

Ciencias sociales

Arnold van Gennep

Los ritos de paso



El libro de bolsillo
Antropología
Alianza Editorial

Título original: *Les rites de passage*

Traductor: Juan Aranzadi

*A Suzanne
y Alfred Béta***

Diseño de cubierta: Angel Uriarte

Ilustración de cubierta: Olivier Martel/Corbis. *Girl Holding Idol*.

cultura Libre

© 1969, Mouton & Co. and Maison des Sciences de l'Homme

© de la traducción: Juan Ramón Aranzadi Martínez, 2008

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-6217-6

Depósito legal: M. 7.927-2008

Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Sé muy bien que a este cuadro le faltan muchos trazos, pero una primera edición no es nunca más que un ensayo.

VOLTAIRE

Nota del traductor

La edición que sirve de base a esta traducción incluye al final del texto un **ADDENDUM** con las correcciones realizadas por el propio **Arnold van Gennep**, a pluma y a lápiz, en su ejemplar personal de *Los ritos de paso*. La mayor parte de tales correcciones se refiere a **errores** de imprenta, signos de puntuación, supresión o introducción de mayúsculas, cambios de tiempos verbales, sustitución de **sinónimos**, etc.; en ninguno de esos casos, así como tampoco cuando se trata de correcciones de estilo cuyo valor se pierde al pasar al **castellano**, parece su interés lo bastante elevado como para justificar la traducción completa del apéndice. Hemos optado en consecuencia por traducir el texto con esas correcciones incorporadas, **indicando** los cambios en *Notas del Traductor* únicamente cuando **se trata** de añadidos o supresiones de cierta importancia, cuando **tales** cambios afectan en algo al sentido o cuando aportan algún **matiz** interesante, por leve que sea.

Prólogo

Las descripciones detalladas y los trabajos monográficos referentes a los actos mágico-religiosos se han acumulado durante estos últimos años en cantidad lo bastante elevada como para que pueda parecer oportuno intentar una clasificación de tales actos, es decir de los ritos, en conformidad con los progresos de la ciencia. Varias categorías de ritos son ya bien conocidas: me ha parecido que un elevado número de otros ritos podían asimismo ser ordenados en una categoría especial. Se hallan, como se verá, en numerosas ceremonias. Pero no parece que se haya captado hasta ahora su vínculo íntimo ni su razón de ser, ni que se haya comprendido el motivo de sus semejanzas. Y sobre todo, no se había mostrado por qué se ejecutan siguiendo un determinado orden.

Ante un tema tan amplio, la dificultad consistía en no dejarse ahogar por los materiales. Sólo he utilizado una mínima parte de los que he reunido, preferentemente tomados de las más recientes y detalladas monografías, remitiendo lo más posible, para otros hechos y sobre todo para las referencias bibliográficas, a las grandes recopila-

ciones comparativas. De otro modo, cada capítulo hubiera exigido un volumen. Creo, sin embargo, que mi demostración será suficiente, y ruego al lector que lo compruebe aplicando el Esquema de los Ritos de Paso a los hechos de su ámbito personal de estudio.

Una parte de la sustancia del presente libro ha sido objeto de comunicación, casi en forma de cuadro general, en el Congreso de Historia de las Religiones celebrado en Oxford el pasado mes de septiembre; presentaron el trabajo los señores Sidney Hartland, J. G. Frazer y P. Alphandéry.

Estoy, asimismo, agradecido a mi editor y amigo, M. E. Nourry, bien conocido –bajo seudónimo– por los folcloristas: se ha interesado por el desarrollo de este volumen, me ha comunicado documentos y me ha dejado en libertad para remodelarlo a mi antojo. De modo que el editor ha sufrido en carne propia tanto al sabio como al amigo. Espero, sin embargo, que, al menos, no sea también víctima del lector.

A. v. G.

Clamart, diciembre de 1908

1. Clasificación de los ritos

El mundo profano y el mundo sagrado

Cada sociedad general incluye varias sociedades especiales, que son tanto más autónomas y de contornos tanto más precisos cuanto menor es el grado de civilización en que se halla la sociedad general. En nuestras modernas sociedades sólo hay una separación algo neta entre la sociedad laica y la sociedad religiosa, entre lo profano y lo sagrado. Desde el Renacimiento, las relaciones entre estas dos sociedades especiales han experimentado, en el interior de las naciones y de los Estados, todo tipo de oscilaciones. Pero esa división se registra en todos los Estados de Europa, y es de tal género que las sociedades laicas, por una parte, y las sociedades religiosas, por la otra, se mantienen separadas entre sí por sus bases esenciales. Asimismo, la nobleza, las finanzas, la clase obrera, atraviesan las naciones y los Estados, sin preocuparse, teóricamente al menos, por las fronteras. Cada una de estas categorías contiene a su vez categorías de menor amplitud: alta nobleza e hidalgos rurales, grandes y pequeños

financieros, profesiones, oficios diversos. Para pasar de una a otra, para que un campesino se convierta en obrero, e incluso para que un peón se haga albañil, es preciso cumplir determinadas condiciones que tienen, sin embargo, en común lo siguiente: son únicamente de carácter económico o intelectual; a diferencia de lo que ocurre cuando se pasa de laico a sacerdote, o a la inversa: en este caso, es preciso realizar ceremonias, es decir, actos de un tipo especial, que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental. Entre el mundo profano y el mundo sagrado hay incompatibilidad; hasta tal punto que la transición del uno al otro precisa de un periodo intermediario.

A medida que se desciende en la serie de las civilizaciones –tomando esta palabra en su más amplio sentido–, se constata un mayor predominio del mundo sagrado sobre el mundo profano; en las sociedades menos evolucionadas que conocemos engloba casi todo: nacer, parir, cazar etcétera, son en ellas actividades vinculadas a lo sagrado por múltiples dimensiones. Asimismo, las sociedades especiales están organizadas sobre bases mágico-religiosas, y el paso de una a otra adquiere el aspecto del paso especial que entre nosotros se señala mediante ritos determinados: bautismo, ordenación, etc. También aquí ciertas sociedades especiales atraviesan varias sociedades generales; así, por ejemplo, un grupo totémico constituye una misma unidad a través de las tribus de Australia, y sus miembros se consideran hermanos a idéntico título que todos los sacerdotes católicos cualquiera que sea el país en que vivan. El caso de las castas es ya más complejo, puesto que a la noción de parentesco se añade una especialidad profesional. Si, en nuestras sociedades, la solidaridad sexual se halla reducida a un *mínimum* teórico, en-

tre los semicivilizados desempeña un papel considerable en virtud de la separación de los sexos en materia económica, política y sobre todo mágico-religiosa. La familia, por su parte, constituye también entre ellos una unidad fundada sobre bases bien más estrechas, bien más amplias que entre nosotros, pero en cualquier caso estrictamente delimitadas. Cada tribu, forme o no parte de una unidad más amplia tendente a la nación, posee una individualidad cuya rigidez recuerda la imperante en las ciudades griegas. En fin, a todos estos modos de agrupamiento se añade otro, que carece de equivalente exacto entre nosotros: el de las generaciones o clases de edad.

Las etapas de la vida individual

La vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. Allí donde tanto las edades como las ocupaciones están separadas, este paso va acompañado de actos especiales, que por ejemplo en el caso de nuestros oficios constituyen el aprendizaje, y que entre los semicivilizados consisten en ceremonias, porque ningún acto es entre ellos absolutamente independiente de lo sagrado. Todo cambio en la situación de un individuo comporta acciones y reacciones entre lo profano y lo sagrado, acciones y reacciones que deben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad general no experimente molestia ni perjuicio. Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento,

pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada. Al ser el mismo su objeto, es del todo necesario que los medios para alcanzarlo sean, si no idénticos en los detalles, al menos análogos, modificándose, por lo demás, el individuo, puesto que va dejando tras de sí varias etapas y franquea varias fronteras. De ahí la semejanza general de las ceremonias del nacimiento, de la infancia, de la pubertad social, de los esponsales, del matrimonio, del embarazo, de la paternidad, de la iniciación a las sociedades religiosas y de los funerales. Por lo demás, ni el individuo ni la sociedad son independientes de la naturaleza, del universo, que se halla también sometido a ritmos que ejercen su efecto reactivo sobre la vida humana. También en el universo hay etapas y momentos de transición, marchas hacia adelante y estadios de detención relativa, de suspensión. También se deben relacionar con las ceremonias de paso humanas las que se refieren a las transiciones cósmicas: de un mes a otro (ceremonias de la luna llena, por ejemplo), de una estación a otra (solsticios, equinoccios), de un año a otro (día de Año Nuevo, etc.).

El estudio de los ritos

Me parece, por consiguiente, racional agrupar conjuntamente todas estas ceremonias, siguiendo un esquema cuya elaboración detallada es, sin embargo, difícil todavía. Si bien, en efecto, el estudio de los ritos ha realizado grandes progresos estos últimos años, estamos lejos de

conocer en todos los casos sus razones de ser y su mecanismo con la suficiente certidumbre como para poder categorizarlos con seguridad. El primer punto obtenido ha sido la distinción entre dos clases de ritos: 1, los ritos simpáticos¹; 2, los ritos de contagio.

La escuela animista y la escuela del contagio

Son ritos simpáticos los que se fundamentan en la creencia en la acción de lo semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario, del continente sobre el contenido y a la inversa, de la parte sobre el todo y a la inversa, del simulacro sobre el objeto o el ser real y a la inversa, de la palabra sobre el acto. Han sido delimitados por E. B. Tylor² y estudiados en varias de sus formas por la escuela animista: A. Lang³, E. Clodd⁴, E. Sidney

1. Conservo a propósito el término «simpático», por más que Frazer, H. Hubert, Haddon, etc., hayan admitido una magia simpática que se subdividiría en magia de contagio y magia homeopática. Ello les obliga a crear una sección especial para la magia dinamista; y, por otra parte, a homeopática habría que agregar alopatía, o enanteropática, etc. (cf. mi recensión de las *Lectures on the early history of the Kingship*, de FRAZER, *Rev. Hist. Rel.* 1906, t. LIII, pp. 396-401). Asimismo, la clasificación de HUBERT y MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, pp. 62 y ss., 66 y ss., es demasiado artificial; terminan por hacer de las «representaciones abstractas e impersonales de similaridad, contigüidad y contrariedad, tres caras de una misma noción», la noción de lo sagrado, que coincide también con la noción de *mana*, la cual a su vez «es el género del que lo sagrado es la especie».

2. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, 2 vols., Londres, 1.ª ed., 1871; trad. fr. de la 2.ª ed., París, 1876; 4.ª ed., Londres, 1903.

3. A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, 2 vols., Londres, 1.ª ed. 1891; trad. fr. 1 vol., París, 1898; *The Making of Religion*, Londres, 1.ª ed. 1899; 2.ª ed. 1900; *Magic and Religion*, 1901, etc.

4. E. CLODD, *Tom Tit Tot*, Londres, 1898.

Hartland⁵, etc.; en Francia por A. Réville⁶, L. Marillier⁷, etcétera; en Alemania por Liebrecht⁸, R. Andree⁹, Th. Koch¹⁰, F. Schulze¹¹, etc.; en Holanda por Tiele¹², A. Wilken¹³, A. C. Kruijt¹⁴, etc.; en Bélgica por E. Monseur¹⁵, A. de Cock; en los Estados Unidos por Brinton¹⁶, etc. Es digno de destacar, sin embargo, que la escuela animista no haya elaborado una clasificación rigurosa de las creencias y de los ritos que ha delimitado, y que las obras de los sabios de esta escuela sean en menor medida ensayos de sistematización que recopilaciones de paralelismos, considerados aisladamente de sus medios y sin relación con las secuencias rituales. Hay que ver en ello, sin duda, la influencia de A. Bastian, que, tras haber elaborado en su juventud la teoría de los *Voelkergedanke*, se atuvo a ella hasta el final de su larga carrera. Esta influencia está en la

5. E. SIDNEY HARTLAND, *The science of fairy tales*, Londres, 1891; *The Legend of Perseus*, 3 vols., 1895-1896, algunos capítulos.

6. A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, París, 1881; *Les religions des peuples non-civilisés*, París, 2 vols., 1883, etc., cuyos puntos de vista siguen siendo todavía los de M. REVON, *Le shinntoïsme*, París, 1905-1906.

7. L. MARILLIER, *La survivance de l'âme et l'idée de justice*, París, 1894; numerosos análisis en la *Revue de l'Histoire des Religions*, hasta 1906.

8. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde*, 1879.

9. R. ANDREE, *Ethnographische Parallelen*, dos series, Leipzig, 1878 y 1889.

10. TH. KOCH, *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*, Leyden, 1900.

11. F. SCHULZE, *Der Fetischismus*, Leipzig, 1871; *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.

12. TIELE, *Histoire des Religions*, etc.

13. J. A. WILKEN, *Het animisme bij den volken van den Indischen Archipel*, Indische Gids, 1885-1886, etc.

14. A. C. KRUIJT, *Het animisme in den Indischen Archipel*, La Haya, 1907.

15. E. MONSEUR, «L'âme pupilline», *Rev. Hist. Rel.*, t. XLI (1905), pp. 1-23, y «L'âme paucet», *ibid.*, pp. 361-375.

16. D. E. BRINTON, *The Religion of primitive peoples*, Nueva York, 1897, etc.

base misma de la *Civilización Primitiva* de Tylor, obra que durante una treintena de años ha servido de marco para todo tipo de investigaciones complementarias.

Una orientación diferente había surgido a la luz con Mannhart¹⁷, que permaneció ignorado hasta que su continuador, J. G. Frazer¹⁸, mostró el partido que se podía sacar de esta dirección nueva. Mannhardt y Frazer, a su vez, hicieron escuela, al tiempo que Robertson Smith¹⁹ venía a aportarles un filón nuevo, el estudio de lo santo, de lo sagrado, de lo puro y lo impuro. Esta escuela comprende entre otros sabios: Sidney Hartland²⁰, E. Crawley²¹, A. B. Cook²², Miss E. Harrison²³, B. Jevons²⁴, en Inglaterra; A. Dieterich²⁵, K. Th. Preuss²⁶, en Alemania; Salomon Reinach²⁷, Hubert y Mauss²⁸, en Francia; Hoff-

17. MANNHARDT, *Antike Wald- und Feldkulte*, 1.ª ed. 1877; 2.ª ed. 1905; *Mythologische Forschungen* (póstuma), 1884.

18. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1.ª ed., 2 vols., Londres, 1890; 2.ª ed., 3 vols., 1900; 3.ª ed., 1905 y ss.

19. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*, Londres, 1.ª ed. 1889; nueva ed. 1907; trad. al. por Stübe, *Die Religion der Semiten*, Friburgo de Brisgovia, 1899, traducción que será la única que aquí se cita.

20. E. SIDNEY HARTLAND, «The Legend of Perseus», algunos capítulos, y numerosos análisis en *Folk-Lore*, Londres.

21. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, Londres, 1903.

22. A. B. COOK, «The European Sky-god», *Folk-Lore*, 1905-1908, y artículos en *The Classical Review*.

23. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*, Oxford, 1903.

24. JEVONS, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896.

25. A. DIETERICH, *Eine Mithras Liturgie*, Leipzig, 1903; *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, etc.

26. K. TH. PREUSS, «Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas», *Archiv für Anthropologie*, 1904.

27. S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions* (recopilación de artículos publicados desde 1892), 3 vols., París, 1905-1908.

28. H. HUBERT y M. MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, t. II, 1898.

mann-Krayer²⁹, en Suiza, etc. De hecho, las escuelas de Bastian y Tylor, por una parte, de Mannhardt, Robertson Smith y Frazer por otra, se relacionan estrechamente entre sí.

La escuela dinamista

Entretanto nacía una escuela nueva, la escuela dinamista; R. R. Marett³⁰, en Inglaterra, y J. N. B. Hewitt³¹, en los Estados Unidos, adoptaron una posición netamente en contra de la teoría animista, mostraron su insuficiencia ya entrevista por Tiele (polizoísmo o polizoolatrismo³²) y fundaron la teoría dinamista, que fue luego desarrollada por K. Th. Preuss, en Alemania³³; por L. R. Farnell³⁴, A. C. Haddon³⁵ y Sidney Hartland³⁶, en Inglaterra; Hubert y Mauss³⁷, A. van Gennep³⁸, en Francia, etc., teoría que recluta cada vez más seguidores en la actualidad.

29. HOFFMANN-KRAYER, *Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz*, Archivos suizos de tradiciones populares, 1908.

30. R. R. MARETT, «Preanimistic Religion», *Folk-Lore*, t. XI (1900), pp. 162-182; «From spell to prayer», *ibid.*, t. XV (1904), pp. 132-165.

31. J. N. B. HEWITT, «Orenda and a definition of religion», *American Anthropologist*, nueva serie, t. IV (1902), pp. 33-46.

32. C. P. TIELE, *Religions* (Encycl. Brit.) y *passim* en sus obras.

33. K. TH. PREUSS, «Der Ursprung der Religion und Kunst», *Globus*, 24 nov. 1904 a 29 junio 1905, in-4, 54 p.

34. L. R. FARNELL, *The evolution of religion*, Londres, 1905.

35. A. C. HADDON, *Magic and Fetishism*, Londres, 1906.

36. S. HARTLAND, *Address to the anthrop. sect. Brit. Ass. Adv. Sc.*, York, 1906, in-16, 14 p.

37. H. HUBERT Y MAUSS, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Ann. Soc.*, t. VII (1904), pp. 1-146.

38. A. VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, París, 1903-1904; *Mythes et Légendes d'Australie*, París, 1906; «Animisme et dynamisme», *De Beweging*, Amsterdam, 1907, pp. 394-396.

Clasificación de los ritos: animistas o dinamistas, simpáticos o de contagio, positivos o negativos, directos o indirectos

Esta doble corriente ha permitido constatar que junto a ritos simpáticos y ritos con base animista existen grupos de ritos de base dinamista (impersonal) y ritos de contagio, fundándose estos últimos en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridas. Los ritos simpáticos no son necesariamente animistas, ni los ritos de contagio necesariamente dinamistas; se trata de cuatro categorías independientes entre sí, pero que han sido agrupadas por parejas por dos escuelas que estudian los fenómenos mágico-religiosos desde un punto de vista diferente.

Además, un rito puede actuar directa o indirectamente. Por rito directo se entenderá aquel que posee una virtud eficiente inmediata, sin intervención de agente autónomo: la imprecación, el hechizo, etc. Por el contrario, el rito indirecto es una especie de choque inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, los cuales intervienen en beneficio de aquel que ha realizado el rito: voto, oración, cultos en el sentido habitual de la palabra, etc. El efecto del rito directo es automático; el del rito indirecto, por reacción. Los ritos indirectos no son necesariamente animistas: al frotar una flecha contra cierta piedra, el nativo de Australia Central la carga con una potencia mágica llamada arungquiltha, y al lanzarla en dirección al enemigo, cuando la flecha cae, la arungquiltha sigue la tangente y golpea al enemigo³⁹: la

39. Cf. *Mythes et Lég. Austr.*, p. LXXXVI.

fuerza se ha transmitido, por tanto, con ayuda de un vehículo, y el rito es dinamista, por contagio e indirecto.

En fin, cabe aún distinguir ritos positivos, que son voliciones traducidas en acto, y ritos negativos. Éstos reciben habitualmente el nombre de *tabúes*. El tabú es una prohibición, una orden de «no hacer», de «no actuar». Psicológicamente, responde a la *voluntad*, como el rito positivo a la *voluntad*, es decir, traduce también una manera de querer: es un acto y no la negación de un acto. Pero así como vivir no consiste en un no-actuar continuo, así mismo el tabú no puede constituir por sí solo un ritual, y menos aún una magia⁴⁰. En este sentido el tabú no es autónomo; no existe más que en cuanto contrapartida de los ritos positivos. Dicho de otro modo, cada rito negativo posee ciertamente su individualidad propia si se le considera aisladamente, pero el tabú en general no puede ser comprendido más que en relación con los ritos «activos», con los que coexiste en el ritual: el defecto de Jevons, de Crawley, de Salomon Reinach, etcétera, es no haber captado esta relación de dependencia recíproca.

Un mismo rito puede, por tanto, entrar en cuatro categorías al mismo tiempo, y hay por ende dieciséis posibilidades de clasificación para un rito dado, al eliminarse las cuatro contrarias, conforme al cuadro siguiente:

40. Sobre el tabú como rito negativo, c. A. VAN GENNER, *Tabou et Tot. Mad.*, 1904, pp. 26-27, 298, 319; HUBERT y MAUSS, *Esquisse*, p. 129; y sobre el tabú como magia negativa, J. G. FRAZER, *Kingship*, pp. 52, 54, 56, 59, así como mi recensión de ese libro, *Rev. de l'Hist. des rel.*, 1906, t. LIII, pp. 396-401; y MARETT, «Is taboo a negative magic?», *Anthrop. Essays presented to E. B. Tylor*, Oxford, 1907, pp. 219-234. Como es más fácil enumerar lo que no se debe hacer que lo que se debe o puede hacer, los teóricos, al encontrar en todos los pueblos amplias series de tabúes, prohibiciones, impedimentos, etc., han sobreestimado su importancia.

Ritos animistas

Ritos simpáticos	Ritos de contagio
Ritos positivos	Ritos negativos
Ritos directos	Ritos indirectos

Ritos dinamistas

Así, en el caso de una mujer encinta, no comer moras porque el niño quedaría marcado es ejecutar un rito dinamista contagionista directo negativo; para un marino que ha estado en peligro de perecer, ofrecer como exvoto un barquito a Nuestra Señora de la Guardia es ejecutar un rito animista simpático indirecto positivo. Y así sucesivamente. Quizás se descubran aún otras clases de rito. Pero éstas ya engloban un número considerable. La dificultad consiste inicialmente en saber con exactitud, en cada caso, cómo interpretar el rito, y ello tanto más cuanto que si un mismo rito es susceptible de varias interpretaciones, también es frecuente que una misma interpretación valga para varios ritos muy diferentes por su forma. La dificultad consiste sobre todo en distinguir si un rito determinado es esencialmente animista o dinamista, sí, por ejemplo, tal rito de traspaso de una enfermedad tiene por objeto el traspaso de la enfermedad en tanto que cualidad, o la expulsión del cuerpo del paciente de una enfermedad personificada, de un demonio o espíritu de la enfermedad. Y más en concreto: el rito de pasar bajo o a través de algo, que más adelante se discutirá, se presta a varias interpretaciones, animista e indirecta la una, dinamista y directa la otra. Hay que reconocer que, de cara a esta investigación, los tratados generales, en los que casi siempre el autor se ha limitado a presentar, de un rito, aquellos elementos que le eran actualmente útiles, sólo

con escasa frecuencia aportan alguna ayuda de cara a una sistematización aceptable; por lo demás, suelen clasificar los ritos con arreglo a sus semejanzas formales (cf. los trabajos de los folcloristas) más que según sus mecanismos.

En un mismo conjunto de ceremonias, la mayor parte de los ritos pormenorizados entran en una misma categoría. Así, la mayor parte de los ritos de embarazo son dinamistas contagionistas directos y negativos; la mayor parte de los de parto son animistas simpáticos indirectos positivos. Pero nunca se trata más que de una proporción: en el centro mismo de un ritual animista positivo se hallará, como contrapartida, un grupo de ritos dinamistas positivos, o animistas contagionistas indirectos. Limitaciones de espacio me han impedido en cada caso indicar la categoría en que se clasifica cada rito pormenorizado; pero recuérdese al menos que no interpreto los numerosos ritos a los que aquí se pasa revista en el sentido de una explicación unilateral de los mecanismos.

El esquema de los ritos de paso

Una vez establecida la clasificación de los mecanismos, se vuelve relativamente fácil comprender las razones de las *secuencias ceremoniales*. Hay que destacar que también en este caso apenas han intentado los teóricos establecer una clasificación de esas secuencias. Existen excelentes trabajos sobre este o aquel elemento de una secuencia, pero pueden citarse muy pocos que persigan de principio a fin una secuencia entera, y menos aún que estudien esas secuencias relacionándolas unas con otras (cf. el cap. 10). A un intento de ese género está consagra-

do el presente volumen, en el que he intentado agrupar todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro. Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de *ritos de paso*, los cuales se descomponen, al analizarlos, en *ritos de separación*, *ritos de margen* y *ritos de agregación*. Estas tres categorías secundarias no se hallan igualmente desarrolladas en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial. Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo en el embarazo, el noviazgo, la iniciación, o reducirse a un mínimo en la adopción, el segundo parto, el nuevo casamiento, el paso de la segunda a la tercera clase de edad, etc. Si el esquema completo de los ritos de paso incluye, por consiguiente, en teoría, ritos *preliminares* (separación), *liminares* (margen) y *postliminares* (agregación), en la práctica dista mucho de haber una equivalencia de los tres grupos, bien por su importancia, bien por su grado de elaboración.

Por lo demás, en algunos casos el esquema se desdobra: tal es el caso cuando el margen se halla lo bastante desarrollado como para constituir una etapa autónoma. De este modo, por ejemplo, el noviazgo se configura como un período marginal entre la adolescencia y el matrimonio; pero el paso de la adolescencia al noviazgo (los esponsales) comporta una serie especial de ritos de separación, de margen y de agregación al margen; y el paso de los esponsales (noviazgo) al matrimonio, una serie de ritos de separación del margen, de margen se-

cundario y de agregación al matrimonio*. Este encabalgamiento se constata también en el conjunto constituido por los ritos del embarazo, del parto y del nacimiento. No por intentar agrupar todos estos ritos con la mayor claridad posible se me oculta que, al tratarse de actividades, es imposible alcanzar en estas materias una clasificación tan rígida como pueda serlo la de los botánicos, por ejemplo.

Lejos de mí pretender que todos los ritos del nacimiento, de la iniciación, del matrimonio, etc., no son más que ritos de paso. Pues además de su objeto general, que es asegurar un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, cada una de estas ceremonias tiene su propio objeto. Asimismo, las ceremonias del matrimonio comportan ritos de fecundación; las del nacimiento, ritos de protección o de predicción; las de los funerales, ritos de defensa; las de la iniciación, ritos de propiciación; las de ordenación, ritos de apropiación por la divinidad, etc. Todos estos ritos, que tienen un fin especial y actual, se yuxtaponen a los ritos de paso o se combinan con ellos, a veces de manera tan íntima que no se sabe si tal rito pormenorizado es, por ejemplo, un rito de protección o un rito de separación. Este problema se plantea, entre otros casos, a propósito de las diversas formas de los ritos llamados de purificación, que pueden ser bien una simple suspensión

* La palabra francesa *fiançailles* se utiliza para designar tanto el noviazgo como los *esponsales*, es decir, tanto el acto de prometerse en matrimonio, que establece e inaugura el noviazgo (acto habitualmente acompañado de una ceremonia más o menos compleja), cuanto el período de noviazgo propiamente dicho que media entre dicha promesa y el casamiento efectivo: según se trate de lo uno a lo otro hemos traducido *fiançailles* por *esponsales* o por *noviazgo*. Téngase esto en cuenta a lo largo de todo el cap. VII. [N. del T.]

de tabú, que se limita a suprimir la cualidad impura, bien ritos propiamente activos, que otorgan la cualidad de pureza.

La noción de lo sagrado

Esto me lleva a hablar rápidamente de lo que puede llamarse la rotación o bivalencia* de la noción de sagrado. Esta representación (y los ritos que le corresponden) se caracteriza por el hecho de que es alternativa. Lo sagrado no es, de hecho, un valor absoluto, sino un valor que indica situaciones respectivas. Un hombre que vive en su casa, en su clan, vive en lo profano; vive en lo sagrado desde el momento en que parte de viaje y se halla, en calidad de extranjero, en las proximidades de un campamento de desconocidos. Toda mujer, al ser congénitamente impura, es sagrada en relación a todos los hombres adultos; si queda encinta, se convierte además en sagrada para las demás mujeres del clan, a excepción de sus parientes próximas; y son estas otras mujeres las que pasan entonces a constituir frente a ella un mundo profano que incluye también en ese momento a los niños y a los hombres adultos. Todo brahmán vive en el mundo sagrado por su nacimiento; pero existe una jerarquía entre las familias de brahmanes, que convierte en sagradas unas en relación a otras. En fin, al cumplir los ritos llamados de purificación, la mujer que acaba de parir se incorpora a la

* En el *Addendum* a que nos referimos en la primera N. del T., al comienzo del texto (cf. p. 9), se nos informa de que en el margen de la primera línea de esta página, como probable alternativa a la palabra *pivotement* (rotación), aunque sin explícita remisión al texto, A. van Gennepe había anotado la palabra *bivalence* (bivalencia). [N. del T.]

sociedad general, pero sólo en secciones especiales: su sexo, su familia, etc.; permanece en lo sagrado por lo que se refiere a los hombres iniciados y a los actores de las ceremonias mágico-religiosas. De tal forma que se registra alternativamente un desplazamiento de los «círculos mágicos» en función del lugar que se ocupe en el marco de la sociedad general. Quien pase por estas alternativas a lo largo de su vida sentirá, en un momento dado, en virtud del juego mismo de las concepciones y clasificaciones, que gira⁴¹ sobre sí mismo y contempla lo sagrado en lugar de lo profano, o a la inversa. Tales cambios de estado no ocurren sin que se perturbe la vida social y la vida individual, siendo precisamente el objetivo de un buen número de ritos de paso el aminorar los efectos nocivos de esas perturbaciones. Hasta qué punto se contempla ese cambio como real y grave lo demuestra la repetición, en todo tipo de ceremonias y en los pueblos más diversos, de los ritos de muerte al mundo anterior y de resurrección al mundo nuevo de que se habla en el capítulo 9, ritos que constituyen la forma más dramática de los ritos de paso.

Religión y magia

Me queda por precisar brevemente el sentido de las palabras empleadas. Por dinamismo se entenderá la teoría impersonalista del *mana*; por animismo, la teoría personalista, bien sea la potencia personificada en un alma única o múltiple, una potencia animal o vegetal (tótem),

41. Este giro ya lo había captado bien Robertson SMITH, *Die Religion der Semiten*, pp. 327-328, e índice s. v. *tabú*. Cf. los pasos de lo sagrado a lo profano, y viceversa, entre los tarahumara y los huichol de México (LUMHOLTZ, *Unknow Mexico*, Londres, 1900, 2 vols., *passim*).

antropomórfica o amorfa (Dios). Estas teorías constituyen la *religión*, cuya técnica (ceremonias, ritos, culto) llamo *magia*. Como esta práctica y esta teoría son indisolubles –convirtiéndose en metafísica la teoría sin la práctica, y en ciencia la práctica fundada en otra teoría–, emplearé siempre el adjetivo *mágico-religioso*.

Se obtiene así el siguiente cuadro:



2. El paso material

Fronteras y límites

A fin de fijar las ideas, hablaré en primer lugar del paso material. En nuestros días, y salvo para los escasos países que han conservado el pasaporte, ese paso es libre en las regiones civilizadas. La frontera, línea ideal trazada entre mojones y postes, no es visible más que en los mapas, exageradamente. Pero no quedan muy lejos los tiempos en que el paso de un país a otro y, en el interior de cada país, de una provincia a otra, incluso antiguamente de un dominio señorial a otro, iba acompañado de formalidades diversas. Estas formalidades eran de orden político, jurídico y económico; pero eran también de tipo mágico-religioso; por ejemplo, las prohibiciones para los cristianos, los musulmanes, los budistas, de entrar y residir en la parte del globo no sometida a su fe.

Es este elemento mágico-religioso el que aquí nos importa, y para verlo actuando en toda su plenitud es preciso remontarse a tipos de civilización en donde lo mágico-religioso usurpa, o usurpaba, un terreno que en la actualidad es ya únicamente dominio laico.

Tabúes de paso

Aunque por regla general el territorio ocupado por una tribu semicivilizada esté definido sólo por accidentes naturales, sus habitantes y sus vecinos conocen muy bien los límites territoriales a que se extienden sus derechos y prerrogativas. Pero ocurre a veces que el límite natural es una roca o un árbol, un río o un lago sagrados, que está prohibido franquear o rebasar bajo pena de sanciones sobrenaturales. Este caso parece, sin embargo, bastante raro. Con frecuencia el límite está marcado por un objeto, poste, pórtico, piedra en pie (mojón, término, etc.), que han sido situados en ese lugar con acompañamiento de ritos de consagración. La protección de la prohibición puede ser inmediata o mediata (divinidades de las fronteras, representadas, por ejemplo, sobre los kudurru babilónicos; Hermes, Priapo¹, etc., divinidades de los límites, etc.). Mediante la colocación o la fijación ceremoniales de los mojones o de los límites (carro, piel de animal cortada en tiras, foso, etc.), una agrupación determinada se apropia de un determinado espacio del suelo, de tal manera que penetrar, siendo extranjero, en ese espacio reservado es cometer un sacrilegio a idéntico título que penetrar, siendo profano, en un bosque sagrado, un templo, etc. Se ha confundido a veces esta santidad del territorio así delimi-

1. Sin prejuicio de ulterior demostración, ésta es mi interpretación de la asociación casi universal de los límites con el falo: se da: 1.º, asimilación entre la estaca o la piedra en pie y el pene en erección; 2.º, idea de unión, por asociación con el acto sexual que tiene un valor de coadyuvante mágico; 3.º, idea de protección, en virtud del poder de las cosas puntiagudas (cuernos, dedos, etc.) para «reventar» la influencia maléfica, el genio maligno, etc.; 4.º, *muy raramente* idea de fecundación del territorio y de sus habitantes. El elemento fálico de los postes, hermas, etcétera, no tiene, por tanto, casi nada de sexual propiamente dicho.

tado con la creencia en la santidad de la tierra entera, en tanto que Tierra-Madre². En China, según los documentos más antiguos, no era la Tierra la que era una divinidad³: pero cada parcela de suelo era un bien sagrado para sus habitantes y sus poseedores. Al igual que Loango⁴, al parecer, y lo mismo ocurría con el territorio de las ciudades griegas, de Roma⁵, etc.

La prohibición de penetrar en tal territorio tiene por tanto el carácter de un interdicto propiamente mágico-religioso, interdicto que se expresa en el mundo clásico con ayuda de mojones, de muros, de estatuas, y con ayuda de medios más simples entre los semicivilizados. Obviamente estos signos no se colocan a lo largo de toda la línea fronteriza como entre nosotros los postes, sino sólo en los lugares de paso, sobre los caminos o en las encru-

2. Más adelante, a propósito del nacimiento y de la infancia, podrá verse la discusión de varias interpretaciones, falsas en mi opinión, de A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.

3. «Había un dios del suelo [en la antigua religión china] en cada cantón [sin duda para 25 familias]; el rey tenía un dios del suelo para su pueblo y uno para su uso personal; lo mismo ocurría con cada señor feudal, con cada grupo de familias, más tarde con cada dinastía imperial; estos dioses presidían la guerra concebida como castigo; se les representaba por una pieza de madera y estaban asociados a las divinidades de las cosechas. Todo parece indicar que la diosa-tierra es posterior, resultante de varios sincretismos.» Cf. Ed. CHAVANNES, «Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise», *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1901, t. XLIII, páginas 124-127, 140-144.

4. Compárese E. DENNETT, *At the back of the black man's mind*, Londres, 1906, y PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907.

5. Véase la interesante discusión de W. WARDE FOWLER sobre la *lustratio pagi*, en *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 174-178; los lectores del presente volumen admitirán más bien, así lo espero, que la *lustratio* no es otra cosa que un rito de separación territorial, cósmica o humana (regreso de la guerra, etc.).

cijadas. El medio más simple consiste en colocar en medio, o a través del camino, un paquete de hierbas, un trozo de madera, una estaca provista de un haz⁶, etc.

Más complicada resulta ya la erección de un pórtico, acompañado o no de objetos naturales⁷ o de estatuas más o menos toscas⁸, procedimientos diversos que no es del caso describir aquí en detalle⁹.

6. A las referencias dadas por H. GRIERSON, *The silent trade*, Edimburgo, 1903, pp. 12-14, nota 4 (en donde desafortunadamente se confunden los ritos de apropiación y los tabúes de paso), hay que añadir: DENNETT, *loc. cit.*, pp. 90, 153, nota, 192; PECHUEL-LOESCHE, *loc. cit.*, páginas 223-224, 456, 472, etc.; BÜTTIKOFER, *Reisebilder aus Liberia*, Leyden, 1890, t. II, p. 304; A. VAN GENNER, *Tabou, Tot. Mad.*, París, 1904, páginas 183-186 (tabúes de paso); J. M. M. VAN DER BURGT, *L'Urundi...*, Bar-le-Duc, 1904, s. v. *Ivihoko*, etc. La costumbre de hincar en tierra una estaca coronada por una gavilla de paja, para prohibir el paso por un sendero o la entrada a un campo, se halla muy difundida en Europa.

7. DU CHAILLU, *L'Afrique sauvage*, París, 1868, p. 38: pórtico con plantas sagradas, cráneo de chimpancé, etc. (Congo); pórticos formados por dos estacas clavadas en tierra sosteniendo una vara transversal de la que cuelgan cráneos, huevos, etc., son frecuentes en la Costa de Marfil como tabúes de paso y protección contra los espíritus (comunicación oral de Maurice Delafosse); PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, fig. de las pp. 224 y 472; etc.

8. Cf. entre otros para Surinam, K. MARTIN en *Bijdr. Taal-Land-Volkkunde Ned. Indie*, t. XXXV (1886), pp. 28-29, y fig. 2, con una estatua de doble rostro que yo he comparado con el «Janus bifrons», *Rev. Trad. pop.*, 1907, pp. 97-98, lo que confirma la teoría de J. G. FRAZER, *Kingship*, Londres, 1906, p. 289.

9. A veces se coloca una empalizada atravesando el camino (DU CHAILLU, *loc. cit.*, p. 133) para impedir a las enfermedades que entren en el territorio de las aldeas, como en Loango; BÜTTIKOFER, *loc. cit.*, p. 304: barrera de esteras para impedir el acceso al bosque sagrado donde se realizan los ritos de iniciación; tal es quizá el sentido de la barrera de ramajes o de esteras que se levanta, en el mismo lugar, en Australia, en Nueva Guinea, y no sólo, como suele creerse, para esconder a los profanos lo que allí ocurre.

Las zonas sagradas

Entre nosotros, actualmente, un país toca con otro; no ocurría lo mismo en otros tiempos, cuando el suelo cristiano no constituía aún más que una parte de Europa; en torno a ese suelo existía toda una banda neutra, dividida en la práctica en secciones, las *marcas*. Éstas fueron poco a poco reculando, hasta desaparecer, pero el término literal de marca conservó el sentido literal de paso de un territorio a otro a través de la zona neutra. Las zonas de este género desempeñaron un importante papel en la antigüedad clásica, sobre todo en Grecia; eran el lugar de mercado, o el lugar de combate¹⁰. Entre los semicivilizados se halla esta misma institución de la zona; pero sus límites son menos precisos, porque los territorios ya apropiados son poco numerosos y están a la vez poco habitados. Estas zonas son, por lo general, un desierto, un pantano y sobre todo la selva virgen, donde cada cual puede viajar y cazar con pleno derecho. Dada la rotación de la noción de sagrado, los dos territorios apropiados son sagrados para quien se halla en la zona, mientras que la zona es sagrada para los habitantes de los dos territorios. Quienquiera que pase de uno a otro se halla así ma-

10. Sobre estas zonas sagradas y bandas de territorio neutro, cf. H. GIÉRON, *loc. cit.*, pp. 29, 56-59, y sobre las fronteras y marcas de fronteras sagradas en Palestina y Asirio-Babilonia, H. GRESSMANN, «Mythische Reste in der Paradieserzählung», *Arch. für Religionswissenschaft*, t. X (1907), pp. 361-363, nota. Sobre la fiesta de las *Terminalia* en Roma, WARDE FOWLER, *The Roman Festivals*, Londres, 1899, pp. 352-327; parece probable que el monte Capitolino haya sido originariamente uno de esos terrenos neutros de que hablo (cf. *ibidem*, p. 317), haciendo de frontera entre la ciudad del Palatino y la del Quirinal; cf. también *Roscher's Lexikon*, s. v. *Iuppiter*, col. 668, y W. FOWLER en *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 181 y ss., sobre el *pomerium*.

terialmente y mágico-religiosamente, durante un tiempo más o menos prolongado, en una situación especial: flota entre dos mundos. Es esta situación la que designo con el nombre de *margen*, y uno de los objetos del presente libro es demostrar que este margen, ideal y material a la vez, se halla presente, de forma más o menos pronunciada, en todas las ceremonias que acompañan al paso de una situación mágico-religiosa o social a otra.

Dicho esto, veamos algunas descripciones de ceremonias de paso material. Cuando un rey de Esparta partía hacia la guerra ofrecía un sacrificio a Zeus; y si los hados eran favorables, un portafuego tomaba fuego del altar y lo llevaba al frente del ejército hasta la frontera; allí, el rey sacrificaba de nuevo, y si los hados eran de nuevo favorables, pasaba la frontera y el portafuego seguía precediendo al ejército¹¹. Se ve aquí claramente en acción el rito de separación del territorio propio en el momento de entrar en la zona neutra. Varios ritos de paso de fronteras han sido estudiados por Clay Trumbull¹², que cita el siguiente: cuando el general Grant llegó a Assiout, lugar fronterizo, para desembarcar, se sacrificó un buey cuya cabeza y cuerpo se colocaron a uno y otro lado de la pasarela, de tal forma que Grant tuvo que pasar entre ambos, a horcadas sobre la sangre derramada¹³. Este rito de pasar entre un objeto cortado en dos, o entre dos ramas, o bajo alguna cosa, es un rito que hay que interpretar, en cierto

11. «Cf. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 2.^a ed., Londres, 1900, t. I, página 305.

12. H. CLAY TRUMBULL, *The threshold covenant*, Nueva York, 1896, páginas 184-196. Este libro, muy difícil de encontrar, me lo ha prestado Salomon Reinach, a quien quiero aquí hacer público mi agradecimiento.

13. La tesis de Trumbull es que la sangre derramada es un símbolo, si no un agente de alianza.

número de casos, como un rito directo de paso, alusivo a que se sale así de un mundo anterior para entrar en un mundo nuevo¹⁴.

La puerta, el umbral, el pórtico

Los procedimientos de que hemos venido hablando se aplican no sólo cuando se trata de un país o de un territorio, sino también de un pueblo, de una ciudad, del barrio de una ciudad, de un templo, de una casa. Pero entonces la zona neutra se estrecha progresivamente, hasta reducirse (salvo para el *pronaos*, el *nartex*, el *vestibulum*, etcétera) a una simple piedra, a una viga, a un umbral¹⁵. El pórtico-tabú-de-paso se convierte aquí en la poterna de las murallas, en la puerta de los muros de barrio, en la puerta de la casa. También puede ocurrir que el carácter sagrado no se localice únicamente en el umbral, sino que sean asimismo sagrados los dinteles y el arquitrabe¹⁶.

14. Una compilación de estos ritos se ha publicado en *Melusina*; algunos implican la transferencia de una enfermedad, pero los comúnmente conocidos como ritos de «purificación» implican la idea del paso de lo impuro a lo puro. Todas estas nociones, y como consecuencia los ritos que les corresponden, se amalgaman casi siempre en un mismo complejo ceremonial.

15. Para los detalles de los ritos de paso del umbral, remito al libro de Trumbull: es frecuente prosternarse ante el umbral, besarlo, tocarlo con la mano, pisar sobre él, o bien, por el contrario, quitarse el calzado, o salvarlo de una zancada, o ser transportado por encima, etc. Cf. también W. CROOKE, «The lifting of the bride», *Folk-Lore*, t. XIII (1902), páginas 238-242. Todos estos ritos varían de un pueblo a otro y se complican cuando el umbral es la sede del genio de la casa o de la familia, o de un dios del umbral, etc.

16. Cf. una lista detallada de las prácticas chinas relativas a las puertas en DOOLITTLE, *Social life of the Chinese* (Fou-Tchou), Nueva York,

Toda la armadura de la puerta forma un conjunto, y si los ritos especiales difieren es por motivos técnicos inmediatos: se rocía el umbral con sangre, con agua lustral; se embadurnan los montantes con sangre, con perfumes; se cuelgan o se clavan *sacra* en ellos, al igual que en el arquitrabe. Por no haber comprendido esto, Clay Trumbull, en la monografía que ha consagrado a «la alianza por el umbral», ha pasado justo al lado de la interpretación natural, aunque haya escrito, a propósito del umbral de bronce en Grecia: «se trata de un sinónimo arcaico del límite exterior del dominio espiritual». Precisamente: la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado cuando se trata de un templo¹⁷. Así, «pasar el umbral» significa agregarse a un mundo nuevo. Constituye también un acto importante en las ceremonias del matrimonio, de la adopción, de la ordenación y de los funerales.

No insisto más aquí en los ritos de paso de la puerta porque varios de ellos aparecerán descritos en los capítulos siguientes. Obsérvese que los ritos realizados en el umbral mismo son ritos de margen. Como ritos de separación del medio anterior, hay ritos de «purificación» (lavarse, limpiarse, etc.), seguidos de ritos de agregación (presentación de la sal, comida en común, etc.). Los ritos del umbral no son, por consiguiente, ritos «de alianza»

1867, t. I, pp. 121-122, y t. II, pp. 310-312; W. GRUBE, *Peking-er Volkskunde*, Berlín, 1902, pp. 93-97; para las ornamentaciones mágicas, sobre todo el armazón de la puerta, cf. TRUMBULL, *loc. cit.*, pp. 69-74 y 323.

17. No hay por qué interpretar, con TRUMBULL, el umbral como el altar primitivo y el altar como el umbral trasplantado ni por qué atribuir a la sangre, en los ritos relativos al umbral, una importancia mayor que al agua o al simple contacto como rito de agregación o de alianza.

propriadamente hablando, sino ritos de preparación para la alianza, precedidos a su vez por ritos de preparación al margen.

Propongo en consecuencia llamar *ritos preliminares* a los ritos de separación del mundo anterior, *ritos liminares* a los ritos ejecutados durante el estadio de margen y *ritos postliminares* a los ritos de agregación al mundo nuevo.

El pórtico rudimentario de África es muy probablemente la forma inicial de los pórticos aislados, que han alcanzado tan gran desarrollo en Extremo-Oriente¹⁸, donde no sólo se han convertido en monumentos independientes, de un valor arquitectónico propio (pórticos de divinidades, de emperadores, de viudas, etc.), sino que, además, al menos en el sintoísmo y en el taoísmo, son utilizados como instrumentos ceremoniales (véase en los ritos de la infancia). Esta misma evolución, del pórtico mágico al monumento, parece haber sido la del arco del triunfo romano: el triunfador tenía primero que separarse del mundo enemigo, mediante una serie de ritos, para poder entrar –por su paso bajo el arco– en el mundo romano; el rito de agregación era aquí el sacrificio a Júpiter Capitolino y a las divinidades protectoras de la ciudad¹⁹.

18. En China: GISBERT COMBAZ, *Sépultures impériales de la Chine*, Bruselas, 1907, pp. 27-33; DOOLITTLE, *loc. cit.*, t. II, pp. 299-300; en Japón: W. E. GRIFFIS, ap. TRUMBULL, *loc. cit.*, apéndice, pp. 320-324; B.-H. CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, Tokio y Londres, 1890, p. 356, s.v. *torii*; R. MUNRO, *Primitive Culture in Japan*, Tokio, 1905, p. 144.

19. Para la secuencia de los ritos del triunfo, véase MONTFAUCON, *Antiquités expliquées*, París, 1719, fol., t. IV, pp. 152-161.

Las divinidades del paso

Hasta aquí el pórtico ritual ha actuado directamente. Pero en otros casos es la sede de divinidades especiales. Estos «guardianes del umbral», desde el momento en que adquieren, como en Egipto, en Asirio-Babilonia (dragones alados, esfinges, monstruos de todo tipo)²⁰, en China (estatuas), unas proporciones monumentales, desplazan la puerta y el umbral a la categoría de telón de fondo; las oraciones y los sacrificios se dirigen en adelante sólo a ellos: el rito de paso material se ha convertido en un rito de paso espiritual. Ya no es el acto de pasar lo que constituye el tránsito, es una potencia individualizada la que asegura ese paso inmaterialmente²¹.

Ahora bien, es raro que estas dos formas se presenten aisladamente: en la inmensa mayoría de los casos se combinan. Y se puede asistir, en efecto, en las diversas ceremonias, a la alianza del rito directo con el rito indirecto, del rito dinamista con el rito animista, bien sea para suprimir los obstáculos que puedan oponerse al paso, bien sea para efectuar tal paso.

20. Sobre estas divinidades y los ritos relacionados con ellas, véase E. LEFEBVRE, *Rites Egyptiens; construction et protection des édifices*. Publ. Ec. Lettres d'Alger, París, 1890; para los toros alados asirios, cf. p. 62.

21. Sobre las divinidades del umbral, cf. además de TRUMBULL, *op. cit.*, pp. 94 y ss.; FARNELL, *Anthropological Essays presentad to E. B. Tylor*, Oxford, 1907, p. 82; J. G. FRAZER, *ib.*, p. 167; China: por lo general, *Shen-Shu y Jü-Lü* (cf. DE GROOT-CHAVANNES, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, París, 1886, pp. 597 y ss.), pero en Pekín también *Ch'in-Ch'ung y Yü-chih-kung* (cf. GRUBE, *Pek. Volksk.*, pp. 93-94); Japón: Is. BIRD, *Unbeaten Tracks in Japan*, Londres, t. I, pp. 117, 273; Michel REVON, «Le Shintoïsme», *Rev. de l'Histoire des Rel.*, 1905, t. LI, páginas 389 y 390; MUNRO, *Primitive culture in Japan*, Yokohama, 1906, página 114; etc.

Los ritos de entrada

Entre los ritos de paso material conviene aún citar los del paso de los puertos de montaña, que incluyen el depósito de diversos objetos (piedras, trapos, pelos, etc.), ofrendas, invocaciones al genio del lugar, etc.: Marruecos (*kerkur*), Mongolia, Tíbet (*obo*), Assam, Andes, Alpes (*capi-las*), etcétera. El paso de un río va acompañado con frecuencia de ceremonia²², y como rito negativo corres-

22. Véanse, entre otros, H. GAIDOZ, *Le dieu gaulois du soleil*, París, 1886, p. 65; son destacables las ceremonias de construcción y de primera utilización de los puentes (cf. *pontifex*). En cuanto a los ritos consistentes en pasar entre o por debajo de alguna cosa, han sido recopilados en Mélusine y por casi todos los folcloristas. No estaría fuera de lugar discutirlos todos de nuevo, pero no puedo emprender aquí esa tarea. Me limitaré por tanto a citar lo siguiente, tomado de KRASCHENINNIKOV, *Histoire et description du Kamtchatka*, Ámsterdam, M. M. Rey, 1760, t. I, pp. 130-131, y cf. p. 136:

«Poco después se trajeron a la yurta (cabaña lapona) ramas de abedul, con arreglo al número de familias. Cada kamtchadal cogió una de esas ramas para su familia, y tras haberla doblado en círculo, hizo que pasaran a través de ella por dos veces su mujer y sus hijos, los cuales al salir de dicho círculo se pusieron a dar vueltas en torno. Entre ellos se llama a esto purificarse de sus faltas.» Pues bien, las detalladas descripciones de Krascheninnikov revelan que el abedul es un árbol sagrado para los kamtchadales y que es utilizado ritualmente en la mayor parte de las ceremonias; la interpretación, por tanto, puede ser: 1.º, ha habido santificación directa por influjo del abedul, que es *puro*; 2.º, ha habido transferencia de la impureza de las gentes al abedul, lo que concordaría con la continuación de la ceremonia: «Cuando todos se hubieron purificado, los kamtchadales salieron de la yurta con esas pequeñas ramas por la jupana o por el primer hueco, siendo seguidos por todos sus parientes de ambos sexos. Una vez que estuvieron fuera de la yurta, pasaron por segunda vez a través del círculo de abedul, después de lo cual clavaron en la nieve esas varas o pequeñas ramas, inclinando la punta hacia Oriente. Los kamtchadales, tras haber tirado en ese lugar todo su tonchitche y haber sacudido sus vestidos, entraron en la yurta por su verdadera boca y no por la jupana». Dicho de otro modo, se quitan de encima: las impurezas materiales

pondiente se halla la prohibición, para el rey o el sacerdote, de atravesar este o aquel río, o los cursos de agua en general. Asimismo, el embarque y desembarco, el acto de montar en coche o en palanquín, de montar a caballo para salir de viaje o de bajarse de él, etc., van frecuentemente acompañados por ritos de separación al partir, de agregación al volver.

Los sacrificios de fundación

En fin, en algunos casos, los sacrificios llamados de fundación y de construcción entran en la categoría de los ritos de paso. Llama la atención que se los haya estudiado aisladamente cuando forman parte de un conjunto ceremonial homogéneo, la ceremonia del cambio de residencia²³.

sagradas acumuladas en los vestidos; el objeto ritual más importante, el tonchitche, que constituye con «la hierba dulce», etc., la categoría de los *sacra*; y las ramas convertidas en recipientes de lo sagrado.

El paso bajo los arcos sagrados hace desaparecer automáticamente en quienes los atraviesan el carácter sagrado que habían adquirido al ejecutar las complicadas ceremonias cuyo final marca este rito, y esos arcos son el pórtico que separa el mundo sagrado del mundo profano; tras su regreso a lo profano, los actores de la ceremonia pueden utilizar de nuevo la gran puerta de la cabaña.

23. Sobre los sacrificios de construcción, véase P. SARTORI, «Ueber das Bauopfer», *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, pp. 1-54, que no se ha dado cuenta de que algunos son ritos de apropiación. Para los ritos franceses, cf. P. SÉBILLOT, *Le Folk-Lore de France*, París, 1907, t. IV, pp. 96-98, y para diversas teorías, TRUMBULL, *loc. cit.*, pp. 45-47; WESTERMARCK, *The origin and development of moral ideas*, Londres, t. I, 1906, pp. 461 y ss. Estos ritos entran en una categoría más amplia a la que denomino *ritos de la primera vez* (cf. capítulo 9). El hechizo 43, 3-15 del Kausika Sutra (W. CALAND, *Altindisches Zauberitual*, La Haya, 1900, pp. 147-148) se refiere no sólo a la construcción y a la entrada, sino que hace asimismo mención al cambio de residencia de personas y animales.

Toda casa nueva permanece *tabú* hasta que, mediante ritos apropiados, se la convierte en *noa*²⁴. Este levantamiento de *tabú* es, por sus formas y su mecanismo, el mismo que cuando se trata, por ejemplo, de un territorio o de una mujer, etc., sagrados: hay lavado, o lustración, o comensalidad. Otras prácticas tienen por objeto hacer que la casa se mantenga entera, no se derrumbe, etcétera. Y se equivocan quienes han querido ver en muchas de ellas supervivencias y deformaciones de un antiguo sacrificio humano. A los ritos de supresión de *tabú*, de fijación de un genio protector, de transferencia de la primera muerte, de seguridad futura de todo orden, suceden ritos de agregación: libaciones, visita ceremonial, consagración de las diversas partes, reparto del pan, de la sal, de una bebida, comida en común (en Francia: «pendre la crémaillère»^{*}). Estos ritos son propiamente ritos de identificación de los habitantes futuros con su nueva residencia. Cuando son los propios habitantes, por ejemplo, un novio o un joven esposo ayudado por su familia o su mujer, etc., los que han construido la casa, los ritos se inician al comienzo mismo de la construcción.

24. Cf. para una ceremonia típica, HILDBURGH, «Notes on sinhalese magic», *Journ Anthropol. Inst.*, t. XXXVIII (1908), p. 190.

* La locución francesa «pendre la crémaillère» tiene hoy el sentido genérico de «festejar el estreno de una casa»; su significado literal, «colgar las llaves» (cadena de hierro pendiente en el cañón de la chimenea, con un gancho inferior para colgar la caldera), remite sin duda al acto culinario que precedía a la comida en común con que se festejaba la inauguración de un hogar.

Digamos también que en el *Addendum* a que nos referimos al comienzo figura la siguiente indicación: «Frase a suprimir: Estos ritos... nueva residencia». [N. del T.]

Los ritos de salida

A los ritos de entrada en la casa, el templo, etc., corresponden ritos de salida, que son ya idénticos, ya inversos. En la época de Mahoma, los árabes, al entrar o al salir, acariciaban con la mano al dios doméstico²⁵; el mismo gesto era, por tanto, según el momento, un rito de agregación o un rito de separación. Asimismo, todo judío piadoso, cada vez que atraviesa la puerta principal de su casa, toca con el dedo de su mano derecha la *mazuza*, cofrecillo fijado al montante de la puerta, en el que hay un papel, una tira de tela, etc., que tiene escrito o bordado el sagrado nombre de Dios (Shaddai); a continuación se besa un dedo y dice: «¡El Señor preserve tu salida y tu entrada a partir de este momento y para siempre jamás!»²⁶, añadiéndose aquí el rito verbal al rito manual. Es preciso señalar que, por lo general, sólo la puerta principal, bien consagrada por un rito especial, bien en virtud de su orientación en una dirección favorable, es la sede de ritos de entrada y de salida, careciendo el resto de las aberturas de ese mismo carácter de margen entre el mundo familiar y el mundo exterior.

De ahí la preferencia de los ladrones (me refiero a las civilizaciones distintas a la nuestra) por entrar a través de sitios distintos a la puerta²⁷; de ahí la costumbre de hacer que el cadáver salga por la puerta de atrás o por la ventana, la de no dejar entrar y salir a la mujer durante su embarazo o sus reglas más que por la puerta secundaria, la de hacer que el cadáver del animal sagrado sólo penetre por

25. ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, p. 187.

26. CLAY TRUMBULL, *Threshold Covenant*, pp. 69-70 (Siria).

27. HELBIG (nota añadida en el *Addendum*).

la ventana o por una brecha, etc. Estos ritos tienen por objeto no polucionar un paso que debe permanecer libre una vez que ha sido consagrado como tal por ritos especiales; asimismo, en él no se debe ni escupir, ni correr, etc.

A veces, el valor sagrado del umbral se repite en todos los umbrales de la casa: en Rusia he visto casas en las que sobre el umbral de cada habitación estaba clavada una de esas pequeñas herraduras que protegen el tacón de las botas: en esas casas, cada habitación tenía su icono.

En todo caso, para comprender los ritos relativos al umbral conviene recordar que éste no es más que un elemento de la puerta y que la mayor parte de estos ritos deben tomarse en el sentido directo y material de ritos de entrada, de espera para la agregación o de salida*, es decir, de ritos de paso.

* Donde el original dice «ritos de entrada, de espera y de salida» el *Addendum* corrige: «ritos de entrada, de espera para la agregación o de salida», al tiempo que nos informa de una duda o vacilación del autor (Van Gennep) en la corrección: «La palabra *sortie* (salida) –dice el *Addendum*– había sido sustituida por *séjour* (estancia) y posteriormente restablecida». [N. del T.]

3. Los individuos y los grupos

La situación y el carácter del extranjero

Se puede considerar cada sociedad general como una especie de casa dividida en habitaciones y pasillos de paredes tanto menos espesas y con puertas de comunicación tanto más amplias y menos cerradas cuanto más cerca se halle esa sociedad de las nuestras en cuanto a la forma de su civilización. Entre los semicivilizados, por el contrario, estos compartimentos se hallan cuidadosamente aislados los unos de los otros, y para transitar entre ellos se precisan formalidades y ceremonias que presentan una estrechísima analogía con los ritos de paso material a los que acabamos de referirnos.

Todo individuo o agrupación que no posea, ni por su nacimiento ni por especiales cualidades adquiridas, un derecho inmediato a entrar en una determinada casa de ese tipo y a instalarse en una de esas subdivisiones, se halla en virtud de ello en un estado de aislamiento manifiesto de dos maneras, que pueden darse en forma separada o combinada. En la medida en que se hallan fuera de esa

sociedad especial o general, son débiles; son fuertes en cuanto pertenecientes al mundo sagrado, al constituir dicha sociedad, para sus miembros, el mundo profano. De ahí la variable conducta de las poblaciones: mientras que unas matan, saquean, maltratan al extranjero sin mayores diligencias¹, otras le temen, le miman, utilizándole como un ser poderoso o adoptando contra él medidas defensivas de carácter mágico-religioso.

La consideración del extranjero, por parte de un elevado número de pueblos, como un ser sagrado, dotado de potencialidad mágico-religiosa, sobrenaturalmente benéfico o maléfico, ha sido puesta de relieve en numerosas ocasiones, especialmente por J. G. Frazer² y E. Crawley³; ambos explican, basándose en el terror mágico-religioso experimentado ante la presencia del extranjero, los ritos a que se le somete, cuyo fin no sería otro que convertirle, bien en neutro, bien en benéfico, «desencantarle» en suma. H. Grierson admite ese mismo punto de vista, pero interesándose además por la situación económica y jurídica del extranjero⁴; sus referencias eran ya numerosas. Las de Westermarck⁵ lo son más aún; enumera además otros motivos adicionales que pueden condicionar la

1. En los casos de bandillaje organizado, por ejemplo, de caravanas, o de derecho de naufragio, el fenómeno es sobre todo económico y jurídico, pero no afecta más que en escasa medida a lo mágico-religioso. A veces, sin embargo, como en Fiji, el derecho de naufragio parece tener por objeto impedir la entrada de extranjeros mágicamente peligrosos en el territorio de la tribu.

2. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 2.ª ed., t. I, pp. 297-304; TRUMBULL, *loc. cit.*, pp. 4-5 y *passim*, no considera más que los ritos de entrada en relación con la sangre y el umbral.

3. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, pp. 141, 239, 250 y ss.

4. H. GRIERSON, *The Silent Trade*, pp. 30-36 y 70-83.

5. E. WESTERMARCK, *The origin and development of moral ideas*, t. I, Londres, 1906, pp. 570-596.

conducta para con el extranjero (sensibilidad, interés positivo o sobrenatural, etc.) y rechaza la teoría del contagio postulada por Crawley (que no veía en los ritos relativos al extranjero más que un medio de levantar el «tabú del aislamiento individual»), proponiendo en su lugar otra aún más limitada: tales ritos tendrían por objeto destruir el mal de ojo y la «imprecación condicional» que todo extranjero posee a priori⁶. Por otro lado, Jevons había restringido el sentido de estos ritos, viéndolos como ritos de purificación concernientes únicamente a los vestidos y bienes del extranjero, pero no al extranjero mismo⁷.

Ritos de agregación del extranjero

Cada uno de los anteriores puntos de vista vale para una serie más o menos amplia de hechos concretos: pero sería imposible comprender de ese modo el sentido del mecanismo de los ritos relativos al extranjero, ni la razón de ser del orden en que se suceden, ni el motivo en fin de las analogías entre esas secuencias rituales y las secuencias de los ritos de la infancia, de la adolescencia, del noviazgo, del matrimonio, etc.

Si se consultan los documentos que describen en detalle el ceremonial a que son sometidos extranjeros aislados o grupos de extranjeros (caravanas, expediciones científicas, etc.), se descubre tras la variedad de las for-

6. Cf. especialmente pp. 586-592 y las conclusiones verdaderamente simplistas de la p. 390.

7. F. B. JEVONS, *Introduction to the history of religion*, Londres, 1896, página 71. No se comprende cómo pueden ser impuros, peligrosos, tabuados, vestidos y bienes diversos sin que lo sea asimismo su poseedor, que los tiene consigo o los lleva puestos.

mas una notable unidad de las secuencias. La llegada de extranjeros en grupo genera como reacción actos de reforzamiento de la cohesión social local: los habitantes desertan en masa del pueblo y se refugian en lugares bien defendidos, colinas, bosques; o bien cierran las puertas, toman las armas, hacen señales de agrupamiento (fuego, toque de trompas, tambores, etc.); o bien el jefe se presenta, solo o con sus guerreros, ante los extranjeros, en calidad de representante de la sociedad y en virtud de una mejor inmunización que los demás contra el contacto con ellos. En otros lugares se envían intermediarios especiales o delegados elegidos. Por otra parte (salvo excepciones de orden político, por ejemplo), los extranjeros no pueden penetrar de inmediato en el territorio de la tribu o en el pueblo; deben probar desde lejos sus intenciones y soportar un período de prueba cuya forma conocida es la fastidiosa «palabra» africana*. Es el estadio preliminar, que dura un tiempo más o menos prolongado. A continuación viene el período de margen: intercambio de regalos, oferta de vituallas por los habitantes, puesta a punto del alojamiento⁸, etc. Finalmente, la ceremonia termina con los ritos de agregación: entrada solemne, comida en común, intercambio de apretones de mano, etc.

* El significado más concreto y estricto del término francés *palabre* parece ser precisamente, según el diccionario Hachette, el de «entrevista (con un reyzeuelo negro)», alcanzando después –por extensión peyorativa– la acepción más general de «palabrería» o «cháchara» («discusión interminable y ociosa», en glosa del diccionario Robert). [N. del T.]

8. Que puede ser, bien la «casa comunal» de los jóvenes o guerreros, bien un local especial perteneciente al jefe o a un noble, bien incluso un caravanserrallo, etc., bien finalmente un apartamento en una casa habitada por una familia local, en cuyo caso es frecuente que se dé agregación del extranjero a esa familia y, a su través, a la sociedad general.

Cada una de estas etapas de aproximación entre extranjeros e indígenas varía, según los pueblos, en duración y complicación⁹. Pero tanto si se trata de colectividades como de individuos, el mecanismo es siempre el mismo: detención, espera, paso, entrada, agregación. En sus detalles concretos, los ritos pueden consistir en un contacto propiamente dicho (palmada, apretón de manos, etc.); en intercambios de regalos alimenticios, preciosos, etc.; en comer, beber o fumar («pipa india») juntos; en sacrificios de animales; en aspersiones de agua, de sangre, etc., o en unciones; en atarse, cubrirse juntos, sentarse en el mismo asiento, etc. El contacto indirecto se realiza a través del «portavoz», o bien tocando simultánea o sucesivamente un objeto sagrado, una estatua de divinidad local, un «poste fetiche», etc. Esta enumeración se podría incrementar a voluntad, y aquí no dispongo de espacio para examinar con cierto detalle más que algunos de estos ritos.

La comensalidad

La comensalidad, o rito de comer y beber juntos, del que se volverá a hablar con frecuencia en este volumen, es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material¹⁰, lo que se ha llamado un «sacramento de co-

9. Cf. descripciones comparadas en mi *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 40-47. Cabe incluir en esta categoría el protocolo de las recepciones de misioneros de embajadores, etc., que hacen resaltar el contacto entre dos colectividades. Señalo en particular el ritual relativo a la «bienvenida» de los australianos centrales; cf. SPENCER y GILLEN, *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1905, pp. 568-579.

10. Cf. CRAWLEY, *Mystic Rose*, pp. 157 y ss., 214, 456 y ss.

munió»¹¹. La unión así constituida puede ser definitiva. Pero lo más frecuente es que sólo dure el tiempo de la digestión, hecho este constatado por el capitán Lyon entre los esquimales: todos y cada uno le consideraban su huésped únicamente durante veinticuatro horas¹². Con frecuencia la comensalidad es alternativa: hay entonces intercambio de víveres, lo que constituye un vínculo reforzado. A veces el intercambio de víveres se realiza sin comensalidad, y entra entonces en la vasta categoría de los intercambios de regalos¹³.

Los intercambios como rito de agregación

Estos intercambios poseen una eficacia directa, un poder constrictivo: aceptar un regalo de alguien es quedar vinculado a él. Es lo que en parte supo ver Crawley¹⁴ y no llegó a comprender Ciszewski en su monografía sobre la confraternización entre los pueblos eslavos de los Balcanes, de Rusia¹⁵, etc. Interpreta los ritos de agregación como «simbólicos», reconociendo cuatro principales: la comensalidad (beber y comer), el acto de atarse juntos, el de darse un beso y el «símbolo de la *naturae imitatio*»¹⁶. Dejo de lado

11. Rob. SMITH, *Die Religion der Semiten*, pp. 206-210; SIDNEY HARTLAND, *The Legend of Perseus, passim* en los 3 vols.

12. *The private journal of capt. G.-F. Lyon*, Londres, 1824, p. 350.

13. Para refer. bibl., véase H. GRIERSON, *loc. cit.*, pp. 20-22 y 71; WESTERMARCK, *Orig. of moral ideas*, t. I, pp. 539-594.

14. *Mystic Rose*, p. 237; interpreta, sin razón alguna, las anulaciones de tabú y los ritos de unión desde un punto de vista únicamente individualista, pp. 237-257.

15. Stan. CISZEWSKI, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897.

16. *Ibid.*, p. 141.

este último (parto simulado, etc.), que es de tipo simpático, para señalar que los ritos descritos a lo largo de su investigación por Ciszewski se clasifican del siguiente modo: comensalidad individual o colectiva¹⁷; comunión cristiana simultánea¹⁸; estar atados con una misma cuerda o cinto¹⁹; cogerse de la mano²⁰; rodearse mutuamente con los brazos²¹ (abrazarse); ingresar a la vez en el ámbito del hogar²²; intercambiar regalos²³ (telas, vestidos), armas²⁴, monedas de oro o de plata²⁵, ramos de flores²⁶, coronas²⁷, pipas²⁸, anillos²⁹, besos³⁰, sangre³¹, *sacra* cristianos³² (cruz, cirio, icono); besar los mismos *sacra*³³ (icono, cruz, evangelio); pronunciar un juramento³⁴. Ahora bien, si nos remitimos a la monografía de Ciszewski constataremos que en todas y cada una de las ceremonias especiales se da siempre una combinación de

17. *Ibid.*, pp. 2, 33, 35, 39, 43-45, 54, 57.

18. *Ibid.*, pp. 34, 63.

19. *Ibid.*, pp. 3, 38, 40.

20. *Ibid.*, p. 35.

21. *Ibid.*, pp. 46, 54, 55.

22. *Ibid.*, pp. 45, 47.

23. *Ibid.*, pp. 27, 33, 34, 45, 46, 55.

24. *Ibid.*, pp. 32, 57, 69.

25. *Ibid.*, pp. 43-45.

26. *Ibid.*, pp. 43-46.

27. *Ibid.*, p. 41.

28. *Ibid.*, p. 57.

29. *Ibid.*, p. 42.

30. *Ibid.*, pp. 27, 33, 37, 38, 41-43, 45.

31. *Ibid.*, pp. 27, 45, 60-69.

32. *Ibid.*, pp. 37, 56-57.

33. *Ibid.*, pp. 34, 37, 39, 55, 56.

34. *Ibid.*, p. 41; etc.; en p. 33, CISZEWSKI cita un caso interesante de fraternización por etapas (en tres estadios: pequeña, media y gran fraternización), que recuerda las etapas de la iniciación y de la agregación a las clases de edad.

varios de estos procedimientos de unión, y que en todos hay un rito de intercambio, cuando no varios. Por consiguiente, es éste el que ocupa el lugar central, de modo análogo a como ocurre –ya lo veremos– en los ritos del matrimonio. Se trata en este caso de un procedimiento de mutua transferencia de la personalidad, cuyo mecanismo es tan simple como el consistente en atarse juntos, en cubrirse con un mismo manto o velo, etc. Por lo demás, el intercambio de sangre, aunque más tosco o cruel, no es más primitivo que el intercambio de una parte del vestido, de un anillo o de un beso³⁵.

A los intercambios citados hay que añadir el de hijos (en China, por ejemplo), hermanas y mujeres (Australia, etcétera); de la vestimenta completa, de divinidades, de *sacra* de todo tipo como los cordones umbilicales³⁶. Entre algunos amerindios septentrionales (salish, etc.), este intercambio ha adquirido la forma de una institución: el *potlatch*, que se realiza periódicamente y por sucesión alternante³⁷, del mismo modo que una de las obligaciones

35. Sobre la fraternización, véase también el informe de la *Revue des Traditions Populaires* y de *Mélusine*; G. TAMASSIA, *L'Affratellamento*, Turín, 1886; Rob. SMITH, *Religion der Semiten*, pp. 239-248; J. ROBINSON, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1896, pp. 20-26. Según el propio testimonio de CISZEWSKI, p. 94, la fraternización (social) crea un parentesco más poderoso que la consanguinidad natural.

36. TAPLIN, *The Narrinyeri*, 2.ª ed., Adelaida, 1878, pp. 32-34. Este intercambio crea la relación llamada *ngia ngiampe*, sobre la que CRAWLEY, *loc. cit.*, ha edificado su teoría de la «inoculación mutua entre individuos», sin ver que todas las formas de intercambio están exactamente en un mismo plano. Sobre la acción social de la fraternización, cf. CISZEWSKI, *loc. cit.*, *passim*, sobre todo p. 29. La fraternización puede ser definitiva o temporal; en este caso, cabe renovarla; cf. CISZEWSKI, *loc. cit.*, pp. 7, 45, 49, etc.

37. Cf. C. HILL-TOUT, *Journal of the Anthropological Institute*, t. XXXVII (1907), pp. 311-312, entre otras obras.

de la realeza, entre los semicivilizados, consiste en redistribuir a los súbditos los «regalos» ofrecidos obligatoriamente. En fin, este «toma y daca», este tráfago de objetos entre gentes que constituyen un grupo delimitado, crea la continuidad del vínculo social entre los individuos a idéntico título que la «comunió».

La confraternización

Como rito de unión del mismo orden que la confraternización, citaré también la realización conjunta de un mismo acto ceremonial (padrinazgo, peregrinaje, etc.), unión que sólo puede romperse mediante un rito de separación especial.

El mecanismo directo y simple del rito de agregación del extranjero aparece muy claro en la ceremonia a que se sometió Thomson en el momento de entrar en el territorio de los massai: «Al día siguiente, un desertor suaheli vino a ofrecerme paz y fraternidad de parte del jefe del distrito; traen una cabra, la cojo por una oreja, y tras haber declarado ante todos los presentes la finalidad de mi viaje, proclamo que no le deseo mal alguno a nadie y que no soy en absoluto experto en *u-chau* (magia negra). El embajador del sultán se apodera de la segunda oreja y promete, en nombre de su amo, que no nos hará ningún mal y que nos suministrará víveres; en caso de robo, los objetos arrebatados nos serán devueltos. A continuación se sacrifica al animal; se le arranca de la frente una tira de piel en la que se practican dos incisiones. Tomándola entre sus manos, el m'suaheli hizo entrar cinco veces uno de mis dedos en la hendidura inferior, empujándola finalmente hasta la base de la falange, donde la conservé, al

tiempo que hacía repetir al mensajero la misma ceremonia con la hendidura superior. Terminada la operación, se cortó la tira en dos, dejando cada mitad en nuestros dedos respectivos; en adelante el sultán de Chira es el hermano del viajero blanco³⁸». Entre los wazaromo, wazegura, wasagara, etc., se da el intercambio de sangre: los dos individuos se mantienen sentados uno frente a otro con sus piernas entrecruzadas, mientras un tercero blande un sable sobre ellos, pronunciando una imprecación contra aquel que rompa el vínculo de fraternidad³⁹; aquí es el contacto lo que une al mismo tiempo que el intercambio de sangre, viniendo luego un intercambio de regalos⁴⁰. Si he citado este documento ha sido sobre todo para mostrar que es una equivocación aislar arbitrariamente en las ceremonias de agregación los ritos en que se da utilización de sangre, pues en realidad estos ritos especiales muy pocas veces constituyen por sí solos la ceremonia completa. En la inmensa mayoría de los casos, el proceso comporta al mismo tiempo ritos de contacto, de comunión alimenticia, de intercambio, de unión (atadura, etcétera), de «lustración», etc.

La combinación de estos distintos ritos de agregación por contacto directo aparece con toda claridad, por ejemplo, en las siguientes costumbres de una tribu árabe, los shammar. «Entre los shammar –dice Layard–, si un hombre puede coger el cabo de una cuerda o de un hilo que su enemigo tiene agarrado por la otra extremidad, se convierte al instante en su protegido (*dakhil*). Si toca la tela de la tienda o si puede lanzar contra ella su bastón, se

38. J. THOMSON, *Au pays des Massaï*, París, 1886, pp. 101-102.

39. R. BURTON, *The Lake Regions of Central Africa*, Londres, 1860, t. I, página 114.

40. *Ibidem*, p. 115.

convierte en protegido del habitante. Si puede escupir sobre un hombre o tocar con sus dientes cualquier objeto que le pertenezca, se convierte en su *dakhil*, excepto en caso de robo... Los shammar no saquean nunca una caravana que se encuentre a la vista de su campamento, pues en la medida en que un extranjero pueda ver sus tiendas le consideran como *su dakhil*⁴¹; hasta la visión es en este caso un contacto. Los ritos de este tipo desempeñan un importante papel en el ceremonial del derecho de asilo⁴². Asimismo, el solo hecho de pronunciar una palabra o una fórmula, como el *salâm* para los musulmanes, tiene por efecto crear una unión, cuando menos temporal: ésa es la razón de que los musulmanes busquen todo tipo de rodeos para no dar el *salâm* a un cristiano⁴³.

Los ritos de salutación

Las distintas formas de saludo pertenecen asimismo a la categoría de los ritos de agregación; varían en función de que quien llega sea más o menos extraño a los habitantes de la casa o a quienes encuentra. Los distintos saludos de los cristianos, algunas de cuyas formas arcaicas siguen vigentes en los países eslavos, renovaban a cada paso el

41. LAYARD, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, Londres, páginas 317 y ss. Sobre el *dakhil*, cf. también ROB. SMITH, *Kinship and marriage in early Arabia*, nueva ed., Londres, 1907, pp. 48-49, nota.

42. Sobre el derecho de asilo, véase TRUMBULL, *loc. cit.*, pp. 58-59; HELLWIG, *Das Asylrecht der Naturvölker*, Berlín, 1903, no ha visto el lado mágico-religioso, ni sobre todo la ligazón que con el tabú y los ritos de agregación tiene el derecho de asilo entre los semicivilizados, parcialmente estudiado ya desde este punto de vista por ROB. SMITH, *Rel. der Semiten*, pp. 53-57 y 206-208, y CISZEWSKI, *loc. cit.*, pp. 71-86, etc.

43. DOUÛÉ, *Merrâkech*, t. I, pp. 35-38.

vínculo místico creado por la pertenencia a una misma religión, al modo como lo hace el salám entre los musulmanes. Leyendo algunas descripciones detalladas puede observarse que entre los semicivilizados estos saludos tienen por efecto: 1.º, cuando se trata de parientes, de vecinos, de miembros de la tribu, la renovación y reforzamiento de la pertenencia a una misma sociedad más o menos restringida; 2.º, cuando se trata de un extranjero, su introducción en una sociedad restringida en primer lugar, seguida, si tal es su deseo, de la introducción a otras sociedades restringidas y al mismo tiempo a la sociedad general. También aquí se da el apretón de manos o el frotamiento de narices; la separación del mundo exterior, quitándose los zapatos, el manto o el sombrero; la agregación, comiendo o bebiendo juntos, ejecutando ante las divinidades domésticas los ritos prescritos, etc. En suma, se procede de una u otra manera a un acto de identificación ante aquellos a los que se encuentra, aunque sea por un momento. Entre los ainos, por ejemplo, saludarse es propiamente realizar un acto religioso⁴⁴. Las mismas secuencias rituales se vuelven a hallar en el intercambio de visitas, que tiene también esencialmente el valor de un vínculo, en cuanto intercambio, intercambio que, por ejemplo, es una auténtica costumbre intertribal entre los australianos.

44. Véase el detalle de los ritos en J. BATCHELOR, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1891, pp. 188-197. Cf. CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, 1890, pp. 333-339 (*Tea ceremonias*); HUTTER, *Kamerun*, páginas 135-136 y 417-418, y, en general, los siguientes epígrafes temáticos en las monografías etnográficas: urbanidad, etiqueta, saludo, hospitalidad.

Ritos sexuales de agregación

En la categoría de los ritos de agregación contagionistas directos conviene incluir un cierto número de ritos sexuales, como el intercambio de mujeres. Cuando el rito es unilateral, nos hallamos ante el préstamo de mujeres (esposa, hija, hermana, pariente, mujer del anfitrión, o de la misma clase o tribu que él⁴⁵). Aunque en algunos casos el objetivo de este préstamo sea obtener niños a los que se cree mejor dotados y más poderosos (a consecuencia del *mana* inherente a todo extranjero)⁴⁶, por lo general, sin embargo, el rito tiene claramente el sentido de un rito de agregación al grupo, más o menos restringido, del que forma parte la mujer prestada. De hecho, es un equivalente de la comensalidad. Entre los nativos de Australia Central se envía como mensajeros un hombre y una mujer, o dos hombres y dos mujeres, que llevan como signo de su misión paquetes de plumas de cacatúa y huesos de nariz (que se ponen en el septum perforado). Tras una discusión de negocios entre los mensajeros y los hombres del campamento, los primeros se llevan a las dos mujeres a cierta distancia de éste y se van. Si los hombres del gru-

45. Cf. para las teorías y las referencias: WESTERMARCK, *The origin of human marriage*, Londres, 1891, pp. 73-75; CRAWLEY, *Mystic Rose*, páginas 248, 280, 285, 479; *Marco Polo*, ed. Yuyé y Cordier, Londres, 1905, t. I, p. 214; t. II, p. 48, n. 4; pp. 53-54; POTTER, *Sohrâb and Rustem*, Londres, 1902, pp. 145-152. DOUTTÉ, *Merrâkech*, t. I, París, 1905, pp. 149-150; en Marruecos, como entre los kabylas de Argelia, el préstamo de las hijas sólo tiene lugar con los «huéspedes de la tienda», pero no con los «huéspedes del común».

46. Este caso se incluye en la categoría general de los ritos de multiplicación, p. ej., el préstamo de mujeres referido por MARCO POLO, *loc. cit.*, II, 53, tiene por objeto asegurar buenas cosechas y, en general, «un gran aumento de prosperidad material».

po visitado aceptan la negociación, mantienen todos ellos relaciones sexuales con las mujeres; en caso contrario, no van a buscarlas. Asimismo, cuando una partida de guerreros en expedición de *vendetta* se halla cerca del campamento en el que tienen intención de matar a alguno de sus habitantes, se les ofrecen mujeres; si tienen relaciones sexuales con ellas, la querella se termina, pues tamaño aceptación es un signo de amistad; aceptar las mujeres y continuar la *vendetta* sería una grave falta a las costumbres intertribales⁴⁷. El coito es claramente, en ambos casos, un acto de unión y de identificación, lo cual concuerda con otros hechos, que en otro lugar⁴⁸ he citado, y que prueban que entre nativos de Australia Central el acto sexual es un coadyuvante mágico, pero no un rito de multiplicación. Así se explican también, como ritos de agregación a una agrupación unida por un vínculo religioso, buen número de casos de prostitución sagrada, en los que precisamente estas prostitutas están reservadas, por expresa estipulación, a los extranjeros, palabra que en este caso se entiende de una manera más laxa como equivalente sin duda a «no-iniciados» o «no-adoradores especiales de la divinidad a la que se hallan vinculadas las prostitutas»⁴⁹.

47. SPENCER y GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899, p. 98.

48. *Mythes et légendes d'Australie*, París, 1906, pp. LVI-LVII; sobre el préstamo de mujeres en Australia, cf. *Nat. Tr.*, pp. 74, 106, 108, 267; *Northern Tribes*, Londres, 1904, pp. 133-139.

49. Cf. para los hechos SIDNEY HARTLAND, *At the temple of Mylitta*, *Anthrop. Essays* pres. por E.-B. TYLOR, pp. 189-202; también los libros de DULAURE, FRAZER, etc.

El domicilio del extranjero

El protocolo de recepción del extranjero se combina con frecuencia siguiendo reglas que sería interesante destacar. El extranjero, por ejemplo, recibe con frecuencia como alojamiento una «casa comunal», como el *lapa* en Madagascar, que tiene, más o menos, según los pueblos, el carácter de «casa de jóvenes» o de «casa de hombres adultos» o de «casa de guerreros»⁵⁰. En virtud de ello se ve agregado, no a la sociedad general, en efecto, sino a la sociedad especial que mejor responde a su propio carácter de hombre activo y poderoso. Esta hospitalidad concede al extranjero cierto número de derechos militares, sexuales, políticos. Esta costumbre se halla difundida sobre todo en Indonesia, en Polinesia, en ciertas regiones de África, mientras que en otras es el jefe o el rey, personaje santo, quien asigna al extranjero su domicilio. El karavanseraï de Oriente comporta el siguiente estadio, y al antiguo rito de agregación le sustituyen tributos de diversa naturaleza; se inicia así el estadio puramente económico.

Hasta ahora sólo hemos considerado al extranjero en cuanto tal, desde el punto de vista de aquellos individuos o grupos con los que entra en contacto. Pero todo extranjero tiene también, por regla general, su «hogar» o «patria», de donde sería extraño que hubiera podido partir sin pasar por ceremonias de sentido inverso a las ceremonias de agregación a que nos hemos venido refiriendo. Por otra parte, siempre que un extranjero ha sido agregado a

50. Cf. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlín, 1902, páginas 203-213, sobre todo para las diversas formas de casa comunal y su evolución.

un grupo, debe teóricamente someterse a ritos de separación al abandonar ese grupo. Y, efectivamente, en la práctica se constata un perfecto balanceo. A los ritos de llegada corresponden los ritos de despedida: visitas, último intercambio de regalos, comida en común, «tomar la espuela», deseos y votos, acompañamiento durante un «trazo del camino», a veces hasta sacrificios. Se hallarán hechos de este tipo en la mayor parte de los relatos de exploradores. En todo caso he aquí algunos: «La religión contiene, entre los musulmanes en particular, numerosos preceptos relativos a los viajes. Los libros de *hadiths*, los libros de *adabs* consagran todo un capítulo a los viajeros... En el norte de África se arroja agua a los pies del que va a partir. Cuando en 1902 abandonamos Mogador para hacer una gira por el interior, un miembro de la familia de uno de mis compañeros musulmanes salió de su casa en el momento de partir y lanzó un cubo de agua a los pies de su caballo»⁵¹. Es posible que se trate de un rito «de purificación», o de un rito «destinado a destruir los maleficios futuros o pasados», como cree DOUTTE siguiendo las interpretaciones de FRAZER⁵²; en mi opinión, se trata más bien de un rito de separación; el viajero «franquea un Rubicón» artificial. Estos ritos de separación, entre otros, se hallan muy elaborados en China para el cambio de provincia de los mandarines, el salir de viaje⁵³, etc. Me parece que todos los ri-

51. DOUTTE, *Merrakech*, pp. 31, 91.

52. FRAZER, *Golden Bough*, t. I, p. 303; cf. también H. GRIERSON, *Silent Trade*, pp. 33-34, 72-74; WESTERMARCK, *Moral Ideas*, t. I, pp. 589-594.

53. «Desde el momento en que el mandarín se dispone a partir, todos los habitantes acuden a los caminos reales; se alinean sin dejar huecos desde la puerta de la ciudad por donde debe pasar hasta dos o tres leguas más allá: por todas partes se ven mesas bellamente barnizadas, envueltas en raso y cubiertas por dulces, licores y té. Muy a su pesar,

tos de salir de viaje, de expedición, etc., tienen como finalidad hacer que la escisión no sea brusca, sino progresiva, del mismo modo que la agregación sólo se realiza por lo general gradualmente, por etapas.

El viajero: ritos de partida y de retorno

En cuanto a los ritos de retorno del viajero, comportan ritos de limpieza de las impurezas contraídas en el viaje (separación) y ritos de agregación progresiva; así ocurre con ciertos ritos de bestialidad y ciertas ordalías en Madagascar⁵⁴. Estos ritos son visibles sobre todo cuando las ausencias, del marido por ejemplo, son periódicas.

El viajero, sin embargo, no se halla, por el hecho de su partida, totalmente separado ni de su sociedad esencial ni de la sociedad a la que se había agregado en el transcurso de su ruta. De ahí la existencia, durante su ausencia, de reglas de conducta para la familia, consistentes en la prohibición de todo acto que pudiera dañar por simpa-

todo el mundo le para cuando pasa, obligándole a sentarse, a comer y a beber... Lo más curioso es que todo el mundo quiere hacerse con algo de su propiedad. Unos le quitan sus botas, otros su gorro, otros su gabán, pero al mismo tiempo se le entrega otro, de tal forma que antes de llegar a verse libre de esa muchedumbre, ocurre a veces que calza treinta pares de botas diferentes.» Le P. LE COMTE, *Nouv. de la Chine*, París, 1700, t. II, pp. 53-54. Para más detalles modernos, cf. DOOLITTLE, *Social Life of the Chinese* (Fou-Tchou), t. II, pp. 235-236 y 302-303.

54. *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 249-251 y 169-170; sobre los ritos de retorno en general, véase FRAZER, *Golden Bough*, t. I, pp. 306-307; para los guerreros, LAFITAU, *Moeurs des Sauvages Américains*, París, 1724, t. II, páginas 194-195, 260; sobre los ritos del viaje en la India antigua, CALAND, *Altindisches Zauberritual*, La Haya, Ac. Neerl. de Ciencias, 1908, pp. 46, 63-64; etc.

tía o directamente (por telepatía) al ausente⁵⁵; de ahí también la costumbre de proveer al viajero, en cada partida, de un signo de reconocimiento (bastón, tésera, carta, etcétera) que le agrega automáticamente a otras sociedades especiales. Así es como entre los votiak, en caso de enfermedad, de epizootia, etc., se recurre a un *usto-tuno* (variedad de chamán): «Se le hace venir de lejos con objeto de que no conozca a nadie. Se le lleva de un pueblo a otro con arreglo a las necesidades. Cuando se va de su casa, exige una “fianza” al pueblo que le reclama. Esta fianza consiste en un trozo de madera en el que todos los cabezas de familia han inscrito su *tamga* (marca de clan y de propiedad). El *usto-tuno* deja este trozo de madera en su hogar, a fin de que su mujer pueda exigir que se le devuelva su marido. Y esta formalidad se repite en cada traslado del *usto-tuno* a otro pueblo, quedando siempre el trozo de madera con los *tamga* del pueblo siguiente en manos del ama de casa de la mansión que el *usto-tuno* abandona»⁵⁶. Asimismo, los pasos de los mensajeros australianos a través de los clanes o las tribus están claramente ritualizados⁵⁷, y se conocen las prácticas de la Edad Media europea y oriental que regulaban las llegadas y partidas de los mercaderes.

55. Lo mismo ocurre con motivo de la ausencia de los pescadores, de los cazadores, de los guerreros. Cf. FRAZER, *Golden Bough*, t. I, pp. 27-35; *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 171-172, con referencias a Flacourt, Catat, a las que hay que añadir ELLIS, *Hist. of Mad.*, t. I, p. 167; en Borneo, Fl. E. HEWITT, *Some Sea-Dayak tabus*, Man, 1908, pp. 186-187.

56. I. VASILIEV, *Obozriènie iazytcheskikh obriadov, suevièrii u vièrovanii Votiakov Kazanskoï i Viatskoï gabernii*, Kazan, 1906, p. 14. Cf. a este respecto las publicaciones sobre las varas de mensajero, etc.

57. Cf. SPENCER y GILLEN, *Native Tribes*, pp. 97, 159, 274; *Northern Tribes*, pp. 139, 551; A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, Londres, 1904, pp. 678-691.

La adopción

Se vuelve a encontrar la misma secuencia en el ritual de adopción. En Roma comprendía: 1.º, la *detestatio sacrorum*, conjunto de ritos de separación de la clase patricia, de la gens, del antiguo culto doméstico, de la antigua familia estrecha; 2.º, la *transitio in sacra*, conjunto de ritos de agregación a los nuevos medios⁵⁸. El ritual chino comporta también un abandono del clan y del culto domésticos antiguos a favor de los nuevos. Los ritos pormenorizados de la adopción son idénticos a los que ya se han señalado: intercambios (de sangre, de regalos, etc.); atadura, velo, asiento comunes; lactancia real o simulada; nacimiento simulado, etc. Los ritos de separación se han observado menos; apunto por mi parte que entre los eslavos del sur hay ritos que separan individuos a los que se considera emparentados a causa de haber nacido el mismo mes. Entre los chammar de la India, en los casos de adopción, todos los miembros del clan se reúnen, y los padres del muchacho dicen: «Tú eras mi hijo por una mala acción (*pàp*); ahora eres el hijo de fulano por una acción santa (*dharm*)»; los miembros del clan rocían al niño con arroz, y quien lo ha prohijado ofrece una comida ceremonial a todos los asistentes⁵⁹. Finalmente, entre ciertos amerindios, el ritual de la adopción se halla relacionado con las ideas sobre el *mana* (*orenda*,

58. Véase DAREMBERG y SAGLIO, *Dictionn. des Antiq. grecques et romaines*, s. v., *adoptio, consecratio, detestatio*, etc.; sobre la adopción entre los semicivilizados, cf. S. HARTLAND, *The Legend of Perseus*, t. II, pp. 417 y ss.; FRAZER, *Golden Bough*, t. I, pp. 21 y ss.; entre los eslavos, CISZEWSKI, *loc. cit.*, pp. 103-109.

59. W. CROOKE, en *Census of India 1901*. Ethnographical Appendices, Calcuta, 1903, p. 171.

manitu, etc.) y sobre la reencarnación; la recepción del nombre desempeña aquí un importante papel, porque es con arreglo al nombre como el individuo se categoriza en secciones clánicas y matrimoniales diferentes; por otra parte, se atribuye al adoptado una edad ficticia, y ello aun cuando se trate de un grupo (adopción de los tuscorara como «hijos» por los oneida; adopción de los delaware como «cocineros» por la Liga de las Cinco Naciones; de ahí su traje especial –femenino– y su cambio de actividad económica)⁶⁰.

El cambio de señor

Los ritos de cambio de señor, en el caso de un cliente o un esclavo, se explican de la misma manera: cuando un esclavo da un hijo a su señor no sólo modifica con ello su posición social sino que además tal modificación va acompañada por ritos de agregación que, en algunos casos, recuerdan las ceremonias del matrimonio. Los ritos de agregación se relacionan en este caso con los ritos del derecho de asilo. Como rito de agregación citaré el violento bastonazo que el esclavo de Loango propina al nuevo señor escogido por él⁶¹, y la ceremonia llamada *tombika* (o *shimbika*) de los kimbunda⁶². Recordaré a continuación las ceremonias del cambio de clan, de casta, de tribu, las de la naturalización, etc., cuyo mecanis-

60. Véase HEWITT, en «Handbook of American Indians», *Bull. Bur. Am. Ethnol.*, núm. 30, t. I, 1907, s. v. *Adoption*, pp. 15-16.

61. PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, páginas 245-246.

62. Referencias en POST, *Afrik. Jurisprudenz*, Leipzig, 1887, t. I, páginas 102-105.

mo comporta asimismo ritos de separación, de margen y de agregación, y algunos de cuyos casos concretos se estudiarán más adelante.

Guerra, vendetta, paz

Idéntico mecanismo se registra también cuando se trata no ya de individuos, sino de grupos: los ritos de separación incluyen aquí la declaración de guerra, sea tribal, sea familiar. Los ritos de la *vendetta* europea y semítica han sido bien estudiados; citaré en consecuencia las detalladas descripciones de la *vendetta* australiana⁶³, en las que se verá cómo el partido encargado de la operación se separa al principio de la sociedad general para adquirir una individualidad propia, y sólo se incorpora a aquélla de nuevo tras la ejecución de ritos que le privan de esa individualidad temporal y le reintegran a la sociedad general. La *vendetta*, así como también en ciertos casos la adopción, tiene por objeto la regeneración de una unidad social que se ha visto destruida en alguno de sus puntos. De ahí la semejanza de varios de sus elementos con las ceremonias de paso. La detención de la *vendetta*, al igual que la de la guerra (ritos de paz)⁶⁴, acaba con ritos idénticos a los de confraternización⁶⁵ y adopción de grupos inicialmente extranjeros.

63. Cf. SPENCER y GILLEN, *Northern Tribes*, pp. 556-568.

64. Véase sobre estos ritos: S. HARTLAND, *loc. cit.*, pp. 250-251; CRAWLEY, *Mystic Rose*, pp. 377, 239-246; HUTTER, *Kamerun*, pp. 435-438.

65. Y a los de reconciliación individual: en Borneo, «si dos enemigos mortales se encuentran en una casa, se niegan a mirarse hasta que se haya matado un pollo, con cuya sangre se les rocía; cuando dos tribus hacen la paz, tras la conclusión de compromisos solemnes, se mata un

Conviene finalmente recordar en este capítulo los ritos de alianza con un dios o con un grupo de divinidades. La Pascua judía⁶⁶ (la palabra misma significa *paso*) es una de esas ceremonias de agregación que, por un proceso de convergencia, se ha ido vinculando por una parte con las ceremonias del paso de una estación a otra y por otra con la salida de Egipto, el paso por Babilonia y el retorno a Jerusalén: de suerte que el ritual de esta fiesta presenta combinados varios tipos de ritos de paso estudiados en este volumen.

cerdo cuya sangre cimenta el lazo de amistad». Spencer SAINT JOHN, *Life in the forest of the Far-east*, Londres, 1862, t. I, p. 64. La palabra *cimentar* debe entenderse en sentido material y no en sentido simbólico, como habitualmente se hace. Este rito no tiene nada en común con el umbral, como creía TRUMBULL, *loc. cit.*, p. 21.

66. Desconozco si esta interpretación, tan simple, ha sido ya propuesta: explica la secuencia ritual de la Pascua judía, así como la integración en la Pascua cristiana de la idea de muerte y renacimiento, sin necesidad de un préstamo de los ritos de Adonis, etc. Siendo desde el principio un ceremonial de paso, esta fiesta ha ido poco a poco atrayendo hacia sí y absorbiendo todo tipo de elementos que en otros pueblos son aún independientes.

4. El embarazo y el parto

Las ceremonias del embarazo y del parto constituyen, por lo general, un todo, de tal forma configurado que con frecuencia se realizan en primer lugar ritos de separación que excluyen a la mujer encinta de la sociedad general, de la sociedad familiar y, a veces, de la sociedad sexual. Luego vienen los ritos del embarazo propiamente dicho, que es un período de margen. Finalmente, los ritos del parto tienen por objeto reintegrar a la mujer a las sociedades a que anteriormente pertenecía, o asegurarle en la sociedad general una situación nueva, en tanto que madre, sobre todo si se trata de un primer alumbramiento y ha sido niño.

La reclusión, los tabúes, los ritos profilácticos y simpáticos

Los mejor estudiados de todos estos ritos son los de separación durante el embarazo y el parto: J. G. Frazer y

E. Crawley¹ han llamado la atención sobre algunos de ellos, en especial sobre la reclusión en cabañas especiales, o en un lugar especial de la mansión habitual; también sobre los tabúes, sobre todo alimenticios, suntuarios y sexuales; y en fin sobre los ritos llamados «de purificación», que deben ser entendidos bien como ritos de supresión de tabúes, bien como ritos de reintegración efectiva. Se ha podido así establecer que en ese momento la mujer se halla situada en un estado de aislamiento, ya en cuanto impura y peligrosa, ya porque en virtud del hecho mismo de estar encinta se halla en un estado psicológico y social temporalmente anormal: nada más natural, por tanto, que hacerla objeto de un tratamiento análogo al que se dispensa al enfermo, al extranjero, etc.

Los ritos del embarazo, como los del parto, comprenden, por lo demás, un elevado número de ritos simpáticos o de contagio, tanto directos como indirectos, tanto animistas como dinamistas, que tienen por objeto facilitar el parto y proteger a la madre y al hijo (también muchas veces al padre o los padres, a toda la familia o al clan entero) contra las malas influencias, impersonales o personificadas. Estos ritos han sido estudiados en numerosas ocasiones, sin duda porque son a la vez los más numerosos y los más visibles². No me voy a ocupar de ellos

1. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, t. I, pp. 326-327, y t. II, p. 462; E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, pp. 213, 414-416, 432; Ploss-Bartels, en los pasajes citados más adelante.

2. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, 4.ª ed., Londres, 1903, t. II, p. 305; E. S. HARTLAND, *The Legend of Perseus*, t. I, Londres, 1894, pp. 147-181; V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, París, 1904, pp. 138-144; W. W. SKEAT, *Malay Magic*, Londres, 1900, pp. 320-352; DOUTTE, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, 1908, p. 233; P. SÉBILLOT, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, París, 1908, pp. 16-33; A. RIÉDJIKO, *Netchistaïa silav sudjbach shenchchiny-materi*, Etnograf.

aquí, y sólo los cito para dejar apuntado que no hago entrar en bloque todos estos ritos en la categoría de los ritos de paso. Con frecuencia es difícil distinguir con nitidez, en cada caso particular, si se trata de un rito de paso o de un rito de protección o, en fin, de un rito simpático (antojos, por ejemplo).

La secuencia de los ritos del embarazo y del parto entre los toda de la India es la siguiente³: 1.º, una mujer encinta no debe entrar en los pueblos ni en los lugares sagrados; 2.º, el quinto mes, ceremonia conocida como «abandono del pueblo»: la mujer debe vivir en una cabaña especial, y es ritualmente separada de la lechería, industria sagrada que es el pilar de la vida social de los toda; 3.º, la mujer invoca a dos divinidades, Pirn y Piri; 4.º, se quema ambas manos en dos lugares distintos; 5.º, ceremonia de salida de la cabaña: la mujer bebe leche sagrada; 6.º, vuelve a vivir a su domicilio hasta el séptimo mes; 7.º, el séptimo mes, «ceremonia del arco y la flecha» que asegura al futuro hijo un padre social, ya que los toda practican la poliandria; 8.º, la mujer vuelve a su casa. Estas dos ceremonias sólo tienen lugar durante el primer embarazo, o si la mujer ha desposado un nuevo marido, o si quiere para sus futuros hijos otro padre que el anteriormente escogido; 9.º, la mujer pare en su casa, en presencia de cualquiera y sin ceremonias especiales; 10.º, dos o tres días después, la madre y el hijo se van a vivir a una cabaña especial, repitiéndose los ritos de partida de la casa, partida de la cabaña y retorno a la casa referidos en las dos ceremonias anteriores; 11.º, llegados a la caba-

Obozriénie, 1899, lib. 1-2, pp. 54-131, compilación considerable de hechos, sobre todo rusos, siberianos y caucásicos, que he resumido en la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1900, t. XLII, pp. 453-454.

3. H. RIVERS, *The Toda*, Londres, 1906, pp. 313-333.

ña, la impureza llamada *ichchil* mancilla a la mujer, al marido y al hijo; 12.º, las demás ceremonias protegen contra el espíritu maligno *keirt*; el retorno a la vida corriente se realiza bebiendo leche sagrada. La lectura de la detallada descripción de estos ritos por Rivers nos permite ver que su objeto no es otro que separar a la mujer de su medio, mantenerla en un margen más o menos prolongado por tres veces y no reintegrarla al medio habitual sino por etapas, viviendo, por ejemplo, en dos casas intermediarias desde la cabaña tabuada hasta la vivienda habitual.

El embarazo como período de margen

Para los detalles de otros procedimientos de separación durante el embarazo (reclusión, prohibiciones sexuales y alimenticias, paralización de la actividad económica, etcétera), remito a Ploss-Bartels⁴: allí se verá que el emba-

4. PLOSS-BARTELS, *Das Weib*, 8.ª edic., Leipzig, 1905, t. I, pp. 843-846 y 858-877. Cf. también mi *Tabou et Totemisme à Mad.*, París, 1904, pp. 20, 165-168 y 343; los ritos malgaches de separación, de margen y de reintegración son muy claros; los antimérina (hova) miraban incluso a la mujer encinta como si estuviera muerta y después del parto la felicitaban por haber resucitado (*ibid.*, p. 165); cf. a este respecto el capítulo 9 del presente volumen. (Según informa el *Addendum*, VAN GENNEP, en sus correcciones, había añadido lo siguiente: «Al parecer ciertos textos [dos cuadros del Mammisi de Edfu] se refieren a una concepción del antiguo Egipto, según la cual se consideraba a la mujer como muerta durante el período de reclusión en los pequeños templos [cabañas] llamados *mammisi* y se entendía que resucitaba cuando paría, o más bien cuando abandonaba dicha cabaña para reintegrarse a la vida social habitual. En cualquier caso, estos ritos de reclusión y alumbramiento son muy similares a los ritos funerarios de deportación y de «apertura de la tumba». Cf. L. CHASSINAT, «À propos de deux tableaux du Mammisi d'Edfou»,

razo es claramente un período marginal dividido en etapas, que se corresponden con ciertos meses considerados más o menos importantes, por lo general los meses tercero, quinto, séptimo, octavo y noveno⁵. El retorno a la vida corriente no suele hacerse de modo brusco, sino que se dan también etapas que recuerdan los grados de la iniciación. De tal forma que el parto no es el momento terminal del período de margen, que se prolonga aún para la madre durante un tiempo más o menos prolongado, según los pueblos. Sobre esta última etapa viene a injertarse el primer período marginal de la infancia, que será abordado en el capítulo siguiente.

He aquí, sobre este punto, dos documentos norteamerindios. Entre los oraibi de Arizona⁶ el parto es un «momento sagrado para la mujer». Por regla general, su madre le ayuda en el trabajo, para cuya realización la mujer permanece en casa; pero la madre no debe asistir al parto propiamente dicho, como tampoco el marido, los hijos ni otro cualquiera. Cuando el niño ha nacido, acude la madre, saca la placenta y va a enterrarla junto con la manta, la arena, etc., ensangrentadas, en un lugar sagrado, «la colina de las placentas». Durante veinte días, la joven madre se ve sometida a tabúes alimenticios, y cuando se trata de su primer embarazo no debe salir de su casa, cosa que puede hacer a partir del quinto día si ha tenido ya hijos. Los días quinto, décimo y decimoquinto se procede a

separata del *Bull. I. fr. Arch. Or.*, t. X, pp. 28-30. Consultar su edic. crítica del *Mammisi de Edfu.*)

5. Cf. entre otras las descripciones de los ritos hindúes y musulmanes en el Punjab ofrecidas por H. A. ROSE, *Journ. of the Anthropol. Inst.*, t. XXXV (1905), pp. 271-282.

6. H. R. VOTH, *Oraibi natal customs*, Field Columbian Museum, Chicago, *Anthr. ser.*, t. VI, fasc. 2 (1905), pp. 47-50.

un lavado ritual de cuerpo y de cabeza; el vigésimo día, esta ceremonia se realiza con la mujer, el niño, la madre, el marido y los parientes. Ese día, las mujeres del clan ponen nombres al niño, al que se presenta entonces al Sol. A continuación, toda la familia y las mujeres que han puesto nombre al niño toman parte en una comida, a la que se invita a todos los habitantes del pueblo mediante un pregonero especial. A partir de ese día, todo recupera su ritmo normal en la casa, para la madre, el niño, la familia y el pueblo. La secuencia es, por tanto, como sigue: 1.º, separación; 2.º, período de margen con supresión progresiva de las barreras; 3.º, reintegración en la vida habitual. En las ceremonias de los musquakie (utagami o zorros) se asiste a la intervención de la sociedad sexual: se separa a la mujer encinta de las otras mujeres y se le reintegra a su medio, tras el parto, mediante un rito especial, en el que una determinada mujer, que desempeña un importante papel en las otras ceremonias, actúa como intermediaria⁷.

Con mucha frecuencia se registra un encabalgamiento de los ritos de paso con los ritos de protección, que explica muy bien por qué no se ha concedido a los primeros la importancia que merecen. La mayor parte de los ritos búlgaros, por ejemplo, tienen por objeto poner a la madre y al feto, después al niño, al abrigo de las potencias maléficas, asegurarles una buena salud, etc. Ocurre lo mismo, por lo demás, entre todos los eslavos y en la mayor parte de los pueblos europeos. Sin embargo, la detallada descripción de las ceremonias búlgaras ofrecida por

7. MISS OWEN, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, Publ. Folk-Lore Soc., t. LI, Londres, 1904, pp. 63-65. Para buenas descripciones de los ritos del parto en África del Sur, véanse entre otros JUNOD, *Les Ba-Ronga, Neuchâtel*, 1898, pp. 15-19, e IRLE, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 93-99.

Strauss⁸ permite discernir ritos de separación, de margen y de agregación. Tal es el caso de los siguientes ritos, que enumero, no obstante, sin la pretensión de tener razón en todos y cada uno de los casos sin excepción, y sin suponer que otros, que he omitido, no sean ritos de paso. Desde el día de San Ignacio hasta la fiesta de las Calendas (Kolièda), la futura madre no debe lavarse la cabeza, ni limpiar su ropa, ni peinarse tras caer la noche; no debe salir de su casa durante el noveno mes; no debe quitarse en toda la semana las ropas que llevaba puestas el día del parto; se conserva encendido el fuego hasta el bautismo, y se rodea el lecho con una cuerda; a continuación se preparan unos pasteles, cuyo primer trozo debe comer la recién parida, repartiéndolo con los parientes y cuidando de que ninguna migaja salga de la casa; los parientes hacen regalos y cada uno de ellos ensaliva tanto a la madre como al hijo (ritos de agregación evidentes); acuden a verla durante toda la primera semana. El octavo día tiene lugar el bautismo. El día decimoquinto, la joven madre prepara pasteles e invita a comerlos a las vecinas y mujeres conocidas; cada invitado aporta su porción de harina. La joven madre no puede abandonar su casa ni su patio, ni tener relaciones sexuales con su marido durante cuarenta días. Terminado ese plazo, coge las monedas de plata o las nueces consagradas en el primer baño del niño y va a la iglesia con su hijo, su marido y su madre, o bien con una mujer anciana o la comadrona; allí, el sacerdote los bendice; a la vuelta, la comadrona, la madre y el niño entran en tres casas, donde reciben regalos y se rocía al niño con harina. Al día siguiente, todos los parientes acuden a visitar a la joven madre, que asperja con agua sagrada to-

8. STRAUSS, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 291-300.

dos los lugares de la casa y del patio en que ha permanecido durante cuarenta días, y la vida normal vuelve a su curso habitual.

Los ritos de reintegración y el retorno social del parto

A los ritos de reintegración en la familia y la sociedad sexual se añaden en este caso ritos de reintegración en la sociedad restringida formada entre los esclavos por la «vecindad» (*sosièdstwo*), sociedad que merecería una monografía.

Las etapas de la reintegración son aún más visibles entre los koto de los nilghiri: inmediatamente después del parto, la mujer es trasladada a una cabaña especial, muy alejada, en la que permanece durante treinta días; el mes siguiente lo pasa en otra cabaña especial; el tercero, en otra más; luego, reside durante algún tiempo en la casa de un pariente, mientras el marido «purifica» la residencia familiar con aspersiones de agua y de estiércol⁹. La duración de esta separación, más o menos absoluta, varía según los pueblos entre dos, cuarenta, cincuenta o, como en este caso, cien días. De donde se deduce que el aspecto fisiológico del retorno del parto no se toma aquí en consideración, sino que hay un *retorno social del parto*; igual que hay un parentesco social distinto del parentesco físico¹⁰, un matrimonio (social) distinto de la unión (sexual) o, como veremos, una pubertad social que no coincide con la pubertad física.

9. PLOSS-BARTELS, *loc. cit.*, t. II, p. 403; para otros hechos, véase *ibid.*, páginas 414-418.

10. *Mythes et Lég. d'Austr.*, p. LXIII; N. W. THOMAS, *Kinship and marriage in Australia*, 1906, pp. 6-8; RIVERS, *The Toda*, p. 547.

Este *retorno social del parto* tiende a coincidir en nuestras sociedades con el retorno físico del parto¹¹, tendencia que se observa también en las demás instituciones enumeradas, y que está en relación directa con el progreso de los conocimientos sobre la naturaleza y sus leyes. La ceremonia recibe entre nosotros el nombre de «purificación», y aunque tenga un carácter más mundano que mágico-religioso, deja aún traslucir lo que era en la Edad Media¹²: una reintegración de la mujer a su familia, a su sexo y a su sociedad general.

En fin, todos estos ritos de paso se complican en caso de anomalía, especialmente si la madre ha dado a luz gemelos: entre los ishogo¹³ (Congo), la madre queda confinada en su cabaña hasta que los dos niños sean mayores; no puede hablar más que a los miembros de su familia; sólo su padre y su madre tienen derecho a entrar en su cabaña; todo extraño que penetre en ella es vendido como esclavo; debe vivir absolutamente casta; los gemelos son asimismo aislados de los demás niños; la vajilla y todos los utensilios que utilizan están tabuados. La casa está señalada con dos postes, plantados a cada lado de la puerta, coronados por un trozo de tela; el umbral aparece adornado por una multitud de pequeñas clavijas fijadas al suelo y pintadas de blanco. Tales son los ritos de separación. El período de margen dura hasta que los niños pasen de los seis años. He aquí el ritual de reintegración:

11. Para un rito de retorno fisiológico de parto, cf. H. A. ROSE, *loc. cit.*, página 271.

12. Véase a este respecto PLOSS-BARTELS, *loc. cit.*, t. II, pp. 402-435, donde se hallará una descripción de los signos de la prohibición de entrar en la habitación, etc., del mismo tipo que los tabúes del paso material más arriba citados.

13. DU CHAILLU, *L'Afrique sauvage*, París, 1868, pp. 226-227.

«Durante todo el día dos mujeres, con el rostro y las piernas pintados de blanco, permanecieron de pie ante la puerta de la casa. Una era la madre (de los gemelos), la otra una doctora. La fiesta se inició con un paseo de las dos mujeres a lo largo de la calle, una de ellas tocando el tambor a ritmo lento y la otra armonizando su canto a ese acompañamiento. A continuación empezaron las danzas, los cantos y la orgía, que duraron toda la noche. Una vez acabada la ceremonia, los gemelos quedaron en libertad para ir y venir como los demás niños». El paseo ritual por el territorio de la sociedad general y la comensalidad son ritos de agregación de tipo conocido, cuyo alcance social es evidente.

El carácter social de los ritos del parto

En sus detalles concretos, los ritos del embarazo y del parto presentan, por lo demás, numerosas analogías con los que hemos visto en los capítulos precedentes, así como con los que veremos en los siguientes: pasar por encima o a través de algo, sacrificios y plegarias en común, etcétera. Hay que destacar el papel de los intermediarios, que, tanto aquí como en las demás ceremonias, no sólo tienen por objeto neutralizar la impureza, o atraer sobre ellos los maleficios, sino también servir realmente de puente, de cadena, de vínculo; en definitiva, facilitar que los cambios de estado se realicen sin sacudidas sociales violentas ni detenciones bruscas de la vida individual y colectiva.

El primer parto tiene una importancia social considerable, que se manifiesta de distintas maneras en los diferentes pueblos. En ocasiones, como entre los bontoc-igo-

rrot de las Filipinas y en otros lugares, una chica no puede casarse si no ha tenido antes un hijo, probando de ese modo que podrá servir de animal reproductor.

En las poblaciones para las que el matrimonio sólo se convalida definitivamente tras el nacimiento de un niño, los ritos del embarazo y del parto constituyen los últimos actos de las ceremonias del matrimonio (tal es el caso entre los toda), y el período de margen se extiende para la mujer desde el comienzo del noviazgo hasta el nacimiento del primer hijo. El hecho de convertirse en madre eleva su posición moral y social¹⁴; pasa de ser una simple mujer a convertirse en matrona, de esclava o concubina a mujer igual a los hombres libres o legítimos. En este caso, en muchas poblaciones poligínicas, musulmanas o no, hay ritos de paso del primer estado al nuevo. Asimismo, en poblaciones en que el divorcio es fácil, está, sin embargo, prohibido o resulta difícil de obtener cuando la mujer ha tenido

14. En muchos pueblos ocurre lo mismo con el padre, y ello se manifiesta entre otros indicios por la tecnonimia: pierde su nombre y se le llama Padre-de-un-tal o Padre-de-una-tal. El cambio de nombre es uno de los ritos del bautismo, de la iniciación, del matrimonio, de la entronización; es también, por tanto, como un rito de paso, de categorización en un nuevo grupo especial, como conviene interpretar la tecnonimia. Sobre la tecnonimia, cf. entre otros: CRAWLEY, *The Mystic Rose*, pp. 428-435; MERKER, *Die Masai*, Berlín, 1904, p. 59; WEBSTER, *Primitive secret societies*, Nueva York, 1907, p. 90, etc., que no han captado la vinculación de la tecnonimia con los demás elementos arriba enumerados, relación que es, por ejemplo, muy clara entre los wabemba del Congo: «Hasta el nacimiento del primer hijo, la mujer nunca llama al marido por su nombre; se dirige a él únicamente con los nombres comunes de *bwana* (señor) o *mwenzangu* (compañero). A partir del momento en que el padre reconoce a su retoño, la mujer llama a su marido por el nombre del niño precedido de *si* (padre de...) y ella misma recibe el nombre del recién nacido precedido de *na* (madre de...); Ch. DELHAÏSE, «Ethnographie congolaise; chez les Wabemba», *Bull. Soc. Belge de géogr.*, 1908, pp. 189-190.

uno o varios hijos. De todo ello resulta que es preciso ver en los ritos del embarazo y del parto ritos de amplio alcance individual y social, y que, por ejemplo, los ritos de preservación o de facilitación del parto (ejecutados con frecuencia por el padre) y de transposición de personas (covada oseudocovada) hay que incluirlos, sin ningún género de duda, en una categoría secundaria de ritos de paso, puesto que aseguran precisamente al padre y a la madre futuros el ingreso en un compartimento especial de la sociedad, el más importante de todos y algo así como su núcleo permanente.

Señalo finalmente el hecho siguiente: entre los ngente, clan de los lushei hills, en el Assam, hay cada otoño una fiesta de tres días en honor de todos los niños nacidos durante el año; las dos primeras noches, todos los adultos se sientan a comer y beber; el tercer día, hombres disfrazados de mujer o de poi (clan vecino) van de casa en casa visitando a todas las madres del año, que les dan de beber y les hacen pequeños presentes, a cambio de los cuales bailan¹⁵. Tenemos aquí un paralelo exacto con las fiestas anuales de los muertos, y un ejemplo interesante de caso en que la fecundidad no es ritualmente festejada por un grupo restringido (familia) únicamente, sino por una agrupación general.

5. El nacimiento y la infancia

Algunos de los ritos a los que hemos pasado revista en el capítulo precedente se relacionaban no sólo con la madre, sino también con el niño. En las poblaciones donde la mujer encinta es considerada impura, esta impureza se transmite normalmente a su hijo, que, en virtud de ello, se ve sometido a un cierto número de tabúes, y cuyo primer período de margen coincide con el último período liminar –hasta el *retorno social del parto*– de la recién parida. Asimismo, los diversos ritos de preservación, contra el mal de ojo, los contagios, las enfermedades, los demonios de todo tipo, etc., valen al mismo tiempo para la madre y para el niño; o bien, en el caso de que estén destinados especialmente a este último, su mecanismo no presenta nada de particular en relación a las demás prácticas del mismo género.

Aquí también volvemos a encontrar la secuencia de los ritos de separación, de margen y de agregación. Así, Dou-tté ha encontrado en Marruecos, entre los rehamna, una opinión que podría estar más extendida de lo que en principio parece, y que ofrecería una explicación satisfactoria

15. DRAKE-BROCKMAN, en *Census of India 1901*, t. I, *Ethnographical Appendices*, Calcuta, 1903, p. 228.

de cierto número de prácticas: el recién nacido no sólo es considerado «sagrado», sino que «no puede nacer más que tras haber obtenido el favor de todos los asistentes»¹. Hay aquí, como puede verse, una actitud de defensa del mismo tipo que la que adopta la colectividad ante el extranjero.

Ahora bien, del mismo modo que el extranjero, el niño debe en primer lugar separarse de su medio anterior. Este medio puede ser simplemente la madre: de ahí, pienso yo, la práctica de confiar el niño durante los primeros días a otra mujer, práctica que carece de toda relación con el tiempo de subida de la leche. La principal separación de este tipo se indica mediante el corte ceremonial del cordón umbilical (con ayuda de un cuchillo de piedra o de madera, etc.) y por los ritos relativos al trozo de cordón que, una vez seco, cae por sí mismo al cabo de un número variable de días².

El corte del cordón umbilical

Hay que señalar que a veces los instrumentos utilizados en la ceremonia de corte del cordón umbilical pertenecen a la categoría de útiles propios de la actividad especial de cada sexo. Si la criatura es un chico, se corta el cordón con un cuchillo o con el *janeo* de un hombre de la familia ya entrado en años, en Punjab, sobre una flecha, entre los oraibi del Arizona, etc.; si es una niña, con un huso, en el Punjab, sobre un palo para apretar grano en las tinajas, entre los oraibi³, etc., como si se tratara entonces de fijar

1. DOUTTÉ, *Merrákech*, t. I, pp. 343, 354.

2. El *Kalduke* de los Narrinyeri, etc.

3. H. A. ROSE, *Hindu birth observances in the Punjab*, Journ. Anthropol. Inst., t. XXXVII, 1907, p. 224; H.-R. VOTH, *Oraibi natal customs and ce-*

definitivamente el sexo del niño; lo mismo ocurre en Samoa⁴. En muchos casos el corte del cordón va acompañado de comidas comunitarias, de fiestas de familia, siendo en tal caso claramente un rito de alcance colectivo y no ya sólo individual. Lo que se hace con el cordón varía: a veces es el propio niño el que lo conserva, de igual modo que conserva sus cabellos o sus uñas cortadas, con objeto de evitar cualquier disminución de su personalidad o para que nadie se apodere de ella. Pero, en otras ocasiones, es un pariente el que se hace cargo del cordón, ya sea con objeto de proteger así la personalidad del niño (es la teoría del alma exterior), ya sea con objeto de mantener vivo el vínculo de parentesco: entre el niño y su familia, representada por el depositario del cordón. En otros casos es enterrado lejos, al abrigo de todos, o bien bajo el umbral o en la habitación; y también en estos últimos casos me siento inclinado a ver ritos directos «de emparentamiento». Idénticos tratamientos, con variaciones según los pueblos, reciben la placenta y el prepucio tras la circuncisión; en efecto, todas estas operaciones tienen en común el hecho de marcar una separación que debe ser compensada, temporalmente al menos, por medidas de precaución. Las escuelas inglesa y alemana han demostrado que algunos de estos ritos son de carácter simpático y preparan al niño para una mejor utilización de sus miembros, de su fuerza, de su habilidad. Pero otros son claramente ritos de separación del mundo asexuado, o del mundo anterior a la sociedad humana, y ritos de

remonies, Col. Mus. Chicago, t. VI, núm. 2, 1905, p. 48. Sobre el *janeo*, o hilo sagrado, cf. *Ind. Antiquary*, 1902, p. 216, y W. CROOKE, *Things Indian*, Londres, 1906, pp. 471-473.

4. TURNER, *Samoa a hundred years ago and long before*, Londres, 1885, página 79.

agregación a la sociedad sexual y a la familia estrecha o amplia, al clan o a la tribu. El primer baño, el lavado de cabeza, el rito de frotar al niño, etc., aun cuando tengan una dimensión higiénica, parecen entrar al mismo tiempo, en cuanto ritos de purificación*, en la categoría de ritos de separación de la madre; y lo mismo puede decirse de ritos como el consistente en pasar al niño por encima, a través o por debajo de alguna cosa, o el depositar al niño en el suelo, por más que A. Dieterich haya entendido este último⁵ como un rito de agregación a la Tierra-Madre.

La morada de los niños antes del nacimiento

No obstante, algunos de los ritos señalados por Dieterich se refieren efectivamente a la Tierra misma, mas no por ello dejan de ser ritos de separación⁶. *Kourotrophos*: hay que entender literalmente esta expresión: la Tierra es la morada de los niños antes de su nacimiento⁷, no simbólicamente, en cuanto madre, sino en el sentido material, del mismo modo que es la morada de los muertos. De ahí las semejanzas de detalle entre ciertos ritos del nacimiento y ciertos ritos funerarios. Si un niño muerto antes del

* Según el *Addendum*, Van Gennep había añadido lo siguiente, a modo de divisa del cap. V: «Schon der Anblick des Tades weist ihn auf eine unbekannte Welt und die Geburt metet ihn (den Menschen) an wie eine Botschaft aus der dem selben Reiche», H. St. Chamberlain, *Grundlagen*, 1, 465. [N. del T.]

5. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 1-21.

6. Cf. para los detalles, *ibidem*, pp. 31 y ss., 39.

7. *Ibidem*, pp. 57 y ss., cf. BURTON, *The Lake Regions of Central Africa*, Londres, 1860, t. I, p. 115; entre los wazaromo del África Oriental: «en caso de falso parto o cuando el niño nace muerto, dicen: "ha regresado", es decir: a su morada en la tierra».

rito de agregación al mundo de los vivos era enterrado y no incinerado, era, en mi opinión, para devolverlo a su lugar de origen. Dieterich ha citado creencias alemanas (las hay idénticas en Australia, en África, etc.), según las cuales las almas por nacer (tomando la palabra alma en el más amplio sentido) viven bajo tierra, o entre peñas. También se cree en distintos pueblos que viven en árboles, matorrales, flores o legumbres, en el bosque, etc.⁸. Muy extendida asimismo se halla la idea de que los niños por nacer viven primero en manantiales, fuentes, lagos, aguas corrientes⁹.

Siendo esto así, interpreto como ritos de paso todos aquellos que tienen por objeto hacer que el niño entre en el período liminar, que dura, según los pueblos, de dos a cuarenta días, e incluso más.

Los ritos de separación y de agregación

Allí donde existe la creencia en la transmigración y en la reencarnación, los ritos que tienen por objeto la separación del recién nacido del mundo de los muertos y su agregación a la sociedad de los vivos, general o especial, están mejor sistematizados. Tal es el caso entre los arunta, los kaitish, los warramunga, etc., de Australia Central¹⁰. Entre los tchwi del golfo de Guinea, cuando un niño nace se le muestran diferentes objetos que han pertenecido a

8. Cf. mis *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. XXXI, XLIV-LXVII; almas de los aino en la mimbrera, BATCHELOR, *The Ainu and their Folk-Lore*, Londres, 1901, p. 235.

9. DIETERICH, *loc. cit.*, p. 18; Dan M'KENZIE, «Children and Wells», *Folk-Lore*, t. XVIII (1907), pp. 253-282.

10. Cf., entre otros, SPENCER Y GILLEN, *Northern Tribes*, pp. 606-608.

miembros muertos de la familia, y aquel que el niño escoja le identifica con uno u otro de sus antepasados¹¹, rito este que basta para crear la agregación a la familia. Por lo demás, esta creencia en la reencarnación coexiste la mayor parte de las veces con muchas otras teorías. Tal es el caso entre los ainu, que alegan lo siguiente como razón de ser del período liminar en que viven la madre, el padre y el niño durante los primeros días posteriores al nacimiento: admiten que es la madre la que da al niño su cuerpo, mientras que el padre le da el alma; pero esto sólo ocurre de forma progresiva, durante el embarazo por lo que se refiere al cuerpo, y en cuanto al alma, primero en los seis días consecutivos al nacimiento –durante los cuales el padre se va a vivir a la choza de un amigo– y luego en los seis días consecutivos al regreso a su choza; únicamente al cabo de doce días el niño es un individuo completo y autónomo¹². Puede que ésta sea una explicación a posteriori de un conjunto de ritos; pero también es posible, y yo pienso que probable, que esta idea de que se precisan varios días de vida real para que el niño se individualice se halle en la base de un buen número de ritos de reclusión y de protección del recién nacido.

Los ritos de separación comprenden en general todos aquellos en los que se corta algo; especialmente el primer corte de pelo, el afeitado de la cabeza; luego, el rito de vestir al niño por vez primera. Los ritos de agregación, que tienen por efecto, según la expresión de los wayao del África Oriental¹³, «introducir al niño en el mundo» o, como dicen

11. M. H. KINGSLEY, *Travels in West-Africa*, Londres, 1897, p. 493.

12. BATCHELOR, *The Ainu*, p. 240, y para los ritos del parto, de la denominación, etc., pp. 235-237.

13. A. WERNER, *The Natives of British Central Africa*, Londres, 1906, páginas 102-103.

los dajak de Bakarang, «arrojar el niño al mundo», como un barco al agua¹⁴, son los ritos de la denominación, de la lactancia ritual, del primer diente, del bautismo, etc.

India, China

Como rito de paso citaré, en la India védica, el recitado del himno a cuyo final se le ata al niño un talismán de *pátudru* (especie de madera resinosa): «Toma posesión de este sortilegio de inmortalidad... Yo te concedo el aliento y la vida; no vayas a las negras tinieblas; queda salvado; ve hacia la luz de los vivos ante ti¹⁵, etc.». Este rito se realiza el décimo día, el último de la reclusión de la madre; se le dan entonces dos nombres al niño, uno ordinario que le agrega a los vivos en general, y otro que sólo debe conocer su familia. El tercer día de la tercera lunación clara (creciente), el padre presenta el niño a la luna, rito que yo interpreto como una agregación cósmica. La primera salida (cuarto mes) y la primera alimentación sólida (sexto mes) van acompañadas asimismo de ceremonias. El tercer año tiene lugar la ceremonia del primer corte de pelo: el hecho de que cada familia tenga su peinado particular por el que se la reconoce, y que se impone al niño, hace que aquí este rito, que en sí mismo es un rito de separación¹⁶, sea además un rito

14. H. LING ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londres, 1896, t. I, p. 102.

15. Para los hechos, véase H. OLDENBERG, *La religion du Véda*, París, 1903, pp. 363 y 397-398; V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, París, 1904, pp. 82-83; W. CALAND, *Altindisches Zauberritual*, La Haya, 1900, p. 107.

16. H. OLDENBERG, *loc. cit.*, pp. 361-366, ha observado que el corte del pelo, de las uñas, etc., es un elemento frecuente en numerosas ceremonias, y hace de él ante todo un «rito de purificación, una lustración». Lo

de agregación a la sociedad familiar. Luego, la infancia se prolonga hasta el importante rito de «la entrada a la escuela» (a los ocho, diez o doce años), que marca el comienzo de la adolescencia.

En el Punjab moderno, el período de margen (de impureza) para la madre y para el niño es de diez días para los brahmanes, de doce para los khatris, de quince días para los vaisyas y de treinta para los sudras; en sentido inverso, por tanto, a la «pureza» de la casta. Pero la reclusión en la casa dura cuarenta días, durante los cuales la mujer y el niño pasan por una serie de ceremonias cuyo rito principal es el baño y que tienen claramente por objeto reintegrar progresivamente a la madre a la sociedad familiar, sexual y general. El niño es agregado a la familia por el rito de la recepción del nombre, la horadación de las orejas, el primer corte de pelo (entre un año y tres meses y cuatro años); el rito de la *agíga* ha sufrido entre los musulmanes del Punjab influencias hinduistas¹⁷, pero parece ser más bien, como en general en el Islam, un rito de agregación a la comunidad de los fieles.

Veamos ahora el esquema de las ceremonias de la infancia en Fu-Tcheu¹⁸. Conviene ante todo recordar que

cual es exacto cuando se trata del sacrificio, que comporta un paso de lo profano a lo sagrado; pero estos términos son excesivamente estrechos cuando se trata de transiciones en el ámbito de lo profano, como las de una edad a otra, o de una situación social a otra, casos en los que la ablación de una parte cualquiera del cuerpo, o un baño, o un cambio de atuendo, no implican idea alguna de impureza a rechazar ni de pureza a adquirir. Así mismo véase también CALAND, «Een indogermaansch Lustratie gebruik», *Vorsl. Med. Ak. Wet. Amst.*, 1898, pp. 277 y ss., en su interpretación de la triple circunvalación.

17. Para los detalles, remito a los artículos de H. A. ROSE, «Hindu (and) Muhammedan Birth observances in the Punjab», *Journ. Anthr. Inst.*, t. XXXVII (1907), pp. 220-260.

18. Cf. DOOLITTLE, *Social Life of the Chinese*, Nueva York, 1867, t. I, pá-

los niños chinos de los dos sexos tienen como protectora, hasta los dieciséis años, una divinidad llamada «Madre», y que las ceremonias son idénticas para chicos y chicas, por más que estas últimas sean menos estimadas socialmente que aquéllos.

El tercer día después del nacimiento se lava al niño por vez primera; sacrificios a la «Madre», envío de vituallas, regalos, etc., por los parientes y amigos. Después del baño, ceremonia de «la atadura de las muñecas» con un cordelillo de algodón rojo que sostiene monedas antiguas, juguetes de plata en miniatura; el cordel tiene una longitud de dos pies, y las muñecas pueden apartarse entre sí alrededor de un pie (33 cm); todo ello se retira el decimocuarto día, sustituyéndolo por dos pulseras de cordelillo rojo que se llevan durante varios meses o un año: la explicación china es que el rito vuelve tranquilos y obedientes a los niños. El tercer día se cuelga, asimismo, de la puerta de la habitación el signo que indica la prohibición de entrar (véase cap. 2), consistente en un rollo que contiene pelos de perro y de gato «para impedir que los perros y gatos de la vecindad hagan ruido y asusten al niño», carbón «para hacer que sea espiritual e inteligente», médula de cierta planta «para que sea feliz y rico». Se cuelga del lecho un calzón del padre con un papel escrito cuyos caracteres ordenan «a todas las influencias desfavorables que entren en el pantalón en lugar de hacerlo en el niño». El decimocuarto día se quita el paquete y el cal-

ginas 120-140; sobre las ceremonias de la infancia en Pekín, cf. W. GRUBE, *Zur Pekingers Volkskunde*, Berlín, 1901, pp. 3-10; cf., entre otras, pp. 8-9, las ceremonias de cesión de crianza a una nodriza, que comportan la secuencia de paso y son análogas al rito de adopción (mamar era, por lo demás, uno de los procedimientos de emparentar): las dos familias se consideran en adelante como *pên-chia* (miembros de un mismo clan).

zón y se hacen diversos actos en acción de gracias a la «Madre». Al final del mes, la madre y el niño salen de la habitación por primera vez, y un barbero, o alguien de la familia, afeita por primera vez la cabeza del niño delante de la «Madre» o de las tablillas ancestrales.

Todos los parientes y amigos son invitados a la fiesta; aportan regalos (alimento, etc., sobre todo 20 huevos de pato pintados y pasteles dulces, con pinturas que representan flores, objetos, etc., de buen augurio; las pinturas blancas están prohibidas al ser el blanco color de luto). La abuela materna desempeña un papel importante. Los meses segundo y tercero, los padres ofrecen a los parientes y amigos regalos a cambio de los que han recibido durante el parto y al final del primer mes (galletas redondas). En el cuarto mes se rinde acción de gracias a la «Madre», ofreciéndole regalos que aporta o envía la abuela materna; comida en común de la familia y de los invitados; luego se instala ceremonialmente por primera vez al niño en una silla, y se le da por primera vez alimento animal. Al cabo del año, ofrenda a la «Madre», con presentes enviados por la abuela materna que, en teoría, corre con todos los gastos de la fiesta; comida de familia; se colocan delante del niño varios juguetes que representan herramientas de distintos oficios, y aquel que coja primero indica su futuro carácter, profesión, condición social, etc. En todos los ritos realizados ante la «Madre» o las tablillas ancestrales se le hace participar al niño activamente, haciéndole mover las manos, etc. En cada aniversario, hasta los dieciséis años, a menos que se haya realizado la ceremonia de «abandonar la infancia», se ofrecen a la «Madre» y a las tablillas acciones de gracias de las que no volveré a hablar más. Cuando el niño empieza a andar, un miembro de la familia toma un gran cuchillo de cocina, se acerca a él por

detrás y simula que le corta algo entre las piernas: es la ceremonia de «cortar las cuerdas de los pies», que tiene como finalidad facilitar el aprendizaje de la marcha.

Según las familias, cada año, cada dos años (primero, tercero, etc.) o cada tres años (tercero, sexto, etc.) y hasta la ceremonia de «salida de la infancia» –en caso de enfermedad, varias veces al año, e incluso una o dos veces al mes– se procede al «paso por la puerta». Se hace venir por la mañana a varios sacerdotes taoístas que construyen el altar superponiendo varias mesas en las que colocan platos con manjares variados, candelabros, imágenes de los dioses, etc. Con la música y las invocaciones apropiadas, invitan a las divinidades a que acudan a probar las ofrendas, sobre todo a la «Madre» y a las diosas protectoras de los niños. En la parte anterior de la habitación, denominada «ante los cielos», colocan una mesa con platos, etc., y siete montones de arroz que representan la Osa Mayor; encienden las luces y llevan a cabo «la adoración de la Medida», siguiendo el rito ordinario. Hacia la caída de la noche se construye la puerta en el centro de la habitación. Está hecha de bambúes recubiertos de papel rojo y blanco, y tiene 7 pies de alto y 2,5 o 3 de ancho. Los muebles de la habitación están situados de tal forma que permitan las evoluciones sin que sea preciso volver sobre los propios pasos.

Uno de los sacerdotes coge con una mano una campanilla o un sable adornado con campanillas y con la otra un cuerno, y recita sortilegios. Personifica a la «Madre» apartando de los niños las influencias perniciosas. El padre de familia reúne a todos los hijos. Toma en sus brazos al que no anda aún o al que está enfermo, mientras todos los demás niños se hacen con un cirio encendido. El sacerdote, soplando el cuerno, pasa lentamente bajo la

puerta, seguido del *pater familias* y de los hijos, uno tras otro. Los demás sacerdotes tocan el tambor sagrado, etc. El sacerdote que dirige la procesión blande su sable o un látigo y hace como que golpea algo invisible. Luego, se traslada la puerta sucesivamente a las cuatro esquinas de la habitación, y la procesión se repite en ellas de la misma manera, antes de hacerlo de nuevo, finalmente, en el centro. A continuación, la puerta es demolida, quemándose los despojos en el patio de la casa o en la calle. Por cada ejecución de esta ceremonia se confecciona una pequeña estatua de madera, que representa al niño en cuyo favor tiene lugar la ceremonia; esta estatuilla se conserva hasta la edad de dieciséis años, y se la coloca por lo general al lado de la representación de la «Madre», en el dormitorio. Si el niño muere antes de los dieciséis años, se entierra la estatuilla con él; si está muy enfermo, es a la estatuilla a la que se le hace pasar bajo la puerta. Bajo esta puerta deben pasar no sólo el hijo o los hijos enfermos, sino todos los niños de la casa, incluidos los sobrinos, sobrinas, etc., que estén allí en ese momento.

Evidentemente, cabe interpretar toda esta ceremonia como un rito de transferencia del mal, rito que se halla muy difundido bajo la forma de «pasar debajo o a través de algo». Por lo demás, el rito es parcialmente animista, como lo es el taoísmo casi por entero. Sin embargo, el hecho de que el objeto bajo el que se pasa sea un pórtico, unido a la santidad de los pórticos en todo el Extremo Oriente, así como de los pórticos africanos a que nos hemos referido más atrás, debe tener un sentido, directo en mi opinión: los niños pasan de un mundo peligroso a un mundo favorable o neutro cuya entrada es la puerta; y lo hacen progresivamente, con la ayuda de la séxtuple repetición, cuyo sentido no es otro que convertir la habitación

completa en un medio sano para los niños, mediante el desplazamiento de la puerta desde el centro a las cuatro esquinas y de nuevo al centro. Y esta interpretación de una parte de la ceremonia como un rito de paso la confirma lo siguiente: su repetición, de manera aún más solemne, en el momento de la «madurez» de los hijos, a la edad de dieciséis años. Por el contrario, «la adoración de la Medida», es decir, de constelaciones relacionadas con la vida y la muerte, se realiza para los enfermos cualquiera que sea su edad¹⁹.

Dejo de lado las fiestas escolares (de entrada a la escuela; en honor de Confucio; para la buena marcha de los estudios, etc.) para detenerme en la ceremonia de «salida de la infancia»²⁰. «Recuerda mucho a la ceremonia del paso por la puerta, salvo en que es más impresionante y más teatral.» La teoría es que a los dieciséis años el chico abandona la infancia para entrar en la adolescencia y la chica se hace mujer²¹. Una vez realizada la ceremonia, la divinidad de los niños, la «Madre», deja de tener a éstos bajo su custodia y el individuo cae bajo la autoridad de los dioses en general. Por eso la ceremonia recibe con frecuencia el nombre de «Agradecimiento a la Madre».

Doolittle insiste a continuación en el hecho de que es la edad de los dieciséis años la que señala el comienzo de «la edad de la madurez»; por lo demás, la ceremonia puede adelantarse si el niño debe casarse pronto, o retrasarse por pobreza, etc. El rito esencial sigue siendo pasar bajo la puerta artificial: y cabe aquí, o bien suponer que la infancia, considerada como una cualidad positiva (como la

19. Cf. DOOLITTLE, *ibid.*, pp. 134-136.

20. DOOLITTLE, *loc. cit.*, pp. 137-138.

21. Cf. más adelante lo que se dice de la «pubertad social».

enfermedad), ha sido transferida a la puerta y destruida, o bien –y ésta es la interpretación que prefiero– que la puerta es el límite entre dos períodos de la existencia, de tal modo que pasar bajo ella es salir del mundo de la infancia para entrar en el de la adolescencia. La destrucción del objeto que ha servido para el rito puede explicarse por el hecho, constatado en Australia²² y América del Sur²³, entre otros lugares, de que los *sacra* no deben servir más que una sola vez: una vez terminada una fase ceremonial es preciso destruirlos (es la idea central del sacrificio) o dejarlos de lado, en cuanto vaciados de su poder; y para cada fase nueva se necesitan nuevos *sacra*, ya se trate de una ornamentación corporal, de un atuendo o de ritos verbales nuevos²⁴. En fin, recuerdo que en China, cada aniversario de nacimiento, y sobre todo cada etapa de diez años a partir de los cincuenta²⁵, da lugar a ceremonias, a ritos que marcan también el paso de un período a otro.

Veamos ahora el rito de las puertas en Blida²⁶. «El séptimo día después del nacimiento, tras haber aseado al

22. Cf. *Mythes et Lég. d'Austr.*, pp. 134-135, nota 3.

23. KOCH-GRÜNBER, carta particular.

24. Del mismo modo, los ojibway (como muchos otros semicivilizados) construían cabañas especiales, de formas diferentes para cada actividad especializada y en cada ocasión nueva, cabaña que sólo servía una vez y que a continuación se abandonaba: consejo de guerra, consejo de paz, comida de fiesta, curación de un enfermo, cabaña para aislar a un chamán, a un adivino, a una mujer encinta, a un niño por iniciar, etcétera. Cf. KOHL, *Kitschi-Gami*, Bremen, 1859, t. I, p. 60.

25. Cf. DOOLITTLE, *loc. cit.*, t. II, pp. 217-228. TRUMBULL, *Threshold Covenant*, p. 176, recuerda la costumbre (¿inglesa?) consistente en golpear a un niño, cada aniversario, tantas veces como años ha cumplido; rito que cabe entender como un rito de separación de los años ya gastados.

26. DESPARMET, «La Mauresque et les maladies de l'enfance», *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, p. 488.

niño, la comadrona lo toma y lo extiende en sus brazos. Sobre el pecho del bebé fajado se coloca de plano un espejo redondo. Este espejo sostiene el huso de hilar de la casa, una muñeca llena de indigo, en fin, una pizca de sal, objetos todos de uso frecuente en las operaciones mágicas. La comadrona, sosteniendo en sus brazos al niño con estos pertrechos, se acerca a la puerta de la habitación y le balancea siete veces por encima de la «mdjiria» o conducto de descarga. Hace otro tanto en cada puerta, particularmente en la puerta de los retretes, que con frecuencia están en el vestíbulo, y finalmente en la puerta de la calle, pero en el interior. Se llama también a este séptimo día el día de la salida del niño (*ioum khroud el mezioud*). ¿No resulta evidente que esta ceremonia, en el momento en que el niño va a salir de la habitación materna, tiene por finalidad presentarlo a los espíritus de la casa y hacerse los propicios, particularmente los que presiden las entradas y salidas?»

He citado con bastante detalle los ritos chinos porque permiten comprender la secuencia de los ritos que conducen gradualmente al individuo del nacimiento a la edad adulta en las sociedades que carecen de clases de edad propiamente dichas. El período comprendido entre el nacimiento y la entrada en la adolescencia, iniciación, etcétera, se descompone en etapas más o menos largas y numerosas según los pueblos. Así, por ejemplo, entre los bantúes meridionales²⁷, el período que va de la primera a la segunda dentición comprende: 1.º, los ritos anteriores a la aparición del primer diente; 2.º, un margen de la primera a la segunda dentición; 3.º, cuando ésta comienza, se supone que el niño «se ha adueñado de su

27. Dudley KIDD, *Savage Childhood*, Londres, 1906, pp. 81-89.

sueño»; ésa es la razón de que la madre vaya a la selva a quemar secretamente la estera que le servía de lecho; 4.º, a continuación empieza el período de instrucción: se enseña al chico a no sentarse ya más con las mujeres, se le impide que aprenda su lenguaje secreto; ya no vive más que con los chicos de su edad o mayores y debe incluso salir de la cabaña cuando entra en ella su padre. Durante el período entre la primera y la segunda dentición no se ha informado al niño sobre los fenómenos sexuales; a partir del momento en que ésta comienza se le instruye sistemáticamente acerca de ellos. En ese momento dejan de realizarse diversas operaciones mágicas, de carácter protector, y sólo entonces está permitido hacerle trabajar los campos. Así, entre los bantúes meridionales, la aparición de la segunda dentición –y «ésta es una regla absoluta en ciertas tribus», no tanto en otras– marca un cambio completo de existencia para el niño. Se le extrae de la sociedad femenina e infantil propiamente dicha, pero sólo penetrará en la sociedad de los adolescentes mediante las ceremonias de iniciación, y en la de la edad madura mediante las ceremonias del matrimonio. Para otras secuencias rituales, remito a las numerosas monografías citadas a lo largo de este volumen.

Un esquema sumario comprendería los ritos siguientes: corte del cordón; aspersiones y baños; caída del resto del cordón; recepción del nombre; primer corte de pelo; primera comida en familia; primera dentición; primeros pasos; primera salida; circuncisión; primer atuendo sexual, etc. Hablaré de la circuncisión en el capítulo siguiente. Por el momento, conviene decir algunas palabras de la recepción del nombre y del bautismo.

La recepción del nombre

Los ritos de la denominación merecerían por sí mismos una monografía especial. Han sido estudiados en numerosas ocasiones²⁸, pero en mi opinión nunca han sido considerados detalladamente ni en su verdadera dimensión. Mediante la recepción del nombre, el niño: 1.º, es individualizado; 2.º, es agregado a la sociedad, bien a la sociedad general (en cuyo caso la fiesta es pública, todo el pueblo participa en ella, especialmente si se trata de un varón, y más aún si ese varón es un hijo de jefe), bien a una sociedad restringida (familia que incluye las dos líneas de ascendientes, o familia paterna únicamente, o familia materna únicamente). Las variaciones de detalle son innumerables. Ora se le da al niño un nombre genérico, que sólo indica si es chico o chica, o que es el tercero o el séptimo hijo. O bien se le da el nombre de uno de sus antepasados, sea en una línea, sea en otra. O incluso se le deja escoger su nombre. O, en fin, cambia de nombre tantas veces como cambia de categoría de edad en la infancia: de tal modo que, con frecuencia, recibe primero la denominación vaga, luego un nombre personal conocido, a continuación un nombre personal secreto, más tarde un nombre de familia, de clan, de sociedad secreta²⁹, etcétera.

28. Cf. TYLOR, *Primitive Culture*, 4.ª ed., Londres, 1903, t. II, páginas 430, 437, 441, etc. Para ritos de denominación, cf. también VOTH, *Oraibi*, loc. cit., pp. 55, 57; SKEAT-BLAGDEN, *Wild Tribes of Malay Peninsula*, Londres, 1905, t. II, pp. 3 y ss.; DOUTTE, *Merrakech, passim*, etc.

29. Señalo desde ahora que el nombre del adulto también puede variar a lo largo de su vida, bien con motivo de actos ocasionales (hazañas, torpezas); cf. E. BEST, «Maori nomenclature», *Journ. Anthr. Inst.*, t. XXXII (1902), pp. 194-196, bien de modo sistemático (nacimiento de hijos,

No creo que haya necesidad de demostrar prolijamente que el rito de la recepción del nombre por el niño es un rito de agregación: los documentos anteriormente citados lo prueban por sí solos. Veamos otro todavía: en Gabón, antaño, cuando nacía un niño, «unregonero público anunciaba su nacimiento y reclamaba para el niño un nombre y un lugar entre los vivos. Alguien, al otro lado de la aldea, respondía que se daba por enterado del hecho y prometía, en nombre del pueblo, que el recién nacido sería recibido en la comunidad y tendría todos los derechos y ventajas de que gozaba el resto del pueblo. La población se reunía entonces en la calle, se llevaba allí al recién nacido y se le exponía a la vista de todos. Se llevaba una cubeta llena de agua, y el jefe de la aldea o de la familia le rociaba con agua, le ponía un nombre y pronunciaba una invocación a fin de que tuviera buena salud, creciera hasta la edad de hombre o de mujer, tuviera numerosa progenie, numerosas riquezas³⁰, etc.».

El bautismo

Se observará que con el rito de la denominación coexistía en Gabón un rito que presenta una sorprendente analogía con el bautismo. Casi siempre se ha visto este último

paso de una clase de edad o de un grado «secreto» al siguiente, etc.); cf. un caso interesante de cambio de nombre en cada «etapa de vida ascendente» entre los pawni, Alice FLETCHER, «A pawnee ritual used when changing a man's name», *Am. Anthropol.*, New. Ser., t. I (1899), pp. 85-97.

30. WILSON, *Western Africa*, citado por H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, pp. 212-213. Se podrían comparar entre sí las informaciones del doctor LASNET en *Une mission au Sénégal*, París, 1900, páginas 24 (moros), 50 (peuls), 64 (laobé), 76 (tucolores), 88 (mandingas), 127 (uolofs), 145 (sereras).

como una lustración, un rito de purificación o catártico³¹, es decir, en definitiva, como un rito de separación respecto al mundo anterior, bien profano en general, bien impuro. Sin embargo, no se debe pasar por alto que este mismo rito puede tener también un sentido de rito de agregación, como ocurre cuando se utiliza agua consagrada en lugar de agua ordinaria. Pues en este caso el bautizado no sólo pierde una cualidad, sino que además adquiere otra. Lo cual nos lleva a examinar una nueva categoría de ritos, los llamados habitualmente ritos de iniciación.

La presentación y la exposición al sol y a la luna

Antes, sin embargo, conviene recordar que cabría interpretar como ritos de paso ciertos ritos de exposición al sol, a la tierra, cuyo sentido exacto no han comprendido, en mi opinión, J. G. Frazer y A. Dieterich. En efecto, allí donde, como entre los bantúes y los amerindios –sobre todo los pueblos y los amerindios centrales–, se concibe la vida social y la vida cósmica en íntima vinculación, es normal que existan ritos de agregación del recién nacido al mundo cósmico o, lo que es lo mismo, a sus principales elementos. De ahí los ritos de presentación a la luna y al sol, de contacto con la tierra³², etc. De igual manera, si

31. Cf. E. B. TYLOR, *loc. cit.*, t. II, pp. 430 y ss., que incurrió en la confusión señalada en el texto. Sobre el bautismo como rito de iniciación, véase L. R. FARNELL, *The Evolution of Religion*, Londres, 1905, pp. 56-57 y 156-158.

32. El sentido de la presentación al sol como rito de agregación está muy claro entre los tarahumara (LUMHOLTZ, *Unknown Mexico*, Londres, 1903, t. I, p. 273), los oraibi (cf. más arriba, p. 62), los zuni (M. C. STEVENSON, «The Zuni», XXIII, *Ann. Rep. Bur. Aum. Ethnol.*, s. v.

el totemismo es en definitiva un sistema de finalidad económica, es normal también que, en uno u otro momento, el niño sea agregado a su tótem, aunque ya se halle emparentado con él por su nacimiento. Estos ritos de agregación al grupo totémico antropoanimal o antropovegetal o antropoplanetario son la exacta contrapartida de los ritos de agregación a la familia, a la que parece, sin embargo, que el recién nacido debería pertenecer también automáticamente, por el hecho mismo de haber nacido de cierta madre y quizá de cierto padre. Pero esto nos lleva de nuevo a considerar los ritos de agregación a sociedades especiales determinadas.

Birth), etc. Para casos de presentación a la luna, véase J. G. FRAZER, *Adonis, Atis, Osiris*, 2.ª ed., Londres, 1907, pp. 373 y ss. La mayoría de los ritos que cita son efectivamente simpáticos, basándose en la idea de que el crecimiento de la luna favorece el crecimiento del niño. Recuérdese, en fin, que la luna, el sol, etc., son a veces tótems y que en ese caso, como entre ciertos amerindios, la presentación al astro es un rito de agregación al grupo totémico; a veces es un rito de agregación a la divinidad, considerándose en adelante al recién nacido como «el hijo del sol».

6. Los ritos de iniciación

Las clases de edad y las sociedades secretas han sido objeto recientemente de dos monografías, una de H. Schurtz¹, otra de Webster², en las que, sin embargo, no se ha concedido suficiente atención al estudio de las ceremonias que aseguran el acceso a las mismas. Aunque H. Webster ha consagrado además un capítulo a los ritos, sólo los ha estudiado aisladamente, y no deja de ser curioso que no se le haya ocurrido compararlos desde el punto de vista de sus secuencias. Por añadidura, estos dos autores, imbuidos de la idea de que la iniciación coincidía con la pubertad y de que todas estas ceremonias tienen como punto de partida ese fenómeno fisiológico, se han dejado llevar a teorías generales inadmisibles. Schurtz remite todo al «instinto de sociabilidad», a lo que podríamos llamar el instinto gregario, pero sin conseguir hacernos comprender ni las variaciones de las instituciones consideradas ni la naturale-

1. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Mannerbünde*, Leipzig, 1902.

2. H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, Nueva York, 1908.

za de las instituciones correspondientes. Webster construye a priori un tipo primitivo de clase de edad y de sociedad secreta y casi no ve otra cosa por todas partes que desviaciones y degeneraciones de ese tipo hipotético.

La pubertad fisiológica y la pubertad social

En el presente capítulo se empezará por demostrar que la pubertad fisiológica y la «pubertad social» son dos cosas esencialmente diferentes y que sólo en raras ocasiones convergen. A continuación se examinarán las ceremonias de iniciación de todo tipo, es decir, no sólo aquellas que dan acceso a las clases de edad y a las sociedades secretas, sino también las que acompañan a la ordenación del sacerdote y del mago, a la entronización del rey, a la consagración de los monjes y las monjas, de las prostitutas sagradas, etc.

En el caso de las chicas, la pubertad física se manifiesta por el hinchamiento de los senos, el ensanchamiento de la pelvis, la aparición de pelo en el pubis y sobre todo por el primer flujo menstrual. Parecería sencillo, por tanto, fechar en ese momento el paso de la infancia a la adolescencia. En realidad, las cosas discurren de modo muy distinto en la vida social, lo cual se explica en primer lugar por hechos que son también de tipo fisiológico: 1.º, el goce sexual no depende de la pubertad, sino que se experimenta, según los individuos, bien antes, bien después; el espasmo puede producirse incluso varios años antes; de tal forma que la pubertad sólo tiene importancia por lo que se refiere a la capacidad de concebir; 2.º, la primera sangre no aparece a la misma edad en las distintas razas ni en los diferentes individuos dentro de una misma raza. Estas variaciones son extremada-

mente considerables³, hasta tal punto que resulta inconcebible que pueda fundarse una institución sobre un elemento tan poco determinable y tan poco constante como la pubertad. Incluso en Europa, estas variaciones no responden a las prescripciones legales. En Roma, las chicas son legalmente núbiles a los doce años, pero sólo la duodécima parte de las jóvenes romanas tiene sus reglas a esa edad; la inmensa mayoría no las tiene hasta los catorce o quince años, y algunas, excepcionalmente, desde los nueve años. En París, la edad legal para casarse es de quince (?) años y seis meses; pero la media de la pubertad es de catorce años y cuatro meses según Brierre de Boismont, y de quince años y cuatro meses según

3. PLOSS-BARTELS, *Das Weib*, 8.ª ed., Leipzig, 1905, t. I, pp. 394-420, han reunido una considerable cantidad de documentos sobre la primera aparición, tanto normal como anormal (a partir de dos meses, etc.), de las reglas en los diversos pueblos. La fecha de las primeras reglas depende a la vez: del clima, del alimento, de la profesión y de la herencia. A los observadores, médicos en su mayoría, les cuesta tanto ponerse de acuerdo acerca de la edad media de las primeras reglas, en una población un poco considerable, tomada en bloque (Francia, Rusia, etc.), o incluso en una región limitada (gran ciudad, p. ej.), que supondría convertir en excelentes estadísticos a los negros, pobladores de Oceanía, etcétera, el suponerles capaces de haber podido descubrir la media para sus propias tribus, antes de toda investigación metódica sobre la influencia del clima y de la nutrición. El cuadro para 584 mujeres de Tokio es el siguiente:

A los once años, 2; a los doce años, 2; a los trece años, 26; a los catorce años, 78; a los quince años, 224; a los dieciséis años, 228; a los diecisiete años, 68; a los dieciocho años, 44; a los diecinueve años, 10; a los veinte años, 2.

Las medias para África son las siguientes:

Wolofs, once a doce años; Egipto, diez a trece años (Pruner-Bey), o nueve a diez años (Rigler); bogos, dieciséis años; suaheli, doce a trece años; wanjamwesi, doce a trece años; beréberes de Egipto, quince a dieciséis; Somalia, dieciséis años; Loango, catorce a quince, raramente doce, árabes de Argel, nueve a diez; Fezzan, diez a quince años.

Aran, siendo anterior para las clases ricas que para las clases obreras. Así, pues, *en Roma la pubertad social es anterior, y en París posterior, a la pubertad fisiológica.*

Más valdría, por tanto, dejar de llamar ritos de la pubertad a los ritos de iniciación. Nada más lejos de mí, sin embargo, que la intención de negar la existencia de ritos de la pubertad fisiológica, ritos que en algunos casos excepcionales coinciden con ritos de iniciación. En tales casos se aísla a las chicas e incluso a veces se las considera primero muertas, luego resucitadas⁴; en cambio, otros pueblos⁵ carecen de cualquier tipo de rito en ese momento, por más que posean ritos de iniciación social.

Todo induce a pensar que la mayoría de estos ritos, cuyo carácter propiamente sexual no cabe negar, y de los que se dice que convierten en hombre o en mujer –o que conceden la aptitud para serlo–, pertenecen a la misma categoría que ciertos ritos del corte del cordón umbilical, de la infancia o de la adolescencia; son ritos de separación del mundo asexuado, seguidos de ritos de agregación al mundo sexual, a la sociedad restringida constituida por los individuos de uno o de otro sexo, sociedad esta que atraviesa todas las demás sociedades generales o especiales. Esto es válido sobre todo a propósito de las chicas⁶, al

4. Numerosos datos han sido reunidos por J. G. FRAZER, *Goldon Bough*, t. III, pp. 204-233; cf. también HUTTER, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 427; STEVENSON, «The Zuni», *XXIII Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, pp. 303-304, etc.; C. G. DU BOIS, *The religion of the Luiseno Indians of Southern California*, Univ. Cal. Publ., t. VIII, número 3, 1908, pp. 93-96.

5. JENKS, *The Bontoc Igorrot*, Philippines Dep. Int. Ethnol. Survey Publ., t. I, 1904, pp. 66 y ss.

6. Llegaríamos a resultados idénticos comparando la edad a que se realiza la desfloración artificial (perforación del himen) con la de la pubertad: salvo raras excepciones, una y otra no se hallan en relación en un

ser la actividad social de la mujer mucho más simple que la del hombre.

La cuestión es más complicada en el caso de los varones: aquí la variabilidad es aún más considerable, pues la primera emisión de esperma puede verse precedida por emisiones de mucus, dado que con frecuencia pasa inadvertida para el sujeto y que, en fin, suele producirse en la mayor parte de los individuos por influencia de un choque exterior cuya fecha depende de circunstancias imposibles de prever ni de dirigir. De ello se sigue que la pubertad de los chicos la cifra la opinión general en el crecimiento de la barba, de los pelos del pubis, etc. Pero también en eso las variaciones étnicas e individuales son considerables.

Así pues, tanto para uno como para otro sexo la pubertad física es un momento muy difícil de fechar, y esta dificultad explica que sean pocos los etnógrafos y exploradores que han hecho investigaciones sobre ella. Lo cual hace aún más imperdonable el haber aceptado la expresión «ritos de pubertad» para designar al conjunto de ritos, ceremonias y prácticas de todo tipo que marcan en los diversos pueblos el paso de la infancia a la adolescencia. Conviene, por consiguiente, distinguir la *pubertad social* de la *pubertad física*, del mismo modo que se distingue entre un *parentesco físico* (consanguinidad) y un *parentesco social*, entre una *madurez física* y una *madurez social* (mayoría de edad), etc.

Merece la pena destacar que incluso observadores prudentes, y que han publicado, cuando menos, elementos

mismo pueblo; además, la perforación del himen no es únicamente una preparación para el coito, sea nupcial, sea anterior al matrimonio, o para los esponsales. Sobre este rito, cf., entre otros, H. SIDNEY HARTLAND, «At the temple of Mylitta», en *Anthrop. Essays* presentados por E. B. TYLOR, Oxford, 1907, pp. 195-198.

precisos de apreciación, no han sabido ver que se trataba de dos fenómenos distintos y se han servido, por tanto, de la palabra *pubertad* en uno u otro sentido alternativamente. Veamos algunos ejemplos de esta confusión, tras haber descrito cuidadosamente las «ceremonias de la pubertad» de las muchachas entre los indios thomson, ceremonias que se realizan lejos del pueblo, en una choza especial, y que comportan tabúes, lavados, ritos simpáticos⁷, etc. Teit añade: «con frecuencia se prometía a las muchachas siendo aún niñas con hombres veinte años mayores que ellas, pero sólo se las consideraba hábiles para casarse cuando habían terminado todas las ceremonias concierne a la llegada a la pubertad, es decir, alrededor de los diecisiete o dieciocho años, y a veces a los veintitrés»⁸. Se concederá que la pubertad física difícilmente puede ser la causa principal de ceremonias tan largas y que comprenden en sus detalles varias etapas. En el caso de los varones, se dice claramente⁹ que el tipo de ceremonias a realizar depende de la profesión (cazador, guerrero, etc.) que se propongan abrazar, y que cada adolescente las inicia a partir del día en que ha soñado por vez primera con una flecha, una canoa o una mujer, lo cual, por lo general, ocurre entre los doce y los dieciséis años. Asimismo, en las «ceremonias de la pubertad» entre los lillooet de la Columbia Británica¹⁰ boda indica que se trate de pubertad física, sino que todo, por el contrario, y en especial el hecho de que para los jóvenes aspirantes a convertirse en chamanes el

7. T. TEIT, *The Thomson Indians of British Columbia*, Jes. N. Pacif. Exped., t. I (Nueva York, 1898-1900), pp. 311-321.

8. *Ibidem*, p. 321.

9. *Ibidem*, pp. 317-318.

10. J. TEIT, *The Lillooet Indians*, Jesup. N. Pac. Exp., t. II, Leiden y Nueva York, 1906, pp. 236-267.

período dure muchísimo tiempo prueba que se trata, como entre los chinos¹¹, de la «pubertad social». Tampoco entre nosotros coincide la edad en que se permite a los jóvenes casarse con el momento de su pubertad fisiológica: si un día llegan a coincidir estos dos momentos, uno social, otro físico, será como consecuencia del progreso científico.

Entre los hotentotes, los varones permanecían en la sociedad femenina e infantil hasta los dieciocho años¹²; en cambio, entre los elema del golfo Papú, la primera ceremonia se realiza cuando el niño tiene cinco años; la segunda, cuando tiene diez, y la tercera no parece llegar sino mucho tiempo después, puesto que hace del niño un guerrero propiamente dicho, libre para casarse¹³. En definitiva, a la cuestión que plantea Leo Frobenius¹⁴ sin intentar siquiera responderla con precisión –«¿coincide el momento del noviciado en cierta medida con la madurez sexual?»–, contesto claramente: no; y lo hago con tanto más énfasis por cuanto que las ceremonias de la primera menstruación¹⁵ o bien existen en pueblos que carecen de ritos de iniciación, o bien* poseen un carácter más acusado sólo porque se trata en efecto de la *primera* aparición¹⁶ de un fenómeno que posteriormente irá siempre acompa-

11. Cf. más arriba, pp. 79, 85.

12. P. KOLBEN, *The present state of the Cape of Good Hope*, t. I, p. 121, citado por WEBSTER, *loc. cit.*, p. 23.

13. J. HOLMES, «Initiation ceremonies of the natives of the Papuan Gulf», *Journ. Anthr. Inst.*, t. XXXII (1902), pp. 418-425.

14. L. FROBENIUS, «Die Masken und Geheimbünde Afrikas», *Nova Acta Leopoldina, etc.* Halle, 1898, p. 217.

15. Cf., entre otros, J.-G. FRAZER, *Golden Bough*, 2.ª ed., t. I, p. 326.

* Según figura en el *Addendum*, Van Gennep suprimió en su ejemplar personal desde «o bien existen...» hasta «..., o bien», ambos inclusive. [*N. del T.*]

16. Cf. más adelante, cap. 9.

ñado de ritos especiales debidos a la cualidad impura tanto de la mujer como tal cuanto de su sangre menstrual.

La distinción entre la pubertad física y la pubertad social se aprecia aún con mayor claridad en ciertas ceremonias de los toda¹⁷, que practican la poliandria y se prometen en matrimonio desde los tres años. Poco tiempo antes de la pubertad fisiológica, un hombre de sección diferente a la del prometido de la muchacha acude de día al pueblo de ésta y extiende su capa de manera que les cubra a los dos; permanecen así algunos minutos y luego el hombre se va. Quince días después, un hombre bien conformado y fuerte, sin que importe la sección y clan a que pertenece, viene a pasar la noche en compañía de la muchacha y la desvirga. «Esto debe ocurrir *antes de la pubertad*, y pocas cosas desacreditan tanto a la mujer como no ejecutar esta ceremonia; puede hasta impedirle casarse.» Y las ceremonias del matrimonio propiamente dicho no empiezan hasta los quince o dieciséis años, o sea, algunos años después de la pubertad.

La circuncisión

Las variaciones en la edad a que se practica la circuncisión hubieran debido hacer comprender por sí solas que se trata de un acto de carácter social y no fisiológico¹⁸. En un elevado número de pueblos la operación se realiza a intervalos bastante alejados, por ejemplo, cada dos, tres, cuatro o cinco años, de suerte que se circuncida al mismo

17. H. RIVERS, *The Toda*, Londres, 1905, pp. 502-503.

18. Véase a qué extraños resultados se ha visto llevado WEBSTER, *loc. cit.*, caps. II y III, y pp. 36, 200-201, 205-206.

tiempo a niños de desarrollo físico-sexual diferente. Además, en una misma región, habitada por poblaciones del mismo tipo somático (raza), se observan notables variaciones. Así, por ejemplo, en las regiones de Marruecos¹⁹ exploradas por DOUTTÉ nos encontramos con que la circuncisión se realiza: entre los dukkála, de siete a ocho días después de nacer o a los doce o trece años; entre los rehamma, de los dos a los cinco años; en Fez, entre los dos y los diez años; en Tánger, a los ocho años; entre los jbala, de los cinco a los diez años; en los alrededores de Mogador, de los dos a los cuatro años; en Argelia, entre los musulmanes ortodoxos, a los siete u ocho años, cuando no a los siete días justos de nacer, o al menos lo más pronto posible²⁰. Se podría trazar un cuadro semejante con ayuda de los materiales reunidos por R. Andree²¹, por el doctor Lasnet en Senegal²², etc. Así pues, un mismo rito marca

19. DOUTTÉ, *Merrákech*, París, 1904, pp. 262-263, 351-352, etc.

20. Que la extirpación del clítoris también es independiente de la pubertad fisiológica, pero determina la pubertad social (aquí, el derecho a casarse), se desprende de los datos siguientes, que elaboro a partir de PLOSS y BARTELS, *Das Weib*, 8.ª ed., 1905, t. I, pp. 248-249:

Arabia, algunas semanas después del nacimiento; Somalia, tres a cuatro años; Egipto meridional, nueve a diez años; Nubia, primera infancia; Abisinia, hacia los ocho años o el 80.º día después del nacimiento; Delta o Níger, durante la infancia, sin edad fija; malinkés, bambaras, doce a quince años; malayos, etc., en el momento de comenzar la segunda dentición; javaneses, seis a siete años; makassares, tres a siete años; gorontalos, nueve, doce o quince años; etc.

21. R. ANDREE, «Beschneidung», en *Ethnographische Parallelen*, 2.ª serie, Leipzig, 1889, pp. 166-212.

22. En: *Une mission au Sénégal*, París, 1900, p. 14 (moros, siete años), 108 (khassonké, a partir de la infancia y tanto más tarde, hasta los quince años, cuanto más rica sea la familia); la edad habitual (peuls, p. 64; malinké, p. 88; sereres, p. 145, etc.) es de diez a quince años, pero las circuncisiones se realizan a intervalos más o menos alejados, según el número de hijos.

bien la entrada en la infancia, bien la entrada en la adolescencia, pero sin que tenga nada que ver con la pubertad física.

Hay pocas prácticas sobre las que se haya disertado tanto y tan alegremente. De todos los trabajos que conozco sobre la circuncisión, el de Richard Andree sigue siendo el que mejor da cuenta de la complejidad del problema. Sin embargo, no ha puesto de relieve el importante hecho de que no se puede comprender la circuncisión si se la examina aisladamente; conviene situarla dentro de la categoría de prácticas del mismo género, es decir, en la categoría de aquellas prácticas que, por ablación, seccionamiento o mutilación de cualquier parte del cuerpo, modifican de forma visible para todos la personalidad de un individuo. Con toda razón ha asimilado Douthé²³ la circuncisión al primer corte de pelo y a las ceremonias de la primera dentición, o Lasch²⁴ y Westermarck²⁵ a otras mutilaciones corporales; pero Lasch se equivocó al entenderlas como ritos de purificación, y Westermarck, al interpretar toda la serie de mutilaciones como prácticas destinadas a atraer al sexo femenino. Cortar el prepucio equivale exactamente a sacar un diente (Australia, etc.), a cortar la última falange del dedo meñique (África del Sur), a cortar el lóbulo de la oreja, a perforar el lóbulo, el septum, el himen o a practicar tatuajes o sacrificios, a cortar el pelo de cierta manera: se saca al individuo mutilado de la humanidad común mediante un rito de separación (idea de corte, de perforación, etc.), que automáticamente le agrega a un grupo determinado; y de tal manera

23. DOUTHÉ, *Merrâkech*, t. I, p. 353.

24. R. LASCH, *Mitteilungen* de la Soc. Anth. de Viena, 1901, pp. 21 y siguientes.

25. WESTERMARCK, *Moral ideas*, t. I, p. 205.

que, al dejar la operación huellas indelebles, la agregación sea definitiva. La circuncisión judía no ofrece nada de particular: se presenta claramente como «un signo de alianza» con una determinada divinidad y como la señal de pertenencia a una misma comunidad de fieles²⁶.

En definitiva, si se tiene en cuenta también la extirpación del clitoris y de los labios mayores²⁷, la perforación del himen y la sección del perineo, así como la subincisión, se constata que el cuerpo humano ha sido tratado como un simple trozo de madera que cada cual ha tallado y arreglado a su modo: se ha cortado lo que sobresalía, se han agujereado las paredes, se han labrado las superficies planas, y a veces con auténticos derroches de imaginación, por ejemplo en Australia. Entre todas estas prácti-

26. La teoría de J. G. FRAZER (*The Independent Review*, 1904, pp. 204 y siguientes), para quien se sacrifica una parte del individuo con objeto de salvar el resto del mismo, no da cuenta más que de algunos hechos; la de CRAWLEY (*The Mystic Rose*, pp. 396, 397), para quien la circuncisión y la perforación del himen tienen como finalidad «remediar el peligro hylo-idealístico que resulta de un cierre aparente», es un tanto fantástico; la de Ad. REINACH («La lutte de Jacob et de Moïse avec Jahvé et l'origine de la circoncision», *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, pp. 360, 362), para quien la circuncisión es una especie de *bloodcovenant*, introduce un elemento inútil, el de la sangre (pues habría que demostrar que la sangre de la herida, y suele producirse bien poca, se recogía y era objeto de ritos ulteriores); aun cuando valga para los judíos, no explica ni la circuncisión ni la extirpación entre los semicivilizados. También R. ANDREE, *loc. cit.*, pp. 206-207, se adhiere en última instancia a la explicación por la santidad de la sangre derramada.

27. La longitud del clitoris varía con los individuos y las razas. En algunos casos puede ser que la extirpación tenga por objeto suprimir el apéndice en virtud del cual la mujer se asemeja al hombre (lo cual es exacto desde el punto de vista anatómico) y que no se trate más que de un rito de diferenciación sexual del mismo género que la primera imposición (ritual) del vestido, de los instrumentos y útiles, etc., especiales de cada sexo.

cas, la circuncisión es aún una de las más simples y de las menos graves; de cara a su interpretación normal, es verdaderamente lamentable que la hayan practicado los judíos, pues a consecuencia de ello los innumerables comentaristas de la Biblia le han asignado un lugar aparte, al que no tiene ningún derecho. Si los judíos se hubieran vinculado a Jahvé perforándose el septum, ¡cuántos errores se habría ahorrado la literatura etnográfica!

Hay varias razones para no concebir la circuncisión como algo relacionado con la procreación: 1.^a, porque la edad en que se la practica varía entre el séptimo día y los veinte años (o más tarde en caso de adopción, de conversión al judaísmo, al Islam, etc.); 2.^a, porque la practican, junto a otras mutilaciones de los órganos sexuales, poblaciones que ignoran el mecanismo fisiológico de la procreación²⁸; 3.^a, porque parece más bien oponerse al coito, al disminuir el deseo como consecuencia de la menor sensibilidad del glande. Asimismo, la extirpación del clítoris (es decir, la ablación de un centro erógeno), la sección del perineo y la subincisión del pene disminuyen también la excitación sexual. En el fondo, los semicivilizados no han querido llegar tan lejos: han tallado órganos que, del mismo modo que la nariz o la oreja, atraen la mirada porque sobresalen, y que pueden, a consecuencia de su constitución histológica, sufrir todo tipo de tratamiento sin daño alguno para la vida ni para la actividad individual²⁹.

28. Cf. mis *Mythes et Légendes d'Australie*, cap. V, y *Man*, 1907 y 1908.

29. El prepucio cortado se tira o se conserva, etc. Las maneras de actuar varían infinitamente a este respecto, como ya se dijo a propósito del cordón umbilical, de los cabellos, etc., cf. más atrás, p. 80. Téngase presente que la longitud del prepucio varía según las razas y que, relativamente corto entre los pueblos rubios de Europa, alcanza entre los negros y los

Las mutilaciones corporales

Desde la perspectiva del presente libro, carece por completo de interés la cuestión de si cada tipo de mutilación se ha inventado una sola vez, transmitiéndose a continuación en préstamo de pueblo en pueblo, o si se ha inventado varias veces de modo independiente. Señalo únicamente que, al ser cada tipo de mutilación un procedimiento de diferenciación colectiva, el préstamo no puede realizarse entre tribus limítrofes, siendo posible únicamente en el caso de que dicha forma, aún desconocida, pueda servir para diferenciar más a un grupo dado de sus vecinos.

Las mutilaciones son un medio de diferenciación definitivo; hay otros, como el llevar un atuendo especial o una máscara, o también las pinturas corporales (con tie-

árabes longitudes desproporcionadas. Éste es otro de los puntos sobre el que serían muy útiles encuestas de cierta amplitud. La vieja teoría de la significación sexual la sostiene aún el P. LAGRANGE (*Études sur les religions sémitiques*, pp. 242 y ss.): «Es como una consagración, por un sacrificio sangriento, de la vida sexual en la que en adelante se admite al joven», y por el P. SCHMIDT (en *Anthropos*, 1908, pp. 602-603, nota): «Parece cada vez más manifiesto que en los pueblos semicivilizados la circuncisión debía, según sus ingenuas y erróneas suposiciones, facilitar el acto de la generación, practicándose, en la mayoría de los casos, durante esas misteriosas fiestas de la pubertad, cuando se alcanza la edad viril». Sería imposible acumular en menos palabras tantos errores teóricos como los expuestos por estos eruditos. En cuanto a PREUSS, en *Globus*, t. LXXXVI, p. 362, piensa que la circuncisión facilita «el soplo generador» mediante el cual el padre transmite su alma al niño; del mismo modo, SCHURTZ cree que la circuncisión tiene por objeto facilitar la generación (*loc. cit.*, pp. 96-97). Todo esto estaría muy bien si los semicivilizados supieran, tan bien como nuestros médicos y mejor que nuestros campesinos, a qué atenerse sobre el mecanismo de esta concepción. Aconsejo vivamente a quienes estén interesados por estas cuestiones que lean los *Études de Psychologie sexuelle*, de Havelock ELLIS, *Das Weib* de PLOSS y BARFELS, y, en general, tratados detallados de fisiología y de psicología sexuales.

rras de color, sobre todo) que marcan una diferenciación temporal. Veremos cómo éstos desempeñan un papel considerable en los ritos de paso, pues se repiten con modificaciones a cada cambio en la vida del individuo.

Clanes totémicos

Dicho esto, conviene examinar en detalle algunas secuencias. Empiezo por la iniciación a las sociedades totémicas.

Gracias sobre todo a Spencer y Gillen³⁰, a W. E. Roth³¹, a A. W. Howitt³² y a R. H. Matthews³³, se conocen hasta en sus más mínimos detalles las ceremonias de iniciación al grupo totémico en varias tribus australianas. Transcurren entre el décimo y el trigésimo año. El primer acto consiste en una separación del medio anterior, mundo de las mujeres y de los niños; como en el caso de la mujer encinta, hay reclusión del novicio en la selva, en un lugar especial, en una cabaña especial, etc., acompañada de tabúes de todo tipo, sobre todo alimenticios. La vinculación del novicio a su madre dura aún algún tiempo; pero siempre llega un momento en que, por un procedimiento violento –o

30. SPENCER y GILLEN, *The Native tribes of Central Australia*, Londres, 1899, pp. 212-386; *The Northern tribes of Central Australia*, Londres, 1904, pp. 328-379.

31. W. E. ROTH, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigenes*, Brisbane, 1897, y *North Queensland Ethnography Bulletins*, años 1901 y ss.

32. A. W. HOWITT, *The Native tribes of South and South-East Australia*, Londres, 1904, pp. 509-677.

33. R. H. MATTHEWS, numerosos artículos en las Revistas de las Sociedades de Antropología de París, Viena, Londres, Washington y las sociedades científicas de Australia.

que al menos lo parece–, se le separa definitivamente de su madre, que con frecuencia estalla en llanto. Como dice Howitt de los kurnai: «La intención de todos los actos de esta ceremonia es acarrear un cambio momentáneo en la vida del novicio; el pasado debe ser separado de él (*cut off*) por un intervalo que nunca podrá ser nuevamente salvado. El parentesco con su madre en calidad de niño es bruscamente roto y, a partir de ahí, queda adscrito a los hombres. Debe abandonar todos los juegos y todos los deportes de su infancia, al mismo tiempo que se rompen los antiguos vínculos domésticos entre él y su madre o sus hermanas. Se convierte ahora en un hombre, instruido y consciente de los deberes que le incumben en su calidad de miembro de la comunidad murring»³⁴. Lo que Howitt dice de las ceremonias de los kurnai vale para las de las demás tribus del sur, del sureste, de la Australia central, etc.

En algunas de éstas se considera al novicio como muerto, y permanece muerto mientras dura el noviciado. Éste se prolonga por un tiempo más o menos largo y consiste en un debilitamiento corporal y mental del novicio, destinado sin duda a hacerle perder toda memoria de su vida infantil. A continuación viene una parte positiva: enseñanza del código consuetudinario, educación progresiva por ejecución ante el novicio de las ceremonias totémicas, recitado de mitos, etc. El acto final es una ceremonia religiosa (allí donde existe la creencia en Daramulun, etc.) y, sobre todo, una mutilación especial, que varía con las tribus (se extrae un diente, se practica una incisión en el pene, etc.) y que hace al novicio idéntico por siempre a los miembros adultos del clan. A veces la iniciación se realiza de una sola vez; otras veces, por etapas. Allí donde se con-

34. HOWITT, *S. E. Tr.*, p. 532.

sidera al novicio como muerto, se le resucita y se le enseña a vivir, pero de modo distinto a como lo ha hecho durante la infancia. Cualesquiera que sean las variaciones de detalle, se llega siempre a distinguir una secuencia conforme al esquema general de los ritos de paso³⁵.

Fraternidades mágico-religiosas

Las «fraternidades» mágico-religiosas están fundadas esencialmente en la organización de clan, es decir, de individuos socialmente emparentados; pero son, sin embargo, otra cosa. Al menos, aun cuando en la Columbia Británica el clan totémico subsista aún idéntico a la fraternidad, existe aparte y junto a ella en las llanuras, y ha desaparecido entre los indios pueblo, donde la fraternidad es de base territorial (cf. los tusayan, los hopi, etc.). Para las ceremonias de iniciación de los kwakiutl, remito a la

35. Por lo general, se atribuye una importancia exagerada al destino del trozo de prepucio cortado; como ya he dicho, este pedazo del individuo participa sin duda de su antiguo portador, pero no más que los cabellos cortados, los recortes de uñas, la saliva, la orina, etc., o que los dientes extraídos, también como rito de iniciación. En las tribus australianas que ejecutan este rito, el diente es recogido y conservado con esmero (HOWITT, *S. E. Tr.*, pp. 542, 562, 565, 569, etc.; SPENCER Y GILLEN, *North. Tr.*, p. 594), o bien pulverizado, mezclado con carne e ingurgitado por la madre o la abuela del iniciado, según sea éste hembra o varón, o bien finalmente enterrado (*North. Tr.*, pp. 593, 594); este diente es siempre un objeto en alguna medida sagrado (*ibid.*, pp. 594, 595); sin embargo, entre los kaitish se deja el diente en tierra, donde haya caído, y no se cree que pueda ser utilizado para operaciones de magia (*ibid.*, página 589). Por consiguiente, si sólo nos basamos en los ritos, no veo en virtud de qué el prepucio habría de ser la sede de la fuerza vital en mayor medida que el pelo, los dientes, las uñas, la orina, la sangre o las defecaciones; seguramente no es ni la sede de la fuerza de reproducción ni una especie de embrión animado e independiente.

memoria de Boas³⁶. Entre los australianos, el derecho a formar parte del clan totémico se transmite hereditariamente, entre los kwakiutl se adquiere además por el matrimonio; pero de todas maneras, el individuo sólo se incorpora a él gracias a las ceremonias de paso, que le separan de su medio anterior para agregarle al nuevo medio restringido. Si entre los australianos se separa al niño de su madre, de las mujeres y de los niños, entre los kwakiutl el mundo anterior lo personifica un «espíritu» que se trata de exorcizar, punto de vista idéntico al de los cristianos que exorcizan a Satán durante el bautismo. La idea de muerte y de resurrección también la volvemos a encontrar aquí. En fin, la agregación a la sociedad consiste en la adquisición del «espíritu» protector colectivo del clan, equivalente del tótem australiano.

El animismo es más pronunciado entre los omaha, ojibwe, etc., donde el protector a adquirir está más individualizado y pierde todo carácter específico. J. H. Kohl ha descrito con detalle³⁷ las ceremonias de admisión a «la orden de los midé» entre los ojibwe. La secuencia es la siguiente: construcción de una cabaña sagrada³⁸; se ata el niño a una tabla y se comporta durante toda la ceremonia como si hubiera perdido toda personalidad; se viste, pinta, etc., a los participantes; procesión general en el interior de la cabaña; los jefes-sacerdotes-magos matan a todos los asistentes; a continuación resucitan uno tras otro; la procesión, la masacre y la resurrección se llevan a cabo tras

36. BOAS, en *Report Un. St. Nat. Mus. for 1895*, Washington, 1897, memoria analizada detalladamente por Schurtz (salvo para los ritos) y por Webster; cf. también *Handbook of the American Indians*, t. I, Washington, 1907, s. v. Kwakiutl.

37. J. H. KOHL, *Kitschi-Gami*, Bremen, 1859, t. I, pp. 59-76.

38. *Ibid.*, t. II, p. 71.

cada escena importante de la ceremonia; el padre, acompañado por los padrinos y madrinan, presenta su hijo a los jefes y a continuación baila con los que le acompañan. Así hasta el mediodía; por la tarde se exponen los *sacra*, ramares cubiertos por una tela en el centro de la choza, marchando en procesión a su alrededor una vez, cinco veces, etcétera, hasta que la tela queda cubierta por un montón de conchas coloreadas que cada cual ha ido dejando caer de su boca; luego la procesión vuelve a empezar, recogiendo al pasar una concha cada uno, que se utilizará como poderosa «medicina» al haberse vuelto sagrada. Después, y por turno, todos los asistentes, fumando si son hombres (acto ritual), se acercan a tocar el tambor sagrado y a cantar una especie de oración. Hacia el anochecer, recepción por los jefes y sacerdotes de los regalos ofrecidos por el padre, a quien dan a cambio «medicinas», amuletos, etc.; discurso del gran-sacerdote solicitando «la bendición divina de Kitschimanitu»; comida en común, de maíz cocido en agua, en la que los niños reciben su parte; durante la ceremonia el niño recibe un nombre.

Entre los zuni de Arizona, cada niño varón debe ser recibido en el *Ko'tikili* (fraternidad mitológica), asociándole a uno de los *kiwitsiwe* (casa de ceremonias sagradas, especie de templo), que tiene que ser el del marido, o bien el del hijo primogénito o hermano primogénito de la comadrona que ha traído el niño al mundo; ese mismo hombre sirve al niño de padrino durante la iniciación, sea ésta involuntaria (a temprana edad) o voluntaria (hacia los doce o trece años³⁹). Cada individuo, hombre o mujer, forma par-

39. M. C. STEVENSON, «The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies», XXIII, *Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.*, Washington, 1904, p. 65.

te además de varias «fraternidades», de la lluvia, etc., o mágico-religiosas, etc., para cada una de las cuales difieren los ritos de iniciación⁴⁰. El esquema de los ritos de entrada durante la iniciación voluntaria al *Ko'tikili* es el siguiente:

1.º, el padrino introduce al novicio en el *kiwitsiwe*; 2.º, dos mujeres colocan sobre las espaldas del novicio cuatro tapices plegados en cuatro; 3.º, el padrino envuelve la cabeza del novicio con una tela, de manera que no pueda ver nada; 4.º, el novicio recibe de cada una de las cuatro divinidades *sayathlia* (hombres que llevan máscaras) golpes de ramas de yuca en la espalda por cuatro veces; 5.º, cada mujer recibe de cada *sayathlia* un golpe de yuca en la espalda, y se retiran los cuatro tapices; 6.º, el joven recibe de nuevo cuatro golpes de cada dios; 7.º, el padrino quita la tela y fija una pluma de águila, ornamento sagrado, a la cabellera del novicio; 8.º, los cuatro dioses se quitan su máscara y el novicio reconoce que se trata de hombres; 9.º, cuatro novicios son conducidos ante los cuatro *sayathlia* y reciben de ellos una máscara y una rama de yuca; 10.º, los novicios golpean a cada *sayathlia* con esa rama en los brazos derecho e izquierdo y en los tobillos derecho e izquierdo; 11.º, los novicios devuelven su máscara a cada *sayathlia*; 12.º, éstos vuelven a ponerse su máscara y golpean a cada padrino en los brazos y los tobillos, terminándose así la iniciación⁴¹. Obsérvese que en toda esta ceremonia la flagelación tiene claramente el sentido de un rito de separación al principio, de un rito de agregación más tarde. Se registra una aplicación idéntica

40. Cf. *ibidem*, sobre todo pp. 490-511, 522-527, 532-549, 550-564, 570-572, 578 y ss.; en segundo lugar, 413, 415, 421, 426, etc.

41. *Ibidem*, pp. 103-104; para la iniciación de los niños en edad temprana, cf. *ibid.*, pp. 94-101.

tica de la flagelación⁴² en los ritos de iniciación de los navajo⁴³, cuya secuencia es casi la misma que la precedente, variando únicamente el número de actores divinos, de golpes recibidos, etc. Por lo demás, los novicios son objeto de aspersiones de harina, y éstas únicamente suelen darse en la iniciación de las mujeres, a las que se toca por otra parte con *sacra* especiales (espiga con cuatro granos muy apretados, todo ello fijado a cuatro ramas de yuca). Se toca con estos *sacra* y se rocía con harina sucesivamente la planta de los pies, las palmas y los antebrazos, la parte superior del pecho y las clavículas, los omóplatos, los dos vértices de la cabeza. Obsérvese la analogía de estos ritos con los del bautismo cristiano: son ritos de agregación a la comunidad. Debo añadir que no hay edad fija para la iniciación y que ésta se debe repetir cuatro veces con la misma secuencia para que el individuo pueda asistir a todas las ceremonias sin excepción y llevar máscaras sagradas. Los últimos actos son: 1.º, revestirse de la máscara; 2.º, la aspersión de la máscara por el novicio con el polvo sagrado; 3.º, la inhalación por el candidato de humo sagrado. Al principio se había volcado un recipiente para que sirviera de tambor; ahora se le vuelve boca arriba y la ceremonia se termina. Antes de examinar otras secuencias, insisto en destacar que el acto central, tanto en América del Norte como en Australia, consiste en desvelar a los novicios que los Ogros de su infancia son simples *sacra*, rombo en Australia⁴⁴, máscara en Améri-

42. Sobre la flagelación como rito de iniciación, cf. datos interesantes en LAFITAU, *Moeurs des Sauvages Américains*, París, 1724, t. I, p. 273.

43. Wash. MATTHEWS, «The Night Chant, a Navaho ceremony», *Mem. Am. Mus. Nat. Hist.*, Nueva York, t. VI (1902), pp. 116-120.

44. Cf. sobre estos Ogros divinos, mis *Mythes et Légendes d'Australie*, capítulo VII, *Les deux doctrines religieuses et le rombe sacré*.

ca; por lo demás, es privilegio del iniciado poder manipular sin peligro sobrenatural los *sacra* siguiendo reglas precisas, y esos dos elementos constituían también los puntos culminantes de la iniciación a los misterios asiáticos, griegos, etc.

Sumamente interesante es el ritual de los bautismos repetidos a que se someten los sabeos, cuya religión, sedicentemente fundada por San Juan Bautista, es una amalgama de mazdeísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo, etcétera. Hay tres categorías de bautismo: 1.º, el del niño (con un año); 2.º, como purificación de manchas diversas; 3.º, el bautismo colectivo, durante los cinco días de la fiesta anual *Pancho*. Se es sabeo de nacimiento; ningún extranjero puede ser admitido a la religión de los suba: no hay, por tanto, ritos de separación⁴⁵. Esto asigna a la sociedad sabea un lugar especial.

Sociedades secretas

Las «sociedades secretas», tanto de Oceanía (excepto Australia) como africanas, no tienen por objeto, como los clanes totémicos y las fraternidades, un control de la naturaleza, sino que, aun presentando un carácter mágico-religioso, poseen más bien una finalidad política y económica, en el sentido humano de la palabra. Por su aspecto general, e incluso a veces en los detalles, los ritos de iniciación son, con todo, semejantes a los que acabamos de estudiar. El paralelismo es especialmente llamativo en el caso de los ritos del Congo, detalladamente des-

45. Para los detalles, véase N. SIOUFFI, *Études sur la religion des Soubas ou Sabéens, leurs dogmas, leurs moeurs*, París, 1880, pp. 76-82.

critos por M. de Jonghe⁴⁶, que desafortunadamente los considero «ritos de la pubertad», por más que la edad de los novicios oscilara entre siete y veinte años, siendo la edad más común de diez a quince⁴⁷; pero se ignora la edad exacta de la pubertad fisiológica entre los negros del Congo. Por otra parte, no todos los miembros de las tribus del Bajo Congo están obligados a afiliarse al *nkimba* o al *niembo*, lo cual no sólo muestra que se trata sin lugar a dudas de sociedades especiales restringidas, a las que seguiré llamando «secretas»⁴⁸, sino también, y sobre todo, que la pubertad, la generación y el derecho a casarse no intervienen para nada en las ceremonias que dan acceso a aquéllas. Estas sociedades secretas, tanto en el Congo como en el golfo de Guinea, atraviesan las tribus (unidades geográficas). Casi no se admite en ellas más que a los hijos más inteligentes de hombres libres o de esclavos ricos. La duración de las ceremonias oscila entre dos meses y seis años, según la tribu y los observadores. Éstas comprenden ritos negativos (tabúes) de todo tipo y ritos positivos. La secuencia de los ritos es la siguiente: se separa al novicio de su medio anterior (reclusión en el bosque⁴⁹, tras conducirlo a él; lustración; flagelación; in-

toxicación por el vino de palma, con efectos anestésicos⁵⁰), en relación con el cual ha «muerto», y se le agrega al nuevo medio. Luego viene el período de margen: mutilaciones corporales (circuncisión, que a veces se practica en edad temprana, sin conexión con la sociedad secreta), pinturas corporales (en blanco⁵¹, en rojo); los novicios van desnudos durante toda la práctica de las pruebas: es que, al estar muertos, no deben salir de su retiro ni mostrarse a la gente de fuera; introducción por el *nganga* (sacerdote-mago); lengua especial; alimento especial (tabúes alimenticios). A continuación vienen los ritos de reintegración al medio anterior, elemento que no tiene razón de existir para los iniciados al clan totémico o a la fraternidad: los iniciados simulan que no saben andar, ni comer, etc., en suma, actúan como recién nacidos (resucitados) y aprenden de nuevo todos los gestos de la vida ordinaria; precisan para ello de varios meses. Antes se han bañado en un río, se ha quemado la cabaña secreta. En definitiva, hay un doble escenario: ritos de separación del medio habitual, ritos de agregación al medio sagrado; margen; ritos de separación del medio sagrado local; ritos de reintegración al medio habitual. Pero de este paso a través

46. Edouard DE JONGHE, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruselas, 1907; sólo con extrema prudencia cabe consultar a Leo FROBENIUS, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle, 1898; completar De Jonghe con H. NASSAU, *Fetichism in West Africa*, Londres, 1904, pp. 250 y ss., 263, y con PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, página 452.

47. Cf. su discusión, *loc. cit.*, pp. 21-23.

48. Este término es inexacto, porque todos los miembros corrientes de la tribu saben muy bien quién forma o no parte de la sociedad, a diferencia de lo que ocurre entre nosotros, donde se ignora, al menos en teoría, quién es o no francmasón, por ejemplo.

49. Dado que el primer acto de la mayoría de las ceremonias examinadas en este libro es una reclusión más o menos estricta y prolongada,

parece inútil discutir las extrañas interpretaciones de M. de JONGHE, *loc. cit.*, p. 30, y de Leo FROBENIUS, *loc. cit.*, *passim*.

50. La anestesia del novicio es un elemento importante de los ritos de iniciación; en América se consigue mediante la ingurgitación de tabaco, de toloache, de peyotl; y en otros sitios, por medio de fumigaciones, flagelaciones, malos tratos, suplicios, etc. La finalidad es «hacer que muera» el novicio, hacerle perder el recuerdo de su personalidad primera y del mundo anterior.

51. Cf., a este respecto, J. G. FRAZER, *Golden Bough*, t. III, p. 430, nota, y una nota de WEBSTER, *Secret societies*, p. 44, en la que muestra que con frecuencia se considera el blanco como el color que toman los muertos; por consiguiente, esta práctica indicaría también que el novicio está «muerto».

del mundo sagrado le queda al iniciado una cualidad especial, mágico-religiosa. A este esquema responden asimismo las ceremonias de iniciación de los yaundé del Camerún meridional⁵² y, en general, de los pueblos del golfo de Guinea (sociedades purra, egbo, oro, mumo-jumbo, etc.).

Para las sociedades secretas en Melanesia, remito al excelente libro de Codrington⁵³, en el que se hallarán descritas las ceremonias de iniciación en Fiji, en las islas Bank y en las Nuevas Hébridas. No es cierto que estas sociedades estén relacionadas con el totemismo⁵⁴. Recientemente, R. Parkinson⁵⁵ ha aportado informaciones nuevas sobre las sociedades secretas llamadas Dukduk en el archipiélago Bismarck y en las islas Salomón. Ésta es la secuencia de los ritos, cuya variación, de una localidad a otra, es muy pequeña incluso en los detalles⁵⁶: 1.º, se conduce al novicio al lugar sagrado; 2.º, allí recibe azotes de vara, más o menos fuertes según la edad, asestados por el *tubuan*, especie de ogro divino; 3.º, a los alaridos del novicio responden a lo lejos las lamentaciones de su madre y de sus otros parientes; 4.º, el padrino distribuye regalos a los asistentes y se da de comer al novicio; 5.º, el *tubuan* se desnuda por completo y los novicios reconocen que se trata de un hombre; 6.º, las vestimentas del *tubuan* se mantienen en pie gracias a su armadura, lo cual prueba que están impregnadas de poder (*mana* melanesio); 7.º, los asisten-

52. Cf. para los detalles, FROBENIUS, *loc. cit.*, pp. 67-74, según ZENKER, *Mitteil. aus den Deutsch. Schutzgeb.*, t. VIII (1895).

53. Rev. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 69-100.

54. Sobre el totemismo melanesio, véase la discusión de A. LANG, *Social Origins*, Londres, 1903, pp. 176-207.

55. R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, páginas 567-612.

56. *Ibidem*, pp. 582-586.

tes bailan y enseñan a los novicios su danza, así como los secretos de la sociedad; 8.º, todos los asistentes toman parte en una comida en común; 9.º, cada novicio recibe una ropa ceremonial si tiene alrededor de doce años; si es aún pequeño, tiene que esperar cierto número de años. El don de vestirse, con el que termina la iniciación, tiene lugar otro día y siguiendo un ceremonial especial. Por tanto, hay claramente de nuevo ritos de separación, un período de margen y ritos de agregación⁵⁷.

Lo mismo ocurre con las ceremonias fijianas, en las que el novicio debe, entre otras cosas, pasar en medio de dos supuestos cadáveres, pintados de negro de los pies a la cabeza y con las entrañas fuera (que pertenecen a cerdos sacrificados)⁵⁸.

Sociedades políticas y guerreras

La sociedad política, guerrera y saqueadora de los areoi, en Tahití y en otros lugares de Polinesia, comprendía siete clases, grados o escalones, cuyos miembros se distinguían mediante tatuajes progresivamente complicados y numerosos según se ascendía en la jerarquía⁵⁹. Se reclutaba en

57. Los jóvenes de la península de la Gacela se afilian a la sociedad llamada *Marawot* o *Ingiel* desde la infancia, mediante un don en moneda local a la sociedad secreta por parte del padre o del tío; pero su noviciado consiste en hacerles aprender danzas especiales muy complicadas, dura mucho tiempo. Esta sociedad, por lo que de ella dice M. PARKINSON, pp. 598 y ss., me parece que entra más bien en la misma categoría que ciertas fraternidades mágico-médicas de los zuni.

58. Cf. una descripción detallada, que completa las de Fison y Joske, en Basil THOMSON, *The Fijians*, Londres, 1908, pp. 148-157.

59. W. ELLIS, *Polynesian Researches*, Londres, 1829, in-8.º, t. 1, páginas 319-324.

todas las clases de la sociedad general. Quienquiera que quisiera convertirse en miembro se exhibía vestido y adornado de forma inhabitual, simulando por sus maneras estar perturbado de espíritu. Tras lo cual, si le consideraban útil, los areoi le adoptaban como servidor. Así, pues, el primer acto consistía en mostrar que se difería del vulgo, y yo veo en esta ceremonia un rito de separación voluntaria. Al cabo de cierto tiempo, era agregado el novicio: 1.º, se le cambiaba el nombre; 2.º, debía matar a sus hijos; 3.º, debía aprender cierta postura necesaria para cantar cierto canto sagrado; 4.º, se apoderaba del vestido de la mujer del jefe y entraba así en la séptima clase. El paso de un grado al siguiente se hacía así: 1.º, la reunión de todos los areoi en atuendo ceremonial; 2.º, invocación al cerdo sagrado en los templos nacionales y enumeración de los nombres de los candidatos con el grado a que aspiraban; 3.º, entrada procesional al templo y ofrenda al dios, por el candidato, de un cerdo sagrado, que se mataba y comía en común o al que se dejaba en libertad tras mutilarlo a modo de señal; 4.º, gran comida en común, con supresión de los tabúes sexuales y alimenticios a que estaba obligado cada grado en época ordinaria; parece deducirse del texto de Ellis⁶⁰ que no sólo había desenfreno heterosexual, sino también sodomía; 5.º, música, danza, representaciones dramáticas; 6.º, tatuaje del candidato según su nuevo grado.

Las ceremonias de entrada y de paso de un grado a otro en Melanesia⁶¹ son más simples. Los elementos centrales son: un intercambio ceremonial de monedas (Mota, islas de Banks) o de esteras (isla de los Leprosos);

la donación de cerdos a los miembros de la sociedad (llamada *suqe*, *huque*, etc.) y comidas ceremoniales en común, *kole*⁶², que recuerdan las *potlatch* de la Columbia Británica. Aunque el *suqe* sólo tenga una importancia social y económica, el elemento mágico-religioso queda en él patente por cuanto el grado de riqueza, que condiciona el paso de un grado a otro (en las islas Banks hay 18), depende del *mana* del individuo y, además, cuanto más elevado es el rango de ese individuo en el *suqe*, tanto más se lo considera como poseedor de *mana*⁶³, resultando así que cada grado de *suqe* posee una cantidad de *mana* más o menos elevada, al modo como las fraternidades amerindias poseen *manitu*, *orenda*, *naual*, etc.

Clases de edad

Por lo que concierne a la iniciación a las clases de edad, aquí sólo examinaré detalladamente las ceremonias de edad entre los massai; en el caso de varias tribus australianas, el hecho de que los ritos se repartan a lo largo de un período más o menos amplio ha hecho que Schurtz⁶⁴ y Webster⁶⁵ tomen los ritos de iniciación al grupo totémico por ritos de paso a las sucesivas clases de edad.

Entre los massai «la pubertad se produce hacia los doce años»⁶⁶; la circuncisión de los muchachos tiene lu-

62. Cf. *ibidem*, pp. 110-112, un pasaje muy interesante para el valor mágico-religioso de las comidas ceremoniales en común.

63. *Ibidem*, p. 103.

64. H. SCHURTZ, *loc. cit.*, pp. 141-151; introdujo además en su discusión otra categoría, la de los grupos matrimoniales o fratrias.

65. WEBSTER, *loc. cit.*, pp. 84-85.

66. M. MERKER, *Die Masai*, Berlín, 1904, p. 55; se trata sin duda de la pubertad fisiológica, pero no se dice si es la de los chicos o la de las chicas.

60. Cf. ELLIS, *ibidem*, p. 325.

61. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 101-115.

gar «a partir del momento en que son lo bastante fuertes, es decir, entre doce y dieciséis años», a veces antes, si los padres son ricos, pero más tarde si son pobres, cuando pueden disponer de medios para pagar los gastos de la ceremonia: prueba de que también aquí la pubertad social difiere de la pubertad física. La circuncisión tiene lugar cada cuatro o cinco años, y todos los que son circuncidados al mismo tiempo forman una clase de edad conocida por un nombre especial escogido por el jefe⁶⁷. Entre los massai ingleses, un chico o una chica no pueden ser circuncidados más que si su padre se ha sometido a una ceremonia llamada «paso del seto», en virtud de la cual acepta convertirse en «un anciano» y llamarse en adelante el-padre-de (su hijo), cambiando, por tanto, de categoría social⁶⁸; la secuencia de las ceremonias es entre ellos la siguiente: 1.º, todos los candidatos se reúnen, sin armas; 2.º, se embadurnan de arcilla blanca y durante dos o tres meses corren de kraal en kraal; 3.º, se les rasura la cabeza, a continuación se mata un buey o un carnero; 4.º, al día siguiente van a cortar cada uno un árbol (*asparagus*, sp.) que las muchachas plantan ante la choza de cada candidato; 5.º, al día siguiente se exponen al aire frío y se lavan con agua fría (para insensibilizarse, Merker); 6.º, el encargado de la operación corta el prepucio, colocando sobre el lecho de cada joven la piel de buey que contiene la sangre derramada; 7.º, permanecen encerrados cuatro días; 8.º, luego salen e incordian a las chicas, y se visten con frecuencia de mujeres; se retocan el rostro con arcilla blanca; 9.º, se tiñen la cabeza con pajarillos y plumas de avestruz; una vez curados, se les afeita y, a partir del mo-

67. MERKER, *ibidem*, pp. 60-61.

68. A. HOLLIS, *The Masai*, Oxford, 1905, pp. 294-295.

mento en que el pelo les vuelve a crecer lo bastante largo como para poder trenzarlo, reciben el apelativo de *il-muran*, guerreros. En cuanto a las chicas: 1.º, se mata un buey o un carnero; 2.º, la operación se realiza en la casa; 3.º, se tiñen la cabeza con hojas de palmera dum o con hierbas; 4.º, una vez curadas, se les hace contraer matrimonio⁶⁹. Entre los massai alemanes la secuencia es la misma, salvo que: 1.º, después de la operación hay un gran banquete, en el que participan los padres de los circuncisos y todos los hombres de la vecindad; 2.º, los jóvenes guerreros (solteros) bailan y se divierten con sus jóvenes amantes; 3.º, la reclusión de los operados dura siete días; 4.º, el día de la primera salida matan un macho cabrío blanco, repartiéndose luego su carne y arrojando sus huesos al fuego. En cuanto a las chicas: 1.º, son circuncidadas varias a la vez; 2.º, se les afeita la cabeza; 3.º, permanecen en su casa hasta que la herida haya cicatrizado; 4.º, se ciñen la cabeza con hierbas, entre las que clavan una pluma de avestruz, y se embadurnan el rostro con arcilla blanca; 5.º, todas las mujeres del kraal participan en una comida en común; 6.º, inmediatamente después, el novio paga lo que aún adeuda de la dote y el matrimonio tiene lugar en seguida⁷⁰. De donde se deduce que las ceremonias en cuestión, aunque sean independientes de la pubertad, tienen al menos un carácter sexual, puesto que mediante su matrimonio se agregan los circuncisos a la sociedad sexual adulta. Obsérvese que cuando además la operación tiene como fin el matrimonio, ello ocurre en la medida en que éste es una institución social, pero no como unión de sexos. Pues antes de la circuncisión, y a

69. *Ibidem*, pp. 296-299.

70. MERKER, *loc. cit.*, pp. 60-66.

partir de una edad que Merker no indica, las jovencitas viven en el kraal de los jóvenes guerreros (primera clase de edad), teniendo cada una su o sus amantes, con la condición absolutamente estricta de no quedar embarazadas⁷¹.

La siguiente clase de edad para las chicas es la de las mujeres casadas; el pelo gris y la menopausia marcan la última clase de edad. Los varones han sido primero mozos (*aijoni*), luego candidatos (*siboli*), durante dos años, como guerreros, son novicios o aprendices (*barnoti*), convirtiéndose tras este período en guerreros propiamente dichos (*moráni*). Siguen siéndolo hasta los veintiocho o treinta años; luego se casan y se hacen adultos (*moruo*)⁷². Como se ve, las ceremonias del matrimonio tienen aquí, como en otros muchos pueblos, el carácter de un rito de paso de una clase de edad a otra.

No puedo dejar de referirme también a los ritos de los wayao, porque participan a la vez de los ritos de clases de edad y de los ritos de etapas y márgenes sucesivos del tipo de los hallados, por ejemplo, entre los toda de la India. El *unyago* de las muchachas wayao se divide en cuatro etapas: 1.ª, *chiputu*; de la edad de siete, ocho o nueve años hasta la primera menstruación; reclusión, instrucción de tipo sexual, deformación sistemática de los labios vaginales de las pequeñas hasta siete centímetros de longitud e incluso más, danzas eróticas, etc.; se casa a la niña; 2.ª, *matengusi*; fiesta de la primera menstruación; durante el *chiputu*, la muchacha ha contraído matrimonio, pero a partir de las primeras reglas abandona a su marido; re-

71. *Ibidem*, p. 83.

72. *Ibidem*, pp. 66-67; remito al libro de Merker para los detalles: casarse, entre los massai, supone cambiar de arriba abajo la manera de vivir, de modo muy distinto a como ocurre entre nosotros.

clusión; se le enseñan los tabúes relativos al período de las reglas; 3.ª, *chituumbu*; conjunto de ritos del primer embarazo; el quinto mes se le afeita el pelo; el sexto, reclusión; instrucción en las cosas de la maternidad y en los tabúes de las mujeres encintas; 4.ª, *wamwana*: primer parto; el derecho a reanudar las relaciones sexuales sólo le es concedido al marido, tras pedirselo al jefe del poblado, cuando el niño puede sentarse o cuando tiene seis o siete meses. En todas estas ceremonias, la solidaridad sexual se expresa muy claramente⁷³. Se puede apreciar la extensión que alcanzan entre los wayao los «ritos de iniciación».

Entre algunos amerindios (arapaho⁷⁴, etc.), el paso de una clase a otra comporta un ritual de aspecto más mágico-religioso, pero en la mayoría de los pueblos en que existen clases de edad son las proezas en la guerra o en razias, o también dones de todo tipo y el ofrecimiento de festines, lo que determina el progreso, sin que la edad entre nunca en juego de modo muy estricto.

Misterios antiguos

Paso a continuación a los ritos de entrada en el cristianismo, el Islam y los misterios antiguos, por más que estos últimos pertenezcan a la misma categoría que las fraternidades mágico-religiosas de los indios pueblo. Pero el cristiano ha recibido tantos préstamos de los misterios egipcios, sirios, asiáticos y griegos que resulta difícil

73. K. WEULE, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Ostafrikas*, Berlín, 1908, Mitteil. Deutsch. Schutzgeb. Ergän.-Heft, núm. 1, 4.º, pp. 31-34.

74. Cf. A. L. KROEBER, «The Arapaho», *Bull. Am. Mus. Nat. Hist.*, Nueva York, t. XVIII (1904), pp. 156-158.

comprender aquél sin tener en cuenta éstos. La finalidad económica, bien especialmente agraria, bien económica general (multiplicación de todos los medios de subsistencia y de vida, animales, vegetales, fecundidad de la tierra, irrigación, etc., curso regular de los astros divinos que condiciona la vida general), de los misterios antiguos (Osiris, Isis, Adonis y Diosa siria, Atis, Dionisos, e incluso orfismo, etc.), ha quedado establecida por las investigaciones de Mannhardt⁷⁵, J. G. Frazer⁷⁶, S. Reinach⁷⁷, Miss Harrison⁷⁸, Goblet d'Alviella⁷⁹, Fr. Cumont⁸⁰, etc. Pero los ritos que constituyen estas ceremonias sólo han sido bien estudiados en tanto que ritos simpáticos de multiplicación o de fecundación y de coerción sobre el mecanismo cósmico y terrestre.

Sus secuencias, en cambio, apenas han sido examinadas⁸¹, cuando el estudio de ciertos rituales modernos conocidos con todo detalle (Australia, indios pueblo), así como el de los documentos ritológicos antiguos (Egipto, India), prueba que el orden en que los ritos se suceden y deben ejecutarse es ya por sí mismo (en sus líneas principales siempre, y a veces hasta en los menores detalles) un elemento mágico-religioso de esencial importancia.

75. W. MANNHARDT, *Wald und Feldkutte*, 2.ª ed., Berlín, 1904.

76. J. G. FRAZER, *The Golden Bough y Adonis, Atis, Osiris*, 2.ª ed., Londres, 1907.

77. S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, 3 vols., 1906-1908; cf. sobre todo t. I, pp. 85-122.

78. MISS HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903.

79. GOBLET D'ALVIELLA, *Revue de l'hist. des religions*, 1902 y 1903.

80. FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1907.

81. MISS HARRISON, *loc. cit.*, p. 155, escribe incluso: «el orden exacto de los diversos ritos de iniciación es ciertamente de poca importancia!».

El objeto principal de este libro es precisamente reaccionar contra el procedimiento «folclorista» o «antropológico», consistente en extraer de una secuencia diversos ritos, bien sean positivos o negativos, y considerarlos aisladamente, privándoles así de su principal razón de ser y de su situación lógica en el mecanismo de conjunto.

Miss Harrison⁸² entiende por «misterio»: «un rito en el que se exhiben ciertos *sacra* que sólo puede ver aquel adorador que haya experimentado una cierta purificación». Yo entiendo por «misterios»: *el conjunto de ceremonias que, al hacer pasar al neófito del mundo profano al mundo sagrado, le ponen en comunicación directa, continua y definitiva con este último*. La exhibición de los *sacra*, tanto en Eleusis como en Australia (*churinga*, rombo sagrado) o en América (máscaras, espigas sagradas, *katicinas*, etc.), es el rito culminante, pero no constituye por sí sola los «misterios». He aquí la secuencia de los ritos de iniciación en Eleusis⁸³: 1.º, se reúne a los candidatos, y el hierofante, mediante una prohibición (tabú), coloca

82. *Loc. cit.*, p. 151.

83. Para los misterios de Eleusis he utilizado el ya citado libro de Miss Harrison; también: P. FOUART, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*: I, «Le culte de Dionysos en Attique», París, 1895, y II, «Les grands mystères d'Eleusis», París, 1900, GOBLET D'ALVIELLA, «De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis», *Rev. de l'hist. des Rel.*, 1902, t. XLVI, pp. 173-203 y 339-362; 1903, t. XLVII, pp. 1-33 y 141-173; deo de lado, en cuanto carentes de toda relación con la iniciación propiamente dicha, las ceremonias de los 13 (partida de los efebos hacia Eleusis) y 14 (porte de los *sacra* -*hiera*- a Atenas) Boétdromion. Como se sabe, el conocimiento de los ritos, la dirección de las ceremonias, la protección de los *sacra*, etc., estaban reservados a ciertas familias (Eumolpidas, etc.); del mismo modo, en Australia, entre los pueblo, etcétera, los que «poseen los misterios» son determinados clanes (totémicos o no). Sobre los instructores (mistagogos) cf. FOUART, *loc. cit.*, páginas 93-95.

aparte a todos los que tienen impuras las manos y hablan de manera ininteligible⁸⁴; esta elección se registra también en África, durante la iniciación a las sociedades secretas, estando encargado de ella un sacerdote mago; 2.º, se introducía a estos neófitos en el Eleusinion y se sacralizaban, al penetrar en el recinto, con un jarrón de agua sagrada situado junto a la puerta (cf. nuestras pilas de agua bendita); 3.º, *Alade mysthai!*: se lleva (¿corriendo?) a los neófitos al borde del mar; esta carrera recibe el nombre de *elasis*, expulsión o destierro, sentido que vuelve a hallarse quizá en *pompè*⁸⁵; hasta ahora se ha interpretado este rito como un «alejamiento de las malas influencias, o de los demonios, o del mal»; yo lo considero un rito de separación del profano de su vida anterior, rito preliminar reforzado por el siguiente; 4.º, baño en el mar; éste es un rito de purificación; lo que se somete a lavado es la cualidad de profano e impuro del neófito; cada neófito llevaba un cerdo al que bañaba al mismo tiempo que a sí mismo, rito que recuerda un gran número de ritos melanesios⁸⁶; 5.º, retorno al Eleusinion y sacrificio, ceremonia que clausura el primer acto. Los *mystos* que habían tomado parte en las ceremonias de los 15 y 16 Boédromion y recibido la instrucción en los pequeños misterios, los neófitos, no aparecían ya en público tras la carrera al mar y el sacrificio, sino que esperaban en retiro (tabúes alimenticios, etc.) la partida para Eleusis; 6.º, 19-20 Boédromion, procesión de Atenas a Eleusis (20 km), transportando *sacra* y a Yaco hasta el Eleusinion, con numerosas estacio-

84. Cf. FOUCART, *loc. cit.*, I, pp. 31-33, y II, pp. 110-111; GOBLET D'ALVIELLA, *loc. cit.*, pp. 354-355.

85. HARRISON, *loc. cit.*, p. 152, y S. REINACH, *loc. cit.*, t. II, pp. 347-362.

86. Cf. los trabajos citados de W. Ellis, Codrington, etc., y para Deméter-Cerda, GOBLET D'ALVIELLA, *loc. cit.*, pp. 189-190.

nes a lo largo del camino: en el barrio de la Higuera sagrada, en el palacio de Crocon (azafrán), en los dominios de Raria (suelo sagrado), en el pozo Callichoros, en la piedra de Deméter, etc., estaciones todas ellas que tienen un carácter agrario⁸⁷; 7.º, entrada al interior del recinto, cuyos elevados muros tenían por objeto, como en Atenas, ocultar a los profanos lo que ocurría en el mundo sagrado; la prohibición de entrar afectaba al temenos completo y tenía por sanción la muerte, al menos los días de misterios. En cuanto a lo que venía después, carecemos de información sobre los detalles de las ceremonias. Se sabe al menos que la iniciación comportaba⁸⁸: a) un viaje a través de una sala dividida en compartimentos sombríos, cada uno de los cuales representaba una región de los infiernos; la ascensión de una escalera; la llegada a regiones vivamente iluminadas y la entrada en el megaron con exhibición de los *sacra*⁸⁹; b) una representación del rapto de Coré, con elementos desconocidos por los profanos y no incluidos en la leyenda difundida entre el vulgo. Esta parte responde exactamente a las representaciones de los actos de los antepasados del Alcheringa en ciertas ceremonias australianas. La primera parte es asimismo casi universal: los novicios, muertos ya para el mundo profano, recorren el Hades y renacen después, pero al mundo sagrado⁹⁰; 8.º, luego venían ritos de todo tipo, cánticos,

87. Cf. sobre estas dos primeras estaciones, S. REINACH, *loc. cit.*, t. III, páginas 102-104.

88. Cf. FOUCART, *loc. cit.*, I, pp. 43-74, y II, pp. 137-139.

89. Sobre estos *sacra* y su carácter, véase HARRISON, *loc. cit.*, pp. 158-161.

90. Por eso decía Plutarco: «iniciarse es morir»; en cambio, la iniciación a los misterios órficos era «un matrimonio sagrado» o un «nacimiento sagrado».

danzas, procesiones, sobre los que no se tienen informaciones precisas⁹¹.

Como se ve, la iniciación a los misterios de Eleusis responde a grandes rasgos, en cuanto a la secuencia de los ritos, a ceremonias de la misma categoría que las ya examinadas. Esta misma secuencia la hallamos de nuevo igualmente, junto a la dramatización de la muerte y renacimiento del novicio, en la iniciación al orfismo, a las sociedades religiosas tracias, de Dionisos, de Mitra⁹² (iniciación por etapas), de Atis, de Adonis, de Isis, etc. La iniciación a la «fraternidad isíaca» es bastante conocida, y «el paso por los elementos» de que habla Apuleyo expresa, mejor aún que el viaje por el Hades⁹³, la idea de muerte del neófito, puesto que se admitía incluso, al parecer, que se descomponía para a continuación recomponerse y formar un individuo nuevo.

91. Por supuesto, la teoría de M. Foucart sobre el origen egipcio de los misterios de Eleusis no me parece admisible ni para el conjunto ni para los detalles: lo que condiciona las semejanzas que M. Foucart interpreta como préstamos no es sino la necesidad de expresar mediante actos las ideas de paso de un estado a otro; ¿y cómo explicar la exacta similitud de los ritos griegos, egipcios o asiáticos con los de los australianos, los negros bantúes o guineanos y los indios de América del Norte?

92. Cf. sobre la iniciación a los siete grados y el paso sucesivo del alma del neófito a través de las siete esferas planetarias, las referencias y la discusión de CUMONT, *loc. cit.*, pp. 299-300 y 310.

93. Sobre estos viajes al país de los muertos, cf. L. DE FELICE, *L'Autre monde, mythes et légendes, le purgatoire de saint Patrice*, París, 1906, que no ha visto, sin embargo, que estos mitos y leyendas pueden, en algunos casos, no ser sino los residuos orales de ritos de iniciación; pues no hay que olvidar que, en las ceremonias de iniciación sobre todo, los ancianos, instructores, jefes de ceremonias, etc., relatan lo que otros miembros de la «sociedad» ejecutan, cf., entre otros, mis *Mythes et légendes d'Australie*, cap. IX, «Mythe et Rite». Para la teoría general, véase el capítulo 8 del presente volumen.

La misma idea late también en los ritos de iniciación al culto de Atis. Recordemos en primer lugar que Atis, Adonis y las divinidades de la vegetación en general mueren en otoño y renacen en primavera, y que las ceremonias de su culto comportan: 1.º, la representación dramática de esa muerte, con tabúes funerarios (luto, etc.), lamentaciones; 2.º, el período de margen, con paralización de la vida ordinaria; 3.º, la resurrección, o más bien el renacimiento. Así lo han establecido del modo más minucioso Mannhardt, Frazer⁹⁴ y sus discípulos, pero no han visto que estos conjuntos ceremoniales son conjuntos de ritos de paso simultáneamente cósmico, religioso y económico, que no constituyen más que una fracción de una categoría mucho más amplia, cuya delimitación tiene por objeto el presente libro. Así lo patentiza el hecho de que la muerte, el margen y la resurrección sean también elementos de las ceremonias del embarazo, del parto, de la iniciación a sociedades sin finalidad agraria, de los esponsales, del matrimonio y de los funerales⁹⁵. Dado que Atis muere y luego renace, se concibe que los ritos de iniciación hagan también morir y renacer a su futuro adorador: 1.º, ayuna, es decir, hace que la impureza profana salga de su cuerpo; 2.º, come y bebe en los *sacra* (tambor y címbalo); 3.º, tras descender a una fosa, recibe sobre todo su cuerpo la sangre de un toro sacrificado encima de él⁹⁶ y sale luego de la fosa, rojo de pies a cabeza; 4.º, durante varios días se le alimenta sólo con leche, como a un

94. J. G. FRAZER, *Adonis, Atis, Osiris*, 2.ª ed., pp. 229-230.

95. Véase más adelante, en el capítulo 9.

96. Carezco de espacio para discutir el taúrobolo y el crióbolo; pero me parece que no se puede admitir ninguna de las interpretaciones propuestas hasta ahora, dados ciertos paralelos semicivilizados y lo que aquí se dice de los ritos de paso.

recién nacido. Me parece por consiguiente que el rito sangriento, en el que se ve por lo general un bautismo en el sentido cristiano de la palabra, en cuanto rito de remisión de los pecados (prestando crédito a informadores, después de todo bastante recientes, como Clemente de Alejandría, Firmicus Maternus, etc.), tenía originariamente un sentido directo y material: el neófito salía ensangrentado de la fosa como el recién nacido sale ensangrentado del cuerpo materno.

Religiones universalistas: el bautismo

Bajo el influjo de cultos tanto asiáticos como griegos y egipcios, la comunidad de los cristianos, inicialmente uniforme, se repartió poco a poco en clases correspondientes a los grados de los misterios⁹⁷; los ritos de admisión se complicaron poco a poco y fueron sistematizados en el *ordo baptismi* (comienzos del siglo XI) y en el manual sacramental de Gelasio. Gracias a la rápida difusión del cristianismo, pronto llegó el momento en que no hubo más que niños para bautizar; pero el ritual conservó durante mucho tiempo numerosos rasgos que sólo convienen a un bautismo de adultos. Es éste, por tanto, el que aquí examinaré. El primer grado era el de los catecúmenos; la entrada a este grado incluía: 1.º, la exsufflación, con una fórmula de exorcismo; 2.º, el signo de la cruz sobre la frente; 3.º, la administración de sal exorcizada. Como se ve, estos ritos no son ya directos como entre al-

97. Véanse los trabajos citados de Goblet d'Alviella, S. Reinach y Cu-mont; también E. HATCH, *The influence of greek ideas and usages upon the Christian Church* (Hibbert Lectures, 1888), Londres, 1904, y DUCHÈNE, *Les origines du culte chrétien*, 3.ª ed., 1902.

gunos semicivilizados, sino animistas⁹⁸, como entre ciertos negros y amerindios; el primer rito es un rito de separación; el segundo separa y agrega a la vez y equivale al marcado (*σφραγίς*) de los misterios griegos y del cristianismo primitivo⁹⁹; el tercer rito es un rito de agregación, en virtud sobre todo de la oración que le acompaña¹⁰⁰. Luego viene el período de margen: el catecúmeno, del mismo modo que el iniciado a los pequeños misterios, puede asistir a las asambleas religiosas, tiene un lugar especial en la iglesia, pero debe retirarse antes del comienzo de los verdaderos misterios (misa). Se le sometía periódicamente a exorcismos con objeto de separarle cada vez más del mundo no cristiano; se le instruía progresivamente, se le «abrían los oídos». Después de un último exorcismo venía el *effeta*: el sacerdote, tras humedecer su dedo con saliva, tocaba la parte alta del labio superior y las orejas de cada catecúmeno; los candidatos se desnudaban, se les ungía la espalda y el pecho con aceite consagrado¹⁰¹, renunciaban a Satán, juraban su compromiso con Cristo y recitaban el *Credo*. Acaba con ello el período de margen, que comprende a la vez ritos de separación y ritos preparatorios para la agregación; la duración de este período no estaba limitada; se podía permanecer en él hasta la víspera de la muerte. Luego venían los ritos de agregación propiamente dichos. Se bendecía el agua¹⁰²,

98. Cf. sobre los orígenes de estos ritos animistas, HATCH, *loc. cit.*, página 20, nota 1, y S. REINACH, *loc. cit.*, t. II, pp. 359-361 (*abrenuntiatio*).

99. Véase HATCH, *loc. cit.*, p. 295 y nota.

100. DUCHÈNE, *loc. cit.*, pp. 296-297.

101. Cf. el rito pueblo, citado más arriba, pp. 117-118, y la secuencia en la extremaunción, que es un rito de paso del mundo de los vivos cristianos al de los muertos cristianos.

102. Véase DUCHÈNE, *loc. cit.*, pp. 311, 321, y DIETERICH, *Mutter Erde*, páginas 114-115, cuya interpretación sexual directa debe completarse

se rociaba con ella al catecúmeno y éste era así *regeneratus, reconcebido*, según los propios términos de la oración pronunciada durante el rito siguiente¹⁰³. Los bautizados se quitaban sus vestidos para ponerse otros blancos con ayuda de sus padrinos y madrinas¹⁰⁴. Se agrupaban ante el obispo, que los «marcaba» con el signo de la cruz, rito evidente de apropiación por la divinidad¹⁰⁵ y de agregación a la comunidad de los fieles. Sólo entonces se admitía a los neófitos a la comunión. Tras lo cual se les hacía beber una bebida consagrada unos momentos antes, hecha de miel, agua y leche, que Usener ha relacionado –equivocadamente según Duchêne– con los misterios de Dionisos, y a propósito de la cual hay que destacar sobre todo lo siguiente: era y es aún en muchas zonas rurales de Europa la bebida que se da a los recién nacidos, sin duda antes de la subida de la leche materna. El «renacimiento» lo marcaba finalmente una procesión de los bautizados, llevando cirios encendidos; la Gran Luz recordaba la de

con lo siguiente: los catecúmenos, igual que el niño brahmán, están muertos y deben ser concebidos de nuevo. Obsérvese que en las más antiguas iglesias cristianas, el baptisterio se hallaba en el exterior de la iglesia, de suerte que hasta la Edad Media los catecúmenos, penitentes, recién nacidos y nuevos bautizados debían permanecer en una región liminar. Por lo demás, los templos de todos los pueblos tienen también un patio, un vestíbulo, una puerta giratoria, que impiden el paso brusco de lo profano a lo sagrado.

103. El verbo *regenerare* debe tomarse en sentido literal.

104. En las preguntas hechas al padrino y a la madrina, y en sus respuestas, es donde mejor se indica el destino primario de todo este ritual; compárese, desde este punto de vista, el ritual ortodoxo y las prácticas de los eslavos modernos. Carezco de espacio para un estudio del parentesco especial creado por el padrinzago en los ritos de iniciación, tanto semicivilizados como cristianos.

105. Cf. sobre el paso de la condición humana a la condición divina, FARNELL, *Evolution of Religion*, Londres, 1905, p. 49; S. REINACH, *loc. cit.*, t. I, p. 127.

los misterios griegos e indicaba en todo caso que los «muertos» habían nacido a la luz del «verdadero día».

Tal es el escenario del ritual romano; las mismas ideas y la misma secuencia las volvemos a hallar en el ritual galicano. No hay que olvidar, sin embargo, que toda esta sistematización del ritual del bautismo es relativamente reciente y que en los primeros siglos los ritos eran menos numerosos y menos complicados. Ha habido una poderosa influencia del gnosticismo, que poseía también grados y ritos de iniciaciones sucesivas que entran en nuestro esquema de los ritos de paso¹⁰⁶. El bautismo cristiano primitivo comprendía: 1.º, un ayuno; 2.º, una inmersión o una aspersion de agua consagrada. Por lo demás, según los lugares y las épocas, se han ido añadiendo a la secuencia fundamental todo tipo de ritos de detalle (de purificación, de exorcización, etc.) bajo el influjo de creencias y prácticas locales.

Tampoco sería nada difícil mostrar cómo el ritual de la misa está constituido por una secuencia de ritos de separación, de margen y de agregación; lo único que distinga teóricamente la iniciación y la misa es que ésta es una iniciación periódicamente renovada, como lo es también el sacrificio del soma en la India védica y en general los sacrificios que tienen por objeto asegurar el curso normal de las cosas a la vez cósmicas y humanas.

Como es sabido, la admisión al Islam se realiza mediante la circuncisión y el recitado de la fatiha; sin embargo, un estudio detallado, tanto de relatos de notoria conversión como de las variaciones del ritual de la circuncisión en los diversos pueblos musulmanes, haría ver que allí donde se registra tendencia a un desarrollo ri-

106. Cf., entre otros, GOBLET D'ALVIELLA, *loc. cit.*, pp. 145-146.

tual, por ejemplo en Asia Menor, en el Cáucaso, en Asia Central, en la India, se distingue igualmente el esquema tripartito aquí destacado.

Volvemos a hallar también la misma secuencia en el momento del paso de una religión a otra, consistiendo entonces el rito de separación en la abjuración¹⁰⁷. En el ritual cristiano de la penitencia, por ejemplo, se consideraba al penitente en el momento de volver a la religión primitiva como un cristiano que había perdido, por una u otra razón, su iniciación y se esforzaba por recuperarla; la instrucción religiosa y los exámenes eran sustituidos por «ejercicios ascéticos»: no casarse, romper un matrimonio ya concertado, dimitir de sus funciones, austeridad alimenticia y suntuaria; en reumen, se «separaba» mucho más del mundo profano al penitente que al catecúmeno; la penitencia terminaba con una imposición de manos del obispo, con una confesión pública del penitente que, a continuación, debía ponerse de luto o retirarse a un convento, y con la ceremonia de reagregación a la comunidad de los fieles, que incluía una amonestación, una plegaria de «reconciliación» y, en España, la ceremonia de la *indulgentia*¹⁰⁸.

Cofradías religiosas

Paso a continuación a los ritos de iniciación a las cofradías religiosas. Dejaré de lado las ceremonias de entrada a las cofradías budistas, sobre las que los documentos son fá-

107. Sobre el ritual de la abjuración del Islam, véase MONTET, en la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, t. LIII, pp. 145-163, y EBERSOLD, *ibid.*, t. LIV, páginas 230-231.

108. DUCHENE, *Les origines du culte chrétien*, 3.ª ed., 434-445.

cilmente accesibles¹⁰⁹, y citaré la de la entrada a la secta de los sij¹¹⁰: se consagra, con oraciones, agua azucarada que se remueve con un pequeño puñal; se arroja esa agua a la cabeza y los ojos del neófito, que bebe lo que puede; luego come, con los consagradores, una clase especial de «paté»; «esto regenera al neófito», que, en respuesta a las cuestiones planteadas, debe decir, cualquiera que sea su nacionalidad, que ha nacido en Patna, que vive en Aliwalia, lugar de nacimiento y domicilio del gurú Govind Singh, y que es el hijo de Govind Singh, el último de los Diez gurús de los sij. En las ceremonias de iniciación a la secta chamâr del Sinnârâyani, hay un noviciado de cinco días; luego el neófito lava el dedo gordo del pie del gurú, se bebe el agua y reparte pasteles entre los miembros de la cofradía; además se quema alcanfor¹¹¹, etc.

La iniciación a las cofradías musulmanas recibe en Marruecos el nombre de *ouird* –descenso al abrevadero, acto de apagar la sed–, y el acto de beber o ingurgitar un líquido, o de recibirlo en la boca, es en efecto el rito de agregación principal: para afiliarse a la orden de los aissaua, el neófito abre mucho la boca y por tres veces el jefe de ceremonias le escupe en la garganta; a este rito central se añaden otros¹¹².

109. Cf., entre otros, OLDENBERG, *Le Bouddah, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, París, 2.ª ed., 1902; sobre los ritos de iniciación a la secta budista china, llamada Lung-hwa, cf. DE GROOT, *Sectarianism and religious persecution in China*, t. I, Ámsterdam, 1903, pp. 204-220.

110. J. C. OMAN, *Cults, customs, superstitions of India*, Londres, 1908, página 95.

111. *Census of India 1901*, Ethnographical appendices, Calcuta, 1903, páginas 173-174. Un *gurú* es una especie de sacerdote, de director de conciencia y de moral, de confesor; recuérdese que no hay clero organizado y jerarquizado en la India.

112. Cf. MONTET, «Les confréries religieuses de l'Islam marocain», *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1902, t. XLV, p. 11; cf. también DOUTTÉ, *Merrâkech*,

El *ahd*, o rito de iniciación, es, según Lane, aproximadamente el mismo para las diversas cofradías de El Cairo: el novicio se sienta en tierra frente al jerife y se dan la mano derecha, levantando los pulgares y apretándolos uno contra otro bajo la manga del jerife, que recubre sus manos, mientras el novicio repite tras el jerife ciertas fórmulas sagradas un número determinado de veces. Luego, el nuevo iniciado besa la mano del jerife. Estos ritos son idénticos a los del contrato de matrimonio, salvo en que las manos del novio y del representante de la novia están cubiertas por un pañuelo, las fórmulas son jurídicas y el novio sólo besa las manos de los asistentes si es de condición social inferior¹¹³.

En las ceremonias católicas de afiliación a una orden religiosa hay siempre una parte que permanece fija de una vez por todas conforme al ritual, sea romano, sea galicano, etc., y una parte que varía con la orden religiosa. Así, por ejemplo, la entrada a los carmelitas comporta ritos funerarios seguidos de ritos de resurrección.

Vírgenes y prostitutas sagradas

Las vírgenes y prostitutas sagradas, para acceder a su nueva situación, se someten también a ceremonias construidas siguiendo el esquema de los ritos de paso. Ésta es,

página 103, nota 3. Sobre la saliva como rito de agregación, S. HARTLAND, *Legend of Perseus*, t. II, pp. 258-276; pero escupir sobre alguien es a veces también un rito de separación, NASSAU, *Fetishism in West Africa*, Londres, 1904, p. 213, y de expulsión de la comunidad: gitanos, *Journ. Gypsy-lore Soc.*, n. ser., t. II (1908), p. 185.

113. E. W. LANE, *Manners and customs of the modern Egyptians*, ed. de 1895, 8.º, pp. 252-253 y 174-175.

para empezar, la secuencia en la consagración de las vírgenes católicas, según el Pontifical Romano¹¹⁴: 1.º, las vírgenes acuden revestidas con el hábito del noviciado, «sin velos, ni mantos, ni capuchones»; 2.º, encienden sus cirios y se arrodillan de dos en dos; 3.º, por tres veces el pontífice les dice: venid, y ellas se acercan a él en tres etapas; 4.º, se ponen de pie en círculo y a continuación van de una en una a prometerle la consagración de su virginidad; 5.º, él les pregunta si aceptan «ser bendecidas, consagradas y unidas como esposas de N. S. Jesucristo»: «Lo deseamos»; 6.º, el obispo canta el *Veni Creator spiritus* y bendice los futuros hábitos de las vírgenes; 7.º, se quitan sus vestidos habituales y se revisten con los otros; 8.º, el obispo bendice los velos¹¹⁵, luego los anillos, luego las coronas; 9.º, las vírgenes cantan: «He despreciado el reino del mundo y todo el ornamento del siglo [...] mi corazón ya no se contiene, es al rey a quien me he consagrado. A Él, a quien he visto»; 10.º, el pontífice reza, luego recita el *vere dignum...*; vuelve a ponerse su mitra y dice: «Ven, alma querida, tú serás mi trono; el rey ha buscado tu unión»; 11.º, ellas se adelantan de dos en dos, se arrodillan, y «el pontífice coloca el velo sobre la cabeza de cada una, lo hace descender sobre los hombros y sobre el pecho y lo adelanta hasta los ojos, diciendo: “Recibid el velo sagrado como prueba de que habéis despreciado el mundo y de que [...] os habéis [...] constituido como la esposa de Jesucristo”»; 12.º, estando todas tapadas por sus velos,

114. MIGNE, *Encyclopédie théologique*, t. XVII; BOISSONNET, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* (t. III), col. 539-563.

115. No hay descripción antigua de estos ritos; en cualquier caso, este velamiento no tiene nada que ver con el velo, sustituto de la piel de carnero romana, con que se cubría a los esposos durante el matrimonio cristiano primitivo.

él las llama: «Venid a celebrar vuestras bodas, etc.», y les pone el anillo en el anular de su mano derecha diciendo: «Yo os uno, etc.»; 13.º, idéntica ceremonia con la corona; 14.º, cantos litúrgicos, oraciones, aleluya, comunión, bendición, y en el caso de los conventos en que las monjas tienen derecho a comenzar las horas canónicas y a leer el oficio en la iglesia, entrega ritual del breviario; 15.º, finalmente, entrega de las vírgenes consagradas a la abadesa. Las ideas traducidas a la práctica son: la separación del mundo profano por el cambio de hábito y el cubrirse con un velo; la agregación al mundo divino mediante un matrimonio con Jesucristo (el anillo y la corona son también los objetos rituales del matrimonio secular). Hay que señalar que aquí los ritos de separación finalizan el período de margen (noviciado), que está marcado por una semirreclusión; la reclusión completa sigue a la consagración, y tanto el noviciado como la consagración están señalados también por una separación material (convento, reja, etc.) del mundo profano.

Estamos mal informados sobre el ritual de consagración de las prostitutas sagradas de la antigüedad¹¹⁶. Citaré en consecuencia algunos ritos hindúes. En la casta de los *kaikôlan* músicos, de Coimbatore, al menos una chica de cada familia debe ser consagrada al servicio del templo como bailarina, música y prostituta. La primera serie de ceremonias equivale a los esponsales, y la segunda serie, al matrimonio: un brahmán le ata el *tâli* (equivalente de nuestro anillo) alrededor del cuello como en los esponsales y el matrimonio; el tío materno le ciñe la fren-

116. Aquí no me ocupo de la prostitución sagrada temporal (Mylitta, Heliópolis, Anaïtis); cf. H. S. HARTLAND, *At the temple of Mylitta*, *Anthropological Essays*, presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, pp. 189-902.

te con una cinta de oro y la expone ante la gente sobre una tabla. Durante el primer coito, se coloca inicialmente un sable entre las dos personas durante algunos minutos, rito nupcial muy difundido en la India. En resumen, las ceremonias de consagración a la divinidad no difieren más que en pequeños detalles de las ceremonias nupciales ordinarias; lo mismo ocurre entre los *kaikôlan* tejedores¹¹⁷. Mejor aún, en las ceremonias de consagración de las *basavi* (prostitutas sagradas) del distrito de Bellary se pone al lado de la novicia sentada una espada que representa al novio ausente y que aquélla empuña con la mano derecha tras diversos ritos, se levanta y va a depositar la espada en el santuario del dios; si se trata de una bailarina sagrada, el novio es sustituido por un tambor ante el que aquélla se inclina. Las *basavi* llevan atado el *tâli* y tienen tatuados el *tchakra* (disco ahuecado en el centro) y una concha (*turbinella rapa*)¹¹⁸.

Clases, castas y profesiones

Por más que la pertenencia a esta o aquella casta o clase social sea hereditaria, como lo es la pertenencia a los diversos grupos totémicos, mágico-religiosos, etc., es raro que se considere al niño como un miembro propiamente dicho, «completo», desde su nacimiento. A una edad variable según los pueblos, le es preciso agregarse mediante ceremonias que se distinguen de las anteriormente estudiadas en que el elemento mágico-religioso es en ellas

117. E. THURSTON, *Ethnographic notes in Southern India*, Madrás, 1906, pp. 29-30.

118. *Ibidem*, p. 40; cf. también p. 14.

menor, siendo por el contrario de mayor importancia el elemento político-jurídico y social general. Entre los *le-kugnen*, de la Columbia británica¹¹⁹, hay cuatro clases: clase de los jefes (hereditaria), de los nobles (hereditaria), de los plebeyos y de los esclavos; hay endogamia de clase y un rígido protocolo en la vida cotidiana (lugar en la mesa, etc.). La pertenencia a esta o aquella clase viene indicada por el nombre; de ahí la ceremonia de la denominación, posterior siempre a las ceremonias de la pubertad. El padre organiza un gran festín; una vez reunidos todos los invitados, lleva a su hijo, acompañado por los padrinos, al tejado de la casa (cuyo interior está excavado en el suelo); luego canta y baila uno de los cánticos y danzas de la familia. Después viene una distribución de regalos en nombre de los antepasados. El padre solicita a una cuarentena de miembros de la alta nobleza que sirvan de testigos. Dos jefes de edad avanzada se adelantan, dejando que el joven se sitúe entre ambos, y el más viejo proclama en voz alta el nombre y los títulos del antepasado escogido por el padre para su hijo; por lo general, son los del abuelo. El consentimiento de los asistentes se expresa mediante aplausos y gritos. Nueva distribución de regalos a los asistentes, y si el padre es rico, a los plebeyos llegados a curiosear. A continuación viene la comida en común y en adelante sólo se conocerá al joven por el nombre y el título así adquiridos. Se trata, como puede verse, de una forma semicivilizada de ceremonias minuciosamente elaboradas en otros muchos lugares, como en la Europa de la Edad Media (cf. su semejanza con la vigilia de armas y el

119. C. HILL-TOUT, «Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver-Island, British Columbia», *Journ. Anthropol. Inst.*, tomo XXXVII (1907), pp. 308-310.

noviciado), en el Japón, etc. Las señales exteriores son aquí los blasones, a los que corresponden la representación del tótem en el caso de las clases totémicas, y las escarificaciones, tatuajes, etc., en el caso de las clases de edad y sociedades secretas. La imposición del blasón es claramente, como la de la marca totémica, etc., un rito de agregación del mismo tipo que la «marca» de los misterios: sólo las formas varían según los pueblos y el género de grupo restringido¹²⁰.

La pertenencia a la casta es, por definición, hereditaria; además, cada casta está especializada profesionalmente y tiene su lugar asignado en una jerarquía precisa¹²¹. Así pues, la agregación a la casta sólo se presenta en condiciones definidas: 1.º, agregación del niño; estas ceremonias pertenecen a la categoría de las ceremonias de la infancia estudiadas en el capítulo 5. Por supuesto, la utilización ritual de los instrumentos especiales de la profesión adquiere aquí un lugar importante; no es ya, como en los pueblos sin castas, un rito simpático ordinario, sino un verdadero rito de agregación del individuo a una colectividad delimitada; 2.º, no se puede pasar de una casta inferior a una superior, sino solamente ir de arriba abajo. De donde se sigue que los ritos de agregación, o bien se simplifican, o incluso giran: pues es a la casta inferior a la que se honra, no a los recién llegados. Por otra parte, ciertas castas, en algunas regiones de la India, son primariamente tribus; en este caso, los ritos de agregación parecen hacer abstracción de la valoración

120. Desarrollaré este punto en mis «Débuts du Blason», en preparación; cf. mientras tanto mi «Héraldisation de la marque de propriété», París, *Revue Héraldique*, 1906.

121. Sobre la teoría de las castas, consúltase: C. BOUGLE, *Essais sur le régime des castes*, París, 1908.

basada en la casta, para conservar únicamente los caracteres de las ceremonias realizadas en lugares distintos a la India para la agregación de un extranjero al clan o a la tribu¹²²; en fin, los ritos de separación desempeñan aquí un importante papel, por más que el elemento consciente y voluntario pueda estar ausente; cada casta está separada de las demás por tabúes, y basta tocar a un individuo de una casta inferior, comer con él, o acostarse en su cama, o entrar en su casa, para ser automáticamente expulsado de la propia casta sin que ello implique, por otra parte, la agregación a la casta del individuo al que se ha tocado. Ocurre con frecuencia en este caso, por ejemplo en Bengala¹²³, que el sin-casta se haga musulmán, al no admitir el Islam, al menos en teoría y en algunas regiones de la India, la jerarquía de las castas. Asimismo, en las cofradías religiosas budistas verdaderas o en las «sectas» resultantes del compromiso, en grados diversos, entre el hinduismo, el brahmanismo, el budismo y el Islam –como el ar-yasamadj, el sinârâyani, etc.–, pueden entrar individuos de todas las castas.

En fin, la entrada en las profesiones comportaba entre nosotros ceremonias especiales, incluyendo algunos ritos al menos de naturaleza religiosa, sobre todo cuando las corporaciones coincidían con cofradías religiosas de

122. Para casos de este tipo (comida en común, rito de agregación alimentaria especial), cf. RISLEY, *The tribes and castes of Bengal*, Calcuta, 1896, t. II, pp. 41, 49, etc. Recuérdese que la agregación a la casta puede hacerse también mediante el matrimonio. En las tribus de los Nilghiri Hills, las jóvenes cambian de casta en virtud del matrimonio; de ahí la ceremonia llamada «el Tajo tribal»: las mujeres de la tribu preparan una comida a la que invitan a la novia, apartándola así de su casta primitiva y admitiéndola en la suya.

123. Cf. A. VAN GENNEP, «Pourquoi on se fait musulman au Bengale», *Revue des Idées* del 15 de diciembre de 1908, pp. 549 y ss.

carácter especial. El aprendizaje, antaño, si no implicaba una separación del medio anterior, terminaba con ritos de agregación (comida en común, etc.). Como es sabido, el reclutamiento de las corporaciones estaba estrictamente reglamentado. No obstante, no hay por qué pensar que hoy en día han desaparecido todas las barreras en el interior de las mismas profesiones u oficios, o entre los diversos oficios y profesiones. Los obstáculos opuestos al paso de uno a otro no tienen sin duda nada de ritual, pero conviene, sin embargo, decir aquí algunas palabras, porque esta forma nueva corresponde a tendencias que se expresan también en ritos de paso, aunque sobre otras bases. Así, por ejemplo, el ayudante (tanto el pinche de herrero como el peón de carpintero, etc.) tiende a seguir siendo ayudante toda su vida, sin que pueda pasar, cualesquiera que sean sus aptitudes personales y salvo ocasiones excepcionales (a veces por matrimonio), a la sección adyacente (herrero, carpintero, etc.). La forma aguda de esta tendencia se ha manifestado frecuentemente en los Estados Unidos, en forma, por ejemplo, de lucha entre los peones de albañil y los albañiles, que prohibían a aquéllos servirse de los instrumentos propios de éstos¹²⁴ (paleta, etc.). Como ha demostrado C. Cornélissen¹²⁵, esta distinción no depende de aptitudes personales (fuerza, destreza, etc.), sino más bien de una especie de presión tradicional que obliga al individuo a progresar únicamente en el marco de la estrecha sección en que ha debutado; se es aprendiz de peón-albañil o aprendiz-albañil: y toda la vida ulterior depende de este

124. *Bull. Bur. of Labor*, nov. 1906, Was., pp. 746-747.

125. C. CORNÉLISSEN, *Théorie du salaire et du travail salarié*, París, 1908, pp. 173-201.

primer paso. Pero en el interior de los ayudantes y de los obreros o artesanos se pasa con bastante facilidad de una categoría amplia a otra: de peón-albañil a ayudante de cantero; de carpintero de armar a carpintero de muebles o ebanista. Por otra parte, si se examinan todos los niveles salariales teniendo en cuenta todos sus factores, se constata que oscilan entre dos extremos, *mínimum* y *máximum*, y que también aquí existe un *margen* que se trata de franquear antes que el individuo alcance la plena satisfacción de sus necesidades en un país, época y oficio dados¹²⁶.

La clase de los brahmanes, de los «dos-veces-nacidos», marca la transición entre la casta y la profesión mágico-sacerdotal. Este término de «dos-veces-nacido» indica claramente el verdadero papel de los ritos de paso, en el sentido de que el brahmán, que pertenece a su casta por nacimiento y es agregado a ella por los ritos de la infancia, se ve después sometido a ceremonias de iniciación en las que muere al mundo anterior y renace al mundo nuevo, ceremonias que le otorgan el poder de entregarse a la actividad mágico-religiosa en que consiste su especialidad profesional. Al ser el brahmán un sacerdote-innato, no cabe en modo alguno hablar de una ordenación del brahmán, en el sentido católico del término¹²⁷; pero, piense lo que piense C. Bouglé¹²⁸, el noviciado y la iniciación son necesarios, sobre todo a causa de la importancia de las fórmulas y de su «pronunciación correcta» en el ritual brahmánico. Se nace brahmán, pero es preciso

126. *Ibidem*, p. 658.

127. Cf. BURNOUF, *Essai sur le Véda*, pp. 283-285, y BOUGLÉ, *Régime des castes*, pp. 73-76.

128. *Ibidem*, p. 77. Mi interpretación concilia los puntos de vista de Burnouf y de Oldenberg.

aprender para actuar como brahmán. Dicho de otro modo, en el interior del mundo sagrado en que vive el brahmán desde su nacimiento hay tres compartimentos: uno preliminar, hasta el *upanayama* (introducción ante el preceptor); otro, liminar (noviciado); el último, postliminar (sacerdocio). La sucesión de estos períodos es para el brahmán idéntica a la que vive un hijo de rey semicivilizado: ambos evolucionan siempre en el interior del mundo sagrado, mientras que un no-brahmán o un negro cualquiera no evolucionan, salvo durante períodos especiales (iniciación, sacrificio, etc.), más que en el interior del mundo profano.

Las ceremonias comprenden¹²⁹: la tonsura, el baño, el cambio de vestido, la toma de posesión del corazón, el cambio de nombre, el apretón de manos: el niño está muerto. Ya novicio (*brahmacârin*), se le somete a tabúes de todo tipo; se le instruye en la literatura sagrada, aprende las fórmulas y los gestos. La unión del niño y del preceptor se identifica a un matrimonio; luego, el preceptor «concibe» en el momento en que coloca la mano sobre el hombro del niño; al tercer día, cuando se recita el *savitri*, el niño renace; según otros textos, el nacimiento del brahmán tiene lugar «en el momento en que el sacrificio se inclina hacia él». Así, contrariamente a lo que se ha constatado en el caso de las ceremonias de iniciación australianas, congoleñas, etc., la muerte del novicio no dura todo el tiempo del noviciado. El del brahmán se prolonga hasta un momento cuya época no precisan los textos. Luego viene la ceremonia del «retorno» (*samâ-vartana*): el novicio se despoja de las insignias del noviciado (cinturón, bastón, piel de antilope) y las arroja al

129. Cf. OLDENBERG, *La religion du Véda*, París, 1903, pp. 399-402.

agua; se baña y se reviste con nuevas ropas¹³⁰. Helo ya reintegrado en la sociedad sagrada general, por separación del margen, también él sagrado.

La ordenación del sacerdote y del mago

No insistiré en el noviciado y las ceremonias de ordenación de los sacerdotes católicos y ortodoxos. Puede reconocerse en ellas la misma secuencia de ritos de separación, de margen y de agregación, pero sistematizada, siguiendo direcciones propias¹³¹. La «tonsura», que es a la vez un rito de separación y de agregación (al igual que cubrirse con un velo), es el rito principal, dado que constituye una señal permanente. Una vez ordenado, aún debe el sacerdote decir su primera misa y este acto ritual adquiere también, en algunos casos, la forma de un matrimonio. Frecuentemente se combina con ritos nupciales locales, como en algunas comunas del Tirol¹³²: en ellos, una jovencita, hermana o parienta próxima del cura, de edad comprendida entre los ocho y los doce años, personifica a la Iglesia. De igual modo que si se tratara de una novia ordinaria, se pugua por «robarla», es decir, por llevarla a un mesón distinto de aquel en que se ha preparado la comida nupcial que sigue a la primera misa; se dispa-

130. Cf. OLDENBERG, *loc. cit.*, p. 350. Para otros detalles, véase V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, París, 1904, pp. 84-85, etc.

131. Véase, entre otros, BOISSONNET, *loc. cit.*, cols. 985-1032 y cols. 1032-1043, las «ordenaciones generales» que corresponden a las circuncisiones, matrimonios, etc., múltiples sincronismos. Para los grados y el ritual antiguos (romano, galicano y oriental), véase DUCHÈNE, *loc. cit.*, pp. 344-378.

132. F. F. KOHL, *Die Tiroler Bauernhochzeit*, Viena, 1908, pp. 275-281.

ran tiros de fusil, se hacen explotar petardos, se cantan canciones nupciales, incluso eróticas, aunque durante la comida, la presencia de los sacerdotes amigos del cura y la de sus ayudantes o padrinos consiga calmar el entusiasmo ritual. Las autoridades eclesiásticas han conseguido, por lo demás, hacer que desaparezcan estas costumbres en algunas diócesis, pero en otras –como la de Salzburgo, por ejemplo– se siguen manteniendo.

En mi opinión, hay actualmente pocos grupos que posean un ritual tan preciso de lo puro y de lo impuro como los subba o sabeos de los alrededores de Bagdad. En el momento del paso de uno de los grados eclesiásticos a otro, el bautismo desempeña un importante papel, al igual que en toda la vida de los novicios, diáconos, sacerdotes y obispos. El novicio debe ser hijo legítimo de sacerdote o de obispo y carecer de todo defecto corporal; si tras un examen se le juzga digno, recibe un bautismo especial, estudia de siete a diecinueve años y luego es ordenado diácono. Al cabo de seis meses o un año, si el pueblo reunido lo quiere, se le ordena sacerdote. Se le encierra en una cabaña de cañas; no debe ensuciarse ni dormir durante siete días y siete noches; cambia cada día de vestido y debe dar limosnas. «El octavo día se celebran funerales en su honor, puesto que se le considera muerto; después de lo cual, se dirige al río en compañía de cuatro sacerdotes, que le administran el bautismo.» Durante los sesenta días siguientes se baña tres veces al día; si tiene una polución nocturna, debe reanudar de nuevo su jornada; los días en que su madre o su mujer menstrúan tampoco le cuentan, etc.; de tal forma que para llegar a los sesenta días libres de toda mancha necesita a veces cuatro o cinco meses. Tabúes alimenticios; limosnas. El acto especial del sacerdote es administrar el bautismo. El del obispo

es administrar el matrimonio. El obispo es elegido por los sacerdotes; separación sexual durante dos meses; bautismo; explicación en público de los libros sagrados; asistencia (rito obligatorio) a la muerte de un «buen *soubba*», que se encarga de transmitir un mensaje a la divinidad Avather; tres días después, plegaria por ese muerto; bendición (rito obligatorio también) del matrimonio de un sacerdote; un bautismo de todos los sacerdotes es el rito final¹³³.

Con la iniciación del mago entramos en una categoría de hechos de carácter híbrido. En efecto, los magos no están sometidos a ritos de unión a un grupo humano determinado, salvo cuando, como en la América Noroccidental, forman una especie de clase o incluso de casta. Pero tienen que agregarse al mundo sagrado, lo cual no puede hacerse más que poniendo en práctica el esquema de los ritos de paso.

Para los australianos, remito a las fuentes citadas en una monografía de Mauss¹³⁴; en ella se verá que el mago australiano cambia de personalidad, a veces hasta el punto de morir para a continuación resucitar (extracción de órganos; viaje en sueños al otro mundo, etc.). El *chamán* uralo-altaico¹³⁵: 1.º, es nervioso e irritable desde su juventud; 2.º, es «poseído» varias veces por espíritus (alucinaciones, fobias, epilepsia, trances, catalepsia, etc.); de ahí la idea de

133. N. SIOUFFI, *Études sur la religion des Soubbas*, pp. 66-72.

134. M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, París, 1904.

135. Este esquema es la sustancia de varios capítulos de un libro, desde hace tiempo en preparación, sobre *Le Shamanisme chez les populations de l'Europe et de l'Asie septentrionales*, basado sobre todo en los documentos rusos, finlandeses y húngaros. Por supuesto, las variaciones de detalle entre los diversos pueblos son considerables.

muertes temporales; 3.º, se retira al bosque, la soledad, la tundra, etc.; se somete a privaciones diversas, a un entrenamiento psicológico y neuropático; 4.º, diversos espíritus, antropomórficos o animales, enemigos o protectores, aislados o numerosos, se le aparecen cada vez con más frecuencia y le enseñan las cosas del oficio, etc.; 5.º, o bien el chamán muere y su alma se traslada al país de los espíritus, de los dioses, de los muertos, para aprender su topografía y asimilar los conocimientos necesarios para domeñar los malos espíritus y atraerse la ayuda de los buenos; 6.º, el chamán vuelve a la vida, renace; luego vuelve a su casa o va de pueblo en pueblo, etc. En fin, hecho importante, aunque no distintivo del chamanismo: la «chamanización», o conjunto de actos del chamán durante una ceremonia, comprende la misma secuencia: trances, muerte, viajes del alma al otro mundo, retorno, aplicación al caso especial (enfermedad, etc.) de los conocimientos adquiridos en el mundo sagrado: es, por tanto, un equivalente exacto del sacrificio de tipo clásico.

Veamos ahora la iniciación de un *piaye* caribe: 1.º, se va a vivir con un «anciano», a veces durante diez años; hasta los veinticinco o treinta años se somete a pruebas, a un ayuno prolongado, etc.; 2.º, los ancianos piayes se reúnen, se encierran en una cabaña, azotan al novicio con un látigo y le hacen bailar hasta que cae desvanecido; 3.º, se le somete a un «vaciado de sangre» por hormigas negras, se le hace «ir arriba y abajo» mientras se le fuerza a tragar jugo de tabaco; 4.º, se le somete a un ayuno de tres años, progresivamente menos riguroso, y absorbe, de cuando en cuando, jugo de tabaco¹³⁶. El sentido interno de esta

136. LAFITAU, *Moeurs des Sauvages Américains*, París, 1724, t. I, páginas 330-334; cf. p. sig., otras descripciones (Moxas, etc.).

secuencia ritual lo ponen de relieve estas descripciones de Von den Steinen: 1.º, se extenúa y se hiperestesia al novicio; 2.º, éste se duerme y muere; 3.º, su alma sube al cielo y luego vuelve a bajar; 4.º, se despierta y resucita convertido en *piaye*¹³⁷. Entre los warundi, del África Oriental alemana¹³⁸, se llega a ser *kiranga* (sacerdote-mago-brujo): 1.º, por herencia y ordenación: el padre o la madre entrega la lanza sagrada al hijo o la hija primogénitos antes de morir; 2.º, por haber sido herido por un rayo; 3.º, por una vocación súbita: «Durante una de las “ceremonias de la lanza”, un joven o una joven se levanta bruscamente, se sitúa frente al *kiranga* oficiante, o más bien frente a la lanza sagrada, se inclina hacia él o ella, le mira fijamente con toda la energía de su ser hasta que él (o ella) empieza a temblar y cae finalmente desvanecido, como muerto... se acuesta a la persona desvanecida sobre una estera, se la lleva con precaución a su casa, donde duerme de tres a cuatro días. Cuando vuelve en sí es ya en adelante persona sagrada, sacerdote o sacerdotisa-esposa del dios. Se llama a los vecinos y vecinas; se realiza la “ceremonia de la lanza” y el nuevo *kiranga* preside y oficia por vez primera». Por consiguiente, hipnosis, muerte, margen y resurrección. «Esta idea de una muerte momentánea es un tema general tanto de la iniciación mágica como de la iniciación religiosa», señalan con razón Hubert y Mauss¹³⁹, que citan hechos esquimales, chames, griegos, indonesios, melanesios y norteamerindios del

137. K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens*, 2.ª ed., Berlín, 1897, pp. 297-298, 300-301 (Bakaïri, Auetö, etc.).

138. J. M. M. VAN DER BURGT, *L'Urundi et les Warundi* (extracto del *Dictionnaire Kirundi*), Bois-le-Duc, 1904, p. 107.

139. H. HUBERT y M. MAUSS, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociologique*, t. VII (1904), pp. 37-39.

mismo tipo. Lo que aquí nos importa es la constatación, en los detalles de estas ceremonias, de una secuencia idéntica a las de muchos otros pasos de un estado a otro.

La entronización del jefe y del rey

Todo lo que acabamos de decir de los sacerdotes y los magos se aplica igualmente al jefe y al rey, cuyo carácter sagrado, y a veces divino, ha sido sobradamente puesto de relieve por J. G. Frazer¹⁴⁰. También las ceremonias de entronización¹⁴¹ o de coronación presentan la mayor semejanza en sus detalles esenciales y en sus secuencias con las ceremonias de la ordenación. Se pueden considerar dos casos: o bien el sucesor es entronizado en vida de su predecesor, o bien lo es tras la muerte de éste. A veces incluso, la sucesión se abre con un rito especial en el que el sucesor da muerte a su predecesor. En ambos casos hay, como en la iniciación y la ordenación, entrega y apropiación de los *sacra*, aquí llamados *regalia*: tambores, cetro, corona, «reliquias de los antepasados»¹⁴², asiento especial, que son a la vez signo y receptáculo del poder real-mágico-religioso.

El período de margen lo volvemos a hallar también aquí, en forma de preparación y retiro, con tabúes de todo tipo e instrucción especial, a veces desde la infancia; es el

140. J. G. FRAZER, *The Golden Bough and Lectures on the early history of the kingship*, Londres, 1905.

141. Prefiero este término al de coronación, pues con mucha más frecuencia que una cinta o una corona, la insignia de la realeza suele ser un asiento especial.

142. Cf. mi *Tabou, Tot. Madag.*, pp. 115-117, y sobre los *regalia* en general como receptáculo del poder real, FRAZER, *Kingship*, pp. 120-124.

equivalente del noviciado. Otro período de margen es el que transcurre entre la muerte del predecesor y el acceso al trono del sucesor (sede vacante). Se manifiesta en la vida general por una suspensión de la vida social del mismo género que la de los novicios de que más adelante hablaremos.

La referencia a descripciones detalladas nos hará ver fácilmente que el esquema propuesto es válido también aquí¹⁴³; sólo citaré dos casos, el de la entronización del faraón en el antiguo Egipto y el del *hogon* de los habbé, en la cuenca del Níger. En esta misma categoría entran las ceremonias de la investidura, de la entrega temporal de poderes, etc. El mecanismo está aquí también condicionado por la separación del medio anterior y la agregación progresiva o inmediata a un medio nuevo, originariamente el medio sagrado.

Ésta es la secuencia ritual durante la entronización del faraón, según la excelente monografía de A. Moret¹⁴⁴. El futuro faraón nacía dios¹⁴⁵; sin embargo, entre su nacimiento y el momento de su entronización debía haber perdido su carácter sagrado absoluto, puesto que el primer rito le «purificaba», es decir, le reagregaba al mundo sagrado y le volvía a identificar con los dioses al ser amantado¹⁴⁶ por una diosa, entre otros procedimientos.

143. Cf. para una buena descripción secuencial, PATTAS, *Le sacre et couronnement de Louis XVI, précédé de recherches sur le sacre des Rois de France depuis Clovis*, etc., París, 1775.

144. A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1903, pp. 75-113; idénticas secuencias y ritos de detalle para la inauguración del templo; cf. A. MORET, *Rituel du culte divin journalier*, París, 1902, pp. 10-15; cf. también *ibidem*, pp. 25-26, nota 1, 101, 29-32 y la pl. I, en cuatro cuadros que responden a las cuatro fases de la secuencia.

145. Sobre la teogamia, cf. *Royauté pharaonique*, pp. 49-52 y 59-73.

146. Sobre la lactancia divina, *ibidem*, pp. 63-65 y 222.

Luego, el monarca reinante le presentaba al pueblo, le tomaba en sus brazos y hacía sobre él los pases que conceden el fluido vital. El rito siguiente consistía en otorgar los nombres y título del nuevo faraón, dispersándose luego entre grandes gritos y saltos (¿rituales?), mientras se levantaba acta de los nombres y títulos a fin de que nadie los ignorara. Luego, el rey proclamado «recibía las coronas de los jefes de las moradas divinas», es decir, de los dioses, coronas sostenidas por una cinta sagrada; al mismo tiempo, se le entregaban los otros *regalia* (colmillo, látigo, cetro); luego venía la «reunión de las dos regiones» (Egipto del sur y del norte) por sus diosas, que las transmitían al nuevo faraón, el cual tomaba posesión de las mismas mediante una circunvalación, «la vuelta al muro», del mismo modo que el muerto convertido en dios «tomaba posesión» de las moradas de Horus y de Sit. El rey se dirigía luego procesionalmente al santuario del dios y este último «le abrazaba, dándole así el fluido vital» y quedando consolidada la diadema sobre la cabeza. Era la consagración definitiva, equivalente a la transcripción de los nombres y títulos. Estos ritos datan de la más remota antigüedad y se han mantenido hasta la época de los tolomeos y parcialmente en Etiopía. Había finalmente peregrinajes a diversos santuarios, festejos públicos sufragados por el rey, dotaciones religiosas, reparaciones en los templos, etc. Vemos, por tanto, que la ceremonia se inicia con un rito de separación de lo profano, continúa con ritos de agregación a lo sagrado, ritos de toma de posesión del mundo divino y terrestre, y que todo ello se realiza por etapas; por lo demás, carecemos de informes sobre los períodos de margen.

Los habbé de la Meseta nigeriana están gobernados por *hogones*, que tienen un carácter a la vez político, jurídico y

religioso y son tanto grandes-sacerdotes como reyes elegidos. Los *regalia* son, al mismo tiempo, los *sacra* del templo en que habita: collar con un ópalo, brazalete de hierro en la pierna derecha, anillo de cobre en la oreja derecha y anillo de plata en el dedo medio de la mano izquierda, señales evidentes de la agregación a la divinidad; luego, una caña especial, vestidos especiales, etc. No se le debe tocar, y su nombre anterior a la entronización no debe ya ser pronunciado; sólo se le habla en el viejo dialecto sarakolé; tiene derecho a las primicias y está sometido a régimen alimenticio especial. Hay un hogon por tribu o clan y un gran-hogon; el primero es entronizado mediante la entrega de las insignias y la conducción al templo que le servirá en adelante de residencia. Tras la defunción de un gran-hogon hay tres años de interregno durante los que se oculta su muerte al pueblo. A continuación se anuncia dicha muerte, se solicita su opinión a la divinidad, hay grandes fiestas y bailes públicos, el Consejo procede a la elección y se le entregan al nuevo hogon sus insignias. «Acompañado por la muchedumbre de dignatarios y de jóvenes bailando, el nuevo hogon se dirige entonces al templo de la divinidad, cabaña muy adornada que en adelante será su habitación sagrada. Este paseo es considerado como el cortejo funerario del hogon; pues desde su entrada en la casa hogonal, tras haber tomado posesión de los “signos de alianza”, el servidor gran-sacerdote de la divinidad es considerado como muerto por su familia»¹⁴⁷.

147. L. DESPLAGNES, *Le Plateau Central Nigérien*, París, 1907, pp. 321-328; en una tribu de la llanura del Barasana, los Udío de Uol, las ceremonias son un poco diferentes e incluyen, entre otros, un rito de rechazo sobre el que puede verse mi *Religions, Moeurs et Légendes*, pp. 137-154. También aquí se considera al hogon como muerto para su medio anterior.

La excomunión y la exclusión

La contrapartida de los ritos de iniciación son los ritos de destierro, de expulsión y de excomunión, que son por esencia ritos de separación y de desacralización. Los de la Iglesia católica son bastante conocidos. Es interesante señalar que, como ha visto bien Rob. Smith¹⁴⁸, el principio de la excomunión y de la consagración es el mismo: poner aparte un objeto o un ser determinados; de ahí la identidad de cierto número de ritos de detalle.

El orden en que he clasificado las diversas sociedades especiales para examinar sus ritos de admisión no está basado en el azar, sino en la distinción precisa de los elementos que caracterizan a cada una de ellas. Lo cual implica que no admito la clasificación ni las teorías de Schurtz, como tampoco las de Webster. Este último, sobre todo, ve degeneraciones donde yo tiendo a ver formas inaugurales. En cuanto a Schurtz¹⁴⁹, impresionado por la sorprendente semejanza que presentan entre sí los ritos de iniciación a las sociedades totémicas, a las fraternidades, a las sociedades secretas y a las clases de edad, ha derivado de tal semejanza la identidad de las instituciones enumeradas. Se podría llegar lejos por este camino, pero no puede extrañar que la teoría de Schurtz me parezca inadmisibles¹⁵⁰, dado que el objeto del presente volumen

148. Rob. SMITH, *Die Religion der Semiten*, pp. 118-119.

149. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, p. 392.

150. Inaceptable, por demasiado estrecha, es la teoría de FRAZER, *The Golden Bough*, t. I, pp. 344 y ss., retomada por HUBERT y MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, t. II, p. 90 de la separata, de que los ritos de iniciación tienen por objeto introducir

es precisamente mostrar que se trata más bien, en esos casos como en muchos otros, de una categoría perfectamente caracterizada de ritos, cuya semejanza deriva de que tienen un mismo objeto.

A lo largo de toda la duración del noviciado, los vínculos ordinarios, tanto económicos como jurídicos, se modifican, a veces incluso se rompen por completo. Los novicios están fuera de la sociedad, y la sociedad carece de todo poder sobre ellos, tanto más cuanto que son propiamente sagrados y santos, y, en consecuencia, intangibles y peligrosos como lo serían los dioses. De suerte que si, por una parte, los tabúes, en tanto que ritos negativos, levantan una barrera entre los novicios y la sociedad general, por otra, ésta carece de defensa contra las empresas de los novicios. Así se explica, con la mayor simplicidad del mundo, un hecho que ha sido destacado en numerosos pueblos y que ha permanecido incomprendible para los observadores. Me refiero a que durante el noviciado los jóvenes pueden robar y saquear a su antojo, o alimentarse y engalanarse a expensas de la comunidad. Dos ejemplos bastarán por el momento. En Liberia, mientras que por una parte se instruye a los jóvenes *vai* en las costumbres jurídicas y políticas de su pueblo, por otra «no parece que, por lo que se refiere a los novicios en cuanto tales, se considere el robo como un delito, pues se entregan, bajo la dirección de sus profesores, a ataques nocturnos contra los pueblos de la vecindad, y roban, con artimañas o a la fuerza, todo lo que pueda servir para algo (arroz, plátanos, gallinas y otros

un alma en un cuerpo; si así fuera, se encontraría toda una serie de ritos precisos del cambio de alma, análogos a los de algunas ceremonias médicas.

medios de subsistencia), llevándose luego al bosque sagrado», por más que tengan además plantaciones especiales que les suministran los alimentos necesarios¹⁵¹. De igual manera, en el archipiélago Bismarck, los miembros del Duk-duk y del Ingiet pueden, durante ceremonias de iniciación, robar y saquear cuanto quieran en las casas y plantaciones, pero cuidándose de dejar intactos los bienes de los otros miembros de la sociedad secreta¹⁵². Allí, como en toda Melanesia, estas exacciones han adoptado la forma de entregas forzadas en moneda local.

El período de margen

El carácter casi general del hecho en cuestión es por lo demás suficientemente conocido¹⁵³, pero para comprender su mecanismo en el caso indicado, conviene recordar que una licencia general, una suspensión de la vida social, marcan igualmente los interregnos y el período de margen entre los funerales provisionales y los funerales definitivos. Así podría quizá explicarse también, al menos en parte, la licencia sexual que en cierto número de pueblos impera entre el comienzo de los esponsales y la termina-

151. J. BUTTIKOFER, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, t. II, páginas 305-306.

152. Cf. R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, páginas 609-610.

153. En el África Occidental francesa, la marca de iniciación es la circuncisión, y el derecho al robo para los novicios dura desde el comienzo de la cicatrización de la verga hasta su cicatrización completa, o sea, alrededor de tres semanas. LASNET, *Mission au Sénégal*, París, 1900, p. 50 (peul), 65 (laobé), 77 (toucouleurs), 89 (malinké), 101 (soninké), 127 (khassonké), 145 (sérères), etc.

ción del matrimonio mediante apropiación de la mujer por un hombre determinado (Australia, etc.). Si la suspensión de las reglas ordinarias de vida no conduce siempre a tales excesos, no por ello constituye menos un elemento esencial de los períodos de margen.

7. Los esponsales y el matrimonio

Por lo que se refiere al tema del presente capítulo, abundan los documentos detallados, faltan las monografías explicativas y difieren extremadamente las interpretaciones ofrecidas. También aquí se descubre el esquema de los ritos de paso, y se cae en la cuenta de la necesidad de las secuencias rituales. La razón de que los teóricos se hayan perdido en interpretaciones estrechas, aunque con frecuencia complicadas, estriba en que han considerado los ritos aisladamente, en lugar de comparar entre sí las ceremonias completas.

Hemos visto la admisión del niño a la adolescencia por medio de la pubertad social. El estadio siguiente es la edad madura, cuya más clara señal es la fundación de una familia. Este cambio de categoría social es el más importante, porque acarrea para uno de los dos cónyuges al menos un cambio de familia, de clan, de pueblo, de tribu; a veces, incluso, los nuevos esposos van a vivir a una casa nueva. Este cambio de domicilio queda indicado en las ceremonias, de tal forma que los ritos de separación se relacionan siempre esencialmente con este paso material.

El noviazgo como período de margen

Por otra parte, dado el número e importancia de los grupos afectados por esta unión socializada de dos de sus miembros, es natural que el período de margen haya adquirido aquí una importancia considerable. Este período es lo que se conoce comúnmente por *noviazgo*¹. En gran número de pueblos, los esponsales constituyen una sección especial, autónoma, dentro de las ceremonias del matrimonio. Incluyen ritos de separación y ritos de margen, culminando con ritos, bien de agregación preliminar al nuevo medio, bien de separación del margen considerado como medio autónomo. Luego vienen los ritos del matrimonio, que comprenden sobre todo ritos de agregación definitiva al nuevo medio y con frecuencia, aunque menos de lo que en principio cabría esperar, ritos de unión individual. Así pues, el esquema de los ritos de paso es aquí más complicado que en las ceremonias ya estudiadas.

Categorías de ritos que constituyen las ceremonias de los esponsales y del matrimonio

En las descripciones siguientes, cuyos paralelismos serán subrayados, se verán las secuencias en acción; se insistirá asimismo en un hecho que vuelve inútil toda discusión

1. El mejor estudio que conozco sobre los esponsales estudiados al mismo tiempo desde el punto de vista ritual y jurídico es el de R. CORSO, «Gli sponsali popolari», *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, nov.-dic.: no se puede, sin embargo, admitir con el autor que los ritos (beso, regalo, velamiento, ramo, cinturón, unión de manos, anillo, zapato, beso, intercambio de pan, de frutos, de vino, etc.; acostarse uno al lado del otro, etc.) tienen sólo un valor simbólico: ligan materialmente.

de la teoría individualista y contagionista de Crawley²: el matrimonio es un acto propiamente social.

Algunos ritos se clasifican tal y como se dijo en el capítulo primero y a propósito del embarazo, el nacimiento, etcétera: lo cual quiere decir que las ceremonias del matrimonio comprenden también ritos de protección y de fecundación, que pueden ser simpáticos o contagionistas, animistas o dinamistas, directos o indirectos, positivos o negativos (tabúes). Precisamente ésta es la categoría de ritos que ha sido más estudiada hasta ahora³, y hasta tal punto ha atraído la atención, que se ha llegado al extremo de no ver en los ritos del matrimonio más que ritos profilácticos, catárticos y fecundadores. Conviene reaccionar contra esta simplificación, cuya estrechez se constata con sólo leer cuidadosamente descripciones detalladas de las ceremonias del matrimonio en una población cualquiera de Europa o de África, de Asia o de Oceanía, antigua o viva, civilizada o semicivilizada.

Dado que estos ritos han sido bien estudiados, los dejaré de lado en las discusiones que siguen, en el sobrentendido de que si en este estudio pongo en primer plano los ritos de separación y de agregación como tales, y en

2. Cf. CRAWLEY, *Mystic Rose*, pp. 321, 350, etc. S. Hartland ha visto bien el carácter colectivo de los ritos de agregación; la mayoría de los demás teóricos de la familia han dejado de lado el estudio detallado y sistemático de las ceremonias, sobre todo de las de los esponsales.

3. La actitud general de los teóricos la indica bien la frase siguiente de W. CROOKE, *The Natives of Northern India*, Londres, 1907, p. 206: «el matrimonio implica que las partes se hallan bajo la influencia del tabú y los ritos tienen por objeto contrarrestar sus peligros, especialmente los que impiden que la unión sea fecunda». Debo destacar que, en virtud de lo que hemos dicho en el capítulo 1 del presente volumen, el «tabú» no puede «ser un peligro», sino que es, en cierto número de casos, un medio de preservación del peligro.

sus secuencias, no es porque quiera reducir a estos ritos únicamente todos los elementos de las ceremonias del matrimonio. Haré destacar, por otra parte, que los ritos de protección y de fecundación parecen intercalarse entre los ritos de paso propiamente dichos como al tuntún. Al comparar descripciones de las ceremonias del matrimonio realizadas por varios observadores en un mismo pueblo, se aprecia cómo la secuencia de los ritos de paso se presenta con una constancia perfecta, y cómo el desacuerdo surge únicamente sobre la fecha, el lugar y los detalles de los ritos de protección y de fecundación. Es más, nunca se está muy seguro de qué interpretación dar a cada rito pormenorizado, lo cual hace que las dos enumeraciones ofrecidas más adelante deban considerarse muy incompletas. Se verá que para varios ritos he rechazado las interpretaciones más aceptadas, indudablemente no de modo absoluto para cada caso particular en que dicho rito se realiza, sino cuando menos de una manera general. Presentar en cada ocasión las pruebas reunidas hubiera convertido este capítulo en un volumen.

La complejidad de los ritos, y de los seres y objetos a ellos sometidos, puede variar según el tipo de familia a constituir⁴; pero de todas maneras, salvo en el «matrimo-

4. La clasificación de N. W. THOMAS, *Kingship and marriage in Australia*, Cambridge, 1906, pp. 104-109, es la siguiente: A. Promiscuidad; I), no reglamentada: a) primaria, b) secundaria; II), reglamentada: a) primaria, b) secundaria; B. Matrimonio; III), Poligamia, primaria o secundaria, simple o adélfica, unilateral o bilateral; IV), Poliandria; V), Poliginia, idénticas divisiones, pero siempre unilaterales; VI), Monogamia; las tres formas del matrimonio pueden ser matrilocales, de retorno, y patrilocales; VII), la Unión libre, y VIII), el Lío (con sanción social); todas estas formas pueden ser temporales o permanentes. No parece que la forma de la familia influya sobre la secuencia de los ritos de los esponsales y del matrimonio.

nio libre», colectividades más o menos amplias están interesadas en el acto de unión de dos individuos. Las colectividades en cuestión son: 1.º, las dos sociedades sexuales, representadas a veces por los mozos y damas de honor o por los parientes masculinos de una parte y femeninos de la otra; 2.º, los grupos de los ascendientes, bien por línea paterna, bien por línea materna; 3.º, los grupos de los ascendientes, según las dos líneas a la vez, es decir, las familias en el sentido ordinario de la palabra, y a veces las familias en el sentido amplio, incluyendo a todos los parientes; 4.º, las sociedades especiales (clan totémico, fraternidad, clase de edad, comunidad de fieles, corporación profesional, casta) a las que pertenecen uno u otro de los jóvenes, o ambos, o sus respectivos padre y madre, o todos sus parientes; 5.º, el grupo local (aldea, pueblo, barrio de ciudad, gran hacienda, etc.).

Carácter social y económico del matrimonio

Hay que recordar además que un matrimonio tiene siempre una dimensión económica, que puede ser más o menos amplia, y que los actos de tipo económico (fijación, pago, reversión de la dote, bien de la joven, bien del joven, precio de compra de la joven, arriendo de los servicios del novio, etc.) se encabalgan con los ritos propiamente dichos. Ahora bien, los grupos enumerados más arriba están todos ellos más o menos interesados en las negociaciones y en los arreglos de tipo económico. Si la familia, el pueblo, el clan deben perder una fuerza viva de producción, muchacha o varón, ¡que haya al menos alguna compensación! De ahí las distribuciones de víveres, de vestidos, de joyas, y sobre todo los numerosos ritos en

que se «rescata» algo, en especial el paso libre hacia la nueva residencia. Estos «rescates» coinciden siempre con ritos de separación, y ello hasta tal punto que cabe considerarlos en sí mismos como ritos de separación propiamente dichos, al menos parcialmente. En todo caso, el elemento económico, por ejemplo el *kalym* de los turcomongoles, es tan importante que el rito que concluye definitivamente el matrimonio no se lleva a cabo hasta que el *kalym* completo ha sido abonado, lo cual supone a veces esperar varios años. En este caso, el período de margen aumenta sin que se vean afectadas, no obstante, las relaciones sexuales entre los cónyuges.

Así se explica que entre los bashkir⁵ los matrimonios puedan decidirse cuando los futuros consortes son aún muy niños; los que llevan las negociaciones económicas son unos intermediarios (que corresponden a los *svaty* de los eslavos): cuantía, fecha de pago, etc., del *kalym* o «precio de compra» de la muchacha, que legalmente le pertenece a ésta⁶. El acuerdo sobre el *kalym* queda sellado con una comida comunitaria, seguida de visitas recíprocas de las dos familias, con intercambios de regalos ofrecidos por los parientes, sus amigos y sus vecinos. Du-

5. P. NAZAROV, «K. etnografía Bashkir», *Etnograficheskoe obozriènie*, fasc. IV (1890), pp. 186-189.

6. Si se estudia con detalle el importe del *kalym* entre los uralo-altaicos, y se compara con el precio de compra de las bestias, si a continuación se hace el descuento de los regalos y gastos de bodas, que corren por cuenta de los padres de la chica, y finalmente se observa a quién pertenece legalmente el *kalym*, bien en su totalidad, bien en parte, se constata que los términos de «precio de compra» y de «dote» son inexactos; hay ahí todo un sistema de «compensaciones» que constituye una institución especial y equivale, para un economista, al sistema del *potlatch* de los amerindios, a las grandes fiestas dadas por los jefes negros, etc. Hay una centralización y una descentralización alternativas de las riquezas, organizadas con vistas a evitar la concentración (en el sentido de Marx).

rante estas visitas se registra un reparto de sexos en dos habitaciones separadas. Una vez terminado el intercambio de regalos, el novio puede ir libremente a ver a la novia a su casa, e incluso vivir en ella cuando aquélla reside en otro pueblo; para ello debía antaño cumplir las siguientes condiciones: 1.ª, no debe mostrarse ante su suegra; 2.ª, no debe ver el rostro de su novia; por eso acude de noche. El hijo nacido durante este período de margen era confiado a los cuidados de la madre de la joven. «En resumen, las relaciones entre los dos jóvenes son propiamente maritales y sólo la muerte puede romperlas»; en esta última circunstancia se daba el levirato, tanto en uno como en otro caso.

Y a este respecto destacaré que el levirato está fundado no sólo en razones de tipo económico, sino también en razones rituales; al haber sido agregado un nuevo miembro a la familia, serían necesarias ceremonias especiales para hacerle salir de ella; ahora bien, el nuevo lazo ha vinculado no sólo a dos individuos, sino ante todo a dos colectividades, que ahora tienen que conservar su cohesión⁷. Esto se pone de relieve también en los ritos de divorcio.

Volviendo a los bashkir: cuando el *kalym* ha sido abonado íntegramente, cosa que a veces no ocurre sino al cabo de varios años, el padre de la chica organiza, a expensas del joven, una comida a la que invita a todos los miembros de las dos familias y al *mullah* (sacerdote musulmán); los cónyuges comen en una habitación aparte, en la que no entran más que los parientes próximos. Al llegar la noche, las amigas de la chica se la llevan y la es-

7. D. K. ZELENIN, *O leviratiè i nièkotorykh obyčhaïev Bashkir Skat. ouïèsa*. Etn. ob., 1908, lib. 78, pp. 78 y ss.

conden en el patio o en el pueblo; el joven la busca, a veces durante toda la noche. Cuando la encuentra, se la entrega a las muchachas y vuelve a la habitación especial, en la que se han reunido todos los invitados. Pero antes de entrar en ella, debe romper con el pie un hilo rojo que dos mujeres sostienen atravesando la puerta; si no ve el hilo y cae, todo el mundo se burla de él. Luego se sienta, y los huéspedes se van unos tras otros; cuando se queda solo, las amigas le llevan a la novia y se van. Ésta le quita sus botas y él quiere abrazarla; ella le rechaza; él le da una moneda de plata y es ella la que le abraza. Al día siguiente, la chica, en compañía de sus amigas, va a despedirse de cada miembro de su familia; sube a una telega y se va a vivir con la familia del marido; no debe enseñar su rostro a su suegro durante más de un año. La ruptura del hilo es un rito de paso; esconder y encontrar a la novia, un rito de separación del grupo sexual local. Como se ve, los esponsales incluyen la unión sexual, pero el matrimonio como acto social no concluye sino tras liquidar las estipulaciones económicas.

El margen entre los kalmyk (poligínicos), los toda y los bhottie (poliándricos)

Se llega a idénticas conclusiones al estudiar las ceremonias de una población no ya poligínica, sino poliándrica. Las «etapas» quedan marcadas con nitidez en las ceremonias *toda*, detalladamente descritas por H. Rivers⁸; pero para entenderlas sería conveniente entrar en prolijos detalles sobre el sistema de parentesco y el sistema de clanes

8. H. RIVERS, *The Toda*, Londres, 1906, pp. 502-539.

entre los toda. Recordaré únicamente que estas ceremonias empiezan antes de la pubertad y se prolongan hasta después del embarazo⁹. Por lo tanto, citaré la secuencia de estas ceremonias entre los bothia del Tíbet meridional y del Sikkim: 1.º Unos magos determinan si el matrimonio proyectado será favorable. 2.º Los tíos de la chica y los del chico se reúnen en la casa de éste; luego se dirigen a la de aquélla y la piden en matrimonio. 3.º Si los presentes que han aportado son aceptados (ceremonia de *nang-chang*), el asunto ha concluido; se determina el importe de la dote. 4.º Se ofrece a los intermediarios una comida ritual acompañada de oraciones (ceremonia llamada *khelen*). Tras estas dos ceremonias, que como se ve son ritos de agregación preliminar de las dos familias, los dos jóvenes pueden verse con toda libertad. 5.º Un año después viene la ceremonia *nyen*: es una comida (con cuyos gastos corren los padres del novio) a la que asisten todos los parientes de ambas ramas; se paga el precio de la chica. 6.º Un año después del *nyen*, se celebra la ceremonia *changthoong*: a) un mago determina el día más favorable para que la novia deje la casa de sus padres; b) se organiza una gran fiesta, a la que son invitados lasamas; c) dos hombres, apodados en ese momento «ladrones», entran por la fuerza en la casa con objeto, según dicen, de raptar a la

9. Para otro caso de ritos de matrimonio formando un todo orgánico con los ritos de la iniciación y los ritos del embarazo, véase Ch. DELHAISE, «Ethnographie Congolaise: chez les Wabemba», *Bull. Soc. Belge Géogr.*, 1908, pp. 185-207. Las secuencias responden al esquema general. En cuanto a los casos de «encabalgamiento», son mucho más numerosos y sistematizados de lo que inicialmente había pensado, hasta tal punto que merecerían una monografía especial, tanto más cuanto que ese fenómeno, muy importante para la inteligencia del funcionamiento de las sociedades semicivilizadas, me parece que no ha sido estudiado hasta ahora.

novia; se libra un combate simulado; los «ladrones» son apaleados y se les mete en la boca carne a medio cocer; escapan a ese trato dando dinero a los guardianes de la novia. Dos días después se rinden honores a los «ladrones», llamándoseles ahora «los-estrategas-felices»; d) los invitados entregan presentes a la novia y a sus padres; e) cortejo de partida con festejos; f) el padre y la madre del chico acuden al encuentro del cortejo y lo conducen a su casa; fiestas durante dos o tres días; g) la joven y sus parientes vuelven a su casa. 7.º De nuevo un año después, ceremonia llamada *palokh*; los padres de la chica le entregan su dote (el doble de lo que se ha pagado por ella o más) y ésta es conducida en grupo a casa del novio, donde esta vez se queda definitivamente¹⁰. Las ceremonias de los esponsales y del matrimonio duran por consiguiente entre los bhotia por lo menos tres años, y son también independientes del acto sexual, sociales por tanto.

Los ritos de separación: los ritos llamados de robo o de rapto

Tratando de los ritos de separación, no puedo dejar de hablar, en primer lugar, de toda una clase de ritos, muy semejantes entre sí, considerados por lo general como «supervivencias del matrimonio por rapto o por robo»¹¹.

10. A. EARLE, *Note on polyandry in Sikkim and Tibet*, Census of India, 1901, t. VI, part. I, Appendice V, pp. XXVIII-XXIX.

11. POST, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburgo y Leipzig, 1887, t. I, página 324, distingue: A), el rapto contra la voluntad de la muchacha: 1.º, por la guerra; 2.º, por un joven y sus amigos, sea en o fuera de su tribu; B), tras convenio entre los interesados: 1.º, tras estipulación de la que resultará el matrimonio; 2.º, tras convenio entre las dos familias;

Semejante procedimiento de *unión social permanente* sólo muy pocas veces se ha encontrado en forma de institución, y hay que aceptar sin objeción alguna la opinión de E. Grosse de que se trata de una forma individual, esporádica y anormal. Además, las mujeres obtenidas de ese modo por grupos enteros, por ejemplo por medio de razias, se quedan luego como esclavas o concubinas, que serán siempre, por regla general, inferiores a las mujeres del mismo clan o tribu que los raptos y a las que éstos se unen mediante ceremonias especiales, que no tienen lugar cuando se trata de mujeres de otras tribus o de otros clanes, conseguidas a la fuerza.

Por otra parte, si dos enamorados quieren unirse definitivamente contra la voluntad de sus familias, o violando reglas sociales que les parecen más o menos inútiles o absurdas, habitualmente hay conciliación; o bien se transige ante el hecho consumado, o bien se realiza sólo una parte de las ceremonias; pero el conjunto de estas ceremonias no por ello deja de existir en forma estable para todos cuantos concluyen un matrimonio conforme a las costumbres habituales de la tribu. De tal modo que la pretendida institución del matrimonio por rapto se fundamenta no en los hechos directamente observados, sino en la interpretación de toda una categoría de ritos especiales que de otro modo no se sabría cómo explicar.

C), como «juego de matrimonio». Parece evidente que los tres últimos casos son simplemente ritos, que los dos primeros son individuales y esporádicos y que, en fin, el primero suministra esclavas, pero no mujeres que gocen de los derechos tribales. WESTERMARCK, *Origin of human marriage*, 1891, no ha añadido nada a los puntos de vista de Post, así como tampoco lo han hecho los demás historiadores de la familia; para documentos sobre los ritos de matrimonio en África, cf. Post, *ibidem*, pp. 326-398.

Basta leer sin prejuicios descripciones pormenorizadas, comparando los ritos «de raptó» con análogos ritos de iniciación, para comprender que se trata efectivamente de un raptó, pero no en el sentido generalmente aceptado de una supervivencia institucional. No hay en este asunto supervivencia alguna, sino un hecho actual, que se repite en cada iniciación y en cada matrimonio, como en cada muerte: el cambio de medio y de estado de individuos determinados. Casarse es pasar de la sociedad infantil o adolescente a la sociedad madura; de cierto clan a otro; de una familia a otra; con frecuencia, de un pueblo a otro. Esta escisión de un individuo respecto a ciertos medios debilita estos medios, pero refuerza otros; el debilitamiento es a la vez numérico (por tanto, dinámico), económico y sentimental. De ahí las prácticas por medio de las cuales los que se hacen más fuertes compensan en cierta medida el debilitamiento de medios con los que se hallan vinculados por lazos de consanguinidad, de conacionalidad o de reciprocidad, bien actuales, bien en potencia. Lo que se expresa con los ritos llamados de raptó o de robo es la resistencia que oponen los medios afectados; según el valor que se conceda al miembro que se va, la resistencia será más o menos viva, así como también según la riqueza comparada de las partes. Las compensaciones adquirirán la forma de dote, de regalos, de festines, de festejos públicos, de moneda entregada como rescate por este o aquel obstáculo interpuesto inicialmente por los interesados. En fin, también tienen cabida sentimientos que, si bien sólo entre nosotros han hallado expresión en la literatura y las fórmulas populares, existen igualmente entre los semicivilizados. Cuando una joven abandona a su madre, se vierten lágrimas que, no por ser con frecuencia rituales, responden menos a un real

sentimiento de aflicción; las compañeras y camaradas de los futuros esposos pueden también sentirse apenados y manifestarlo por caminos a veces muy diferentes de los nuestros.

Dicho esto, resumo una de las descripciones que se han citado con más frecuencia como prueba de la teoría de un antiguo «matrimonio por raptó». Se trata de la descripción de las ceremonias del matrimonio entre los árabes del Sinaí ofrecida por Burckhardt¹²: 1.º, el joven y otros dos compañeros se apoderan de la chica en el monte y se la llevan a la tienda de su propio padre; 2.º, cuanto más se defiende ésta, «más le aplauden sus compañeras»; 3.º, los jóvenes la trasladan a la fuerza al cuarto de las mujeres; 4.º, un pariente de su futuro esposo la cubre con una tela y grita: «Ningún otro que (y nombra al futuro) te cubrirá»; 5.º, la madre de la joven y sus parientes la visten ceremonialmente; 6.º, se le instala sobre un camello, pero ella continúa debatiéndose mientras los amigos del novio la sujetan; 7.º, se le hace dar así tres vueltas a su tienda, y sus compañeras se lamentan; 8.º, luego es conducida al cuarto de las mujeres de la tienda del novio; 9.º, si dicha tienda se halla lejos, llora durante todo el camino. Es patente que se trata aquí de una separación de la joven respecto al grupo formado por las muchachas de su lugar de origen, y que para que hubiera supervivencia de raptó haría falta que toda la familia y toda la tribu de la chica se resistieran a los propósitos de la tribu, de la familia y de los compañeros de la joven. En lugar de esto, encontramos que sólo dos clases de edad están representadas en la lucha.

12. J. L. BURCKHARDT, *Voyage en Arabie*, t. III, pp. 190 y ss.

Ritos de solidaridad sexual restringida

Con frecuencia ocurre así; pero muchas veces también, las que prestan ayuda a la chica son no sólo las jóvenes, sino todas las mujeres, jóvenes o viejas, casadas o viudas, de su parentela o de su tribu. En ese caso, que es el de los khond, como más adelante se verá, no se trata ya de una solidaridad de clase de edad, sino de una solidaridad sexual restringida. No conozco ningún caso en que la solidaridad sea general, es decir, en que las chicas y mujeres de la familia, del clan y de la tribu del joven se opongan por su parte a la incorporación de la novia. Y esto basta para echar por los suelos la teoría de Crawley, que ha visto bien¹³ –después de Fison, Westermarck¹⁴ y E. Grosse¹⁵– que «la supervivencia del matrimonio por raptó» es una fantasía, pero ha pretendido que «la joven es arrancada primariamente al sexo, pero no a la tribu ni a la familia»¹⁶. No puede ser arrancada a la sociedad se-

13. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, pp. 333, 354 y ss., 367 y ss., etc.

14. Tiende a adoptar la teoría de Spencer, para quien la resistencia de la novia es una expresión del pudor que se ha convertido en tradicional; esto vale para casos individuales, pero no explica por qué las partes en lucha no son siempre las mismas, ni que esta lucha no sea una institución tan universal como el propio matrimonio.

15. E. GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Witschalt*, Friburgo de Brisgovia, 1896, pp. 107-108, quiere ver en esta ceremonia una supervivencia deformada del verdadero raptó por la guerra entre pueblos que se han vuelto pacíficos, ¡pero consideran honroso conservar un renombre de bravura!

16. CRAWLEY, *loc. cit.*, pp. 351-352, 370, etc. Los ritos de solidaridad sexual están particularmente desarrollados en el Islam, donde por lo demás la separación sexual vale para toda la vida social. Compárese para África del Norte las descripciones ofrecidas por GAUDEFRUY-DEMOMBRYNES, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, París, 1901, y «Coutumes de mariage en Algérie», *Extr. Rev. Trad. Pop.*, 1907; DOUÏTÉ, *Merrâkech*, *passim* (bibliografía detallada para África

xual ni «primariamente» ni secundariamente: puesto que no cambia de sexo. Pero sí que abandona una cierta sociedad sexual restringida, tanto familiar como local. Esto aparece claramente indicado en el siguiente rito de los samoyedos¹⁷. Los samoyedos «buscaban una chica en una familia distinta a la suya» (exogamia del clan); un intermediario lleva las negociaciones del *kalym*, que pertenece mitad por mitad al padre y a los demás parientes de la contrayente; comida a expensas del suegro y del joven; el padre prepara el «presente de la tornaboda». El día fijado, «el pretendiente, acompañado por varias mujeres ajenas a la familia de la chica, va a buscar a su mujer; se visita a todos los parientes que han tenido parte en el *kalym*; éstos entregan un pequeño presente a los esposos; las mujeres que ha llevado el marido cogen a la novia, la suben a la fuerza a un trineo, la atan a él y se van»; se cargan en los trineos los presentes recibidos; el novio va en el último; llegados a la *yrta* (cabaña lapona) del esposo, la joven prepara la cama para ella y su marido; se acuestan en el mismo lecho, pero las relacio-

del Norte, p. 334); los *Archives Marocaines* y la *Revue Africaine, passim*; K. NARBESHUBER, *Aus dem Leben der Arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, pp. 11-16 y notas; E. DESTAING, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, t. I, París, 1907, pp. 287-291, donde encontramos que el novio, para entrar en la habitación donde le espera la joven, es obligado a saltar por encima de la madre de ésta, acostada sobre el umbral (p. 289); en todas estas ceremonias, con frecuencia muy complicadas, volvemos a hallar siempre, bajo la multiplicidad de los ritos de preservación y de fecundación, la trama constituida por los ritos de paso. Y como en las demás ceremonias norteafricanas, hay por doquier combinación de elementos bereberes indígenas y de elementos musulmanes o estrictamente árabes.

17. PALLAS, *Voyages dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, nueva ed., París, año II, pp. 171-174.

nes sexuales sólo tienen lugar al cabo de un mes; el marido hace un presente a su suegra, si su mujer era virgen; luego, periódicamente, la joven va a ver a su padre y éste debe, en cada ocasión, hacerle muchos presentes (compensaciones al *kalym*); en caso de muerte de la mujer o de separación, el suegro devuelve el *kalym*.

Se aprecia que no sólo el «precio de compra» (*kalym*) de la novia es ampliamente compensado por los regalos que se le hacen obligatoriamente, sino también que son las representantes de la nueva sociedad sexual restringida las que, por la fuerza, arrancan a la chica de la sociedad de su adolescencia. Entre los khond de la India meridional¹⁸, el partido de la joven incluye no sólo a sus «compañeras», sino también a las mujeres jóvenes del pueblo». Cuando todo ha quedado convenido entre las familias, se viste a la chica con una tela roja y es conducida por su tío materno hacia el pueblo del novio, en compañía de las mujeres jóvenes de su pueblo; el cortejo lleva los regalos destinados al novio. Éste, acompañado por los jóvenes de su pueblo, armados todos ellos con varas de bambú, se ha apostado en el camino; las mujeres atacan a los jóvenes a bastonazos, a pedradas, a terronazos, contra los que éstos se defienden con sus bambúes. Poco a poco se van aproximando al pueblo, y en seguida cesa la lucha; el tío del novio coge a la novia y se la lleva a la casa de este último. «El combate no es un juego, y con frecuencia los hombres resultan gravemente heridos.» Luego viene una comida en común a costa del novio. Este rito se repite en todas las tribus khond, con variaciones de detalle.

18. E. THURSTON, *Ethnographic notes in Southern India*, Madrás, 1906, páginas 8-13. En este libro puede leerse, en las páginas 1 a 131, una excelente monografía detallada de las ceremonias del matrimonio en las diversas tribus de la India meridional.

Lo cito porque Thurston¹⁹ ha visto en él «un excelente ejemplo de la antigua costumbre del matrimonio por raptó». Ahora bien: 1.º, es el partido de la novia el que hace recular al del novio; 2.º, hay lucha entre dos grupos de sexo y de localidad diferentes. Ésa es la razón de que yo lo vea como un rito de separación de la chica de su grupo sexual anterior, a la vez grupo de edad, de familia y de pueblo.

Ritos de solidaridad con base en el parentesco

En fin, en el caso que sigue desaparece el elemento sexual y la lucha se libra entre el pretendiente y los colaterales sociales de la chica; la palabra «hermano» debe entenderse aquí en el sentido que tiene en el sistema clasificatorio, representando sin duda los hermanos al clan totémico: en Mabuiag (islas del estrecho de Torres) era la chica la que proponía el matrimonio al chico; fabricaba una pulsera de hierbas que la hermana del chico le ataba a la muñeca; y a cambio él enviaba una *makamak*, que la chica se ataba a la pierna; ambos jóvenes concertaban citas de día y de noche y mantenían relaciones sexuales; el chico prestaba pequeños servicios al padre y a la madre de la chica, que simulaban no enterarse; pero los hermanos emprendían con el enamorado una lucha simulada, hiriéndole únicamente en la pierna y, finalmente, en la cabeza, de un mazazo. Inmediatamente, un hermano de la chica la cogía de la mano y la entregaba al joven. Éste acumulaba entonces todo tipo de riquezas y las amontonaba un día fijado sobre una estera, colocada en un lugar público, a cuyo alrededor se sentaban en cuclillas todos los parien-

19. *Ibidem*, p. 8.

tes de la chica. Tras ser vestida y pintada ceremonialmente, ésta era acompañada por las mujeres de dos de sus hermanos mayores, que tomaban los presentes y se los daban para que ella los distribuyera a sus hermanos. Luego había una comida en común y el matrimonio quedaba concluido²⁰. Como puede verse, el acto sexual es independiente de la unión social; primero hay ritos de agregación individual, un período de margen, un rito de separación y un rito de agregación sociales, y, finalmente, una compensación por la pérdida sufrida por el grupo familiar²¹, fundado en el sistema totémico y clasificatorio; sin embargo, la mujer no se convertía en miembro del clan de su marido y este último era su propietario absoluto «tras haberla pagado»²².

Entre los ostiak del Irtysch²³, a partir del momento en que el cortejo nupcial se pone en marcha para ir al pueblo del joven, los mozos del pueblo de la novia detienen su trineo con una cuerda, que sólo sueltan a cambio de un obsequio en dinero que les arroja la novia; pero de nuevo vuelven a atraparla, reciben otra vez dinero, repiten nuevamente y sólo tras el tercer rescate dejan partir al trineo; debo recordar que hay un número insuficiente de mujeres entre los citados ostiaiks, muchos de los cuales viven en unión libre con mujeres rusas.

20. A. C. HADDON, *Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*, t. V (1904), pp. 223-224; cf. también pp. 224-229, y t. VI (1907), páginas 112-119.

21. Cf. esta idea expresada *ibidem*, p. 225.

22. Para las «compensaciones» de orden económico, c. *ibid.*, páginas 230-232.

23. S. PATKANOV, *Die Irtysch-Ostiaken*, t. I, San Petersburgo, 1897, página 141.

Ritos de solidaridad local

Con frecuencia, y éste es un hecho sobre el que quiero llamar la atención, se consideran tan poderosos los lazos del joven o de la joven con sus anteriores medios (de edad, de sexo, de tribu) que se hace preciso insistir varias veces para romperlos; de ahí las huidas y persecuciones múltiples en el bosque o la montaña, las entregas a plazos de dote o de rescates, las repeticiones de ritos. De igual manera, a veces la agregación a los nuevos medios (familia, clase social de las mujeres o de los hombres casados, o de los individuos que han perdido su virginidad, clan, tribu, etcétera) no se consuma al primer envite; durante un tiempo más o menos prolongado, el recién llegado es un intruso, sobre todo por lo que se refiere a la familia restringida. En mi opinión, es esto lo que explicaba los tabúes de suegro y de suegra para yerno y nuera, las fluctuaciones del estatuto de la mujer hasta el embarazo o hasta el nacimiento de un hijo. A veces es preciso cimentar el acercamiento de las dos familias, ya establecido por las ceremonias anteriores a la unión sexual de los cónyuges, mediante nuevos regalos, festines en común; en suma, por una serie de ceremonias posteriores al matrimonio y que duran, por ejemplo, siete días en África del Norte. De las descripciones ofrecidas por Gaudefroy-Demombynes²⁴ para Tlemcen se deduce que los hombres de las dos familias, por una parte (después, todos los hombres), y las mujeres de las dos familias, por otra (después, todas las mujeres), agregan al nuevo hombre y a la nueva mujer a su sociedad especial; en Constantina, parece que

24. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, París, 1901, pp. 71-76.

esta agregación sólo vale para los hombres y mujeres de las dos familias. Se crea así un nuevo estado de equilibrio de los grupos sexuales.

Ritos de separación

Además de los ritos de «rpto» de que acabamos de hablar, citaré como ritos de separación los siguientes: los cambios de vestido; vaciar una jarra de leche y hacer explotar tres bayas (galla); cortar, romper, arrojar alguna cosa en relación con la vida de la infancia o de los solteros; deshacer el peinado, cortar, afeitarse los cabellos, la barba; cerrar los ojos; quitarse las joyas; dedicar a una divinidad los propios juguetes (muñecas, etc.), joyas, vestido de niño; perforación del himen y todas las demás mutilaciones; romper la cadenilla llamada de la virginidad; desatarse el cinturón; cambios de menú y tabúes alimenticios temporales; repartir entre los amigos de infancia los propios juguetes, joyas, o distribuir «recuerdos» entre ellos; golpear, injuriar a los compañeros de infancia o ser golpeado, injuriado por ellos; lavarse los pies o hacerse los lavar; bañarse, unirse, etc.; estropear, destruir, transportar el hogar, las divinidades, los *sacra* de la familia primitiva; cerrar las manos, cruzar los brazos, etc.; cubrirse con un velo, encerrarse en una litera, un palanquín, un coche, etc.; ser empujado, maltratado; vomitar, etc.; cambiar de nombre, de personalidad; someterse a tabúes, temporales o definitivos, de trabajo, sexuales, etc.

Incluyo además en esta categoría dos ritos más complejos. El rito consistente en hacer que pase todo el cortejo, o los novios, o sólo uno de ellos, por encima de alguna cosa, puede interpretarse sin duda de distintas

maneras, o al menos lo que se deduce de las descripciones es que un acto a primera vista idéntico no es concebido como tal por los participantes. Se puede montar a horcajadas sobre el obstáculo, y en tal caso, cuando es la chica la que lo hace, puede tratarse de un rito de fecundación; a veces se salta, y en ese caso puede que sea para saltar de un mundo a otro, de una familia a otra, se toca o no se toca el obstáculo, según se trate de un rito de paso, de fecundación o de sacralización (preservación); otras veces se es alzado, tratándose entonces de un rito de paso, lo mismo que cuando se rompe un obstáculo (hilo atravesando una puerta, barrera sobre el umbral, etc.) o se derriba una puerta, o se la hace abrir mediante gestos coercitivos o súplicas. En suma, un estudio de este rito sólo puede hacerse reproduciendo detalladamente los documentos²⁵.

Asimismo, el rito de sustitución de la novia o de los novios²⁶ puede tener por objeto en algunos casos, como cree Crawley, desplazar el peligro de «la inoculación», pero con arreglo a las descripciones detalladas yo creo que casi siempre el rito tiene como finalidad evitar el debilitamiento de los grupos interesados (clase de edad sexual, familia, etc.), procurando entregar o unir individuos de menor valor social general, y sobre todo económico (niñita o vieja, crío, etc.); su más claro indicio son las burlas dirigidas a

25. Para documentos, referencias y teorías diferentes de la mía, véase: E. S. HARTLAND, *Legend of Perseus*, t. I, pp. 173 y ss.; E. CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 337; W. CROOKE, «The lifting of the bride», *Folk-Lore*, t. XXII (1902), pp. 226-244; TRUMBULL, *The threshold covenant*, pp. 140-143.

26. Cf. para los hechos, entre otros, H. HEPDING, «Dies falsche Braut», *Hessische Blätter für Volkskunde*, t. V (1906), pp. 161-164; E. THURSTON, *Ethnogr. Notes in South. India*, Madrás, 1906, pp. 3, 29; obsérvese que aquí es el casado el que se va a vivir a casa de su mujer; asimismo, es a él a quien se sustituye.

los sustitutos y las furiosas reclamaciones de los amigos y parientes del novio y de la novia²⁷.

Ritos de agregación

Vamos ya con los ritos de agregación. Con bastante frecuencia, en las descripciones detalladas que diversos observadores nos ofrecen de las ceremonias del matrimonio, se toman buen cuidado en señalar cuál es el rito de mayor importancia y que culmina definitivamente el conjunto de las negociaciones. Por lo general tal rito es la comida en común, consecutiva a la última entrega del *kalym* o de la dote; o bien es una comida en común sin conexión con las estipulaciones económicas; o también puede ser la participación colectiva en una ceremonia propiamente religiosa. Cabe distinguir, entre los ritos de agregación, aquellos que tienen una trascendencia individual y que unen entre sí a los dos jóvenes: don o intercambio de cinturones, de pulseras, de anillos²⁸, de los vestidos que se llevan puestos; atarse uno a otro con un mismo lazo; anudar entre sí partes de los respectivos vestidos; tocarse recíprocamente de una u otra manera²⁹;

27. A título indicativo, citaré los tabúes de suegra a yerno, de suegro a nuera, etc., en los que TYLOR quería ver un *cutting*, un rito de separación (*Journ. Anthropol. Inst.*, t. XVIII [1887], pp. 246 y ss.), pero que son clasificados por CRAWLEY, *loc. cit.*, p. 406, en la categoría más amplia de los tabúes de solidaridad sexual.

28. Sobre el poder coactivo del anillo nupcial, como tema de leyenda, cf. P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux*, París, 1907, páginas 255-257.

29. Más detalladamente: juntar las manos, entrelazar los dedos, besarse, abrazarse, apretar las cabezas una contra otra, sentarse uno sobre otro o uno junto a otro, echarse uno al lado de otro, etc.

utilizar los objetos que pertenecen al otro (leche, betel, tabaco, utensilios profesionales, etc.); ofrecer al otro alguna cosa de beber o de comer; comer juntos (comunión, *confarreatio*); involucrase en un mismo vestido, velo, etc.; sentarse en el mismo asiento; beber el uno la sangre del otro; comer un mismo manjar o en un mismo plato; beber un mismo líquido o en un mismo recipiente, etc.; darse masaje, frotarse, unirse (sangre, arcilla), lavarse mutuamente, entrar en la nueva casa, etc. Éstos son propiamente ritos de unión; los ritos de agregación tienen una dimensión colectiva, bien sea que vinculen entre sí individuos o grupos nuevos, bien sea que unan dos o varios grupos. Entran en esta categoría: los intercambios de regalos³⁰, los intercambios de hermanas (Australia; *basa-komo*, del África Occidental, etc.), la participación en ceremonias colectivas, como las danzas rituales, las comidas de esponsales y de bodas; los intercambios de visitas; los recorridos de visitas, revestirse con el traje de las mujeres y de los hombres casados o adultos; para la mujer, estar encinta o parir. Algunos ritos son a la vez individuales y colectivos: así, por ejemplo, la aceptación de un regalo tiene un poder constrictivo no sólo para el individuo que lo acepta, sino también para los grupos a que pertenece; este rito es con frecuencia el primero de los esponsales.

Como rito de agregación especial señalaré el «matrimonio con el árbol», que ha intrigado con frecuencia a los teóricos: es fácilmente inteligible si se recuerda que el matrimonio es, en algunos casos, entre los kol de Benga-

30. Rechazar el regalo es signo de no-aceptación de la unión propuesta; y en el caso de esponsales anteriores al nacimiento o en edad temprana, la devolución del regalo es el signo de la ruptura del acuerdo.

la, por ejemplo³¹, una ceremonia de iniciación, en tanto que agregación al clan totémico. En nuestros días, el matrimonio se celebra entre los dieciséis y los dieciocho años, para los chicos, y entre los catorce y los dieciséis años, para las chicas, pero antaño se realizaba a una edad mucho más avanzada. Los hechos sobre los que deseo llamar la atención son éstos: las almas de los muertos van a una región especial; pero los niños no pueden ir a ella, dado que no tienen alma; tampoco pueden convertirse en demonios; hasta el matrimonio, el niño no se halla sometido a los tabúes alimenticios de su clan, y puede tener relaciones sexuales sin preocuparse de la regla exogámica; es el matrimonio el que le concede un alma, al agregarle al clan; los clanes kol son totemistas; los tótems principales son el mango y el mahua (*bazzia latifolia*); uno de los ritos del matrimonio kol consiste en casar primero, mediante un abrazo, al chico con el mango y a la chica con el mahua. Este conjunto de hechos me incita a pensar que en el matrimonio «ficticio» hay que ver no una transferencia de personalidad para «asegurar el éxito de la verdadera ceremonia»³², sino un rito de iniciación al clan totémico, entrelazado con las ceremonias del matrimonio, las cuales son en bloque, entre los kol, ceremonias de entrada al clan. Un individuo excluido del clan por una u otra razón puede reincorporarse a él reuniendo a representantes de los diversos pueblos y haciendo sacrificar por el sacerdote del

31. F. HAHN, *Einführung in das Gebiet der Kolsmission*, Gütersloh, 1907, pp. 74-82, 87-88. Los kol son una sección de los munda.

32. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, pp. 340-341. El rito del matrimonio con el árbol, descrito por DALTON, *Ethnology of Bengal*, p. 194, según H.-H. RISLEY, *Census of India*, 1901, t. I, *Ethnographic Appendices*, habría caído en desuso; sin embargo, Hahn parece hablar como testigo ocular; cf. también THURSTON, *loc. cit.*, pp. 44-47.

suyo una cabra o un buey blancos; luego bebe un poco de su sangre, o bien rocía con ella el techo de su casa invocando al Dios-Sol; finalmente, todos los representantes del clan comen la carne del animal³³.

Todos estos ritos de agregación deben tomarse no en un sentido simbólico, sino en el sentido material más estricto: la cuerda que ata, el anillo, la pulsera, la corona que ciñen, etc., tienen una acción real, coercitiva. Sumamente interesantes, desde este punto de vista, son los ritos relativos al umbral³⁴ y a las puertas; se traspasan violentamente o con el consentimiento de los habitantes del mundo en que se penetra. Así, por ejemplo, en Palestina, la joven se acerca, con una jarra llena de agua en la cabeza, a la casa de su futuro esposo, que hace caer la jarra en el momento en que la joven traspone el umbral; en modo alguno se trata de una libación, como cree Trumbull, sino de una separación del antiguo medio y una agregación al nuevo por una especie de bautismo. De modo similar, en la isla de Skarpanto se rompe un bastón atravesado en la puerta. M. Chavannes me indica un rito chino interesante en el que el paso material no se realiza de una sola vez, sino que tiene lugar por etapas³⁵: en una tribu del grupo étnico de los ho-mi (Yunan meridional), cuando el futuro yerno va a buscar a su mujer a la casa de su futuro suegro, «el suegro acompaña al yerno, haciéndole pasar por la segunda y la tercera salas y atravesar el pabellón de los libros para introducirle en el pabellón de aseo. En cada puerta, un ayudante anuncia en voz alta el rito que hay que realizar y (el yerno) se prosterna dos veces. Es lo que se llama la “pros-

33. HAHN, *loc. cit.*, p. 159.

34. CLAY TRUMBULL, *The threshold covenant*, pp. 26-29.

35. T'oung-Pao, dic. 1905, pp. 602-603.

ternación en las puertas³⁷ (*pai men*). La razón de que (el suegro) conceda importancia a las puertas y ponga dificultades al yerno es que va a dejarle ver a su hija³⁶.

Entre los tcheremisos³⁷, el cortejo que va a buscar a la novia es detenido a las puertas del patio de la hacienda habitada por sus padres; el *sabus* (director de ceremonias) entra en el isba, donde el señor le da de comer y de beber; el *sabus* solicita para el cortejo el derecho a entrar; el padre pregunta si no se ha perdido nada; sí, dice el *sabus*, un fulano (el novio) ha perdido una de las mangas de su chaqueta y venimos a ver si está en vuestra casa; el padre dice que no, el *sabus* se va, luego vuelve, y hasta la tercera vez no dice el padre que sí, que se abran las puertas y que los ritos de agregación empiecen.

La amplitud y significación del período de margen

El período de margen puede o no tener una significación sexual. En algunos pueblos, el novio se acuesta con su novia, y los niños concebidos o nacidos durante este período se consideran legítimos (cf. los casos citados más arriba). En otros sitios, la separación de los dos jóvenes es absoluta y el niño que naciera de una desobediencia a esta regla vería cómo se le deniega un lugar regular en la familia o la sociedad. Así, por ejemplo, «los lapones no permiten nunca que los novios se acuesten juntos antes del día de sus bodas, y si tal cosa ocurriera, el niño sería considerado bastardo, por más que se probara que había sido

36. En nota, el traductor ve en este rito, erróneamente por supuesto, una supervivencia del matrimonio por raptó.

37. G. IAKOVLEV, *Religiosnyie obriady Tsheremis* (ceremonias religiosas de los cheremisos), Kazán, 1887, pp. 55-56.

concebido después de los esponsales y una vez realizada la promesa. Sea varón o hembra, ese niño será siempre el último entre sus hermanos y hermanas, el más despreciable; si llega a crecer, y se observa que los renos mejoran mucho con sus cuidados, se le expulsa con frecuencia de la casa³⁸. Este último detalle es interesante por cuanto muestra que el niño conserva las cualidades y las imperfecciones contraídas por el hecho de haber sido concebido durante el período impuro (tabuado).

Esta actitud la comparten los wadshagga del África Oriental alemana, cuyas ceremonias matrimoniales se dividen en etapas muy claras: 1.º, el muchacho (dieciséis años), que ha puesto sus ojos en una joven (doce años), le pide su opinión; 2.º, si ésta es favorable, el padre del joven va a ver al jefe de la familia y, para que autorice los esponsales, le entrega una cabra y cuatro jarras de bebida fermentada; 3.º, luego va a ver al padre de la joven y les pide a ambos su consentimiento; 4.º, el chico le entrega a la chica perlas y una pulsera; la madre del joven invita a la muchacha a comer y la retiene durante una noche en la cabaña; estas invitaciones se renuevan con frecuencia; 5.º, la joven pasa los dos últimos meses de noviazgo en la cabaña de su suegra; 6.º, el noviazgo dura varios años, durante los cuales el novio paga poco a poco el «precio de compra» a sus suegros y parientes siguiendo un protocolo fijado; 7.º, el último acto consiste en la matanza de un buey, cuyos cuartos traseros y un omóplato corresponden al padre de la chica, a quien se ofrenda una cabra que el novio trae a la cabaña del suegro atada con hojas de dracena. Esta cabra traída a la cabaña del suegro

38. J. SCHEFFER, *Histoire de la Laponie*, trad. por el P. Aug. Lubin, París, 1678, p. 395, como complemento a la p. 275.

constituye la pieza central del festín de bodas, al que asisten todos los parientes de los dos novios; 8.º, después de lo cual se dirigen todos a la cabaña del joven, marchando la chica detrás de él con las manos sobre sus hombros. Los parientes de la joven se deshacen en lamentaciones, para indicar que la familia ha perdido una hija, una hermana, etc. En esto consiste el rito de separación; 9.º, luego transcurren tres meses, durante los cuales la joven no debe hacer absolutamente nada, quedando todo el trabajo para su madre o su suegra, que le instruyen en la manera de llevar una casa; de igual modo el joven es instruido por su padre y su suegro; 10.º, este período de aprendizaje se termina con la fiesta llamada *uali*, «imprescindible para que el matrimonio sea válido»; todo niño nacido con anterioridad es considerado ilegítimo. Esta fiesta tiene lugar entre los dos y cinco meses después del comienzo de la vida en común, según la época de la cosecha de la eleusina. Se invita a la fiesta, consistente sobre todo en absorción de *wari* (bebida fermentada), en bailes, cantos, etc., a todos los parientes, vecinos y amigos. Los cantos son en su mayoría eróticos. El joven entrega a su mujer un pesado anillo de cobre, que ésta se pone en el brazo izquierdo. Si está ya encinta, sólo se invita a los ancianos. El tercer día se matan unas cabras para comerlas en común; una vez terminada la fiesta, la mujer debe trabajar³⁹. Queda claro que hasta la fiesta *uali*, el matrimonio ha sido un acto que sólo interesa a individuos y grupos restringidos (sexual y familiar), y que la fiesta *uali* otorga a este acto su trascendencia social y general.

39. M. MERKER, «Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga», *Petern. Mitteil. Suppl.*, núm. 138, 1902, pp. 4-6.

Entre los siena «que han permanecido fieles a sus costumbres nacionales, el joven que desea casarse con una chica se cuida mucho de hacer partícipe de sus proyectos a esta última o a su familia. Pero, al acecho de las idas y venidas de los padres de la joven, si descubre a la madre de ésta dirigiéndose a la selva para recoger leña seca, la espera a su vuelta en el sendero y se apresura amablemente a descargarla de su peso, poniéndoselo sobre su cabeza. En otra ocasión, ayuda asimismo al padre de la joven a transportar a su casa trozos de termitera destinados a las gallinas. A los pocos días, el pretendiente va él mismo a recoger una carga de leña y la lleva a la casa de su amada. Luego, habiendo conseguido algunas nueces de kola, va a ofrecérselas al padre de ésta; no tarda en regalarle un pollo y después algunos cauríes. El padre de la chica reúne entonces a su familia y convoca a la reunión a un notable del pueblo; expone que un fulano se muestra muy atento con él y que le encantaría recompensarle por sus atenciones concediéndole a su hija en matrimonio. La asamblea aprueba, y el notable va a anunciar al pretendiente que puede considerarse aceptado. Pero los esfuerzos del futuro marido no han terminado: cuando se acerca la estación de la siembra debe reunir a sus hermanos y amigos y acudir con ellos a labrar el campo de su futuro suegro; una vez realizada la siembra, va a escardar las malas hierbas; luego, compra cerveza de mijo e invita a beber a toda la familia de la novia. Sólo entonces se procede a las capitulaciones oficiales. Con mucha frecuencia, la joven dista mucho de ser núbil en ese momento. Permanece en casa de su padre hasta su nubilidad y durante ese período de espera el novio debe seguir ayudando a la familia de su novia con su trabajo y sus recursos. Cuando la joven es núbil, el padre la entrega al novio, que hace un regalo de

cinco a diez francos de cauríes al padre y otro del mismo valor a la madre. Cuando los jóvenes esposos llevan un mes cohabitando, el padre se lleva a su hija de nuevo a su casa durante dos o tres meses, para devolvérsela después al marido a cambio de diez francos de cauríes. Este segundo período de cohabitación dura asimismo un mes, al cabo del cual el padre recupera otra vez a su hija durante dos o tres meses, para entregársela definitivamente a su marido a cambio de una nueva suma de diez francos. Si la mujer queda embarazada durante este período preparatorio, su padre debe ofrecer al marido un taparrabos en el momento que nazca el niño. Esta costumbre, dicen los ancianos, tiene como finalidad conceder a los futuros esposos todo el tiempo preciso para conocerse y apreciarse, impidiendo así las uniones desacertadas»⁴⁰.

En el siguiente caso vemos eslabonarse de tal manera el período marginal de los esponsales con el período marginal de la iniciación, que desde el comienzo de ésta hasta la culminación de la unión sexual socializada no hay más que un único período.

Entre los vai de Liberia, la separación sexual se halla en algunos casos reforzada por el hecho de que la muchacha no sale del *sandy* más que para casarse. El *sandy* es un lugar sagrado, en el bosque, al que son conducidas todas las chicas hacia los diez años o antes, y en el que permanecen hasta su primera menstruación o hasta más tarde; como a los chicos en el *belly*⁴¹, se les considera como muertas mientras están allí, lo mismo que a las ancianas que acuden a visitarles; se les instruye en los actos domésticos y

40. M. DELAFOSSE, «Le peuple Siéna ou Sénoufo», *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, p. 457.

41. BÜTTIKOFER, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, t. II, páginas 304-308.

sexuales; la fiesta de salida, anual, es un renacimiento. Ahora bien, es frecuente que los padres prometan a una hija en matrimonio mientras está en el *sandy*, en cuyo caso ésta no lo abandona durante la fiesta anual, sino que debe permanecer en él hasta su primera menstruación⁴². Inmediatamente después de este acontecimiento se informa a los padres de la chica; éstos advierten al novio, el cual envía sus regalos al *sandy*; se frota a la chica con aceite perfumado, etc.; se le ponen sus joyas, etc., y sus padres van a buscarla a la entrada del bosque sagrado. Tras una comida ceremonial, la madre de la chica la conduce a la cabaña del novio; el coito se consuma durante una comida a la que asisten las dos familias y sus amigos; terminado el acto, el marido sale de la cabaña y toma parte en la comida. El ceremonial es el mismo si los esponsales se han realizado después de la salida del *sandy*⁴³. Así pues, entre los vai, el período de noviazgo se entrelaza con el período de iniciación, y la primera menstruación sólo adquiere importancia de cara a la salida del *sandy* cuando la chica está ya prometida; la pubertad fisiológica es, por lo demás, una condición legal del matrimonio entre los vai, al igual que en muchos otros pueblos. Además, la separación sexual entre los novios está en este caso garantizada por el carácter sagrado del *sandy*.

Lo que se deduce con toda evidencia de estas descripciones es que las etapas del matrimonio, y especialmente la principal, los esponsales, tienen una dimensión económica, entre otras. Además, todo matrimonio, precisamente porque no son sólo dos individuos los que están en

42. Prueba de que tampoco en este caso la ceremonia de la iniciación tiene nada que ver con la pubertad.

43. BÜTTIKOFER, *loc. cit.*, pp. 308-313.

juego, sino varios medios más o menos amplios, es una perturbación social. Un matrimonio conlleva el desplazamiento de cierto número de elementos, los unos en relación con los otros, y este desplazamiento, obrando gradualmente, determina una ruptura del equilibrio. Este fenómeno es poco perceptible en nuestras grandes ciudades, pero ya destaca más en algunos remotos rincones de nuestro campo. En ellos, con ocasión de las bodas, se paraliza la producción, se gastan los ahorros, se sobreexcita la sensibilidad, habitualmente apática, etc. Más notorio resulta en las tribus turco-mongoles o árabes, en los oasis, y más aún finalmente entre los semicivilizados, que viven siempre en grupos poco numerosos y muy coherentes. Este efecto reactivo del matrimonio sobre la vida general explicaría, en mi opinión, tan aceptablemente como la teoría biológica de Westermarck y de Havelock Ellis, por qué los matrimonios tienen lugar en primavera, en invierno y en otoño, es decir, en mala estación y no en época de trabajo en los campos. No es mi intención negar la persistencia de antiguas épocas de celo, o la influencia de los ciclos cósmicos patente en las renovaciones de la vegetación y en la excitación sexual animal y humana. Pero esto apenas explica la multiplicidad de matrimonios en otoño; contra lo que frecuentemente se dice, esta época se escoge de buena gana porque entonces los trabajos agrícolas están terminados, los graneros y las arcas están llenos y es una buena ocasión para que los solteros se arreglen una casa para el invierno. De ahí que no pueda aceptar la tan difundida interpretación de que el matrimonio simultáneo de parejas más o menos numerosas es una supervivencia, bien del período de celo, bien de un antiguo matrimonio de grupo, no siendo la «promiscuidad primitiva» otra cosa que una fantasía.

Los matrimonios múltiples sincrónicos

Me parece además que los matrimonios múltiples sincrónicos, sea en uno, dos o más momentos del año, deben ser asimilados a los demás sincronismos ceremoniales: fiesta de todos los niños nacidos un mismo día, o el mismo día que un hijo de rey o de príncipe, o el mismo mes, o en el mismo año; fiesta anual en honor de las mujeres que han dado a luz el mismo año (Lushei); fiestas periódicas de la repetición, o del aniversario de la iniciación, y sobre todo iniciaciones de cierto número de niños al mismo tiempo, bien cada año, bien cada dos o tres años, etc.; conmemoraciones y gran fiesta anual de los muertos⁴⁴. En suma, al tener todos estos actos una importancia social general, el sistema en cuestión no es sino la forma extrema mediante la cual se señala este carácter social general. En lugar de ceremonias en las que sólo participan grupos restringidos (familia, clan, etc.), se han instituido ceremonias en las que participan todos los grupos constitutivos de la sociedad general. Así se patentiza, por ejemplo, en las curiosas ceremonias del matrimonio en Uargla, descritos cuidadosamente por M. Biarnay⁴⁵.

44. Dedicación, anualmente renovada, de las iglesias entre los subba de la región de Bagdad; N. SIOUFFI, *loc. cit.*, 120.

45. René Basset ha tenido la amabilidad de poner a mi disposición las pruebas del libro de M. Biarnay sobre Uargla. Allí los matrimonios tienen lugar todos los años en primavera; la serie de ritos sigue una secuencia muy clara; inicialmente sólo toman parte en ellos los individuos interesados y las dos sociedades sexuales; después los ritos se socializan cada vez más; participan en ellos las familias, luego las secciones del oasis y finalmente el oasis entero. Lamento no poder ofrecer siquiera una descripción resumida de estos ritos, que M. Biarnay ha recogido con el mayor detalle, teniendo en cuenta todas las variaciones de personas, de localidad, de mecanismo mágico-religioso, etc. Cf. BIARNAY, *Étude sur le dialecte de Ouargla*, París, 1909; cf. Ap. pp. 379-492.

A veces, por el contrario, el período de margen y los ritos de los esponsales se reducen a poca cosa. Así, por ejemplo, entre los herero⁴⁶, el joven entrega a la chica una perla de hierro, que ésta adhiere a su delantal; luego él se va y no debe verla hasta la ceremonia del matrimonio ni entrar en su kraal. Los elementos típicos de esta ceremonia son: una comida claramente sagrada, en la que se señala la solidaridad de la chica con sus compañeras y con su clan; ni el joven ni sus amigos asisten a esta comida. Una vez terminada la comida, van a buscarla y la llevan a su kraal. Luego vienen los ritos de agregación de la muchacha al nuevo culto doméstico y a la nueva sociedad tribal. Después de la comida, la madre pone a su hija el «sombrero» y las ropas de las mujeres casadas, antes, por tanto, de la unión sexual, que tiene lugar en el kraal del marido; éste devuelve ceremonialmente a la madre el «delantal de doncella» de la nueva esposa. Los herero tienen el *kalym* y están organizados en clanes totémicos.

Semejanzas entre las ceremonias del matrimonio y las de la adopción, la entronización y la iniciación

A quien recuerde que mediante el matrimonio se trata de definitiva de agregar a un grupo un extraño, no podrá sorprenderle que las ceremonias matrimoniales presenten analogías, y con frecuencia hasta identidades de detalle, con las de la adopción. Así, por ejemplo, entre los aino, indistintamente es el marido el que se va a vivir con la familia de su mujer o la mujer la que se va a vivir con la

46. J. IRLE, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 105-109.

del marido, habiendo participación de ambos en el culto doméstico: pues bien, esta incorporación a una familia inicialmente extraña se identifica claramente con una adopción⁴⁷. De igual manera, las ceremonias del matrimonio presentan con frecuencia semejanzas de detalle con las de la entronización: velo tendido por encima del rey o de los esposos; corona; objetos sagrados distintivos de los novios, al modo de los *regalia* del futuro rey. Las semejanzas son marcadas sobre todo allí donde, como en África del Norte, ciertas regiones de la India, el ritual del matrimonio cristiano, etc., el novio es *rey, sultán o príncipe* y la joven es *reina, sultana o princesa*, o donde, como en China, el novio es «mandarín». Si raros son los casos en que se mira el matrimonio como un renacimiento, no lo son tanto aquellos en que es visto como una iniciación o una ordenación. Todas estas semejanzas e identificaciones quedan marcadas mediante ritos de paso que se basan siempre en una misma idea, la materialidad del cambio de situación social.

Se hace necesario decir ahora algunas palabras sobre las ceremonias que constituyen la contrapartida a las del matrimonio: las ceremonias del divorcio y la viudez.

Los ritos del divorcio

Los ritos del divorcio parecen reducidos, en la mayoría de los pueblos, a su más simple expresión. Por lo general es suficiente que la mujer se vaya del domicilio conyugal y vuelva a la casa de sus padres, o bien que el marido expul-

47. Cf. BATCHELOR, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901, páginas 224-225.

se materialmente a la mujer de la casa común. Sin embargo, tengo la impresión de que si las ceremonias del divorcio son tan simples, según la literatura etnográfica, es porque los observadores o bien no se han interesado por ellas, o bien no han comprendido el sentido de ciertos actos y, sobre todo, no han visto en la separación corporal y el divorcio más que un acto jurídico y económico. Es normal, sin embargo, que un vínculo a la vez individual y colectivo, que ha sido establecido con tantos cuidados y complicaciones, no pueda romperse un buen día por un gesto único. Se sabe, por ejemplo, que en la Iglesia católica el divorcio no es ni siquiera admisible y que se necesita una anulación del matrimonio que sólo se obtiene tras una investigación, sin que haya en todo ello, sin embargo, nada propiamente mágico-religioso. Por el contrario, los judíos han elaborado un ceremonial del divorcio muy complicado, hasta tal punto que es en sí mismo un obstáculo a los deseos de numerosos individuos. La carta dirigida a la mujer está ritualizada, en el sentido de que debe estar escrita con tanta perfección como un escrito sagrado; el rabino arroja esta carta al aire y uno de los testigos de la mujer debe atraparla al vuelo; en caso contrario, todo debe volver a empezar; éste es el rito definitivo de separación⁴⁸. Entre los *habbé* de la meseta nigeriana, si el matrimonio ha sido consagrado por una ceremonia del culto doméstico, es necesario, como en la antigüedad clásica, un sacrificio para romper el vínculo con las divinidades familiares del cónyuge que se marcha⁴⁹. Entre los esquimales, el marido mira a su mujer, luego sale de la

48. Cfr., entre otros, JUNGENDRES, *Jüdisches Zeremoniell oder Beschreibung, etc.*, Nuremberg, 1726; *Jewish Encyclopedia*, etc.

49. DESPLAGNES, *Le Plateau central nigérien*, París, 1903, p. 222.

choza sin decir palabra. Entre los chuvaches, un marido que esté descontento de su mujer y quiera separarse de ella se apodera de su velo y lo desgarrá; este rito se encuentra también entre los tcheremisos, los mordvinos, los votíaks y los vogulos⁵⁰; en Java, el sacerdote corta la «cuerda de matrimonio»⁵¹. Entre los galla meridionales, si una mujer es maltratada por su marido, su hermano puede ir a buscarla, pero no tiene derecho a entrar en la cabaña ni en el pueblo si el marido se lo impide; debe esperar que salga su hermana a por agua, por ejemplo, y entonces se la lleva consigo; una mujer divorciada de esta manera no puede ya volver a casarse y su marido no tiene derecho a reclamarla, pero las dos colectividades interesadas se reconcilian mediante un pago en carneros o en cabras⁵². Entre los wazaromo, el marido hace saber a su mujer que quiere romper con ella dándole un tipo especial de caña, y en el unyoro, el marido corta en dos un trozo de cuero, una de cuyas mitades se guarda y envía la otra al padre de su mujer⁵³. En el Islam, el rito de separación es verbal: basta que el marido diga tres veces a su mujer: «Estás divorciada» o «Me divorcio de ti», y ella debe irse con los objetos que le pertenezcan, devolviendo el marido por lo general un tercio de la dote; pero si es la mujer la que quiere divorciarse, es preciso un juicio del *cadí*, cuya función y jurisprudencia son, como se sabe, de orden fundamentalmente religioso. Originariamente, esta triple repetición era una verdadera fórmula mágica.

50. J. G. GEORGI, *Russland, Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches*, etc., Leipzig, 1783, in-4.º menor, t. I, p. 42.

51. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, p. 323.

52. E. S. WAKEFIELD, «Marriage customs of the Southern Gallas», *Folk-Lore*, t. XVIII (1907), pp. 323-324.

53. POST, *Afrikanische Jurisprudenz*, t. I, p. 452.

Tiene también este carácter en la India y entre los suaheli⁵⁴. A veces se reúne el consejo de la tribu, que pronuncia el divorcio en beneficio económico de una u otra de las partes. Pero el procedimiento más difundido con mucho no es ceremonial ni ritual: consiste en el despido o la partida pura y simple de uno u otro de los cónyuges.

Esto, sin embargo, no aporta nada en contra del esquema de los ritos de paso ni de la explicación sociológica propuesta, pues una vez consumado el matrimonio, ambos jóvenes quedan incorporados a la categoría de las mujeres y hombres socialmente adultos, y nada podría hacerles retroceder, ni divorcio ni viudez. Asimismo, el vínculo creado entre las familias no se rompe por el hecho de que los dos cónyuges se separen, pues toda amenaza de ruptura queda precisamente descartada por las negociaciones para determinar la situación futura de los separados o divorciados. Todo ello, salvo excepciones individuales de tipo sentimental. El vínculo colectivo subsiste sobre todo cuando hay niños, hasta el punto de que en muchos pueblos no se permite el divorcio en ese caso. En suma, sin tener la pretensión de que el esquema y el sistema de interpretaciones propuestas sean de una absoluta rigidez y universalidad, me parece que la ausencia de rituales elaborados del divorcio no puede servir de objeción en su contra.

Es preciso destacar, además, que este lazo que el divorcio rompe tan fácilmente la muerte lo relaja apenas, o incluso no lo toca en absoluto (suicidio de las viudas). No

54. W. CROOKE, «The Folk-Lore in the Legends of the Panjab», *Folk-Lore*, t. X (1899), pp. 409-410. Para las fórmulas entre los suaheli (no quiero tener nada más que ver con tu desnudez, etc.), cf. VELTEN, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, Gotinga, 1903, pp. 237-238. La carta de ruptura es asimismo habitual en el Islam, en Marruecos, en Palestina, en Turquía, entre los suaheli, etc.

se me oculta que el luto comprende un gran número de ritos que son simplemente profilácticos o protectores; no obstante, las ceremonias funerarias en que participan los viudos incluyen también otras cosas además del luto, y de tales características que es forzoso reconocerles, en teoría general, un sentido social⁵⁵. Así se aprecia, entre otros, en el rito hupa, según el cual la viuda, para liberarse, tiene que pasar entre las piernas de su marido antes de que éste sea sacado de casa; de no hacerlo, permanecería ligada a él para el resto de su vida, y cualquier infidelidad al muerto le acarrearía desgracias⁵⁶.

Los nuevos casamientos, de viudos o de divorciados, son mucho más simples desde el punto de vista ceremonial, por razones expuestas más adelante.

No parece que haya ritos de la menopausia o del encanecimiento del cabello, que son, sin embargo, las señales de la entrada en una nueva fase de la vida muy importante entre los semicivilizados. En efecto, las ancianas, o bien son asimiladas a hombres y participan entonces en sus ceremonias, en su acción política, etc., o bien adquieren en la sociedad sexual una situación especial, de directoras de ceremonias principalmente; en cuanto a los ancianos, son los individuos que gozan de mayor consideración social.

55. El rito judío siguiente entra igualmente en la categoría de los ritos de paso: una viuda que no quiere convertirse en la mujer del hermano de su marido muerto (levirato) se quita su sandalia, escupe en tierra y recita una fórmula determinada (*Jewish Encyclopedia*, pp. 170 y ss., s. v. *Halizat*; cf. p. 174, para las interpretaciones, la mayoría inadmisibles); se trata claramente en este caso de un rito de separación de la familia del marido, rito destinado a asegurar el paso a la categoría bien de viudas libres, bien de mujeres casadas de nuevo.

56. P. E. GODDARD, *Life and culture of the Hupa*, Calif. Univ. Public., t. I, fasc. I, Berkeley, 1903, p. 70.

8. Los funerales

Importancia relativa de los ritos de separación, de margen y de agregación en las ceremonias funerarias

A primera vista podría parecer que en las ceremonias funerarias el lugar más importante debiera estar siempre reservado a los ritos de separación, mientras que los ritos de margen y de agregación se hallaban poco desarrollados. No obstante, el estudio de los hechos revela que en modo alguno ocurre así, y que, por el contrario, los ritos de separación son poco numerosos y muy simples, que los ritos de margen tienen una tal duración y complejidad, que obligan a veces a reconocerles una especie de autonomía y que, en suma, los ritos de agregación del muerto al mundo de los muertos son, entre todos los ritos funerarios, los más elaborados y aquellos a los que se atribuye la mayor importancia.

Aquí una vez más tendré que contentarme con algunas indicaciones rápidas: todo el mundo sabe que nada varía tanto, según sea el pueblo, edad, sexo y posición social del individuo, como los ritos funerarios. No obstante, dentro de la extraordinaria multiplicidad de variaciones de deta-

lle, cabe descubrir ciertas dominantes, algunas de las cuales categorizaremos aquí conjuntamente. Además, los ritos funerarios se complican, por cuanto que un mismo pueblo posee por lo general acerca del mundo de ultratumba varias concepciones contradictorias o diferentes que se enmarañan, lo cual tiene su repercusión sobre los ritos, y para más complicación se entiende que, una vez acaecida la muerte, no es idéntico el destino de los diversos elementos con que se considera que el hombre está formado: cuerpo, fuerza vital, alma-soplo, alma-sombra, alma-pulgar, alma-animal, alma-sangre, alma-cabeza, etcétera. Algunas de estas almas sobreviven, para siempre o por algún tiempo; otras mueren, etc. En lo que sigue, haré abstracción de todas estas variaciones, teniendo en cuenta que sólo tienen influencia sobre la complejidad formal de los ritos de paso, pero no sobre su estructura interna.

El luto: ritos de separación y ritos de margen

El luto, en el que al principio¹ sólo había visto un conjunto de tabúes y de prácticas negativas indicadoras del aislamiento respecto a la sociedad general de aquellos a quienes la muerte, considerada como cualidad real, material, había puesto en un estado sagrado, impuro, se me aparece ahora como un fenómeno más complejo. En realidad, se trata de un estado de margen para los supervivientes, en el que entran mediante ritos de separación y del que salen mediante ritos de reintegración a la sociedad general (ritos de supresión del luto). En algunos casos este período marginal de los vivos es la contrapartida

1. *Tabou et Tot. à Mad.*, pp. 40, 58-77, 88, 100-103, 338-339, 342.

del período marginal del muerto, coincidiendo a veces² el cese del primero con el cese del segundo, es decir, con la agregación del muerto al mundo de los muertos. Así, por ejemplo, entre los habbé de la meseta nigeriana, «el período de viudez corresponde, según se dice, a la duración del viaje del alma errante del difunto hasta el momento de su regreso al conjunto de los espíritus divinos ancestrales o de su reencarnación»³.

Durante el luto, los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por otra, y de la que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto. También las estipulaciones del luto dependen del grado de parentesco y se sistematizan con arreglo a la modalidad especial de cada pueblo de contar dicho parentesco (paternal, maternal, de grupo, etc.). Como es natural, son el viudo o la viuda los que pertenecen durante más tiempo a este mundo especial, del que sólo salen mediante ritos apropiados y en un momento tal que ni siquiera pueda ya sospecharse su pertenencia física (por embarazo, por ejemplo). Los ritos de suspensión de todas las prohibiciones y de todas las reglas (ropa especial, etc.) del luto hay que considerarlos, por consiguiente, como ritos de reintegración a la vida social, bien restringida, bien general, del mismo género que los ritos de reintegración

2. Es lo que ya había visto Wilken para Indonesia (*Ueber das Haaropfer*, ec. *Revue coloniale internationale*, 1886, t. II, y 1887, t. I; cf. p. 254), seguido por R. HERTZ, que generaliza, *loc. cit.*, pp. 82-83, 101, 105, 120, etc. En realidad, la duración del luto depende casi siempre, como se dice más abajo, de otros dos factores.

3. DESPLAGNES, *Le Plateau central nigérien*, París, 1907, p. 221; sobre las creencias relativas al otro mundo, cf. *ibid.*, pp. 262-268.

del novicio. Durante el luto, la vida social queda suspendida para todos los afectados, y durante tanto más tiempo: 1.º, cuanto más estrecho sea el vínculo natural con el muerto (viudos, parientes); 2.º, cuanto más elevada sea la posición social del muerto. Si el muerto era un jefe, dicha suspensión afecta a la sociedad entera. De ahí los «períodos de licencia» consecutivos a la muerte de ciertos reyezuelos africanos, las ceremonias públicas de duelo, los días de asueto, etc. Recientemente hemos visto cómo, en China, nuevas necesidades políticas, económicas y administrativas tienden a suprimir los considerables efectos colectivos de la muerte del emperador y de la emperatriz-regente; antaño, la vida social quedaba en China absolutamente suspendida en estas ocasiones, hasta en sus formas domésticas, y ello durante largos meses, suspensión que en nuestros días supondría pura y simplemente un cataclismo.

Los funerales en dos etapas

El período de margen en los ritos funerarios lo señala materialmente, en primer término, la estancia más o menos prolongada del cadáver o del féretro en la alcoba mortuoria (velatorio), en el vestíbulo de la casa, etc. Pero se trata sólo de una forma atenuada de toda una serie de ritos cuya importancia y universalidad había apuntado ya Lafitau.

«En la mayoría de las naciones salvajes, los cuerpos muertos están sólo a modo de depósito en la sepultura donde se les ha dejado inicialmente. Tras un cierto tiempo, se les hacen nuevas exequias y se acaban saldando las obligaciones con ellos mediante nuevos deberes funera-

rios»⁴. Describe a continuación los ritos de los caribes: «están convencidos (de que los muertos) sólo van al país de las almas cuando se quedan sin carne». La existencia de este período de margen había interesado también a Mijailowski⁵. El rito principal consiste, bien en privarles de las carnes, bien en esperar que éstas caigan por sí mismas; en esta idea se basan, por ejemplo, las ceremonias de los betsileo de Madagascar, que tienen una primera serie de ritos (de espera), hasta que el cadáver se haya descompuesto en su vivienda (se activa la putrefacción con la ayuda de un gran fuego), seguida de otra serie de ritos de sepultura del esqueleto⁶.

Además, esta etapa se descompone a veces en otras varias, y en el período posliminar este fenómeno se sistematiza en forma de conmemoraciones (ocho días, quince días, un mes, cuarenta días, un año, etc.) del mismo género que los ritos de la repetición de bodas, de la repetición del nacimiento, a veces de la repetición de la iniciación.

Estudiadas ya con atención las etapas de los funerales en Indonesia⁷, citaré casos recogidos en otras regiones. Las ceremonias de los toda tienen el mismo carácter: cremación, conservación de las reliquias y ritos de margen muy elaborados; posterior incineración de las reliquias y

4. LAFITAU, *Moeurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, París, 1724, t. II, p. 444.

5. N. M. MIJAILOWSKI, *Shamanstvo*, fasc. I, Moscú, 1892, p. 13.

6. Véanse las referencias en mi *Tabou et Totémisme à Madagascar*, capítulo VI y pp. 277-278.

7. Cf. HERTZ, «Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort», *Année sociologique*, t. X (1907), pp. 50-66; puede hallarse una recopilación de descripciones detalladas del mundo de ultratumba, de los viajes para dirigirse a él, etc., en A.-C. KRUIJT, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, La Haya, 1906, pp. 323-385, obra basada, por lo demás, en las teorías y puntos de vista de Tylor, Wilken y Letourneau.

entierro de las cenizas con plantación de un círculo de piedras en pie; todo ello dura varios meses; los muertos van al Amnodr, país subterráneo, llamándose allí los amatol; el camino para dirigirse allí es distinto para cada clan; tal camino está atestado de obstáculos; los «malvados» caen, de un hilo que sirve de puente, a un río, en cuyas orillas viven durante algún tiempo, mezclados con individuos pertenecientes a todo tipo de tribus; los búfalos se dirigen también al Amnodr; allí, los amatol andan mucho, y cuando sus piernas se han gastado hasta las rodillas, vuelven a la tierra⁸. Entre los ostiak de Obdorsk⁹, se saca de la casa todo lo que hay en ella, excepto los útiles del muerto; se le viste; se le pone en una canoa cortada; un chamán le pregunta por qué razón ha muerto; se le lleva al lugar de sepultura de su clan; se deposita la canoa sobre la tierra helada, con los pies hacia el norte, y se dispone a su alrededor todo lo que necesitará en el otro mundo; se celebra allí mismo una comida de adiós en la que se supone que el muerto participa, y se van. Las mujeres con él emparentadas hacen una muñeca a su imagen, a la que se viste, lava y alimenta todos los días durante dos años y medio si el muerto era un hombre, dos años si era una mujer¹⁰, llevándola después a la tumba.

8. H. RIVERS, *The Toda*, Londres, 1906, pp. 336-404; para la descripción de los ritos, cf. también E. THURSTON, *Ethnographic notes in Southern India*, Madrás, 1906, pp. 145-146; 172-184.

9. Conservo este nombre, que les da el informador, por más que estos ostiak de Obdorsk sean una mezcla de verdaderos ostiak y de samoyedos; cf. A. VAN GENNEP, *Origine et fortune du nom de peuple «Ostiak»*, Keleti Szemle, 1902, pp. 13-22.

10. GONDATTI, *Sliedý iazytchestvra u inorodtsev Sièvero-Zapdnoi Sibirii* (Huellas de paganismo entre los indígenas del Asia noroccidental), Moscú, 1888, p. 43, habla de seis meses. Si el muerto era un hombre, la viuda la acuesta a su lado; entre los ostiak del Irtysh, según PATKANOV,

El viaje de este mundo al otro

Pero el luto por un hombre dura cinco meses, y por una mujer, cuatro meses. Los muertos se van, por un camino largo y tortuoso, hacia el norte, donde se halla el país de los muertos; allí hace frío y está oscuro¹¹; la duración del viaje parece coincidir con la duración de la conservación de la muñeca; hay por tanto ritos preliminares, un margen y funerales definitivos cuando el muerto ha encontrado su definitivo domicilio. Los ostiak septentrionales sitúan este país de los muertos más allá de la desembocadura del Ob, en el océano Glacial¹²; está iluminado únicamente por la luz de la luna. No lejos de este mundo, tres caminos divergentes conducen a tres entradas, una para los asesinados, los ahogados, los suicidas, etc., otra para los demás pecadores y la tercera para los que han vivido una vida normal. Para los ostiak del Irtysh, el otro mundo estaba en el cielo; se trata de un país delicioso al que se accede por escaleras de 100 a 300 metros cada una, o trepando a lo largo de una cadena; por ellas a veces descendiendo de nuevo a la tierra los dioses, los osos sagrados, tótems quizá¹³, y los muertos: así lo proclaman antiguas leyendas

Die Irtysh-Ostiaken, San Petersburgo, 1897, p. 146, la muñeca es sustituida actualmente por la almohada y la ropa interior del difunto.

11. BARTENEV, *Pogrebalnyia obytcjai Obdorskikh Ostiakov* (los ritos funerarios de los ostiak de Obdorsk), Shivaia Starina, t. V (1905), páginas 487-492; GONDATTI, *loc. cit.*, p. 44.

12. No comprendo por qué Gondatti, seguido por PATKANOV, *loc. cit.*, página 146, dice a continuación, de ese mundo, que es «subterráneo», cuando es submarino; por lo demás, que ha habido una infiltración cristiana (diablo, infierno, suplicios) en las creencias de los vogul y de los ostiak sobre este punto es algo fuera de duda.

13. Cf. mi resumen en la *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1899, t. XL, de la memoria de N. KHAROUZINE sobre *Le serment par l'ours et le culte de l'ours entre les Ostiak y les Vogul*.

épicas¹⁴. En definitiva, me parece que debe existir una relación entre el tiempo de conservación de las muñecas y la duración que se atribuye al viaje al otro mundo.

Las ceremonias funerarias de los kol de la India¹⁵ suministran un buen ejemplo de combinación de ritos profilácticos conocidos y de ritos de paso. Su secuencia es la siguiente: 1.º, inmediatamente después de la muerte, se deposita el cadáver en el suelo, «a fin de que el alma encuentre más fácilmente el camino de la mansión de los muertos», situado bajo tierra; 2.º se le lava y se le pinta de amarillo, a fin de ahuyentar a los demonios que detendrían al alma en su viaje; 3.º, a idéntico fin se orientan los alaridos de lamentación que lanzan los padres y vecinos reunidos; 4.º se coloca el cadáver sobre un andamiaje de bambú, con los pies hacia delante para que el alma no encuentre el camino de vuelta a la cabaña, y se sigue una ruta llena de desvíos y rodeos con idéntico objetivo; 5.º, en el cortejo no pueden figurar niños ni niñas; las mujeres gritan, los hombres se callan; 6.º, cada uno de éstos lleva un trozo de leña seca que arrojará a la hoguera; 7.º, se deposita arroz o instrumentos, según el sexo; en la boca del muerto se han puesto panes de arroz y monedas de plata para su viaje, dado que el alma conserva una «sombra de cuerpo»; 8.º, las mujeres se van, y se prende fuego a la hoguera¹⁶, quemando las parihuelas para impedir el retorno del muerto; 9.º, los hombres recogen los huesos calcinados, los ponen en una vasija que llevan a la casa del muerto, donde se la cuelga de un poste; 10.º, se siembran gra-

14. PATKANOV, *loc. cit.*, p. 146.

15. Cf. F. HAHN, *Gebiet der Kolsmission*, pp. 82-88.

16. Si llueve demasiado, se entierra el cadáver siguiendo determinados ritos, para desenterrarlo después de la cosecha y quemarlo; en este caso, la ceremonia consta de tres etapas.

nos de arroz en el camino, y se dejan alimentos ante la puerta para que el muerto, en caso de que volviera a pesar de todas las precauciones, tenga qué comer sin hacer daño a nadie; 11.º, se trasladan a un lugar lejano todos los utensilios, que se han vuelto impuros, y en previsión además de que el muerto se haya escondido en ellos; 12.º, se purifica la casa mediante una comida consagrada; 13.º, al cabo de cierto tiempo viene la ceremonia de los «esponsales» o de «la unión del muerto con los habitantes del mundo inferior». Se cantan los cantos del matrimonio, se baila, y la mujer que lleva la vasija da saltos de alegría; 14.º, se va en cortejo ceremonial, con música, etc., hasta cerca del pueblo de donde son originarios el muerto y sus antepasados; 15.º, se deposita la vasija en un pequeño hoyo, sobre el que se hinca una piedra erguida; 16.º, a la vuelta, todos los participantes deben bañarse. Pero todos los mutilados, muertos por ataque de un tigre o por accidente, etc., se convierten en malos espíritus y no pueden ir al país de los muertos. Este país es la morada de los antepasados; sólo los individuos que han estado casados¹⁷ pueden dirigirse a él; de cuando en cuando vuelven a la tierra, y cuando lo desean, se reencarnan en los primogénitos, especialmente los abuelos y los bisabuelos¹⁸.

17. Cf. más arriba, p. 188.

18. He citado también este documento porque suministra una prueba de lo que se ha dicho más arriba, p. 82, a propósito del rito de depositar en el suelo a los recién nacidos (como lo hacen también los kol; cf. HAHN, *loc. cit.*, p. 72) y los cadáveres, rito del que DIETERICH, *Mutter Erde*, pp. 25-29, ha reunido paralelos que él explica como «un retorno al seno de la Tierra-Madre»; es evidente que, cuando menos en este caso, esa teoría es inadmisibles. Debo añadir que los kol entierran a los niños muertos, pero no los queman «porque no tienen alma» (los kol sólo tienen alma desde el día de su matrimonio) y no tienen derecho a ir al país de los antepasados, siendo precisamente el objetivo de la cremación

Los obstáculos materiales opuestos al paso de los muertos

Éste no es el lugar para describir comparativamente los mundos de ultratumba¹⁹. La idea más difundida es que ese mundo es análogo al nuestro, pero más agradable, y que en él la sociedad está organizada como aquí abajo. De tal modo que cada cual vuelve a encontrarse allí categorizado en el clan, la clase de edad, la profesión, etc., que tenía en la tierra. Es lógico por consiguiente que los niños todavía no agregados a la sociedad viva no puedan estar categorizados en el otro mundo. Así, por ejemplo, los niños muertos antes del bautismo católico permanecen eternamente en su período marginal, el limbo; de igual modo, el cadáver de un pequeño semicivilizado, aún sin nombre o incircunciso, etc., es enterrado sin las ceremonias habituales, o arrojado por ahí, o quemado, sobre todo si el pueblo considerado piensa que no tenía aún alma.

El viaje al otro mundo y la entrada en él comportan una serie de ritos de paso cuyos detalles dependen de la distancia y de la topografía de ese mundo. Señalaré en primer lugar las Islas de los Muertos (Egipto²⁰, Asiria-Babilonia²¹, el Hades del canto XI de la *Odisea*, griegos de diversas épocas o regiones²², celtas²³, poli-

abrir el acceso al mismo. Así se derrumba también otra teoría de DIETERICH, *loc. cit.*, pp. 21-25.

19. Véase, entre otros, E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, cap. XIII.

20. Cf., sobre los campos e islas de Ialu, el juicio y el viaje del muerto, G. MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, páginas 180 y ss., con la bibliografía.

21. MASPÉRO, *ibidem*, pp. 574 y ss.

22. Véanse, entre otros, E. ROHDE, *Psyché*, 2.ª ed. Friburgo de B., 1898; A. DIETERICH, *Nekyia*, Leipzig, 1893; Ad. J. REYNACH, «Victor Bérard et l'Odyssee», *Les Essais*, 1904, pp. 189-193.

23. K. MEYER y A. NUTT, *The voyage of Bran* (Grimm Library), Londres, 1895.

nesios²⁴, australianos²⁵, etc.). De ahí proviene sin duda la práctica de dar al muerto su canoa o una canoa en miniatura, y remos. Otros pueblos ven el otro mundo como una ciudadela rodeada de muros al modo del Scheol²⁶ de los hebreos, provisto de puertas con cerrojos, o el Aralu de los babilonios²⁷, o bien como una región compartimentada (el Duat de los egipcios), o situada sobre una alta montaña (Dayaks, etc.), o en el interior de una montaña (India védica, etc.). Lo que aquí nos importa es que, ante el viaje²⁸ que el muerto se ve obligado a realizar, los supervivientes se preocupan de suministrarle todos los objetos necesarios, tanto materiales (vestidos, alimentos, armas, instrumentos), como mágico-religiosos (amuletos, signos y contraseñas, etc.), que le aseguren, como si de un viajero vivo se tratase, un camino o travesía –y finalmente una acogida– favorables. Vemos también que algunos detalles permiten identificar estos ritos con los estudiados en el capítulo 3 de este volumen. Así, por ejemplo, los lapones se cuidaban de matar un reno sobre la tumba, para

24. J. ZEMMRICH, «Totensinseln und verwandte geographische Mythen», *Int. Archiv. für Ethnogr.*, t. IV.

25. Cf. STREHLOW-LEONHARDI, *Die Aranda und Luritja-Stämme*, Fráncfort, 1907, t. I (1907), p. 15, y t. II (1908), p. 6.

26. Cf. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode*, etc., Giessen, 1892.

27. MASPÉRO, *loc. cit.*, t. I, pp. 693 y ss.

28. Sobre los mundos de los muertos, según las creencias sabeas, cf. N. SIOUFEI, *Études sur la religion des Soubbas*, París, 1880, pp. 156-158; sobre los caminos que conducen a ellos y los vinculan entre sí, *ibidem*, páginas 126-129, y sobre los ritos funerarios correspondientes, *ibid.*, páginas 120, 121 nota, 124-126. El alma tarda setenta y cinco días en hacer el viaje, pero el luto no dura más que sesenta días; la comida colectiva y las comidas de conmemoración son absolutamente obligatorias; el rito del «último bocado» provee al muerto en el otro mundo de «algo más que su ración habitual, que es por lo general insuficiente».

que el muerto pudiera efectuar sobre él, antes de alcanzar su morada definitiva, su penoso viaje, que duraba tres semanas según unos, tres años según otros²⁹. Se podría citar una gran cantidad de hechos análogos. El paso se señala, entre otros, en el rito del «óbolo a Caronte»³⁰; ha sido encontrado en Francia, donde se entregaba al muerto la más grande de las monedas de plata poseídas, «a fin de ser mejor recibido en el otro mundo»³¹; subsiste en la Grecia moderna. Entre los eslavos, el dinero está destinado a pagar los gastos del viaje, pero entre los budistas japoneses es entregado a la anciana que hace pasar el Sandzu; los badaga lo emplean para el paso por encima del hilo de los muertos. Los musulmanes no pueden pasar el puente, formado por un sable afilado, más que si son puros, o «buenos»; en el Avesta, el puente Cinvat es guardado por perros, al modo como en el Rig-Veda los perros de Yama, moteados, con cuatro ojos, guardan los caminos que conducen a una de las mansiones de ultratumba de los antiguos hindúes, especie de caverna «tapiada, cubierta y cerrada», a la que se accede por un sombrío subterráneo³².

29. N. KHAROUZINE, *Russkie Lopary*, Moscú, 1890, pp. 157-158; para otros hechos del mismo género, cf. MIJAILOWSKI, *Shamanstvo*, páginas 19-24.

30. Cf. R. ANDREE, *Toteumünze*, *Ethnogr. Parall.*, 2.ª ser., 1889, página 2.429, *Mélusine, passim*.

31. J.-B. THIERS, *Traité des superstitions*, París, 1667; para otros paralelos franceses, véase P. SÉBILLOT, *Le Folk-lore de France*, t. I, p. 419, donde se hallarán informaciones sobre la travesía del mar interior para dirigirse al Infierno.

32. Cf. OLDENBERG, *La religion du Véda*, trad. V. Henry, París, 1903, páginas 450-462; otra morada está en el cielo; Oldenberg tiene razón al creer que estas dos concepciones son independientes y yuxtapuestas; pero no constituyen elementos de un sistema dualista. Esta coexisten-

A veces, potencias especiales (magos, demonios, divinidades) están encargadas de mostrar a los muertos el camino, o de conducirles por grupos (psicopompos). Este papel de Isis y de Hermes Mercurio es bastante conocido. Entre los musquakie (zorros o utagamies), el guía del muerto hacia las praderas de ultratumba se halla incluso representado, en el momento de levantar el luto, por un joven guerrero que adopta el nombre del muerto, galopa unas cuantas millas, da un rodeo y vuelve; conserva en adelante ese nombre y se considera como el hijo adoptivo de los parientes del muerto³³.

Topografía del mundo de los muertos

En fin, los luisenio de California tienen una ceremonia dramática que, por una acción directa: 1.º, aleja de la tierra los espíritus de los muertos; 2.º, los «ata», los fija, como por un lazo material, a las cuatro secciones del cielo y más especialmente a la Vía Láctea³⁴.

Trataré ahora con bastante detalle acerca de las ideas que los haida se hacen del otro mundo³⁵, a causa de la combinación que presentan de temas conocidos. La ruta

cia de creencias diferentes en un mismo pueblo es un hecho frecuente, y cuando se da la localización de ciertos muertos en uno de los mundos y de otros en los otros, ello ocurre según un principio no ya ético, sino social y mágico-religioso.

33. Miss OWEN, *Folk-Lore of the Musquakie*, Londres (Folk-Lore Society), 1902, pp. 83-86.

34. C. GODDARD DU BOIS, *The Religion of the Luisenio Indians*, Univ. Cal. Publ., t. VIII, núm. 3, Berkeley, 1908, pp. 83-87.

35. J. R. SWANTON, *Contributions to the ethnology of the Haida*, Jesup North Pacific Expedition, t. V, parte I, Nueva York y Leiden, 1905, páginas 34-37.

que conduce a ese país alcanza las orillas de una especie de bahía, al otro lado de la cual está el país de las almas; un alma envía al muerto una balsa que se mueve por sí misma. Al llegar a la otra orilla, el muerto se pone a buscar a su mujer, lo cual le lleva mucho tiempo, ya que los pueblos están muy desperdigados, como los de los haida, y a cada muerto le está asignada una sola mujer. Al morir, el hombre indica en qué pueblo quiere vivir, y se le envían mensajeros que le guían en su viaje. Cada ofrenda al muerto se multiplica para su uso; y los cantos funerarios hacen que el muerto entre en su pueblo con la cabeza bien alta. Los muertos envían riquezas a sus parientes pobres terrestres. En el país de las almas se ejecutan danzas sagradas, se disfruta. Más allá de ese país habita un jefe llamado Gran Nube Moviente, de quien depende la abundancia de salmón. Al cabo de algún tiempo, el muerto equipa una canoa, reúne sus bienes y, entre las lamentaciones de sus compañeros, parte hacia el país llamado Xada; ésta es su segunda muerte; luego pasa por una tercera y una cuarta. A su quinta muerte, vuelve a la tierra como mosca azul. Otros piensan que las cuatro muertes sólo tienen lugar después de varios renacimientos humanos. En fin, hay países diferentes para los ahogados, los fallecidos de muerte violenta, los chamanes, etc.

Veamos ahora los ritos funerarios para un muerto ordinario³⁶. Se pinta el rostro del muerto, se le pone un tocado sagrado en la cabeza, y se le sienta en el féretro; permanece así de cuatro a seis días. Se cantan cantos mágicos especiales. Los «cánticos» los recitan en primer lugar los miembros de su clan, luego los del clan opuesto. Se arroja a un «fuego de lamentación» todo tipo de víveres y

36. Véase para los ritos, *ibidem*, pp. 52-54 y 34-35.

de bebidas y hojas de tabaco que el muerto se llevará al otro mundo multiplicadas; los parientes adoptan los signos del luto (se afeitan la cabeza y se manchan la cara con pez); se saca el féretro por un agujero en la pared, para ponerlo en la «casa funeraria», donde sólo pueden depositarse los del mismo clan. Durante diez días, la joven viuda se sirve de una piedra a guisa de almohada y se baña cotidianamente, pero sin lavarse la cara, etc. Luego reúne a los niños del clan opuesto y les ofrece una comida «para poder casarse» (los haida son exógamos); otro informador le dijo a Swanton que los ritos del luto «se parecen mucho a los de las muchachas en el momento de su pubertad». Estos ritos, en fin, al tener por objeto reunir el cadáver con los de los miembros de su clan, y suministrarle todo lo necesario para el viaje y la estancia de ultratumba, son al mismo tiempo profilácticos animistas (la abertura en la pared de la casa, el féretro, el panteón, etc., impiden el retorno) y profilácticos contagionistas (luto, baños, etc.).

El renacimiento cotidiano del muerto en el antiguo Egipto

Los ritos funerarios del antiguo Egipto suministran un buen ejemplo de un sistema de ritos de paso con vistas a una agregación al mundo de los muertos. No examinaré aquí más que el ritual osiriano³⁷. La idea fundamental es la identidad de Osiris y del muerto por una parte, del sol y del muerto por otra; en mi opinión, debió de haber inicial-

37. G. MASPÉRO, «Les hypogées royales de Thèbes», *Et. de myth. et d'arch. ég.*, t. II (1893), pp. 1-187; G. JÉQUIER, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, París, 1894; A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier*, París, 1902, y *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1903.

mente dos rituales distintos que se unieron en torno al tema de la muerte y el renacimiento. Como Osiris, el muerto es desmembrado y luego reconstituido; está muerto y renace al mundo de los muertos, de ahí una serie de ritos de resurrección. Como Ra-Sol, el muerto muere todas las tardes: al llegar al límite del Hades, su momia es arrojada a un rincón y abandonada; pero la serie de ritos por los que pasa, en la barca del sol, durante la noche, le resucitan y, poco a poco, por la mañana, helo ahí de nuevo vivo, presto a reemprender su viaje cotidiano en la luz, por encima del mundo de los vivos. Estos renacimientos múltiples del ritual solar se han combinado con la reconstitución única, en la primera llegada del muerto al Hades, del ritual osiriano, de suerte que esta reconstitución ha llegado a operarse cotidianamente. Este fenómeno de convergencia respondía además a la idea general de que lo sagrado, lo divino, lo mágico, lo puro se pierden si no son renovados por ritos periódicos.

Pluralidad de los mundos de los muertos

Veamos ahora el esquema sincretista según el *Libro de lo que hay en el Hades* y el *Libro de las Puertas*³⁸. La representación del Duat (Hades) varía según las épocas y lugares: a fuerza de soldaduras y combinaciones, los sacerdotes tebanos elaboraron un plano completo; es «como un inmenso templo, muy largo, dividido en un cierto número de cámaras separadas por puertas con un patio exte-

38. Este *Libro* se compuso para conciliar la teoría solar con la teoría osiriana, que en absoluto se tiene en cuenta en el *Libro de lo que hay en el Hades*; véase el resumen que de ello ofrece G. MASPÉRO, *Études de myth. et d'arch. ég.*, t. II, pp. 163-179.

rior en cada extremidad y un pilón que daba a la vez al mundo interior y al mundo exterior»³⁹. A primeras horas de la noche, el sol ya muerto se hace abrir las puertas guardadas por cinocéfalos y genios, tras haber acogido en su barca a las almas «puras», es decir, amortajadas según los ritos y provistas de los talismanes necesarios; los demás muertos vegetarán allí, en el vestíbulo, eternamente⁴⁰. Según el *Libro de las Puertas*, éstas, idénticas a las de las fortalezas, están guardadas a la entrada y a la salida por un dios momiforme, estándolo las esquinas por dos ureus que lanzan llamas y por un grupo de nueve dioses-momias; se obtenía el paso con un conjuro⁴¹. A continuación empezaba el viaje, conforme a la *Guía del Viajero en el Otro Mundo*⁴². Para los detalles, remito a los trabajos citados, y hago notar que cada compartimento estaba separado del precedente y del siguiente por puertas que era necesario hacer abrir ritualmente; se ignora el nombre de las tres primeras y de la última; los de la cuarta y siguientes eran: «La que oculta corredores»; «El pilar de los dioses»; «La guarnecida de espadas»; «La portada de Osiris»; «La que se mantiene en pie, inmóvil (?)»; «La guardiana de la inundación»; «La mayor entre los seres, la generadora de formas»; «La que contiene los dioses del Hades». A la salida había también un vestíbulo.

A estas «aperturas de puertas» correspondía, en el ritual del culto diario, la apertura de las puertas del naos: 1.º, se rompía la atadura; 2.º, se liberaba la tierra sigilar;

39. JÉQUIER, *loc. cit.*, p. 19.

40. JÉQUIER, *loc. cit.*, pp. 20, 39-41; MASPÉRO, *Hypogées*, pp. 43-44; cf. el discurso del dios a los cinocéfalos para «la apertura de las puertas».

41. MASPÉRO, *loc. cit.*, pp. 166-168; sobre la puerta que se abre en el lugar del juicio, véase *Libro de los Muertos*, cap. CXXV, l. 52 y ss.

42. MASPÉRO, *Études*, t. I, p. 384.

3.º, se hacían deslizar los cerrojos⁴³. Luego venía la desmembración y reconstitución del dios, rito que formaba parte también de los ritos funerarios (apertura de la boca⁴⁴, etc.). La segunda apertura del naos confirmaba la primera; se aseaba al dios con agua e incienso, se le vestía con vendas sagradas, se le ungía con maquillaje y aceites perfumados. Finalmente, se volvía a colocar la estatua en el naos instalándola sobre la arena, al modo de la momia y la estatua del muerto en el ritual funerario, y se cerraba de nuevo ritualmente el naos, como rito principal de salida del santuario⁴⁵. Pero la finalidad del culto divino era que resucitara diariamente el sol, Ra-Osiris, del mismo modo que los ritos funerarios: 1.º, resucitaban al muerto, deificándole mediante la momificación y los diversos ritos; 2.º, impedían, por la reconstitución y el renacimiento nocturnos, la muerte verdadera y definitiva⁴⁶. De ahí el paralelismo⁴⁷ entre los ritos funerarios, el culto diario, la inauguración del templo y el ritual de la entronización. Este paralelismo es ciertamente el caso extremo y el más sistematizado, entre los que conozco, de la representación dramática del tema de la muerte y la resurrección,

43. MORET, *Rituel*, pp. 35 y ss.

44. *Ibidem*, pp. 73-83 y 87-89; cf. MASPÉRO, «Le ritual du sacrifice funéraire», *Études*, etc., t. II, pp. 289-318.

45. *Ibidem*, pp. 102-212 y la pl. III.

46. MORET, *Rituel*, p. 226; cf. *ibidem*, pp. 10-15 y aquí arriba.

47. Los compartimentos del Hades pertenecen a dos sistemas primitivamente distintos cuando menos. El renacimiento definitivo se obtiene a la hora XII según el ritual tebano, mediante el paso de la barca divina a través, de cola a cabeza, de la gigantesca serpiente «La Vida-de-los-Dioses», imagen, dice M. JÉQUIER, de la renovación, en virtud de la facultad de la serpiente de cambiar de piel todos los años, *loc. cit.*, páginas 132-133. Pero esto no explica el sentido del paso a través de las dos cabezas de toro (MASPÉRO, *loc. cit.*, t. II, pp. 169-171); sobre la hora XII, cf. *ibidem*, pp. 96-101.

por la muerte y el renacimiento, simultáneamente, del Sol-Ra, de Osiris, de Horus, del rey, del sacerdote y de cada muerto «puro». Añadiré finalmente que el nacimiento a la vida terrestre era ya en sí mismo un renacimiento⁴⁸.

Muertos que no pueden agregarse a la sociedad general de los muertos

Todos estos ritos impedían al muerto morir de nuevo cada día, hecho que numerosos pueblos miran como posible y que se combina a veces con la idea de que en cada ocasión el muerto pasa de una morada a otra, como hemos visto en el caso de los haida; del mismo modo, los tcheremisos creen, o bien que el muerto puede morir, o bien (tcheremisos de Viatka) que el hombre puede morir siete veces, pasando de un mundo a otro, para transformarse a continuación en pez⁴⁹. Los ritos tcheremisos consisten en alimentar al muerto con frecuencia primero, periódicamente después, mediante «conmemoraciones». Así es como se explican todavía en parte los ritos alimenticios y suntuarios de los vogul y de los ostiak, algunos de los cuales creen que el alma del muerto vive durante cierto tiempo en el mundo submarino o celeste⁵⁰, disminuyendo luego poco a poco hasta reducirse a la talla de cierto pequeño insecto o transformarse en ese insecto, y

48. Cf., entre otros, MASPÉRO, *loc. cit.*, t. I, pp. 23 y ss., 29. Obsérvese que la momificación tiene precisamente como finalidad permitir el renacimiento, la vida de ultratumba.

49. SMIRNOV-BOYER, *Les populations finnoises de la Volga et de la Kama*, t. I, París, 1898, p. 138.

50. Véase más atrás p. 210 y las fuentes citadas.

desaparecer por completo después⁵¹. La doctrina de los mundos superpuestos estaba además muy difundida en Asia y existía en el mitraísmo (los siete mundos planetarios, con iniciaciones sucesivas)⁵².

Aquellos individuos para quienes no se han realizado los ritos funerarios, lo mismo que los niños no bautizados, o a los que no se ha dado nombre, o no iniciados, están destinados a una existencia lamentable, sin poder jamás penetrar en el mundo de los muertos, ni agregarse a las sociedad en él constituida. Son los muertos más peligrosos: desearían reagregarse al mundo de los vivos, y al no poder hacerlo, se comportan para con él como extranjeros hostiles. Carecen de los medios de subsistencia que los demás muertos encuentran en su mundo, y deben por consiguiente procurárselos a expensas de los vivos. Además, estos muertos sin casa ni hogar experimentan con frecuencia un áspero deseo de venganza. Así pues, los ritos de los funerales son al mismo tiempo ritos utilitarios de largo alcance: ayudan a los supervivientes a desembarazarse de enemigos eternos. La clase de muertos de que se trata se recluta de distinto modo en los diferentes pueblos: además de los individuos citados, se incluyen los desprovistos de familia, los suicidas, los muertos durante un viaje, o por violación de un tabú, los fulminados por un rayo, etc. Dicho sea todo esto como teoría general: pues el mismo acto no acarrea las mismas consecuencias en todos los pueblos, e insisto de nuevo en que no pretendo que el esquema de los ritos de paso sea universal y absolutamente necesario.

51. GONDATTI, p. 39.

52. Cf. POWELL, *XIXth Ann. Rep. B. E.*, pp. LXXXI-LXXXII (nota añadida por V. G. en el *Addendum*).

una gota de rocío cae sobre un hombre, este hombre tendrá un hijo que será el muerto reencarnado⁵⁵. Cuando el niño nace, se matan dos pollos; luego la madre se lava y lava al niño. Los siete primeros días los pasa el alma del niño posada, como si fuera un pájaro, sobre las ropas o el cuerpo de sus padres; ésa es la razón de que éstos se mantengan lo más posible sin moverse y se apacigüe al dios doméstico con sacrificios. Luego vienen ceremonias de todo tipo, durante una de las cuales el pariente más próximo por vía materna da un nombre al niño, es decir, le reagrega de nuevo al clan.

Ritos cuando el domicilio del muerto es su casa, su tumba o el cementerio

Recordaré finalmente que, a veces, las almas de los muertos se reencarnan directamente en animales, vegetales, etcétera, especialmente en los tótems. En este caso, hay rito de agregación del muerto a la especie totémica.

No siempre existe un lugar de ultratumba destinado especialmente a los muertos: o al menos ocurre con frecuencia que sus domicilios sean los alrededores de la casa, la tumba (llamada la «Isba del Muerto» por los vtiak) o el cementerio (llamado el «Pueblo de los Muertos» por los mandan). En este caso, el verdadero rito de agregación al mundo general de los muertos lo constituye el entierro. Esto es muy claro entre los tcheremisos, que, por otra parte, creen también, quizá por la influencia musulmana de los tatar, en otro mundo⁵⁶, análogo al cie-

55. Es uno de los casos, muy raros, de reencarnación por el padre.

56. SMIRNOV (trad. P. Boyer), *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, t. I, Cheremisos y Mordvos, París, 1898, pp. 133-144.

lo de los ostiak y al que se accede bien con una pértiga que sirve de puente por encima de una caldera, bien por una escalera. Asimismo, los muertos mordvinos tienen por domicilio la tumba o el cementerio⁵⁷. El vínculo con los vivos, y por tanto el período de margen, dura entonces más tiempo, renovando éstos periódicamente tal vínculo, como ya se ha dicho, bien mediante comidas en común, o de visitas, bien alimentando al muerto (agujero en la tierra y el féretro, caña, vituallas depositadas en la tumba, etc.). Pero siempre llega un momento en que este vínculo se rompe, tras haberse ido relajando poco a poco. En tal caso, es la última conmemoración, o la última visita, etc., lo que clausura los ritos de separación, respecto al muerto, y de reconciliación de la sociedad, restringida o amplia, de los vivos.

Lista de ritos de separación y de agregación

Veamos ahora una lista de los ritos de paso considerados aisladamente, lista que, como las demás presentadas en este volumen, no tiene ninguna pretensión de ser completa.

Entre los ritos de separación, algunos de los cuales ya hemos examinado, es conveniente clasificar: los diversos procedimientos de transportar al exterior el cadáver; el incendio de los útiles, de la casa, de las joyas, de las riquezas del muerto; el dar muerte a sus mujeres, sus esclavos, sus animales favoritos; los lavados, unciones, y, en general, ritos llamados de purificación: zanja, féretro, cementerio, valla, colocación en los árboles, montones de pie-

57. *Ibidem*, pp. 357-376.

dras, etc., los cuales se construyen o se utilizan ritualmente, terminando con frecuencia el rito entero de una manera particularmente solemne con el cierre del féretro o de la tumba. Como ritos colectivos, están las ceremonias periódicas de expulsión de las almas fuera de la casa, del pueblo, del territorio de la tribu. Al «raptó» de la novia corresponden las luchas por el cadáver, tan extendidas en África, y cuyo verdadero sentido no parece haberse comprendido hasta ahora: únicamente a la fuerza se resignan los vivos a perder a uno de sus miembros, pues ello supone una disminución del poder social; estas luchas son tanto más violentas cuanto más elevada sea la posición del muerto en la sociedad⁵⁸. En cuanto a la destrucción misma del cadáver (incineración, putrefacción rápida, etc.), tiene por objeto disgregar los componentes, cuerpos y almas diversos; aunque Hertz⁵⁹ no lo crea así, sólo muy raramente constituyen los restos (huesos, cenizas) el cuerpo nuevo del muerto en la otra vida.

Como ritos de agregación, citaré en primer lugar las comidas consecutivas a los funerales y las de las fiestas conmemorativas, comidas que tienen por finalidad renovar entre todos los miembros de un grupo superviviente, y a veces también con el difunto, la cadena que se ha visto rota por la desaparición de uno de sus eslabones. Con frecuencia, una comida de este tipo tiene lugar también en el momento de levantar el luto. Cuando los funerales se hacen en dos etapas (provisionales y definitivos), hay por lo general al final del primero una comida de comunión entre los parientes, a la que se supone que asiste

58. Para referencias, véase HERTZ, *loc. cit.*, p. 128, n. 2.

59. *Loc. cit.*, p. 78, modificando una teoría demasiado absoluta de Kleinpaul.

el muerto. En fin, si la tribu, el clan o el pueblo están en juego, el modo de convocar (tambor, pregonero, mensajero, etc.) refuerza más aún el carácter ritual colectivo de la comida a que se convoca a los miembros de los grupos interesados.

En cuanto a los ritos de agregación al otro mundo, son el equivalente a los ritos de hospitalidad, de agregación al clan, de adopción, etc. Con frecuencia se alude a ellos en las leyendas que tienen por tema central un descenso a los infiernos o un viaje al país de los muertos, casi siempre en forma de tabúes: no hay que comer con los muertos, ni comer o beber algo que se haya producido en su país, ni dejarse tocar, o abrazar por ellos, ni aceptar de ellos regalos, etcétera. Por otra parte, beber con un muerto agrega a la comunidad de los muertos, permitiendo por consiguiente viajar entre ellos sin peligro, del mismo modo que abonar el peaje (moneda, etc.). Entre los ritos de detalle citaré el mazazo en la cabeza que dan los muertos al recién llegado⁶⁰; la extremaunción cristiana; poner el muerto en tierra. En fin, es en esta categoría quizá en la que hay que clasificar las «danzas de los muertos» ejecutadas por algunos amerindios, por los anyanja⁶¹ de África, etc., por los miembros de las sociedades secretas u otras sociedades mágico-religiosas especiales.

60. HADDON, *Cambridge expedition to Torres Straits*, t. V., 1906, p. 355; este mismo rito es uno de los del matrimonio; cf. más arriba, p. 181.

61. Véase A. WERNER, *The Natives of British East Africa*, Londres, 1906, p. 229; R. S. RATTRAY, *Some folk-lore, stories and songs in Chinjanja*, Londres, 1907, p. 179.

9. Otros grupos de ritos de paso

Sobre algunos ritos de paso considerados aisladamente:

1.º, *cabellos*; 2.º, *velo*; 3.º, *lenguas especiales*; 4.º, *ritos sexuales*; 5.º, *golpes y flagelación*; 6.º, *la primera vez*

Convendría ahora examinar cada rito de paso y demostrar que se trata en efecto de un rito de separación, de margen o de agregación. Pero hacerlo daría material para varios volúmenes, dado que todos y cada uno de los ritos determinados, o casi, pueden ser interpretados de varias maneras, según formen parte de un sistema completo o se trate de un rito aislado, según se ejecuten de una manera o de otra¹. Se han presentado enumeraciones en varias ocasiones², y todos aquellos ritos que comportan el acto de cortar por una parte, y de atar por otra, apenas ofrecen materia de discusión. Así, por ejemplo, he explicado la circuncisión como un rito de separación, y hemos visto

la extraordinaria difusión del uso del «lazo sagrado», de la «cuerda sagrada», del nudo, así como de sus análogos, el cinturón, el anillo, la pulsera y, también, sobre todo en los ritos del matrimonio y de la entronización, la corona, cuya forma primitiva era el pañuelo.

No obstante, en el caso de algunos de los ritos que interpreto como ritos de paso, es preciso que ofrezca, aunque sea rápidamente, mis razones:

1.º *Cabellos*.—Han sido objeto de una monografía de Wilken³, cuyas opiniones han sido aceptadas y desarrolladas, entre otros, por Robertson Smith⁴, Sidney Hartland, etcétera. En realidad, lo que se llama «el sacrificio de los cabellos» comprende dos operaciones distintas: a) cortar el pelo; b) dedicarlo, consagrarlo o sacrificarlo. Pues bien, cortarse el pelo es separarse del mundo anterior; dedicarlo es vincularse al mundo sagrado y más especialmente a una divinidad o a un demonio, con quien de ese modo se emparenta. Pero ésta es sólo una de las formas de utilización del pelo cortado, en el cual reside, como en el prepucio o en las uñas cortadas, una parte de la personalidad. Con mucha frecuencia, esta idea no existe, y no se hace nada en absoluto con los desperdicios. En otros lugares sí que existe y son enterrados, quemados, conservados en un saquito, confiados a un pariente, etc. Asimismo, el rito de cortar el pelo o una parte de la cabellera (tonsura) se utiliza en muchas circunstancias diferentes: se afeita la cabeza del niño para indicar que entra en otro estadio, la

1. Compárense a este respecto los ritos señalados por E. Monseur, «La proscription religieuse de l'usage récent», *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. LIII (1906), pp. 290-305.

2. Véanse más atrás, pp. 30-34, 47-53, 63-64, 76-82, 85-95, 184-185, 186-187, 188-190, 227-229.

3. G. A. WILKEN, «Das Haaropfer», *Revue coloniale Internationale*, tomo III; cf. además FRAZER, *Golden Bough*, op. cit., t. I, pp. 368-369, para una buena colección de hechos.

4. Rob. SMITH, *Die Religion der Semiten*, pp. 248-255.

vida; se afeita la cabeza de la muchacha en el momento de casarse, con objeto de cambiarla de clase de edad; de igual manera, las viudas se cortan el pelo para romper el lazo creado por el matrimonio, reforzándose el rito con el depósito de la cabellera sobre la tumba; a veces es al muerto al que se le corta el pelo, siempre con la misma idea. Pues hay una razón de que el rito de separación afecte a los cabellos: es que éstos son, por su forma, su color, su longitud, el modo de disponerlos, un carácter distintivo fácilmente reconocible tanto individual como colectivo. «Cuando son muy jóvenes, las niñas de los rehamna (Marruecos) llevan la cabeza afeitada, excepto los cabellos de delante y un mechón sobre el vértex; cuando llegan a la pubertad, dejan crecer sus cabellos, conservando los que están sobre la frente y enrollando los demás sobre la cabeza; cuando se casan, se dividen los cabellos en dos trenzas que quedan colgando por detrás; pero a partir del momento en que son madres, se pasan esas dos trenzas delante del pecho, por encima de los hombros»⁵. El peinado sirve así a las mujeres rehamna para marcar los períodos de su vida y su pertenencia a esta o aquella categoría de la sociedad femenina. Sería fácil citar muchos otros documentos del mismo género. Lo que quería indicar es que el tratamiento dispensado a los cabellos entra con mucha frecuencia en la clase de los ritos de paso⁶.

2.º *Velo*.—«¿Por qué—se preguntaba Plutarco—ponerse un velo sobre la cabeza para adorar a los dioses?» La re-

5. E. DOUTTÉ, *Merrákech*, t. I, París, 1905, pp. 314-315.

6. Rob. SMITH, *loc. cit.*, pp. 250-252, ha acertado a ver que cortar o traquilizar el pelo es un rito de iniciación muy extendido, pero lo identifica con una consagración; es más exacto decir que este mismo rito existe a la vez en el ritual de paso y en el ritual de consagración.

puesta es simple: para separarse de lo profano (ya que hasta la vista, como se dijo a propósito de los shammar, es un contacto) y para no vivir ya más que en el mundo sagrado. En la adoración, en el sacrificio, en los ritos del matrimonio, etc., el «velamiento» es temporal. Pero en otros casos, la separación o la agregación, o ambas, son definitivas. Tal es el caso para las mujeres musulmanas, las judías de Túnez, etc., que, al pertenecer por una parte a la sociedad sexual, por la otra a una sociedad familiar determinada, deben aislarse del resto del mundo resguardándose con un velo. Del mismo modo, en el catolicismo, pasar del estadio liminar (noviciado) al estadio de agregación definitiva a la comunidad es «tomar el velo». De igual manera, en fin, en ciertos pueblos una viuda se separa de su marido muerto, bien únicamente durante su luto, bien para siempre, o incluso de las demás mujeres casadas y de los hombres, llevando un velo. Cubriéndose con un velo tras haber bebido la cicuta, Sócrates se separaba del mundo de los vivos para agregarse al mundo de los muertos y de los dioses; pero habiendo tenido que recomendar a Critón que sacrificara un gallo a Esculapio, es decir, queriendo de nuevo actuar como vivo, se descubrió el rostro, para volver a cubrirse inmediatamente después⁷. Del mismo modo, cuando los romanos «consa-

7. Contra lo que postula S. REINACH, en su estudio sobre «el velo de la oblación» (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, pp. 299-311), no hay motivo para hacer intervenir aquí la idea de que «la visión de un cadáver hubiera manchado la luz celeste». Más adelante (p. 309) entrevé una explicación del mismo género que la ofrecida por mí, pero sin llegar hasta el final del argumento; la «correlación entre la purificación, la penitencia y el luto», más tarde entre el matrimonio romano y cristiano, de un velo común durante los ritos del matrimonio romano y cristiano, habría podido mostrarle el sentido de rito de separación y de agregación a la vez de las prácticas en cuestión.

graban» a los dioses, entendían que, cubriendo con un velo a las víctimas designadas, las separaban de este mundo para agregarlas al otro, divino y sagrado. El rito cristiano que hemos señalado existía en el momento de la iniciación a los misterios, y la explicación es la misma en los dos casos.

3.º *Lenguas especiales.*—Durante la mayoría de las ceremonias de que hemos hablado, y sobre todo durante los períodos de margen, se emplea un lenguaje especial que, a veces, comporta todo un vocabulario desconocido o inusitado en la sociedad general y, otras veces, sólo consiste en la prohibición de emplear ciertas palabras de la lengua común. Hay así lenguas para las mujeres, para los iniciados, para los herreros, para los sacerdotes (lengua litúrgica), etc. No hay que ver en ello más que un fenómeno del mismo tipo que el cambio de ropa, las mutilaciones, la alimentación especial (tabúes alimenticios), etc., es decir, un procedimiento de diferenciación perfectamente normal. No insisto en este punto, puesto que ya lo he discutido en otro lugar más detalladamente⁸.

4.º *Ritos sexuales.*—La prohibición del acto sexual es un elemento de la mayoría de los conjuntos ceremoniales y, al igual que las lenguas especiales, no debe ser clasificado aparte. En los pueblos en que el coito no implica ni impureza ni peligro mágico-religioso, el tabú en cuestión no se presenta: pero allí donde esta opinión existe, es natural que el individuo que desee entrar en el mundo sagrado y, tras entrar en él, actuar deba alcanzar un estado

8. A. VAN GENNEP, «Essai d'une théorie des langues spéciales», *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, 1908, pp. 327-337.

de «pureza» y mantenerse en él. Pero, por otra parte, y ésta es una de las formas de la rotación de la noción de sagrado a que nos hemos referido en el capítulo 1, al tiempo que es impuro, el coito es «poderoso»; ésa es la razón de que lo encontremos empleado como un rito de una eficacia superior. Está claro que el coito con una prostituta consagrada a una divinidad no es más que uno de los medios, del mismo género que la comunión, para agregarse a la divinidad, o incluso identificarse con ella⁹. Pues conviene asignar al acto su sentido material, de penetración. Otros ritos, como el de Mylitta (toda muchacha debía ofrecerse una vez a un extranjero y recibir de él una moneda), son más complejos. Su mejor interpretación la ha dado Westermarck: piensa que era un medio para asegurar la fecundidad de la muchacha, basado en el poder sagrado del extranjero¹⁰. Ésta no era, propiamente hablando, una prostituta sagrada; el acto se realizaba en terreno sagrado; es posible que su finalidad fuera al mismo tiempo agregar el extranjero a la divinidad o a la ciudad. También interpreto como rito de agregación el coito en cuanto acto terminal de las ceremonias de iniciación: así, por ejemplo, en Australia el coito es un rito de este tipo para agregar un mensajero a una tribu¹¹, mientras que en otros casos es un rito destinado a asegurar la buena marcha de las ceremonias en curso¹² y en otros, todavía es un

9. Considero inútil discutir todas las teorías anteriores de Crawley, Frazer, etc.; es difícil encontrar un procedimiento mejor para expresar una agregación estrecha, íntima; la comensalidad misma aparece como complicada al lado del coito.

10. WESTERMARCK, *The origin and development of moral ideas*, t. II, Londres, 1908, pp. 445-446.

11. Cf. más arriba, pp. 57-58.

12. Véanse mis *Mythes et Lég. d'Austr.*, París, 1906, pp. LVI-LVII.

acto de confraternización (préstamo e intercambio de las mujeres, de las hermanas, etc.).

En cuanto a la «licencia sexual», consecutiva a las ceremonias de iniciación, en virtud de la cual, al igual que en las ceremonias de ciertas sectas rusas, los hombres y las mujeres se unen a su antojo o al azar, lejos de ver en ella una supervivencia de la pretendida «promiscuidad primitiva», la veo como una expresión completa de esta misma idea de agregación: es el equivalente exacto de la comida en común, en la que participan todos los miembros de un mismo grupo especial. ¿Consideraría alguien la existencia universal de comidas comunitarias como un argumento a favor de la propiedad comunista primitiva de las materias alimenticias? También en este momento se olvidan los derechos de propiedad personal y, en un modesto picnic, todos comen de lo que cada cual ha aportado. De igual manera, todos se unen a todas, a fin de que la unión entre los miembros de la sociedad especial (totémica, herética, etc.) sea profunda y completa. En cuanto a las mutilaciones que afectan a los órganos sexuales, e incluso en el caso de perforación del himen por un coito preliminar al matrimonio, no tienen ninguna significación sexual propiamente dicha, como he expuesto en numerosas ocasiones.

Todo lo que se acaba de decir sobre las prácticas heterosexuales vale exactamente igual para las prácticas homosexuales. Pero como aquí las discusiones han sido más confusas y los documentos son menos detallados, conviene citar algunos ejemplos. Durante la iniciación en ciertas *Ingiét* (cf. más arriba, pp. 122-123), un miembro entrado en años de la sociedad se desnuda y se embadurna de cal de los pies a la cabeza. Sujeta en una mano la extremidad de una estera y da la otra a uno de los novicios;

ambos tiran y luchan alternativamente hasta que el anciano cae sobre el novicio y se realiza el acto; todos los novicios deben, sucesivamente, someterse a idéntica operación; ahora bien, la pederastia no está considerada como un vicio entre los melanesios, sino como un acto gracioso¹³. Por otra parte, se sabe que el acto homosexual era un acto normal en las antiguas sociedades de efebos, como lo sigue siendo aún, a título de pacto de amistad, entre los albaneses y, para los habitantes de las «casas comunales», allí donde no se da vida en común entre chicos y chicas¹⁴, de tal modo que en ese caso el primer acto pederasta es un rito de confraternización. No es necesario traer aquí a colación, como hace Ad. J. Reinach, la idea de una «transferencia de la fuerza viril del poderoso guerrero al efebo, de cuya educación militar y cívica se le ha encargado»¹⁵. A las prostitutas sagradas, *kedëshôth*, correspondían entre los judíos los *kedëshim*, hombres dedicados a la divinidad que se sometían a la pederastia pasiva; también aquí el acto era un rito de agregación. No puedo ocuparme aquí de los hombres-mujeres: es preciso, no obstante, recordar el rito de Cos: los sacerdotes de Hércules llevaban durante el mismo vestidos de mujer y el novio se vestía también de mujer para acoger a su novia¹⁶. Este paralelismo se apli-

13. R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 611; la sodomía es asimismo practicada como rito de iniciación en Nueva Guinea: J. CHALMERS, «Notes on the Bugilai, British New-Guinea», *Journ. Anthropol. Inst.*, t. XXXIV (1904), p. 109.

14. Para hechos y referencias, véase Havelock ELLIS, *Études de Psychologie sexuelle*, t. II, la *Inversión sexual*, París, 1909; WESTERMARCK, *Origin and development of moral ideas*, t. II, 1908, pp. 456-489, y el periódico de F. S. KRAUSS, *Anthropophyteia*, Leipzig, 5 volúmenes aparecidos.

15. Ad. J. REINACH, «La lutte de Jacob avec Jahveh», etc., *Rev. des Études Ethnogr. et Sociol.*, 1908, p. 356, nota 5.

16. J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 2.ª ed., Londres, 1907, p. 433.

ca fácilmente admitiendo: 1.º, que los sacerdotes eran las «mujeres» de Hércules y, por tanto, la agregación a este dios comportaba un acto homosexual; 2.º, el novio actuaba del mismo modo que las parejas de chamanes koryak, en las que el marido es la mujer, y la mujer, el marido¹⁷, de suerte que el paralelismo en cuestión no es más que una coincidencia; a menos que supongamos que el rito del matrimonio ha influido en el rito del templo, y en ese caso, cualquiera que sea la razón de que el novio se disfrace, puede que el rito del templo no sea una vez más sino un rito de agregación a la divinidad¹⁸. La pederastia ritual se da también entre los indios pueblo, que afeminan expresamente a ciertos jóvenes (los *mujerados*), de los que se sirven durante diversas ceremonias¹⁹, con la misma finalidad sin duda que los arunta, cuando se sirven ritualmente de mujeres, siendo en ambos casos el acto un «lubrificante mágico».

17. Cf. JOCHELSON, *The Koryak; religion and myth*, Jesup North Pacific Exp., t. VI, part. I, Nueva York y Leiden, 1905, pp. 52-54.

18. Sin embargo, el atuendo femenino de los sacerdotes y magos es un hecho lo bastante extendido como para que se deba quizá buscar otra explicación; cf. la interesante nota de JOCHELSON, *The Koryak*, p. 53; J. M. M. VAN DER BURGT, *L'Urundi et les Warundi*, Bar-le-Duc, 1905, página 107; J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 2.ª ed., Apéndice, páginas 428-435. La idea de este cambio de atuendo sería que el sacerdote se cree animado por un espíritu femenino o una diosa con la que quiere identificarse. FRAZER cita, p. 434, el mismo rito en tanto que rito de matrimonio, y cree que tiene como finalidad asegurar el nacimiento de hijos varones. Esto es inadmisibile: de ser así, ¡el novio pariría niñas, o no procrearía más que niñas! En mi opinión, se trata de un rito de agregación del muchacho a la familia de la chica, y de ésta a la familia del novio, o mejor incluso, de un simple rito de unión entre los dos individuos, idéntico al intercambio de anillos, de alimentos, etc.

19. F. KARSCH, «Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern», *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, t. III (1901), pp. 141-145.

Bastarán asimismo algunos ejemplos para mostrar que la bestialidad pueda ser, en ciertos casos, un rito de agregación. Se presenta en forma muy clara en Madagascar; entre los antaimoro, un hombre que vuelve de viaje no puede tener relaciones sexuales con su mujer más que después de haberlas tenido con una novilla especialmente cuidada, a la que se engalana con flores y guirnaldas: el apodo de los antaimoro es «novios de vacas», y el rito podría estar en relación con el totemismo²⁰. En algunas tribus de Nueva Guinea británica, la bestialidad es uno de los ritos de las ceremonias de iniciación²¹. La representación dramática de la bestialidad, si no el acto mismo, desempeña un importante papel en estas mismas ceremonias, al menos entre algunos australianos y amerindios, y también entre los bosquimanos del Kalahari, que ejecutan la danza del toro y de las vacas, o la danza del pavo, o la danza del puerco-espín, simulando el coito de estos animales con la mayor exactitud²². En fin, la eficacia mágico-religiosa del coito con animales queda patente en las siguientes descripciones, observadas en Dalmacia por el doctor Al. Mitrovics. Para librarse de la consunción, hay que copular con una gallina o un pato hembra; de la blenorragia, con una gallina, a la que se corta el cuello durante el acto; para hacerse maestro en el arte diabólico, con una vaca; para tener suerte, con una gallina; para aprender el lenguaje de los animales, con una serpiente hembra; para que las vilas (hadas malignas) no causen males a las bestias, con una yegua; para robar sin ser cogido, con una gata; para que haya dicha en el hogar hay

20. Cf. mi *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 249-251, 280-281, 343.

21. J. CHALMERS, *loc. cit.*, p. 109.

22. PASSARGE, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlín, 1907, pp. 101-104.

que copular con una cabra, recoger el semen y frotar con él la puerta de la casa²³. Sin duda, la bestialidad anamita (gallinas, patos, etc.), tan extendida que un europeo no debe comer jamás uno de estos volátiles si no ha sido muerto en su presencia, remite a opiniones del mismo tipo.

5.º *La flagelación* es uno de los actos que, aun cuando no se ejecuten más que ritualmente, no dejan de poder ser interpretados de varias maneras. Es sabida su importancia en la psicología sexual; es un medio erotógeno de los más poderosos. Pero hasta en este caso, como en los ritos, se puede hacer entrar la flagelación en una categoría más amplia, la de los golpes, ya dados una sola vez, ya repetidos, y considerar todo ello conjuntamente como una de las formas del sadismo. Como rito, la flagelación y los golpes pueden actuar a veces sexualmente. Allí donde tal cosa no ocurre, conviene completar las interpretaciones admitidas hasta ahora, según las cuales no son más que un rito de expulsión del demonio del mal, de la impureza, etc. Salomon Reinach²⁴ ha reunido los hechos antiguos de flagelación ritual y ha expuesto la teoría de Mannhardt, para quien, en las Lupercales, la fustigación tiene por efecto alejar los demonios; Frazer quiere ver en ello un rito de purificación²⁵; Thomsen ve un medio para hacer que pase al cuerpo del paciente la fuerza y la vitalidad, bien del árbol (avellano), bien del animal (macho cabrío o cabra), con cuyos fragmentos se azota. S. Rei-

23. Fr. S. Krauss y R. Reiskel, trad. con complementos de DULAURE *Des divinités génératrices*, Leipzig, 1909, p. 181.

24. S. REINACH, «La flagellation rituelle», en *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, pp. 173-183.

25. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, t. II, pp. 149 y ss.

nach adopta esta teoría y ve en la flagelación un «rito de comunión», lo que yo llamo un rito de agregación. Esta interpretación debe ser admitida tanto para las Lupercales como para la flagelación en el altar de Artemis Ortia. La flagelación es un rito importante en numerosas ceremonias de iniciación (lo vimos en el caso de los zuni)²⁶ y equivale al rito consistente en Nueva Guinea en dar un mazazo en la cabeza para agregar al individuo al clan totémico, a la familia, al mundo de los muertos²⁷. Sin embargo, conviene señalar que la flagelación o los golpes sirven en algunos casos (Liberia, Congo) de rito material de separación respecto al mundo anterior; golpear equivale entonces también a cortar o a romper. Recordaré finalmente que el rito de aporrear un objeto está bastante extendido, y que entre los ritos de apropiación está el de «golpear el suelo» o el de «golpear los límites»²⁸.

6.º *La primera vez.*—«Sólo cuenta la primera vez», afirma un dicho popular, y no carece de interés señalar que no sólo esta idea es propiamente universal, sino que se manifiesta en todas partes, con más o menos fuerza, por medio de ritos especiales. Hemos visto en varias ocasiones que los ritos de paso sólo se presentan en su forma completa, o se patentizan más (o incluso sólo entonces existen), en el momento del primer paso de una categoría social o de una situación a otra. Para no sobrecargar aún más un libro ya bastante farragoso, también aquí me contentaré con algunas indicaciones. Recordaré en primer

26. Cf. más arriba, pp. 117-118, y para otro caso típico, H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, p. 113.

27. Cf. más arriba, p. 229.

28. Cf. BRAND, *Popular Antiquities*, cap. XXXVI; Warde FOWLER, *The roman Festivals*, p. 319; etc.

lugar que en esta categoría entran todos los ritos de fundación y de inauguración (casa, templo, pueblo, ciudad); incluyen ceremonias de separación de lo común o de lo profano, y una apropiación o una consagración; en los detalles, estas ceremonias comprenden ritos de profanación, de propiciación, etc., pero su armadura real es el esquema de los ritos de paso, especialmente visible en los ritos de la primera entrada. Igualmente, para el extranjero hay ritos de la primera entrada, siendo luego libre de volver a salir y de entrar de nuevo. El primer embarazo y el primer parto son ritualmente los más importantes, por más que aquí motivos higiénicos y médicos tiendan a hacer que disminuyan las diferencias entre la primera vez y las demás. El nacimiento del primer hijo, y sobre todo del primer varón, son acontecimientos más importantes, y el punto de vista en cuestión se manifiesta jurídicamente en el derecho de mayorazgo o primogenitura. El primer corte de pelo, el primer diente, la primera nutrición sólida, los primeros pasos, las primeras reglas: otras tantas ocasiones para ceremonias, variadas por sus formas, idénticas en cuanto a su idea fundamental, paralelas por su esquema central. Los primeros esponsales cuentan más que los demás, y es conocido el descrédito en que cae una muchacha cuyo noviazgo se ha roto. El primer coito de la mujer tiene un carácter ritual, de ahí toda la serie de ritos relativos a la pérdida de la virginidad. El primer matrimonio es el más importante, no sólo a causa de la virginidad perdida, pues en numerosas poblaciones, o bien ha habido un período preliminar de coitos con los jóvenes (casa comunal de las Filipinas, etc.), o bien la muchacha sólo le es entregada al novio tras una desfloración previa. Vemos también cómo las ceremonias del matrimonio se simplifican (o incluso se parodian: charivari) con oca-

sión de las nuevas nupcias de una divorciada o una viuda. Tal es el caso en Uargla, y cito las observaciones de M. Biarnay²⁹ porque tienen un valor general:

Hay que distinguir (en Uargla) cuatro categorías de matrimonio:

1.º El matrimonio entre dos jóvenes que nunca han estado casados, ni uno ni otro. Durante las fiestas y ceremonias que acompañan o preceden al matrimonio, y cuyo conjunto recibe el nombre de *islan*, al joven se le llama *asli*, y a la joven, *taslet* o *taselt*.

2.º El matrimonio entre un hombre viudo, divorciado o ya casado con una o varias mujeres, y una joven virgen: es el matrimonio del *bumáud* y de la *taselt*.

3.º El matrimonio de un joven que nunca ha estado casado (*asli*), con una mujer viuda o divorcida (*tamet'out*).

4.º El matrimonio de dos personas que han estado ambas casadas.

Las diversiones y fiestas a que da lugar el matrimonio van disminuyendo en número e importancia desde los matrimonios de la primera categoría, a los que se puede llamar matrimonios completos, hasta los de la cuarta categoría, que no están ya considerados sino como una banal formalidad que sólo interesa a los futuros cónyuges.

Añadiré que en los pueblos poligínicos la mujer desposada en primer lugar tiene sobre las demás derechos definidos. La primera paternidad regula, entre los toda políandricos³⁰, varias paternidades sucesivas, y un marido sakalava poligínico tiene buen cuidado de asegurarse, por un rito especial, la paternidad de su primer hijo, a fin

29. BIARNAY, *loc. cit.* Apéndice.

30. H. RIVERS, *The Toda*, pp. 322, 517.

de ser también el padre de los siguientes³¹. En fin, con frecuencia los ritos del matrimonio sólo terminan con el nacimiento del primer hijo, que en algunos lugares, como el Camerún³², categoriza a la joven esposa incorporándola a la clase de las mujeres propiamente dichas.

Los ritos de iniciación son también, como lo indica el término, los más importantes, por cuanto aseguran la presencia o la participación definitiva en las ceremonias de las fraternidades y de los misterios. Ver por vez primera un objeto sagrado es un acto grave, esto universalmente; se rompe así por vez primera el círculo mágico, que para el mismo individuo no podrá volverse a cerrar herméticamente. Del mismo modo, el primer sacrificio del brahmán, la primera misa del sacerdote católico, ocupan un lugar especial, lo cual se expresa por todo un conjunto de ritos especiales. Los primeros funerales son más complicados que los segundos, y añadiré que los funerales del primer niño en morir dentro de una familia tienen a veces una complejidad o una significación especiales. En fin, las mejores ofrendas son las de los primogénitos, de los primeros frutos (primicias), etc.

Esta rápida enumeración pone de relieve que una explicación de los «ritos de la primera vez» debe presentar un carácter de generalidad que estaba muy lejos de suponer H. Schurtz³³, que sólo se ocupó de ellos a propósito de los ritos de iniciación; en la simplificación progresiva de los ritos de iniciación veía una consecuencia, primero, de que el secreto no sea ya necesario a medida que se as-

31. A. WALEN, «The Sakalava», *Antananarivo Annual*, fasc. VIII (1884), pp. 53-54.

32. Las chicas y mujeres van desnudas hasta el nacimiento del primer hijo; HUTTER, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 421.

33. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, pp. 354-355.

ciende de grado, y segundo, de que los miembros de los grados superiores «se mantengan tras los bastidores», interpretación evidentemente inadmisibles para todos los demás casos citados. Estos ritos son simplemente ritos de entrada de un dominio o de una situación en otra, y es natural que habiendo entrado en un dominio o una situación nuevas, la repetición del primer acto sólo tenga ya una importancia decreciente. Por lo demás, psicológicamente, el segundo acto no ofrece ya nada nuevo y marca el comienzo del automatismo.

Ceremonias anuales, estacionales, mensuales, cotidianas

En la categoría de las ceremonias de paso entran también las que acompañan y, según los casos, aseguran el cambio de año, de estación y de mes. Estos ciclos han sido estudiados por diversos autores, Mannhardt y Frazer sobre todo, pero desde un punto de vista especial y sin que se haya puesto, al parecer, en relación su sentido esencial con los demás ritos de paso.

Las ceremonias de fin de año y de Año Nuevo son lo bastante conocidas como para que sea inútil insistir³⁴. En Pekín³⁵, el último día del año, una comida reúne a todos los miembros de la familia, incluso a los habitualmente separados por desavenencias. El rito del «perdón» es secundario; es un rito preparatorio que tiene por objeto dar coherencia a todo el grupo. Luego «se despide» el año que se va; *kotú* ante los antepasados por todos los miembros de la familia, primero los de más edad, excepto las chicas de la

34. Cf., entre otros, Warde FOWLER, *The roman festivals*, pp. 35-43, 48-50.

35. W. GRUBE, *Zur Pekingener Volkskunde*, Berlín, 1901, pp. 93 y 97-98.

casa, ya que están destinadas a entrar en otra familia; visitas del hijo mayor a casa de las familias emparentadas, etc.

El período de margen comprende aquí, según los pueblos, bien la noche entera, bien de medianoche a una de la mañana, bien algunos minutos, el tiempo justo para el cambio. Así, por ejemplo, en Pekín se cierra durante una media hora la puerta entre los barrios tatar y chino; se pegan a las puertas de la casa, de los armarios, etc., pedazos de papel rojo, etc. Luego vienen los ritos de recepción del nuevo año; en Pekín: sacrificio a los antepasados, a las divinidades, comida en común de los parientes, etc. El período de margen adopta aquí la forma de día, semana o mes de fiesta o de asueto: como el mes de paro administrativo, que comienza en China con el «precinto de los sellos» y que acaba con «la apertura del sello»³⁶. El día de Año Nuevo es en muchos pueblos un día de paralización de la vida general, hasta el punto de que en Indochina hasta los muertos salen de sus tumbas y acuden a tomarle gusto de nuevo a la vida terrestre³⁷; asimismo, el período de los Doce Días o de las Doce Noches es un margen cuyo estudio es muy instructivo desde el punto de vista de los ritos de paso.

Los volvemos a hallar también, y siempre conforme al esquema habitual, en las ceremonias relativas a las estaciones, que caen con frecuencia en el solsticio de verano y el solsticio de invierno (en Europa, estas ceremonias se combinan con las de fin de año), en el equinoccio de primavera y en el equinoccio de otoño. Observaré únicamente que el rito de separación consiste en este caso en la

36. Cf. DOOLITTLE, *Social life of the Chinese*, 1867, t. II, pp. 38-40, y GRUBE, *loc. cit.*, pp. 98-99.

37. Para los hechos, véase J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 2.^a ed. (1907), pp. 306 y ss.

expulsión del invierno³⁸, y el de agregación, en la aportación al pueblo del verano³⁹; en otros casos el invierno muere y el verano, o la primavera, renace.

Ahora bien, las estaciones sólo tienen interés para los hombres por su repercusión económica, tanto sobre la vida más bien industrial del invierno como sobre la vida más bien agrícola y pastoril de la primavera y el verano. En virtud de ello, los ritos de paso propiamente estacionales tienen su exacto paralelo en los ritos destinados a asegurar el renacimiento de la vegetación, tras el margen constituido por la disminución del ritmo vegetativo durante el invierno; se asegura la reactivación de la vida sexual animal con vistas a un aumento de los rebaños. Todas estas ceremonias comprenden: 1.º, ritos de paso; 2.º, ritos simpáticos directos o indirectos, positivos o negativos, de fecundación, de multiplicación y de crecimiento. Hay que destacar que sólo estos últimos han atraído la atención de Mannhardt, de J. G. Frazer y de sus continuadores, como Hoffmann-Krayer⁴⁰. Estos sabios han publicado con bastante detalle sus documentos, de tal modo que cualquiera puede darse cuenta de que, en efecto, el esquema de los ritos de paso coexiste en estas ceremonias con la segunda categoría de que hemos hablado. El elemento más sobresaliente del esquema, cuando la potencia estacional y económica es individualizada (p. ej., Osiris, Adonis, etc.), es la dramatización de la idea de muerte, de espera y de renacimiento⁴¹. De suerte que se celebran por

38. FRAZER, *Golden Bough*, t. III, pp. 70 y ss.

39. *Ibidem*, t. I, p. 208, y t. II, pp. 91 y ss.

40. HOFFMAN-KRAYER, «Die Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch», *Archives suisses des Trad. Pop.*, t. XI (1907), pp. 238-268.

41. Cf. FRAZER, *Golden Bough*, casi todo el 2.º vol., y t. III, pp. 138-200; *Adonis, Attis, Osiris*, 2.^a ed., pp. 187-193; 219-230; 254-259; 299-345; Fr.

Adonis funerales solemnes, se lleva luto por él y toda la vida social queda en suspenso; renace, se renueva el vínculo que le unía a la sociedad, y la vida social se reanuda. En fin, señalaré también el hecho, puesto de relieve por Beuchat y Mauss⁴², de que entre los esquimales la vida social se construye con arreglo a diferentes bases en verano y en invierno; que la transición de una de estas formas a la otra se expresa por ritos de paso caracterizados.

Toda una categoría distinta de ritos ha sido interpretada completamente en falso por desconocimiento del esquema de los ritos de paso: se trata de las ceremonias relacionadas con las fases de la luna. J. G. Frazer ha reunido y descrito un gran número de ellas⁴³, pero sin ver otra cosa que uno solo de sus elementos, los ritos simpáticos. Esta correspondencia entre las fases de la luna y la alternativa de ascenso y descenso de la vida vegetal, animal y humana es una de las más viejas creencias de la humanidad, y

CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1907, páginas 300, 310; S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vols. *passim*.

42. BEUCHAT y MAUSS, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos», *Année sociologique*, t. IX (1906), pp. 39-132. Los autores no han consagrado un estudio especial a las prácticas en uso durante el cambio de residencia, pero se las hallará descritas (mudanza, cortejo, propiciaciones diversas, etc.) en las fuentes citadas por ellos. Compárense los ritos del paso de la vida en el valle a la vida en la montaña (traslado estival del ganado en Saboya, en suiza, en el Tiro, en los cárpatos, etc.), en los que la partida y el regreso comportan siempre comidas en común, fiestas de pueblo, procesiones y bendiciones, etc. En esta categoría se incluyen todos los ritos del mismo tipo del que se da en Rusia, una vez acabado el invierno, cuando el ganado sale por vez primera, consistente en hacerle pasar por encima de una barra colocada sobre el umbral (TRUMBULL, *Threshold covenant*, p. 17), con objeto evidentemente de separarlo del mundo doméstico cerrado y reagregarlo al mundo exterior, al aire libre.

43. Cf. FRAZER, *Golden Bough*, t. I, pp. 156-160, y *Adonis, Attis, Osiris*, 2.ª ed., pp. 369-377. Para Sin, el dios-luna asirio-babilonio, cf. Et. COMBE, *Histoire du culte de Sin*, París, 1908.

responde en efecto a una correspondencia aproximada real, en el sentido de que las fases de la luna son ellas mismas un elemento de los grandes ritmos cósmicos, a los que están sometidos desde los cuerpos celestes a la circulación de la sangre⁴⁴. Pero haré notar que cuando no hay luna, hay paralización de la vida, no sólo física, sino también social, ya general, ya especial⁴⁵, es decir, período de margen, y que las ceremonias en cuestión tienen precisamente por objeto terminar este período, asegurar el máximo vital esperado y, en el momento de descenso, hacer que éste no sea definitivo, sino temporal. De ahí la dramatización, en estas ceremonias, de la idea de renovación, de muerte y de renacimiento periódicos, y el carácter de ritos de separación, de ritos de entrada, de ritos de margen y de ritos de salida de las ceremonias relativas, bien a la luna en todas sus fases, bien a la luna llena únicamente.

No siendo la semana más que una división del mes, no hay ritos de paso relativos a ella, excepto por lo que se refiere a su relación con la celebración de los mercados (sobre todo en África). Pero se conocen ritos de este género relativos al día, por ejemplo, en el Egipto antiguo⁴⁶, y todas las ceremonias destinadas a asegurar el curso cotidiano del sol comportan, entre otros elementos, el esquema de los ritos de paso.

Todos estos ritos, que tienen por finalidad la multiplicación de animales y vegetales, la periodicidad de las inundaciones fertilizantes, la fecundación de la tierra, el crecimiento normal y la maduración de cereales y frutos, etc.,

44. Véase Havelock ELLIS, *Études de psychologie sexuelle*, t. I (1908), páginas 120-225.

45. Cf. la partida del bosque de los miembros del duk-duk, durante el cuarto menguante, WEBSTER, *Primitive secret societies*, p. 114.

46. Véase más atrás, p. 218, y más adelante, pp. 257-258.

no son sino medios para la obtención de una buena situación económica. Lo mismo ocurre con los ritos de pesca y caza, con las ceremonias de multiplicación del tótem (*In-tichiuma*, en Australia Central, etc.), y, en cierta medida, finalmente, con los ritos de guerra y las ceremonias del matrimonio. No ha lugar aquí para estudiar este aspecto económico de ciertos ciclos ceremoniales, ni para ocuparse de las señales exteriores del paso de una situación a otra, sin implicaciones de elemento mágico-religioso alguno.

El fenómeno del *margen* puede constatarse en muchas otras actividades humanas y se repite en la actividad biológica general, en las aplicaciones de la energía física, en los ritmos cósmicos. Pues es una necesidad que dos movimientos en sentido contrario estén separados por un punto muerto, que se reduce al mínimo en mecánica por la excéntrica y no existe ya más que en potencia en el movimiento circular. Pero si un cuerpo puede moverse circularmente en el espacio con una velocidad constante, no ocurre ya lo mismo cuando se trata de actividades biológicas o sociales, pues éstas se desgastan y deben regenerarse a intervalos más o menos próximos. Es a esta necesidad fundamental a la que responden en definitiva los ritos de paso, hasta el punto de adoptar a veces la forma de ritos de muerte y renacimiento.

Muerte y renacimiento

Como hemos dicho algunas páginas más arriba, uno de los elementos más sorprendentes de las ceremonias estacionales es la representación dramática de la muerte y renacimiento de la luna, de la estación, del año, de la vegetación y de las divinidades que presiden esta última y la

regulan. Pero este mismo elemento se encuentra en muchos otros ciclos ceremoniales y, sin que sea necesario, para explicarse este paralelismo, suponer préstamos o contaminaciones de uno de estos ciclos a otros. La idea en cuestión se halla, por tanto, bien indicada, bien dramatizada: en las ceremonias estacionales, en el momento del embarazo y del parto⁴⁷, del nacimiento en los pueblos que admiten la reencarnación⁴⁸, de la adopción⁴⁹, de la pubertad⁵⁰, de la iniciación⁵¹, del matrimonio⁵², de la en-

47. Así, por ejemplo, en Madagascar una mujer encinta está «muerta», y después del parto es felicitada por haber «resucitado»; cf. *Tabou, Tot. Mad.*, p. 165.

48. Cf. más atrás, p. 83.

49. Cf. más atrás, p. 64.

50. Cf. más atrás, pp. 100-101, y el caso muy claro citado por J. G. FRAZER, *Golden Bough*, t. III, p. 210 (Borneo).

51. Véase más atrás, p. 135. En J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 2.^a ed., 1900, t. III, pp. 422-446, puede hallarse una buena colección de casos de muerte y de resurrección durante ceremonias de iniciación. Pero la explicación que da Frazer es inadmisibles. Piensa que se trata de un rito de exteriorización del alma en aras de una identificación con el tótem. Ahora bien, no sólo esta teoría carecería de aplicación a los ritos idénticos puestos en práctica en las ceremonias que yo enumero, sino que nada prueba que la unión o la identificación con el tótem tenga esencialmente una base animista; pueden realizarse directamente, por ejemplo, comiéndolo ritualmente (comunidad totémica de Rob. Smith), cual es el caso en la Australia central. Sobre la muerte y la resurrección durante los ritos de la iniciación, véanse también: KULISCHER, *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XV, pp. 194 y ss.; WEBSTER, *Primitive secret societies*, pp. 38 y ss.; GOBLET D'ALVIELLA, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, t. II, pp. 341-343 (misterios de Eleusis); J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 590 (orfismo); FARNELL, *The evolution of religion*, Londres, 1905, p. 57 y nota; A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1902, pp. 157-178; H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Leipzig, 1902, pp. 98, 99-108, para las generalidades y *passim* para los detalles; Schurtz no ha sabido ver que los ritos que dramatizan la muerte y la resurrección se hallan dispuestos entre los demás ritos de la iniciación, siguiendo una secuencia necesaria.

52. Véase más atrás, pp. 194-198.

tronización⁵³, de la ordenación⁵⁴, del sacrificio⁵⁵, de los funerales en los pueblos que creen en una supervivencia individual o, además, en la reencarnación⁵⁶, y quizá se la podría encontrar igualmente en el voto y en el peregrinaje. «La idea lógica» de estos paralelismos, algunos de los cuales habían sido observados por H. Schurtz —idea que él no había podido encontrar y cuya existencia parece incluso negar⁵⁷—, es que pasar de un estado a otro es «desollar al hombre viejo», «criar una nueva piel», literalmente. Es difícil, sin embargo, decidir si la idea de muerte y resurrección es una causa o una consecuencia. Parece ser consecuencia en las ceremonias de iniciación y de ordenación, las cuales comprenden, entre otros elementos, éxtasis, exteriorizaciones⁵⁸ o incluso, como entre muchos amerindios, un sueño o sólo el sueño; así, por ejemplo, entre los musquakíe (utagamios o zorros), la última noche de la iniciación (que dura nueve años), los novicios se acuestan en el suelo de la casa-de-danzas, se duermen y despiertan hombres⁵⁹. También es consecuencia en las ceremonias estacionales, cuando «la naturaleza se duerme» y «se despierta»; pero es la causa de los rituales especiales, dramáticos, utilizados en el culto de Osiris, de Adonis, de Atis, etc., y vive con vida propia en el cristianismo (muerte y resurrección del Salvador, punto de par-

53. Véase más atrás, pp. 157-158.

54. Véase más atrás, pp. 152-1533.

55. Cf. HUBERT y MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique*, t. II (1898), pp. 48, 49, 71, 101, de la separata.

56. Cf. más arriba, *passim* y cf. HERTZ, «La représentation collective de la mort», *Année Sociologique*, t. X, 1907, p. 126.

57. H. SCHURTZ, *loc. cit.*, pp. 355-356.

58. O. STOLL, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, pp. 289 y ss.

59. MISS OWEN, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, p. 69.

tida de la interpretación simbólica de la muerte y renacimiento de los novicios, etc.). Por el hecho mismo de que se la encuentra con independencia de los ritos de iniciación, se debe concluir que esta idea no es sólo una interpretación de las hipnosis, catalepsias, amnesias temporales y demás fenómenos psicopáticos. Se trata, en suma, de una idea simple y normal si se parte de la siguiente opinión: el paso de un estado a otro es un acto grave, que no podría llevarse a cabo sin precauciones especiales⁶⁰. En fin, la muerte y la resurrección rituales pueden, en algunos casos, provenir de una asimilación de las etapas de la vida humana a las fases de la luna: es al menos un hecho a revelar aquí que, en un gran número de pueblos⁶¹, el origen o la introducción de la muerte se atribuye a la luna.

Sacrificio, peregrinaje, voto

La serie tipo de los ritos de paso (separación, margen y agregación) suministra el esqueleto del sacrificio y ha sido sistematizada en ese sentido hasta la minucia en los rituales hindúes y judíos antiguos⁶², a veces también en la pe-

60. En algunos casos, la inhumación en posición de cucillas puede ser una expresión de la idea de renacimiento en ultratumba; pero que este rito no tiene esa significación en todas partes, e incluso que tal idea no es su base esencial, es algo sobradamente demostrado por R. ANDREE, «Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung», *Archiv für Anthropologie, N. E.*, t. IV (1907), pp. 282-307, contra A. Dieterich y muchos otros teóricos.

61. Véase, entre otros, mis *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. 183-184; HOLLIS, *The Masai*, p. 271; etc.

62. H. HUBERT y Marcel MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique*, t. II (1898).

regrinación y en la *devotio*. Es conocido que para las peregrinaciones católicas existe un cierto número de reglas de santificación previa que, antes de su partida, hacen salir al peregrino del mundo profano y le agregan al mundo sagrado, lo cual se manifiesta exteriormente en el porte de signos especiales (amuletos, rosario, concha, etcétera), y en la conducta del peregrino, por tabúes alimenticios (vigilia) y de otro tipo (sexuales, santuarios, ascetismo temporal). Entre los musulmanes⁶³, el peregrino que ha hecho voto de ir a La Meca se halla en un estado especial, llamado *ihrâm*, desde el momento en que franquea los límites del territorio sagrado (La Meca y Medina); pero, según la antigua costumbre, el peregrino se revestía de ese carácter sagrado, del *ihrâm*, desde que abandonaba su domicilio. De suerte que todo peregrino estaba, desde la partida al retorno, fuera de la vida común, en un período de margen. Lo mismo ocurre en el budismo. Obviamente, al partir hay ritos de separación; al llegar al santuario, ritos especiales de peregrinación, incluyendo, entre otros, ritos de agregación a lo divino (tocar la Piedra Negra y primitivamente quizá el Lanzamiento-de-Piedras); luego, ritos de separación del santuario y ritos de regreso a la vida social, general y familiar. Idéntico mecanismo se da en la *devotio*, considerada como un sacrificio de sí mismo o como una forma especial de sacrificio ordinario, la *devotio* se relaciona además por su principio con los ritos de iniciación⁶⁴.

63. Véase, entre otros, Rob. SMITH, *Religion der Semiten*, pp. 255-259, cuyas interpretaciones deben ser completadas por la nuestra; CISZEWSKI, *loc. cit.*, pp. 4 y ss., para los ortodoxos.

64. Cf. DAREMBERG y SAGLIO, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, s. v. *devotio*, para las fuentes; HUVELIN, *Les tables magiques et le droit romain*.

Los márgenes

Sin querer ser absolutamente exhaustivo en este primer ensayo sobre las diversas ocasiones en que el esquema de los ritos de paso entra más o menos en juego, es preciso que señale algunos casos de margen que poseen una cierta autonomía en tanto que sistema secundario intercalado en conjuntos ceremoniales. Así, por ejemplo, entre las prácticas casi universales en las diversas ceremonias por las que se pasa a lo largo de la vida, se halla la de ser transportado; el sujeto de la ceremonia no debe, durante un tiempo más o menos largo, tocar la tierra. Se le lleva en brazos, en litera, se le sube a caballo, a lomos de buey, en coche; se le instala sobre un emparrillado móvil o fijo, sobre un andamiaje o en un asiento elevado, en un trono. Este rito es esencialmente diferente al de montar a horcajadas sobre alguna cosa o al de ser transportado por encima de algo, por más que a veces se combinen ambos. La idea estriba en que debe uno ser levantado o sobrealzado. No es que el rito, como suele admitirse, tenga por finalidad impedir la polución de la tierra considerada como sagrada, o de la Tierra-Madre, por el contacto de un ser impuro. Dado que el rito vale: para el nacimiento, la pubertad, la iniciación, el matrimonio, la entronización, la ordenación, los funerales, los desplazamientos de un personaje sagrado (rey, sacerdote, etc.), hay que encontrar aquí de nuevo una explicación general, y lo más simple, en mi opinión, es entender este rito como un rito de margen; para mostrar que en ese momento el individuo no pertenece ni al mundo sagrado ni al mundo profano, o también que, perteneciendo a uno de los dos, no se quiere que se reagregue inoportunamente al otro, se le aísla, se le mantiene en una posición

intermedia, se le sostiene entre cielo y tierra, de modo similar a como el muerto, sobre su emparrillado o en su féretro provisional, etc., se halla suspendido entre la vida y la muerte verdadera.

Las ceremonias de la venganza comportan a veces un ritual muy complicado y es un hecho general que un grupo que parte en expedición de *vendetta* se vea sometido durante la persecución y al regreso a ritos determinados en los que volvemos a encontrar una vez más el esquema de los ritos de paso. Hay consagración, margen y desacralización. Estudiaré en otra ocasión este conjunto de hechos, en sí mismos y en su relación con el derecho de asilo; me contento aquí con indicar que en Australia y en Arabia el esquema se patentiza con nitidez.

Los diversos ritos de apropiación, que comportan imposiciones y suspensiones de tabúes, etc., y tienen por objeto extraer del dominio común para incorporar a un dominio especial, comprenden igualmente elementos del esquema. Señalaré que en Arabia, a los ritos de apropiación sagrada (por una divinidad, etc.) de tierras nuevas, sucedía un período de margen, cuya expiración era requisito imprescindible para que las tierras pudieran ser puestas en explotación⁶⁵, hecho que sin duda se constataría también en Oceanía y en África.

El traslado de reliquias comprende también un período de margen entre la partida del lugar en que se hallaban inicialmente conservadas y el lugar en que serán depositadas definitivamente; existe a este respecto en la Iglesia católica un ritual especial cuyo período marginal coloca a todos los participantes en el traslado en una situación sagrada especial. Lo mismo ocurre con motivo del des-

65. Cf. Rob. SMITH, *Die Religion der Semiten*, p. 124 y nota.

plazamiento de estatuas de dioses o de santos, o de los viajes de un rey-sacerdote-dios, siendo en este caso el transporte uno de los ritos de margen.

Paralelismo ritual sistematizado en el antiguo Egipto

El esquema de los ritos de paso vuelve a darse, por consiguiente, en la base no sólo de los conjuntos ceremoniales que acompañan, facilitan o condicionan el paso de uno de los períodos de la vida a otro, o de una situación social a otra, sino también de varios sistemas autónomos que se utilizan para el bien de las sociedades generales en su totalidad, de las sociedades especiales o del individuo. Se descubre así un paralelismo entre todos estos sistemas ceremoniales, no sólo por lo que se refiere a algunas de sus formas, sino en cuanto a sus estructuras. Este paralelismo ha sido incluso conscientemente desarrollado por los egipcios, que le han aplicado su tendencia a la sistematización. En el Egipto de la época tebana, en efecto, los mismos elementos rituales fundamentales valen: 1.º, para la entronización del faraón⁶⁶; 2.º, para el servicio divino ejecutado por el faraón en calidad de sacerdote⁶⁷; 3.º, para la agregación del muerto al mundo de los muertos y de los dioses⁶⁸. En todos los casos hay identificación con Horus, según una secuencia fija, lo mismo que en otro sistema ritual hay identificación con Osiris: 1.º, en otro servicio divino⁶⁹; 2.º, en otro procedi-

66. Descrita más atrás, pp. 123-124.

67. Cf. A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1903, pp. 209-233.

68. A. MORET, *Ritual du culte divin journalier*, París, 1902, pp. 95-100 y 228-229.

69. MORET, *Roy. phar.*, pp. 150-167; 176-183; 232-233.

miento de agregación al mundo de los muertos⁷⁰; 3.º, en el ritual de alcance cósmico, que obliga al sol a levantarse cada mañana para seguir sin eclipses su vía normal y ponerse por Occidente, volviendo luego, por el país de los muertos, a Oriente⁷¹. Esta distinción de dos rituales esencialmente diferentes⁷² no parece que la haya visto A. Moret, sin duda a causa de su combinación sobre la base del tema del «desmembramiento de Horus», siendo el tema fundamental del ritual osiriano el «desmembramiento de Osiris»⁷³. Ahora bien, tanto en uno como en otro ritual se trata del paso de un estado a otro, y los ritos de detalle (santificación, lactancia, denominación, «ascensos a la cámara sagrada», paso de una cámara o región a otra, adquisición de ropa e insignias especiales, comida de comunión, etc.) son del tipo de los que hemos venido encontrando continuamente a lo largo de nuestro estudio sobre los ritos de paso.

En fin, hay un caso en que podemos ver realizada de seguido, y en un período de tiempo bastante corto, toda la serie de ritos de paso relativos a los diversos períodos de la vida: así ocurre cuando un hombre al que se ha dado por muerto reaparece en su casa y desea reintegrarse a su posición anterior. Es preciso en tal caso que vuelva a pasar por todos los ritos del nacimiento, de la infancia, de la adolescencia, etc.; es preciso que se haga iniciar de nuevo, que se vuelva a casar con su propia esposa, etc. (Grecia, India, etc.⁷⁴). Sería indispensable que un etnógrafo pu-

70. Cf. más arriba, pp. 218-222.

71. Véase, entre otros, MORET, *Culte divin*, p. 91; *Roy. phar.*, p. 98.

72. Ignoro si esta descripción ha sido propuesta ya por algún egiptólogo, y no sabría fechar el momento de la convergencia.

73. El tercer ritual es el del sol (Ra).

74. ¿Por qué aquellos a quienes se ha dado falsamente por muertos en el extranjero y regresan después no son recibidos en la puerta, sino que

diera asistir a tal sucesión, inmediata, de cierto número de entre las ceremonias aquí estudiadas y describiera con el mayor cuidado sus diversas fases. Tendríamos entonces la mejor prueba, y directa, de que la presente sistematización no es pura construcción lógica, sino que responde a la vez a los hechos, a las tendencias subyacentes y a las necesidades sociales.

suben al tejado para desde allí deslizarse a la casa? (*Cuestiones Romanas*, 5. Plutarco).

Rep... Aristinus, que había comprendido bien el oráculo, se puso, como un recién nacido, en manos de las mujeres para que éstas le lavaran, le envolvieran en pañales y le ofrecieran sus pechos. Este ejemplo fue imitado, en lo sucesivo, por todos los demás, y se les llamaba los *Resuscitados*. id.

... he had just arrived, and had gone through the ceremony of making his entrance over the roof, instead of the door; for such is the custom when a man who has been thought dead returns home alive.

Morier, Hajji Baba (Persia), 1190 (Nota añadida en el *Addendum*).

10. Conclusiones

Tenemos ya terminado nuestro rápido examen de los ciclos ceremoniales por los que pasa el hombre en todas las circunstancias graves de su vida. Se trata apenas del esbozo de un amplio cuadro, cada uno de cuyos detalles tendría que ser cuidadosamente estudiado.

Hemos visto al individuo categorizado en compartimentos diversos, sincrónica o sucesivamente, y obligado, para pasar de uno a otro a fin de poder agruparse con individuos categorizados en otros compartimentos, a someterse, desde el día de su nacimiento al de su muerte, a ceremonias frecuentemente distintas en sus formas, semejantes en su mecanismo. Ora el individuo estaba solo frente a todos los grupos, ora como miembro de un grupo determinado estaba separado de los demás. Las dos grandes divisiones primarias eran: bien de base sexual, hombres por una parte, mujeres por otra; bien de base mágico-religiosa, lo profano de un lado, lo sagrado del otro. Estas dos divisiones atraviesan todas las sociedades, de un extremo a otro del mundo y de la historia. Luego están los grupos especiales que sólo algunas sociedades generales comparten: sociedades religiosas, grupos totémicos, fra-

trías, castas, clases profesionales. En el interior de cada sociedad aparecen a continuación la clase de edad, la familia, la unidad político-administrativa y geográfica restringida (provincia, comuna). Al lado de este complejo mundo de los vivos está el mundo anterior a la vida y el de después de la muerte. Tales son los puntos de referencia constantes, a los que se han añadido los acontecimientos particulares y temporales: embarazo, enfermedades, peligros, viajes, etc. Y siempre un mismo fin ha condicionado una misma forma de actividad. Para los grupos, como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar, para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo. Y siempre hay nuevos umbrales que franquear, umbrales del verano o del invierno, de la estación o del año, del mes o de la noche; umbral del nacimiento, de la adolescencia o de la madurez; umbral de la vejez; umbral de la muerte, y umbral de la otra vida –para quienes creen en ella.

Ciertamente, no soy el primero al que han llamado la atención las analogías, bien de conjunto, bien de detalle, que presentan entre sí varios elementos de las ceremonias aquí examinadas. Así, por ejemplo, Sidney Hartland¹, Fustel de Coulanges y Santer han observado la semejanza existente entre ciertos ritos de iniciación y ciertos ritos del matrimonio; J. G. Frazer², la que se da entre ciertos ritos de la pubertad y de los funerales; Ciszewski³, entre

1. SIDNEY HARTLAND, *The Legend of Perseus*, Londres, 1895, t. II, páginas 335, 355, 398-399, etc.

2. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 2.ª ed., pp. 204-207, 209, 210 y ss., 418, etc.

3. CISZEWSKI, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897, pp. 14, 31, 36, 53, 54, 107-111, 114, etc.

ciertos ritos del bautismo, de la confraternización, de la adopción y del matrimonio; Diels⁴, seguido por A. Dieterich⁵ y por R. Hertz⁶, entre ciertas ceremonias del nacimiento, de la iniciación, del matrimonio y de los funerales, a las que Hertz⁷ añade las de la inauguración de una nueva casa (pero sin demostración) y del sacrificio; Goblet d'Alviella⁸, las del bautismo y de la iniciación; H. Webster, entre los ritos de iniciación a las sociedades secretas y los de la ordenación del chamán⁹, etc.

Pero excepto Hertz, que se ha interesado por la secuencia de los ritos funerarios y ha hecho alusión a lo que llama «el estado transitorio» del período que va del matrimonio al nacimiento del primer hijo¹⁰, y que responde al «estado transitorio» de los muertos en Indonesia (sobre todo en Borneo), todos estos sabios, al igual que Crawley¹¹, no han llegado a percibir más que semejanzas de detalle. Así, por ejemplo, la comida en común (el sacrificio de comunión de Rob. Smith), la alianza por la sangre y otros muchos ritos de agregación han suministrado a Sidney Hartland material para varios capítulos interesantes. Del mismo modo, ciertos ritos de sepa-

4. DIELS, *Sybillimische Blätter*, p. 48.

5. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 56-57.

6. R. HERTZ, «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», *Année Sociologique*, 1907, pp. 117, 126-127.

7. *Loc. cit.*, p. 104.

8. GOBLET D'ALVIELLA, «De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis», *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1902, t. II, p. 340.

9. H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, Nueva York, 1908, p. 176, nota 2.

10. *Loc. cit.*, p. 130, nota 5.

11. E. CRAWLEY, *The Mystic Rose*, Londres, 1905, señala las semejanzas formales de los ritos del matrimonio y de los funerales, p. 369, y del matrimonio y la iniciación, p. 236; sobre este último punto, cf. también S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I (París, 1905), p. 309.

ración, como la reclusión temporal, los tabúes alimenticios y sexuales, los han encontrado repetidos Frazer y Crawley en un gran número de ciclos ceremoniales. Diels, A. Dieterich y en general todos los que se han ocupado más especialmente de las religiones clásicas han demostrado la importancia en estas religiones de los ritos llamados de purificación (unción, lustración, etc.). Era indefectible que al aislar un rito determinado, el intercambio de sangre, por ejemplo, y al tratarlo monográficamente, salieran a la luz semejanzas más amplias, puesto que se superponían los contextos.

Un verdadero ejército de etnógrafos y de folcloristas ha demostrado que en la mayoría de los pueblos se hallan ritos idénticos con vistas a un fin idéntico y en todo tipo de ceremonias. Así se han echado abajo, gracias inicialmente a Bastian, luego a Tylor, a A. Andree y a J. G. Frazer, un gran número de teorías unilaterales. El interés actual de esta orientación radica en que permitirá a la larga determinar ciclos culturales y áreas de civilización.

El objeto del presente libro es muy distinto. No son los ritos en su detalle lo que nos ha interesado, sino más bien su significación esencial y sus situaciones relativas en conjuntos ceremoniales, en *secuencia*. De ahí ciertas descripciones un poco largas, a fin de mostrar cómo los ritos de separación, de margen y de agregación, tanto provisionales como definitivos, se sitúan los unos respecto a los otros con vistas a un fin determinado. Su lugar varía según se trate del nacimiento o de la muerte, de la iniciación o del matrimonio, etc., pero únicamente en los detalles. Su disposición tendencial es en todas partes la misma y, bajo la multiplicidad de formas, se halla siempre, sea conscientemente expresada, sea en potencia, una secuencia tipo: *el esquema de los ritos de paso*.

El segundo hecho a señalar, y cuyo carácter general no parece haber percibido nadie, es la existencia de los *márgenes*, que a veces adquieren una cierta autonomía: noviazgo, noviazgo, embarazo, luto. Esta interpretación permite orientarse fácilmente, por ejemplo, en la complicación de los ritos preliminares al matrimonio y comprender la razón de ser de sus secuencias.

Un tercer punto, en fin, que me parece importante es la identificación del paso a través de las diversas situaciones sociales con el *paso material*, con la entrada a un pueblo o a una casa, con el paso de una habitación a otra, o a través de calles y plazas. Ésa es la razón de que, con tanta frecuencia, pasar de una edad, de una clase, etc., a otras se exprese ritualmente mediante el paso bajo un pórtico¹² o mediante una «apertura de puertas». Sólo muy raramente se trata aquí de un «símbolo»; el paso ideal es propiamente, para los semicivilizados, un paso material. En efecto, entre los semicivilizados, en el interior de la organización social general, hay una separación material de los grupos especiales. Los niños viven hasta una edad determinada con las mujeres; los jóvenes de uno y otro sexo viven aparte de las personas casadas, a veces en una casa especial, o en un barrio, o un kraal especiales; en el momento del matrimonio, uno u otro de los cónyuges, cuando no los dos, cambia de residencia; los guerreros no frecuentan a los herreros, y a veces cada clase profesional tiene asignada su residencia (*suks*); en la Edad Media, los judíos estaban reclusos en sus guetos, al modo como los cristianos de los primeros siglos vivían en barrios apartados; la separación

12. TRUMBULL ha señalado incluso, *The Threshold covenant*, páginas 252-257, la identificación entre la mujer y la puerta en los chinos, los griegos, los hebreos, etc.

material de los clanes es también muy precisa¹³, y en caso de marcha, cada grupo australiano acampa en un lugar determinado¹⁴ (en la guerra: gentes romanas, Grecia, massai, nandi, tuaregs, etc.). En suma, el cambio de categoría social implica un cambio de domicilio, hecho que se expresa mediante los ritos de paso en sus diversas formas.

Lejos de mí pretender, como ya he dicho en varias ocasiones, que todos los ritos del nacimiento, de la iniciación, etc., no sean más que ritos de paso, ni que todos los pueblos hayan elaborado para el nacimiento, la iniciación, etc., rituales de paso caracterizados. Así, por ejemplo, puede ocurrir que las ceremonias funerarias especialmente, en virtud del tipo local de creencias acerca del destino después de la muerte, no presenten sino unos pocos elementos del esquema-tipo y consistan más bien en procedimientos de defensa contra el alma del muerto o en reglas de profilaxis ante la muerte-contagio. Pero aun así, conviene desconfiar: ocurre muchas veces que el esquema no aparece en una descripción, ya corta, ya resumida, de las ceremonias funerarias en un pueblo dado, pero se distingue muy bien cuando se estudia una descripción detallada. Asimismo, ocurre con frecuencia que no se considere impura a la mujer durante su embarazo, o que todo el mundo pueda asistir al parto, que no es entonces sino un acto ordinario, doloroso pero normal. Pero en este caso se hallará el esquema traspuesto a los ritos de la infancia, o a veces incluido en las ceremonias del noviazgo y del matrimonio.

13. Véase el reparto de los clanes en las aldeas pueblos; cf., entre otros, C. MINDELEFF, «Localization of Tusayan clans», *XIXth Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, t. II, Wash. 1900, pp. 635-653.

14. Cf., entre otros, HOWITT, *Native tribes of South East Australia*, páginas 773-777 (*Camping rules*).

En efecto, en algunos pueblos al menos, las distinciones no se corresponden con las habituales entre nosotros, o en la mayoría de los pueblos, y a las cuales responden los capítulos de este libro. Hemos dicho, por ejemplo, que entre los toda hay, desde la adolescencia de los padres hasta el nacimiento del primer hijo, un ciclo de ceremonias que forma un todo y en el que supondría un corte arbitrario la separación en ceremonias preliminares a la pubertad, de la pubertad, del matrimonio, del embarazo, del parto, del nacimiento y de la infancia. Este encabalgamiento se halla en muchos otros grupos; pero, en definitiva, ello no afecta a este ensayo sistemático. Pues si bien el esquema de los ritos de paso se presenta en este caso bajo otro aspecto, no por ello deja de existir, y elaborado con nitidez.

Se impone otra observación general. La observación precedente obliga a caer en la cuenta de que la posición relativa de los comportamientos sociales varía, pero el espesor de sus separaciones varía también, yendo desde el de una simple línea ideal hasta el de una amplia región neutra. De suerte que se podría trazar para cada pueblo algo así como un diagrama en el que las cimas superiores de la línea en zigzag representarían los estadios, y las cimas inferiores, las etapas intermedias; estas cimas serían bien puntos, bien rectas horizontales más o menos largas. Así, por ejemplo, en algunos pueblos no encontramos, por así decirlo, ritos de esponsales, sino una comida en común en el momento de la conclusión del acuerdo preliminar, comenzando las ceremonias del matrimonio inmediatamente después. En otros, por el contrario, desde los esponsales a corta edad hasta el retorno a la vida común de los jóvenes esposos, hay toda una serie de etapas, cada una de las cuales posee una autonomía relativa.

Cualquiera que sea la complicación del esquema, desde el nacimiento hasta la muerte, se trata de un esquema casi siempre rectilíneo. En algunos pueblos, sin embargo, como los lushei, presenta una forma circular, de manera que todos los individuos pasan sin fin por una serie de estados y de pasos, de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Esta forma extrema, cíclica, del esquema ha adquirido en el budismo una dimensión ética y filosófica, y en Nietzsche, en la teoría del Eterno Retorno, una dimensión psicológica.

En fin, la serie de los pasos o tránsitos humanos se relaciona también en algunos pueblos con la de los pasos o transiciones cósmicas, con las revoluciones de los planetas, con las fases de la Luna. Y es sin duda una idea grandiosa la de vincular las etapas de la vida humana a las de la vida animal y vegetal, relacionándolas luego, por una especie de adivinación precientífica, con los grandes ritmos del Universo.

Índice analítico

- África del Norte o Norte de África, 178-179
- África del Sur o Sudáfrica, 72, 93, 94, 108
- África Occidental, 96, 107, 120-122, 187
- África Oriental, 54, 64, 82-83, 156, 201-202
- agregación, ritos de, 25-26, 35, 37, 41, 42, 43-44, 48, 49-58, 59, 61-62, 63-64, 66, 70, 73, 79-80, 82, 83, 84, 85, 86, 95, 96, 98, 108-109, 115, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 132-134, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 152-154, 158, 159, 160, 166, 167, 171, 173, 181, 182, 183, 186-190, 198, 204, 209, 212, 215, 217, 226, 227-228, 231, 232-240, 241, 245-247, 254, 255-256
- agua, 49, 137-138, 139, 141, 189, 221
- aino, 56, 84, 198-199
- albaneses, 237
- alimenticios, tabúes, *véase* tabúes alimenticios
- almas, estancia o permanencia de, 83, 188, 206, 217, 220, 222, 224-225
- amerindios, 63, 92, 96 n., 97, 114, 129, 134, 137, 156, 238, 252
- anestesia, 121, 156, 253
- anillo, 51, 143-144, 160, 166 n., 186, 189, 192, 231
- año, día del, 16, 245
- Antigua Grecia, 31, 32, 34, 35, 37, 129-134, 213, 215, 216, 237, 238, 241
- Antigua India, 61 n., 85-86, 150-152, 214, 215
- Antiguo Egipto, 39
- aprendizaje, 148-150, 192, 194
- apropiación, ritos de, 26, 31-32, 42, 137, 158, 241, 242, 256
- árabes, 43, 54, 55, 56, 177, 256
- arapaho, 129
- árbol, matrimonio junto al, 187-188
- arco, 38, 40-41 n. 22

- Argelia, 92-93, 183, 197
 Asia Menor, 134, 136, 248
 asilo, derecho de, 55, 64
 Asirio-Babilonia, 31, 34 n., 39, 213-214
 aspersiones, 49, 63, 73-74, 96, 118, 141
 Assam, 40, 78, 225
 atuendo, *véase* ropa
 australianos, 21-22, 49 n., 52, 57-58, 62, 65, 83, 92, 108, 112-114, 115, 118, 154, 187, 214, 225, 235, 256, 265
 ayuno, *véase* tabús de alimentación
 bashkir, 170-172
 bautismo, 73, 96-97, 115, 118, 119, 136-140, 153, 189, 213
 beber, 49, 50, 187
 bhotia, 172-174
 bontoc-igorrot, 76-77
 bouglé, teoría de, 150
 brahmán, 27, 150-152
 brazaletes, 160, 181, 186, 189, 191, 231
 búlgaros, 72-74
 cabellos, 81, 85, 86, 114 n., 126, 127, 151, 152, 184, 231-232
 Camerún, 122, 244
 caminar por, 36, 44
 caribes, 155
 carta ritual, 200, 202 n.
 celtas, 213
 chamán, 104, 154-155, 238
 China, 32, 36 n., 38 n., 39, 52, 60, 63, 85-93, 105, 141 n., 189-190, 245, 246
 chuvaches, 201
 cinta o cinturón, 151, 157 n., 184, 186, 231
 circunvalación, 159, 177
 Ciszewski, teoría de, 50
 collar, 160
 Columbia Británica, 52, 104-105, 114, 125, 146
 comensalidad, *véase* comida en común
 comida en común, 37, 42, 49-50, 60, 63, 72-73, 116, 123, 124-125, 127, 129, 141, 146, 149, 153, 170, 173, 181, 182, 186, 187, 189, 191-192, 193, 198, 227, 228-229, 236, 245, 246, 248 n., 258, 262
 compensación, 169-171, 174, 176, 179-180, 182
 comunión, 49-50, 51
 Congo, 119, 120
 conmemoración, *véase* repetición
 construcción, ritos de, 41-42
 contacto, 36 n., 43, 48-49, 50-51, 54, 55, 56, 124, 142, 148, 151, 166, 172, 180, 184, 185, 186, 187, 229, 230, 232
 cordón umbilical, 52, 80-82, 94
 corona, 51, 126, 127, 143-144, 157, 159, 189, 199
 Corso, teoría de R., 166 n.
 cortar, 80-81, 85-89, 106-110, 184, 201
 cósmicos, pasajes, 16, 97, 130, 135, 139, 245-250, 267
 Crawley, teorías de, 47, 52 n., 109 n., 167, 178, 185
 crecimiento, ritos de, 247, 249
 Crooke, teorías de, 167 n., 185 n.
 cruzamiento, 128-129, 172, 187, 194, 195, 243, 266
 dayak, 85, 214
 desfloramiento, 102-103 n., 106
devotio, 235, 253-254

- dientes, 85, 93-94, 108, 113, 114 n., 242
 Dieterich, teorías de, 82, 137 n., 213 n.
 divinidades, 31, 35, 36, 38, 39-41, 43, 49, 66, 69, 87, 113, 116, 122, 124, 130, 160, 184, 198, 218-219, 222, 231, 235, 238, 247-248, 250, 256
 Doutté, teoría de, 60
 Egipto moderno, 142, 158-159, 213, 214, 218-222, 247-249, 257-259
 Ellis, teoría de, 196
 entrada, ritos de, 48-49, 171-172, 187, 188-190, 215, 217, 220, 242, 264
 escupir, 44, 53, 73, 141, 203 n.
 eslavos, 50-52, 63, 72, 74, 170, 215, 239-240
 espada, 90, 145
 especiales (sociedades), 13-15, 27-28, 45-46, 56, 59, 63-64, 74, 80-81, 95, 98, 99-163, 120, 169, 172-174, 176-177, 182, 234, 236, 257, 264
 esquimales, 248
 estaciones, 16, 66, 246-247, 250
 etapas, 15, 48-49, 51-52, 61, 70, 71, 85-94, 105-106, 123, 125, 128, 134, 136, 137, 139, 172-174, 191-194, 207-212, 214, 217, 228
 eterno retorno, 225, 267
 Europa moderna, 33 n., 42, 44, 101-102, 137-140, 152-153
 exorcismos, 115, 136-137
fecundación, *véase* multiplicación
 flagelación, *véase* golpear
 Foucart, teoría de, 134 n.
 Fowler, teoría de, 32 n.
 Frazer, teorías de, 97-98, 109 n., 161 n., 237 n., 238 n., 240-241, 245, 246, 247, 248, 251 n.
 Frobenius, teorías de, 105, 121 n.
 fumar, 49, 116, 118
 Gabón, 96
 Galla, 184, 201
 gitanos, 142 n.
 golpear o pegar, 64, 117-118, 120, 122, 155, 180-181, 184, 229, 240-241
 Grosse, teoría de E., 178
 guerra, ritos de, 32 n., 35, 48
 habbé, 159-160, 200-201
 haida, 222
 herero, 198
 Hertz, teorías de, 206 n., 228
 hopi, 114
 huichol, 28 n.
 hupa, 203
 impureza sagrada, 40-41 n., 70, 79, 153-154, 191-192, 205, 212, 233 n., 235, 240, 255
 India moderna, 63, 71, 80-81, 86, 141, 144-145, 148 n., 180-181, 187-189, 202
 Indonesia, 208, 262
 intercambios, 49, 50-53, 54, 73-74, 116, 124, 166, 186-187, 238 n.
 intermediarios, 48-49, 72, 76, 165-203
 Japón, 38 n., 39 n., 147, 215
 jefe, 48, 53, 157-160
 Jevons, teoría de, 47
 judíos, 43, 66, 109, 110, 180, 200, 237, 264
 juramento o promesa, 51, 53-54

- khond, 178, 180-181
kol, 187-189, 211-212
koryak, 238
kota, 74
kwakiutl, 114-115
- lactancia ritual, 63, 158
Lagrange, teoría de, 111 n.
lapones, 179-180, 214-215
Lasch, teoría de R., 108
lavarse, *véase* purificación
lazo o atadura, 49, 51, 54, 63, 73, 87, 89, 144, 189, 231
levirato, 171, 203 n.
liminarios, ritos, *véase* margen
límites o mojones, 31
llevado o transportado, ser, 41, 180-181, 184-185, 227, 255-256
Loango, 32, 33 n., 64, 75-76
lucha, ritos de, 173, 174-184, 228, 236-237
luisenio, 216
luna, 16, 83, 85, 97, 98, 248-249, 253
lushei, 225-226, 267
lustración o *lustratio*, 32 n., 54, 86 n., 263
- Madagascar, 59, 61, 70 n., 208, 239
mana, 28, 57, 63, 122, 125
mandan, 226
marca o señal, 136-137, 147
margen, periodos de, 25, 37-38, 48-49, 70-74, 76-78, 83-84, 86, 93, 121, 128, 133, 135, 137, 139, 141, 150-152, 155-156, 157-160, 163-164, 166, 170, 174, 180, 182, 183, 190-196, 204, 205-209, 210, 213, 223-224, 227, 235, 245-250, 254, 255-257, 263-264
- Marruecos, 40, 57 n., 60, 79, 107, 141, 232
massai, 53-54, 125-128
melanesios, 122-123, 124-125, 132, 163, 237
misa, 139, 152
moneda, 51, 73, 123, 182, 211, 215, 229, 235
morada o domicilio, cambio de, 41, 165, 171, 264-265
mordvinos, 201, 227
muerte y renacimiento, 28, 70 n., 113-114, 115, 121, 133-134, 135, 142, 150-152, 153-157, 194-195, 218-222, 249, 250-253
muertes sucesivas, 217, 219-223, 226-227
mujeres, intercambio o préstamo de, 52, 57-58, 187, 236
multiplicación, ritos de, 26, 31, 130, 135, 167, 168, 179 n., 184-185, 217, 218, 247, 249-250
muñeca, 93, 184, 209, 210-211
musquakie, 72, 216, 252
mutilaciones corporales, 106-112, 113, 114 n., 121, 123, 125-129, 184, 234, 236
- navajo, 118
nombre, *véase* recepción del nombre
Nueva Guinea, 104, 182, 239
- Ofrendas, 42, 124
ojibwe, 92 n., 115-116
Oldenberg, teorías de, 85-86 n., 150 n.
oraibi, 71-72, 80-81, 97 n.
ostiak, 182, 209, 210
padrinos, 53, 116-117, 122, 138

- partida, ritos de, 59-61, 69, 172
parto simulado, 51, 63
pasar entre, bajo, sobre algo, 23, 35-36, 40-41 n., 76, 82, 123, 184-185, 203; *véase también* puerta, pórtico
Pascua, 66
pawni, 96 n.
penitencia, 140, 234
peregrinaje, 53, 159, 253-254
pinturas corporales, 111-112, 115, 121, 126, 127, 182
pórtico, 33, 38, 75, 89-91
postliminarios, ritos, *véase* agregación
predicción, ritos de, 26, 80-81, 88, 172
preliminarios, ritos, *véase* separación
préstamo, teoría de, 111, 134 n., 251
primera vez, la, 41 n., 69, 71, 76-77, 82, 84, 85, 86, 88, 92 n., 94, 109 n., 129, 152, 160, 203, 241-245
protección, ritos de, 26, 42, 48, 68, 72, 79, 87-88, 167-168, 179 n., 203, 211, 218, 224, 265
puerta, 36-38, 43-44, 172, 179 n., 185, 189-190, 219-222, 240, 246, 264
purificación, ritos de, 26, 27-28, 35-36, 37, 40-41 n., 47, 60-61, 68, 70-71, 73, 74, 82, 86, 96-97, 104, 108, 119, 121, 131, 185, 208, 211-212, 234, 240, 263
- Ramo, 51, 166 n.
raptó, *véase* lucha
recepción del nombre, 72, 85, 86, 93, 96, 124, 146, 151, 158-159, 216, 226, 258
- reclusión, 68-71, 74, 84, 85, 104, 120, 122, 126-129, 153, 263
reencarnación, 64, 83-86, 206, 209, 212, 217, 222-223, 224-227
regalos, 49-53, 54, 63, 73, 78, 87-88, 116, 122, 146, 166 n., 174, 179, 182, 184, 187, 191, 194, 195, 229
Reinach, teorías de A. J., 109 n., 237
Reinach, teorías de S., 233 n., 240-241
reintegración, ritos de, 61-62, 67, 69, 71, 72, 74-76, 84, 86, 121, 140, 152, 188-189, 205, 225, 234, 258
reliquias, 157, 256
repeticiones rituales, 93, 118, 183-184, 197, 208-209, 219, 226-227, 240
rescate o indulto, 169-172, 173, 176, 182
rey, *véase* jefe
robo o raptó, *véase* lucha
Roma, 31, 32, 34 n., 38, 63, 241
romper, 92, 184-185, 189, 220, 227, 246
ropa o vestimenta, 41 n., 47, 51, 56, 63, 73, 94, 109, 122-123, 138, 143, 152, 184, 186, 187, 198, 233-234, 258
rotación de la noción de sagrado, 26, 34-35, 235
- sabeos, 118, 153-154, 214
sacra, 37, 41 n., 51, 52, 63, 92, 116, 118-119, 131-133, 135, 157, 160, 184
sacrificio, el, 252, 253
sacrificios, 41-42, 49, 53, 60, 76, 87, 92, 111 n., 124, 126, 132, 151, 188, 191, 200, 231, 246

- sagrado, lo, 13-16, 27-28, 40-41 n., 46, 55, 86 n., 133, 151, 159, 199, 231, 254
- salida o partida, ritos de, 35, 36, 41, 43-44, 91, 92, 121, 126, 136, 152, 161, 176, 179, 180, 182, 192, 194, 198, 200-201, 221, 247, 263-265
- saliva, véase escupir
- Samoa, 81
- samoyedos, 179-180
- sangre, 37, 49, 51, 52, 54, 63, 71, 109 n., 126, 135-136, 187, 189, 229, 263
- Schmidt, teoría de, 111 n.
- Schurtz, teorías de, 99, 111 n., 161, 244
- secuencias, 24-25, 47-49, 69, 79-80, 93, 112-119, 120-123, 124, 130-131, 134, 140, 168, 171-172, 172-174, 182, 188, 190-196, 198, 207-212, 217-222, 224-226, 250, 253-254, 256, 257-259, 261, 263
- separación, ritos de, 25, 32 n., 35, 41, 43-44, 48, 60-61, 63-64, 65, 67-68, 71, 73, 80-82, 84, 93-94, 108, 112-113, 115, 120-123, 132, 144, 147-148, 151, 158-159, 161, 172-186, 192, 198, 199-203, 204, 208, 211-212, 213, 218, 227-229, 231-233, 241, 246-247, 254
- sexual, 31, 57-58, 61, 124, 128, 129, 144-145, 163-164, 166, 169, 171, 174, 180, 181-182, 186-187, 192, 195, 198, 234-240
- siena, 193-194
- sij, 141
- sincrónicos (ritos múltiples), 106-107, 117, 118, 119, 126, 152, 196, 197-198, 226-227
- Smith, teoría de Rob., 232 n.
- sol, 72, 97, 189, 218-222, 249, 250, 258
- Spencer, teoría de H., 178 n.
- suaheli, 202
- suicidas, 223-224
- suspensión de la vida social, véase margen
- sustitución ritual, 185-186
- tabúes, 22, 26, 31-33, 40-41, 42, 47, 48, 68, 70, 73, 75-76, 87, 102, 112, 120, 126-129, 131, 135, 137, 139, 140, 151, 154, 160, 162, 167, 171, 172, 183, 184, 185, 190-191, 192, 195, 205, 206, 212, 218, 228, 229, 234, 251; alimenticios, 23, 68, 70, 112, 121, 132, 135, 140, 151, 153, 155, 184, 188, 234, 254, 258, 262-263
- tarahumara, 28 n., 97 n.
- tauróbolo, 135 n.
- tcheremisos, 190, 201, 222, 226
- tchwi, 83
- tecnonimia, 77 n., 126-127
- Thurston, teoría de, 180 n., 181
- Tíbet, 40, 57, 173
- tierra, 32, 82, 97, 255
- Tirol, 152-153
- tocar, véase contacto
- toda, 69-70, 77, 106, 172-173, 208, 243
- transferencia, ritos de, 23, 36 n., 40 n., 52, 90-91, 188, 237, 241
- triunfo, 38
- Trumbull, teoría de, 36 n. 37
- Tylor, teoría de, 186
- umbral, 36-39, 44, 75, 179 n., 185, 189, 248 n., 261

- unciones, 49, 118, 137, 187, 195, 221, 263
- uralo-altaicos, 154-155, 170 n.
- vai, 162-163, 194-198
- velo, 63, 117, 142, 143-144, 152, 166 n., 184, 187, 199, 232-234
- vendetta, 58, 65, 256
- verbal, rito, 21, 43, 47, 55, 201, 203 n., 220
- viaje ritual, 133-134, 155
- viaje, ritos de, 40, 214-215, 218, 229
- vincularse véase lazo
- visitas, 57, 60, 179, 187, 227, 246
- vista, 55, 233
- vogulo, 201
- vomitara, 155, 184
- votiak, 62, 201, 226
- vuelo, 162-163
- wabemba, 77 n., 173
- wadshagga, 191-192
- warundi, 156
- wayao, 84, 128-129
- wazaromo, 54, 82 n., 201
- Webster, teoría de, 99-100, 161
- Westermarck, teorías de, 46-47, 108, 178, 196, 235-236
- Wilken, teoría de, 231
- Zonas sagradas, 34-36; véase también margen
- zuni, 97 n.

Índice

PRÓLOGO.....	11
1. CLASIFICACIÓN DE LOS RITOS	13
El mundo profano y el mundo sagrado, 13.-Las etapas de la vida individual, 15.-El estudio de los ritos, 16.-La escuela animista y la escuela del contagio, 17.-La escuela dinamista, 20.-Clasificación de los ritos: animistas o dinamistas, simpáticos o de contagio, positivos o negativos, directos o indirectos, 21.-El esquema de los ritos de paso, 24.-La noción de lo sagrado, 27.-Religión y magia, 28.	
2. EL PASO MATERIAL	30
Fronteras y límites, 30.-Tabúes de paso, 31.-Las zonas sagradas, 34.-La puerta, el umbral, el pórtico, 36.-Las divinidades del paso, 39.-Los ritos de entrada, 40.-Los sacrificios de fundación, 41.-Los ritos de salida, 43.	

3. LOS INDIVIDUOS Y LOS GRUPOS 45
 La situación y el carácter del extranjero, 45.-Ritos de agregación del extranjero, 47.-La comensalidad, 49.-Los intercambios como rito de agregación, 50.-La confraternización, 53.-Los ritos de salutación, 55.-Ritos sexuales de agregación, 57.- El domicilio del extranjero, 59.-El viajero: ritos de partida y de retorno, 61.-La adopción, 63.-El cambio de señor, 64.-Guerra, *vendetta*, paz, 65.
4. EL EMBARAZO Y EL PARTO 67
 La reclusión, los tabúes, los ritos profilácticos y simpáticos, 67.-El embarazo como período de margen, 70.-Los ritos de reintegración y el retorno social del parto, 74.-El carácter social de los ritos del parto, 76.
5. EL NACIMIENTO Y LA INEANCIA 79
 El corte del cordón umbilical, 80.-La morada de los niños antes del nacimiento, 82.-Los ritos de separación y de agregación, 83.-India, China, 85.-La recepción del nombre, 95.-El bautismo, 96.-La presentación y la exposición al sol y a la luna, 97.
6. LOS RITOS DE INICIACIÓN 99
 La pubertad fisiológica y la pubertad social, 100.-La circuncisión, 106.-Las mutilaciones corporales, 111.-Clanes totémicos, 112.-Fraternidades mágico-religiosas, 114.-Sociedades secretas, 119.-Sociedades políticas y guerreras, 123.-Clases de edad, 125.-Misterios antiguos, 129.-Religiones universalistas: el bautismo,

- 136.-Cofradías religiosas, 140.-Vírgenes y prostitutas sagradas, 142.-Clases, castas y profesiones, 145.-La ordenación del sacerdote y del mago, 152.-La entronización del jefe y del rey, 157.-La excomunión y la exclusión, 161.-El período de margen, 163.
7. LOS ESPONSALES Y EL MATRIMONIO 165
 El noviazgo como período de margen, 166.-Categorías de ritos que constituyen las ceremonias de los esponsales y del matrimonio, 166.-Carácter social y económico del matrimonio, 169.-El margen entre los kalmyk (poligínicos), los toda y los bhoitie (poliándricos), 172.-Los ritos de separación: los ritos llamados de robo o de raptó, 174.-Ritos de solidaridad sexual restringida, 178.-Ritos de solidaridad con base en el parentesco, 181.-Ritos de solidaridad local, 183.-Ritos de separación, 184.-Ritos de agregación, 186.-La amplitud y significación del período de margen, 190.-Los matrimonios múltiples sincrónicos, 197.-Semejanzas entre las ceremonias del matrimonio y las de la adopción, la entronización, y la iniciación, 198.-Los ritos del divorcio, 199.
8. LOS FUNERALES 204
 Importancia relativa de los ritos de separación, de margen y de agregación en las ceremonias funerarias, 204.-El luto: ritos de separación y ritos de margen, 205.-Los funerales en dos etapas, 207.-El viaje de este mundo al otro, 210.-Los obstáculos materiales opuestos al paso de los muertos, 213.-Topografía del mundo de los muertos,

216.-El renacimiento cotidiano del muerto en el antiguo Egipto, 218.-Pluralidad de los mundos de los muertos, 219.-Muertos que no pueden agregarse a la sociedad general de los muertos, 222.-Ritos de renacimiento y de reencarnación, 224.-Ritos cuando el domicilio del muerto es su casa, su tumba o el cementerio, 226.-Lista de ritos de separación y de agregación, 227.

9. OTROS GRUPOS DE RITOS DE PASO 230

Sobre algunos ritos de paso considerados aisladamente: 1.º, cabellos; 2.º, velo; 3.º, lenguas especiales; 4.º, ritos sexuales; 5.º, golpes y flagelación; 6.º, la primera vez, 230.-Ceremonias anuales, estacionales, mensuales, cotidianas, 245.-Muerte y renacimiento, 250.-Sacrificio, peregrinaje, voto, 253.- Los márgenes, 255.-Paralelismo ritual sistematizado en el antiguo Egipto, 257.

10. CONCLUSIONES 260

ÍNDICE ANALÍTICO 269