinadas. De estas intensas impresiones surge más adelante, cuando hay un sentido de la Naturaleza más desarrollado, como apunta ya en la época de los héroes, la incorporación de los sentimientos suaves a los paisajes apacibles, que da imágenes placenteras, o, por lo menos, a aquellos en los que la temibilidad del demon originario deja plaza a un encanto banal. Nacen así los sátiros, silvanos y panes, los duendes, gigantes y enanos, elfos, hadas, etcétera, entidades que, por la pluralidad en que se dan, excluyen la personalidad, en tanto que, por su carácter genérico, vienen más bien a quedar como la expresión del estado de ánimo que diera motivo a su aparición. La individualización de algunas de las entidades de este grupo es, por lo común, mera obra de la poesía, la cual no logra borrar del todo lo típico que hay en el demon. De tal modo es la oposición de lo genérico y de la individualización personal, la nota característica que distingue al dios del demon. Un duende parécese a otros duendes; una ninfa, a otras ninfas; por eso el lenguaje suele designar a todas estas entidades en forma plural. Con esta pluralidad aparéjase el hecho de que aquéllas no excitan la fantasia con sentimientos vivos, especialmente intensos, sino que son representadas sólo en formas indeterminadas o llegan a ser, asociándose a lugares u ocasiones determinados, como los lares, manes y penates de los romanos y sus semejantes de otros pueblos, espíritus protectores de las casas y los campos. Algunos de estos espíritus no están muy lejos de los venerados en el culto de los antepasados. Ello significaría que el antepasado cúlticamente venerado hallaríase aún sólidamente ligado al terreno de los démones y sólo en ciertos casos, en los que el recuerdo conserva aún vivos los rasgos de un antepasado sobresaliente de modo particular, tomaría el demon caracter personal. Así dase la condición fundamental para el nacimiento del dios, que estriba, en todas partes, en la conexión de lo demónico con lo heroico. Es el dios demon y héroe a un mismo tiempo: mas, por cuanto lo demónico acrece en el heroísmo hasta lo sobrehumano, al tomar el carácter personal del héroe, que pospone la indeterminación e impersonalidad del demon, queda aquél dominando sobre éste, con lo que el dios mismo ni es héroe ni demon, a causa de implicar en su naturaleza las cualidades de ambos.

Lo que aproxima démones y dioses es, sobre todo, el poder mágico que ambos poseen. El demon de la enfermedad tortura y anonada al hombre; los démones de las nubes aportan la lluvia y la bendición (segen) de los campos o, cuando quieren destruirlos, no envían la lluvia, que contiene los ardores agostantes del sol. Estos démones pueden ser ganados y aplacados, cuando se enojan, por conjuros y ceremonias mágicas; por esto su actuación, por los efectos que produce, es

sobrehumana. Mas por su carácter pasajero, privado de personalidad, son a un mismo tiempo infrahumanos, sobrepujando en su formación los sentimientos de temor y espanto, por darse la mayoría de las veces con enemiga intención para el hombre, así como por aparecer, en las representaciones mitológicas, en oposición con el mundo de los dioses, de cuya lucha con los démones de la Naturaleza llenas están las cosmogonías de todos los pueblos culturales. Por asociación que irradia de la oposición surgida del contraste sentimental entre lo obscuro y lo luminoso, quedan confinados los temibles démones de la Naturaleza, preferentemente, a las obscuras profundidades, de las que sólo salen temporalmente para situarse, por ejemplo, en las nubes tempestuosas, elevándose entonces a alturas celestes. El sitio de los dioses, en cambio, hállase en los luminosos espacios del cielo, apareciendo asociados a estas entidades luminosas el orden armonioso de la Naturaleza y la felicidad de los hombres. En la lucha que se entabla entre dioses y démones, algunos de éstos alcanzan una especial categoría de antidioses, como el persa Ahriman y el judíocristiano Satán. No obstante, a causa de la persistente característica falta de personalidad del demon, es patente que hasta estos antidioses de las tinieblas y del mal carezcan de un rasgo imprescindible para la expresión de la personalidad plena, como es el cambio de los motivos y la existencia de capacidad para determinar tal cambio a voluntad. Y es que aquí el origen del demon deriva del motivo único del temor.

De muy distinto modo que el demon compórtase el héroe con el dios. Mas aun que éste destácase como contrafigura del demon. El héroe es el hombre mismo en forma idealizada, sometido a todas las humanas vicisitudes, a la enfermedad como a la muerte, a las aflicciones del alma como a los tormentos del corazón, sólo que todos estos fenómenos muévense para los dioses en plano más elevado que el ordinario de la existencia humana. La vida como la muerte del héroe desenvuélvense en círculos propios, y sus hazañas extienden sus efectos a países y lugares lejanos. Mas, precisamente por ser el héroe el hombre mismo idealizado, destácase en él aun más la cualidad de que está privado el demon, o sea, la persona-

lidad, de lo que se deduce que el carácter del héroe ofrece diferencias y oposiciones manifiestas. El héroe, no sólo aparece como imagen ideal del hombre, sino que, a consecuencia de la variedad de cualidades con que se da a conocer, son adscritas a él diferentes formas típicas. Así en la saga aparece, frente al héroe fuerte y avasallador, el cauto y prudente vencedor por la astucia; el viejo que, con sabiduría y experiencia, triunfa de la indomable fuerza juvenil de tempestuosos arrestos; sin faltar el héroe perverso de carácter bien acusado.

Cuando se analizan todos estos aspectos del héroe, tanto en sus rasgos genéricos como en los individuales, y se comparan con los correspondientes dioses, salta a la vista que el dios no fué creado a semejanza del hombre, sino del héroe u hombre idealizado, el cual comunica al dios cualidades que inicialmente faltan al demon, en especial la voluntad consciente movida por diversos y, con frecuencia, opuestos motivos. La pluralidad de motivos relaciónase intimamente con la pluralidad de dioses. No es por casualidad por lo que aparecen aquéllos asociados a la fe en los dioses, es decir, que el politeísmo destácase como estado de transición necesario en la evolución de la idea de dios, como parece adscrito a la creencia popular, nunca separada del todo del mito, la pluralidad de seres divinos. El monoteísmo genuino es producto de la evolución de la idea de dios introducida por la ulterior especulación filosófica, que no pudo sustraerse, sin embargo, a la influencia de tradicionales intuiciones relativas al impulso politeísta, inmanente desde el principio de la representación del dios. Este impulso surge de dos motivos: uno, exterior y por esto, a pesar de su gran importancia para los comienzos de la evolución religiosa, pasajero; consistente en la pluralidad de fenómenos naturales que, desde el mito de la Naturaleza, van a refluir sobre los dioses. De efecto más transcendente y duradero es el segundo motivo, que consiste en la pluralidad de necesidades anímicas que tienden a formarse en los dioses. Como no hay un solo tipo de héroe, no hay tampoco un solo ideal de dios. Si el heroísmo destácase sobre un alto escenario por la diversidad del humano esfuerzo, aún más elevado aparece el mundo de los dioses. Si la fantasía mitológica domina aún en la formación del ideal heroico, es porque, en el tiempo en que éste es forjado, el esfuerzo por elevar al héroe por encima de los límites de lo humano conduce a la fusión con la representación del demon. Así, tal entidad sobrehumana, mágica e inanalizable, que de modo enigmático introdúcese en la corriente de la Naturaleza como en las humanas vicisitudes, es sencillamente el demon. Mas fáltanle los familiares rasgos humanos, que hacen del héroe, no sólo objeto de temor, sino de admiración y de cariño. Llévase así a cabo, mediante la fusión del héroe y el demon, la mayor y última creación mitológica en la hora del alumbramiento de la religión, adquiriendo todo su verdadero y fundamental sentido la frase del «nacimiento de los dioses».

Según esto, los dioses hállanse compuestos de dos factores: uno, el demónico, allegado desde mucho tiempo atrás. pues alcanza a los comienzos del pensamiento mitológico: otro. el heroico, que actúa en cuanto se forma la imagen del héroe. Mas estas representaciones no aparecen súbitamente ni permanecen invariables, sino que quedan sometidas a una gradual evolución. La dirección de ésta oriéntase por la relación en que se hallan entre sí aquellos dos factores. En las más antiguas representaciones de los dioses predomina aún completamente lo demónico, que se destaca por los rasgos mágicos, dándose escasamente los personales. Luego sobresale lo heroico, siendo, finalmente, tan predominante, que hasta la fuerza mágica del dios aparece más como virtud heroica que como residuo de la esencia demónica correspondiente a su origen. Es de notar que, cuanto más se desviste el dios de su originaria naturaleza demónica, más se le agregan entidades subsidiarias, las cuales, conservando aún tal naturaleza, aparecen, ya como ejecutores de los divinos mandatos, ya, asimismo, a causa de su ascendencia demónica y su inherente poder mágico, como superiores al mismo dios. Entre estas entidades restantes del tiempo de los démones, anterior a la época de los dioses, como entre los dioses y los héroes (entre los últimos especialmente en la forma de héroes hasta ellos elevados), danse transiciones varias, con lo que el imperio de los dioses aparece siempre rico en entidades que,

al culminar su evolución, surgen en todas las formas intermedias. Con los dioses siguen dominando todavía los démones, ya en lucha con ellos, ya subordinados, o bien, como en los tiempos primitivos del pensar mitológico, sin saberlo los dioses. El héroe no deja de ser asimismo complemento imprescindible de los dioses. Con el ocaso de la época heroica desaparece también el dominio de los dioses para dar paso a la evolución religiosa nacida de la fe en los dioses, bien perdiendo éstos su forma anterior, o conservándola, pero intensamente modificada.

La peculiaridad de la época de los dioses manifiéstase, por último, en que las relaciones de éstos entre sí vienen a reflejar las de la correspondiente sociedad política, como es de ver en los comienzos de la época heroica; así el mundo de los dioses aparece constituyendo un Estado peculiar. En los principios de la sociedad política, adviértese en los dioses la huella de las viejas constituciones estírpicas, anteriores al Estado. En el predominio de un solo dios en el mundo de los dioses échase de ver el concepto de señorío que funda el Estado, apareciendo tal dios imperando sobre un ejército de dioses subalternos y de démones a su servicio, bien teniendo a su lado dioses independientes que representan como una asamblea consiliaria con función celestial de diferentes cometidos. Por último, hasta la pluralidad de Estados independientes tiene su reflejo en una muchedumbre de reinos independientes regidos por dioses que se distinguen, asimismo, en campos diversos, según son los humanos intereses. En la formación intervienen de modo importante, como elementos asimilativos, los fenómenos naturales predominantes. Además de los dioses celestes luminosos, aparecen los que moran en las obscuras profundidades terrestres, a los que agrégase, para los habitantes de estrechos e islas, el dios dominador del movimiento de los mares, cuya importancia cede ante los tiranos del mundo superior e inferior, con lo que el reino a él subordinado no representa claramente la personalidad del dios, sino que, en todo tiempo, ofrece más bien naturaleza demónica.

Evidentemente, pues, destácase la oposición de un mundo

inferior y otro superior, entre los cuales hállase encerrado el humano destino. Se pasa al primero por ley de muerte, apareciendo como un anhelo (Begehren) el elevarse de la obscuridad de este mundo de la mortalidad, al cielo y a la inmortalidad de los dioses celestes. Fráguanse así círculos de mutuas relaciones entre la creencia en los dioses y la creencia en el alma, las cuales, en su progresiva elaboración, alcanzan a la época de los héroes, de la que, considerando la diversidad de motivos que aquí se entremezclan, vamos a ocuparnos a continuación.

Las sagas de los héroes.

Por cuanto los dioses han de revelar una personalidad, con cualidades de carácter más o menos acusado, es evidente que no puede ser considerada como representación divina la animación conferida a un fenómeno de la Naturaleza, por ejemplo, la representación del sol poniente en guisa de un sér oprimido por obscuro demon oculto tras tenebrosas nubes. Tal como el carácter de un hombre reconócese por el modo de reobrar ante las circunstancias y accidentes de su vida, así también la entidad divina muéstrase por la manera de conducirse y por los motivos que determinan su conducta. El carácter del dios dase a conocer, no en la pura imagen mitológica, sino en el mito, en la narración, en la que aquél actúa como personalidad cooperante. El mito en el que se desenvuelven representaciones divinas no es propiamente la saga de los dioses, sino la saga de los héroes, los que, al actuar conjuntamente con aquéllos, asimílanse entre sí. La saga divina específica, en la que colaboran solamente dioses y démones, es, como más adelante veremos, de origen secundario y tardío, y no puede ser, por lo tanto, punto de partida que, como tal, pueda servirnos para establecer conclusiones sobre el carácter originario de los dioses. Esta circunstancia es un manifiesto testimonio de que los dioses no han precedido a los héroes, sino al contrario, o de que, por lo menos, es lícito pensar que la imagen de la personalidad del dios se ha desenvuelto en persistente reciprocidad con la personalidad del héroe, es decir, que el héroe prepara el advenimiento del dios y no viceversa.

Mas, ¿cómo nace la representación del héroe? ¿Es que surge completamente nueva e independiente como tal en esta época y brota de admirables ejemplos de la humana capacidad, o bien tiene graduados precedentes en el tiempo pasado? No hay más remedio que adherirse a la segunda suposición. El héroe no es desconocido en la época precedente, bien que entonces no tenga la propia significación que más adelante. sino la del héroe del cuento, del cual surge el genuino héroe ya en el alborear de la época heroica propia. Aquél fija el punto máximo del cuento mítico, que es la forma primitiva de la narración, así como el héroe es el actuante en la ya más evolucionada narración mítica o en la saga. Acusadas e importantes son las diferencias que, en toda la evolución mítica, distinguen al héroe del cuento (tal como todavía hoy dase en las supervivencias de los cuentos infantiles) del héroe de las sagas. El héroe del cuento suele ser un muchacho. Por lo común, el héroe sale a correr el mundo en vida aventurera. Suele auxiliarse de lo mágico en lo que por sí mismo hace, o compartir su actividad con entidades mágicas que le favorecen. Mas también tiene en contra suya malignas entidades mágicas que intentan aniquilarle, y es precisamente en la liberación contra las asechanzas y maquinaciones de los tales en lo que se centra su actividad. Así, el fin del héroe viene en gran parte de fuera, desempeñando papel preponderante en su suerte el encantador. Pueden auxiliarle su propia prudencia y agilidad, pero raras veces son decisivas. De otro modo compórtase el héroe de las sagas, que ya no es un muchacho, sino, como figura predilecta, un hombre en la flor de la vida. Para sus hazañas no se vale sino de sí mismo, sin que le sean ajenos el hechizo y el milagro, bien que significándose principalmente por su propia fuerza, mediante la cual vence en lucha con los poderes enemigos. Con gran relieve destácase en este respecto la figura de Hércules de la saga griega, que, en diferentes esferas y en diversos tiempos, ha venido siendo el ideal heroico. Es el héroe que se vale de sí mismo. Si realiza actos maravillosos, es en guisa de actividad propiamente humana grandemente amplificada. No es un mago, sino un sér humano superior en poder y fuerza. Como tal soporta el cielo entero sobre sus hombros, sojuzga y domina los monstruos, la hidra de Lerna, el león de Nemea, o envía al otro mundo al más temible de aquéllos, al Cerbero. Hazañas son éstas que sobrepasan con mucho la medida del poder del hombre, pero que, sin embargo, hállanse en la dirección de las humanas capacidades. No es éste va el héroe hechicero; el muchacho mágico da paso al varón plenipotente. Así, en el asunto de las sagas, como cabe advertir en la de Hércules y no se observa en los cuentos, descúbrense algunas relaciones con hechos históricos, que, a causa de la característica de su héroe correspondiente, no se dan en los cuentos de forma mítica. El asunto de la saga primitiva vése todavía influído por el espíritu del cuento, en el que, evidentemente, adviértese la confluencia de narraciones varias. La saga de Hércules es de ello buen ejemplo; sus hazañas aparecen como accidentalmente añadidas unas a otras. La saga posterior, que reseña las hazañas como aventuras que el héroe emprende por encargo del rey Euristeo de Micenas, constituye un libro suelto que se destaca aparte, a modo de marco narrativo, resumen de todo el ciclo. No es inverosímil que estas diferentes sagas de un héroe exterminador de los monstruos, que hace habitables las tierras y lleva a cabo otras hazañas, hubiesen nacido originariamente en lugares diversos y se vincularan después en la figura de este héroe, elevado así a héroe nacional. Cuando en la saga heroica efectúase este crecimiento por la adjunción sucesiva a los cuentos de diferentes materias de la saga, destácase aquélla por una propiedad característica de este grado, a saber, que aparece como un pensamiento unitario, casi siempre asociado a las grandes variaciones culturales o acontecimientos históricos, en los que quedan unificados los componentes diversos.

No menos característica de la saga frente al cuento es que, dondequiera que la creencia mágica aparece en una acción, el factor principal de las fuerzas mágicas no es el héroe mismo, sino que está representado, de modo principal, por personajes adyacentes; hecho que se relaciona íntimamente con el ca-

rácter de la personalidad del héroe, el cual insiste en la confianza en sí mismo, aunque aquélla pueda aparecer como mágica, porque tal poder séale prestado desde fuera, quedando siempre dentro de los límites de lo humano. Bien abundante es en motivos mágicos la saga de los Argonautas sin ser un cuento mágico, hallándose incluídos en esta saga motivos completamente limpios de la característica del cuento: tales. el vellocino de oro, la nave parlante, las rocas chocantes, v. por último, la encantadora Medea y el maravilloso país de Cólquida. Mas los héroes que equipan la nave Argos no son hechiceros, sino héroes en el sentido humano. Es, sin embargo, evidente, que el caso de la saga de Ulises, por lo menos en la forma conservada por la epopeya homérica, es un ciclo de cuentos, cuyos particulares motivos hallámoslos, en parte, como una ulterior expansión. En medio de este mundo de cuentos aparece el héroe como un sér completamente humano, con quien los hechos cuentiformes relaciónanse a modo de juego fantástico, superando todos los obstáculos en virtud de su nunca desmentida clarividencia. Aquí también es el cuento mítico grado preparatorio de la saga heroica. Vivos aún en todas partes, hállanse en el tiempo que vió nacer al ideal heroico, los antiguos asuntos de los cuentos, transmitidos, como las creencias en los démones y en la magia, a la época heroica, bien que subordinándose a las figuras de los héroes mismos, mientras que aun persisten largo tiempo motivos adyacentes preteridos que se incorporan al destino del héroe, cuya sorprendente fuerza no llega a superar la de los poderes demónicos. Tal evolución lleva consigo sucesivo acrecentamiento de los elementos heroicos y el que desaparezca la materia de los cuentos, a no ser que algún poeta la lleve intencionadamente a su narración, como, sin duda, ocurrió con el poeta de la Odisea.

En esta desaparición de la influencia de los cuentos míticos influye aún otro motivo ulterior, relacionado con toda la cultura de la época heroica; motivo que, como cabe observar en las sagas griegas y germánicas, es el creciente influjo de los recuerdos históricos. Las sagas de Hércules y de los Argonautas, que en este respecto pertenecen a un tiempo anterior, son

puras creaciones míticas. En cuanto es posible la precisión en este análisis, no se advierte en esta saga el reflejo de un determinado acontecimiento: al contrario ocurre en la saga troyana, en la que se descubren las huellas de recuerdos históricos. que son como el escenario en que los acontecimientos correspondientes líganse a los hechos de la vida real. Cierto que también proyectan sobre la narración sus sombras fantásticas los antiguos motivos mágicos, pero lo maravilloso suele aparecer en este caso en forma racionalizada. El hechicero del cuento deja paso al vidente que profetiza el porvenir. El prodigio vienen a realizarlo ahora el alto poder o la fina astucia del héroe audaz o del prudente. Aunque en este cambio puedan persistir idénticos los motivos externos, los íntimos son ya otros. Así, en el caballo de madera inventado por Ulises, que lleva oculto en su seno a los guerreros de las tropas de Troya, cabe imaginar que en otro tiempo haya sido, en cuentos o sagas, un caballo mágico real o una divinidad auxiliar a él incorporado. Parece que el poeta quiso servirse aquí de un motivo mágico de otro tiempo, transformado racionalísticamente para ensalzar el ingenio de su héroe. En tanto, se puede advertir claramente cómo la trama cuentiforme de la saga histórica de la juventud de Aquiles y el motivo de Elena conviértese, mediante la intervención poética, en acción central, aun cuando aquellos motivos míticos, en realidad, no pertenezcan tanto a la acción como a su prehistoria. En cuanto aparecen en escena los héroes, se los considera como puramente humanos; tal ocurre también en la saga de los Nibelungos. Como Aquiles, héroe mítico, aun recuerda vivamente los héroes de los cuentos, así también Sigfredo aparece transportado a la saga histórica. Por motivo idéntico, alúdese accidentalmente a la lucha con el dragón, a la invulnerabilidad adquirida por bañarse en la sangre del dragón, al casco y a otros rasgos fantásticos del pasado del héroe. Es decir, que parece como si, en virtud de tal proyección retrospectiva de lo maravilloso específico del cuento, se aspirase a presentar los héroes a guisa de los antiguos cuentos.

En tal evolución vese el tránsito de lo puramente mítico a lo históricamente posible, aproximándose cada vez más al se-

gundo, que se acusa intensamente. Además, no son las materias de saga que tienen como punto central un héroe histórico las que desaparecen principalmente del cuento mítico, sino más bien lo contrario, o sea, que el héroe original del cuento llega a convertirse en punto central de la saga histórica, enriqueciéndose luego la personalidad histórica de tal modo, con tal copia de narraciones cuentiformes, que obscurecen lo histórico. Una notable oposición de esta especie constitúyela, por ejemplo, en el terreno germánico, la evolución posterior de la saga de los Nibelungos en la forma en que nos es conocida por la canción de tal nombre y la saga de Dietrich. El Sigfredo de los Nibelungos es, originariamente, el héroe puro de los cuentos; Dietrich de Bern, una figura histórica. Mas, en tanto que en la saga de los Nibelungos, mezcla verdaderamente nada histórica, contiénense multitud de rasgos históricos, en el Dietrich de la saga no se ha conservado del efectivo dios de los godos más que el nombre. Aparecen aquí dos condiciones divergentes, que pueden haber sido el motivo de la formación de la saga: de una parte, acontecimientos históricos asimilados, persistentes en la memoria popular, antiguos cantos, restos de otras sagas, con lo que se constituye una saga heroica: de otro lado, la influencia de una impresionante personalidad histórica, transferida como producto de nuevos mitos entrelazados, y constituyendo más bien un ciclo de cuentos que una saga propiamente heroica.

Una importante zona intermedia de esta especie hállase no rara vez en una forma específica del mito, que, por su carácter general, debe ser contada entre las sagas de los héroes, aunque, a causa de la peculiaridad de sus héroes, acostúmbrase a excluir de entre aquéllos: tal es la leyenda religiosa. En muchas de las formas de ésta, como en las leyendas de Buda, Mithra y Osiris, toca los límites de la saga de los dioses, aunque constituye, no menos que en las transformaciones mitológicas de la vida de Jesús, una ramificación de las sagas de los héroes, nacida bajo el potente influjo de los impulsos religiosos. Así, muéstrase a modo de historia de la vida y hazañas de una personalidad desde un principio exaltada sobre el nivel humano, pero que sólo por sus sufrimientos y su ulterior triunfo es

como alcanza la divinidad. Este heroísmo aparece así conexo con las antiguas etapas del heroísmo, sólo que, en lugar del héroe eminente por sus virtudes externas, de los tiempos heroicos, el religioso pasa a la categoría de dios redentor merced a sus valores internos (inneren Wert). Es tan sólo por haber luchado y vencido, al modo de los hombres (aunque con otras armas y por otros caminos, diferentes de los de los héroes de los tiempos heroicos) por lo que estos divinos redentores llegan a héroes de saga, lo que no alcanzan los propios dioses que se ciernen sobre espacios supraterrenos. Compréndense aquí todas las figuras de redentores, bien que se eleven sobre base histórica, como Jesús y Buda, ya que pertenezcan por completo al imperio de la fantasía, como Osiris y Mithra, distanciándose del campo de la saga tan pronto como son exaltadas a la divinidad. La resurrección de Buda en la infinita serie de los tiempos no constituye excepción, dado que ello no es sino una proyección hacia el futuro, mediante la esperanza de redención, de la levenda tradicional de Buda, en la cual la obra de redención del hombre exaltado a la divinidad repítese en lo esencial con la propia característica que en la saga con relación al pasado.

Diferente de esta leyenda de redención es la leyenda de los santos. En tanto que en aquélla descríbese la carrera y el final triunfo de un ser que se convierte en dios, en la segunda expónese el despertar de un hombre a más pura vida religiosa. sus luchas, sus padecimientos, su triunfo final. Guarda la segunda cierto parecido, aunque de contenido diverso, con la leyenda de la redención, por cuanto el héroe de esta narración persiste en su humana condición, aunque llega a penetrar en el cielo como premio a su victoria; suerte análoga, aunque más graduada, a la que es concedida al piadoso. Esto lleva consigo ulteriores diferencias. El héroe redentor aparece, desde un principio, consciente de su papel, en tanto que en la historia del santo destácase la conversión como punto de partida de la leyenda. Tienen de común ambas la pasión y muerte que preceden a la final exaltación. En estos motivos hállase la diferencia esencial con la saga heroica, propiamente dicha. Aunque en ésta no falte tampoco el sufrimiento del héroe, como es de

ver en las figuras de Hércules, en la saga griega y en la de Balder en la germánica. Mas si en la levenda religiosa son más íntimos los motivos de lucha de las sagas, en el padecer del santo y, sobre todo, en el del redentor, aquél puede ser simultáneamente externo e interno y, como en la leyenda de Buda, hasta libre de aditamentos mitológicos, orientado sólo al dolor redentor del mal del mundo. Este motivo del dolor elevado a la extrema compasión hállase intimamente fundido de modo psicológico con la naturaleza del dios-hombre redentor, v justamente por tal unión es por lo que se diferencia esencialmente la levenda religiosa de la ordinaria saga heroica, orientada hacia la vida de los actos y motivos externos. El martirio externo del redentor constituve en un doble sentido un motivo reforzador, por acrecer, mediante aquél, la resonancia del sufrimiento interno, y luego por resistir al mal del mundo, padecido por el redentor, con su más alta expresión. Motivos son todos éstos en los que la levenda de la redención pasa, desde el campo de la saga heroica y de los antiguos tiempos de los héroes, al período siguiente.

Es esencialmente distinta la posición de la leyenda de la santidad. El santo es en muchos casos consagrado por el milagro de la conversión; mas en su vida y pasión no se destacan milagros realizados por él mismo; aquéllos aparecen como hechos derivados de divina intervención, para, al término de su carrera, circundarle con el glorioso resplandor de la santidad. Así el santo, aunque parezca, por el culto que se le rinde, un sucesor de los dioses subalternos y de los démones protectores de tiempos pretéritos, hállase bien centrado en la esfera humana. Y adquieren más desenvolvimiento, hechizo v milagro por cuanto la fantasía mitológica, sin los obstáculos de una persistente tradición, no alcanza a poner límite al número ni a las virtudes de los santos. A esta leyenda fáltale además, casi por completo, la raigambre en la realidad dada en la saga heroica en su posterior evolución por virtud de los acontecimientos históricos que en ella se entretejen. No ocurre así en esta leyenda, donde, a lo sumo, aparece una vez el nombre de una personalidad, mientras que en lo demás lleva en sí el sello distintivo de la formación mítico-fantástica. Y

así sucede que la leyenda de los santos no participa del desarrollo evolutivo desde la producción meramente mítica a la saga, porque su contenido, si no real, posible, tiende a inclinarse nuevamente al asunto del cuento mítico, lo que es tanto más de observar cuanto que, por los motivos propios del general carácter de estos mitos, no sólo aparecen transferidos de una leyenda a otra, sino que se nutren asimismo de cuentos universalmente extendidos. Así han llegado a las leyendas cristianas, como a las búdicas, cuentos de muy varia procedencia, como, igualmente, algunas levendas búdicas, con los rasgos típicos de su origen oriental, pasaron a ser cristianas. Según todo lo expuesto, a la levenda de los santos súmase una propiedad de que carece la saga de los héroes: tal es la interiorización de los motivos que, por otra parte, señala un acusado retroceso a la forma del cuento puro. Aparentemente contradictorias entre sí, estas propiedades hállanse, sin embargo, intimamente ligadas, porque precisamente la interiorización de los motivos excluye los obstáculos que el influjo del recuerdo histórico opone al libre volar de la fantasía mitológica.

13.—Los mitos cosmogónicos y teogónicos.

En virtud de la conexión en que aparecen héroes y dioses por respecto a su origen, como por la incorporación en ellos de conceptos sobre personas ideales, parece evidente que, partiendo de la saga heroica, se puede volver la vista hacia la saga de los dioses correspondientes. Mas pronto échase de ver que no existe una saga de dioses en el propio sentido en que la saga heroica hízose abonado campo de la poesía épica y dramática. El motivo de tal carencia fácil es de reconocer. No puede existir una genuina saga de dioses, porque éstos, a causa de las propiedades que los distinguen de los hombres y, por ende, de los héroes, carecen de historia. Inmortales, inmutables e inmunes contra la enfermedad, ¿cómo habían de participar del humano destino? Los motivos para una saga de dioses no los hallamos en narraciones propias de la vida y vicisitudes de éstos, sino en los rasgos o incidentes dispersos

de la vida de aquéllos entremezclados, en los que aparece la vida humana, especialmente por la intervención de la obra maléfica o benéfica de los dioses en la suerte de los héroes. Recordaremos a este propósito la participación de los dioses griegos en la guerra de Troya, como también la de Jehová en la saga israelítica de Abraham, Jacob, etc. Son éstos, cabos aislados, no verdaderos componentes de una historia; trátase más bien de historias de héroes en las que sólo ocasionalmente intervienen los dioses. Dondequiera que advirtamos motivos para una saga divina, aparecerán éstos entrelazados con los de la saga heroica, y, al desincorporarse de ésta, quedarán aquéllos fragmentados de tal modo que no dejarán luz alguna por donde descubrir el carácter personal del dios, ni mucho menos constituirán ellos solos una historia conexa. Señalados ejemplos ofrécenos el campo griego en los llamados himnos homéricos, construcciones poéticas hímnicas de positiva significación cultural avanzada y cuyo valor estriba precisamente en que describen al dios según las particulares direcciones de su modo de actuar, lo que, en parte, viene a representar la naturaleza del dios y, en parte muy principal, su benéfico gobierno del mundo de los héroes, propiedad esta última que presta a tales composiciones poéticas el carácter de himnos religiosos.

Existe, sin embargo, un campo en el que, de hecho, los dioses han gozado aparentemente de cierta vida propia; campo que se halla en los límites de la saga y de la poesía, que se ocupa del nacimiento de los dioses, de la aparición de su señorío sobre la tierra y del orden del mundo por ellos creado: tal es el mito teogónico y cosmogónico. Tiene éste su escenario en el mundo de los démones y los dioses, por lo común, en tiempo precedente a la humana existencia y en el que la creación del hombre constituye un aislado episodio. Mas, por este motivo, cabría decirse aquí que la excepción confirma la regla; porque, examinando atentamente estas cosmogonías, no se advierten en su contenido las propiedades de los dioses, que nos son conocidas por oposición a las de los héroes o a las de la poesía hímnica, porque los dioses que aquí hallamos nada tienen que ver con los que protegen y gobiernan la vida humana. Son

violentos démones, no dioses reales, dignos de llevar tal nombre. Apenas si tiene algo de común el Zeus de la teogonía hesiódica y con el Zeus del olimpo homérico; lo que no cabe atribuir al poeta sino más bien a la peculiaridad de la materia. Estos mitos llevan en sí, aunque hayan comenzado a elaborarse poéticamente en una época posterior, un carácter primitivo. Los análogos de los pueblos naturales hallámoslos ya en un grado que precede en mucho tiempo a la formación de las sagas heroicas, y, por consiguiente, cuando todavía no existen condiciones apropiadas para las representaciones teúrgicas. El propio carácter puramente demónico acompaña a las divinidades cosmogónicas de griegos y germanos, como asimismo de los babilonios. A unas y otros fáltales el principal atributo del dios, o sea, la personalidad, y aun los mismos mitos no son superiores, prescindiendo de su adorno poético, a las cosmogonías de los polinesios y de muchas estirpes aborígenes. Hay que admitir que existe evidente confusión de las representaciones propias de los dioses con las de tales entidades cosmogónicas, aunque, por lo que refiere a la mitología de aquellos pueblos naturales, especialmente de los polinesios, se han sobreestimado de modo singular. No siendo esto así no pueden tener pretensión alguna sobre este punto la teogonía hesiódica ni el mito babilónico de la creación. Mas estos mitos superan, ciertamente, a los de los grados anteriores de la creencia en los démones, por cuanto, generalmente, proyectan un cuadro conexo del origen de las cosas. El mito primitivo toma el mundo como algo ya dado, quedando fuera de su visión in toto el origen de su ordenación con exclusión del origen del hombre, a quien hace descender de piedras v plantas o surgir arrastrándose de las cavernas; además, su fantasía sólo se ocupa del origen de los animales. Superada esta etapa y formada una cosmogonía real, persiste aún ésta en la esfera de las representaciones demónicas con rasgos concordantes, tanto en los mitos de los pueblos como en los de los llamados naturales. Así, según un mito cosmogónico de los polinesios, cielo y tierra son un par de poderosos dioses que se mantienen abrazados. Mas los hijos engendrados por éstos y los padres, pujan por librarse del abrazo. Así, uno de

aquéllos instálase en el suelo de la madre tierra con los pies dirigidos hacia el cielo y empujando al padre cielo a las alturas, de suerte que, desde entonces, cielo y tierra hállanse separados. Contra este mal trato levantóse otro hijo de los dioses, el dios de los vientos. Arranca de aquí una lucha de la que resultó el estado pacífico de las cosas. Este mito cosmogónico muévese en lo esencial dentro del propio horizonte representativo que la cosmogonía de los griegos. También en ésta únense en representativo abrazo Urano y Guza, del que resultó la generación de los titanes. Cabría pensar en un empréstamo, si la indicada representación no constituyese notoriamente una grotesca formación ulterior del motivo del cuento existente ya en grado más primitivo, según la cual cielo y tierra tocábanse, y comenzaron a separarse por la actuación de un hombre de tiempos remotísimos, motivo cuya original representación hállase indudablemente en la cobertura de la cabaña. Otra aplicación del propio concepto hallámosla en el mito babilónico, en el que el potente Marduk separa cielo y tierra al cortar en dos trozos la madre primitiva Thiamat, de uno de los cuales fué formado el mar v del otro el océano celeste. Aquí, como en otros muchos mitos de la Naturaleza, es imaginado el cielo como un gran mar que se continúa en los límites de la tierra. De aquí surge una ulterior representación del cuarto de luna como una barca que se mueve en el océano celeste.

En todos estos mitos poseen los dioses cualidades de potentes démones, apareciendo como descendientes de antiguos démones de las nubes, del agua, de la tempestad; sólo que, en consonancia con el inmenso escenario de su acción, revístense de magnitudes gigantescas. En su hilaza descubren estos mitos cosmogónicos el cuento de naturaleza primitiva que se destaca tras de los cuentos míticos, cuyos héroes toman ya personales rasgos; mas, por su forma, que tiende a lo gigantesco, hállanse mucho más allá de la esfera del cuento mítico. Si alcanzan aquéllos categoría de dioses, no es por sublimidad (para lo cual fáltanles completamente los rasgos éticos), sino por su potencialidad, a lo que coadyuva el mito cosmogónico, aumentando la magnitud de las representaciones divinas,

aunque carezcan, por otra parte, de las propiedades a ellos

exigidas.

El parentesco de los mitos cosmogónico y teogónico con los cuentos más primitivos hállase también, por último, en el hecho de que los principales rasgos parecen tomados de motivos de cuentos muy extendidos. Recordaré a este propósito la narración de Cronos, devorador de sus hijos, en tanto que su esposa, Rhea, retiene al último, Zeus, para darle, en lugar de éste, una piedra envuelta en lino, con lo que atrae ante sí los hijos antes devorados. Este es un cuento de desaparecidos por devoramiento, tal como en una u otra forma los hallamos frecuentemente. Cuando el heroe de los cuentos africanos, Siculuma, detiene a los gigantes que le persiguen, lanza tras de sí una gran piedra untada con grasa, con lo que, entretenidos los gigantes en devorar la piedra, pierden las huellas del fugitivo.

Con tal carácter de cuento, aumentado hasta lo sobrehumano y violento, hállanse aún dos representaciones, que entran como principales en casi todos los mitos cosmogónicos, especialmente en los de los pueblos de mayor desarrollo cultural. Una es la del Caos, anterior a la constitución del mundo, imaginado, bien cual temeroso abismo como en el mito germánico, pero sobre todo en el griego, o como un mar del mundo circundante de la tierra, al modo que en la historia babilónica de la creación. En ambas súmanse las imágenes de terribles démones, restos de formaciones del tiempo primitivo anterior a la creación, como la noche y la obscuridad, hijos del Caos, según el mito griego; o bien aparecen sojuzgados por el dios creador del mundo, como en la saga babilónica, en la que el ser primitivo que rodea a la tierra es una serpiente, de cuyo cuerpo es creado el cielo por el dios. Una segunda parte esencial de las cosmogonías constitúyenla las luchas entre los dioses, en la que éstos vencen a sus contrarios los démones, para lograr así el imperio del orden y la paz. Tales démones son imaginados como violentos monstruos, los que actúan, no sólo por su magnitud y fuerza, sino también, no rara vez, por su grotesca figura, medio animal, medio humana, policefálica o de cien brazos, representativa de los horrores del caos. Notoriamente han pasado a la cosmogonía como titanes, gigantes, cíclopes y otras terroríficas figuras, los démones de la tempestad que preceden a los dioses. Aquí aparece la representación de una catástrofe del mundo anterior al reinado de los dioses con el cuadro de una terrible tempestad. Como a la tempestad la calma, sigue al caos el pacífico gobierno de los dioses. Los vencedores de los démones de la tempestad conviértense necesariamente en seres demónicos, para, luego de conseguido el triunfo, transformarse, a semejanza del humano estado, en un mundo de dioses en cuyas manos hállase el orden y la seguridad.

Claramente se infiere de lo expuesto que los mitos cosmogónicos, en las formas poéticas en que los hemos recibido de las cosmogonías, son productos mitológicos relativamente tardíos. Si los dioses mismos aparecen en ellos como seres demónicos, ello no significa que en el tiempo de su origen no existieran ya representaciones de dioses, sino que éstos, por virtud de la ingente cuestión de la creación del mundo, hubieron de perder necesariamente las cualidades de seres personales. Distínguense también las teogonías de los pueblos culturales de las de los semiculturales por otros rasgos propios de la mitología de éstos. De hecho, fáltale a éstas la genuina representación del dios; en lo esencial, sus dioses han permanecido en el grado de démones. Pueden, en grados superiores de la semicultura, como en los pueblos de Méjico y Perú, en los que influye la evolución de la vida política sobre el mundo de los dioses, aproximarse a los genuinos dioses; mas esto no sucede nunca en los mitos cosmogónicos. Constituyen, pues, éstos, en toda circunstancia, una zona intermedia que puede preceder a la formación de la representación de los dioses, pero que también, probablemente, en multitud de casos, conduce a una transformación regresiva de los dioses en démones. Según cabe advertir en la cosmogonía hesiódica, los antiguos cuentos que el poeta elabora en un mito del tiempo, sólo se diferencian de aquéllos por las dimensiones grotescas y gigantes, no por su esencial contenido. Por esto, frente a los dioses que aparecen en las sagas heroicas, destácanse los mitos cosmogónicos de los pueblos culturales como formaciones relativa348

mente tardías. Es, pues, un error, todavía persistente en la exposición de la mitología de griegos, germanos, etc., el colocar, según costumbre, como las cosmogonías primerizas. Ciertamente es lo primero la creación del mundo; mas, por lo que se refiere al mito del origen del mundo, no es acertado tal comienzo, habida cuenta de que aquél es un producto posterior, en mucho casos el último en la poetización mítica. Tal manera expositiva cronológica dase donde existe una determinada tendencia religiosa hacia la glorificación del creador del mundo, como de modo singular cabe advertir en la historia bíblica de la creación. En este caso, de obvia tendencia religiosa, han venido a quedar de las dos partes integrantes, generalmente propias del mito cosmogónico, sólo el caos, habiendo desaparecido los combates con los monstruos del tiempo primitivo. El dios creador no ha tomado todavía personalidad humana, por no permitirlo la materia, que sobrepuja toda medida terrestre, pero ha perdido el carácter demónico, viniendo a ser una voluntad personal ilimitada (un umschränkter persönlicher Wessen) y, por ende, un ser tan sobrepersonal (überpersönnliches) como infrapersonales son los dioses luchadores de otras cosmogonías. Es indudable que tal cosmogonía, única en su especie, sea aborigen. Entre los arqueólogos orientalistas modernos domina el concepto de que la narración bíblica de la creación surge de la cosmogonía babilónica, va indicada anteriormente en sus líneas capitales, representativas de un estadio mitológico anterior. La posibilidad de tal tesis no ofrece duda, sin que, a la verdad, existan pruebas rigurosas para su aceptación. Las componentes comunes a ambos son: el caos, las tinieblas aborígenes y la actuación ordenativa y diferenciativa del dios. Mas, la narración bíblica de la creación, no es ya un mito, sino una poetización religioso-sacerdotal, animada por la idea del imperio del dios nacional sobre el pueblo de Israel y sobre el mundo. Y sólo como tal puede aparecer (con significación, indudablemente no perteneciente sino a un tiempo ulterior, sustituyendo a la ordenación del caos, que persiste en la narración bíblica, por la creación de la nada), una glorificación de la omnipotencia divina, que es completamente imposible en el mito.

Una evidente oposición hállase en la a modo de ramificación del mito cosmogónico, que es la saga del diluvio, la cual ofrece el carácter completo del primitivo cuento mítico. Además, pertenece a un género de mitos muy extendido y que, a semejanza de los mitos de la creación, en parte parece nacido independientemente en diversos lugares de la tierra, y en parte aparece extendido sobre amplias zonas. Una prueba del origen autóctono de muchas de estas sagas, constitúvela el hecho de que, en muchos países tropicales, las llamadas sagas del diluvio universal aparecen sustituídas por sagas del incendio universal, según las cuales el fin del mundo no vendría por una general inundación, sino por el fuego universal. La saga bíblica del diluvio tiene tan numerosas afinidades con la babilónica, que no es dudoso el empréstamo o la aportación de la segunda. La salvación de un solo individuo con su menaje doméstico, la admisión de los animales en la nave, la arribada de ésta a la cumbre, el envío de las aves para que anuncien la tierra, elementos son que podían haber nacido, en varias partes, independientemente. La salvación de un individuo tendría su motivo próximo en la conexión del mundo antediluviano con el postdiluviano, que se halla realmente en todas las sagas diluviales y crematorias, y, por consecuencia, de la unión de estos elementos en un todo cabría afirmar que no pueden haber sido hallados, por segunda vez, de un modo independiente. El motivo general de la saga del diluvio, que ha surgido notoriamente independiente en numerosas regiones de la tierra, hállase en la lluvia torrencial cavendo del cielo; por esto, especialmente en países en que la lluvia ocasiona destructoras inundaciones, irrumpiendo de modo catastrófico, hállanse extendidas las sagas diluviales, mientras que no se observan en las zonas terrestres en que las grandes crecidas de los ríos tienen una periodicidad regular, como en el delta egipcio, o que son pobres en aguas, como en la península arábiga. Coinciden, pues, por lo general, en un mismo país las sagas de lluvia y las inundaciones. Un motivo muy próximo de ambas es el del batelero que se salva en una barquilla y desembarca en una montaña. Según un mito diluvial americano que ha conservado el tono del cuento más fielmente que los del Asia anterior, la montaña a la que el batelero arriba, va creciendo en altura, para volver a su ordinario nivel luego que las aguas descienden.

Las sagas diluviales de los pueblos culturales combinan con estos primitivos elementos de cuentos, el motivo ulterior de una proyección del mito cosmogónico, con una corriente de posterior historia humana. La inundación que todo lo cubre, es un retorno al caos, imaginado en muchas zonas de la tierra como una inmensa hondura de agua. Luego añádese a esto la representación de un juicio penal, mediante el cual el dios reduce a la nada la obra de la creación, para dejar en salvo únicamente al piadoso que se ha hecho digno de escapar a la universal destrucción. Conviértese así el diluvio universal (Sinflut) en positivo diluvio de expiación (Sündflut). Ciertamente, esta transformación no es sino producto de la reflexión (Reflexion) sacerdotal expresiva del motivo religioso moral del juicio penal divino en la saga, con seguridad, puramente mitológico en su origen, al modo que el mismo mito de la creación conviértese en himno a la omnipotencia del dios. No tarda en surgir otro avance que consiste en la proyección al futuro de la contrafigura de las representaciones cosmogónicas, va no meramente hacia un pasado indicador de los primeros pasos de la humanidad. A la transitoria catástrofe diluvial del mundo, opónese su definitiva destrucción; al juicio penal provisional, otro, último, con el que la vida terrena cesa y comienza la de ultratumba.

Con esto entramos en la zona de los mitos de la destrucción del mundo, tal como nos han sido transmitidos en los escritos apocalípticos de la literatura israelita y en el Apocalipsis de San Juan, nacido bajo la influencia de aquéllos, con lo cual abandonamos ya el campo del mito propiamente dicho; el que ahora nos ocupa tiene como contenido universal pasados acontecimientos o, a lo sumo, otros del presente con ellos relacionados. Partiendo del presente, tienden a pasar los deseos del hombre a un futuro ilimitado, en tanto que en la narración mítica estricta cesan en el presente y se mueven, por lo común, en el escenario de lo existente todavía fantásticamente vestido. En el mito cosmogónico la dirección va hacia

límites retrospectivos, sin que éstos sean absolutos, ya que el caos precede a la creación del mundo. La desaparición del caos y la creación desde la nada, son ideas nacidas en necesidades religiosas sin representación mitológica. En tal sentido también no es el mito de la destrucción del mundo un mito propiamente dicho, sino una poetización mitológica en la que motivos del mito cosmogónico hállanse entrelazados con materias de cuentos y sagas cosmogónicos, pero en los que el motivo capital es la necesidad religiosa de un mundo de ultratumba. Todo esto, por lo tanto, no es formación mítica primitiva, sino producto de la reflexión religiosa, plena como tal, singularmente, de la tendencia a sostener las esperanzas del piadoso y a atemorizar al incrédulo. Repítese aquí la historia del mito cosmogónico, bien que con particular transformación. Si en la evolución superior de este último tranfiguranse en himno religioso los combates demónicos de monstruos salvajes de los hondos arcanos, en el mito de la destrucción del mundo aparecen horrores y castigos como benditas esperanzas, siempre crecientes en su fantástica composición. Estas poetizaciones llevan el sello bien distinto de una invención que se excede a sí misma, sustituyendo a la carencia de la fantasía mitológica primitiva. Recuérdese el monstruo que en el libro de Daniel asciende del abismo con poderosos dientes de hierro y diez cuernos en la cabeza, entre los cuales destácase otro con ojos y boca, y que pronuncia impías arengas. Puede el entendimiento (Verstand) crear tales cosas, mas en modo alguno cabe atribuirlas a una natural creación de la fantasía mitológica. Los motivos de estas transferencias transcendentes de los límites de lo posible mitológico, surgen de condiciones que se extienden por los lejanos confines de los comienzos mitológicos, condiciones que hallan particular abono para su aparición en esta época de los dioses y los héroes; tales son las representaciones de ultratumba.

14.-La creencia en el alma y en un mundo de ultratumba.

En íntima conexión con el mito cosmogónico, hállanse las representaciones de un mundo ultraterreno accesible al hom352

bre después de esta vida. Previamente, a las imágenes parciales de un más allá debe existir (muss vorhanden sein) una imagen general del mundo, en la que aquéllas puedan insertarse a medida que vayan naciendo. Las intuiciones de ultratumba no son en sí sino particulares partes integrantes de representaciones cosmogónicas que corresponden a un grado relativamente adelantado en la evolución de éstas, como viene a demostrarlo el hecho de que las formaciones míticas originarias no conocen, generalmente, un más allá expresamente definido. Donde no hay todavía una determinada representación del mundo, tampoco pueden darse las referidas representaciones. Ambos conceptos tienen una correlativa existencia; el mito cosmogónico levanta amplio escenario a las representaciones de ultratumba, donde éstas pueden moverse fácilmente y favorecer, por su parte, una más brillante iluminación de la imagen del mundo ofrecida por el mito cosmogónico. En cuanto la Poesía y la Filosofía apodéranse de los mitos celestes para construir una cosmogonía coherente, aparecen ya representaciones de una vida después de la muerte y de un mundo más allá, algunos de cuyos elementos alcanzan o provienen de un tiempo anterior.

Echase aquí de ver, en alto grado, que las imágenes de ultratumba, dondequiera que pueden ser seguidas hasta su origen, se desenvuelven con una cierta regularidad en su sucesión. Además de la asociación con el mito cosmogónico, las propias representaciones anímicas desarróllanse por sí mismas. Así como es necesaria la existencia de una imagen del mundo que trascienda los límites de la existencia terrena para constituir las representaciones de un más allá, así éstas parten de la necesidad (Bedürfnis) de imaginar la supervivencia del alma tras de la muerte. Esta necesidad no es ciertamente primitiva, sino que se halla ligada en sus condiciones esenciales a la época de los dioses. En los pueblos primitivos la creencia en la persistencia tras de la muerte surge principalmente ante el temor de hallar al demon del muerto, que puede allegar la enfermedad o la muerte. Mas, así como el temor, perdura sólo corto tiempo la representación de la supervivencia. El grado siguiente dase en los pueblos del

Sudán, en la mayoría de las tribus melanesias, entre los indios de los bosques de América del Sur. etc. En todos éstos los príncipes de la estirpe conservan su supervivencia en proporción de su notoriedad en vida. Mas, tal representación es sólo indeterminada, completamente demónica, como suele ser la del alma, y está separada del cuerpo; pervive dentro del ambiente terreno sin presunción alguna de otro mundo más allá, en el sentido propio de la palabra. Es de notar que los cuentos celestes antes mencionados, sobre la ascensión al cielo de algunos hombres, carecen de conexión con estos inicios de representaciones de ultratumba. Son aquéllos, meros cuentos de aventuras en los que el sol, la luna, las estrellas, las nubes, son imaginados como monstruos terrestres; y los enanos, las ondinas, etc., como partes del mundo visible; no siendo raro que los audaces viajeros a regiones de ultratumba tornen indemnes a su mansión terrenal. Falta aquí, la mayoría de las veces, la representación inicial fundamental característica de la representación de ultratumba, a saber: la morada del alma en lugares determinados en, sobre o bajo la tierra. También es característico que la primera forma de tal representación ciérnase de cierta manera entre ésta y la otra vida (Jenseits und Diesseits). Entre los indios de Norteamérica hállase muy extendida la creencia en una ciudad de los muertos, inaccesible a los vivos, situada en recóndito lugar de la tierra, en donde se reunen los espíritus de los muertos, persistiendo exactamente al modo que vivieron antes de su muerte. Ejercítanse allí en la caza v en las luchas como en su vida anterior. Dentro de la esfera totemística, en la que hallamos todas estas concepciones, aparece además, como entre los indios de las Praderas, una ciudad de los búfalos, en la que detiénense todos los muertos de esta especie; en ella extravióse cierta vez un muchacho aventurero según los cuentos míticos. Tales ciudades son imaginadas como inaccesibles. Un gran río, cruzado por largo puente de difícil paso o un profundo impenetrable bosque, separa la ciudad de los espíritus de la morada de los vivos. Inmensas barrancadas, cavernas insondables son la habitaciones de aquéllos, o estaciones previas para su acceso. Aparecen todavía otros rasgos

típicos correspondientes en parte a la ulterior mitología; así, los muertos no morarían en la tierra fácilmente accesible, sino en lejanas islas. En Polinesia y en otras zonas insulares, hállanse extendidas estas representaciones; en Homero aparece también este concepto de la isla lejana. En ésta sálvase Menelao a su vuelta de Troya, y es descrita como tierra de felicidad para los elegidos, a los que les está reservado un porvenir de bienaventuranza.

Una segunda forma, en conjunto notoriamente posterior, de las imágenes de ultratumba, constitúyenla los mitos de un mundo infernal. Por primera vez aparece en éstos un más allá, por su naturaleza inaccesible al hombre, o bien sólo hollado de algunos héroes por gracia divina, como Hércules, Ulises, Eneas. Añádese a las indicadas, como tercera y última forma, el cielo que habitan juntamente los dioses y los muertos; sin embargo, este más allá celeste no desplaza, por regla general, al mundo inferior. Las imágenes de ultratumba escíndense al acentuarse la oposición surgida en las zonas del mundo subterrestre: el cielo es la morada de los bienaventurados, los piadosos, los virtuosos, predilectos de los dioses; el mundo subterrestre queda como morada de la mayoría de los hombres, generalizándose luego el creciente deseo de gozar de la bienaventuranza permitida sólo a una minoría predilecta y transformándose el mundo inferior en morada de los culpables y abyectos. Luego, por último, la purificación mágica y el éxtasis religioso, abren el camino del cielo.

De entre las representaciones de ultratumba, aparecidas sucesivamente en esta evolución, son las del mundo infernal las más extendidas y duraderas, entre las que se destaca la costumbre del entierro del cadáver. Aparece aquí para el observador el paso al otro mundo, de cierto modo inmediato, aunque la fantasía mitológica haya imaginado este proceso de suerte completamente distinta. Sin embargo, la costumbre del entierro pudo no ser la causa exclusiva ni aun quizá ni la más importante. En el mundo homérico no son sepultados ni quemados los cadáveres; no obstante, una de las más antiguas y pintorescas descripciones del mundo infernal debémosla a Homero, quien sirvióse en ellas, indudablemente, de elemen-

tos de la imaginería popular para componer su cuadro. De hecho, es otro el motivo puramente psicológico que tiene aquí más fuerza; tal el temor ante la muerte, el horror de lo que después de ésta puede ocurrirle al hombre. Este terror toma cuerpo en el fantasmático temible reino de los muertos, tan frío y obscuro como el cadáver que aparece ante los ojos. Obscuro y frío imagínase el interior de la tierra, como lo es la húmeda caverna habitada por monstruosos animales. Con productos del temor exórnase también el mundo infernal, singularmente con figuras de animales subterráneos (sapos, salamandras, serpientes de forma monstruosa y fantástica). Muchas de las figuras terroríficas que en posteriores mitos aparecen sobre la tierra, nacieron también de los monstruos infernales; así las Erinnias, las Keres, las Harpías de los griegos. El mito no pasa al mundo superior sino en virtud de ulterior motivo que falta en las representaciones originarias del Hades; tal es el motivo de la angustia de la conciencia que hace temibles estos espectros del mundo infernal para trasladarlos al mundo superior a causa de la necesidad con que la culpa cometida aflige igualmente a los vivos. Persiguen aquéllos sólo a quienes delinquieron contra los dioses y cuya culpa es tenida como especialmente grave: así el asesinato del padre o de la madre. Por otra parte, al modo que estas imágenes demónicas surgen de su obscuridad infraterrena para mezclarse con los vivos, así las luminosas representaciones ultraterrenas de halagadora esperanza elévanse a las alturas para ganar un más allá sobre la tierra, en el espacio celeste tan inaccesible como el mundo internal. Al tiempo en que el bienaventurado goza la morada celestial, precede a esta doble imagen que se da en los pueblos adelantados, otra en la que quizá actúe la influencia de una isla de los espíritus, de anteriores tiempos. en el propio infierno, junto a los lugares espantosos, hay otros claros espacios en los que, bien por especial favor de los dioses o como resultado del juicio a que son sometidos los muertos, son acogidos los puros y piadosos.

Desarróllase así una escisión en la que, a causa de la oposición en que aparecen estas imágenes de ultratumba, surge, frente a la impresión de lo horrible y sin consuelo, producto de la primitiva imagen infernal, la del dolor y el tormento. Mas esta oposición no llega a impedir la ulterior reunión en los espacios infernales, que, como es de suponer, predominan en los pueblos semíticos e indogermánicos. El Walhalla de los germanos tenía su punto de partida en el mundo infernal, y, probablemente, no pasó al cielo sino por la influencia del Cristianismo. Conviene saber que la mitología germánica sólo es conocida a partir del tiempo en que ya el Cristianismo se había propagado entre los germanos.

Surge aquí una importante novedad en las representaciones de ultratumba con motivo de la separación de las moradas de las almas, la cual viene a producir una gradual separación entre los dioses imaginados como gobernantes de aquéllas. Primitivamente, mientras es sólo el temor ante la muerte lo transferido a la imagen del mundo infernal de impenetrable obscuridad, tales figuras, apenas si se destacan; pero, más adelante, van apareciendo como transferencias de los conceptos de señorío de la vida real, a semejanza de los dioses terrenales, representaciones de este tipo, dominantes en el nuevo reino. Destácase aquí otro carácter que alcanza hasta los más primitivos mitos e interviene también largo tiempo en sagas y cuentos, y es el de la actuación de figuras mujeriles, sobresalientes entre las divinidades del mundo infernal así como entre las figuras terrorificas subordinadas. Así como toma cuerpo en figura femenina, tal en Afrodita, el ideal de la belleza y de la gracia, ocurre que, por la ley psicológica del reforzamiento por contraste, el lado temeroso, horripilante, de lo divino, toma también figura femenina. Como diosa de terrible aspecto destácase la norteña Hel, semejante, aunque a mucha distancia, en tiempo y espacio, de la babilónica Erekssgal. También en el mundo infernal griego domina Perséfone y no Plutón, su esposo, sólc adjunto a ella para completar la contrafigura de la pareja celeste Zeus y Hera. Si, ciertamente, aparecen en Perséfone mitigados los rasgos de lo terrorífico, ello es a consecuencia de una asociación de mitos infernales, y agrícolas, de cuya alta importancia cúltica nos ocuparemos más adelante. El predominante poder característico de las divinidades femeninas en los mitos infernales, pone de manifiesto una significativa oposición entre este reino y el de los dioses supraterrenales, en la cual destácase en todas partes la incorporación del ideal heroico sobrehumano en dioses de naturaleza viril.

A los motivos íntimos de terror y horror que se oponen a la transferencia del reino de los muertos al interior de la tierra, añádese, por último, otro motivo de orden externo, nacido en una intuición de la Naturaleza: tal es la imagen del sol poniente. El paso al otro mundo o a la morada de la tierra, donde habitan los desaparecidos de ésta, hácese por el Oeste en la dirección del ocaso; tal es un evidente ejemplo de cómo actúan por asociación y asimilación mitológicas los fenómenos de la Naturaleza, singularmente los de orden celeste, en la formación de los mitos. Cométese error al afirmar que fué sólo el espectáculo del sol poniente el motivo único en la formación de la imagen de otro mundo; más bien es motivo de orden secundario, imaginado a plena conciencia de tal carácter. Al asociarse la imagen de la noche con la del sol poniente, transfiérese esta conexión imaginativa, por sí misma, a todos los motivos sentimentales que construyen el otro mundo como un reino de sombras y de tenebrosa obscuridad. Mas si la génesis es debida al conjunto de todos estos motivos y no a uno solo, sin embargo, ha sido el motivo relativamente secundario del ocaso solar el que más ha perdurado entre aquellas primitivas representaciones de ultratumba.

Además de los indicados aparece ulteriormente otro motivo de representaciones anímicas. Cuando Homero, a base de los conceptos reinantes en la época heroica incipiente, supone una existencia inconsciente tras de la muerte, en un mundo infraterreno, tenebroso y uniformemente obscuro, adviértese notoriamente en este cuadro la participación de los fenómenos del sueño y del ensueño; y en tanto que el primero aparece como símbolo de la muerte, es el segundo esquema imaginativo de la vida de ultratumba. Las propiedades de las imágenes hípnicas son transferidas a las de las almas existentes en el mundo de allende, y, si son visibles, como las sombras, disípanse entre las manos que intentan tocarlas, viviendo errabundas; existencia de fantasmas que a todas toca.

De la vida humana sólo les afecta el castigo consiguiente a graves ofensas a los dioses. Así, en el viaje de Ulises al Hades hallamos la figura de Sísifo, condenada a perpetuidad a levantar del suelo la piedra que se cae de sus hombros; la de Tántalo, intentando en vano apoderarse de los ricos frutos que sobre su cabeza penden, y otras figuras de representaciones remuneratorias de tipo parecido. Cabe pensar que todas éstas sean ulteriores adiciones, como las del poema homérico, y singularmente, las de la Odisea, tan rica en cuentos.

Gradualmente va destacándose, en determinados casos, la diversidad de destino de las almas. Inicialmente se observan, bien casos excepcionales de salvación en un mundo de bienaventuranzas, va de castigos expiatorios vinculados a la gracia o a la cólera de los dioses; luego surge el culto religioso generalizando estas distinciones. Mediante el culto son aplacados los dioses, y ganados por la plegaria y los actos mágicos. Búscase así una vida feliz para aquende y la ulterior seguridad de la bienaventuranza allende. La asiduidad en las pretensiones desvanece las tinieblas de ultratumba. Tras la mansión del dolor surgen claras florestas, en las que el piadoso goza las delicias de aquende, no turbadas por las penas v amarguras anteriores. Muy pronto, este motivo da lugar a las asociaciones del culto. En los estados de transición de la organización totemística a la constitución del Estado y el culto de los dioses, nacen de las antiguas asociaciones totémicas, las religiosas. En los confines de las épocas de la constitución de las estirpes y de su distinción, y en el tiempo de aparición del culto a los dioses, como cabe observar singularmente en los misterios de los griegos y en los cultos secretos de la época helénico-romana, desenvuélvense los misterios de Mithra. Attis, Osiris y Serapis. Aunque en las formas avanzadas se destaque una común necesidad de redención, particularizada según las específicas condiciones de la cultura, destácanse en todos ellos especiales rasgos que corresponden en general al culto de los dioses en la época heroica y aun a las primeras etapas de la misma. Luego pasan a un período en el que el antiguo heroísmo, integrado por cualidades orientadas hacia el exterior, desaparece, dejando paso a un ideal cada vez más

dirigido en el sentido íntimo, religioso y moral. Este es el tiempo en que el otro mundo, con sus peculiares tormentosos horrores, comienza a intranquilizar el ánimo, al par que, por contraste, acaricia también brillantes imágenes de un dichoso porvenir, en cuyo logro actúa la concesión hecha por los dioses. Fórmase así la representación de un especial campo de otro mundo destinado a los militantes del culto que en el servicio del dios se hacen dignos de ello. Tal es el Elíseo, valle de la alegría, parte del mundo allende, pero separado de la región del dolor. A él van los bienaventurados (Seligen) después de la muerte. No es el Elíseo lejana isla destinada al refugio de algunos, sino parte integrante y definida del mundo de ultratumba. Esta singular visión aparece en la época de confluencia de las antiguas tradiciones míticas y de las nuevas tendencias religiosas, como cabe observar en las poéticas descripciones de Virgilio, en cuya Eneida, libro sexto, hállase una exposición de las indicadas concepciones, que, por otra parte, acaso sea la más valiosa parte del poema. Allí el poeta, en vivas imágenes, pinta lo que sobre el particular que nos ocupa fué creído y anhelado por muchos de sus coetáneos.

Mediante tal distinción de campos en el otro mundo va apareciendo ulteriormente, como correlativa, una función judicial. El juez del otro mundo habrá de decidir si un alma debe ser destinada al valle de la alegría (Tal der Freude), o arrojada al Orco. Es de notar que Virgilio confíe el indicado cargo al propio Rhadamantys que encontramos en la Odisea, como senor de la lejana isla de los bienaventurados. Abiertamente reconoce el poeta que tales representaciones son continuación de otras antiguas de la salvación, por obra de la gracia de los dioses. Va quedando así escindido el campo: a un lado, los bienaventurados; a otro, los réprobos; luego aparecen subórdenes según el grado de horrorización y de tormento en el primero, de felicidad y bienaventuranza en el segundo. Las gradaciones del terror preceden a las correspondientes a la felicidad. El motivo subjetivo, que en el máximo de felicidad no ofrece diferencia de grado, prima sobre el objetivo, por cuanto el merecimiento de los buenos puede ser diferente en

lo que se refiere a la dignidad del participante para aproximarse a la divinidad. Mucho más intensamente actúa aquí el motivo del castigo por causa del contraste. La sombría existencia de las almas en el Hades homérico no tiene carácter de castigo, sino de estado consecuente a la exclusión del círculo de los vivos. La esperanza en un Elíseo es tan general como el temor ante el Hades y guarda proporción con el castigo que espera recompensa.

Como ya el lenguaje es mucho más rico en denominaciones para las formas del sufrimiento que para las de la alegría, la fantasía mitológica despliega más vasto desarrollo en la descripción de los castigos de ultratumba que en la glorificación de los Campos Elíseos. Todos los tormentos imaginables por la humana crueldad son implantados desde el campo de la justicia de aquende a la de allende, y gradúanse los castigos tanto por la magnitud como por el lugar. La región más profunda del mundo inferior es la más temible; a los que moran más hacia arriba, les cabe aún la esperanza de conseguir algún día la entrada en el Elíseo, pasado un cierto tiempo de prueba.

Este contraste que se otrece entre la distribución del dominio del tormento y el de la bienaventuranza, del castigo, por una parte, y de la recompensa, por otra, da otro paso hacia adelante con la aparición de una imagen espacial. El mundo de ultratumba, no sólo pierde para los escogidos sus horrores, sino la necesidad de entrar en él, va que de la suerte común a todos los mortales hállanse excluídos los piadosos y bienquistos a los ojos del dios; sus almas ascienden al cielo, suerte reservada sólo en otro tiempo a los héroes admitidos de los dioses. El contraste se ha hecho ya evidente: al reino celestial luminoso ascienden las almas de los piadosos; a los abismos son arrojados los impíos. Esta última distinción corresponde, en general, a un tiempo relativamente posterior, en los pueblos semíticos e indogermanos. Probablemente es en los antiguos iranios en los que gana importancia primeramente este contraste de cielo e infierno (Hölle) asociado a los mitos cosmogónicos. Ofrécesenos aquí el cuadro de la lucha de los dioses con los démones que encontramos en los mitos de la creación de los pueblos culturales, en los que destácase el combate entre dos esencias divinas: una, representada por el reino de la luz sobre la tierra; la otra, por el de las tinieblas subterrestres. No faltan en este contraste las luchas análogas entre dioses y démones y, seguramente, ellas sirvieron de base para el paso a otros pueblos de las representaciones de ultratumba. Lo que distingue a la cosmogonía iránica y por lo que hubo de ganar extraordinario influjo este dualismo sobre la religión y el culto, es la concentración de aquella primitiva lucha mundial en un par de enemigos dioses, Ormuz (Ahriramazda) y Ahrimán (Angramainju). Es Ahrimán el jefe de una cuadrilla de démones, hecho demostrativo de que el fundamento general de esta representación es una lucha entre démones. Este parentesco hubo de favorecer la influencia sobre otras religiones del dualismo iránico; en tanto que la distinción entre las representaciones de ultratumba apareció, con independencia de aquél, por general actuación de varios y ya extendidos motivos cúlticos. Con esto surge una esencial diferencia entre las especiales luchas entre dioses y démones, a causa de que, por la transferencia a dos personalidades divinas, la lucha no tiene ya lugar sobre la tierra, como en el caso de Zeus con los titanes, sino entre un dios luminoso reinante en las alturas y un dios tenebroso del mundo inferior. Probablemente hubo de asociarse en los antiguos iranios con el contraste de las dos representaciones anímicas, la del alma corporal ligada al cuerpo y la del alma de la psique que se cierne en las alturas. Esto viene a explicar la rara costumbre de los iranios, tan diferente de la de otros pueblos indoeuropeos, de colocar los cadáveres sobre altos andamios para pasto de las aves, no quemándolos ni enterrándolos. Parece como si la indicada costumbre de enterramiento en plataforma, que solía ser practicada en la época totemística, hubiese pasado a la cultura posterior, bien que en lugar del terraplén poco elevado, sobre el que era expuesto el cadáver para su consunción, aparece el más alto tinglado que ha de facilitar la ascensión del alma al cielo. En muchos pasajes del antiguo Avesta dícese que, en virtud de la tal disposición del cadáver, el alma corporal queda destruída, con lo que, descargada de tal peso, el alma espiritual sube al cielo. Este contraste entre alma corporal y psique es el mismo que todavía vemos actuar en muy posteriores representaciones. En muchos pasajes de las cartas del apóstol Pablo hállase, entretejido con ideas cristianas, el concepto de que las almas corporales continúan viviendo en función de la pecaminosidad de la carne, en lo que resuenan aún levemente con la mortificación de la carne los usos mortuorios iránicos.

De este modo vienen como a completarse mutuamente las imágenes de un doble más allá v las de una doble alma. El reino de los cielos viene a ser ahora la región de los espíritus puros bienaventurados; el mundo infraterreno, la morada de los desdichados, todavía sujetos a la sensibilidad del mundo de aquende, por lo cual han de sufrir en grados superiores dolores y penas diversos. Así queda, desde luego, transferida al mundo celeste desde el mundo infraterreno, donde apareciera primeramente, la representación de las gradaciones del sufrimiento y del castigo, en lo que el poder de la fantasía logró vencer la dificultad de aumentar suficientemente los grados de la bienaventuranza. De aquí surge un violento fantasear, guiado por el entendimiento, por virtud del cual acumúlanse en tal copia las representaciones del futuro que llegan a hacerse inconcebibles. Uno de los primeros ejemplos de tales poetizaciones apocalípticas de un más allá es, entre los apócrifos del Antiguo Testamento, el libro de Henoch. Aparece exaltado en él un motivo patentemente transferido a la representación del cielo en las primitivas emigraciones de la antigua poesía, transferencia que, por otra parte, conduce a la partición de los espacios celestes que, a semejanza de los infernales graduados por su profundidad, gradúanse por la altura: v así, correlativamente, la pena v la bienaventuranza. Trátase de una transferencia hípnica, aparecida en las asociaciones del ensueño del durmiente, cuya conciencia es excitada por la expectación aguijoneante; no siendo improbable que la poetización adscrita a imágenes hípnicas reales, como la aparición del difunto durante el sueño, haya creado la imagen del alma umbrátil que se cierne sobre el mundo de allende. Además, en la división de los espacios celestes, aparecen en estas poetizaciones míticas los números tres y siete, que desde

antiguo poseen carácter sagrado. El apóstol Pablo, en su segunda carta a los corintios, alude a una visión en la que años antes había sido arrebatado hasta el tercer cielo.

A estos dos mundos, infierno infraterrenal y paraíso celeste, viene a sumarse, por último, una tercera morada, que parece haber nacido también en suelo iranio, bajo la influencia de los ritos de la expiación, celosamente observados en el culto de los antiguos misterios; tal es el reino de la purificación, en el que las almas de los pecadores, mediante castigos transitorios, pónense en condiciones de ganar el cielo. La más importante forma de tal lustración, en la que se resumen y combinan los motivos de la purificación, es la lustración por el fuego, en la que aparecen transferidas al purgatorio ceremonias cúlticas que se practican en la tierra. Un completo cuadro de este sistema, en el que aparece la plenitud de los motivos de la más primitiva antigüedad, en los que se inicia una necesidad psicológica inmanente a dichos motivos, y sobre los que se superponen factores crecientes nacidos en la fantasía religiosa de la Edad Media cristiana, dáse en La Divina Comedia, del Dante. Reaparece además en este cuadro una figura complementaria del mundo de allende: tal es la del guía que acompaña en tal reino a quien, por excepción, le es permitido entrar, o que, en general, indica a las almas su futura morada. El primero de estos guías, Hércules, es acompañado por los mismos dioses, Atenea y Hermes, quienes, más adelante, ceden su puesto a uno de los muertos; así Virgilio, al padre del héroe, y Dante, al esclarecido espíritu de Beatriz, quien le conduce a espacios de bienaventuranza, cerrados al poeta pagano. El guía general de las almas al reino del mundo infernal es, entre los griegos, Hermes, el Psychopompos. En tal papel hallámoslo en una de las más interesantes ulteriores representaciones del alma en la Odisea, cuando Ulises, después de haber matado a golpes a los pretendientes, marcha, precedido de Hermes, con su porra, a quien siguen, como aves cantoras, las almas de aquéllos, guiadas al infierno.

Tras de las modificaciones externas de las imágenes de un más allá, que preparan la división en dos reinos (cielo e infierno), aparece, por último, como zona intermedia, el purga-

torio, en el que surge el factor final del gradual desarrollo de la idea remuneratoria. No es que aparezca aquí inopinadamente, pues ya se descubre en la época heroica, al par de los motivos primitivos del temor ante la muerte y con las representaciones del alma de la respiración y del alma sombra, y sobre todo, no es, desde luego, motivo moral, sino puramente religioso, evidente prueba de la originaria separación entre el primero y el segundo de dichos factores. Este paso del lado religioso al moral es el último hecho de una evolución que se extiende ya muy por encima del punto culminante (Höhe punkt) de la mitología de ultratumba. Las primeras huellas de la idea de remuneración descúbrense en el excepcional agrado con que es recibido el héroe por los dioses, quienes bien lo admiten en su compañía, o va lo envían a regiones de bienaventuranza, en las que son expiados singularmente los ultrajes cometidos contra aquéllos. Tales excepciones vienen a constituir como un preludio de la ulterior generalización del motivo de la remuneración, la cual no comienza como una suerte futura especial para todos los hombres, sino que se manifiesta solamente en el deseo de alcanzar la exclusión de futuros sufrimientos, con más la pretensión de ganar una eterna felicidad futura. La natural necesidad de compañía, y la esperanza de que, mediante sumados conjuros, alcanzaráse la aténción de los dioses más seguramente que por la aislada plegaria individual, prepara muy tempranamente la institución de las comunidades cultuales, con la finalidad de conservar latentes tales esperanzas de ultratumba. Pero adviértese que no tienen por fundamento el atender a la salvación de todos, sino más bien a limitar aquélla a pocos, para obtener así más seguridad de salvación. He aquí por qué estos cultos vélanse en el secreto, con lo que persiguen el doble fin del mayor éxito en los conjuros mágicos, inaccesibles a la multitud, y la elevación del poder mágico de estos medios, por cuanto, mediante la reacción asociativa dominante en este campo mágico, conviértese el efecto secreto del hechizo en el efecto mágico del secreto. Este motivo aparece en antiguos tiempos, actuando ya en la época de transición entre el totemismo y el culto de los dioses, como se echa de ver en las muy extendidas sociedades secretas de los pueblos culturales y semiculturales. Reconócese ya, con motivo de las reuniones de los curanderos; más adentrada la evolución, tales asociaciones abarcan un círculo mayor de compañeros de estirpe. Singular ejemplo ofrécenlo los indios de Norteamérica, que, dentro de la asociación del clan, forman otra más intima que parece como sucedánea de las totémicas ya desaparecidas. Hay en ellas quizá, como en las primitivas gradaciones de las comunidades de los hombres, una ordenación jerárquica según el grado de santidad (Heiligung) que merece cada partícipe y la función que le corresponde en las ceremonias místicas. En rara oposición contra el secreto en que es mantenida tal asociación, adviértese que sus asociados distinguense durante las fiestas culturales por signos exteriores manifiestos por el pintarrajeo del cuerpo u otros adornos exteriores. Las sociedades secretas de tiempos primitivos persiguen además otros fines de miras terrestres: tal, la fertilidad de los campos, la protección contra la enfermedad, el buen éxito en la caza, sin que, al mismo tiempo, dejen de ofrecerse otras relaciones con la vida de ultratumba, en la que se destaca el culto a los antepasados y se inicia el de los dioses. Todos estos motivos añadidos de antiguas ideas de ultratumba, vienen a dar singular característica al culto de los misterios, los que aparecen en fuerte contraste con las representaciones en ellos dominantes al principio de la época heroica. Mientras que en ésta el mundo de allende mostrábase envuelto en una impenetrable obscuridad, en el otro, presentimientos y esperanzas crean un mundo de felicidad eterna para los iniciados, felicidad lograda como un premio, del que no goza la masa común de los mortales. De nuevo vuelven a actuar las mágicas agencias de pasados tiempos, que han de hacer accesible al consagrado el mundo de allende, mediante el intermedio del estado de éxtasis. Ya no son aquellas generaciones admiradoras de los héroes (Hércules, Teseo) de un pasado mítico; la nueva orientación, que no aparece sino lentamente, extiéndese sobre todo el mundo cultural en la gran crisis de la historia de la Humanidad que caracteriza al mundo helénico. Sobrepasando las esperanzas ultraterrenas ofrecidas en los misterios órficos y eléusicos, extiéndense las propias ideas en los cultos de Osiris, Serapis, Attis y Mithra. La idea de redención, surgida en el anhelo de cambiar este mundo de aflicción y escaseces por otro ultraterreno de goces y bienaventuranzas, invade el pensamiento de esta época; y a la admiración por los héroes sucede la veneración a los dioses. Los cultos en el mundo de aquende dejan pospuestos a los de allende, desvalorizándolos. Queda en la penumbra el ideal basado en la fuerza y en los bienes materiales, y sobre las ruinas del ideal heroico, convertidas en amplio cimiento, surge el ideal de la Humanidad.

Esta nueva valoración toma la forma del ideal religioso. La satisfacción en la vida actual deja paso a la que produce la esperanza en un dichoso porvenir, en cuyo luminoso contenido religioso fúndanse todos los demás deseos e impulsos. He aquí cómo el futuro, que como presentimiento disfruta ya el iniciado en la vida actual, conviértese en recompensa propia del piadoso, no del bueno, que con sus actos indiferentes hállase tuera del círculo de las relaciones religiosas. La asociación con motivos morales remuneratorios, alcanza, sin embargo, a tiempos muy antiguos. El que se distancien otra vez en esta época de la evolución religiosa ambos motivos, viene a demostrar su diverso origen y que primerizas condiciones se opusieron a su conjunción. Tales condiciones no serían tanto de índole interna como externa y resultantes, no de los mismos motivos religiosos, y menos de las representaciones de ultratumba, sino, en primer término, de una transferencia de las relaciones del Estado humano a un Estado de dioses en el cual la función de legislador y gobernante es atribuída en uno y otro caso al Señor. Testimonios de esta transferencia nos lo ofrecen las más antiguas leyes morales y jurídicas de todas partes. Tanto los mandamientos religiosos como los morales, son, a un mismo tiempo, puestos en boca del propio dios como en el Decálogo mosaico; o bien es un Señor humano el que dicta la ley que, aun no conteniendo sino preceptos de Derecho y morales, es promulgada en nombre de la divinidad, como en Hammurabi de Babilonia. Así, pues, toda expiación moral es, al propio tiempo, religiosa. La moral no es, como vulgarmente se cree, una norma primitivamente religiosa que no adquiere carácter propio sino después de haber pasado por el intermedio de la personalidad divina de un señor dominador del mundo. Ciertamente no es, sino después de haber pasado gradualmente bajo la influencia de esta conjunción de ideas remuneratorias, carentes en su origen de motivos morales, como han penetrado en las representaciones de allende convertidas por tal vía, al tiempo que en delitos religiosos, en culpas morales, en tanto que las recompensas de allende quedan limitadas para el piadoso y también para el bueno cuando a esta condición reúne la primera.

Nos ocuparemos, por último, de una ramificación de las ideas de ultratumba, que, a la verdad, en su forma más desarrollada viene a ser sólo un producto de la especulación filosófica, por lo que sólo ha hallado limitada expansión, bien que esencialmente puede ser reducida a los motivos generales de la creencia en el alma; tal es la transmigración de las almas. Guarda relación en sus componentes esenciales con la inmigración a cuerpos de animales, considerada en parte como castigo transitorio, y en parte como purificación, taltando sólo una relación adecuada entre el purgatorio y la lustración. En vez de ésta aparece un nuevo especial motivo, indicado en Platón, cuando en su obra sobre el Estado dice que la naturaleza del hombre acomódase tras de la muerte al carácter mostrado en vida, incorporándose al animal, que con aquél se corresponde. Aquella afinidad entre hombre y animal, que señalamos al ocuparnos del muy remoto tiempo del animal totémico. vémosla reaparecer en este último episodio del mito zoológico referente a la transmigración de las almas. Sin embargo, destácase aquí la notable diferencia de que en el totem aparece el animal como animal ancestral o cultual, mientras que en el caso presente el animal es cosa inferior; de modo que la transformación en animal aparece como grave castigo degradante. Mas es precisamente tal diferencia la que hace verosímil que la idea de la transmigración del alma no sea una libre invención de los filósofos índicos (que, según todas las apariencias, fueron los primeros en desarrollar tales ideas, prohijadas luego por la escuela pitagórica, de la cual tomólas Platón), sino que nacieron por virtud de las influencias que en

la evolución general del pensamiento ejerce el mundo totemístico. No hay prueba alguna en pro de una inmediata transición al totem animal, en la que el alma del hombre pase a aquél como expiación de una culpa, ni es verosímil tampoco que esto haya podido ocurrir. Las ideas sobre transmigración del alma fúndense con las variaciones que, desde el principio de la época totemística hasta los tiempos de la creencia en los dioses, sufre la estimación de los animales. Para el australiano es el animal objeto de culto, y en muchos casos el animal del totem viene a ser considerado como incorporación de un ascendiente o de un ser mágico del pasado; el indio llama al animal su «más viejo hermano»; Hércules, el héroe de la época heroica, es ensalzado porque, al lado de otras, fué empresa suya la de exterminar los animales selváticos. Pero, más que en estos juicios valorativos generales, refléjase dicha variación en los mitos animales. El motivo de la transmigración animal desempeña aquí extraordinario papel. Analizando el desarrollo de este proceso mágico, adviértese la progresiva degradación del animal etapa tras etapa. En las leyendas australianas aparecen hombre y animal, va en el mismo plano o bien destacándose este último como un sér más elevado y dotado de fuerza mágica. En los cuentos míticos americanos hállase también en varias formas la misma estimación, bien que la transformación animal considérase como algo impropio. Por último, en muchos mitos africanos, y singularmente en los de los pueblos culturales del mundo antiguo, la animalización del hombre considérase como grave daño irrogado por un mal hechizo o como castigo de una culpa. Así cabe sospechar que los brahmanes, los primeros en trasladar este motivo a las representaciones religiosas de remuneración, tomaran aquéllas de vivas ideas de la conciencia popular, últimos retoños de las antiguas creencias totémicas. Contra esta tesis podría objetarse con la existencia, todavía hoy viva, de la creencia en los animales del alma, a los que se incorpora la psique en el momento de la muerte. Queda por saber si los brahmanes, al imaginar el porvenir del alma, consideraron como el modo más sencillo y natural la transmigración a los animales en vez de las representaciones infra y supraterrestres. Conviene no olvidar, sin embargo, que, aun después que la ciencia cerró todos los caminos del cielo y del Hades, el poeta Lessing, y en más amplio sentido Goethe, tuvieron por muy verosímil la metempsícosis como satisfacción del deseo de una ilimitada perduración del alma.

15.-El origen del culto a los dioses.

El mito y el culto hállanse en estrecha y recíproca relación psicológica. Pertenece el mito al reino de las representaciones de un mundo fantástico, suprasensible en sí (an sich), tras del cual desarróllanse los fenómenos de la realidad sensible. El contenido del mundo suprasensible, creado en absoluto por la fantasía con medios sensibles, aparece en los diversos grados de la evolución mítica, primero en los cuentos míticos, luego en los heroicos, y, por último, en las sagas de los dioses, en las que entretéjense, además, representaciones varias sobre el origen y fin de las cosas y de la vida de ultratumba. El culto, por el contrario, comprende en todas partes sólo los hechos referentes a los démones y los dioses, cuya vida y actividades son descritas en el mito con imágenes derivadas de su actuación, sobre todo en las sagas de los dioses, imaginadas a semejanza de las relaciones de la vida humana. Por cuanto los hechos nacen por doquiera de los sentimientos y afectos, son éstos, constituyentes subjetivos de la conciencia, los que se destacan principalmente en el culto, en tanto que el lado representativo pertenece al mito. Es importante esta distinción, porque guarda conexión estrechísima con los motivos capitales de la evolución del mito y de la religión, constituyendo la diferencia esencial entre ambos. No todo mito tiene contenido religioso; antes bien, la mayoría de los mitos extendidos por el mundo, o que lo estuvieren en otro tiempo, nada tienen que ver con la religión, dando al vocablo «religioso» un concepto bien definido. Si en el sol poniente imagina a un héroe radiante devorado por tenebroso demon, es una imagen mitológica natural que puede entrar en representaciones religiosas, pero que en sí carece de significación como tal; como asimismo la representación de que las nubes sean démones que

envien la lluvia a los campos; ni que, por virtud de que una cinta se sujete en torno a un árbol, pueda ser transferida mágicamente a éste la enfermedad. Así son todas las representaciones mitclógicas. Ahora bien; cuando se quiere ampliar desconsideradamente el concepto de religión, estímanse aquellas representaciones como religiosas. Ni todo culto que no se ocupa de cosas inmediatamente afines a la realidad es religioso. Por ejemplo, el rodear un árbol con una cinta puede constituir parte integrante de un culto mágico, con cuya acción trátase, por el intermedio de un demon cualquiera, de influir benéfica o maléficamente; mas no hay motivo alguno para relacionar tales actos con el culto a los dioses. Indudablemente, todo culto es mágico en un principio; pero existe gran diferencia por cuanto a los objetos de la magia, en lo referente a su actuación, y no menos en el lugar que ocupan los hechos cultuales dentro del círculo de las operaciones mágicas y en sus graduales derivaciones. Según esta consideración, es indudable que en el culto a los dioses el acto del culto toma en parte nuevas formas, y, sobre todo, adquiere, además, nuevo contenido. Existen numerosos cultos demónicos, y, singularmente, algunas partes de éstos de tipo fragmentario, en los que aparecen adelantados los poderes demónicos mucho tiempo antes del nacimiento de los dioses, como persisten igualmente los cultos demónicos y sus influencias va dentro del culto a los dioses. Esto da lugar a la cuestión siguiente: ¿Cuáles son los rasgos característicos por los que habremos de colegir el atributo privativo de lo religioso en un culto a los dioses? Para contestar debidamente a esta pregunta habremos de establecer un punto de partida previo, que no puede ser otro que el unánime concepto sobre lo que se entiende por v se denomina «religioso» en las formas de creencia religiosa dominantes al presente. Así, se adscribirá tal concepto allí donde a la representación de la divinidad vayan a sumarse una naturaleza propia, objetiva, con otra ideal, transcendente de la realidad, con valor suprasensible, y cuando, en segundo término, quede satisfecha la necesidad subjetiva del hombre de poseer un gran ideal, aunque el valor no sea igualmente apreciado por ajenas colectividades.

Los dioses como tales ideales aparecen revestidos en todo tiempo por la fantasía mitológica de formas humanas, a causa de que el hombre, para imaginar los más altos valores, no posee otra medida que la de sus propias cualidades, elevadas a lo absoluto. Donde el dios no alcanza tal altura, ni aun en el momento del acto cultual, no cabe admitir una creencia religiosa, sino un culto prerreligioso o subreligioso (unterreligiösen). Así, pues, mito y culto aparecen en los comienzos de la evolución humana, pero no alcanzan sino, después de cierto tiempo, contenido religioso, primero el culto, más tarde el mito. El sentimiento religioso, que llega a tomar cuerpo en el culto, crea los dioses, dándoles el mito, bajo el modelo de las formas heroicas de la realidad, el carácter de personalidad ideal. En cuanto es puesta en sus manos la vida del hombre con todos los accidentes de su desarrollo, pasa el culto a ser, no ya la primitiva operación mágica de los démones, conjuración de éstos para determinados motivos o particulares procesos, sino función defensiva de toda la humana vida, sometida así a una ordenación jurídicodivina, formada a imagen de la humana, v sucede al dios un Estado de dioses con sus correspondientes fiestas de culto.

En la formación ideal de esta creación humana, propia de la época de los dioses, conviértese de nuevo el culto religioso en el producto más genuino de este período.

Es arbitrio de la humana voluntad el ampliar un concepto cuando la necesidad lo exige, por no caber en el marco la aumentada muchedumbre de fenómenos análogos. Una vez admitido que no toda representación mitológica ni todo acto mágico poseen carácter religioso, no hay duda de que en la evolución de los fenómenos de tal orden no ha habido momento crítico más importante que el correspondiente al de las transformaciones que en la época de los héroes danse en inmediata conexión con la época heroica. Son, pues, religiosos, en el pleno sentido de la palabra, los cultos babilónicos, egipcios e israelitas, además de los griegos, romanos, arios y germánicos. Así, pues, aparecen en el mundo antiguo, semitas e indogermanos como los principales portadores de los ideales religiosos; posición que ocupan en el Nuevo Mundo los pueblos

372

culturales de los Andes, antes del comienzo del descubrimiento, los mejicanos y los peruanos. La cultura de cada pueblo con su especial carácter, comunica a su religión un particular sello, lo que viene a esclarecer el origen del punto de partida de muchas formas cultuales. No cabe, sin embargo, admitir en este particular una verdadera limitación de períodos, porque, a causa de la influencia de condiciones diversas, danse formas intermedias. Adviértese, por una parte, que los cultos mágicos son preparación de un culto a los dioses, y que a los crecientes elementos del culto mágico incorpóranse otros de una mitología celeste, por lo cual el mito de los dioses precede al culto de éstos, como es de ver en la rica teogonía de los polinesios, culto estacionado esencialmente en la fe mágica totemística. Por otra parte, obsérvase, en zonas que en conjunto pertenecen a la cultura totemística, la influencia del culto a los dioses de los pueblos culturales limítrofes, lo que da lugar a diversas mezclas. Notable ejemplo de este caso ofrécelo el Nuevo Mundo con los indígenas de Pueblo y Arizona, influídos por la cultura mejicana.

Lo que confiere singular predominio al culto de los dioses sobre el mito de los mismos es, en todos los casos, el propio motivo psicológico, al modo que en la vida psíquica individual prima la acción con los sentimientos y afectos que la sirven de base, sobre el mundo de las representaciones. La acción, por otra parte, va a refluir sobre el mundo de las representaciones, modificándolas, robusteciéndolas y ocasionando de tal modo nuevos afectos y nuevas acciones de ellas resultantes. El pensamiento religioso no surge, en gran parte, teniendo a los dioses como ideales hasta que no son incorporados a las representaciones teísticas motivos sentimentales de la acción cúltica. El pensamiento religioso no se forja, pues, como el mitológico, del que se desenvuelve, en meras representaciones, sino intimamente fundido con los sentimientos y afectos despertados por las tradiciones míticas y las levendas, las que, por su exaltación, producen la elevación de la conciencia religiosa, dando ocasión a actos en los que fortalécense los afectos. No podría hallarse mejor prueba del fracaso del intelectualismo que en el punto de la psicología de la

religión; método aquel que no puede explicar el origen del culto ni los efectos religiosos, por virtud de los cuales destacaríase el poder creador de la religión. Ciertamente, existen cultos que con bastante fundamento pueden ser considerados como prerreligiosos, tales los cultos mágicos y demónicos; pero no hay religión alguna sin culto, si bien en el curso de la evolución religiosa pueda retroceder la importancia del culto externo. En tal sentido, el culto es más bien impulsor, educador de los afectos que su expresión permanente; y no sólo una actuación, sino, al propio tiempo, un origen del pensamiento religioso. Es en el culto donde primeramente se desenvuelven las representaciones de los dioses hasta su más completo significado. En cuanto el hombre da en el culto expresión a sus deseos por la plegaria y el sacrificio, prepara de tal suerte un goce anticipatorio a la satisfacción de aquéllos, con lo cual, al propio tiempo, son acentuadas las representaciones mitológicas. En esta actuación destácase la época totemística con la íntima conexión en que se dan mito y culto, surgiendo del culto mágico, aquí predominante, el culto a los dioses, en lo cual actúa asimismo la asociación creativa que da origen a las representaciones de démones y héroes. Confluyen igualmente, por doquiera, en los orígenes de la religión, los cultos de démones y dioses, observándose muchas veces, en los cultos de índole relativamente primitiva, un rasgo que pervive en la fase religiosa, a saber: el sentimiento de identificación, durante el culto, del hombre con el objeto del culto. De modo especial destácase este hecho en las primitivas fiestas de la vegetación, en las que los directores de las danzas orgiásticas tiénense ellos mismos como espíritus de la vegetación, a los cuales ayudan con sus propios actos para aumentar las fuerzas propulsoras de la Naturaleza. Dichas fiestas de la vegetación, que mencionamos al tratar de los cultos totemísticos, vímoslas como altas formas, va pertenecientes a la región de los dioses; necesario es recordarlas aquí como tipo primerizo del culto a los dioses. A modo de miembros de transición danse a conocer estos cultos, como cabe advertir todavía hoy, en las ricas creaciones de muchas tribus del Norte y Centro-América, en las que adviértense cómo las

componentes totemísticas mézclanse con creencias demónicas y ancestrales y elementos mitológicos celestes. Tras de las nubes hállanse los espíritus de los antepasados que estimulan a los démones para que produzcan la lluvia; mas, sobre éstos, hállanse los dioses celestiales que moran en los astros, y son considerados como supremos directores del destino.

Otro rasgo notable échase de ver en estos cultos, relativamente primitivos, de la vegetación y que, posteriormente, va siendo cada vez más propio de cada culto; tal es la reunión en éste de muchos fines cultuales. Así, a las grandes fiestas de la vegetación de los pueblos de América del Centro, concurren también los enfermos aspirando a la curación de sus sufrimientos, para lo cual prepáranse cultos especiales al par de los generales. A estas grandes fiestas únense las correspondientes a las solemnidades de la consagración viril de los jóvenes; v, asimismo, búscase el perdón de alguna culpa de pasados tiempos. Cultos secundarios y subordinados celébranse al tiempo que las grandes fiestas cultuales. Los hechos de estos cultos incorpóranse hondamente en las creencias demónicas y mágicas, en las que los dioses no aparecen aún sino en función secundaria, llegando hasta las más altas formas de los cultos divinos. El motivo inicial que reune a los compañeros de culto en fiestas tan generales, parece ser el mismo en todas partes, a saber: el ansia de que prosperen los frutos campestres, fuente principalísima de alimentación en los primeros tiempos de la cultura superior. El predominio de análogo motivo manifiéstase en los incipientes cultos divinos, genuino producto de la cultura general de este período, cuando el labrador viene a reemplazar al cazador y al nómada, y utiliza al animal para el trabajo humano, emprendiendo planeadamente y a gran altura la cría de los animales domésticos y preparando los medios de combate, como, asimismo, los artilugios de la paz. En todas partes observánse éstos como motivos adyacentes de les cultos de la vegetación, que elevan éstos gradualmente a un alto grado, hasta que la mira por la salvación espiritual desplaza a segundo término los motivos materiales. Destácase esto claramente en la historia de los cultos de los misterios griegos que tienen su precedente (habiendo

sufrido después ulteriores influencias de ellos) en los cultos análogos de egipcios, babilonios y otros pueblos del Asia Menor. Los cultos capitales son entre estos pueblos los de la vegetación y los del año. El tiempo de los solsticios es el en que prevalece en Occidente la celebración de estas fiestas del culto. Las huellas de fiestas de solsticio, como las de la siembra y la recolección, extendidas en todo el mundo occidental, hacen verosímil que las propias fiestas, en toda su integridad y pureza, halláranse extendidas más allá de las zonas a las que la tradición histórica asigna su conservación intacta, fiestas que corresponderían al más antiguo culto de los dioses, bien que, adscritas a ellas, consérvense restos de costumbres pertenecientes a la creencia en los démones.

Es la oposición de la Naturaleza, que se rejuvenece en la primavera y trae consigo la germinación y prosperidad de los frutos campestres frente a la estación invernal con su vegetación muriente, lo que da importancia más permanente a estos cultos por la ampliación del señorío de los dioses de la vegetación, los que, visiblemente, tienen su origen en la unión de aquellos cultos capitales de los pueblos naturales incipientes con otros de orden secundario. Hay, especialmente, un campo que retrocede aún a los cultos originarios de la misma especie, y que en los cultos evolucionados va constituyendo más y más el contenido principal del mismo: trátase de las esperanzas ultraterrenas. Hay aquí mucho que pertenece exclusivamente al campo del culto y que es completamente obscuro para nosotros, porque, a causa de las antes mencionadas conexiones, por entrar en lo mágico y místico, convirtieron estos cultos en cosas secretas, tanto más cuanto más se orientaban al enigma de ultratumba. Cuanto más guardaba el secreto el individuo oficiante, en mayor medida podía aguardar para sí mismo los bienes ansiados. Sin embargo, completando la tradición histórica con motivos generales de esta evolución, cabe, con seguridad bastante, reconocer la marcha del pensamiento, que, al parecer, es casi universal en este punto, advirtiéndose que los cultos de la vegetación han entrado en estrecha conexión con los cultos del alma. A la representación del cambio de las estaciones, del verano a invierno, de la inflorescencia a la consunción de los frutos, asócianse, por natural conexión, representaciones de la vida y de la muerte. El invierno y la rígida naturaleza parécense a la muerte, en tanto que la naturaleza muerta renace a la vida en primavera: así vuelve a despertar el alma en una existencia futura, luminosa v feliz. Tan ostensible es aquí la analogía, que el mito y la poesía la utilizan y no podía pasar inadvertida a los mitólogos, bien que hubo de ser interpretada, por regla general, como ingeniosa alegoría, mediante la cual intenta el hombre ver el renacimiento del alma. De hecho, la posterior levenda del culto vino a adoptar la transformación alegórica. Característica es, en este respecto, la levenda de los misterios de Eleusis. La hija de Demeter, Perséfone, la diosa de los sembrados, es raptada por Plutón, señor del mundo infernal, por lo que la diosa maternal anda errante sobre la tierra en busca de su hija. Rencorosamente retirase del cielo, manteniéndose alejada de la asamblea de los dioses. En este tiempo de tristeza dedica todos sus cuidados a los hombres, y no sólo protege la vegetación, sino, en el niño, la vida germinal humana. Así conviértese en bienhechora de la tierra. Al lamentarse a los dioses de su alejamiento, conviene con Zeus, señor del otro mundo, en que, durante una mitad del año, habrá Perséfone de permanecer en los infiernos con Plutón, y en la otra mitad volver junto a la madre. Así vuelve Demeter reconciliada al cielo. Es evidente la significación alegórica de esta leyenda, bien que en ella hay también una elaboración de la materia mística que, probablemente, ha convertido ésta en alegoría. Y lo propio es aplicable a todas las levendas de culto semejantes, desde el viaje babilónico al infierno del Istar, hasta las levendas de Dionisos, Osiris y otras, de la época helenística, de todas las cuales cabe pensar, por la forma en que han llegado hasta nosotros, que sean productos de la invención sacerdotal, revestidos de simbólica intención, ya que no puede suponerse que le haya servido de fundamento el contenido de la primitiva materia mística. Y no sólo acostúmbrase a interpretar igualmente el contenido originario como alegoría, sino que en dicha interpretación son sobrepasados los límites de la leyenda tradicional. Así, en la levenda de Demeter, la tierra maternal es Demeter, Perséfone la semilla lanzada a la tierra para que se desenvuelva y florezca. Análogamente espera el iniciado en el culto, que su alma se sumeria con el cuerpo en la tierra, para después, como Demeter, reconciliada, ascender al cielo. Trátase de una analogía simbólica que se descubre tras el mito, y en la cual asociáronse, primitivamente, el culto de la vegetación y el del alma, para, finalmente, una vez desplazado el primero, constituir el contenido principal del misterio. Sin embargo, un culto primitivo no tiene en cuenta estas refinadas alegorías: antes bien, por muchos indicios descúbrese que la vía por donde se pasa a las altas formas del culto del alma es la de los cultos de la vegetación. Desde remotos tiempos existen cultos anímicos de especie inferior, sin relación alguna con mitos anteriores de la vegetación. El alma es considerada en ellos como demon ante el cual es preciso protegerse, o bien, en grado ulterior, reconciliarse y lograr que sean espíritus auxiliares. Cuando se supo que los cultos a Demeter celebrados en Eleusis, no sólo estaban dedicados a la fertilidad del suelo, sino, además, a ganar la felicidad sobre la tierra, se hubo de deducir que, en virtud de este general concepto de la felicidad por el culto trascendida a la felicidad allende la muerte y luego, sobre todo, a causa de la evolución de las representaciones de ultratumba, este mundo del más allá hubo de entrar de modo preeminente en el campo de los deseos y de las esperanzas humanas.

En tal sentido pertenece también, por consiguiente, a aquellas organizaciones de los fines ulteriores del culto en las que el tipo cultual dominante es el de la vegetación. El predominio de éste, por cuanto se deduce de las actuales fiestas de la vegetación en los pueblos semiculturales americanos, débese, en parte, al natural acoso de la necesidad del diario sustento en los comienzos de la agricultura, que es la más apremiante, y en parte, también, a que el cambio de las estaciones, de la sementera y de la recolección, constituyen épocas señaladas en la vida del agricultor, durante las cuales reúnense más especialmente los compañeros de comunidad. Las ulteriores alegorías asociadas a tales cultos nada tienen que ver en sí con la transición de los cultos mismos a cultos anímicos; su

carácter da a conocer claramente que no son sino creaciones poéticas sacerdotales. Mas, en la evolución ulterior del culto, la felicidad anímica de allende viene a irradiar cada vez más, mediante las acciones cúlticas y por actuación de los sentimientos, sobre la felicidad de aquende. Así, los cultos de Demeter han pasado a ser finalmente, en su esencial contenido, cultos de allende. Lo propio ha ocurrido con los cultos dionisiacos griegos, con los de los misterios egipcios de Isis y Osiris y los pérsicos de Mithra, como asimismo con otros de origen oriental, que parten del propio anhelo de alcanzar una futura felicidad ultraterrena, iniciada y perdurable, más allá de este mundo.

Aparecen aquí otros más amplios motivos, resultantes de las esperanzas ultraterrenas, que se incorporan decisivamente a la transformación de estos cultos: tales son las excitaciones extáticas, que tan gran papel desempeñan en las fiestas de la vegetación de los pueblos semiculturales de América, entrelazadas con elementos totemísticos y manísticos, excitaciones extáticas resultantes de la danza orgiástica y de los estímulos sexuales producidos por venenos embriagantes como el tabaco, además de las excitaciones ocasionadas por los conjuros, las plegarias, los sacrificios y otras ceremonias cultuales. Estos motivos de éxtasis, allegados a los misterios griegos, dieron el triunfo a los cultos dionisiacos sobre los demás, influyendo para que el propio Dionisios fuese incorporado al culto de Demeter. Mas es el dios del vino el que más eficazmente otorga la producción de un estado feliz liberador de los cuidados terrenos. La visión, o sea lo contemplado en el éxtasis, constituye en los cultos de los misterios el punto principal de la operación cúltica. La escondida situación del lugar, los preparativos ascéticos, las abjuraciones litúrgicas y los sacrificios, con más, por último, el vino, que sustituve al originario sacrificio sangriento (en los indios, la libación del soma supone el acercamiento a Dios), elevan la conciencia a otro mundo. dando así al culto, de cada vez más, la dirección, que más adelante llega a ser exclusiva, del otro mundo. Realízase así un cambio de significación mediante el cual el soberano poder de las esperanzas ultraterrenas aduéñase del culto, al tiempo mismo en que éste refluye sobre ellas, aumentándolas en alto orado.

A esta fuerza concentradora de los cultos de la vegetación y de sus ulteriores ramificaciones, opónense con desagregación creciente las influencias de la necesidad e intereses de una progresiva diferenciación. En lo esencial, siguen aquí los cultos divinos las huellas de las épocas precedentes con sus cultos totémicos de la estirpe y los individuales, en cuanto actúan sobre las diversas comunidades y dominios vitales. Es la tendencia a la protección ante el peligro y en las empresas lo que crea, tanto los dioses como los démones protectores. Al diferenciarse en variados fines, con el avance de la cultura, prodúcese la diferenciación de los cultos. La fundación de las ciudades, la distinción de estados y profesiones, crea para cada una de estas zonas de la vida cultos especiales, en los que vuelve a nacer una activa relación mutua; cada culto específico elige entre las formas de los dioses celestes aquella que le es adecuada, y luego transforma el carácter del dios según sus necesidades. Así surge también un cambio de significación que, análogamente a lo que ocurre en el lenguaje y las costumbres, aparece en las propiedades de los dioses. La actuación capital que se manifiesta en este cambio de significación es el culto mediante el cual queda protegido el hombre necesitado de auxilio y protección. Y sólo de modo secundario es como la mayor parte de las veces llegan a ejercer su influencia la saga y la poesía.

Además de esta diferenciación, resultante de la creciente variedad de humanos intereses, influyen aún otros dos eficaces motivos que se entrecruzan con aquélla de muchos modos. Por un lado, la personalidad de los dioses despierta una necesidad cultual: como dios, sér personal sublime, muy por encima del humano nivel, exige adoración, prescindiendo de los otros fines particulares derivados de tales cultos específicos de los dioses, que pueden alcanzar la supremacía en tiempo ulterior. Los cultos puros de los dioses llegan así a constituir las supremas formas del culto, en las que manifiéstase de modo especial la necesidad ideal. El culto israelítico de Jehová, el de Cristo y Buda, son de esto señalados ejemplos; y

también muéstrase, especialmente en los dos últimos, la gran fuerza de atracción de estos cultos ideales, por estar objetivamente orientados, frente a los meramente subjetivos, que radican por completo en los humanos deseos y esperanzas, sobre todo en el más subjetivo de entre ellos, como es el culto de ultratumba. Por lo demás, es este culto ideal el que ulteriormente puede crear nuevos cultos, como primitivamente eleva a la categoría de dioses figuras humanas imaginadas como héroes, cual es el caso, además, del antiguo culto a los héroes el de Cristo y Buda. He aquí por qué no puede caber duda de que Cristo y Buda han sido hombres, y de que como tales fueron primitivamente considerados. El que su heroísmo corresponda por completo al lado espiritual de su personalidad, no puede ser objeto de discrepancia en este punto, por cuanto son los dos los motivos que actúan en la exaltación humana a la divinidad, y ello hace más comprensible la postergación de los antiguos cultos por estos nuevos. Es esto lo que de patente modo adviértese en las levendas de Buda, en muchas de las cuales figuran los antiguos dioses índicos como servidores del divino Buda.

Además de la adoración que exigen las postuladas personalidades de los dioses mismos, surge, como resultado de la mezcla de los dioses de diferentes procedencias nacionales. una plenificación de los cultos. No es raro que los cultos importados o surgidos del modo dicho logren la preponderancia. Tal ocurre con el importado Dionisios en suelo griego, el cual en tiempo ulterior sobrepasa a los demás dioses, mediante su asociación con el culto de los misterios. En Roma, con su mísero plantel de divinidades itálicas indígenas, de raigambre demónica y de espíritus ancestrales, desarróllase una rica variedad de cultos, singular en la historia, a causa de la asimilación de los dioses griegos, y, más tarde, de los más diversos cultos orientales; no debiendo echarse en olvido que, en otros casos, por ejemplo, en los cultos babilónico-asirios y egipcios, por ser más estrechas y antiguas las conexiones, no se observa, como en la Roma oriental, su abigarrada coexistencia.

16.-Las formas de los actos de culto.

A la diversidad de cultos, creciente a causa del avance de la cultura, tanto por el lado de los fines como por el de los varios dioses en ellos adorados, no se opone en modo alguno la también rica copia de los actos de culto. A lo sumo, constituven una cierta excepción los ya indicados cultos de ultratumba a causa del éxtasis, bien que, más por el grado que por la forma de la aplicación del mismo, al modo que, anteriormente, el secreto que revisten estos cultos distínguelos de los orientados hacia fines mundanos, practicados con toda publicidad sin que llegue a faltar del todo este lado extático en los otros cultos a los cuales hállase vinculado de modo general. Experimenta, no obstante, ciertas modificaciones que no afectan a la esencia del mismo y que se relacionan con el fin cultual específico y el objeto de aquél. Las formas generales aludidas no se manifiestan muy tempranamente y concuerdan en el motivo fundamental del deseo de evocar en su favor a la divinidad v así lograr la satisfacción de los propios deseos. En tal motivo súmanse estas tres agencias del culto: la plegaria, ofrenda y la santificación. Sobre esta sucesión serial edifícase la actuación cultural religiosa.

Las tradiciones de los antiguos pueblos cultuales ofrécennos multitud de ejemplos del desarrollo que alcanza la plegaria, el medio cultual más sencillo y extendido. La primitiva
forma de plegaria es el conjuro, el cual llega hasta el culto
demónico en el comienzo del culto a los dioses y viene a ocupar lugar intermedio entre el medio mágico y la súplica. Tal
es también el modo en que se efectúa la evolución ulterior de
la plegaria: el conjuro elévase hasta la súplica, cuya diferencia esencial con aquél consiste en que el suplicante difiere en
último término la salvación de sus deseos, por muy apremiantes que sean, a la voluntad divina. La evolución desde el conjuro a la plegaria es paralela al desarrollo de la naturaleza
personal de los dioses que falta en los démones, naturaleza
que por su ideal sublimidad no tolera en la plegaria la violencia mágica, ni la suposición de que la voluntad del dios ha de

hallarse determinada en favor del suplicante. Por esto extiéndese el motivo del conjuro, influyendo aún en la plegaria, y donde desaparece como representación claramente consciente, resuena aún como intensa entonación sentimental del deseo. Esta mezcla de conjuro y plegaria tiene su especial expresión en una propiedad cuyo origen hállase en el conjuro mágico: tal es la repetición de las palabras de la súplica en la propia forma, bien que con ciertas alteraciones, o ya, en un grado ulterior, con la repetición del propio contenido en diferente forma.

Tal propiedad, que pasa a la plegaria, nace del robustecimiento de la acción mágica mediante la repetición del hechizo verbal. Conjuros de tal índole vémoslos ya como partes integrantes de los cultos totémicos. Y en manera no muy modificada que afecta sólo al contenido de la plegaria y se desenvuelve en forma más amplia, hallámoslos en los antiguos cantos del Avesta y los Veda, asi como en algunos de los salmos bíblicos. En los últimos, especialmente, cabe advertir cómo, en virtud de la mezcla de la sumisión a la voluntad del dios con el tono apremiante de la súplica, si se debilita ésta por un lado, por otro se robustece mediante la repetición. Acaso el incremento resultante de la natural presión de los efectos del deseo por la característica repetición de la poesía hebraica, hállase en el llamado «paralelismo de los miembros», cuyo origen se ha interpretado antes de ahora, sín razón alguna, como una especie de sucedáneo de la forma rítmica originada en la acentuación y melodía de las frases. Una prueba en contra de tal supuesto hállase en los resultados de recientes investigaciones de la rítmica plenamente artística de la poesía hebraica. No queda, empero, esclarecido el hecho de que tal repetición del pensamiento en forma modificada, robustezca la impresión rítmica. El verdadero origen de la repetición hallaríase en el motivo de la plegaria, como cabe deducirlo singularmente de que, sobre todo, poseen tal propiedad aquellos salmos y cantos de profetas que tienen el carácter de súplica. Tal propiedad pasa ulteriormente a otras tormas, destacándose en tal sentido el himno de alabanza en el que la repetición se manifiesta por la entusiástica exaltación de la divina personalidad ensalzada.

A la plegaria sigue como forma secundaria la acción de gracias. La plegaria y la gratulación constituyen partes conexas que encierran en sí la petición a la divinidad y su satisfacción, por lo que, no raras veces, en actos superiores del culto únense en la propia plegaria, gratulación y súplica. El suplicante congratúlase de los beneficios recibidos y termina en súplica de la divina gracia. En los salmos hállase frecuentemente esta unión, bien que no falte en otros campos de la poesía hímnica: la humildad de que se reviste la súplica por el nuevo favor, aparece tras el agradecimiento, constituyendo una cierta medida de la madurez alcanzada en la expresión del sentimiento religioso. Sin embargo, persiste siempre el propio motivo que, primeramente, consiste en pedir el favor divino en virtud del referido agradecimiento para asegurar luego la concesión del bien pedido. Además de en los salmos bíblicos, hállanse notables ejemplos de esto en los antiguos textos babilónicos, modernamente estudiados. La plegaria gratulatoria dase a conocer, por oposición a la imploratoria, forma superior, en que pertenece al culto de los dioses; o, más claramente, que supone la existencia de un sér personal accesible al sentimiento de gratitud; en tanto que en el conjuro destácase la obligación en que entra la divinidad de otorgar futuros beneficios. No así en el culto a los dioses, en el que la violencia de la adjuración mágica desaparece completamente en beneficio de la libre decisión del dios. Fuerte indicio de que la naturaleza de esta relación obliga también al dios, es la existencia en tal relación de un a modo de contrato o alianza mediante el culto, apoyado por la significación nacional del dios tal como cabe observar en el culto de Jehová.

Mas definida que la plegaria gratulatoria es la laudatoria o himno, como se llama en el lenguaje poético, componente específica del culto a los dioses. Como en la forma externa de la súplica queda desplazado su motivo propio, así también el himno, en general, aparece como independiente de la plegaria. Sin embargo, la continuidad evolutiva de las formas cultuales exige la colocación de la plegaria laudatoria en la serie, por cuanto ésta, la mayoría de las veces, es expresión de los beneficios concedidos por los dioses, testimonio de su glo-

ria, y, además, no raras veces, expresión de esperanza en el futuro favor del dios. Pruebas de índole artística de tal especie son las composiciones poéticas conocidas con el nombre de himnos homéricos que, ciertamente, pertenecen a tiempos muy posteriores a la epopeya homérica. Tales son las plegarias laudatorias de Apolo, Dionisios, Hermes, en las que la alabanza de la benéfica virtud de estas divinidades hállase revestida con la narración de un rasgo particular de aquellos, a la que suele seguir, por último, la perspectiva de un favor esperado.

Así como en tales ejemplos aparece claramente la plegaria laudatoria, como continuación de la oración gratulatoria, ésta viene a constituir la última y más madura forma de la plegaria penitencial o, como se denomina ordinariamente, del salmo penitencial, forma en cierto sentido subordinada de la plegaria suplicatoria que, bien como expresión de la necesidad exterior o ya por conciencia de la propia culpa, aspira a conseguir la gracia de los dioses y la remisión de los propios pecados; ejemplos ofrécennos también las salmodias hebraica y babilónica. Trátase de formas oracionales cúlticas, con motivo de calamidades nacionales (pestes, malas cosechas, etcétera), o, como en los israelitas, de la repetición regular de los pecados cometidos por la colectividad. Estos motivos son causa de que también en este caso la forma generalizada de la plegaria, la deprecatoria, aparezca en inferior lugar. El salmo penitencial es en sí y por sí (an und für sich) una especial forma de la plegaria, en cuanto que hállase contenida en ella la petición de perdón por la culpa cometida, por lo que no es raro que se una a la plegaria deprecatoria directa para conseguir el favor de la divinidad y obtener un graciable testimonio en virtud de una feliz aplicación de las aptitudes. Aparte de esta mezcla egoística que, como en la plegaria laudatoria, rara vez suele faltar, es la penitencial la religiosamente más elevada, perteneciendo a una etapa ya madura de la conciencia religiosa. Es también la más íntima, cuando es pura de expresión y no aspira a goces humanos, sino a la liberación de la propia conciencia. Al par, destácase en ella también la más completa sumisión a la fe en la infinita dirección por la divinidad, de los humanos destinos, según lo cual todo cuanto ocurre al individuo o a la comunidad es interpretado como castigo o como recompensa. De este modo, hállase esta forma de plegaria en relación íntima, de una parte, con la idea de una divina providencia v. de otra, con las representaciones remuneratorias. Tanto una como otra idea no son originariamente propias del culto a los dioses, sino producto de la evolución religiosa nacida de aquél. Por lo demás, es indiferente que la remuneración sea pensada como cosa terrena o como ultraterrena. Y llega a distanciarse tanto de las esperanzas de ultratumba, que se relaciona con la convicción de que el castigo alcanza al culpable ya en esta vida en virtud de la inmediata conexión en que son colocadas la felicidad y la desgracia terrenas con el culto a los dioses, siendo el más próximo motivo de aquella representación la de un poder divino que, en todo tiempo, ha gobernado al hombre.

A la plegaria va unida, la mayoría de las veces, como forma secundaria de las acciones cúlticas, el sacrificio. Como aquélla, suele éste también ser comprendido de modo demasiado unilateral, en lo que parece desconocerse tanto su origen como su significación. El sacrificio es, generalmente, considerado, en el aspecto que más resalta en los cultos superiores, como presente hecho a la divinidad, transfiriéndose esta significación a las diferentes acepciones que pueda tener. Según esto, la finalidad del sacrificio sería hacer propicios a Dios los individuos oferentes o sea la comunidad, como también conseguir la remisión de una culpa cometida. Al influir sobre la primera esta segunda forma de que nos ocupamos, o sea, el sacrificio por la culpa o el pecado, recibió el significado de acto expiatorio, en el que simultáneamente han de ser perdonadas cualesquiera culpas del pasado, mientras que el sacrificio por el pecado absolvería de una determinada culpa para la que se habría de obtener el perdón de la divinidad. Por esto, el sacrificio de la expiación era una solemnidad cultual común celebrada en día determinado, al contrario que el ofrecimiento del sacrificio limitábase a ocasiones determinadas, en las que un individuo o una congregación descargaban su conciencia. A estos fines diferentes, definidos en las palabras ex-

piación y perdón, respectivamente, vino a corresponder también una especial manera de ofrecimiento del sacrificio. El sacrificio de expiación verificábase en sitios fijamente destinados al culto, sobre todo en el templo de Jerusalén, compartiendo los oferentes, con la divinidad, el goce del sacrificio, en el convite celebrado; al propio tiempo que quedaba fijada la alianza convenida con el dios para el futuro. El sacrificio por la culpa celebrábase siempre que había ocasión para ello, y el sacrificio era dedicado solamente a la divinidad. Sin que antes retirara su parte, ya tostada, el sacerdote, no podían los oferentes gustar nada de él. Si se considera en ambas formas el aspecto de presente, el sacrificio de expiación tendría, más que el de presente propiamente dicho, el de soborno, bien que mitigado por el motivo de la contratación de la alianza expresada en el convite del sacrificio; por el contrario, el sacrificio por la culpa ofrece más bien el carácter de acto penitencial, semejante a la absolución otorgada por el juez mediante una prestación natural.

Sin embargo, por muy indudable que sea la existencia de una fase en la evolución del culto del sacrificio, en la que se destaque preferentemente el motivo del presente, los fenómenos que se dan en tal culto son claramente indicativos de que no puede ser tal la significación originaria y que se han introducido aquí, en parte, un cambio de significación, y en parte, una interpretación arbitraria de dichos fenómenos. Así, el sacrificio expiatorio judío no es un verdadero presente, puesto que una parte constituyente del mismo es el convite del sacrificio, a la que acompaña la representación de la participación de la divinidad en el convite. Por esto la distribución de partes del consumado sacrificio con ocasión del comercio mental de esta comunidad con la divinidad, aparece sólo como un motivo secundario de aquél. Y no es menor la actuación que en el sacrificio judío por el pecado tiene la renuncia que debe imponerse el oferente, y que alcanza hasta el castigo, motivo que nada tiene de común con el presente. Otra cosa son las más primitivas formas del sacrificio así como los objetos empleados como ofrenda. Una de las más antiguas formas del sacrificio, ya en la cultura totemística, es el sacrificio mortuorio, que, en su más amplio sentido, comprende todos los objetos pertenecientes al muerto, quemados al tiempo de su cadáver. Tales objetos son, en un principio, bienes del difunto, principalmente sus armas y adornos; cuando se trata de personajes significados, siguen la suerte del muerto sus animales, esclavos y mujeres. Ya tratamos del cambio de los motivos aquí influyentes, a saber: en primer término, el muerto habrá de morar lejos de los vivos; luego habrá de ser equipado con todo cuanto en una vida futura pueda serle útil. Ulteriormente el sacrificio dedícase al demon del difunto para alcanzar su auxilio con respecto a los vivos, y, por último, pasa como ofrenda a los dioses, con lo que se intenta propiciarlos, tanto en interés de los muertos como de los vivos.

En todas estas transformaciones el motivo del presente, o no aparece nunca, o es una componente relativamente insignificante. Lo que se destaca primordialmente es el hechizo, que para el muerto es su demon; para los dioses hállase constituído por aquel que de modo semejante a la sepultura o a la envoltura del cadáver mantenga a éste lejos y bien dispuestos a los dioses. Destácase esto mucho más en la forma en que se manifiesta el oferente. Hay aquí una significativa aplicación que, surgida primero en el culto a los muertos, pasa luego al sacrificio, y en el que el oferente entrega partes de su propio cuerpo, a las que considera como portadoras específicas del alma. Así en Homero pone Aquiles sobre el cadáver de Patroclo los dos bucles que en otro tiempo prometiera al dios fluvial de su tierra, aplicación del sacrificio mortuorio que se manifiesta en la ofrenda de determinados objetos al dios, en lo que se muestra distintamente la concordante significación indicada. Es compartida con el muerto en ultratumba una parte del propio yo; y no de otro modo es fortalecida la virtud del dios mediante la participación de la propia alma en el sacrificio y aplicada al oferente. Por último, la sangre de los animales victimarios es derramada sobre la piedra del sacrificio para que sea consumida por la divinidad, ofreciéndosele como selectas las partes más íntimas del cruento sacrificio, principalmente los riñones con la grasa circundante, órganos tenidos en anteriores tiempos como portadores del alma. 388

Guarda con esto estrecha relación el sacrificio que en los cultos extáticos ofrecen el sacerdote o el servidor del templo. mutilándose. En todas estas operaciones danse combinados hechizo y presente. La ofrenda de los portadores anímicos son presentes a la divinidad, de los que ésta debe disfrutar y que actúan sobre ella también como hechizo, gobernando su voluntad, o bien, según la concepción de tiempos posteriores. quedando propicia al oferente. En el propio sentido entra, por último, el hombre en el público sacrificio como representante de la comunidad oferente, en lugar del animal. Este sacrificio humano tiene su ejemplo en el sacrificio mortuorio, bien que en éste la idea directriz hállase aún ligada al motivo de la dotación al difunto con medios auxiliares necesarios a su mantenimiento en su vida ulterior. Al sacrificio propiamente humano súmanse ulteriormente influencias moderadas de esta antigua forma. En contra de ésta, aparece el sacrificio del hombre a la divinidad, como representante de la comunidad. Con tal significación el sacrificio humano no es, según se ha creído, más antiguo, sino más moderno que el sacrificio animal, del que hubo de separarse ya en tiempos primerizos, como cabe deducir de la leyenda bíblica de Isaac y Abraham. Depone en favor de tal prioridad, singularmente, su extraordinaria expansión. La existencia del sacrificio humano o las tradiciones sobre él llevan a pensar en el parecido con los grandes cultos del campo y del sol, en los que la víctima es, por una parte, representante de la comunidad oferente, y, por otra, representante de la divinidad misma. Documentos importantes sobre este particular son las investigaciones sobre las tradiciones cultuales americanas llevadas a cabo por K. T. H. Preuss. El elegido para el sacrificio era hasta adorado como dios antes de que en la fiesta del dios fuese sacrificado a éste. En tal significativa duplicidad vese comprendida una conexión entre el motivo del hechizo y el motivo del presente. La consagración al dios y la unificación con él, compenétrase aquí tan intimamente, que se funden en una sola representación. Como la sangre derramada en el altar del sacrificio es ofrenda a la divinidad, en la que van implicados los deseos del oferente mediante el portador anímico que es su

sangre, así también se expresa el mismo fenómeno en más alta medida, en la ofrenda de todo su cuerpo con todos sus órganos, en los que entrega su alma. Hállase aquí la más alta idea del sacrificio, propia del culto de una colectividad política y religiosa al propio tiempo. La leyenda de Abraham e Isaac individualiza la antigua tradición; bien que en el motivo de la obediencia a Dios traslúcese claramente una invención de la ulterior sabiduría sacerdotal. Por el contrario, en las saturnales romanas, en la fiesta pérsica de los sakens y en otros cultos campestres del mundo antiguo, descúbrense claras huellas del sacrificio de un hombre que representa al dios mismo. La fiesta babilónica del Tamuzd y la judaica de la Purim pertenecen también al propio grupo. Por último, en la concepción cristiana del sacrificio de Jesús, transformada por el sentido religioso y transferida a la idea de redención, que excluye los antiguos hechizos de protección y felicidad, hallamos una vez más la conexión indicada. La colectividad oferente dilátase aquí a los más amplios límites de la humanidad, siendo el hombre, que por su muerte reconcilia a aquélla con la divinidad, el propio dios. He aquí por qué el dogma, con lógica casi inconsciente, tiende obligadamente, en medio del ropaje místico, a la unificación de la personalidad del dios y de la del redentor que muere con sacrificio de muerte. De tal fusión de los motivos del sacrificio desenvuélvese esta leyenda altísima, tan impresionante e influyente como ninguna de cuantas ha producido el humano espíritu.

En esta última forma sufre también el concepto de presente como una aportación allegada de la divinidad, y con ella es superado el valor del objeto ofrendado, alcanzando la más alta elevación. Cuán poco es, sin embargo, lo que tal carácter valorativo añade al sacrificio en sí, dedúcese claramente de la naturaleza objetivamente inválida de muchas ofrendas, como, por ejemplo, de la de las figurillas ofrecidas en el culto chino de los antepasados o de las imágenes de las cosas deseadas que en pequeño colócanse en los altares votivos, fenómenos en los cuales de los dos motivos vinculados al sacrificio, el del presente o regalo vuelve a quedar en lugar se-

cundario para dejar paso con dominio único al más primitivo y nunca desvanecido motivo del hechizo.

Dondequiera que el presente ofrecido a la divinidad aparece como eje en la idea de sacrificio, el oferente busca, por el contrario, el aseguramiento del éxito en virtud de la dádiva. Con ello, el incremento valorativo puede ser de cantidad, de cualidad, o de ambas a la vez. Ambos motivos van, por regla general, de la mano en el sacrificio cruento. Cien toros fueron ofrecidos en Atenas y otras ciudades griegas en las grandes fiestas de los dioses; toros que sirvieron después, en su mayor parte, para comida del pueblo. En Israel, el rico ofrecía su vaca; el pobre, su cabrito. Pero también fueron objetos de ofrenda los frutos del campo, los productos de la ganadería, la leche y la manteca, extendiéndose aquélla a los adornos y al dinero, los cuales son llevados al templo para ornamentación de la casa de Dios, sufragar las necesidades del culto o servir como ofrenda a los pobres. Adviértese en esto otro cambio, que se relaciona con la transición del sacrificio cruento originario al incruento. El primero, antes de que influyeran en él otras formas de sacrificio, hállase vinculado a la destrucción de los animales ofrecidos; éstos, o bien son completamente abrasados para ser comidos por los dioses, o bien es su carne consumida en el convite del sacrificio por los compañeros de culto, en tanto que a la divinidad correspóndenle sólo las partes predilectas de los animales, como portadoras del alma. El sacrificio incruento pertenece, por la cultura como por el culto, a una etapa superior. Supone, en general, una economía agrícola y pecuaria avanzadas y mayores necesidades culturales, a las que el sacrificio sirve de sustentáculo, a base de dos condiciones: los productos agrícolas sustráense al inmediato ofrecimiento a la divinidad, como sucede en el holocausto que asciende al cielo en el humo, y, por otra parte, son transferidos a los usos del culto los cuidados económicos que el labrador y el ganadero han aprendido en su diaria labor. Los productos económicos van siendo sustituídos, tiempo adelante, por los más preciosos adornos y el dinero. Así, la serie que comienza en el holocausto viene a cerrarse en el sacrificio pecuniario. La ofrenda

ya no es dirigida directamente al dios, o, a lo sumo, sólo aparece así en la dedicatoria de la plegaria concomitante; el oferente consígnala al templo, a los sacerdotes, a los pobres, para conseguir, indirectamente, en méritos del servicio inherente a la ofrenda o por los actos cúlticos que compra con aquélla, el favor de la divinidad.

Mientras que, según esto, el sacrificio originario distánciase cada vez más, a causa de los medios cúlticos que, en parte, alcanzan al campo de las ceremonias de santificación, tal cambio no llega, empero, a eliminar las ideas originarias del sacrificio, latentes en las influencias mágicas directas sobre la divinidad e intensamente manifiestas en la significación del presente con valor objetivo. A tal orden pertenecen de modo singular las dádivas al altar y las votivas; ya el término Weihe- (altar) -gaben (dádivas) es, ciertamente, testimonio de cómo en la ofrenda se destaca el concepto del presente. Aquellas expresiones designan objetos artísticos, hasta cierto punto, o de otra clase, llevados a los altares de los dioses u ofrecidos a los santos en el culto católico para alcanzar la realización de un deseo, finalidad de la ofrenda ante el altar, o bien, más raramente, como en el «exvoto», para agradecer su consecución. Por su gran extensión, estos objetos cúlticos casi pueden competir con el amuleto, bien que en sus comienzos corresponden a formas evolucionadas del culto a los dioses, que presuponen la existencia de altares, como, asimismo, templos dedicados a los dioses. Hállanse en los tiempos del antiguo Egipto, como en las épocas romana y griega; conócelos también la antigüedad germánica, y de ellos pasóse, probablemente, al culto de María y de los santos de la Iglesia católica. La ofrenda ante el altar corresponde a la plegaria deprecatoria; el exvoto, a la plegaria gratulatoria; tales plegarias son pronunciadas al tiempo de ser depositado el objeto ante el altar. El presente es, por lo tanto, la más primitiva y extendida de las dos formas y, como la plegaria deprecatoria, precede a la gratulatoria. La peculiaridad de este culto consiste en que lo ofrendado es una imagen artística del objeto mismo, construída en forma minimizada, según el tipo de aquello que se desea. Esto ofrece cierto parentesco con el amuleto, de una parte, y, de otra, con el fetiche.

De hecho, en las llamadas ofrendas al altar, de esta especie, no cabe pensar en un presente real. El enfermo que ofrece una imagen de arcilla, bronce o cera, da la parte enferma; el labrador que sufrió daño en el ganado, y ofrece una figura representativa de un buey, no lo hacen por el valor intrínseco que aquellos objetos tengan, ni, por otra parte, servirían de nada a los dioses a quienes son ofrecidos, al modo que en el sacrificio del animal, en el que nada presupone la sangre, ni como, igualmente, sucede en el caso de los frutos. Lo que más bien se destaca en estos casos es el valor subjetivo, al que debe el presente su significación, al modo del primitivo amuleto que, objetivamente, carece de valor. Es proyectar un grado de religiosa consideración, sólo posteriormente alcanzado, sobre una esfera, extraña por lo común a tales símbolos, y en contradicción, además, con los fines de esta ofrenda ante el altar, el querer ver en el presente un signo venerativo de humildad. Las ofrendas ante el altar son, en su inmensa mayoría, parientes del amuleto, por el lazo del fin curativo de unos y otros. Por esto, en la antigüedad, eran principalmente los templos de Esculapio en los que tales presentes se ofrecían. Por lo tanto, así como el amuleto en sus más extendidas formas sirve de protección contra temidas enfermedades, así el presente sirve para curar la enfermedad ya existente. Mas, en tanto que el amuleto extiéndese profunda y retrospectivamente hasta el culto de los démones, y, por lo tanto, acomódase a las más extendidas formas del hechizo, por ejemplo, al de la cinta, toma el presente del culto a los dioses la forma de ofrenda, con lo que retorna aquél a su más positivo tipo, o sea al del puro sacrificio mágico. La pierna de cera ofrecida por el tullido es medio mágico, sin valor alguno objetivo de presente, y, como tal medio mágico, eslo, a su vez, de la especie más primitiva. La cosa ofrecida es imaginada como totalmente animada, y debe, en virtud de la fuerza anímica en ella implicada, ejercer sobre el alma del dios o del santo una coacción mágica. Esta eficiencia no es otra que la exteriorizable también por el alma del animal del sacrificio o por el hombre elegido para el mismo. Lo que se destaca, empero, con especial relieve en el sacrificio del hombre y del animal, es la idea de la unificación mágica de la ofrenda con la divinidad receptora, idea revestida de las propiedades exteriores de tales objetos pensados como animados. La expresión más manifiesta de estos hechos hállase en las fiestas de que ya hicimos mención, en las cuales el hombre sacrificado, en el tiempo que precede a su sacrificio, es adorado como el mismo dios, al que debe ser sacrificado. Por consecuencia del valor que es atribuído, tanto al animal como al hombre, por los oferentes, ingiérese aquí la idea del presente, llegándose en último término, con el sacrificio humano, al más amplio desarrollo, en el que la víctima sacrificada representa a la comunidad sacrificante.

Finalmente, según otra dirección, la representación de la eficiencia mágica sobre la divinidad viene a asociarse con el presente, dedicado a la consecución de un favor, como en el caso de la ofrenda de las primicias de la cosecha, lo que no es sino transferencia del fruto de los campos a la ganadería, en la que es ofrecida la primera cría de la vaca. En el sentido de la teoría del presente, tal ofrenda es interpretada como dádiva de singular valor. También aquí este incrementado valor natural no puede ser sino subjetivo. No es la primera dádiva en sí, de mayor valía que cualquiera otra posterior. Adviértese aquí que la primacía, concedida por el hombre a los dioses, de los productos del campo antes que a él mismo, viene a constituir un motivo de valor trascendente en la evolución interior, bien que no quepa atribuírle un origen primitivo. Evidentemente guarda con este hecho estrecha relación la costumbre, aun hoy muy extendida, de abandonar en el campo las últimas gavillas recolectadas. Esta costumbre, que ha podido ser rastreada desde las fiestas lugareñas de hogano hasta las antiguas de la recolección, ofrece indudablemente el aspecto de una ofrenda. Y cuando a la primera o la última gavilla asóciase la imagen de un hombre, un animal, un trozo de pan o un huevo abandonados en el campo, descúbrese que, notoriamente, son imaginadas las mieses como cosa viva y animada que ha de influir sobre los démones de la vegetación v. luego, sobre los dioses protectores del campo; consecuencia imposible de no haber existido precisamente la representación de una fuerza anímica latente en las semillas germinales. Ulteriormente, el motivo del presente postergó al mágico, siendo muy posible que esto ocasionara la vuelta de los usos de la ofrenda que, según parece, eran característicos en primitivos tiempos del final de la recolección.

Sólo mediando las ideas mágicas es como llegan a hacerse comprensibles los fenómenos de la Mántica, asociados también ulteriormente, no raras veces, con la ofrenda y a los que dan ocasión circunstancias casuales imprevistas por el oferente. Tales fenómenos pueden ser interpretados, bien como síntomas para la aceptación o rehusamiento de la ofrenda por la divinidad, o bien, aparte de tales fundamentos, como presagios mánticos. Así, en el holocausto, la ascensión recta del humo hacia el cielo tiénese como signo de que el dios acepta la ofrenda. De igual modo, la inspección de las entrañas, en los pueblos orientales y occidentales, sería para averiguar si el animal poseía una naturaleza agradable a los dioses; más tarde entró en el amplio grupo de los presagios (prodigia), uno en virtud del cual predecíase el porvenir por el vuelo de las aves, los fenómenos del relámpago, las nubes y demás del orden de la naturaleza, v. especialmente, la próspera o la adversa fortuna en las empresas proyectadas. A causa del parentesco entre la Magia y la Mántica, relaciónase el culto de la ofrenda con la naturaleza del oráculo. Por el oráculo pretende el hombre predecir el porvenir; por la ofrenda, influir obrando sobre él, en lo que cabe advertir la superioridad de la segunda. Así, pues, la creencia en el presagio pasa, relativamente poco modificada, desde el culto de los démones al de los dioses, prescindiendo de que se halle vinculada en algunas personalidades divinas o secundarias, y sometido por esto a una más fija regulación. Abren también los estados extáticos de los cultos orgiásticos un nuevo camino a los presagios de las esperanzas en un más allá, y disponen de nuevos intermediarios en el ensueño y la visión. Estos fenómenos, que se interponen en el culto de las ofrendas, carecen de la riqueza de los motivos religiosos contenido en aquél, y se sustraen, mediante la individual disposición que exige la visión extática,

al desenvolvimiento de las formas comunes del culto. De esto depende, por otra parte, el influjo que las personalidades individuales ejercen sobre la religión y el culto, en la adivinación y la profecía.

Por último, una tercera y más elevada forma de actos cúlticos son las ceremonias de santificación. Así como la ofrenda se asocia con las diversas formas de la plegaria, el conjuro, la súplica, la gratulación, la penitencia, así, a su vez, pónense en relación con una y otras las ceremonias de santificación, y hállanse sostenidas por aquéllas, singularmente por la ofrenda, que en todas las tormas en que tiene carácter de acción cúltica común del hombre con la divinidad, conduce inmediatamente a la ceremonia de santificación, la cual aparece así como ceremonia de complementación o perfeccionamiento. Una dominante tendencia a la santificación apodérase de la idea de la ofrenda, en cuanto los deseos del oferente oriéntanse hacia la intimidad, dejando en segundo término los fines externos. Este motivo subjetivo no aparece sino en tiempos de maduración religiosa; todavía en ciertas épocas primerizas hállase en todas partes mezclado en los actos de ofertorio, orientados hacia bienes externos. Una vez elaborada determinada ofrenda desde su forma pura hasta alcanzar una elevación de su propio valor, conviértese en medio de santificación. Logrado este alto nivel, pierde por completo la significación antes implicada de presente ofrecido a la divinidad, como, asimismo, la de ofrenda mágica de los tiempos. Si en la ofrenda de la autosantificación cabe todavía la idea de dádiva, es, a lo sumo, en el sentido de que el dios entrégase al oferente como éste al dios.

Análogamente, el punto de partida de las ceremonias de santificación es esencialmente distinto del de la ofrenda, y, por lo tanto, una y otra siguen inicialmente caminos diversos para desembocar conjuntamente a la altura de su perfeccionamiento. Cierto que las ceremonias de santificación tienen también sus raíces en la creencia en la magia. Sin embargo, en tanto que la ofrenda primitiva ejerce un hechizo orientado hacia afuera, en la santificación es el hombre mismo el que lleva a cabo la acción cultual, o bien permite que se verifique

en él como receptor del hechizo. Esto eleva va la santificación, en las más primitivas formas de ambas acciones, a un grado superior, y, por consiguiente, es éste también, según el tiempo, un producto posterior de la evolución religiosa. Tiene, sin embargo, sus precedentes en las actuaciones cúlticas más primitivas, que alcanzan más allá de los tiempos totemísticos, como son las ceremonias de la purificación. Ya vimos cómo el agua y el fuego fueron medios de purificación mágica anteriores a la creencia en los démones. Mientras conservan tal significación pertenecen ambos al campo del contra hechizo, siendo su finalidad hacer inofensivo un mal hechizo asociado al contacto de un cadáver u otro cualquier objeto con valor de tabú. Igual significación tiene la purificación por el fuego, ahora que, a causa principalmente de los más amplios preparativos que requiere desde un principio, como solemnidad cultual pública, conviértese también, en virtud de una frecuente inversión en los usos mágicos, de contra hechizo en hechizo propiamente dicho, y así es como la purificación truécase en santificación. El sentido originario de esta última fúndase, en todas partes, en que los medios utilizados preservan contra futuros ataques de fuerzas demónicas, que amenazan por fuera a los hombres, o, según la transformación posterior religiosa, purifican contra las faltas resultantes de la propia culpabilidad interior. En este punto transfórmase el proceso en ceremonia de santificación propiamente dicha, con lo que hácese posible la retrogradación al propio yo en el campo ya de la creencia en los dioses. Surge de este modo una asociación con las representaciones remuneratorias, las que, a su vez, arrancan del sentimiento de la propia culpabilidad personal, presuponiendo la existencia de dioses vengadores de las culpas cometidas.

Al modo de la purificación por el fuego efectúase el propio tránsito en el segundo y más extendido medio de lustración, el agua, destacándose el bautismo como la más significada forma de este tránsito. En el bautismo cristiano consérvase aún parcialmente la idea de lustración; el recién nacido que lo recibe no tiene, ciertamente, culpa alguna sobre sí, pero, en virtud del dogma del pecado original, cae sobre él la culpa, de

la que debe ser purificado. Asócianse así en el bautismo las propiedades de los medios de purificación y santificación, destacándose la segunda sobre la primera; sin embargo, en la secta de los anabaptistas, además de la condición de que el hombre no es digno de la operación santa sino sometiéndose a ella por propia voluntad, aparece latente el deseo de conservar, al tiempo del sentido de la santificación, la originaria y más viva representación para la intuición sensible (sinnliche Anschauung) de la purificación. Esta bifurcada aplicación del bautismo adviértese fuera del cristianismo, no sólo en Judea, de donde aquélla fué importada, sino en otros pueblos semíticos y africanos. Hállase al par de la también muy extendida costumbre de la circuncisión, o bien sin ella, como en el cristianismo; en otras partes obsérvase la circuncisión, bien sola, bien acompañada de los ritos ordinarios de la lustración, sin el bautismo propiamente tal. Esta variable relación demuestra la diferencia esencial entre ambas operaciones cúlticas, y de que lo sea la circuncisión no puede caber duda alguna. Mas no se trata en este caso de un medio de purificación o de santificación, ofreciendo, más bien, el carácter de sacrificio. Como el pelo en el culto de los muertos y la sangre en el de los dioses, goza de la propiedad específica de aquellos objetos ofrecidos como portadores del alma. En tal sentido la circuncisión acaso pueda ser interpretada como sucedánea de la ofrenda de los riñones y testículos, especialmente estimados como intimos portadores del alma, aunque no en el vivo. Aunque las formas de la santificación cúltica coinciden originariamente con las de la lustración, en la elección de medios como en su modo de ejecución, en muchos casos, destácase la necesidad de una escisión exterior. La ablución consideróse como la más adecuada expresión para la purificación; en cambio, para la santificación empleóse la aspersión. Parece esbozada aquí una oposición de direcciones, según la cual aparecerían éstas en la relación de hechizo y contrahechizo. Por la lustración elimínase la impureza moral o la contaminación demónica; por la santificación comunícase una virtud mágica contenida en el agua; por esto el agua purificadora es eliminada también al tiempo de la purificación del mal contra

el que va dirigida; en tanto que el agua santificadora es conservada en lo posible para cuando hay necesidad de santificarse. El agua del bautismo, que como medio cultual cumple ambos fines en la operación bautismal del sacerdote, suele aparecer, bien con uno, bien con otro, de los indicados fines. El sentido mágico de la operación induce a una ulterior modificación en la aspersión como medio santificante; así, el agua ordinaria, que la mayor parte de las veces sirve para la lustración, va no basta aquí, necesitando ser santificada para servir el fin santificante. En los antiguos cultos de los misterios, la aspersión con agua de las fuentes santas constituía una parte capital de las ceremonias cúlticas de la santificación; así, en la fiesta del Jordán de la Iglesia católica griega empleábase, y aun hoy se emplea, agua del Jordán, o un agua cualquiera que, de modo mágico, convertíase en tal. Y al modo que la indicada aspersión guardaba relación con la lustración por el agua, el sahumerio relaciónase con la lustración por el fuego. También aquí aparece postergada por la santificación el primitivo significado de la purificación. La finalidad santificante exige la adición al humo de substancias especiales, finalidad que cumplen ciertas materias balsámicas, especialmente la resina de incienso, empleada desde muy antiguo, y cuyo olor excitante y atolondrador auxilia la acción mágica. Suelen también utilizarse, al par que como ofrenda a los dioses, hierbas aromáticas y resinas que son arrojadas a las llamas, y que, por su agradable olor ascendente, predisponen en favor del oferente.

Vemos, pues, cómo se asocian las ceremonias de santificación y las de ofrenda, surgiendo, por último, la más elevada forma de santificación cuando aparece la idea de comunicación con la divinidad. Esto aparece singularmente en la comida de ofrenda. Cuando ésta es santificada a causa de la participación de la divinidad, queda así transferida la santificación a cuantos hombres disfruten de ella. Con el valor de la ofrenda acrece igualmente el grado de la santificación, la cual alcanza su más alto punto en la ofrenda o sacrificio humano, en el cual el oferente es, a la par, representante de la comunidad que hace la ofrenda y de la propia divinidad. Así, la santifi-

cación para cada uno de los participantes en ella elévase hasta la deificación. Cuando desaparece de nuevo el sacrificio humano cruento, es transferida la idea de tal al animal sagrado sucedáneo del hombre, y, finalmente, cuando éste desaparece del todo, la idea pasa al pan de la comida de ofrenda, pan que, en los cultos más diversos del mundo antiguo como en los del nuevo, imita en su forma, bien la figura humana, bien la animal. De nuevo el culto del sacrificio cristiano reúne todos estos motivos, asociándose en él simultáneamente, con las diversas significaciones que ha recibido en la cristiandad, la totalidad de los componentes dados en la serie de su evolución. En el pan y el vino de la comunión late el recuerdo de la más sublime ofrenda humana que la tradición religiosa registra, por cuanto en el culto del dios redentor actúa la representación de la unidad del hombre sacrificado y de la divinidad. Al propio tiempo, en la comida de ofrenda de la fiesta judaica de la Pascua, en el sacrificio del cordero, y en la sangre del dios sacrificado, rememoración de los misterios dionisíacos, adviértense las huellas de los antiguos cultos de la ofrenda. En la conciencia cristiana aparece esta santificación de la ofrenda en tres formas: la mágica, la mística y la simbólica, constituyendo una serie en la que las diversas ceremonias de santificación suelen aparecer compenetradas. La fe ingenua cree que en la comunión participa del cuerpo real de Cristo; en un segundo grado, en lugar de este milagro y hechizo, aparece la idea de una unidad mística con el Redentor que se verifica en el acto cúltico, no corporal, sino espiritualmente. Ya en un tercer grado, el símbolo pasa a una elevación religiosa del ánimo (Gemüter) que no exige actuación externa alguna. aunque sea en virtud de ésta, como hubo de surgir en todas partes la expresión de dicha necesidad interna. En cada uno de dichos grados aparece como motivo ulterior y con relación a la colectividad religiosa que en común toma parte en la ofrenda, un rasgo que se halla en todas las colectividades religiosas organizadas. La pertenencia al culto ha de ratificarse por medio de la participación en las ceremonias del mismo, a las cuales desde muy tempranamente les corresponde la importancia principal en la significación religiosa. Así, el fin de esta evolución retorna a sus comienzos. La comida en común en determinado tiempo distingue al hombre de la cultura del de la Naturaleza. Mas, entre todas las comidas celebradas en gran comunidad, es probablemente la de ofrecimiento la primitiva como entre las fiestas solemnes sonlo las fiestas del culto.

17.-El arte de la época heroica.

Si consideramos las diferentes direcciones en que se nos presenta la vida espiritual, advertiremos que la humana organización psíquica hállase peculiarmente estructurada y que existe siempre desde un principio una recíproca influencia, por virtud de la cual las formas posteriores vienen a exaltar en su propio campo el contenido de las anteriores, induciéndolas a actividades más perfeccionadas. Así también salta pronto a la vista que, al par de lo que ocurre en la vida individual, determinadas funciones aparecen antes que otras, con lo que en la vida de la Humanidad aquellos fenómenos en los que viene expresado especialmente el carácter de los tiempos y de los pueblos en cada uno de los períodos que recorre su evolución, corresponden a faz distinta de la vida psíquica, en la que en un principio se hallan los restantes, o bien, como ocurre en fases ulteriores, a desarrollos de primerizas iniciaciones. En este relativo sentido es como podemos designar a los períodos siguientes al estado primitivo, época de la satisfacción de las necesidades o totemística; época heroica; época del arte; época de la evolución hacia la Humanidad y, por último, época de la ciencia. Ciertamente, hav va en la época totemística diversas y, en cierto modo, admirables ejecuciones artísticas (recuérdense las danzas cultuales, los adornos del cuerpo y de las armas, va bastante evolucionados en este período de los pueblos semiculturales), cómo se descubren sólidos, imperecederos cimientos de la ciencia en la época de los héroes. El paso decisivo corresponde, empero, a la etapa de la satisfacción de las necesidades externas de la vida. Las formas de adquisición y preparación del alimento, del traje, del adorno, de los instrumentos, nacieron en la época totemística y, por inmensos que hayan sido los progresos realizados en

todos los dichos respectos en tiempos ulteriores, los inicios hállanse siempre en aquélla. Créase un indumento correlativo del clima; prepárase el alimento al fuego; aparecen las normas de herramientas y armas que han perdurado desde entonces, como el martillo, el hacha, la sierra, el cincel, el cuchillo, y, por último, es también de esta época la distinción entre armas para cerca y armas para lejos. Sigue a esto (y quizá sea lo más significativo) el arte mismo, todavía dentro de este motivo de la satisfacción de las necesidades: el adorno, el tatuaje, la danza, el canto y la música son, en primer termino, medios mágicos y, como tales, dirigidos a las más apremiantes necesidades, a las que el hombre por sí sólo no sabría subvenir, como la protección contra la enfermedad, el éxito en la caza y en la guerra. Gradualmente van transformándose, en virtud de una admirabilísima heterogonía de los fines, muchos de estos medios mágicos en medios puramente ornamentales, cambio que no es, ciertamente, ajeno a la época de los héroes. Mas las necesidades de la vida, modificadas en parte y dentro de los nuevos fines, dan creciente importancia al culto y a la ordenación política. Así, el factor estético dado en la acción va desprendiéndose cada vez más del objeto creado, para refluir de nuevo sobre su producción y crear así imágenes en las que ambos motivos, el fin vital y la expresión estética, fundense de modo inseparable.

Ocurre esto, singularmente, allí donde la necesidad es de tipo espiritual, sobre todo; en el culto de los dioses, por un lado, y en la admiración a los héroes humanos, por otro. La construcción del templo, la formación plástica de la figura humana y su exaltación a figura divina, y, por último, las formas de la poesía, la epopeya, el himno, los comienzos religiosos del drama y la música en ellos implicada, cimentan las necesidades espirituales de esta época, entre las cuales descuella en lugar preferente el culto. Con todo ello iníciase la independiente evolución del arte, en la que éste muévese en órbita propia y con valores peculiares no presentes antes en la acción estética. Esta conquista de nuevos campos destácase por la aparición de formas superiores de arte de un correlativo progreso en la concepción estética y, con ello, una mayor

402

espiritualización de los contenidos totales de la vida, en un principio peculiar del arte y, más tarde, también de la ciencia. Este arte da principio con figuras de héroes y dioses, las cuales, en el umbral de esta época, son creadas por la fantasía en virtud de las nuevas condiciones vitales. Luego va extendiéndose y aplicándose a la personalidad humana y a los objetos de que ésta hállase rodeada, continuándose el caso de la época totemística, en la que la transformación del medio mágico en objeto de adorno va desnudando cada vez más a la naturaleza y a la cultura de los motivos mitológicos para elevarlos a puros objetos de intuición estética. Así en el período heroico adviértense las dos épocas más importantes en la historia del arte: la aparición del arte religioso propiamente tal, correspondiente al alborear de esta época, y la independencia estética del arte, a la cual va unida la expansión a todos los campos de la vida humana, expansión perteneciente ya a una evolución posterior. He aquí por qué el período totemistico del arte es para nosotros como un desaparecido mundo, dentro del cual sólo vemos interés estético en el último período del mismo, una vez perdida su vestimenta mágica. Así, pues, el arte no comenzaría hasta la época de los héroes, en la cual todavía vivimos o con cuyos motivos podemos aún simpatizar. El amuleto al cuello del hombre primitivo, así como el tatuaje, hanse convertido para nosotros en medios de ornato de valor estético ínfimo. Un templo griego todavía nos incita a la devoción y aun nos emocionan los combates de los héroes homéricos o la tragedia de un Prometeo herido por la cólera de los dioses, a causa de no haberse extinguido las generales disposiciones afectivas que animasen a aquellos tiempos. La crisis máxima en la historia del espíritu humano hállase en el importante hecho correspondiente a la iniciación, en esta época, de la concepción del hombre ideal, el héroe, y de las cualidades heroicas exaltadas hasta la divinidad por yía de lo sobrehumano y lo demónico. Realmente, es en este punto donde para nosotros da comienzo la historia real del arte; todo lo anterior es prehistoria, por grande que sea su importancia para la comprensión psicológica del arte y ciertamente también para descubrir amplias perspectivas en las condiciones genéticas de la fantasía artística. Presupuestos como conocidos los hechos de la historia del arte, bastará indicar los motivos productores y su relación con el carácter general de la época de los héroes.

La característica del nuevo tiempo es, ante todo, la aparición de un nuevo arte no conocido anteriormente o, a lo sumo, iniciado en muy borrosos lineamientos, tal es la arquitectura. Las cabañas apiñonadas y la cabaña cónica, lo propio que la tienda y el paravientos, de las que nacieron las primeras, no son obras artísticas, sino productos de una apremiante necesidad vital. En un principio, destácase aquí y allá la tendencia a la construcción de un edificio que trascienda de tal fin, en la transferencia de esta necesidad del vivo a los muertos; la salvaguardia de éstos exige, bajo el influjo del culto de las almas y de los antepasados, una construcción más duradera. En la construcción de cámaras sepulcrales, ejecutadas en piedra firme v con cubiertas cada vez más voluminosas, aseguradoras contra el exterior, enciéndese el deseo por lo sublime y eterno, el cual, refluyendo sobre la construcción monumental naciente, hace que su forma trascienda de aquella necesidad. La evolución de las gigantescas pirámides egipcias, partiendo de las sencillas sepulturas coliniformes recubiertas de obras de albañilería, la mastaba cuéntanos, en imágenes que impresionan más que las palabras, esta historia tan rica de contenido. El mismo culto de los muertos del que nos habla esta historia, hállase íntimamente entrelazado con el culto a los dioses; la conservación del cadáver contra todos los agentes corruptores del tiempo, en forma de momia, induce a pensar en un mundo ultratumba en el que ha de entrar el ditunto. Así, frente a la casa del muerto, levántase la del dios, lo que da a este período su expresión más inmediata y general. En esta construcción accesible al hombre v a su comercio con la divinidad, despliégase una mayor dignidad eficiente para el sér superior que habita aquélla.

Así es como primitivamente nace el templo, como edificio protector en torno a la piedra o al altar del sacrificio, primeramente erigido al aire libre y luego en lugares especialmente consagrados. Al erigirse junto a la sede del gobierno donde se verifican las asambleas para ejercitar los derechos políticos

o son frecuentes las ferias o mercados, hácesele signo de ciudad y de Estado. A su sombra propugnaránse ulteriormente mundanos intereses. En segundo término aparece el burgo, asiento del señor y del poder del Gobierno, y al mismo tiempo el más fuerte baluarte contra ataques a la ciudad y al Estado. En consonancia con la doble representación del tirano que se eleva a la categoría de dios en la tierra, erígese el palacio del rey, que tiene tanto de burgo como de templo. Templo, burgo y palacio son, pues, construcciones en las que se desenvuelve el sentido estético para las formas arquitectónicas, a las que líganse otras artes, sobre todo la plástica y la ornamentaria o decorativa, que, practicadas sobre todo esta última primeramente en objetos de uso diario, enriquécense mediante esta asociación con las formas arquitectónicas y pasan a ser, mediante el pequeño arte de vasos y utensilios, objetos de mero fin estético. El burgo representa aquí la unidad del Estado en cuanto construcción única en la ciudad, la cual, cuando la situación lo permite, erígese sobre una colina. El templo, desde tempranos tiempos, es morada de un solo dios; mas, por las necesidades del culto y el creciente aumento de las mansiones para dioses, surge la idea de una sola construcción para varios dioses, y entonces las conveniencias cultuales hacen que el templo se consagre especialmente a una determinada divinidad, dios principal del templo. La riqueza y variedad de formas en la construcción del templo, dan ocasión a que se manifieste, no sólo el carácter del culto religioso, sino el genio espiritual peculiar del pueblo correspondiente. Así, por la conjunción arquitectura y plástica, adquiere en este período gran importancia expresiva la humana personalidad. Destácase también en ella un sucesivo avance de lo general o típico a lo individual, desde la incipiente estimación valorativa del hombre como tal, al mayor relieve de las especiales cualidades individuales. Tras de la figura tipo, hállase la representación artística del dios, llevada al lugar sagrado según la concepción imaginativa del creador. Y no es en la imagen del hombre directamente imitada, sino en la transferencia de sus cualidades al dios, como consigue el arte, tras persistentes afanes, su dominio sobre la humana forma.

Indudablemente, desde un principio fueron los dioses imaginados como hombres; mas, cuando levantábase al aire libre la piedra y el altar del sacrificio, la humanización afectó aún la forma inartística del fetiche, que, si indica la presencia del dios en los indicados lugares sagrados, no llega a representar la imagen del dios mismo. Por esto, los fetiches del incipiente culto de los dioses aparecen en su forma exterior como supervivencias del período totemístico, cuando no representan ya a los dioses como démones en formas infrahumanas, animales o humanas grotescas. Así en el arte como en la vida, en la transferencia de los rasgos puramente humanos de la imagen del héroe a la del dios, al modo que en las grandes culturas orientales de la antigüedad, el tirano ha precedido al dios. Como aquél es glorificado en los muros de su palacio por sus hazañas cinegéticas y guerreras, así también la necesidad religiosa erigió al dios su templo, considerándole como su morada, en sitio prominente de la ciudad, en el que le adoró como su protector y en humana efigie. Estos hechos constituyen un testimonio de la primitiva mezcla ya indicada de héroes y démones, como nos lo enseñan la pintura egipcia y la babilónica, en las que el señor y su séquito aparecen en figura humana, mientras que en el culto divino coetáneo vense todavía las figuras dobles animal humana, ya como démones animales con aspecto humano, bien como figuras humanas con cabeza de animal. El arte también ofrece aquí evidente testimonio del nacimiento de los dioses mediante la fusión de la personalidad del héroe con el demon. Cuando se esfuman estos atributos exteriores correspondientes al pasado de la creencia en los démones, la figura de los dioses toma rasgos humanos típicos. Entonces pasan a ser atributos exteriores del dios las formas del traje, las armas, los animales sagrados que se le adjuntan, así como la extraordinaria corpulencia.

El primer paso, desde esta forma típica a la gradual individualización de la personalidad, aparece en la expresión del rostro, la cual, con sorprendente unanimidad, dase en todas las culturas del mundo antiguo, tanto en las figuras de los dioses como en las de los héroes, con aspecto de amigable be-

nignidad y siempre en forma típica; y, a medida que la expresión va perdiendo en dureza, va adquiriendo más uniformidad. El tránsito manifiéstase en que la acentuada primitiva indiferencia pasa a un general y uniforme aspecto sentimental. La cualidad de éste ofrece, empero, diferencias correspondientes al carácter de cada pueblo, como las que también se reflejan en el mito y la religión, a los que hállase íntimamente unido el arte plástico en sus primeros pasos. Falta un tránsito semejante en las dos grandes culturas del Nuevo Mundo, Méjico y Perú. Mas, así como en estos pueblos es lo terrorífico lo que constituye la esencia de los dioses, en su arte, la primitiva visión hórrida va transformándose en una seriedad obscuramente melancólica, cambio que en el mundo antiguo sólo se observa en aisladas muestras de la actuación demónica, como en la figura de la esfinge egipcia o en la cabeza de la Gorgona de los griegos. Caso análogo dase en los primeros tiempos del arte del Renacimiento, donde se advierte la relativa uniformidad con que se verifica el tránsito desde lo plenamente inexpresivo a lo típico y luego a lo característico de la personalidad individual en la cualidad variable del afecto, fijándose la perdida riqueza de lo personal, mediante el puente de la expresión quietística de humilde abandono. Desde el momento en que las artes plásticas abandonan esta forma típica, ganan en viveza los rasgos del rostro y de todo el cuerpo, y en la propia medida descienden dioses, tiranos y héroes al nivel de la vida cuotidiana, pasando desde lo más alto y significativo a lo más común y corriente. En tal dirección, marcada por la realidad en toda la plenitud de los fenómenos individuales, destácase dentro del arte plástico la pintura, que, con la renuncia a la forma somática, pasa al arte del retrato, consiguiéndose, mediante el colorido y el sombreado, nuevos medios de caracterización que van extendiéndose desde el hombre a la naturaleza ambiente, con lo que son conquistadas las profundidades del espacio, superándose en mucho los límites de la Plástica, por cuanto se logra arrancar a la naturaleza los secretos de la perspectiva. Con la pintura del paisaje ábrese al arte el rico mundo de los sentimientos y de los afectos, expresados por el hombre mediante las impresiones de la naturaleza, tanto más logrado cuanto más se esfuma el hombre en la reproducción de aquélla. Con esta última creación del arte plástico asócianse, psicológicamente, formas sentimentales que retratan la vida silenciosa, interior, el arte subjetivo, en fin, en el que el sujeto refleja sus emociones sin aparecer él en el cuadro. Así sus estímulos mentales aparecen proyectados sobre la naturaleza, cuyos gobierno y acción siéntense como un contenido de la propia conciencia. El arte del paisaje transpone la linde de la época heroica, y en el Renacimiento adviértense sólo pasos primerizos de esta forma, la más subjetiva del arte plástico, y hasta el héroe, por amplio que sea el concepto que de él se tenga, vuelve a su nivel humano sobre el que hubo de elevarse.

Paralela a esta mutación de las formas estéticas del arte plástico es la evolución de las artes musicales, entendiéndose por musical, como ya lo hicimos notar, todas las artes en que van implicados medios exteriores de expresión del ritmo y del sonido, los cuales tienen su firme representación en la Música. El período precedente sólo conoce la rica floración de una de tales artes, la danza. Destácase en ésta el motivo rítmico apoyado por la melodía suscitada por el canto y los instrumentos de ruido, con lo que este arte evoluciona progresivamente al par de las artes expresivas melódicas. Inícianse éstas con el lenguaje natural, desenvolviéndose ulteriormente de modo sucesivo por paso a los puros sonidos musicales arrancados a la instrumentación artística. Paralelo a este cambio exterior es otro, íntimo, de los motivos, en el que aparece la influencia de la variable naturaleza del material sobre el que son creadas las representaciones de las artes musicales. Este material varía desde un principio de modo continuo, independientemente de todas estas artes, con el idioma, el cual en ningún momento de su viva evolución puede ser contenido en sus formas rítmico-melódicas. Aparece entonces el intento de fijar el fluir de los hechos mediante desinencias o por determinados símbolos, insuficiente sucedáneo de la permanente fuerza con que la Plástica y la Arquitectura, mudos testimonios, resisten la destructora influencia del tiempo. Mas, a causa de la flexibilidad de su estructura, va acomodándose la obra artística musical a los contenidos representativos y afectivos que mueven al artista y a su tiempo. Allí, sobre todo, donde la lengua interpreta inmediatamente dicho contenido, suscita, aunque la creación artística pertenezca a un pasado ya desvanecido, una conciencia incomparablemente más viva que la encendida por el arte plástico. ¡De cuán diverso modo nos introduce la lectura de la *Iliada* en la vida de los héroes homéricos que el arte mioceno coetáneo!

Entre todos los monumentos de las artes de la palabra es la epopeya la que más fielmente refleja el carácter conjunto del período heroico. Culmina en su acción el héroe humano, constituyendo el capital contenido de la poesía la descripción de sus combates y vicisitudes, como asimismo la exaltación de sus altas cualidades. Lugar secundario ocupa en aquélla el mundo de los dioses; y, aunque los dioses tomen parte en el ritmo de los héroes, no aparecen en contenidos de la acción con independencia de los héroes. Actúan aquéllos en el destino, se desdoblan o descienden a la tierra para acompañarlos de incógnito en la lucha, pero realmente su propia vida queda fuera de la acción, destacándose su intervención como algo pasajero. Tal es el núcleo de la epopeya en el tiempo culminante de su evolución, tal como la encontramos en los poemas homéricos. Analizando la epopeya en sus primeros tiempos, según nos la ofrecen, por ejemplo, los romances de la gran Rusia y de Servia, como también las canciones de los Karakirges y de los Kalewala finlandeses, aunque éstas no han llegado hasta nosotros en su forma originaria, adviértese que los dioses, aun en estos grados más primitivos, no desempeñan papel importante, como cabía esperar si las sagas heroicas hubiesen partido de las sagas de los dioses y la epopeya heroica de las sagas divinas, como admiten muchos mitólogos. El Edda norteño que indujera a error, no puede ser aportado a este respecto porque, además, si bien se mira, no pertenece a un tiempo posterior en el que, como en los rapsodas homéricos, consérvase aún viva la fe en los dioses y héroes cantados. Los cantos de los escaldas norteños oriéntanse hacia un mundo muerto, de cuya remozada memoria arranca

la materia de los cuentos míticos y de las sagas populares. Por el contrario, al estudiar los grados primerizos propios de la poesía épica de las razas eslavas y turcas, advertimos un cuadro completamente distinto. Cierto que no faltan aquí seres fantásticos que entran en las luchas y en los destinos del héroe, o bien en el hechizo, y, no rara vez, en los comienzos, confluyen en la propia acción dominando el héroe humano; mas estos seres son démones y no dioses, careciendo completamente de rasgos personales, y el héroe, cuanto más posee un poder humano, más prescinde de las fuerzas mágicas. Es. pues, cimiento de la incipiente epopeya, no el mundo de los dioses, sino el de los démones. El héroe mismo aparece con cualidades intermedias de héroe de cuento y épico. En esta evolución de la epopeya refléjase de nuevo la evolución antes descrita de la saga heroica. Sin embargo, en cuanto la poesía épica fija las formas oscilantes de la saga popular, y refluye así sobre la saga misma, ofrece en su formación un cuadro más claro de la fusión del tipo de los démones con el del tipo heroico humano, del que resulta el dios. El héroe de la epopeya incipiente distínguese por sus cualidades humanas del mundo demónico, que todavía rodéale por todas partes, bien que transfiriendo cada vez más sus cualidades humanas a estos démones. En todo este cambio de ambiente el héroe viene a quedar como el punto intermedio de la poetización épica para descender en sus cualidades características a lo puramente humano, con lo que los dioses pasan a segundo término, apareciendo sólo en la relación de la conducta y los destinos del héroe. Ya no son motivos exteriores los determinantes del destino del héroe por obra del demon, sino motivos internos los que deciden la conducta de aquél; bien que entonces la poesía épica traspasa los límites del período heroico.

Cuando se tuvo a la epopeya homérica, no por punto culminante en la conexión del mundo de los héroes y de los dioses, sino como el principio de la poesía épica, veíase en la forma rítmico-melódica de la misma los comienzos de la poesía narrativa, y hasta por alguien, como Jacobo Grimm, creyóse haber hallado en la forma poética los orígenes del lenguaje, estimándose a la prosa como fenómeno de evolución descen-

dente y al cuento como una supervivencia de las antiguas sagas divinas y heroicas de la prehistoria. Tales epiniones son insostenibles, tanto en lo que se refiere a la historia del lenguaje y de la poesía, como en lo que afecta a la historia de la saga. La poesía narrativa originaria es el cuento mítico, que, en forma inartística, va de boca en boca con transición a otra forma, sin orden, que luego va convirtiéndose en estrictamente métrica, como se echa de ver cuando se verifica el tránsito del cuento ligado a las sagas de los héroes, a la poesía épica en la que figuran los dioses. Hállanse aquí dos importantes mutaciones: una es la exaltación de la forma cuotidiana de los cuentos míticos a formas rítmico-melódicas sostenidas por sencillo acompañamiento musical, con lo que la dicción aparece como una especie de canción recitada; otra, que aparece en la ordenación serial de las narraciones sueltas y que, bien a causa de incorporación de los héroes a la acción, ya, igualmente, por el contenido de ésta, va a confluir en un ciclo de romances que, ulteriormente, se eslabonan con otras partes asociativas para, por último, constituir una epopeya de gran estilo. Este curso sólo es accesible a nuestra observación directa en su primero y último miembro en los romances aportados en la poesía popular que constituyen una épica incipiente y en las composiciones épicas definitivas como la homérica y la canción de los Niebelungos en los que sólo por inducción cabe pensar, no obstante las diferencias de estilo y composición, en la congruencia de sus componentes. Se puede, sin embargo, afirmar que el paso decisivo en la constitución de la epopeya es la exaltación a la forma expresiva rítmico-melódica, hallandose ésta vinculada en sus primeros pasos a la aparición de las primeras formas romanciformes de la narración heroica.

¿Cómo se verificaría esta aparición? ¿Es que la narración hácese canto por virtud del importante contenido en ella implicado, o es que la forma rítmico-melódica procede de otras formas de poesía ya existentes? Lógico es pensar en esta transición a la narración desde la canción lírica simple, tal como se da en los primitivos, es decir, desde la canción cultual anterior al tiempo de héroes y dioses, correspondiente a

los conjuros y ruegos a los démones, como asimismo desde las tonadas de trabajo. Y, por cuanto a la primera de las indicadas influencias, cabría ver cómo, a causa de la admiración y del mayor entusiasmo suscitado por el hombre heroico que por el héroe del cuento, aquí, como en la canción, la excitación sentimental daría al lenguaje expresión rítmica, al modo que los movimientos corporales externos bajo la acción de los efectos agradables ceremoniosos durante la danza, suscitan la pantomima rítmica. Esto explica que la canción cultual, ante todo, sea una transferencia de las conjuntas influencias de un éxtasis poético surgido por virtud de la forma rítmica empleada en la descripción de la personalidad y las hazañas de los héroes. Así es como nace la forma métrica de la epopeva, según lo muestran claramente la iniciación romanciforme de la poesía épica con las formas corrientes de canción, para luego ir acomodándose gradualmente a la necesidad específica de la narración. El ritmo va siendo cada vez más sosegado hasta desaparecer el estribillo (carácter fundamental de la canción en el período primitivo), y sólo se conserva ulteriormente como forma rememorativa de los atributos de dioses y héroes, repitiéndose regularmente, utilizándola los rapsodas, bien como eslabón entre los elementos rítmicos, ya como medio intensificante para la persistencia del ritmo.

Así, pues, si la poesía épica surge, al modo dicho, de formas de poesía lírica, por cuanto es una transferencia de la exaltación afectiva de la canción a la descripción de la personalidad del héroe, a su vez, también influye sobre las formas líricas. La canción cultual destácase aquí también en primer término. Al elevarse a himno halla su más importante contenido en narraciones que describen la providencia y misericordia divinas. Tal perfección manifiéstase en las canciones laudatoria y gratulatoria que se hacen predominantes en el culto religioso, a causa de que el sentimiento de donde nacen es el tono fundamental de aquél. Unese a esto otro motivo ulterior, que ya en la época de los démones dase con frecuencia, y es el deseo de asegurar el auxilio de los démones, no ya mediante conjuros, sino por operaciones en las que se imita la actuación de aquéllos en danzas y mascaradas solemnes. Este

culto mágico imitador dedícase en las grandes fiestas de la vegetación de Nueva Méjico y Arizona (lindantes con el culto a los dioses y a los démones) a los démones del fruto germinador bajo tierra, a los démones de las nubes distribuidores de la lluvia y, finalmente, a los dioses celestes, brilladores más allá de las nubes. En esta sucesión serial surge una danza cultual que, por conexión de sus diversos motivos, viene a constituir una serie de actos que dan lugar a la Mímica y a la Pantomímica.

Es la Mímica la forma primitiva del drama, apareciendo al lado de la epopeya como una nueva fase evolutiva de la Poesía. A lo que la epopeya describe, el drama dale una ejecución viva. Por esto es por lo que la Dramática, hasta muy adelantada su evolución, no toma sus materiales sino de la Epopeya, o de las sagas vivientes, como narraciones épicas en boca del pueblo, según nos lo enseña singularmente la historia del drama griego, tan simple en un principio, que es una mera transformación del canto en acción personalizada.

A pesar de las diferencias que en lo accidental existen entre lo expuesto y los orígenes de las ceremonias del culto cristiano, descúbrese una concordancia con lo esencial de la transición indicada. El sacerdote encargado de la lectura del Evangelio va entresacando algunas partes de éste para ser leidas por otros celebrantes, en tanto que el coro actúa como representación del pueblo. Las ceremonias de Pasión y de Navidad corresponderían, por su origen más primitivo, a un estadio más antiguo. En ellas puede seguirse, paso a paso, la derivación del arte dramático de la liturgia eclesiástica, así como la gradual secularización de la acción religiosa. Por el impulso nacido en el incremento sentimental, con tendencia a transformar en acción lo interno, dramatizanse algunas escenas de la sagrada narración. Esta transformación va extendiéndose en su dintorno, y de los responsorios propios de la liturgia se pasa al coro del drama. Así, la comunidad que responde y el coro que acompaña a la representación dramática asocian los motivos de la participación viva y de la acción, con lo que tal transición conviértese, de interna y subjetiva, en objetiva, en lo que actúa como acción preparatoria el diálogo que, en la Liturgia, establécese entre el sacerdote y la comunidad. Inevitablemente esta transformación rompe, de modo gradual, la forma litúrgica. La representación de la acción sacra pasa della iglesia a la calle, y el clero es sustituído por actores del pueblo. Los episodios burlescos que producen la hilaridad popular dentro del recinto sacro, por ejemplo, la escena mímica del acto de violencia de Pedro contra el criado Malco, o la apresurada carrera de los apóstoles hacia el sepulcro de Cristo, adelántase en la indicada transformación, apareciendo como juegos mímicos graciosos; la acción grave dramática va va tomando sus materiales fuera del dominio de la historia sacra. Por diversas vías llegan nuevos motivos para la tendencia dramática. A la antigua comedia, errabunda de mercado en mercado, con sus representaciones escalofriantes. o bien de burda comicidad, asóciase el regocijante teatro de muñecos, y, como nuevo factor, aporta el Renacimiento su forma predilecta, la novela, que viene a confundirse con el cuento fantástico y con el libro de Caballerías, de narraciones populares en prosa; todo lo cual da lugar a un retroceso al punto de partida religioso, o sea a la levenda religiosa. Todos los indicados elementos preparan, por su unión, el advenimiento del nuevo drama.

Son tantos los puntos coincidentes en el desarrollo del nuevo con el antiguo drama, que, cuando no se descubre alguno de ellos, hállase la clave por la consideración de la general estructura; tal es el caso en la India. La evolución completa sólo puede verse cuando se conocen todos los eslabones del desarrollo de la poesía y del culto. Las fuentes de estudio brotan por dondequiera de la disposición humana en los comienzos del culto y del arte. Hay dos factores primitivos que no pierden su actuación, ni aun en el drama perfeccionado, y que pueden verse ya en el Corrobari de los australianos, danza cultual en la que desempeña el principal papel la ordenada imitación de las acciones de los animales totémicos, acompañada de canto y música ruidosa, y en la que no falta la intercalación de episodios chocarreros. La frondosidad de estos episodios va desplazando los fines cultuales, y ello es temprana anticipación de la secularización ejercida por las ceremonias cúlticas. En muchas particularidades ofrécense aún las huellas de la continuidad de esta evolución: tal, la danza animal en la comedia griega de los sátiros. De los cultos de la vegetación proceden, en la misma comedia de los sátiros, las danzas a coro de los falóforos: la propia concordancia hállase, según lo ha indicado K. Th. Preuss, en las representaciones de falóforos en las imágenes cultuales del antiguo Méjico. La comedia de muñecas, que entre los factores de secularización ha desempeñado quizá un papel no sin importancia, hallámosla extendida, no sólo en la Edad media, sino en época anterior, en la India, y no falta en los pueblos naturales, por ejemplo, entre los esquimales, constituyendo en todas partes el muñeco la imitación del hombre y de su juego pantomímico. Vése, pues, que la disposición, y en parte los comienzos del drama, alcanzan hasta los orígenes del arte. Así, el drama evolucionado es un producto integrado por casi todas las artes mímicas y lingüísticas; en sus cimientos, descúbrese en todas partes el culto a los dioses. El himno religioso que ensalza las hazañas de los dioses induce de modo inmediato a provectar aquéllas como propias. Y entre los cultos de los dioses son singularmente aquellos en que confluven el culto del alma y las representaciones de ultratumba, como, igualmente, los que tienen por contenido la vida, pasión y muerte de los dioses con transferencia a la propia alma humana, los que ofrecen los peculiares motivos de esta evolución ulterior de las acciones litúrgicas. Tal evolución manifiéstase con singular claridad en los dramas medioevales de Pasión y de Pascua, que, desde un principio, pueden ser seguidos paso a paso en su evolución, así como en la nebulosidad del culto de los misterios en los comienzos del drama griego y del indio, en los cuales cabe identificar como fuentes originarias las primitivas fiestas de la vegetación, transmitidas va en parte al período de los héroes, desde los precedentes cultos demónicos. En el curso ulterior, luego que la acción dramática pasa del templo a la plaza, secularizándose, hay que distinguir tiempos y culturas particulares. Mas, al modo que se confunden la narración épica, la representación mímica y las antiguas formas de la canción, así también la epopeya pasa al drama, inalterable, desde la alta mansión de los dioses hasta la morada de los hombres, para describir imaginativamente sus penas y fatigas, al tiempo que va desplazándose hacia el obscuro gobierno de los destinos externos por una mayor profundización en los secretos del alma humana. Con esto trasciende nuevamente la evolución del drama los límites de esta époça. El arte dramático, surgido en sus comienzos del incipiente culto de los dioses por consecuencia de las últimas indicadas transformaciones, aparece con una especial concepción de la vida humana en su inmediata realidad, haciéndose portador de la idea de Humanidad en todo el contenido de la humana existencia.

Por último, a la evolución del drama asócianse intimamente en sus motivos psicológicos, la postrera entre las artes musicales (musischen Künsten), la Música; postrera por haber ganado su independencia más tarde que las otras artes. Como arte unido a la danza, a la canción, a la narración épica, alcanza hasta la época del hombre primitivo. El impulso más intenso recíbelo el arte musical del culto como acompañante de la danza y la canción cúlticas; de aquí, especialmente por el lado de la formación melódica, originada por la intensa excitación sentimental nacida en la acción cultual, surge el hecho de que en las ceremonias vaya destacándose cada vez más la parte musical. Al propio tiempo, de la polifonía, dada en las varias voces del coro, a la que van acomodándose gradualmente los instrumentos acompañantes, surge una modulación armónica, a la que se añade la actuación del rapsoda recitador, que logra con ello nuevos extraños efectos sobre los incompletos de la canción corriente. Vése, pues, cómo brotan las formas artísticas dramáticas y musicales de la propia raíz religiosa que las ceremonias litúrgicas, para ir escindiéndose ulteriormente en varias direcciones. En tiempo ulterior vuelven a encontrarse en ciertas partes de la acción dramática, de particular entonación sentimental, singularmente en la canción coral, de raigambre litúrgica. Pero además, a causa del desligamiento de este común origen litúrgico, quedan separadas durante largo tiempo, siendo altamente significativo que el creador de la nueva obra artística conjunta dramático-mu-

sical la haya sentido como un hecho religioso. Mas, sea o no esto cierto en lo que atañe al contenido de la acción, indudablemente lo es en cuanto se refiere a la fusión de ambas artes. No menos significativo es que de la separación surgieran otros motivos para la nueva reunión. Desaparecida del drama la forma musical melódica y luego la exaltada forma rítmica, a causa de la transferencia del templo al mercado y por el paso desde la esfera de los dioses y los héroes a la vida real cuotidiana, para ceder el campo a la prosa, quedó la canción litúrgica orientada en dirección completamente distinta para retornar en las formas mundanas de la canción, adoptando a causa de esto variados cambios de motivos melódicos. Este proceso tiene su paralelo en el cambio que se verifica en la Edad media desde la canción eclesiástica a la mundana, paralelo en el que quizá podríamos otear el propio fenómeno, va señalado, del origen de la obra dramática en más antiguos hechos de la evolución. Mas tarde, bajo el impulso asociativo del goce dramático con el lírico y el musical, surgen del drama las formas andróginas de la zarzuela (Singspiels) y de la ópera, con lo que se prepara el terreno para que estas formas dobles se reintegren a una nueva unidad de arte dramático v musical (zu einer neuen Einheit dramatischer und musikalischer Kunst zurüchzukehren), repetición de la primitiva unión, bien que en un escenario superior en el que las acciones humanas no aparecen vinculadas a determinados cultos religiosos.

Mas, todo este conjunto evolutivo del arte moderno, así como sus constituyentes factores el drama y la canción, trascienden nuevamente los límites del período heroico pasando a un período en el que el hombre desplaza al héroe y la elevación religiosa, dirigida a un dios personal, desplaza asimismo a la de los dioses personales con asuntos tomados de la vida de los hombres y de sus antepasados demónicos.

Con este hecho desenvuélvese de consuno una segunda evolución de la obra artística musical que, exteriormente, aparece en contradicción, pero que, en realidad, viene a constituir su complemento. Trátase de la autonomía ganada por la expresión musical para lograr efectos propios. En el recitado del rapsoda durante el servicio litúrgico del templo, en la

canción y la danza, los elementos rítmico-melódicos hállanse unidos, en parte, a la expresión rítmico-melódica del lenguaje v, en parte, separados de éste en el acompañamiento instrumental, permaneciendo, sin embargo, como medios de robustecimiento de las emociones exteriorizadas por el lenguaje y la mímica. Por último, de esta doble asociación, formada por elementos rítmicos-melódicos de los movimientos expresivos, y por los correspondientes al contenido léxico del lenguaje, despréndese la obra artística musical cuando el instrumento, adscrito primeramente al servicio de aquélla, independízase para constituir la Música «absoluta», en la que surgen multitud de medios acústicos (Klang mitteln) que aportan a la reproducción de los sentimientos y los afectos inagotable riqueza de nuevos motivos. Así, la obra artística musical crea un lenguaje de puros sentimientos, sujeto a determinadas representaciones, y aporta al ovente plena libertad de los movimientos afectivos en él suscitados, destacándose en éstos la obra tonal como corriente autónoma; motivo que permite al oyente desinteresarse de externas representaciones, tanto más cuanto mayor es la concordancia de las impresiones musicales con su mundo afectivo propio. Así es como la obra musical, por el intermedio instrumental, llega a ser la más subjetiva de las artes musicales, análogamente, aunque en más alto grado, que el paisaje entre las artes plásticas. El arte del paisaje sobrepasa, asimismo, el período de los héroes, cuya fundamental tendencia ciméntase en la sujeción al mundo objetivo, hacia el cual vese arrastrado el sujeto por sus propios movimientos afectivos, sin llegar a desligarse de aquél, por no utilizar los medios que el arte pone a su disposición, como expresivos de su intimidad personal.

CAPÍTULO IV

LA EVOLUCION HACIA LA HUMANIDAD

I.—Concepto de Humanidad.

Preguntado Kant si consideraba la época en que vivía una época ilustrada (aufgeklärten Zeitalter), calificativo que, como es sabido, dábase aquélla a sí misma, contestó con una rotunda negativa, bien que condicionándola al decir que, si no era ilustrada, pertenecía a la época de la ilustración (Zeitalter der Aufklärung). Si hubiéramos de responder a una pregunta semejante respecto a nuestro tiempo, definiendo el estado de Humanidad, por relación de la presente a pasadas épocas, podríamos decir que nos hallamos en la vía de la época de la Humanidad, sin que nos hayamos aproximado aún a la meta. a la que acaso no habrá de llegar nunca el hombre a causa de su imperfección, a menos que no entre en cuenta, para tal fin, la propia imperfectibilidad humana. Ciertamente, el vocablo «humanidad», a causa de su valor equívoco, puede ser aplicado, tanto pará designar la fragilidad y la simpatía humanas como otras virtudes. Este luminoso lado del concepto que estudiamos fué el que guió a Herder en sus «Ideas» al considerar la historia de la Humanidad como una educación o preparación para la Humanidad (Erziehung zur Humanität), haciendo ver que la Historia se nos aparece como un incesante esfuerzo hacia una más verdadera humanidad (wahrer Humanität), aunque tal fin trascienda los límites de toda historia.

Si meditamos sobre cuanto queda expuesto en el camino recorrido en anteriores capítulos, otrécensenos fuertes dudas acerca de la justeza de la suposición de que partiera Herder en sus consideraciones histórico-filosóficas, a saber: la existencia en la humana naturaleza de una temprana disposición previa al condicionamiento general del ambiente, para el desarrollo evolutivo hacia la Humanidad. Ni en el primitivo, ni en el hombre totemístico, cabe advertir características de las que atribuímos a la Humanidad, a menos que nos contentemos con considerar como tales a la adherencia (Anhänglichkeit) entre hordas vecinas o a ciertos rasgos de protección a los camaradas de estirpe. No debemos perder de vista que estas cualidades hállanse igualmente en los animales que viven en sociedad.

Hasta la época de los héroes no encontramos realmente fenómenos interpretables como germinales de los sentimientos de Humanidad, bien que, por el carácter total de este período heroico, con sus formaciones políticas fuertemente orientadas . hacia el exterior, su escasa estimación de los pueblos extraños, el trato dado al enemigo en la guerra v al esclavo en la paz, nos inclinaríamos a pensar que, aun en lo más culminante de su evolución, no se destacan sino cualidades opuestas a las que se comprenden bajo el título de humanitarias. Preciso es, sin embargo, indicar, cuando intentamos provectar sobre el pasado nuestro actual concepto de Humanidad, que este mismo es un producto surgido a través de una prolija evolución, y, por lo tanto, que dicho concepto, desde su origen hasta sus . ulteriores ampliaciones definitivas, se ha mantenido en una patente indeterminación. El vocablo «humanidad», que en el latín clásico posterior casi coincide con el alemán (Menschlichkeit) en sus sentidos meliorativo y peyorativo, tomó en la Edad media, a causa de la inclinación de ésta a las construcciones verbales abstractas, la significación de concepto colectivo (aparte del juicio valorativo implicado), según el tipo del genus hominum de los romanos. Es con esta doble significación como pasó, ulteriormente, a las lenguas modernas, y, aunque en alemán se hayan formado dos derivados, Menschlichkeit y Menschkeit, para tal distinción de conceptos, en la palabra extranjera «Humanidad» van ambos asociados, como cabe reconocer en la Erziehung zur Humanitat, de Herder. Al comprender éste en el vocablo el sentido histórico, adscríbele, esencialmente, la máxima significación meliorativa, emparejando tal cualidad sobre el conjunto de los hombres; tendencia que, según él, sería la fundamental de toda la Historia.

Mas, cualquiera que sea el posible resultado de tal tendencia y de la relación que se advierta entre estos dos aspectos, indudablemente el concepto de Humanidad, propiedad común de los pueblos culturales, hállase integrado por dos componentes: uno objetivo y otro subjetivo. Por un lado, la Humanidad aparece como el linaje humano, o, por lo menos, como una parte preponderante que puede ser considerada como impulsora y representante de la totalidad; por otro lado, destácase como un predicado valorativo que se manifiesta en la edificación de las cualidades éticas que distinguen al hombre de los animales, como, asimismo, en las relaciones entre individuos y pueblos. Aun con tal significación, comprende la Humanidad la Menschlichkeit y la Menschkeit (hominalidad), prescindiendo, en este último concepto, de la implicación peyorativa o de imperfección. En la aplicación relacionada con el hombre individual aparece la Humanidad como una estimación de la humana personalidad, trascendente sobre las más pequeñas limitaciones correspondientes a la familia, la estirpe, el Estado; mas, en la aplicación a la comunidad humana, toma el carácter de promoción a un estado ideal en el que la estimación del valor humano estímase como una norma general. Así, pues, por cuanto este ideal es un devenir, y, como tal, nunca perfectamente completo, el siguiente bosquejo habrá de limitarse a la evolución que comienza en los límites del período últimamente indicado, señalándose los fenómenos en los que se manifiesten los nuevos motivos humanos que gobiernan este tiempo posterior. Innecesario es decir que aquí, aun menos que en grados anteriores, al tratarse de la evolución humana nos referimos a una limitación precisa. Cuanto más comprensivo el campo en que se ejerciten el esfuerzo y la actuación humanos, tanto más graduales habrán de ser las transiciones, y tanto más acusados los motivos preformados fundamentales de la Historia, precisamente a causa del general contenido humano, por las naturales disposiciones y tendencias del hombre. Aunque no son extrañas al alma del primitivo la asistencia v el aprecio del prójimo, no se dan claramente en la conciencia de los comienzos de la cultura las disposiciones de las cuales hava de nacer y desarrollarse la idea de Humanidad, ni se advierten indicios de que tal ocurra en los inmediatos avances. El tránsito de la organización estírpica a la del Estado, la intercomunicación incesante entre los pueblos, v. por último, la transferencia de esos productos espirituales, que se llaman lengua, religión y costumbres, son los procesos que se dan como etapas en el camino hacia la Humanidad para ir integrándose, de modo permanente, en la comunidad de los humanos esfuerzos. Mas, ni aun aquí, ni en ulteriores transformaciones, surge la nueva idea como una eliminación de anteriores relaciones y condiciones psíquicas, porque la humana cultura, si adapta nuevos productos, no por esto se deshace por completo de la raigambre de los primeros tiempos. Así, la ampliación de la comunidad cultural no merma la conciencia de los pueblos ni los particulares de nacionalidad, sino que, según el testimonio de la experiencia histórica, antes bien afírmanse y acrécense con el desarrollo de los productos de la cultura, ampliándose la diferenciación nacional y con ello las peculiaridades espirituales y la personalidad individual de cada pueblo. No es necesario indicar cuán mayor es aquí que en anteriores períodos históricos la relatividad de los valores a considerar. La evolución humana incluve, al tiempo que las de pasadas etapas, multitud de condiciones nuevas, y, como la conexión a que aspira hállase dentro del flujo del devenir, resulta que, provisionalmente, la meta a lograr no es sino el propio camino seguido: así, pues, realmente, no nos hallamos ni en la ruta de la Humanidad, si por tal expresión se quiere significar el exclusivo predominio de los humanos contenidos de la vida, por cuanto no existe un período propiamente humano en el que se excluyan las más estrechas relaciones humanas que se destacan dentro del campo de la evolución precedente.

Antes al contrario, como el hombre ha ido adaptando las necesidades generales de su vida individual y las más estrechas relaciones de la comunidad familiar y de estirpe del estado primitivo a todos los períodos sucesivos, no ha podi-

do, consiguientemente, emanciparse por completo de las consecuencias asociativas implicadas en la evolución del Estado y la sociedad. No hay prueba más elocuente de esta actuación retroactiva, que el hecho de que muchas adquisiciones del período social anterior en el que tuvieran patente utilidad, carecieran de valor alguno para el siguiente, en tanto que otras persistieron como definitivas. Así resulta que lo precedente no es sólo preparación para el camino nuevamente abierto, sino hasta comienzo de una nueva ruta. Sólo en un principio empieza ésta en lo desconocido. Sin barrunto alguno del porvenir, cada tiempo actual prepara su futuro. Si al clan de la primitiva organización estírpica esle completamente extraña la idea del futuro Estado, y al creyente en los démones de primitivos tiempos el culto de los dioses celestes que premian y castigan, la idea de Humanidad hállase, sin embargo, como oculto germen en las más antiguas formas de la vida. Por lo tanto, el concepto de Humanidad que hemos de desenvolver aquí no adviene como consecuencia de una preparación dada en otros fenómenos, en parte completamente heterogéneos, sino en aquel otro que se destaca por sí mismo a toda conciencia en amplio y creciente desarrollo, señalándose su potente actividad sobre una gran parte de los hombres y ejerciendo su influjo sobre los diferentes factores de la cultura, a modo de cauce de la corriente hacia la Humanidad. Mas, ni aun limitada así, puede ser considerada como algo perpetuamente progresivo. Ya la circunstancia de que la idea de Humanidad, por grande que sea su ámbito, ha de persistir siempre dentro de límites espaciales y culturales, hace posibles, por las influencias recíprocas en que entran pueblos de diferente grado cultual, oscilaciones que lleguen a acarrear en grandes lapsos un obscurecimiento de la humana evolución; es verosímil que oscilaciones semejantes a las dadas en el pasado no lleguen a presentarse en el porvenir. Ya sería bastante que, a pesar de tales interrupciones, quede establecida una general correlación de la evolución humana que no está exenta de regulación psicológica.

Patente es la actuación de ésta en el hecho de que en los indicados factores, constituyentes, según dijimos, de la idea

de Humanidad, los externos, integrados en la hominalidad como concepto objetivo, sean históricamente los anteriores, en tanto que los internos, ligados a la conciencia subjetiva con sentimientos valorativos, no se desenvuelvan sino ulterior y gradualmente. Tal relación tendría la siguiente fórmula: la hominalidad es la que prepara la vía de la Humanidad. Esto no implica que en sus parciales actuaciones no haya podido y aun debido ésta preceder con mucho a la formación del concepto de hominalidad; mas su pleno desarrollo corresponde sólo al aspecto subjetivo, que no pudo aparecer hasta que no se formó la idea de unidad de la especie humana en un ámbito mayor que en el de vagas estimaciones o en barruntos superiores a la época. En otros términos: el concepto total (Totalbegriff) de hominalidad, en el sentido de concepto de especie, no creado por nosotros, sino de comunidad real, en la que aparecen sus miembros como una suma, debió preceder al concepto de Humanidad, en su significación de reconocimiento de los derechos humanos generales, como aspiración de cada miembro del género humano y como deber obligatorio con respecto a los demás; y no pudo ser de otro modo, pues faltariale el obieto de su actividad a las intenciones humanas individuales, si la idea aun restringida de la hominalidad no hubiere preexistido en alguna forma. Mas, si consideramos la sucesión serial que nos ofrecen los fenómenos de los que se desenvuelve esta evolución hacia la Humanidad, es evidente la concordancia de la sucesión histórica con las condiciones esenciales y fundamentales de la Humanidad. Destácase, en primer término, bastante antes de las descripciones históricas documentales, la tendencia al gobierno mundial. Tal idea no es la corriente del resultante dominio por absorción de cierto número de Estados, sino la que surge de un despertar a la vida como aspiración al gobierno del mundo, en la que se comprenden la parte terrestre del Universo, y con ella los hombres, aunque esta aspiración quede en la realidad encerrada en los límites de tal. Es en la promoción misma a tal fin en la que hállase una consciente representación de una unidad comprensiva de todos los hombres. La tendencia a realizarla surge en todas las formaciones políticas que se han llamado

imperios como una necesidad interna, principalmente en el período de apogeo, al principio sin orientación claramente determinada, pero, ulteriormente, con creciente tendencia a una consciente realización. Indudablemente, el imperialismo aporta una ampliación de los más limitados y estrechos regímenes políticos y administrativos tradicionales, ampliación que es transferida gradualmente al comercio y a sus medios auxiliares, y de éstos al idioma, a las costumbres y a las ideas religiosas. Así el Estado mundial (Weltstaat) es el que prepara los comienzos de la cultura mundial en la época de los pequeños Estados. Por el comercio exterior surge primeramente la expansión de las necesidades y de sus medios de satisfacción, y por aquél pasan análogas tendencias a los factores diversos de la vida espiritual, entre los cuales destácanse los más generales y dominantes en toda sociedad humana, a saber: las necesidades religiosas. Así va apareciendo, como última forma de los humanos frutos, la religión mundial. En el período anterior sólo existen religiones nacionales. Por mucho que los elementos mitológicos del culto pasen de un pueblo a otro, los componentes son asimilados en su constitución unitaria y pierden pronto en la conciencia de cada pueblo las huellas de su extraño origen. Luego van surgiendo religiones que pretenden ser generales y humanas. Aunque tal pretensión no haya tenido éxito, ha sido a tal título, según atestigua la historia, como han afirmado su intento dominador. Con respecto a esta tendencia humana general que aquí destácase más intensa que en el imperialismo y en la cultura universal, no es relativamente indiferente para el enjuiciamiento de la dignidad de las necesidades humanas el que nunca haya existido una sola religión, antes bien, si prescindimos de organizaciones subalternas poco importantes para la cultura general, vemos que ha habido dos religiones mundiales que han afirmado su posición frente a frente, con acentuadas características correspondientes a la cultura mundial general, posiciones que probablemente seguirán afirmando; tales son el Cristianismo y el Budismo. Una tercera componente de la general conciencia humana, además de la cultura mundial y de las religiones mundiales, es la historia del mundo. Entendemos

por tal, no ya las aisladas, inconexas evoluciones culturales y políticas, sino la propia conciencia histórica de la vida humana (Menschheit) en la que se aúnan en la representación de ésta como unidad los factores constituyentes de la misma; así la historia del mundo es, en el sentido propio de la palabra, el último de los factores integrantes de la idea de Humanidad. Al reflejar en sí el hombre preparado para la Humanidad en todas las direcciones el tipo de aquélla, la historia del mundo viene a ser para él como una sucesiva y gradual realización de la idea de Humanidad. Así, pues, el imperio mundial, la cultura universal, las religiones mundiales y la historia mundial, constituyen los cuatro grandes jalones que señalan la evolución hacia la Humanidad.

2.-Los imperios.

Entre los fenómenos que alborean en el dominio espiritual del período heroico, destácase el de un futuro movimiento que ha de traspasar los límites de la época: tal es la tendencia al señorío mundial. A medida que allí donde, tras de las primeras luchas, van formándose Estados que dominan a los pueblos inmediatos, enciéndese una alta conciencia de poderío, tanto más exaltada cuanto mayor es el dominio alcanzado, el cual se manifiesta por la fundación de un imperio que comprende varios Estados particulares. Esta tendencia, que tiene su semejante en los motivos de la conducta individual, ofrécese dondequiera que han surgido organizaciones políticas importantes; ejemplo de ello los imperios asiáticos nacidos de las fundaciones políticas de los Sumis y los Acades, y las luchas de babilonios y asirios por la hegemonía mundial. Asimismo, las dinastías de Egipto, que a primera vista parecen una mera ordenada sucesión unitaria, no son sino expresión de alternativa supremacía entre diversos Estados y ciudades, en las que implícase la tendencia a un progresivo y mayor dominio del vencedor. Lo propio échase de ver en las guerras entre las estirpes griegas y latinas y, por último, en la fundación del gran imperio persa de los Aqueménidas, al que sucede el de Alejandro, que, si duró poco, alcanzó una extensión nunca superada; imperio disuelto luego por el romano, que, en estricto sentido, es el último que realizó sus fines propios.

Egipto, de una parte, y de otra los sucesivos imperios asiáticos, muestran claramente cómo empiezan a formarse los Estados mundiales sobre un cierto número de Estados vasallos. En la lucha por el señorfo, en la que el vasallo puede pasar a dominador y viceversa, introduciéndose en ella no raras veces un pueblo nuevo, va acreciendo sin medida la tendencia a la dominación territorial. El límite máximo de la dominación considérase logrado cuando el caudillo, a quien rinden homenaje muchos Estados vasallos, aspira a ser reconocido como soberano del mundo. Testimonio de la regularidad interna de esta evolución, es el hecho de que, dondequiera que nace tal forma de señorío en las propias condiciones de limitación, reprodúcese de idéntico modo. Así como el poderío de tal manera desarrollado aproxima unos a otros los pueblos conocidos en él sujetos, la idea del Estado universal comprende el resto de la tierra habitada. En las denominaciones que el déspota dase a sí mismo, descúbrese la correlación de su aspirado dominio; así es rey de reyes, príncipe del mundo y emperador de las «cuatro partes» (Vier Veltteile) de la tierra. A causa de la actuación del culto, dase una transferencia de relaciones del Estado terrestre al campo de los dioses, y el señor de los Estados mundiales pasa a ser un dios. Así, con sorprendente concordancia, en todas partes donde surge la idea del rev mundial (Veltkönig) aparece también la idea de un dios. En los imperios babilónicos del Eufrates y el Tigris es adorada en el templo la imagen del déspota; en el país de los faraones la figura de las esfinges lleva rasgos del rey; Alejandro Magno hácese saludar por los sacerdotes de Egipto como hijo del dios Ammon-Ra y exige, al suceder al gran rey de los persas, los símbolos exteriores de la adoración divina. En el principado romano, a pesar de cimentarse en costumbres e ideas republicanas opuestas a tales ceremoniales, desde Diocleciano a Constantino establécense usos de veneración cúltica al emperador. El culto de los dioses da lugar a una mezcla de las ideas de señor del mundo y de dios, desarrollándose, por acre-

cimiento de la idea de éste, con tal motivo, una oposición entre el déspota y el dios. El rey, divinizado por su omnipotencia, aspira a posponer al dios, quien, a su vez, no admite rivales de ascendencia terráquea. Andando el tiempo, prodúcese una componenda, por virtud de la cual el rev, en vez de dios, pasa a ser considerado como hijo suyo y ejecutor de su voluntad, o bien, por analogía con el mito heroico y como lejana reminiscencia del culto ancestral, pasa a divinidad celestial después de su muerte, gozando desde entonces de divina adoración. Así los últimos déspotas de Babilonia llámanse hijos de Marduk, el principal dios de Babel, y la imagen de Hammurabi ostenta rasgos de tal divinidad; los emperadores romanos, desde Augusto, son venerados como dioses después de su muerte. Hasta cuando el rey es considerado exclusivamente como hombre no desaparece del todo la relación indicada y es el emperador representante o especialmente agraciado por la Divinidad. Ultimo eslabón de este desarrollo que alcanza a nuestros tiempos, es la fórmula del reino «por la gracia de Dios». Ahora bien, ¿cuáles fueron las fuerzas impulsoras de este desarrollo que se extiende desde sus primeros comienzos hasta casi el tiempo de la fundación de los Estados y que avanza luego incesantemente hasta el Estado mundial? Parece inadmisible la suposición de que estos fenómenos tengan porfundamento el mero desapoderado afán de grandeza del déspota, nacido en sus éxitos de conquista de territorios y pueblos limítrofes. Cierto que no deja de ser lógico tal motivo, pero, si bien se mira, aparécenos más como efecto que como causa, bien que un efecto en la recíproca intersección de los impulsos puede convertirse, a su vez, en causa. Sin embargo, los motivos inmediatos y decisivos serían, en parte, las condiciones concomitantes de la ampliación a Estado mundial del Estado particular y, en parte, las consecuencias vinculadas a la consecución del fin propugnado. Tales condiciones y consecuencias son, ante todo, externas y hállanse integradas por el aumento en los medios de subsistencia y en los de poderío del Estado mundial aportados por el auxilio de las provincias creadas por la conquista o de los Estados vasallos. De este tipo son los tributos en granos y ganado,

en piedras preciosas y metales y, sobre todo, en el más valioso material que son los hombres empleados por el faraón, el emperador babilónico o el persa para la construcción de canales, templos y palacios, como asimismo para el servicio militar o como personal suplente de las obligaciones de los nacidos libres. Todo cuanto para su conservación necesita el pequeño Estado particular, requiérelo el imperio en más alto grado. El Estado aislado es arruinado por el Estado imperio, a causa del propio motivo que aquél (ampliada concentración de subsistencias y medios de poderío) arruina a la antigua organización política estírpica. Y cuanto más acrece esta concentración sobre más amplios territorios, más se destaca la imposibilidad de aunar las fuerzas, por lo que es inevitable y pronta la disolución política, o bien danse uno u otro de los siguientes casos: que uno de los Estados vasallos repita sobre el propio territorio el acrecimiento imperial o que una nación extraña sojuzque a todos. Del primero son ejemplo los imperios babilónico asirios; del segundo, los desmoronamientos que en un mismo tiempo danse en el imperio faraónico por la invasión de hicsos y en el babilónico por los conquistadores chetitas; ejemplos que se repiten en la partición del imperio fundado por Alejandro Magno y en la ruina del romano. Otros imperios nacidos con una apariencia de dominación universal se desmoronan todavía más rápidamente a medida que avanza el tiempo en el fluir de la Historia; tal el efímero ensayo napoleónico, que intentó resucitar con nueva forma el antiguo concepto imperial. Triunfa así, por último, el Estado aislado sobre el imperio y es poco probable que, según todas las apariencias, vuelva a reproducirse la idea de un imperio universal, a menos que se interrumpa por completo el curso de la Historia.

Esto viene a indicarnos que la siempre creciente tendencia a la ampliación de los medios de dominio no puede haber sido el motivo único de la idea del imperio mundial. El propio impulso hacia el desarrollo de su poderío ha animado hoy como ayer a todos los Estados; mas el Estado mundial universal no halla partidarios sino en utopistas aislados que no propugnan ya la ampliación de un Estado para constituir el

imperio mundial, sino más bien la disolución de los Estados existentes para constituir una comunidad general pacífica de las naciones, para la que serían superfluos los actuales medios de conservación de su poderío. En verdad, no puede haber sido la tendencia a la ampliación del Estado aislado hasta convertirse en imperial, como único motivo decisivo en la evolución de la idea del imperio, a causa de que ésta, aun en el período en que más se destacó en la Historia, túvose por real. Fué preciso que advinieran otros motivos ideales para que la idea salvase su distancia de la realidad y que aquélla apareciera tomando cuerpo en la realidad misma. Ni pudo bastar para ello el limitado conocimiento del mundo real que podría ser aportado como fundamento negativo. No puede aducirse el hecho de que el emperador babilónico, al titularse señor de las cuatro partes del mundo, se sintiese satisfecho al mirar como suyos y tributarios los territorios circundantes en los cuatro puntos cardinales, pues ello no significa la conversión en absoluta de la relativa ilimitación de su dominio. Lo que debió surgir por el hecho de la limitación del campo visual fué, ante todo, el pensamiento de la idea de unidad del mundo como transferencia de esta unidad en la intuición de la realidad dada. Venía a ser, en otros términos, una idea semejante a la de la unidad absoluta de la creación del mundo con la tierra como centro, reinante en la imaginación astronómica de la antigüedad. Ambas representaciones, la del imperio mundial comprensiva de toda la humanidad y la del universo con la tierra por centro y la esfera cristalina del estrellado cielo por límites, arraigaron en el pensamiento de la antigüedad, aun dentro de la concepción mitológica del cuadro de los dioses proyectado en el cielo desde la tierra. A estos dioses, con más un dios supremo, correspondía el señorío del mundo. Aunque cambiase el dios de la ciudad, que siempre ocupaba el centro del imperio terrestre, en el reino de los dioses seguían reflejándose las relaciones con aquél, por cuanto los demás dioses transformábanse, según cierto sentido, en vasallos de aquel dios supremo. Fué necesario después que la imagen mitológica transfiriese de la tierra al cielo su descendencia a la tierra, en lo que descúbrese la significación intuitiva de que

el señor del imperio del mundo se convirtiera en un dios, o de que, por lo menos, en que el descendiente o representante del dios supremo fuera el protector del imperio. En esta sujeción a la concepción mitológica del mundo hállase una significación preparatoria del imperio. Su propio florecimiento y, ante todo, su más durable persistencia coinciden con la culminación del desarrollo del mito de los dioses. Necesitóse una fuerte adición de motivos culturales mundiales, asociados al propio tiempo a una gran capacidad de acomodación a las relaciones de los aislados componentes del Estado, como sucede en el imperio romano por la confluencia con el tiempo del hundimiento de la fe en los dioses, para que se transfiriese una vez más la idea del imperio a los límites que le fijara la realidad. Una aportación demostrativa de la íntima conexión indicada es el caso de Diocleciano, último soberano representante del imperio, quien, no sólo revistióse de los atributos del antiguo déspota oriental, sino que pretendió para sí el culto de un Júpiter terrestre.

3.-La cultura mundial.

Mientras el imperio dase en pleno culto de los dioses, no es tanto una realización de la idea de Humanidad como una agrupación de pueblos que, transcendiendo los límites del Estado particular, actúa en función preparatoria; lo que viene revelado principalmente en la sucesión temporal de los fenómenos. Durante el pleno desarrollo imperial, la idea de Humanidad, a lo sumo, dibújase sólo en vagos delineamientos. Es a la disolución del imperio cuando surge la cultura, bien como efecto secundario del dominio inherente a aquélla, bien como consecuencia de la aparición de condiciones nuevas. El imperio aporta, indudablemente, motivos de cultura, pero es por el lado material de la vida de los pueblos, por el comercio y el trastrueque de necesidades y de los medios de satisfacerlas, en tanto que el florecimiento de la vida espiritual destácase más singularmente cuando el imperio toca a su fin. Cabe, pues, ver en la totalidad de este fenómeno más bien una acción consecutiva que concomitante del imperio. La explicación hallaríase en la esencial necesidad de éste de desenvolver los medios externos aportables a su fin principal y en la presión despótica ejercida consiguientemente, en especial por los pueblos antiguos, sobre todos sus componentes. Para la aparición de la cultura entran en cuenta las inmigraciones y los desplazamientos de pueblos que acompañan al desmoronamiento de los imperios. Así, la cultura del antiguo Oriente con su mitos y sagas, con los productos de sus artes y ciencias, expándese a la disolución y creación de nuevos imperios. El de Alejandro Magno es más bien después de su disolución, y bajo el señorío de los diádocos, cuando nos muestra quizá la época de máxima cultura que ha visto la Historia (die der Geschichte gesehen hat). Finalmente, no menos asociada a la época de decadencia del último imperio merecedor de tal nombre, hállase el apogeo de la cultura grecorromana, poderoso movimiento cultural que surge por obra de los grandes desplazamientos de pueblos, como, principalmente, a causa de la expansión del Cristianismo. Patentízase así el valor preparatorio del imperio en la cultura mundial, y, singularmente, que hasta las últimas fuerzas de que dispone aplícanse en el imperio agonizante para preparar el camino de la religión mundial.

Hay un campo en la época de los imperios que, a causa de los ingentes medios de poder de que disponen en los comienzos de la cultura superior, ha llegado a actuar como creador v modelo en tiempos posteriores; tal es la técnica de las grandes masas (Massentechnik), así como el arte monumental a ella asociado. Durante largo tiempo han sido pasto de la admiración de sucesivas generaciones las grandes obras del imperio romano (vías, puentes, acueductos y otras magnificas construcciones monumentales), en las que se ha desenvuelto ilimitadamente la humana energía; hoy sabemos que los imperios egipcio, babilónico-asirio y pérsico, en su tendencia a lo colosal, adquieren la conciencia de disponer de innumerables fuerzas humanas, no aproximándose a las posteriores creaciones semejantes porque les falta la preparación artística del arte griego. En los canales y vías itinerarias del tiempo de los grandes reves egipcios y babilónicos, adviértense progresivas miras en el respecto de la agricultura y el comercio en los límites correspondientes a los comienzos de la cultura mundial, y siempre a base del apoyo prestado por los grandes medios del gran Estado. Aparece también aquí la expansión del comercio mediante la actuación del imperio con un parcial tránsito hacia las actividades económicas y la formación de un sistema de especiales documentos escritos para la ejecución, por funcionarios y vasallos, de las ordenazas gubernativas, así como para memoria de las leyes promulgadas y de las hazañas realizadas por los señores. Se pasa así del lado material al espiritual de la cultura imperial, que halla su expresión inmediata en el lenguaje y la escritura.

Sobre estos cimientos de toda cultura, van distanciándose de modo manifiesto la cultura individual y la mundial. En tanto que en la primera domina durante largo tiempo el lenguaje sobre la escritura, al punto de que sólo hasta un relativamente alto grado de cultura no aparece la fijación del lenguaje en forma escrita, ésta es el intermediario por el cual la cultura mundial prepara, por el lenguaje, las vías comerciales. El lenguaje hablado es un producto natural que aparece en la inmediata convivencia individual, en tanto que la escritura surge como una especial invención mediante la cual queda fijado más allá de los límites de espacio y tiempo el pensamiento emanado de la comunicación oral. Así es la comunicación escrita el primer paso de la cultura nacional a la cultura mundial; y la sencillez de sus elementos da a la escritura, para la conexión entre pueblos y generaciones, enorme supremacía sobre los aislados lenguajes autóctonos, y una gran resistencia contra la pluralidad de éstos, sobre los que va dominando gradual y penosamente, haciéndose el lenguaje del comercio. Instructivo ejemplo es éste, respecto a la escritura cuneiforme, cuyos textos suméricos fueron conservados en la escritura como sagrados por los invasores babilónicos, aun cuando se perdiera el conocimiento de la lengua correspondiente. Llevada en las invasiones de los primeros pueblos que. llegaron a las costas del Asia menor, la escritura cuneiforme es utilizada para la expresión de idiomas extraños al de su primitivo origen. Dondequiera que el intercambio comercial

avanza, es el lenguaje su pioneer, al que sigue inmediatamente la escritura, como lo demuestra el hallazgo de una correspondencia entre los emperadores babilónicos y los faraones egipcios del siglo xv antes de Jesucristo, llamada por el lugar en que fué encontrada «Cartas de Tel-el-Amarna», aunque los medios con que Babilonia procuraba auxiliarse para entender la escritura cuneiforme revelan escaso conocimiento de la lengua en sus corresponsales egipcios.

Hasta muy tarde no vió el mundo la expansión de una lengua comercial y literaria, que, comprendiendo conceptos universales, pudiera ser considerada como lengua relativamente mundial; tal fué la lengua griega bajo el dominio de los diádocos. Este primer paso hacia la cultura mundial es, esencialmente, una consecuencia del Imperio. El imperio de Alejandro, cuya duración fué realmente demasiado corta, sólo vió el alborear de este predominio mundial de la lengua y cultura griegas. No olvidando los relativamente estrechos límites del mundo cultural de aquel tiempo, cabe decir que no se ha dado posteriormente una expansión semejante con tal unidad cultural, aunque, ciertamente, la obra estaba va abonada por las preparaciones nacionales aisladas. La unión de las colonias griegas con la metrópoli, mediante el lenguaje y las costumbres, forma ya un lazo de gran importancia. A los colonizadores seguían viajeros aislados que extendían su saber más allá de los confines de la lengua griega. Así, un Pitágoras, un Xenófanes, un Herodoto, un Jenofonte, un Demócrito, un Platón, recorren los países enteros del Mediterráneo. La expedición de Alejandro a la India cierra la serie de estas aisladas expediciones a países fabulosos. Es característica de la época griega la intensificada tendencia a viajar, en la que participan el guerrero y el comerciante, el médico, el sabio y el artista. En tanto que, en los tiempos de la organización estírpica, la tribu y el clan muévense sólo por la presión de la necesidad, a causa del agotamiento del medio cinegético o del suelo laborable, y en la época de los héroes es todo el pueblo el que se apresta a la liza para resistir al enemigo invasor, fundando ciudades y Estados para afirmar su propio poder; ahora es el individuo aislado quien se mueve y viaja en busca de países

más favorables a su personal actividad, o bien para conocer nuevas tierras y ensanchar el círculo de su saber. Por esto son, en parte, las grandes ciudades nuevas las que erígense rápidamente en centros de la nueva cultura mundial, a causa también de constituirse en núcleos de formación espiritual por la atracción de su antigua fama. En Alejandría, Pérgamo, Atenas y luego en Roma, pululan hombres de todos los países, griegos, egipcios, sirios, persas, itálicos. Es el griego la lengua en que se comunican. La capitalidad de la ciencia va siendo gradualmente desplazada de Atenas a Alejandría, y la ciencia es cultivada, ya no tanto por griegos, como por naturales de otros países, singularmente por los orientales.

Dos propiedades caracterizan a esta nueva cultura mundial: una, la creciente indiferencia por el exclusivo interés del Estado; otra (en oposición y en íntima conexión con aquélla), la elevada estimación que cobra la personalidad, de lo que surge una correlativa valoración de sus derechos. Sobre la pública estimación del Estado va tomando ventaja la de la cultura, que ensancha su contenido más allá de los estrictos límites nacionales; y sobre los intereses políticos priman, no sólo los de la personalidad individual, sino los de la formación espiritual general. Así, esta cultura mundial es simultáneamente cosmopolita e individualista, viniendo a reflejarse en uno v otro carácter lo universalmente humano por la superación de los límites de la nacionalidad particular. Esto viene preparado desde largo tiempo atrás por la cultura griega. Los sofistas viajaban de ciudad en ciudad como maestros andantes, propugnando el espíritu de la libertad personal v la dependencia de toda formación v asociación social del arbitrio individual; y en las escuelas de epicúreos y estoicos, que alcanzan a los primeros tiempos de la cultura mundial, destácase el concepto de Humanidad en las dos orientaciones de su dirección clásica, bien que ciñéndose de modo particular a las necesidades ética y religiosa. La propia relación refléjase en la ciencia positiva. En las ciencias naturales, que ofrecen en el período alejandrino su primer florecimiento clásico, destácase, al lado de la dirección generalizadora de una ley natural en la Mecánica y la Astronomía,

la profundidad descriptiva de lo particular. La Historiografía oscila entre el ensayo de abstracta esquematización de las épocas de evolución política, según el ejemplo de la división aristotélica de las formas del Estado, y la biografía de los prohombres con la descripción de sus hazañas. La Filología ofrécenos el infructuoso campo de discusión, sobre cuestiones gramaticales, de las escuelas peripatéticas y estoicas, que, por sus minucias de orden literario, ha dado a esta época el remoquete de «alejandrinismo». Extiéndese también al arte esta coincidentia oppositorum: de una parte, la tendencia a lo colosal en las construcciones monumentales de la época; de otra, en la escultura, un minucioso individualizante arte del retrato; en el drama, junto a la acción pomposa capital y política, la comedia burguesa de intriga y el mimo.

Cuando se resquebraja la cultura mundial griega, a causa de su descomposición interna y de la invasión de nuevos pueblos, que viven todavía en los comienzos de su evolución política, escíndese aquélla siguiendo la posición del imperio romano y la consiguiente separacion de la Iglesia cristiana en romana y griega. De cuán lejos estaba la cultura griega de ser una cultura mundial, es prueba, tanto la indicada escisión como la renuncia al medio imprescindible de común formación, como el lenguaje. Mientras que en Occidente reinaba el latín, en Oriente persistía, miserable, la lengua griega. Por impulso conservador del clero desenvuélvese allí en el curso de los siglos un plantel de sabios, fuera de contacto con el desarrollo de las nuevas nacionalidades. Aquí húndese completamente la cultura en torpe letargo, bajo el poder de las naciones bárbaras, sin que la Iglesia pudiera evitarlo sino débilmente. Al antiguo Imperio, cuya última aparición espléndida es la Monarquía de Alejandro, transición hacia la primera cultura mundial, sucede la religión mundial, que, tras largas luchas, logra imponerse al poderío de las fuerzas políticas. A causa de la creencia de los pueblos en la eternidad, mantiénense las variables formas del Estado y así por la religión mundial es conservada una cultura mundial, aunque en ruinas (trümmerhaft). A la disolución del imperio romano, el último de los grandes imperios, queda la Iglesia dominante sobre aquella disolución a base de la reducción de los creyentes a la obediencia, y con esto tiende aquélla a convertirse en un Estado mundial. Mas esta cultura mundial, cultivada por la Iglesia, no es lo suficientemente fuerte para recibir en sí las nuevas tendencias hacia tiempos venideros. Danse entonces nuevas condiciones de las que había de nacer el impulso hacia una nueva cultura, en oposición a la mantenida por la Iglesia, cultura orientada hacia el mundo real y atraída por el ideal cultural de los antiguos. Surge así el Renacimiento, cultura mundial por vez primera, en el sentido propio de la palabra, aunque en sus principios vése limitada a un círculo de esforzados e ilustrados varones, que se atienen en lo esencial a un modelo hasta entonces no conocido.

Así, la cultura del Renacimiento, si mira lo futuro, no pierde de vista lo pretérito. Aspira a renovar la cultura mundial grecorromana, pero quiere, al mismo tiempo, dar un contenido propio al espíritu de su tiempo y al de los problemas a desenvolver en lo futuro. Por esto no es sólo un «renacimiento», según se denomina a sí misma, sino una nueva cultura mundial unida por muchos rasgos comunes al helenismo antiguo, por el que quizá todavía es influído en gran medida. Común con éste es la asociación del universalismo y el individualismo, lo que acaso pueda ser considerado como uno de los rasgos propios de la cultura mundial, rasgos que van ganando mayores exponentes en el curso de los tiempos. El prestigio, el culto (casi podría decirse), a la personalidad individual, experimenta en el Renacimiento el mayor auge conocido en la Historia.

Análoga admiración hallan, por su especial peculiaridad, lo enormemente humano, que rompe con la disciplina y las costumbres, que el entusiasmo ascético, presa de un soñado ideal; y es que reinan, a la par, los ideales políticos y los religiosos. Halla aquí pábulo la reforma de la Iglesia, y surgen nuevas teorías políticas y utópicas evocaciones de una futura felicidad para el género humano.

En otra relación aparece el período del Renacimiento como genuina repetición de la época helénica, pero en el más amplio escenario del mundo; el mirar a lo lejos viene de nuevo a apoderarse del individuo, sirviendo de introducción al período de los grandes descubrimientos geográficos. Los viajes de los descubridores Colón, Vasco de Gama, Magallanes, son emprendidos, la mayoría de las veces, por personales iniciativas, y los propios descubridores, aunque pudieran ser influenciados por otros motivos, son, ante todo, movidos por la propia tendencia a viajar a países lejanos, que un siglo antes condujera al veneciano Marco Polo a las lejanas tierras del Asia oriental.

Este último período de la cultura mundial presenta también propiedades esenciales de un nuevo tipo. La cultura no es ya la del Estado mundial, sino la de la Iglesia mundial. La indiferencia hacia el Estado no es, como la de los tiempos helénicos, una disposición particular generalizada; ahora despunta el interés político en todas partes. Es la lucha entre el Estado y la Iglesia carácter particular de la época, en la que los motivos sociales orientan hacia una nueva política y, en parte, hacia una nueva organización social. Por último, esta nueva cultura distínguese por su posición completamente nueva con respecto al lenguaje, medio portador de la cultura espiritual y del movimiento comercial. No es ya el lenguaje mundial- obligada consecuencia del dominio del Imperiolo que viene a constituir el fundamento de la nueva unidad cultural, sino la pluralidad de lenguas, expresiva de la peculiaridad espiritual de las naciones; en el Estado nacional destácase también una pluralidad de particulares intereses sociales y políticos. A completar este cuadro, con tendencia al bien común, vienen luego multitud de formas de comunicación y de intercambio espiritual. Todo esto abona con nuevos estímulos la cultura mundial. La lengua mundial, que por su naturaleza sólo puede serlo realmente una lengua viva, a causa de las condiciones históricas de las instituciones sociales, no puede alcanzar su supremacía sino por el dominio del Imperio, unidad y supremacía que es ulterior motivo de su vida precaria. Resquebrajada la unidad lingüística, nacida con la supremacía del Imperio y la organización política que le sirve de sostén, todavía la lengua mundial sálvase en las ruinas. La cultura mundial viene ahora a cimentarse, tanto sobre la variedad de los idiomas nacionales como en la multiplicidad de los Estados políticos; y aquélla no constituye ya una época aislada, sino una compleja disposición evolutiva. Por todo esto, en el Renacimiento ofrécese una nueva forma de cultura mundial, cuya característica es la conjunta acción de las tendencias humanas y nacionales, época a la que corresponde nuestro tiempo.

4.-Las religiones mundiales.

Uno de los más esenciales caracteres del período heroico es la existencia de la religión nacional. Así como cada pueblo tiene sus héroes, posee también sus dioses propios, a los cuales diputa como protectores en sus contiendas con extraños pueblos. Ello no implica que dioses y cultos no puedan emigrar de pueblo en pueblo. Cuando es asimilado el culto extranjero, bórrase su origen, incorporándose al Panteón de los dioses indígenas. Esto apenas si ocasiona trastorno alguno en el Imperio. A lo sumo, va creando un orden de subordinación en el que entran secundariamente los dioses de los países sometidos, constituyéndose la representación de un Estado de dioses dominantes sobre el Estado terrestre universal. El paso decisivo hacia este perfeccionamiento unitario no se da sino bajo la influencia de la cultura mundial que nace bajo el Imperio. Como consecuencia de ello, van incorporandose incesantemente al conjunto los dioses específicos nacionales, pasando a gozar de hegemonía, aunque con nombres diferentes, aquellos que mejor representan las humanas necesidades, a los que préstaseles culto concordante.

Es de notar aquí que el subsiguiente progreso hacia la preparación de una religión humana universal dase con vistas a las más antiguas religiones de los tiempos de la fe en démones y dioses. Y son también dos los propios motivos a los que, después de los intereses políticos, deben su origen los dioses, motivos que aquí también se destacan, a saber: la enfermedad y la muerte. Como en los tiempos de la cultura griega es la profesión médica la más estimada de todas, el culto a Esculapio, dios que aporta la salud, extiéndese por

todas partes. Pero todavía es mayor la supremacía de los dioses que se aplican a una vida ultratumba y a su preparación. En ambos casos, asócianse en su origen las necesidades de aquende con el deseo de conquistar una felicidad duradera ultratumba. No puede ocultarse la concordancia que se destaca en esta evolución entre la Demeter de los griegos, la frigia Cibeles y la Astarté fenicia, en esencia la propia divinidad con nombres diferentes.

Patente es, de igual modo, cómo los cultos orientales, aún más que los misterios griegos, tomaron motivos extáticos y orgiásticos de los antiguos cultos de la vegetación, lo que explica la más frecuente adopción ulterior de los cultos orientales, a causa de que satisfacen mejor las humanas necesidades. Cuanto más pospuestos quedan los intereses nacionales y ciudadanos que atan al hombre al mundo real que le rodea, al traspasarse los límites de éste, tanto más se va destacando una oposición entre el hereditario temor a la muerte y, como última consecuencia de aquel temor, la idea de que, al perder la vida sus antiguos bienes, todos los deseos albergados en ella en orden al porvenir tendrán su realización en un mundo celestial anhelado por todos los hombres de cualquier estado, profesión o nacionalidad. Así, todos estos cultos pasaron a ser cultos de redención. El culto a estos dioses sobrenacionales buscaba la liberación de los males del mundo, como ansia de las almas profundamente religiosas, o bien, tras el disfrute de los goces terrenales, el logro de otros superiores de ultratumba, deseo general en los tiempos pretéritos y presentes. Así como el culto nacional forjó el dios a imagen del hombre, realzándola con toda la fantasía mitológica sobre lo humano e inaccesible, la nueva tendencia oriéntase a poner más cerca del hombre estos dioses antropomórficos con modos de actuar semejante a los suyos, y, ante todo, sufriendo análogas vicisitudes. Ninguna figura del mundo divino griego posterior más típica del indicado sentido que Dionisios, el dios humano, que, no menos que las divinidades femeninas de la madre tierra, naciera de los antiguos cultos del campo y de la fecundidad, bien que más adelante fué la leyenda convirtiéndole cada vez más en dios esforzado que, tras padecerenormemente y morir en suplicio, había de resucitar a una nueva majestad. Son sus homólogos otros dioses de los tiempos helenos, Mithra, Attis, Osiris, Serapis, librados también del dolor y del tormento, a causa de lo cual intervienen también en la salvación del hombre.

Es también el Cristianismo, en sus comienzos, una de estas religiones liberadoras, y más de quinientos años antes había aparecido ya en el lejano Oriente una religión con análoga dominante idea: el Budismo. Sobre el proceso de la referida sobresaliente orientación arrojan no poca luz las contiendas filosóficas concomitantes de esta evolución. Tales luchas hacen verosímil que fueran los mismos los motivos fundamentales, bien que diferenciándose luego, de un lado, a causa de la actuación de las ideas religiosas del sistema brahmánico, influyente en el pensamiento índico, y de otro, por la ulterior intervención del mundo cultual de Occidente. Hay, sin embargo, el factor religioso común de la liberación que implica la ruina de un antiguo período de cultura y el alborear de otro. Este tránsito es concomitante del paso de la cultura nacional a la humana, comenzado en el Helenismo y superado por el imperio romano. Mas el síntoma capital de esta crisis de la religión mundial no es el Imperio, que prepara la cultura mundial, sino ésta misma por sus particulares efectos. Los antiguos dioses no podían satisfacer, a menos de grandes transformaciones, a los nuevos tiempos, los cuales exigían nuevas divinidades a compás de la vida misma, en la que las virtudes nacionales venían a ser pospuestas ante más altas y generales miras humanas. Lográndose por tal transición la exaltación de la individualidad humana por encima de la naturaleza, el estado y la profesión, van surgiendo inevitablemente choques con el medio, tanto más importantes cuanto más insignificantes son las ventajas ofrecidas en la estrecha vida social. Y en la conciencia de la época como en la del individuo aparece con análoga frecuencia un cambio en las tendencias que se va acentuando por el contraste de los efectos. Los estimados valores del mundo desaparecido pasan a ser considerados como fuentes de dolor y tribulación, que hallan su compensación en los entrevistos ideales de un mundo

ultratumba. Esta exclusiva tendencia no ha sido, en verdad, la más duradera Era preciso que la religión mundial, por necesidad interna, se cohonestase con la vida terrena, en cuanto efectuóse el reintegro a organizaciones políticas y sociales más consistentes. Mas, así como persisten en las capas de la corteza terrestre los efectos de las catástrofes geológicas largo tiempo después de ocurridas, perduran igualmente en la vida espiritual las perturbaciones nacidas en la transición de los tiempos, bien que cambiando diversamente el contenido de los valores espirituales. He aquí por qué la religión mundial conserva una fuerza conservadora en la que son superados todos los demás contenidos de la vida espiritual.

En nuestra actual cultura hay sólo dos religiones mundiales, en el estricto sentido de la palabra: el Budismo y el Cristianismo. El confucionismo, que, por el gran número de sus prosélitos, acaso pudiera ser contado entre éstas, es más bien un sistema ético doctrinal que una religión, que ha sufrido en la masa de la población china que la profesa, numerosas evoluciones, entre las cuales destácase el tradicional culto de los antepasados y las ideas del Budismo. El Islamismo es una mezcla de ideas religiosas judaicas y cristianas con antiguas tradiciones arábigas y turanias, que cumplió una misión brillante de religión cultural frente a pueblos bárbaros o semibárbaros, mas sin que pueda ser considerada como creación religiosa de significado original. Por último, el Judaísmo ha tenido una importante influencia en la estructura del Cristianismo; pero no es una religión mundial, sino más bien uno de tantos cultos inferiores que en la época anterior a Constantino pugnaban por la supremacía.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las fuerzas impulsoras por las que aquellas dos religiones ganaron su hegemonía? Seguramente, no sólo por sus ventajosas indiscutibles condiciones de orden interno, sino también por otras de orden externo, que, entre las que afectan al Cristianismo, es no poco importante su exaltación a religión del Estado por Constantino. Cierto que, en lo esencial, actuaron otras confluentes circunstancias, entre las que aparece, en primer término, la tendencia a ser puramente humana, con exclusión de miras nacionales o loca-

les. Mas, por cuanto esta tendencia es más o menos propia de todas las tendencias religiosas de esta época de transición, no cabe admitir su exclusividad. Además, no hay motivo que explique que, dentro de la concordante tendencia humanística de las indicadas religiones primates, sea tan peculiar el contenido de cada una, tan diverso como una pagoda budista y una catedral gótica. De hecho, ambas religiones mundiales son también religiones culturales; mas, aunque posean comunes fundamentos humanísticos, tienen tras de sí una cultura peculiar. En ambas religiones mundiales no hay, empero, una general tendencia comprensiva de toda la Humanidad hacia un ideal común religioso y moral, porque en ellas se advierten las esenciales diferencias que la tendencia humanística ha venido tomando entre los hombres. He aquí el Budismo, fundamental expresión de la religiosidad oriental, frente al Cristianismo, que, a causa de las circunstancias determinantes de su expansión, hácese expresivo del pensamiento religioso del mundo occidental. Y en esta oposición diferencial no hemos de tener en cuenta tanto la existencia de los hechos de orden mágico y la creencia en los démones, que tan frondosamente desenvuélvense en el Budismo, ni aun el cuerpo de máximas del gran asceta, transmitidas por tradición con no pocos equívocos, sino el conjunto del pensamiento dominante conservado en la religión de Buda. Tanto ésta como el Cristianismo ofrécenos la perspectiva de otro mundo, mas sin que, al mismo tiempo, den al sentimiento religioso una intensa expresión. En el Budismo como en el Cristianismo primitivo, aparece la vida humana como un sufrimiento, del que nace una insuperable tendencia al ascetismo y a la penitencia por la esperanza en un bien futuro y eterno. Y, en tanto que el cristiano de los primeros períodos pone aquélla en la vuelta de Cristo, con la que debe comenzar el eterno reino de los cielos, la meditación índica aplícase a contemplar en la larga peregrinación a través de los cuerpos de los animales, renacientes en la figura humana, el gran proceso de la purificación, mediante el cual aduéñase v domínase por completo la sensibilidad, haciéndose así el hombre imperturbado conocedor de la verdad, y con ello poseedor de la suprema bienaventuranza. Tal es el verdadero Nirvana budístico. No es el tránsito a la nada del perpetuo olvido, sino el eterno descanso del alma en el puro conocimiento, que, como el cielo esperado por el cristiano, es la meta de todos sus deseos.

Mas, si allí prepondera el lado del conocimiento, prima aquí el del sentimiento, aunque el uno no excluya al otro. Predica Buda el amor al prójimo y la compasión del doliente: Cristo pugna por el conocimiento de Dios, y no dejan de aparecer también dentro del Cristianismo, por necesidad inmanente de estas religiones, bien que en formas diversas, las ideas de purificación. Mas, en tanto que el cristiano occidental, bajo el dominio de sus sentimientos de venganza (rascheren affekten), vislumbra con intenso colorido los tormentos del condenado y la purificación del salvado pecador, el sufrido oriental pone la vista en la redención por la luz del conocimiento que alcanza en el reposo por exaltado dolor mediante una larga sumisión en estados de animalidad.

A estos dos semejantes procesos religiosos evolutivos asóciase un factor importante y decisivo, como es la relación que se establece con la filosofía de la época. El Budismo, nacido en la Filosofía, hácese religión popular; de doctrina esotérica pasa a ser exotérica a causa de su expansión, incorporándose los más antiguos elementos de todas partes, y de este modo, si no pierde sus fundamentos éticos, va revistiéndose cada vez más de multitud de levendas y de representaciones mágicas. En tanto el Cristianismo, que da sus primeros pasos como religión popular, empieza en tal sentido como doctrina exotérica. Mas, al entrar en lucha, no sólo con otras religiones, sino con los sistemas de la época grecorromana, aduéñase de él la Filosofía (precisamente por colocarse fuera de ella) en diferentes direcciones, ante todo, el platonismo v el estoicismo. Por haber nacido como religión popular, llevaba como bagaje las creencias en los démones, milagros y hechizos, elementos que la Filosofía no pudo eliminar, por cuanto ella misma tuvo su origen en medio de una época crevente en los milagros; sin embargo, pudo añadir a su significación real otra ideal. Así nació el dogma, constituyendo una mezcla característica de factores esotéricos y exotéricos. en la que participó también el factor místico. Por esto el Budismo, a causa de haber nacido de la Filosofía, no conoció nunca normas de fe obligatorias, en tanto que el Cristianismo, surgido como religión popular, hubo de crear, a causa de su dogmatización, una teología normalizadora de la fe.

El triunfo sobre los otros cultos religiosos débenlo más bien ambas religiones mundiales, dominantes en el campo de la cultura espiritual, no ya a aquellas diversas condiciones exteriores, sino al núcleo religioso y moral que llevaban latente en sus doctrinas respectivas, como asimismo al hecho, no menos importante, del ejemplo ofrecido en la vida de sus fundadores. El hijo del rey que en guisa de mendigo acomete la empresa de predicar la salvación a los pueblos, diciendo a los hombres que quien renunciare a los goces de la vida nacerá a otra existencia del conocimiento puro; y el hijo del pueblo que aclama como bienaventurados a los menesterosos porque, ellos sobre todos, hállanse mejor preparados para hallar el camino del cielo, son muy afines, no obstante sus aparentes diferencias. Lo que cordialmente ofrecen en sorprendente concordancia es la cualidad de la que las colectividades religiosas de ellos nacidas hanse esforzado en librarse, por tratarse de hombres reales vivientes de cuya vida, pasión y muerte dan fe sus coetáneos. ¿Qué son, en tanto, aquellos otros dioses redentores procedentes del panteón de diversos países, los Dionisos, Mithra, Osiris o el rígido Serapis, creado por los Ptolomeos para imponer la supremacía de su influencia política? La necesidad de un dios viviente, de existencia atestiguable en la Historia, exaltaba al hombre con irresistible empuje a la categoría de dios, dado en más alto escenario v con una completa transformación de la personalidad heroica, con lo que repitióse el fenómeno al modo que surgieron los dioses al comienzo de la época heroica. Mas ahora no se trata del tipo general del hombre, exaltado hasta el ideal, sino de una singular personalidad a la que es incorporada la divinidad; ni se halla aquél reducido a nacionales límites como patrono protector en las contiendas con otros Estados, sino que aparece como dios de la Humanidad, prototipo, modelo y general protector de todos y cada uno, redentor y liberador de nuestros defectos e imperfecciones. A causa de la consagración divina de estos hombres, que por su vida de sufrimiento y las tribulaciones de la Humanidad hácense redentores y reciben culto principal, ábrense las puertas a los dioses y démones de tiempos pretéritos.

Así penetra en el Budismo el mundo de los dioses indos juntamente con las creencias en la magia y en los espíritus, procedentes de los pueblos convertidos; no llegando la Iglesia cristiana a superar definitivamente al paganismo hasta tanto que no se hubo asimilado las representaciones de démones y diablos por el culto de los santos y de las sagradas reliquias, que también en el Budismo juegan importante papel.

Hay otro factor que se asocia al Cristianismo para su florecimiento, y es la transferencia directa, o, más probablemente, el contenido capital de la historia de la Pasión, de estrecho parentesco con la leyenda, muy extendida en todas las partes del mundo, sobre la existencia de un dios muerto y resucitado, motivo que allanará el camino para la nueva religión. Tales levendas proceden de los cultos de la vegetación, que alcanzan hasta los primitivos tiempos de la agricultura, y, bajo la influencia de esperanzas en un mundo ultraterreno, reciben luego en sí los cultos incorporados a las representaciones del alma. Al ser desplazados los motivos originarios, convirtiéndose finalmente los cultos secretos y misteriosos de los antiguos pueblos en formas superiores de cultos anímicos. orientados hacia la liberación terrena en un mundo celestial, afirman tanto más su fin cuanto más lo limitaban antes. cediendo la antigua conexión entre lo místico y lo secreto, entre lo mágico y maravilloso, desarrollado en un más estrecho mundo integrado por iniciadas cofradías cultuales. ¡Cuán opuesto a todo esto la antiquísima levenda del dios del mundo, que padeció, murió y resucitó, tal como se ofrece en la pasión y muerte de Cristo, hombre real, cuya muerte en cruz fué por muchos presenciada, cuya resurrección contaron sus discípulos y cuyo culto de redentor crucificado no se escondía bajo los velos del misterio! Este Dios libertador no concede las preeminencias del cielo sólo a quienes las ganan mediante mágicas ceremonias: las nuevas puertas del cielo ábrense

para todos, pobres y ricos, singularmente a los pobres, que en la otra vida serán tanto más partícipes de altas recompensas cuanta mayor hubiere sido su renunciación a los bienes terrenales. A este tan hondo y sentido espíritu religioso sumáronse antiguas leyendas tradicionales, y así, por las nuevas orientaciones dadas a las ideas de la vida y de la muerte, el nuevo culto logra pronto y extenso arraigo. El soldado romano, que retornaba de las saturnales o del festival de la siembra, quedaba sorprendido ante la renovación que se le ofrecía, con el grave y terrorífico espectáculo con que terminaba la que antes fuera apariencia de muerte del rey del Carnaval, término jocoso de la fiesta saturnal. El propio remoquete de un «dios de los judíos», que una grosera multitud daba en notoria reminiscencia de aquella muy extendida fiesta, venía a reforzar el violento contraste entre aquel culto simulado v la nueva sangrienta realidad.

Este episodio es también típico del modo como se va a desarrollar la nueva religión. Y ésta no triunfa sólo por la profundidad y sublimidad de su sentido, ocultos tras las vestimentas mitológicas, de las que participaba el Cristianismo como cualquier otra religión, sino también porque, no de otro modo que el Budismo, muestra gran ductilidad para la asimilación de representaciones auxiliares mitológicas, como acaso ninguna de las religiones anteriores, que se encerraban en los estrechos límites del espíritu nacional. El Cristianismo medioeval se asimila gran parte de las anteriores creencias paganas; y del Cristianismo actual cabe decir que es una religión mundial por cuanto en sus formas de fe y de confesión viene a reunir las diversas fases de la evolución religiosa desde el monoteísmo desnudo de toda vestidura mitológica, hasta un abigarrado politeísmo, dentro del cual coexisten representaciones mágicas y demónicas.

Todavía más significativamente que por esta capacidad de acomodación a los más diversos grados de la evolución religiosa, manifiéstase el espíritu cristiano por otro fenómeno, en el que se advierte su gran parentesco con el Budismo, la otra religión mundial. El abigarrado cielo de los dioses de la antigüedad índica hubo de ceder su puesto, mediante la interven-

ción de la sabiduría sacerdotal, a la idea de Brahma, que, por su eternidad e inmutabilidad», convirtióse en una idea abstracta de Dios, libre de toda personificación. La filosofía sacerdotal acrecienta así la figura de Buda, y su predicación exotérica sustráele el carácter de dios personal. Sobreviven, no obstante, en la creencia popular los antiguos dioses, alterado su carácter original por una selva de creencias mágicas y demónicas, llegando a perderse, en ulteriores tiempos, el sumo dios que hubiese podido dar a esta mitología una base religiosa. Transfórmase así el movimiento religioso partido de Buda, y aun Buda mismo, en este dios supremo, al que ahora rinden homenaje los antiguos dioses de la naturaleza y los démones mágicos. Así la representación de dios espiritualízase en la idea abstracta de un sér sobrepersonal, bien que sustituyendo a éste el hombre elevado a la divinidad. En el Cristianismo ocurre el propio fenómeno (gleiche Peripetie), bien que por diversos caminos. Ya la filosofía de los griegos había sustituído el dios personal de la creencia popular por una substancia sobrepersonal (überpersönlinche). La «idea del bien» de Platón, el aristotélico Nus que, como forma inmaterial, reina más allá de la creación, el propio Zeus de los estoicos, representante del orden teleológico del mundo, como, finalmente, los dioses de Epicuro, moradores de nebulosas regiones y que no se ocupan para nada de la tierra, todos ellos anuncian la misma tendencia de exaltar a figuras sobrepersonales los dioses personales creados en la época heroica, o de reducirlos a infrapersonales o demoniformes, como en el caso de Epicuro. Surge ahora Jesús como representante de una creencia religiosa popular, mantenedor del dios de la antigua tradición, según el concepto de la religión israelita de Jehová, dando la más íntima v personal expresión a la creencia en Dios, un dios de amor con quien el hombre hállase en la relación de hijo a padre. Y es esta forma en la que ulteriormente también ha querido fijarse el Cristianismo. Pero la realidad no corresponde a esta tradición. También aquí, desde muy pronto, conviértese a Dios en un sér sobrepersonal, según atestiguan, concordantes, el dogma y el culto. Además, en el culto, que no puede ser aplicado a otros como dioses

personales, hácese de Cristo el dios sumo en el que la Iglesia católica suma multitud de dioses próximos y subalternos, que hasta pueden, como se advierte especialmente en el culto a María, dejarle en lugar secundario. Mas el dogma, que no puede negar su origen en la Filosofía, es destructor de los dioses personales, dota a Dios de atributos incompatibles con el concepto de la personalidad: Dios es eterno, todopoderoso, óptimo, omnipotente, es decir, infinito en todas las relaciones en que son representadas sus cualidades. Sin embargo, el concepto de infinito es incohonestable con el personal, a cuya esencia adscríbense los caracteres cualitativos indicados. Lo personal, por muy amplios que sean los límites en que sea imaginado, denota siempre limitación, y al enfrentarlo con lo ilimitado o infinito pierde su contenido.

El dogma, a pesar de la creencia en un dios personal, uno de los fundamentos de la fe cristiana, ha elaborado propiedades que aisladamente se excluyen y sólo pueden ser comprendidas en su total reunión; propiedades que han actuado en las religiones mundiales, al modo que otras en las religiones nacionales.

En esta exaltación del dios personal a divinidad sobrepersonal, hállase ciertamente el más importante distintivo de la religión mundial. Mientras que en la religión nacional el demon infrapersonal es desplazado por el dios personal, en la religión mundial éste es obscurecido por el dios sobrepersonal, en lo que se advierte la continua conexión de la religión con la cultura mundial. Al modo que la idea de una cerrada esfera estelar debe ceder ante la ilimitación del universo, la cultura mundial sobrepasa los límites trazados por el Imperio, preparatorio de ella y que, a su vez, brotará del Estado. Y como la cultura mundial crea una unidad cultural humana comprensiva de los Estados nacionales, la religión mundial hace posible la divinidad sobrepersonal, que lo es por su carácter sobremundial (überweltlichen). Es éste un punto terminal de la evolución preparada largo tiempo antes por la Filosofía y manifiesto en la religión misma por el retroceso del culto de la divinidad; en la Teología, por el establecimiento de los predicados de ilimitación absoluta, que alcanza de hecho el concepto de Dios, aunque se oculte tras de la incomprensibilidad mística exigida por la reunión de tales oposiciones.

Si el paso del dios personal a la divinidad sobrepersonal es distintivo característico de la religión mundial, no constituye, empero, el único; súmase a él otro carácter no menos importante, o sea, el modo en que en el Cristianismo comienza a prepararse la idea de la impersonalidad de Dios, lo cual realízase por el perfeccionamiento de esta divinidad impersonal, mediante el hombre exaltado a Dios personal. Por otra parte, el culto necesita un sér personal a quien el hombre pueda dirigirse en sus necesidades y deseos. ¿Y quién entenderá mejor éstos que un dios que haya vivido y padecido como hombre? Así, tanto en el Budismo como en el Cristianismo, no sólo a causa de cualquier transferencia externa, sino por la misma necesidad interna, el dios hombre pasa a ser personal representante de la divinidad impersonal en muchos sentidos. El culto honra en él al dios que anda por la tierra en figura humana, representando a la divinidad, y a él se vuelve, asimismo, como al hombre que representa a la Humanidad ante Dios. Hay otro oculto y más importante factor implicado en la fe y el culto de la doble sustitución; tal es el sentimiento religioso, el cual necesita del dios personal para ser representado ante la divinidad exaltada a lo impersonal e inaccesible. El dios infinito creado por el conocimiento no podía satisfacer al sentimiento oprimido por afanes y sinsabores, hijos de la limitación; y así ábrese aquí la vía de una evolución dirigida a la acción y que se orienta por la variable relación que se ofrece en la duplicidad del concepto del dios-hombre. En un primer grado de aquélla, tras del dios contemplado en la persona del dios-hombre, hállase el hombre mismo, por lo que cabría decir que en la religión mundial habría aparecido un nuevo dios en lugar de los antiguos dioses. Este es el tiempo en que halla en el dogma reconocimiento de la divinidad sobrepersonal y que marca un importante avance religioso con respecto a la época de los dioses, pero en el que el culto está dedicado a la persona del dios-hombre. En un segundo grado destácase preferentemente el lado humano en el doble concepto indicado; ahora el dios-hombre eslo como hombre



ideal, no tanto por su divinidad o poder divino, como por su ejemplaridad y perfección humana, en las que mírase el hombre en sus aflicciones. En un tercer grado transfórmase, por último, el dios-hombre en el hombre, lo que, por el movimiento religioso implicado, da su nombre a la religión mundial; prepara al conocimiento de la divinidad como un poder impersonal, que se cierne sobre todo lo transitorio, y la idealidad del hombre eslo aquí sólo en el sentido de lo que en la realidad pueda ser entendido por tal y, por consiguiente, su esencia no surge de lo que él fuere en sí, sino de lo que ha creado. En último término, es, pues, aquí indiferente que Buda o Cristo hayan o no tenido existencia real; esto es cuestión de posibilidad histórica, no de una necesidad religiosa, lo que, prescindiendo de otro testimonio, acusa la potente personalidad religiosa de sus creadores, indubitable para los creventes. Esto es, sin embargo, desde el tercer punto de vista que ahora consideramos, de subordinada importancia.

Toda religión mundial, no sólo a causa de su expansión, sino por las aportaciones que le obligan a recibir los elementos de otras evoluciones religiosas, lleva incluídas en sí todas las etapas atrasadas de su evolución y conviértese, históricamente considerada, en un mosaico de contenidos religiosos, en el que el tiempo presente refleja la vida religiosa del pasado. Por esto la religión no puede hallarse en punto alguno fuera de esta evolución histórica. No podríamos volver a las interpretaciones espirituales religiosas de pasados tiempos, como no podríamos transformarnos en contemporáneos de Carlomagno ni siquiera de Federico el Grande. Lo pasado no vuelve. Mas es propio de la evolución espiritual, ante todo en el campo religioso, que lo antiguo no sólo influya en lo nuevo, sino que pasadas culturas integren las posteriores en no pocos de sus componentes. Esto es causa de que unas y otras hayan de tolerarse sin crearse externas limitaciones hacia abajo ni hacia arriba, singularmente la religión mundial, por lo tanto la independencia del Estado y la sociedad, implicada en la esencia de aquélla, presupone, ante todo, la libertad personal de las individuales creencias.

He aquí por qué, a causa de su significación humana general, la religión no puede sustraerse a las mudanzas de cuanto tiene relación con el hombre, y es de ello el más elocuente testimonio el innegable hecho de que hasta el motivo fundamental del que han partido el Budismo y el Cristianismo (las dos grandes religiones mundiales), o sea el de la redención, se ha transformado en el curso del tiempo. Ni cabe negar que los motivos religiosos del pasado pueden, ya de modo transitorio o bien permanentemente, resurgir en el individuo con tan intensa intimidad que lleguen a despertar en él adormidos impulsos. El motivo de la redención no es, ciertamente, el mismo que animara al primitivo pueblo cristiano que aguardaba su Mesías libertador. Como religión de la Humanidad, ha recibido el Cristianismo en todo tiempo las tendencias y aspiraciones de todas las épocas representadas en los más altos ideales espirituales, y, en último término, lo único permanente en todas las transformaciones sufridas ha sido, sobre todo, el impulso religioso: el sentimiento de dependencia de un mundo ideal suprasensible, sentimiento que busca su externo más firme apoyo en el desarrollo histórico de la religión. Por esto, en contraposición a las religiones nacionales determinadas por varios orígenes confluentes, la religión mundial tuvo un fundador personal que, al propio tiempo, conoció (gewiesen hat) la vía de su ulterior evolución. Así, finalmente, la religión mundial lleva su sello último y más importante en el carácter de ser eminentemente histórica, mas no sólo por haber pasado a ser tal, sino por estar incesantemente sometida al flujo de la evolución histórica.

5.-La historia universal.

En la significación que se da a la historia universal (Weltgeschichte) refléjase claramente lo arraigado que está, en les más importantes cuestiones que al hombre atañen, el punto de vista autropocéntrico. Para nosotros, la historia del mundo es la historia de la Humanidad, todavía más estrictamente, y en último término, la historia del espíritu humano. Cuanto cae fuera de esto aparece como condición externa sin carácter alguno esencial. No hay por qué discutir la justificación de este punto de vista. Si todo conocimiento histórico tiene por finalidad comprender el estado actual de la Humanidad por deducción de su pasado y por cuanto adscribimos, al propio tiempo, a este conocimiento un valor práctico para conocer la orientación de nuestras esperanzas hacia el futuro, la Historia habrá de ser la fuente inmediata de tal conocimiento. Así, pues, todos los hechos surgidos por motivos espirituales nacidos de la humana actividad, será lo que constituya el contenido esencial de la Historia, contenido que, por su carácter de continuidad interna, tendrá por condición necesaria la conexión y transformación de los motivos.

Echase de ver, sin embargo, que, aun dentro de aquella . significación, generalmente acordada a la historia universal, hay todavía implicados dos muy diversos conceptos. Con la adscripción a la Humanidad como el más importante contenido de los acontecimientos históricos, no se supone que la Historia haya de extenderse a toda la Humanidad o que comprenda sólo a cuanto, del modo que fuere, tenga conexión con el espíritu humano. La mayoría de los tratados de historia universal atiénense notoriamente a tal limitación; en ellos, la Historia es la de los pueblos culturales, tal como aparece a la tradición y a base de los movimientos inherentes a cada uno. No aparecen incluídos pueblos que habrán tenido a su modo una historia espiritual propia, como los culturales y semiculturales del Nuevo Mundo en la época precolombina. Tras de esta inseguridad, resultante de la varia aplicación del concepto de Humanidad, ocúltase una profunda obscuridad que tiene su origen en la indefinición, no menos acentuada, del contenido de la Historia. Por mucho que intentemos dar a la voz «historia» la significación correspondiente a su valor como disciplina científica, no podremos prescindir del más amplio concepto, según el cual todo cuanto pueda acontecer, según una conexión regular, sería designable como historia. Así dícese de una historia de la tierra, del sistema solar, de una especie zoológica o botánica, etc. Aportando al concepto esta más amplia extensión, no cabría desconocer que existen y han existido sectores diversos en la Humanidad a los que no es

aplicable el indicado concepto estricto de ciencia histórica, pero sí el otro más amplio v corriente. Así el estado de un pueblo natural primitivo no es menos producto histórico que el estado político y cultural de Europa en el momento presente; una y otro en sentidos completamente distintos. El europeo penetrado en la Historia abarca con su mirada gran parte de las condiciones exteriores que han venido a constituir el estado presente, y, no sólo tiene conciencia de éste, sino también de la historia que le ha precedido, enfrentándose, al propio tiempo, con el porvenir mediante la esperanza de ulteriores cambios históricos. En tanto, el hombre de la naturaleza no conoce sino lo actual; del pasado no entran en su conciencia sino elementos recortados, levendáticos, con adiciones de la fantasía mitoplástica fuertemente alterados, extendiéndose escasamente sobre el mañana inmediato sus preocupaciones sobre el porvenir. Por esto, con frecuencia se ha llamado a tales pueblos de la naturaleza «pueblos sin historia». La tienen, en su más general sentido, como el sistema solar, la tierra, los animales, las plantas; pero carecen de ella en el sentido estricto del aspecto científico, para el cual sólo cuentan aquellos pueblos que, de un modo u otro, ganaron peculiar importancia en el desarrollo de la cultura espiritual. Claro es que tal limitación no deja de ser borrosa y poco firme. El pasado muéstranos no pocos ejemplos de hordas casi desconocidas, es decir, de pueblos «no históricos» que, repentinamente, irrumpieron en el mundo de la cultura y en su historia; y las crónicas coloniales modernas nos enseñan cómo los nuevos dominios abiertos a la influencia de los pueblos cultos no han dejado de influir sobre el curso de la Historia.

De esto resulta que entre la tradición histórica, que comprende todo el mundo cultural, y la memoria de un pasado próximo, existen variadísimos grados intermedios, de entre los cuales sólo se destacan las formas de organización social intervenidas por factores culturales. El pueblo rezagado al estado de tribu y que ha recorrido amplios territorios terrestres, conserva a lo sumo restos de sagas, en tanto que perviyen tiempo ilimitado sus mitos, cultos y costumbres.

Mas, donde se forja un Estado nacional, aparece una tradición histórica penetrada durante largo tiempo de elementos mitológicos y ságicos limitada al propio pueblo, hasta tanto que entran en juego influencias extrañas y no alcanzando su mayor importancia hasta la formación del Imperio y la multiplicación de las relaciones coloniales y comerciales que, en parte, le preceden. Con éstas aparece por vez primera la transición hacia la historia mundial, con la significación corriente hoy para nosotros. En tal sentido, transcendiendo de los pueblos aislados, pero limitado al círculo de los pueblos culturales ligados en una amplia conexión, es la Historia el producto inmediato de la cultura mundial y abarca todos los sectores de la Humanidad que participan en aquélla y excluye a cuantos no.

Si consideramos ahora dichas relaciones desde el punto de vista psicológico, podremos advertir que la diferencia de los diversos significados del concepto de historia, en relación con el grado de la cultura espiritual, viene concretada en un movimiento que, entre dos opuestos polos, bien que dentro de un propio conjunto, manifiéstase en todas estas evoluciones. Destácase, por un lado, el concepto de la historia puramente objetiva del mero acontecer, el cual es ordenado por el observador en una determinada sucesión de conexiones; por otra parte, adviértese que, además de esta sucesión objetiva y regular, dase una historia del propio substrato objetivo, pero experimentado subjetivamente (subjektiv erlebte). En el primer caso, la Historia es una reconstrucción de la conexión interna de los fenómenos a base de su observación externa; en el segundo, es la vida consciente de tal conexión. Mas, dentro de la Humanidad, existen entre estos dos polos de una historia sólo objetiva, o bien objetiva-subjetiva, muchos grados intermedios, y realmente son éstos los únicos que se dan. Un estricto círculo, con conciencia de la historia vivida, comprende ya el horizonte de los primitivos, y el hombre está muy lejos de abarcar en toda su extensión y a plena conciencia todos los hechos de su propia historia.

Lo que en tan alto grado distingue a las religiones, caracteriza asimismo a la historia universal; es, a saber: que, dentro de cada aislado horizonte de conciencia, hállanse representados los más diversos grados de conciencia histórica, aun tratándose de los pueblos cultos que menos activamente hayan participado en la Historia. En uno y en otro caso (religiones e historia universal), lo que hubo de desarrollarse en el curso de los tiempos como una sucesión, persistió luego como una coexistencia. Mas, en la total conexión de los motivos históricos, solamente nos es dado conocer sectores aislados; por lo tanto, la gran tarea del historiador ha de consistir en hacer accesibles, para el encadenamiento de los hechos, motivos que no lo son superficialmente, o bien, a base de determinadas conclusiones, plantearse de modo lógico las cuestiones problemáticas. No llegará a lograr una conexión vivida a conciencia, según es de exigir al contenido de la Historia propiamente tal, pero sí una coherencia inmediatamente percibida como tal y con eficiencia bastante para que pueda acusarse su decisivo influjo sobre la corriente de los acontecimientos.

Con este más estricto concepto de la Historia, relaciónase otro factor, implicado por naturaleza en el carácter de la vida consciente, que exige especial discusión a causa de que la opinión corriente asígnale carácter de exclusividad o tal valor unilateral, que en la relación causal, que por principio exigimos a la conciencia individual, amenaza aislar completamente la comprensión de la vida histórica. Trátase del factor voluntad, que se destaca claramente como incluído en la corriente de los acontecimientos, por lo que la vida histórica sería como la estimación consciente de la conexión de aquéllos con su ejecutor. La preponderante valoración de esta influencia suele atribuir excesiva intervención decisiva a la actuación arbitraria de las personalidades en los hechos que se distinguen en históricos y prehistóricos; valoración injusta a todas luces. No falta en la vida de los primitivos pueblos naturales la influencia de determinadas personalidades con actuación más o menos duradera, bien que no tarda en caer en el olvido. Mas, por otra parte, conviene saber que la voluntad constituve sólo una condición entre las muchas determinantes de la vida histórica; que toda voluntad individual es consecuencia de la general constitución de la conciencia, y que, tanto en la Historia como en el individuo, rige la propia causalidad psíquica. No es que el criterio para distinguir lo histórico de lo prehistórico haya de fundarse en el hecho de influencia de la voluntad personal sobre la comunidad, sino en la aparición de las personalidades individuales influyendo en el destino de los pueblos dentro de la existencia consciente de la conexión histórica. Tal paso prepárase con el Imperio, hasta el cual no empieza el destino de los pueblos a sumarse en la historia de éstos, y se completa en la cultura mundial cuando se crea una común propiedad espiritual de la Humanidad que lleva consigo una conciencia propia.

Entre los componentes de la cultura mundial que orientan esta evolución, hállanse en primer término las religiones mundiales, las cuales, no sólo superan al Imperio, sino que transcienden en extensión y duración a la influencia del comercio y de la riqueza material y espiritual de las naciones; y las tradiciones, con que aquéllas van ligadas, por muy complicadas que se hallen con elementos mitológicos y ságicos, constituyen un fuerte lazo entre pueblos, que, por muy distanciados que se hallen a causa de su cultura y de su historia. dan la idea de una general comunidad humana. Así, el Budismo ha reunido a los pueblos del Asia oriental, en parte muy distanciados políticamente, en una colectividad de análogo pensamiento religioso, en la que los congregados pueblos, a pesar de sus sociales diferencias históricas, han llegado a alcanzar la conciencia de una fundamental constitución religiosa y ética. Comparando la doctrina brahmánica y la sabiduría sentenciosa de un Confucio y de un Laotse, adviértese su especial parentesco en la dirección ética, así como su potente diferencia con el pensamiento occidental. También el Islam ha llevado enérgicamente, aunque en forma más limitada, la idea de unidad a numerosos pueblos de cultura bárbara. Mas ha sido el Cristianismo singularmente, iluminado por la idea de que ante Dios no hay diferencias de origen, de estado o de profesión, el que desde muy pronto se impuso la misión, para la que se creyó predestinado, de reunir bajo la cruz de Cristo a todos los pueblos paganos y a la Humanidad entera. Así, la religión mundial, al echar abajo las vallas levantadas por las

religiones nacionales precedentes, se propuso como meta de su esfuerzo la unión de los hombres y los pueblos en una colectividad omnicomprensiva. Para el sectario de la religión nacional, el pueblo que cree en otro Dios es extranjero y enemigo, conceptos comprendidos en la calificación de bárbaro dada por los griegos. El Cristianismo llama pagano al que no ha recibido aún la luz del puro conocimiento (reinen Erkenntnis); pero no le da el dictado de bárbaro, porque el Dios a quien él reza es el mismo que gobierna los pueblos paganos y también a éstos les es predicado el Evangelio. Cierto que el cristiano sólo se considera hermano del cristiano; mas al pagano se le profetiza que llegará un día a ser admitido en la fraternal compañía de los discípulos de Cristo, porque en el fin del mundo solo existirán sobre la tierra un solo pastor v un solo rebaño. La frase «todos los hombres somos hermanos» es la declaración evangelizada del misionero cristiano que predica el Cristianismo como cosa propia, y en la que van incluídas estas otras ideas: «todos los cristianos son hermanos» y todos los hombres habrán de ser cristianos.

La ciencia basada en la tradición cristiana hubo de comprender la Historia, no sólo como la aislada de un pueblo, como coexistencia y sucesión de diferentes capas de pueblos y Estados, sino como historia real del mundo en el sentido objetivo de la palabra, comprendiendo toda la Humanidad, bajo la idea de un general acontecimiento y con la denominación de Civitas Dei dada por San Agustín (Augustinus), primer ensayo de una historia universal basada en la orientación religiosa de la Humanidad. Mas, la limitación de la idea de Humanidad al círculo histórico-religioso, con la Iglesia por centro, y considerando aquélla como el Estado de Dios, va precedida de una exposición de la historia legendaria del pueblo de Israel, completada por la historia de Jesús, según los Evangelios, y por las predicciones apocalípticas de un mundo venidero. La historia de la Humanidad, considerada desde este punto de vista religioso, no corresponde a la existencia vivida por la Humanidad misma, bajo la acción del propio esfuerzo y actividad, sino que, desde un principio, aparece como una consecuencia de la predeterminación divina.

A pesar de todo, la indicada obra ha venido señalando durante largo tiempo el camino a seguir en ulteriores estimaciones sobre la historia de la Humanidad. Hasta el siglo xvIII. el único lazo de unión entre los diferentes períodos de la Historia fué la idea de la evolución religiosa, no apareciendo otra excepción que la de Juan Bautista Vico, con su obra Nueva ciencia, de 1725, en la cual trata de poner bajo el mismo pie evolutivo el lenguaje y la constitución jurídica. Cierto que desde los tiempos de la antigua Sofística había ya ocupado los espíritus la cuestión del origen del Estado y la de las causas del cambio de las instituciones, sobre todo en tiempos del Helenismo y el Renacimiento; mas, en la regularidad de los cambios históricos, no se estimaba otra que la del Estado particular en que se vivía, y de la comparación de aquél con la suerte de otros Estados deducíase una ley general, siguiendo la división aristotélica de las formas del Estado en monarquía, aristocracia, democracia, etc. En todo esto no se veía que la sucesión histórica de las culturas y de los Estados ofrecía cierta conexión causal o teleológica, comprensiva de todo el proceso. Sólo a la religión asignábasele regularidad transcendente sobre los límites nacionales; la idea de que el Cristianismo estaba destinado a ser la religión del mundo, al par del hecho de su aparición histórica y de su propagación, venía a forzar tal concepto. A ello contribuyó igualmente la importancia, dentro del círculo de las ideas cristianas, del histórico devenir y renacer en la vida de ultratumba en la que aquél ha de hallar su término. Así la filosofía religiosa de la Historia iba a desembocar en una profecía que finalizaba con la definitiva victoria del Cristianismo. Tras la época de la Ilustración, luego de efectuarse la gran síntesis del Cristianismo con la religión de la razón (Vernuntt religion), el triunfo alcanzado con la evolución hacia esta última dió ocasión a la transformación filosófica ulterior de la orientación de la religión mundial en la que, desde Kant, nos encontramos en la actualidad.

Hay dos hipótesis (prescindiendo del indicado hecho de la transformación llevada a cabo sólo parcialmente dentro de la Ilustración) en las que convergen, en medio de las intuiciones

del Cristianismo, ideas de evolución religiosa. Por la primera, la evolución no surge como instrumento en el contenido religioso del pensamiento, brotando de éste en sus motivos definitorios, sino como actuación de origen externo: su travectoria está fijada a la Humanidad por Dios, pero no ha sido determinada por un impulso divino voluntario. Por la segunda hipótesis, la evolución verifícase con arreglo a un plan previsto: es finalista, expresión de altos designios, porque Dios lo ha querido así, y donde el hombre coopera por su parte a la ejecución de este plan, hácelo en virtud de la divina predeterminación o por habérselo inspirado la divinidad. El curso del pensamiento, con arreglo a esta necesidad interna, conduce a la revelación. Reúnense en él dos motivos incompatibles, pero mutuamente compensadores: la determinación religiosa del hombre que se halla fuera de su propio dominio le es dada desde fuera y comunicada en forma de inspiración desde un mundo suprasensible. Así la evolución religiosa deviene un proceso suprasensible que se sustrae a los medios generales del humano conocer. Como si su meta o fin hallárase en lo suprasensible, ella, en sí, es un acontecer que transciende de la sensibilidad.

En grave oposición aparecen aquí el punto de vista religioso y el histórico de la Historia, el primero de los cuales habíase atribuído la dirección estructural de aquélla. Si el filósofo convenía en el fin y el plan de una dirección racional, no accedía a hermanar la lux naturalis (denominación dada por la filosofía de la Ilustración al conocimiento natural), con la revelación o lux supranaturalis. A cohonestar tal conflicto, aunque sólo en la apariencia, vino un concepto auxiliar que, además de pretender el allanamiento de dificultades, implicaba la existencia de una feliz capacidad para dejar en libertad de acción al individual albedrío, para, con sus luces propias, pocas o muchas, interpretar lo precedente sobrenatural. Este concepto auxiliar hallábase constituído por la educación (Erziehung), el cual no venía a ser otra cosa que una aplicación del gobierno divino personal del mundo a este caso particular, concepto nacido en una época que se ocupaba vivamente de las cuestiones pedagógicas. Así, la Historia,

pasa a ser considerada, desde Locke y Leibnitz hasta Lessing y Herder, como una enseñanza para la Humanidad. Pero es curioso que, precisamente aquella obra que exalta al máxi--mum la consideración antedicha, la «Educación del género humano, de Lessing, da de lado en su conclusión a tal concepto. Ahora, la educación desvincúlase de la tradición bíblica que hacía del pueblo judío el elegido de Dios, transfiriéndose a la Humanidad, que se educa por sí, es decir, que pasa a una evolución que se rige a sí misma por las leves generales de la vida psíquica. No es, pues, muy grande el paso dado luego por Herder en sus «Ideas filosóficas sobre la historia de la Humanidad», cuando, al eliminar en principio la precedente limitación de la evolución religiosa, sin dejar por ello de recaer algunas veces en la teleología transcendental anterior, considera el contenido de la Historia como una evolución hacia la Humanidad.

En lo anteriormente expuesto adviértese un programa general patrocinado por la ciencia histórica del tiempo, a saber: la comprensión de la Historia universal como un objeto que no era ya la coexistente, pero desligada estructura de cada pueblo, sino la descripción de la acción conjunta de pueblo y Estado en la evolución de la general cultura. Abrese, además, una nueva vía, por la cual la Historia no sería va consecuencia de un plan predestinado por la dirección de divinos designios, sino obra de leyes inmanentes de la propia vida histórica. Tal es el común pensar, variable sólo en accidentales pormenores, de los filósofos de la Historia del siglo xix, que tiene su más concreta expresión en Hegel, y no precisamente en su «Introducción a la filosofía de la Historia», sino en las ideas sobre la materia, diseminadas en su obra filosófica general. Aparece así la Historia como evolución de las ideas, fundada sobre sí misma, en la que los motivos surgen unos tras otros con estricta necesidad lógica. Es como un desarrollo de la razón en el tiempo o, dicho en términos de lenguaje religioso, la evolución de la propia divinidad. No se trata va del dios extraterreno que, según plan preconcebido, gobierne la historia de la Humanidad, sino del Dios viviente en el mundo (Gott lebt in der Welt), desplegándose singularmente en la

historia de la Humanidad, su más íntima esencia y razón del mundo.

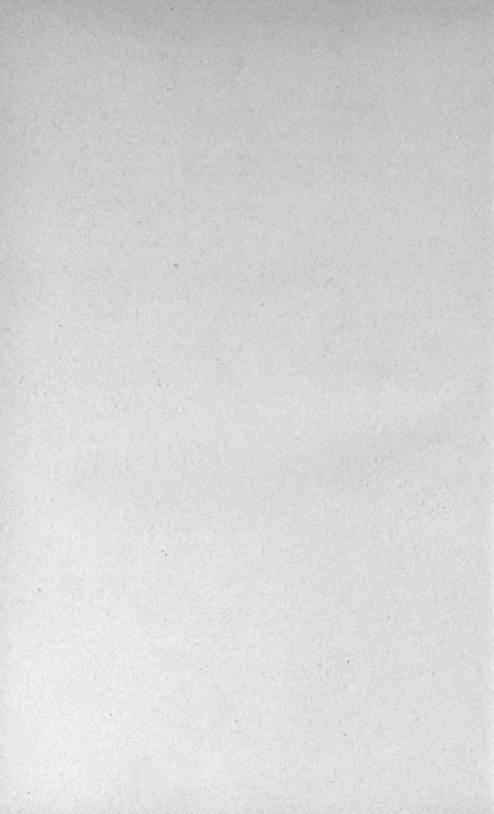
Por grande que haya sido el progreso (que puede ser considerado como estrictamente lógico) de las teorías semimito-lógicas, semirracionalistas de la dirección divina, sobre las anteriores ideas, en las que actúa el gobierno del reino de los dioses, hasta llegar a la dirección según plan precencebido, cabe advertir que en las tres etapas del plan rector de la historia de la Humanidad no hay sino un cambio en aquél, correlativo siempre de la posición mental de los filósofos reconstructores.

Esta nueva filosofía de la Historia tiene de común con la antigua que, en último término, oriéntase más al porvenir que al pasado, y que, por consiguiente, es a un mismo tiempo historia y profecía. El problema de «cuál ha de ser la meta hacia la cual ha de dirigirse la Humanidad en la Historia» es capital de la nueva filosofía; todo lo demás no es sino complemento de tal objeto. Las soluciones a tal problema, dadas por los filósofos de la Historia, están constituídas por las desmembraciones que se hacen de la vida conjunta de la Humanidad en períodos, los cuales no son otra cosa que los imaginados por San Agustín, según la idea de la redención, en pasado, presente y futuro. Como tales períodos no están tomados de la misma Historia sino que, en lo esencial, son proyecciones de puntos de vista de orden lógico, aparecen como categorías de tal índole, dentro de las cuales hácese mover la corriente de la Historia. Cada uno de los grandes pueblos culturales viene a representar una determinada idea, y entre tales ideas establécese una sucesión lógica serial, prescindiéndose de todo lo que pueda perturbar la ordenación correspondiente. Así, la reconstrucción de la Historia, según Hegel, comienza en la cultura china, no porque fuese la más antigua o la más primitiva, sino por aparecer como la más estable y vinculada a formas exteriores rígidas. En consonancia con esto, ordena toda evolución ulterior, de una parte, según el principio del progreso de la sujeción a la libertad individual, y de otra, según el transito de la limitación finita a la tendencia al logro de lo infinito. No cabe hacer reproches críticos a esta filosofía

de la Historia, que no pudo disponer para sus cábalas del actual conocimiento sobre los primitivos fundamentos de la cultura; cometió, sin embargo, el gran error de no atenerse a la plena realidad concreta de la Historia, basándose en una esquematización lógica, en muy escasa parte deducida de aquella misma y tomada como guía para señalar el rumbo evolutivo de la Humanidad. En ello échase de ver que la predestinación, en otro tiempo atribuída a Dios, pasa al fuero imaginativo de cada filósofo.

Indudablemente, la filosofía de la Historia habrá de seguir otras vías en el porvenir. Sin el auxilio de medios auxiliares de fuera del campo histórico, el cumplimiento de su propósito sería limitado. Concediéndose que la función de aquella filosofía ha de consistir en considerar la vida humana desde el punto de vista de los fines que han de ser realizados en ella y de los valores creados en las diversas etapas de la cultura histórica, esta teleología de la Historia, como, en principio, toda teleología, habrá de ir precedida de la consideración causal, la cual aquí, como en todo caso, habrá de prescindir de fines y valores. Mas, como la Historia, en su estricto sentido, es historia del espíritu, los motivos físicos no tendrán otra significación que el de un necesario substrato; y, así. el fundamento propio de una historia de la evolución psicológica de la Humanidad no será el de una realidad nacida de las ideas, sino el de las ideas surgidas de la realidad. Según tal concepto, habrá de ser descartado todo lo singular (alles Singuläre), que por su significado concreto pueda desviar la atención del historiador, desorientándolo de la exploración de los motivos dominantes y de sus transformaciones en la vida histórica, con lo que podrá ser concebida la vida espiritual, según las leves de universal valor, para alcanzar con ellas, en la medida de lo posible, una honda visión de la regularidad que se ofrece en la misma Historia. Tal historia de la evolución de la conciencia de los pueblos, según hemos pretendido describirla en los tres capítulos anteriores, comprensivos, en grandes líneas, de los períodos que preceden a la vida consciente, y en las anteriores consideraciones sobre la iniciación evolutiva hacia la Humanidad, no puedan abrigar la pretensión de sustituir a una filosofía de la Historia ni de representarla en modo alguno. Distínguense de ella, al modo en que se diferencia la consideración psicológica de la Filosofía, de la vida psíquica. Más que en parte alguna está indicado aquí el análisis psicológico, cuando se pretenda descubrir el real devenir de la vida histórica, tanto por el sentido como por el valor en sí de las instituciones históricas aisladas como por su permanente significado. En suma, una filosofía de la Historia que haya de ocuparse en resolver los indicados problemas habrá de basarse en la historia de la evolución psicológica de la Humanidad.

No hace al caso el que la filosofía de la Historia, tal como hubo de desenvolverse en pasadas centurias, fracasara y debiera fracasar en dar solución a su propósito. Su significación para la conciencia histórica hállase más bien en que la comprensión general de la historia de la Humanidad, establecida aquí, ya despojada de sus primitivas envolturas mitológica y teleológica, recibe en el contenido de la idea de la Humanidad todos los anteriores componentes, pueblo y Estado, religión y cultura, subordinados al principio de una inmanente regularidad.



INDICE ALFABÉTICO

POR EL DR. H. LINDAU

A

Abraham e Isaac, 389. Acurrucada, posición (en la sepultura), 196. Adorno, 80, 401. Afectos, 92; mágicos, 93. Afinidad, tabú de, 195. Agamia, 34. Agrícolas, animales, 110, 113. Agricultura, 122, 221. Agua, lustración por el, 182, 197, 228, 308, 396; prueba del, 308. Agustín (San), 464. Alegoría, 377. Alejandrinismo, 435. Alimentos prohibidos, 181. Alma, creencia en el, 184. Alma, culto del, 377. Alma, emigraciones del, 368. Alma, portadores del, 397. Alma, representaciones del, 189, 391. Alma, trueque del, 218. Analogía, hechizo de, 316. Anillos, cambios de, 81. Animal, máscara, 95, 123. Animales, antepasados, 106, 121, 206.

Animales, culto a los, 106, 124. Animales, fábulas de, 245. Animales, imitación de los, 88. Animales, nombres, 170. Animales, sacrificio de, 189, 389. Animales sagrados, 110. Anímicos, animales, 78, 174, 192, 328, 368. Animismo, 126, 175, 184. Antepasados, culto de los, 185, Antepasados, teoría de los, 322. Antidioses, 330. Amuleto, 80, 204, 392. Antropofagia, 189. Antropología prehistórica, 14. Arado, 122, 125, 228, 224, 262, Arco y flecha, 27, 118. Aristóteles, 12. Armas, 24, 269; de distancia, 113. Arquitectura, 285, 403. Arte, 87, 231, 289, 236, 400. Artes menores, 404. Arte poético, 241. Ascetismo, 196. Asilo, 806. Aspersión, 308.

Autoeducación, 463. Automutilación, 265, 389. Aventuras, cuentos de, 255, 353. Azadón, 110, 116.

B

Bachofen (J.), 35.
Bautismo, 396.
Beso, 218.
Bienaventuranza, 360.
Blasón, 131.
Boda, regalo de, 143, 148.
Bosque, alma del, 209.
Bucher (C.), 241.
Buda, 341, 379.
Budismo, 472, 49, 508.
Bumerang, 28.
Burgo, 292, 294, 404.

C

Cambio, comercio de, 30, 51. Cambio, matrimonio por, 143, Campo, cultos del, 244, 246. Canción, 88, 95, 241, 410. Caos, 346, 348, 350. Caracterología, 1. Carraca, 91. Carro, 263. Castigo, 385; y sacrificio, 386. Castración, 262, 264. Causalidad, 85. Caverna, 21. Caza, 24; y perro, 22. Cerámica, 123, 233. Churingas, 172, 184, 199, 203. Cielo, 354, 360, 276, 226, 248, 358, 71, 74, 84, 119, 123, 171, 221, 318, 374, 415. Ciencia, 400.

Cinto, hechizo, 80. Cinturón lumbar, 81. Circuncisión, 397. Ciudades, fundación de, 280, 291. Clan, nombres del, 128. Comida, horas de comer, 23. Comarca, 278. Colectiva, propiedad, 287. Colector, 26. Colonización, 271. Comercio, 111, 147, 271. Compra, matrimonio por, 143. Compunción, 384. Concepcionista, totemismo, 171, 172. Conciencia histórica, 425, 461. Cónica y redonda, construcciones, 235. Conjuro, 381. Consagración, santificación, 38; ceremonial de, 395. Constitución política, 312. Contractual, matrimonio, 143. Contrahechizo, 182, 396, 397. Corazón y alma, 187. Corrobori, 167. Costumbres, 313. Couvade, 179. Corporal-alma, 76, 172, 185, 187. Corporal, ornato, 81. Cosecha, ofrenda de la, 393. Cosmogonía, 343, 361. Creación, mito de la. 348, 350. Cremación, 196. Cristianismo, 424, 440, 457. Cuentos, 205, 243, 318, 325, 336, 346, 411. Cuerda, instrumentos de, 90. Cuerpo, adorno del, 80. Cúlticas, ceremonias, 83. Cuchillo, 120. Culpa 184, 385, 396. Culpabilidad, 307. Culpa, confesión de la, 307.

Culto, totemístico, 213; a los dioses, 369; sociedades de, 118, 162, 230; cantos de, 265; ligas de, 130, 146; actos de, 381.

Cultos del campo, 221, 223. Cultos de los antepasados, 185, 207.

Cultural, canción, 411.

Dádivas, 392. Danza, 87, 95, 236, 224, 238; canción de, 95. Dardo, 28, 114. Dardo, 28. Degeneración, teoría de la, 315. Démones, 75, 96, 177, 181, 184, 196, 199, 201, 237, 314, 317, 323, 325, 327, 345, 378, 255, 409, 361, 224, 226. Descubrimientos geográficos, 486. Destino, 326. Diluvio, saga del, 349. Diluvio universal, 350. Dionisiacos, misterios, 399. Dios, juicio de, 302. Dioses, culto a los, 184, 292, 369. Dioses, creencia en los, 256; origen de los, 314. Dioses, Estado de, 296, 333, 346, 371.

Dios, imagen del, 201, 406.

Dioses, 8, 212; y démones, 409; caracteres, 325; personalidad, 330, 331, 335, 444, 449; perfección, 325; morada, 325, 327, 329.

Dioses, ocaso de los, 826. Dioses, sagas de los, 205, 334,

Divinidad, superpersonal, 449.

Domésticos animales, 110; domesticación, 260. Drama, 9, 457.

E

Edad, por grados, 38, 120. Edad, asociaciones por, 48. Educación e historia, 460. Elíseo, 359. Emigración, mito de la, 249. Emigraciones, 116. Enanos, 19, 72, 315. Endogamia, 108, 136, 150. Enfermedad, 75, 77, 79, 96. Enredo, cuentos de, 249. Enterramiento, 196, 354. Envenenada, flecha, 25. Estacas, construcción sobre, 235. Estado, 8, 109, 257, 272, 313, 437, 458. Estipulación, 300. Escarabajo, 206. Esclavas, 140. Esclavitud, 126. Escritura, 432. Escudo, 114; largo y corto, 120. Esculapio, 392. Estirpes, desmembraciones de, 106, 127, 144. Estirpe, luchas entre, 110, 112, 114; emigraciones, 110. Epopeya, 9, 252, 408. Espada, 120. Espíritus, ciudad de los, 353. Esquife, 117. Estado, 8, 109, 257, 272, 313. Estribillo, 95. Etnología, 5. Evolución, 460, 465; psicología de la, 4; teoría de la (en el origen de los dioses), 314. Exogamia, 44, 108, 131, 177, 261,

75, 77, 79, 96.

Expiación, 386. Expiación, sacrificio de, 386. Extasis, 224, 378.

F

Falo, culto del, 191. Familia, 13, 33, 280. Familia troncal, 281. Felicidad, cuentos de, 251, 252.Fetiche, 168, 193, 198, 315. Fetichismo, 138, 202. Flauta, 89. Flecha y arco, 28, 103. Frazer (J. G.), 36, 138, 171. Fuego, 29, 182, 197, 219, 302, 363, 396, 398.

G

Ganadería, 110, 118. Gratulatoria, plegaria, 383, 392. Griegos, lenguaje y cultura de los, 433. Grimm (J.), 409. Grupo, matrimonio de, 36, 39, 41, 47, 152, 284. Guerra, 109, 114, 269.

H

Hades, 355, 352, 360. Hammurabis, ley, 311. Hechizador, 78. Hechizamiento, 303. Hechizo, y contrahechizo, 96, 182. Hegel, 461. Helios, 319. Hércules, 836, 841. Herder, 50, 418, 419, 460.

Hermanos, matrimonio entre, 108, 134. Hermes, 363. Héroe, 9; y demon, 329, 333, 409; y dios, 254, 325, 330, 402. Heroísmo, formas de, 257. Héroes, culto de los, 184. Héroes, época de los, 253. Héroes, saga de los, 205, 334. Heroica, canción, 9. Himnos, 342, 251, 383, 411. Historia y saga, 338. Historiografía, 485. Hobbes (Th.), 12, 102. Hogueras, 201. Horda, 49. Hombres, casa de los, 39, 44, 280. Homicidio, 303, 309. Hominalidad y humanidad, 423. Hospitalidad, derecho a la, 306. Howit (A. W.), 56. Humanidad, ideal de la, 366. Humanidad, 9, 418. Humano, sacrificio, 189, 388, 392, 398.

I

ldeales, religiosos, 366. Iglesia y Estado, 436. Hustración, 418. Impavidez, 218. Imperio, 422. Individual, matrimonio, 49. Individualismo, 282, 434, 436. Infanticidio, 40. 236. Infernal, mundo, 534. Infinito, 449. Inhumación, 193, 354. Inmortalidad, creencia en la, Intichiuma, fiestas, 183, 185; ce-

remonias, 168, 170, 220, 222.

J

Jordán, fiestas del, 183, 398. Judaísmo, 441. Juez, 298, 359, 311. Juez árbitro, 298. Juramento, 301. Jus talionis, 310.

K

Kant, 418. Kern (H.), 52.

L

Labranza, 125, 223, 260. Lang (A.), 139. Laudatoria, plegaria, 426. Leche, época del aprovechamiento de la, 266. Legislador, 276. Lenguaje, 50. Lessing, 512. Leyenda, 376, 339. Liturgia, 413. Lluvia, hechizo de la, 228. Lluvia, intervención sacerdotal en la, 225. Luchas, 32; de dioses, 346, 361. Lustración, 181, 196, 228, 302, 366, 396.

M

Magia, fe en la, 75, 79, 82, 86, 88, 97, 886, 429.

Mágica, ofrenda, 892.

Mágica, vara, 300.

Mágico, juicio, 302.

Maleficio, 247.

Manismo, humanismo, 168, 184, 193. Mántica, 394. Máscara, 96, 123, 236. Materna; sucesión, 45, 150, 157, 178, 282. Materno, derecho, 35, 282. Matriarcado, 282. Matrimonio, 12, 35, 141. Maza, 114. Memorativo, arte, 25, 98. Medicina, practicantes de la, curanderos, 83, 96, 210, 228. Mentira, 104. Metempsicosis, transmigración del alma, 368. Mercado, 294. Militar, organización, 279. Mímico, lenguaje, 54; descriptivo, 59; semidescriptivo, 58. Mimus, 368. Misterios, culto de los, 374. Míticos, cuentos, 243, 346, 348, 368, 408, 410. Mitológico, héroe, 368. Mitos, 70, 334, 342, 369. Momia, 187. Momentáneos, dioses, 323, 324. Monogamia, 32, 34, 39, 46, 83, 104, 151, 152, 155, 72, 202, 207, Monoteísmo, 72, 202, 207, 315. Monteses, pueblos, 46. Monumentalismo, 403. Moralidad, 104. Morgan Lewes, 39, 151. Mortuorio, sacrificio, ofrenda, 216, 228, 387. Muerte, 75. Muertos, culto de los, 215, Muertos, ofrendas a los, 216. 228, 387.

Muñecos, comedia de, 414.

Muertos, reino de los, 357.

Mujer, principal y secundaria, 42, 284.

Müller (Max), 202.

Mundial, cultura, 424.

Mundiales, religiones, 10, 424.

Mundo, mitos de la destrucción del, 350.

Mura-mura, leyendas, 208.

Música, 89, 236, 407, 415, 417.

Musicales, instrumentos, 89.

N

Narración, 243.

Naturaleza, demon de la, 328; hombre de la, 12.

Neandertal, cráneo de, 15.

Necesidades, carencia de, 101, 103.

Necesidades, época de la satisfacción de las, 400.

Nirvana, 443.

Novela, 413.

Nómadas, 110, 125.

Numérica, influencia en las desmembraciones sociales, 273.

C

Observación, espíritu de, 102.
Ofrenda, en sacrificio, 189, 229,
265, 381, 385, 398.
Oráculo, 394.
Ordalia, 302.
Ordenes, religiosas, 280.
Organización política, 272; militar, 279.
Ornamental, arte, 96, 98.

P

Paisaje, arte del, 406. Parentesco malayo, sistema, 37. Pasión, drama de, 412, 414. Paterna, sucesión, 157, 179, 283. Pastoreo, 110. Patriarcado, 33, 283. Patriarcal, familia, 281. Pecuniaria, ofrenda, 390. Penitencial, salmo, 384. Penitencial, plegaria, 384. Pecados, leyenda del macho cabrío de los, 201. Penal, derecho, 303. Pensar objetivo, 68; mitológico, 75. Percusión y viento, instrumentos de, 239. Perro, 21, 113. Personales, dioses, 323. Personalidades, época de las, 287, 434, 449. Pigmeos, 19, 72. Pincho, 25. Pintura, 97. Plástica, 404. Plataforma, inhumación de, 196, 354. Plegaria, 381, 891. Política, igualdad, 289. Primicias, ofrenda de las, 393. Primitiva, familia, 12. Protección, derecho de, 305. Protector, hechizo, 79. Protectora, divinidad, 292. Protectores, espíritus, 329. Poliandria, 46, 156, 180, 280, 284. Poligamia, 46, 156, 284. Poliginia, 40, 151, 156, 180, 284, Politeísmo, 75, 316. Política, 272. Prehistoria, 13.

Presagios, 394. Primitivo, alimentación del, 24. Propiedad, 45, 105, 110, 126, 157, 177, 268, 285. Presente o regalo, 387, 394. Principe, principado, 110, 210. Prisión, 306. Privada, propiedad, 268, 285. Profesional, distinción, 280, 289, Promiscuidad, 34. Psyque, 186, 192, 198, 361. Pudor, sentimiento de, 82. Pueblos, estudio de los, 5, 123. Pueblos, emigraciones de los 286. Purificación, 181, 198; ritos de,

R

181; véase «Lustración».

Raíces, lenguas, 68. Raíz lingüística, 64. Rapto, matrimonio por, 139, 142, 154. Ratzel (Federico), 5. Real, juez, 299. Real, palacio, 404. Rebautismo, 398. Redención, leyenda de, 340. Redención, 366, 399, 439. Religión, 256. Remuneratorias, representaciones, 358, 364, 366, 367. Reproducción, órganos de la, y alma, 186. Rescate, 148, 304. Respiración y alma, 174, 186, Riñones y alma, 188, 190. Ritmo, 103. Robo, 105. Rousseau (J. J.), 33. Rueda, 262.

S

Sacerdote, 289, 299, y sacerdotal, código, 181, 189, 296. Sagas, héroe de las, 335. Sagrado, 177, 18C. Sagradas, leyendas, 341. Sagrado, culto, 162. Sangre, parentesco de, 108. Sangre, prohibición de la, 181, 188; y alma, 173, 186, 192. Sangre, venganza de la, 148, 282, 294, 304, 309. Sátiros, comedia de los, 414. Schamanes, 78. Schmalz (Ed.), 56. Schmidt (W.), 72, 104, 315. Schweinfurth, 72, 104, 315. Scott (W. R.), 60. Secundarias, mujeres, 43, 284. Secretas, sociedades, 230. Semana, 275. Sepultura, entierro, 194, 211, Sexual, totemismo, 172, 174. Simbólica, 376. Simetria, 95. Social, psicología, 4. Sombra, alma, 191, 204. Sonido y significación, 68. Sordomudos, 55. Spencer (H.), 170. Steinthal (H.), 63. Sudoración, 228. Suegros, tabú de los, 178. Sueño, 172, 175, 186, 357, 36.

T

Tabú, 120, 175, 305. Táctica, 308. Talismán, 83, 204, 206. Tatuaje, 21, 119, 231. Teleología, 515.
Temor, 175, 181.
Templo, 292, 402, 403.
Teogonía, 342, 345, 372.
Tormento, 308.
Totem, 8, 88, 106, 368, 372, 376; totemismo concepcionista, 173, 163, 171; sexual, 158, 163, 185.
Totem animal, 66, 174, 221.
Totémicos, animales, 180, 234.
Trabajo, canción de, 411.
Trabajo, canto de, 241.

867. Totémicas, columnas, 130, 209. Transferencia, mágica, 182.

Transmutación animal, 121, 247,

Trabajo en común, 222, 289.

Trabajo, división del, 47, 270.

U

Universal, idioma, 437. Universal, historia, 424, 449. Universalidad, 485. Ultratumba, representaciones de, 391, 375, 378, 385. Usener, 323. Unidad del mundo, 449.

V

Vaca, cría de la, 125. Vasijas, 28. Vegetales venenosos, 25. Vegetales, totems, 166, 174, 189, Vegetación, cultos de la, 219, 224, 264, 372. Vegetación, démones de la, 393. Vegetación, fiestas de la, 123, 171. Veneración, temerosa, 175. Vegetación, cultos de la, 219, 224, 264, 372. Vegetación, démones de la, 293. Vegetación, fiestas de la, 123, 171. Vestido, 20, 79. Viento, instrumento de, 238. Viril, consagración, 183, 217. Visión, 393. Voluntaria, actuación, 276. Votivas, ofrendas, 390.

W-Z

Westermann (D.), 55, 63. Zumbante, palo, 91.

ÍNDICE

$\underline{\mathbf{P}}_{\mathbf{i}}$	áginas
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO	
EL_HOMBRE PRIMITIVO	
1. El descubrimiento del hombre primitivo	11
2. La cultura exterior del hombre primitivo	20
3. El origen del matrimonio y de la familia El derecho materno de Bachofen y la hipótesis de la promiscuidad originaria. El matrimonio por grupos y el sistema malayo de parentesco. Falsa interpretación de estos fenómenos. Poliginia y poliandria. La monogamia de los pueblos primitivos.	32
4. La sociedad primitiva	48
La horda primitiva. Relación con la piara animal. Familia sencilla y estirpe. La falta de organización estírpica.	
5. Los comienzos del lenguaje	50

		Página
	expresión gesticular de los sordomudos y de muchos pueblos naturales. Los signos del lenguaje mímico na- tural. Su sintaxis. Conclusiones generales sobre el lenguaje gesticular.	
6.	El pensamiento del hombre primitivo	68
7.	Las formas primitivas de la fe en la magia y los démones. Indeterminación del concepto de religión. Las teorías del origen politeísta y monoteísta de la religión. La situación de los pueblos pigmeos. La creencia en hechizos y démones, como contenido del pensamiento primivo. Muerte y enfermedad. El alma corporal. Medios mágicos en el vestido y el ornamento. La causalidad mágica.	70
8.	El arte de la danza del hombre primitivo. Su importancia como medio mágico. Acompañamiento de instrumentos de ruido. La canción de danza. Comienzos de los instrumentos musicales. El palo zumbante (Schwirrholz) y la matraca. Ornamento primitivo. Relación entre la copia de objetos y los dibujos geométricos sencillos (Estilización). La pintura de los bosquimanos. Su carácter como arte memorativo.	
9.	Las cualidades intelectuales y morales de los primitivos. Falta de necesidades. Importancia del aislamiento. Dotes de observación y reflexión. No se puede demostrar un retroceso en las dotes originarias. Moralidad negativa del primitivo. Dependencia del mundo ambiente.	100
	CAPÍTULO II	
	LA ÉPOCA TOTEMÍSTICA	
1.	Carácter general del totemismo	106

P	å	o	i	n	a	R
r	а	g	1	\mathbf{n}	а	5

	de las estirpes. Posesión de las estirpes en fundo y suelo. Los comienzos de la agricultura y de la crianza de los animales domésticos.	
2.	Las zonas culturales de la época totemística La cultura australiana. Grado inferior de su economía. Organización complicada de las estirpes. Armamento más completo. La cultura malayo-polinesia. Origen e inmigraciones de los malayos. Elementos celestes en la mitología malayo-polinesia. La cultura americana y sus diferencias. Huellas de la desmembración totemística de las estirpes. Anulación de los cultos totemísticos. Las culturas africanas. Creciente importancia de la cría de ganado. Aparición de las formas del dominio despótico. Restos del totemismo en el mundo asiático.	112
3.	La desmembración totemística de las estirpes	127
4.	La aparición de la exogamia. Exogamia ilimitada y limitada. Sucesión directa e indirecta; materna y paterna. Efectos sobre el matrimonio de parientes. Hipótesis sobre el origen de la exogamia La teoría higiénica. El matrimonio por rapto.	131
5.	Las formas del matrimonio	141
6.		144
7.	Las formas de la poligamia El origen del matrimonio por grupos. Mujer principal y mujeres secundarias. Poliandria y poliginia;	151

477

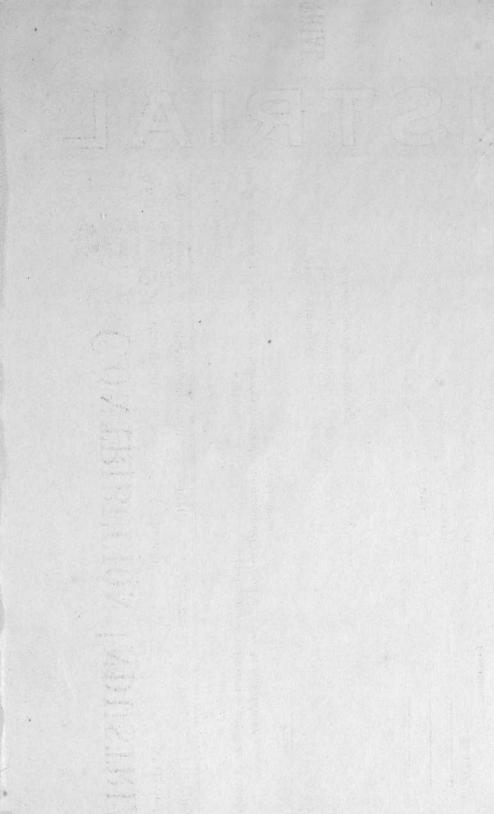
	la cabaña. Motivo del trabajo en común. Reunión de los fines cultuales y su conexión con los incipientes cultos a los dioses.	
15.	El arte de la época totemística	ento.
	CAPÍTULO III	
	EPOCA DE LOS HÉROES Y LOS DIOSES	
1.	Carácter general de la época heroica	253
2.	La cultura externa de la época de los héroes	257
3.	La situación de la sociedad política	271
4.	militar. Asociación comercial. La familia en la sociedad política La familia conjunta. La familia patriarcal. Sucesión paterna y patriarcal. Renacimiento de la familia mo-	280
5.	nogámica. La distinción de estados o clases	285
6.	La distinción de profesiones	289

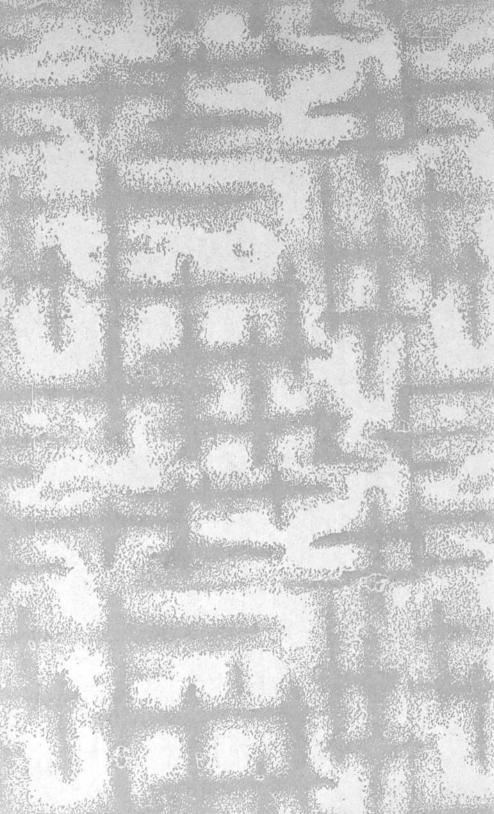
Págin	188
actividad militar y política. La agricultura y las pro- fesiones inferiores. Sucesiva igualación de las dife- rencias valorativas.	
La evolución primaria de la ciudad. Burgo y tem- plo como distintivos de tiempo. La divinidad protec- tora de la ciudad y el Estado. Evoluciones secun- darias.	91
Costumbre y derecho. El derecho privado como dominio jurídico originario. Motivos políticos y religiosos. El consejo de los ancianos y el principado. El juez árbitro y el juez impuesto legalmente. La sanción religiosa de los actos jurídicos.	94
La venganza de la sangre y su rescate. El precio de la sangre. El derecho de asilo. Evolución de la pena desde la culpa privada. El jus talionis. Mezclas de recompensas y castigos.	03
La división del cargo de juez. Influjo de la des- membración de la sociedad. La división lógica de las formas del Estado sin importancia genética. Evolu- ción del Derecho constitucional en la Historia y las costumbres.	10
Teorías de la degeneración y de la evolución. Hipó- tesis de un primitivo monoteísmo o politeísmo. La teo- ría mitológico-natural. Teoría demónica de Usener. Caracteres del dios con relación al demon y al héroe. El dios como producto de la conexión del héroe ideal con el demon.	14
El héroe de las sagas y el héroe de los cuentos po- culares. Las sagas puramente míticas heroicas y las históricas. La magia en los cuentos populares y en las sagas. La leyenda religiosa. La leyenda de los santos.	34
Los dioses como seres demónicos. Su lucha con los démones del tiempo primitivo. Los mitos de la crea-	

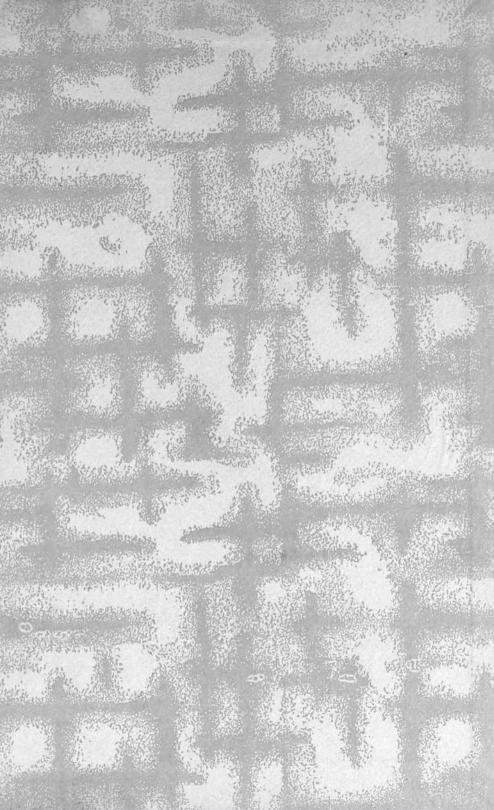
479

	Pà	ginas
14.	ción. Sagas diluviales acuáticas e ígneas. Mitos concernientes a la destrucción del mundo. La creencia en el alma y en un mundo de ultratumba Sucesión de las imágenes de ultratumba. La aldea de los espíritus. Las islas de los bienaventurados. Los mitos infernales. Separación de las viviendas de las almas. El Elíseo. El infierno y el reino de los cielos. El purgatorio. Los cultos de ultratumba. El pensa-	351
15.	miento de la redención. La transmigración del alma. El origen del culto a los dioses Relación entre mito y culto. Los cultos de la vegetación. Reunión de los fines cultuales. Los cultos de los misterios.	369
16.	Las formas de los actos del culto	381
17.	El arte de la época heroica	400
	CAPÍTULO IV	
	LA EVOLUCIÓN HACIA LA HUMANIDAD	
1.	Concepto de Humanidad	418

		'áginas
	pensamiento de la comunidad cultural de la Humani- dad y sus formas evolutivas.	
2.	Los Imperios Egipto y los imperios del Asia anterior. El gran rey como dominador del mundo. El déspota como dios. Apoteosis del déspota muerto. Motivos de formación del Imperio. La desaparición del Imperio en la Historia.	425
3.	La cultura mundial. El Imperio mundial de Alejandro. El griego como lengua mundial. Escritura y lenguaje como medio de cultura. Los viajes mundiales como síntoma de cultura. La cultura mundial griega y sus consecuencias. Cultura del Renacimiento. Cosmopolitismo e individualismo.	430
4.	La religiones mundiales	438
5.,	La Historia universal	451











PSICOLOGIA
DE LOS PUEBLOS



D-2 22896