

# NUEVAS TENDENCIAS EN EL ESTUDIO DEL SIMBOLISMO

Ramón VALDÉS DEL TORO

De esos pueblos que no se preguntan por qué ni para qué comenzó a morir el hombre hay algunos que sí que saben cuándo y cómo. A los primeros baule, cuando aún ninguno había muerto, les llegó un día la noticia de que la muerte se acercaba y todos huyeron a la selva, menos un viejo que ya no podía andar. Como no quería quedar sólo dijo a su nietecillo que se estuviera con él y le tejiera una estera. El niño se sentó y se puso a trabajar hasta que llegó la muerte. Inánime, se desplomó sobre la estera que tejía. Por eso hoy a los muertos se les coloca sobre una estera y así se les entierra: porque sobre una estera murió el primer hijo del hombre<sup>1</sup>. Los ashanti eran primero siete y habían bajado del cielo. Que tenían que morir no se les avisó y así cuando murió el primero los otros se desesperaron y uno fue a preguntar a Dios: «Uno de los hombres que has creado y enviado a la tierra ha muerto. ¿Qué debemos hacer?» Contestó Dios: «Sepultadlo»<sup>2</sup>. Son mitos en los que la muerte pertenece desde un principio al mapa, al escenario primitivo de la creación, ni de otro modo ni con más sentido o propósito que la topografía de ese paisaje familiar o la del cuerpo de la mujer. Relatan un acontecimiento no porque sea distinto de los demás de la misma clase y capaz de algún modo de fundarlos y justificarlos: sólo porque ocurrió primero. Como lo cuentan los temne: vino el señor enfermedad y visitó al primer hombre, y luego enseguida el señor muerte<sup>3</sup>.

Otras veces, estos mitos en que la creación incluye la muerte no son la mera crónica de un acontecimiento desnudo, que escapa a la necesidad de una justificación, sino la narración de una peripecia en la que el creador recurre a la muerte para instaurar

un *ordo rerum* determinado, o para lograr que se cumpla el plan que tiene previsto y por alguna causa veía obstaculizado. Sno Nysoa envió a sus cuatro hijos desde el cielo en que estaba a la tierra que hoy es Liberia. Él quería que regresaran al cabo de cierto tiempo, pero la tierra se obstinaba en guardarlos. Así que un día uno se durmió y al siguiente no despertó y Sno Nysoa dijo a la tierra que se lo llevaba y para ella le dejaba el cadáver<sup>4</sup>. De ese mismo relato de los temne que ya citamos hay versiones más elaboradas: Dios, dice una, envió primero al mensajero enfermedad a buscar al hombre y sólo después del fracaso de su primer nuncio puso en camino al segundo, el mensajero muerte<sup>5</sup>.

Otra todavía más barroca cuenta que en un principio, cuando Dios creó a los hombres, ni la enfermedad ni la muerte eran precisas. Los primeros vivían seiscientos, ochocientos años y todavía más. Cuando su tiempo concluía, Dios despachaba a un sirviente suyo para informarles de que tenían que prepararse para dejar el mundo. Los hombres que recibían tal mensaje se despedían de sus parientes y amigos y marchaban con aquel siervo de Dios sin necesidad de morir. Pero hubo un hombre rico y violento que se negó a seguir al primer mensajero y ninguno de los muchos que Dios mandó luego logró convencerlo: hasta los atacaba y ponía en fuga, tanta era su impiedad. Así que al cabo de tres años Dios tuvo que enviar a la señora enfermedad y luego al señor muerte para obligarle a ir y, desengañado ya, con todos los demás en lo sucesivo hizo lo mismo: *Darauf gab Gott der Krankheit und dem Tode Macht, dass sie überall auf der ganzen Erde umhergehen könnten, damit nicht wieder jemand sich wider ihn erhöhe und wie jener handelte*<sup>6</sup>. En estos mitos la muerte no se presenta como castigo: se presenta como un artificio al que Dios recurre para que las cosas sigan el cauce dispuesto. Es lo mismo que pretende Shankpanna en un mito yoruba: los hombres ha-

1. El tema de la muerte en la mitología africana ha sido reiteradamente estudiado. No citaremos más que los dos trabajos más completos: H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlín, 1936; H. ABRAHAMSSON, *The origin of death*, Upsala, 1951. El mito baule de nuestro primer ejemplo en Hans Himmelheber, *Aura Poku. Volksdichtung aus Westafrika*, Eisenach 1951, p. 111.

<sup>2</sup> PERREGAUX, *Chez les Achanti*, Neuchatel 1906, pp. 198 ss.; RINGWALD, *Religion der Akanstämme*, p. 4.

<sup>3</sup> P. SOBILLOT, *Le Folklore*, París, 1913, p. 252.

<sup>4</sup> J.A.F. 32, p. 407.

<sup>5</sup> M. KINGSLEY, *Travels in West-Africa*, Londres 1904, p. 360.

<sup>6</sup> SEIDEL, *Geschichten und Lieder der Afrikaner*, Berlín 1896, pp. 303.

bían dejado de ofrecer sacrificios y los dioses pasaban hambre. Así que Shankpanna envió la enfermedad y la muerte para hacerlos volver al orden viejo que aquí es la reverencia perdida. Pero dos rasgos distinguen al mito de los anteriores de este mismo grupo: la muerte es un castigo para mover al hombre a respetar el orden establecido, al que ella misma no pertenece, no una mejora, digamos técnica, introducida en el propio orden para hacerlo más eficaz, inexorable. El segundo rasgo distinto es un corolario del anterior: Sno Nysoa y el dios de los temne reparan el orden con sólo añadirle la muerte como mecanismo corrector, pero Shankpanna no consigue lo mismo utilizándola como argumento persuasivo en sí externo al propio orden que debe restaurar: *Die Menschen aber kümmern sich nicht um ihn, sie sterben und bringen ihm keine Opfer dar*. Los dioses siguen tan hambrientos como antes<sup>7</sup>.

Los mitos que anteceden son entre sí tan diversos en su argumento que los criterios que nos han servido para agruparlos parecerán dudosos y forzados. Pero al menos hay entre ellos un punto de coincidencia que claramente los distingue de los que aún tenemos que presentar: que en todos la existencia de la muerte es el resultado de una decisión de sólo el creador, decisión voluntaria —inescrutable en los mitos baule, ashanti, temne, motivada y explicable en el mito de Liberia y en los otros de los temne y yoruba. Puede parecer que también ésta sea razón insuficiente para incluirlos en un mismo apartado, pero esa impresión en seguida se disipa, tan pronto como constatamos hasta qué punto estos casos constituyen una excepción. Porque son mucho más frecuentes los otros, los que presentan al señor de la vida y la muerte dueño de las dos, pero tan estúpido como poderoso, sin saber qué hacer con la una ni con la otra. Como el Alá malinke, que creó a los seres de la naturaleza y luego invitó al perro y al camaleón a que se encontraran con él cierto día, bajo un baobab que les indicó, para pedirles consejo sobre la suerte futura de los hombres. «Camaleón ¿qué haré de los hombres?» — «Que unos mueran,

que otros continúen viviendo. De otra manera nunca podrán entenderse». Luego le preguntó al perro y éste opinó: «¡Que ninguno muera y que ninguno viva! Y en cuanto a mí, así repita yo indiscretamente cuanto escuche». Respuesta que, Dios sabe sin duda por qué, encolerizó a Alá, que le dio tal bofetada que le alargó la cara —por eso el perro tiene su hocico— y luego se volvió al camaleón, declarando: «Estoy de acuerdo contigo. El hombre vivirá y el hombre morirá»<sup>8</sup>.

De su indecisión o su ignorancia el creador puede salir de un modo que las esconde y parece dejar a salvo su dignidad, sometiendo a sus criaturas a prueba para descubrir si son o cuál de ellas es merecedora de la inmortalidad —luego él, que las hizo, no lo sabe. A este expediente recurrió entre los ewe: encomendó a los hombres cierta tarea que no quisieron o no pudieron realizar. Luego pasó el encargo a la luna, que sí lo cumplió puntualmente. Ni a los unos ni a la otra los instruyó de cómo quería que lo hicieran, ni les previno de las consecuencias que se seguirían de su éxito o de su fracaso. Pero *wegen dieser seiner Dienstleistung darf der Mond, wenn er gestorben ist, immer wiederkommen. Stirbt dagegen ein Schwarzer so darf er nicht wieder zurückkehren*<sup>9</sup>. La prueba puede tener un contenido negativo: lo que Dios exige como condición de inmortalidad no es determinada acción, sino cierta inacción. A los bassari les prohibió que comieran de un árbol que era suyo<sup>10</sup>, a los ekoi que mataran y comieran un blanco cordero de Dios<sup>11</sup>. Qué iba a ocurrirles si lo hacían no se lo dijo, sino sólo que no lo hicieran. El resultado fue la muerte.

El carácter de pruebas negativas resulta inmediatamente perceptible en las prohibiciones que, como éstas que se impusieron a los bassari y a los ekoi, sólo una vez pueden transgredirse y la muerte viene. Otras son más complejas y difíciles de clasificar. Las

<sup>7</sup> EQUILBEC, *Essai sur la littérature...* 2: 220 s.

<sup>8</sup> SPIETH, p. 557.

<sup>10</sup> FROBENIUS, *Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, 12 vols., Jena 1921-1928, cf. 11: p. 75.

<sup>11</sup> MANSFELD, *Urwald-Dokumente*, Berlín 1908, p. 236; W. KEMNER, *Kamerun*, Berlín-Grünwald 1941, p. 31.

<sup>1</sup> FROBENIUS, *Und Afrika sprach*, Berlín 1912, p. 232.

que habrían tenido que observar los efik, por ejemplo. Abassi los hizo en el cielo y los tenía allí con él y en la tierra sólo al agua, la selva, el río, las fuentes y los animales de la selva, hasta que Atai, esposa suya, le hizo ver que la situación no era demasiado buena: había hecho un lugar entero para vivir en él y lo tenía vacío. «Busca un medio de poner al hombre sobre la Tierra para que permanezca allí y encienda fuego, de forma que el cielo sea cálido, porque el frío es considerable, puesto que no hay fuego sobre la tierra»<sup>12</sup>. Abassi se resistía por temor de que, si le abandonaban, los hombres pudieran llegar a saber más que él, pero Atsi encontró un remedio: les prohibió procurarse alimento por sí mismos y tener trato sexual. Cuando fuera hora de comer deberían subir al cielo y hacerlo allí. Pero los hombres, instigados por una mujer, comenzaron a trabajar y a fornicar. Tuvieron un hijo y una hija y Abassi le hizo observar a Atai lo fundados que habían resultado sus temores: *Then his Atai sends death. Death comes and destroys the husband of the woman and the woman. Both die in one day and leave the children*<sup>13</sup>.

El mito efik puede servirnos de transición para pasar a un nuevo grupo: el que forman aquellos mitos en los que, a fuerza de indecisión, el creador ha acabado por perder toda iniciativa, y es el hombre mismo el que debe decidir si quiere o no la muerte. Como los ewe, que enviaron primero un perro y luego una cabra a Dios, decidiéndose por la inmortalidad. El que el perro se entretuviera y el que la cabra se confundiera al transmitir a Dios el mensaje de los hombres y así éstos mueran, ni fue culpa de los hombres ni de Dios, sino sólo del perro y de la cabra. *Die dumme Ziege hat also den Tod in die Welt gebracht. Darum wird seitdem beim Beginn des Totenfestes eine Ziege geschlachtet*<sup>14</sup>. Los yoruba no usaron mensajeros pero tampoco

escogieron lo mismo que los ewe. Ocurría con ellos algo extraño. Como Olorun no había decidido nada, crecían y crecían hasta que no podían más y entonces empezaban a arrugarse hasta hacerse pequeños como niños y luego como piedras, pero piedras que reptaban. *Es waren nun so viele alte Leute, die herumkrochen, dass die Menschen Olorun baten, sie von dem langen Leben zu befreien*<sup>15</sup>. La solución puede resultar todavía más aséptica para el creador: para instaurar el imperio de la muerte el hombre no busca su consentimiento ni su asentimiento, sino que lo hace solo. Un herrero bambara —se llamaba Fasogo Ba— estaba descontento de su suerte porque no tenía ningún hijo que le ayudara, sino sólo hijas, y todo el día tenía que estar dándole al fuelle. Pendía en aquel entonces del cielo una cadena por la que los hombres, cuando estaban cansados de vivir, podían trepar para quedarse arriba. Pero una vez el herrero, fatigado y furioso, empezó muy de prisa a subir por ella y sus hijos subieron tras él gritando que querían alcanzar a su padre y que nadie volvería a subir después de ellas. Así ocurrió que desde entonces todos los hombres mueren, porque han perdido la cadena para subir al cielo<sup>16</sup>.

Pero también es posible que, como a Dios, el mito exima igualmente al hombre de toda responsabilidad en el origen de la muerte y la culpa recaiga sobre una tercera parte interesada —la misma muerte, por ejemplo. Ese fue justamente el caso, según los ho (ewe). Reinaba el hambre en la región y la muerte, que habitaba en la selva, cavó en ella infinidad de trampas, con lo que siempre tenía para comer. Un día fue la araña a pedirle que por favor le diera algo y la muerte consintió. La agradecida araña le entregó a su hija como esposa. Pero la hija era descuidada, y aunque la muerte le advirtió que cuidara de no ir por donde había excavado sus trampas, a pesar de todo lo hizo y cayó en una. La muerte recogió su cuerpo, lo cortó en pedazos y lo ahumó. Volvió un día la araña otra vez hambrienta en busca de comida y preguntó por su hija. Cuando la muerte le mostró lo

<sup>12</sup> HUGH GOLDIE, *Principles of efik grammar*, Edimburgo - Muir Paterson 1888, p. 89-91; R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*, p. 223-224.

<sup>13</sup> GOLDIE, *Calabar and its mission*, Londres 1890, p. 306; BASTIAN, *Geographische und ethnologische Bilder*, Jena 1873, p. 191.

<sup>14</sup> P. H. SCHRÖDER, *Zur Eschatologie der Togo-Neger*, AL 11/1947; p. 242 s.

<sup>15</sup> FROBENIUS, *Götterlehre*, p. 75 s.

<sup>16</sup> FROBENIUS, *Atlantis*, 7: p. 18, Jena 1924.

que había hecho, la araña la atacó con un cuchillo tan afilado que las moscas que intentaban posarse en él caían cortadas en dos pedazos. La muerte respondió al ataque con sus flechas terribles, que incendian cuanto tocan y la araña huyó despavorida, machetando con su arma un ancho camino en la espesa selva hasta llegar a la ciudad, donde se escondió. La muerte, que la había seguido, se sentó fuera a esperarla. A la mañana siguiente vio a las mujeres que salían a buscar agua. Disparó una flecha y mató a varias de ellas. Cuando se acercó a ver sus cadáveres exclamó regocijada: *Das sind lauter Tiere, deswegen brauche ich von jetzt an nicht mehr in den Busch auf die Jagd zu gehen.* Y así fue cómo la muerte se adueñó de los hombres, por su culpa y por la de la araña<sup>17</sup>.

Esa tercera parte interesada distinta de Dios y de los hombres puede no ser la misma muerte, sino otra criatura que al ganar para sí o para los suyos la escasa inmortalidad disponible no deja ningún sobrante para nadie. Wulbari, dios de los kraci, convocó a sus ayudantes —el elefante, la cabra y el perro— y les pidió que escogieran sus reinos. El elefante eligió lo más profundo de la selva, la cabra se decidió por las hierbas y el perro declaró que sus súbditos serían los hombres. Entonces Wulbari entregó al perro una medicina que devolvería la vida a los hombres muertos y los tres reyes se pusieron en camino. Haciéndolo, el perro se encontró con un hueso y, como estaba hambriento, dejó la medicina junto al camino y se puso a roerlo. Pasó la cabra, y al ver allí la medicina abandonada la tomó y la desparramó sobre la hierba. *That is why to this day men die and do not return, but grass which dies every year comes back again*<sup>18</sup>.

Por último: la parte que toma la iniciativa, además de ser distinta de Dios y los hombres, puede no estar siquiera interesada en que éstos vivan o mueran, ni en conseguir nada para sí, y obrar sin razón alguna. Como un chivo que oyó a Dios cuando encargaba a la oveja que transmitiera a los ashanti un mensaje de inmortalidad y, por su cuenta y

riesgo, sin nadie que lo mandara ni nada que justificara su acción, que a él no le reportaba beneficio, se puso en camino a toda prisa, adelantó a la oveja y ofreció a los hombres la muerte como regalo de Dios. Como los hombres no sabían lo que era la muerte, aceptaron agradecidos el obsequio. Luego llegó la oveja, pero demasiado tarde<sup>19</sup>.

Un rasgo común tienen todos los variados mitos que llevamos expuestos: que en todos la muerte es el resultado de una acción intencional —de Dios, de los hombres, de una tercera parte, interesada o no. Nos quedarían por reseñar los muchos en que la muerte es la consecuencia enteramente imprevista e imprevisible de una acción que no parecía envolver riesgo alguno, o por lo menos no ése. Los kraci encontraron en la selva un espantoso gigante, tendido sobre el suelo. Primero se asustaron y luego resolvieron ir a Salaga, el lugar en que terminaban los cabellos del gigante, y prenderles fuego. Cuando el fuego le llegó a la cabeza, el gigante murió. La gente se acercó cautamente y un joven cogió una sustancia mágica escondida entre las abrasadas raíces de aquellos cabellos y propuso ponérsela al gigante. Puso un poco en un ojo del gigante muerto y el ojo inmediatamente se abrió y todos echaron a correr llenos de espanto. Pero es justamente de aquel ojo de dónde viene la muerte, porque cada vez que el gigante lo cierra muere alguien, y para desdicha nuestra no hace otra cosa que abrirlo y cerrarlo constantemente<sup>20</sup>.

Este manojito de ejemplos bastará para justificar la afirmación que más arriba hacíamos de que las soluciones que al problema del origen y la causa de la muerte dan los pueblos que se lo plantean son diversas hasta más allá de lo esperable. En lo tocante a qué es morir y a cuánto y a qué del hombre muere, el acuerdo no es mayor.

Intentaremos tratar por separado estas cuestiones. Primero, qué es morir. Para los pueblos ewe, entrar en un estado de inconsciencia y rigidez —o quizá sólo de concien-

<sup>17</sup> SPIETH, *Die Ewe-Stämme*, Berlín 1906, p. 590.

<sup>18</sup> A. W. CARDINALL, *Tales Told in Togoland*, p. 27-28.

<sup>19</sup> RINGWALD, *Religion der Akanstämme* 94 s.

<sup>20</sup> A. W. CARDINALL, *Tales told in Togoland*, p. 30.

cia y movilidad disminuidas<sup>21</sup>. Los viejos amigos vienen junto al muerto para contarle una vez más todo lo que han vivido juntos y le susurran al oído: «Si alguien te ha matado, mátaló tú a él también»<sup>22</sup>.

Los pueblos que someten a interrogatorio al cadáver para saber la causa de su muerte son demasiado numerosos para mencionarlos.

Los toma ven poca, si alguna, diferencia entre un hombre muerto y uno enfermo. Conservan el cadáver, le sirven regularmente la comida y se lamentan de su falta de apetito —o hacen que se la coman sus nietos<sup>23</sup>. Los kpelle tampoco ven diferencias apreciables entre un hombre vivo y otro que acaba de morir: los dos tienen idéntica necesidad de alimentos. El muerto oye y ve lo que se dice y se hace junto a él, y siente el bien o el daño que se le haga. No le falta más que la capacidad de moverse, pero esa le falta también al que duerme. Por eso, para atraer la atención del cadáver, le dan unos golpes suaves en el brazo, como se hace con un hombre que está adormilado o simplemente distraído, y le saludan, le aseguran que no han tenido parte en su muerte y que lamentan su próximo entierro, y le ofrecen regalos de despedida<sup>24</sup>. Prácticas análogas conocemos entre los ashanti, para quienes el muerto conserva todos los apetitos, hasta el sexual: las mujeres temen que cohabite con ellas, porque de ese coito resultaría su esterilidad<sup>25</sup>.

En el extremo opuesto a esta concepción del morir, según la cual el muerto no hace

una cosa muy distinta de dormirse o de enfermarse, se hallaría la de los kurumba<sup>26</sup>, la de los mossi<sup>27</sup>, la de los dogon<sup>28</sup>, para quienes el hombre empieza a morir con hasta años de antelación a que se hagan patentes las señales de la muerte. Según los dogon, el kikinú say abandona el cuerpo tres años antes de la muerte aparente, y marcha fuera del poblado, a la casa en que se ocultan las mujeres durante su menstruación. Pasa por encima de su terraza, no para reposar allí, sino para rendir homenaje al edificio que fue construido en primer lugar y al sitio en que la madre del difunto estuvo antes de tener hijos.

De allí marcha directamente a la selva y en ella vaga miserablemente durante años, reposándose a veces bajo los árboles gobu, que fueron los primeros que Amma creó y los que sirvieron de habitación a los dogon cuando aún no tenían casas. En todo ese tiempo el kikinú say puede ser visto escondiéndose furtivamente entre los árboles por todos los llamados kumogu, clase a la que pertenecen ciertas mujeres, algunos sacerdotes, los cazadores, los viejos muy viejos, los chacales y los cocodrilos. Estos lo ven, aunque se esconde, y lo reconocen y por eso saben que ese hombre que en presencia de todo el mundo sigue comiendo, durmiendo, hablando y moviéndose, en realidad ya está muerto: lo saben porque han visto su kikinú say en la selva, corriendo detrás de los árboles. Por fin se concluye la muerte física del hombre y en ese momento el kikinú say retorna y se adhiere a los cabellos del muerto. Durante la ceremonia llamada tegitegi de nuevo abandona el cuerpo y la casa mortuoria para beber la sangre del gallo que se le ha ofrecido en sacrificio y volver rápidamente. Antes de que entierren el cadáver

<sup>21</sup> D. WESTERMANN, «Beziehungen zwischen Völkerkunde und Sprachforschung dargelegt am Wörterbuch der Ewe-Sprache», en *Kol. Völkerkd., Sprachf. und Rassenf. Tagungsb. 1 der Beitr. zur Kolonialf.* 80-95, Berlín 1943. En la pág. 90 indica que la mejor traducción ewe para "sterben" y la que ellos usan para el caso es el verbo ku, que significa realmente «in einen Zustand der Erstarrung, der Bewusstlosigkeit versinken».

<sup>22</sup> J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig 1911, p. 335.

<sup>23</sup> P. M. GAMORY-DUBOURDEAU, «Notice sur les coutumes des Tomas de la frontière franco-libérienne». En *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'ADF*, 9 (1926), p. 288-350 cf. p. 308.

<sup>24</sup> D. WESTERMANN, *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia*, Göttingen-Leipzig 1921, p. 178.

<sup>25</sup> R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927, p. 118 ss.

<sup>26</sup> M. GRIAULE y G. DIETERLEN, «La mort chez les kouroumba», *Journal de la Société des Africanistes* 12/1942, p. 9-24, cf. p. 9, 11, 17.

<sup>27</sup> E. MANGIN, «Les Mossi», *Anthropos* 9/1914, 98-124; 477-493; 705-736; 10-11/1915-1916, 187-217; 323-331, cf. 9: 728, 10-11: 194; L. TAUXIER, *Le Noir du Yatenga*. París 1917, p. 384 s.; R. S. RATTRAY, *The tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 vols. Oxford 1932, 1: 45, 76.

<sup>28</sup> M. GRIAULE «L'alliance cathartique» en *Africa* 18/1948, 242-258 cf. p. 243 s.; G. DIETERLEN, *Eos âmes des Dogons*, París, 1941, p. 73 ss. y 92-125.

emprende un nuevo viaje, esta vez al poblado de su familia materna. Cuando regresa, pasa primero por la tumba en que reposa ya su propio cadáver, se reviste con la mortaja y llega al poblado justo a tiempo para tomar parte en sus danzas funerales, y terminadas éstas se encierra con su viuda en la casa mortuoria, donde permanece hasta que se celebra el dama. Como la preparación de éste no es fácil (la familia tiene que comprar o, si no puede, producir todo lo preciso para los banquetes que debe ofrecer a los participantes, y que confeccionar las máscaras y los disfraces necesarios) ese período, que para la viuda resulta particularmente penoso, puede prolongarse bastante. Al fin se celebra el dama, que comienza con una danza en la terraza de la casa mortuoria, Asustado, el kikinú say la abandona y comienza a errar por el poblado, perseguido por los danzantes que le hacen salir de él y dirigirse hacia el sur. Uno de ellos lleva la azada y la jarra del muerto y las rompe fuera del poblado. El muerto no cultivará más, no beberá más. Terminado el dama, el kikinú say emprende su viaje. Rodea su poblado por el sur y vuelve a entrar en él unos momentos para despedirse de sus altares familiares. Luego marcha hacia el norte. Alejarse del lugar en que vivió se le hace muy difícil. Una y otra vez vuelve sobre sus pasos, pero sin atreverse a entrar. Al fin se resigna y marcha definitivamente hacia el norte, y a medida que se aleja va olvidando su vida y su pena.

Entre este morir barroco y ajetreado de los dogon y el más sobrio y reposado de los kpelle, que antes vimos, caben otras variantes del mismo arte. Común a la mayor parte de ellas es que requieren la activa participación de los que aún viven, en la forma de las ceremonias funerales sin las que el proceso que es morir no puede quedar satisfactoriamente concluido (dogon) o ni siquiera producirse (kpelle). En el centro, a igual distancia de las dos que hemos citado, se inscribiría la modalidad del morir que practican los edo, que mueren en el preciso instante en que se separan en dos partes visibles, el cuerpo que queda inmóvil y el último aliento que exhala justo antes de que esa inmovili-

dad le sobrevenga, y que a veces toma la forma de un pájaro<sup>29</sup>.

Con lo que entramos ya en el otro tema: cuánto y qué del hombre que muere desaparece y se pierde, escapa a la vida. Nada, responden los bayot y los bidyogo. Entre los primeros, después de morir el hombre sigue viviendo transformado en jasango todo él: en la sepultura no queda más que la mortaja, ni carne ni huesos. La tierra con que los bidyogo cubren la tumba pasado algún tiempo se hunde porque el muerto entero se ha escapado transformado en ojinja<sup>30</sup>. Todo, contestan los mandyako, que cuando mueren se acaban<sup>31</sup>. Lo mismo les ocurre a los kassanga, no obstante morir ellos al separarse del cuerpo un componente invisible. Por un corto tiempo se alberga éste en algún miembro de la familia y habla por su boca. Pero pronto desaparece del todo, como el cadáver que se corrompe<sup>32</sup>.

Más frecuentes que estas respuestas extremas, claras y comprometidas, son los medios términos confusos y evasivos. Desaparece el cuerpo, en esto el acuerdo es casi general; pero pierde su valor porque en lo que no lo hay es en cuánto en el hombre es eso, cuerpo. Es cuerpo, por ejemplo, la sombra que proyecta, pero sólo cuando el sol está en su orto o en su ocaso y la sombra es larga. La sombra del mediodía, que es corta, ya no es cuerpo o por lo menos no muere del mismo modo que la sombra larga<sup>33</sup>. Y si respecto del cuerpo, cuyos límites parecen aceptablemente precisos y acerca de cuya

<sup>29</sup> N. W. THOMAS, «The Edo-speaking peoples of Nigeria», *Journal of the African Society* 10/1910-1911, p. 1-15; cf. p. 13 s.; P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols. Londres 1926, 2: 275.

<sup>30</sup> H. A. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesisch Guinea* 2 vols. Viena 1933, 1:112, 197 s.

<sup>31</sup> H. A. BERNATZIK, *ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 45 s.

<sup>33</sup> A. BASTIAN, *Der Fetisch an der Küste Guinea's*, Berlín 1884, p. 56 ss.; A. B. ELLIS, *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa* 1890, p. 102 ss.; J. SPIETH, *Die Ewe-Stämme*, Berlín 1906, p. 562 ss.; del mismo, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig 1911, p. 232; C. SPIESS, «Zum Kultus und Zauberglauben der Eweer (Togo)» en *Baessler Archiv I* (1911) 223-226; 277-279 cf. p. 224; D. WESTERMANN, *Die Gidyé-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschaftsleben*. Mitteilungen des Seminars für Orientalische

suerte después de que muere no se ve que pueda haber mucha duda, la situación es ésta, bien puede preverse que aún será más confusa y difícil respecto de los componentes no corpóreos —o no enteramente corpóreos— del hombre. Con suma frecuencia ocurre que los informes que recogen nuestras fuentes no son suficientemente explícitos en punto a lo que pasa con esos componentes no corpóreos del hombre cuando éste muere, y en los raros casos en que tratan de su suerte con extensión y sin contradicciones subsiste todavía un problema muy arduo: el de tratar de identificar, o mejor, de definir con mediana precisión esos componentes no corpóreos, que por lo general el hombre posee en número de más de uno. De lo que ocurre con los cuatro componentes del dogon —«cuerpo», kikinú bumono, nyama y kikinú say— estamos suficientemente informados. El «cuerpo» y el kikinú bumono viven hasta que se les entierra y comienzan a descomponerse, en un proceso que dura seis días y durante el cual debe vigilarse la tumba, para evitar que intenten escapar. A los seis días ya han dejado de existir. Del errante kikinú say hemos tratado con detalle. En cuanto al nyama, cuando comienza la muerte aparente pasa de la sangre, su residencia habitual, al hígado (kinne), luego al corazón (kinne donno) y por fin a la cabeza, en la que se concentra. Sale de ésta con el último hálito del moribundo y pasa a sus cabellos, en los que se une con el kikinú say, que ha regresado en ese mismo instante de su excursión selvática. Hasta la conclusión del dama no se separa del kikinú say: lo acompaña en el tegi-tegi y juntos beben la sangre del gallo. Va con él al poblado materno y con él regresa, pasa por la tumba, se envuelve en la mortaja, danza en su funeral, se encierra con la viuda y huye hacia el sur. Cuando el kikinú say rodea el poblado, se separan. El kikinú say sigue su camino, que ya vimos, y el nyama queda en la selva hasta que —leemos— se reencarna<sup>34</sup>. Aquí el des-

tino de los componentes del hombre está suficientemente claro y la única dificultad reside en definir esos componentes, en tratar de identificarlos. Porque las descripciones que de ellos se nos hacen resultan insatisfactorias. Del kikinú bumono se nos dice que es la sombra física llevada por el cuerpo, mientras que el kikinú say sería la sombra inteligente, el espíritu inmortal independiente del cuerpo al que puede abandonar durante el sueño y en ninguno de cuyos órganos está localizado, el doble inmaterial en el que están inscritas las facultades espirituales, morales e intelectuales del individuo, doble que permanece inmutable pase lo que pase y no depende más que de la voluntad divina. En cuanto al nyama, en fin, es el principio vital, físico y espiritual a la vez, la energía impersonal e inconsciente que hace que el ser viva y se mueva y habla<sup>35</sup>.

Tan pronto como nos sacudimos el aturdimiento que siempre producen estas increíbles cascadas de palabras —y nuestra buena voluntad es tanta que hasta estamos dispuestos a conceder que algún dogon las pudo proferir, si previamente las aprendió; lo que no alcanzamos a imaginar es cómo ni él pudo entenderlas— advertimos que es muy poco lo que hemos sabido sobre lo que, según los dogon, al morir perece y lo que sobrevive. Porque deseáramos que se nos aclarara con más precisión qué relación guarda la sombra física con la sombra inteligente (¿quizá la misma que la sombra larga con la sombra del mediodía, que antes veíamos?); cómo, si el nyama es el principio vital físico y espiritual a la vez, puede el kikinú say vivir separado de él; y de qué modo se concilia la afirmación de que el nyama es la energía impersonal con la de que permanece junto y se reencarna entero. Y si se intentara soslayar estos interrogantes haciendo valer que *die Eingeborenen haben nicht unsere harte Logik*<sup>36</sup>, contestaríamos que, por lo que aquí vemos, no es a ellos a quienes les falta, sino más bien a la blanda metafísica nuestra, que les prestamos.

Sprachen, Berlín, 1935, p. 104, 112; H. SEIDEL, «Krankheit Tod und Begräbnis bei den Togonegern» en *Globus* 72/1897, p. 21-25.

<sup>34</sup> G. DIETERLEN L. C. supra, nt. 42.

<sup>35</sup> G. DIETERLEN l.c. p. 73 ss. Todo el capítulo II de *Les Ames des Dogons* es de interés para el tema.

<sup>36</sup> H. HUBER, *Das Fortleben nach des: Tode im Glauben westsudanesischer Völker*, Mödling, 1951, p. 62.

De cualquier modo, el caso de los dogon es excepcionalmente favorable. Porque de ellos conocemos al menos los nombres que dan a los componentes del hombre y el destino que a cada uno le corresponde al morir. Son muchísimos los pueblos de los que no sabemos tanto, y ni siquiera la mitad: todos aquellos, por ejemplo, que aceptan que en el hombre entran componentes no corpóreos, y aunque algunos de ellos sobreviven a la muerte, pero los designan con nombres distintos en el hombre vivo y en el muerto, con lo que a la dificultad de definir los componentes no corpóreos del hombre se suma la de establecer y probar las equivalencias entre las dos series de términos<sup>37</sup>.

Sea cual fuere la sustancia resistente a la muerte de que en cada caso está hecho lo que del hombre queda (mal podremos determinar sus componentes, si no sabemos los que tiene el hombre vivo ni los que de ellos el morir descuenta) veamos hacia dónde va, cuál es su apariencia y la del lugar de su destino y si en éste permanece para siempre o por un tiempo, y en este segundo caso, por cuánto y lo que luego hace.

Es difícil elegir un término común para referirnos a eso, distinto cada vez, que de distinto modo resiste a la muerte. Las denominaciones menos inadecuadas, del género de «lo que del muerto se cree que no lo está» resultan peregrinas y de manejo incómodo. «Muertos», es una denominación ambigua, pero es la usual y parece bastante neutra. La utilizaremos, con la advertencia, que dejamos hecha de una vez por todas, de que el uso de una misma palabra no debe enmascarar ni disminuir ni hacer que se olvide la diversidad que en el apartado precedente nos hemos esforzado por mostrar.

Al ewe muerto, cuando van a enterrarle, un anciano le habla por última vez: «Ten buen viaje, toma ese dinero y cómprate agua para beberla en el camino». Y con los hermanos y los hijos del muerto deja caer caurís en el ataúd. Luego lo cierran y en la ca-

becera de la tumba en que lo van a depositar ponen un recipiente con aguardiente y otro con agua. Mientras arrojan tierra en la tumba el mismo anciano dice todavía: «El vivo pertenece a la tierra; ten tú buen viaje y que encuentres tu camino luminoso y fresco».

Después, los que lo han sepultado se van hacia el poblado y el muerto emprende su viaje subiendo al monte Agu. Los vivos lo oyen aún cómo solloza mientras se aleja —o quizá, si el muerto era flautista, cómo canta despidiéndose. La otra vertiente del Agu, la que el muerto encuentra cuando lo corona, es un precipicio abrupto. No hay modo de bajarlo sino el más rápido: arrojándose a él. Si su muerte ha sido natural, caerá en el abismo y en la oscuridad, pero si ha sido violenta, de la tierra blanca con que han empolvado su cadáver se desprenderá un poco y su camino será luminoso y claro y aún dejará en el cielo un pálido rastro, la Vía Láctea. Salvado el precipicio se encuentra ante un río que a nado no puede pasarse. Ha de esperar que lo recoja un barquero, un ser cruel y pavoroso. En la otra orilla, todavía camina un buen trecho por una tierra ardiente y polvorienta hasta llegar a su sitio de destino. Una mujer, a la entrada, le pregunta adónde va y, antes de dejarle seguir, le hace lamer una llaga que ella tiene. Cuando los que allí están oyen de su venida, salen todos a su encuentro y lo reciben festivamente<sup>38</sup>.

De distinta ruta, de otros obstáculos y encuentros y diferente destino saben otros muertos. Los dogon salmodian: «Que la puerta de Manga, la puerta siempre está abierta, Amma te la haga encontrar. Se dice que el camino de la muerte es un camino triple: que Amma te ponga sobre el camino de en medio. Sobre el camino de la muerte hay un perro joven. Te impedirá pasar, dicen. Una mujer peul te dará leche en una calabaza. Sobre el camino de la muerte dicen que hay un gallo. Impide que los hombres pasen,

<sup>37</sup> Así los dian, los birifor y los lobi (Labouret, *Les tribes du rameau Lobi*, París 1931, p. 482 s.), los dagan, kusase y mossi (R. S. RATTRAY, *The tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 vols. Oxford 1932, 1:34, 76).

<sup>38</sup> D. WESTERMANN, *Die Glidyi Fwe in Togo* (cf. supra nt. 47) p. 112; del mismo, «Ueber die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe und Tschivolk», en *Archiv für Religionswissenschaft* 8/1905, p. 104-113, cf. p. 110; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Süd-Yogo*, Leipzig 1911, p. 241 s.

dicen. Una vieja te dará harina molida. No aceite de sa calentada al fuego, no aceite de karité calentada al fuego, sino manteca de vaca que Amma te dé para frotarte los huesos. Los escalones fáciles para una vaca, que Amma te haga bajarlos. Si la escala de cobre es la mejor, que Amma te la haga descender. Si la escala de hierro es la mejor, que Amma te la haga descender. Si la escala de plata es la mejor, que Amma te la haga descender. Que Amma te dé un lecho fresco»<sup>39</sup>.

Referencias a viajes de los muertos conocemos muchas y buen número de ellas son descripciones tan circunstanciadas como estas dos que acabamos de reproducir. Algunos motivos aislados, el del río y su barquero, por ejemplo, se reencuentra con relativa frecuencia (entre los toma y los kpelle, los pueblos lobi y los ibo, además de los ewe; los toma conocen también el motivo de la montaña —los estertores del agonizante son tan sólo el jadeo que le provoca la fatigosa ascensión<sup>40</sup>. Pero ni en esas coincidencias ni en las diferencias que, como se desprende del cotejo de las dos descripciones que citamos por extenso, todavía son más marcadas, tiene objeto que aquí nos detengamos con detalle. Más que el relato del viaje hasta allí, nos interesa primero el lugar de destino por sí mismo.

Hay pueblos, como los mossi, los ga y los ewe, que no están seguros de saber dónde se encuentra<sup>41</sup> y otros, así los abron (guang), que están seguros de no saberlo<sup>42</sup>. Otro tanto les ocurre a los kran, aunque la culpa no es de ellos, sino de sus muertos, porque cambian de residencia a capricho<sup>43</sup>. Locali-

zaciones como dan los guro, gagu, guin, tallensi y ashanti, que se limitan a decir de ese sitio de los muertos que está *dans la terre, in the earth*, son tan imprecisas que prácticamente equivalen también a confesiones de ignorancia<sup>44</sup>. Los muertos bassari residen *dans un autre pays*, lugar que puede parecer tan indeterminado como los precedentes, pero en realidad no lo es, puesto que excluye al menos una parte del mundo, la que habitan los bassari vivos<sup>45</sup>. Lo mismo hacen los lobi y los idjo, explícitamente<sup>46</sup>, y, menos directamente, los numerosos pueblos (papel, toma, kpelle, ashanti, ewe, krobo, dahome) que confinan a los muertos al otro lado, más allá del mar, o del río, o del agua, o de un monte, confinamiento que la multiplicación de ríos o montañas puede hacer topográficamente más aparatoso, pero no geográficamente más preciso<sup>47</sup>. Con frecuencia mucho menor se constata la localización opuesta: el lugar que habitan los muertos está muy cerca de aquél en que lo hacen los vivos, tanto que los dos se entreverán y no pueden deslindarse. Los muertos tura están *un peu partout, dans les arbres, dans les eaux, dans certains coins de la brousse et surtout dans le marigot du village*<sup>48</sup>.

Hasta aquí, el punto de referencia que se toma para situar el lugar de los muertos es el

<sup>39</sup> L. TAUXIER, *Negres Gouro et Gagou*, París, 1924, p. 145, 183, 221.

<sup>40</sup> H. TECHER, «Coutumes des Tendras», *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'ADF*, 16 (1933), 630-66, p. 647.

<sup>41</sup> H. LABOURET, *Les tribus du rameau Lobi*, París, 1931, p. 398; P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols., Londres, 1926, 2: p. 269.

<sup>42</sup> H. A. BERNATZIK, *Athiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*, 2 vols., Wien, 1933, 1: p. 150; G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 328 ss; P. GERMANN, *Die Völkerstämme im Norden von Liberia*, Leipzig, 1933, p. 94; D. WESTERMANN, *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia*, Göttinga y Leipzig, 1921, p. 180 s.; A. B. ELLIS, *The Tshispeaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, Londres, 1887, p. 149 s., 156 s.; R. S. RATTRAY, *Religion and art in Ashanti*, Oxford, 1927, p. 59; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Sud-Togo*, Leipzig, 1911, p. 241 s.; N. A. A. AZU, «Adangbe (Adangme) history», *Gold Coast Review*, 2 (1926), 239-70, p. 259 s.; M. J. HERSKOVITS, *Dahomey. An ancient Westafrican Kingdom*, 2 vols., Nueva York, 1938, 1:p.240.

<sup>43</sup> L. TAUXIER, «La religion des Touras», *Journal of the African Society*, 1 (1931), 259-80, p. 272.

<sup>39</sup> G. DIETERLEN, *Les Ames des Dogons*, p. 97 s.

<sup>40</sup> G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge 1947, p. 328. Schwab escribe siempre loma en vez de toma. Nosotros nos atenemos a la palabra usual.

<sup>41</sup> MANGIN, E., «Les Mossi», *Anthropos*, 10-11 (1915-16), 187-217, p. 196; ADJEI AKO, «Mortuary usages of the Ga people of the Gold Coast», *Am. Anthr.*, 45 n.s. (1943), 84-98, p. 85; D. WESTERMANN, «Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe und Tschivolk», *Archiv für Religionswissenschaft*, 8 (1905), 104-13, p. 109 ss.

<sup>42</sup> L. TAUXIER, *Le Noir de Bondoukou*, París, 1921, p. 362.

<sup>43</sup> E. BECKER-DONNER, «Über zwei Kruvölkerstämme: Kran und Grebo», *Kol. Völker 1 (=Wiener Beitr. 6)* (1944) 1-70, p. 38.

de los vivos y los términos en que su situación se expresa son de distancia éste y de facilidad de acceso desde él. La referencia es la misma en las localizaciones que siguen, pero lo que en ellas se da es la orientación. Gran número de muertos están al Este: los bambara, los bobo, los glidyí (ewe), los edo y también los dogon, aunque lo último que supimos del kikinú say era que se ponía en camino hacia el Norte<sup>49</sup>. Los muertos mano y glidyí (ewe), como los lobi, están al Oeste<sup>50</sup>. Sur (mossi, ewe y samo<sup>51</sup>) y Norte (fanti<sup>52</sup>), son más raros.

Los temne y los mende, los sapa, kraci, builsa, ga y tim disponen de topónimos para designar el lugar de los muertos<sup>53</sup>. Algunos corresponden a accidentes geográficos identificables, otros a lugares del todo imagina-

rios. Parece entonces que nos hallamos ante casos que no son muy distintos de los que ya hemos visto: el lugar en que los muertos habitan está en el mismo mundo que pisan los vivos, sólo que separado del sitio que estos últimos frecuentan. Si diferencia hay, quizá sea mayor entre las dos variedades de topónimos, reales o imaginarios, que entre ellas y las localizaciones que contemplábamos en las líneas anteriores. Sin embargo, la mera atribución de un topónimo al lugar de los muertos le confiere ya algo que sin él no tenía, algo que se nos ocurre llamar entidad geográfica o, mejor todavía, catastral. Los muertos disponen ahora de un lugar autónomo cuyas coordenadas son independientes, en el sentido de que no necesitan tener su origen en el lugar de los vivos. Cierto, seguirá diciéndose que queda lejos o cerca de éste, al Norte o al Sur: pero sólo porque acontece que se está aquí, no porque ése sea el único medio de situarlo. Decir de los muertos que están *dans un autre pays*, no es más que decir que en éste no están. Decir que están en Gbaranja equivale a decir que están efectivamente en un lugar determinado cuyo estatuto censal es del mismo rango que cualquier colina mende incluida aquella en la que casualmente se puede estar hablando. Aquel «otro país», aquel «más allá del mar», eran denominaciones puramente excluyentes que se limitaban a desterrar a los muertos del lugar de los vivos y para que en éste no entraran les dejaban un resto indefinido y lejano. Los lugares de los muertos de los que se conoce el nombre no son ya *un autre pays*, sino *le pays des morts*. Para ellos sí podríamos tal vez usar el término familiar que con esfuerzo hemos evitado hasta aquí. Son, parece, el otro mundo, el trasmundo.

Mas para que lo sea realmente de pleno derecho el otro mundo debe conjugar dos condiciones difícilmente compatibles: debe ganar esa que hemos llamado entidad catastral que elimina la indeterminación brumosa del más allá del mar, pero no puede perder su exterioridad al mundo de los vivos. El censo que lo registre no recogerá colinas, ciudades, ni lagunas. Tendrá sólo dos asientos: este mundo y el otro. El otro mundo

<sup>49</sup> J. M. HENRY, *L'âme d'un peuple africain: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, Münster W., 1910, p. 60; L. TAUXIER, *La religion Bambara*, París, 1927, p. III s.; M. GODEFROY, «Les Bobos», *Grand Lacs*, 53 (1936), 73-84, p. 80 s.; D. WESTERMANN, «Die Glidyí-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschaftsleben», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Beiband zu Jhrgg. 38, Berlín, 1935, p. 8, 196, 239; N. W. THOMAS, «The Edo-speaking peoples of Nigeria», *Journal of the African Society*, 10 (1910-11), 1-15, p. 14; N. W. THOMAS, «Notes on Edo burial customs», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 50 (1920), 377-411, p. 386 ss.; D. PAULME, *L'organisation sociale de Dogon (Soudan Français)*, París, 1940, p. 496. cf. supra, p. 245 s.

<sup>50</sup> G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 329 s.; D. WESTERMANN, «Die Glidyí-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschaftsleben», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Beiband zu Jhrgg. 38, Berlín, 1935, p. 8, 196, 239; H. LABOURET, *Les tribus du rameau Lobi*, París 1931, p. 398.

<sup>51</sup> BAUMANN, THURNWALD, WESTERMANN, *Völkerkunde von Afrika*, Essen, 1940, p. 360; J. B. SCHLEGEL, *Schlüssel zur Ewe-Sprache, mit Wörtersammlung*, Bremen, 1856, p. 215, 225, 263.

<sup>52</sup> A. W. CARDINALL, *Tales told in Togoland*, Londres, 1931, p. 53.

<sup>53</sup> N. W. THOMAS, *Anthropological report on Sierra Leone. Part. I: Law and custom of the Timne and other tribes*, Londres, 1916, p. 44; F. N. H. MIGEOD, *A view of Sierra Leone*, Londres, 1926, p. 218; R. G. BERRY, «The Sierra Leone cannibals, with notes on their history, religion and customs», *Proceedings of the Royal Irish Acad.*, 30 (1912-13), Sect. C. 15-70., p. 57; G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 328 s. A. W. CARDINALL, *Tales told in Togoland*, London, 1931, p. 249 s.; ibidem, p. 34 s, 73; M. J. FIELD, *Religion and medicine of the Ga people*, Oxford, 1937, p. 202; L. FROBENIUS, *Volksdichtungen aus Oberguinea I. Atlantis*, II., Jena, 1924, 2.p. 166.

sólo podrá localizarse por referencia a éste, pero no será, como aquél al otro lado del río, sólo su resto indefinido y lejano, sino a su vez la referencia precisa sin la que éste tampoco se podría localizar. La geografía necesita una nueva dimensión. Por eso el otro mundo por excelencia está en la inmediata vecindad de éste, pero fuera de él: bajo la tierra que los hombres pisan, como afirman los vai, los uara, los nunuma y kulango, akrotong, ashanti, ewe y dahome<sup>54</sup> o en el cielo, según los anyi, ashanti, krobo, ewe y dahome nuevamente, yoruba, edo e ibo<sup>55</sup>.

Por lo que hemos visto, no parece que tampoco en la localización de la residencia de los muertos las diversas tanatologías concuerden más que en las respuestas que dan al problema del origen y causa de la muerte, o al de qué sea morir y qué es lo que del hombre muere y lo que no.

La apariencia de los muertos y del lugar que habitan, así como su actividad en él son temas difícilmente separables y con los que, por lo demás, ha de ocurrirnos algo análogo a lo que ya nos pasó con el viaje de los muertos: que las divergencias son muchas y muy

fáciles de constatar, pero se resuelven en detalles mínimos y heterogéneos, cuya enumeración tendría que ser abrumadoramente prolija y resultaría poco instructiva. Sin duda sería interesante cotejar las descripciones de los muertos —el kikinú say, por ejemplo, que es «la sombra de una sombra de hombre»<sup>56</sup>, con el muerto fo, que es como un hombre pero anda hacia atrás, habla con la nariz, come con la mano izquierda, tiene los ojos en la parte posterior de la cabeza y lleva los vestidos al revés<sup>57</sup> —o los de su país o su actividad, por separado y circunstancialmente. Pero aquí tendremos que contentarnos con consideraciones muy generales.

La primera nos servirá de enlace con el tema que acabamos de dejar visto y es que no parece existir una correlación necesaria entre la localización del país de los muertos y su disposición y aspecto, ni entre aquella y/o éstos y la apariencia y actividad de los muertos. Valga este ejemplo: el lugar de los muertos puede presentarse como un bosque de árboles magníficos que no se sabe dónde está (mossi) o se cree situado «más allá del río» (kpelle) o en la inmediata vecindad del poblado humano, en la selva familiar (tura); pero también puede hallarse en el otro mundo de abajo (dogon) o de arriba (ibo)<sup>58</sup>. Y los muertos que en él habitan pueden hacerlo, como los kpelle y los ibo, usando esos árboles poderosos como soporte de sus «almas», o tendiéndose bajo su fresca sombra, como los dogon, o albergándose en sus copas, como los tura, o colgados de sus ramas, como los mossi<sup>59</sup>. El aspecto del lugar parece el mismo en todos los casos. Su

<sup>54</sup> F. W. H. MIGEOD, *A view of Sierra Leone*, Londres, 1926, p. 218; L. TAUXIER, «Les Ouara ou Guala et les Natoro», *Journal de la Société des Africanistes*, 9 (1939), 159-95, p. 169; L. TAUXIER, *Le Noir de Soudan*, París, 1912, p. 190; L. TAUXIER, *Le Noir de Bondoukou*, París, 1921, p. 197, 199; W. READE, *The African scetch-book. Vol. II*, Londres, 1873, p. 129; M. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, 2, Londres, 1900, p. 368; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Sud-Togo*, Leipzig, 1911, p. 241 s.; A. WITTE, «Lieder und Gesänge der Ewe-Neger (Gê-Dialekt)», *Anthropos*, 1 (1906), 67-81, p. 80 s.; R. F. BURTON, *A mission to Gelele King of Dahomey*, 2 vols., Londres, 1864, p. 157.

<sup>55</sup> L. TAUXIER, *Religion, moeurs et coutumes des Agnis de la Côte d'Ivoire*, París, 1932, p. 65; J. G. CHRISTALLER, *Dictionary of the Asante and Fante Language*, Basilea, 1881, p. 407; R. S. RATTRAY, *Religion and art in Ashanti*, Oxford, 1927, p. 148 s.; N. A. A. AZU, «Adangbe (Adangme) history», *Gold Coast Review*, 2 (1926), 239-70, p. 259 s.; J. B. SCHLEGEL, *Schlüssel zur Ewe-Sprache, mit Wörtersammlung*, Bremen, 1856, p. 225, 263; E. HENRICI, *Lehrbuch der Epe-Sprache (Ewe)*, Anlo, Anecho und Dahomey Mundart, Stuttgart y Berlín, 1891, p. 199; M. J. HERSKOVITS, *Dahomey. An ancient Westafrican Kingdom*, 2 vols., Nueva York, 1938, 1: p. 240; R. E. DENNETT, *Nigerian studies, or the religious and political system of the Yoruba*, Londres, 1910, p. 268; P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols. Londres, 1926, 2:p.267 ss., 270.

<sup>56</sup> G. DIETERLEN, *Les âmes des Dogons*, p. 124.

<sup>57</sup> M. QUENUM, «Au pays des Fons», *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF*, 18 (1935), 141-335, p. 243.

<sup>58</sup> E. MANGIN, «Les Mossi», *Anthropos*, 10-11 (1915-16), 187-217, p. 196; D. WESTERMANN, «Die Glidy-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschaftsleben», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Beiband zu Jhrgg., 38, Berlín, 1935, p. 180 s. o 513, 530; L. TAUXIER, «La religion des Touras», *Journal de la Société des Africanistes*, 1 (1931), 259-80, p. 272; G. DIETERLEN, *Les âmes des Dogons*, París, 1911, p. 124 s.; A. G. LEONARD, *The Lower Niger and its tribes*, Londres, 1906, p. 142.

<sup>59</sup> Cf. los mismos pasajes citados en la nt. anterior.

localización en cada uno, y el uso que de él hacen los muertos, son siempre distintos.

Más frecuentemente que como un bosque, el lugar de los muertos se representa como una ciudad o un poblado. Los muertos mende, builsa y dahome levantan las suyas respectivas en lugares concretos cuyos topónimos se conocen. Pero también hay ciudades de los muertos de paradero y nombre enteramente desconocidos (como la de los ewe) y otras anónimas y ultrafluviales (así la de los krobo, *large city enviroined with high valls*), poblados que son uno mismo con el de los vivos (tura), ciudades subterráneas (uara) y ciudades celestes (ashanti)<sup>60</sup>. Otra imagen relativamente común del lugar en que habitan los muertos lo describe como una montaña o una colina. Y aquí sigue de inmediato la constatación ya familiar y tediosa: son montes que no se sabe donde están (mossi) o una montaña más allá del mar (dahome) o una colina de nombre y situación precisos (sapa), una montaña bajo la tierra (ewe) o arriba de los cielos (ashanti)<sup>61</sup>. Por otra parte, los correspondientes muertos urbanos o montañeses habitan sus lugares de formas casi tan diversas como los muertos arborícolas.

Mas la ausencia de correlación, que estamos haciendo valer, entre la localización del

trasmundo y su aspecto, no debe ocultarnos algo que puede pasar desapercibido pero tiene la mayor importancia: que donde quiera que se piense situado el lugar de los muertos, por lo que hemos visto, su apariencia —bosque, poblado, ciudad o colina— la calca siempre de este mundo. Y por variados que sean los modos que los muertos tienen de estar en él, no están de otros que los vivos en el suyo.

Ni hacen allí cosa distinta de la que estando vivos hacían. La creencia de que los muertos dependen para subsistir de las piadosas dádivas que les hacen los vivos en el momento de la sepultura o de las ofrendas que periódicamente se les tributan en el culto habitual está muy extendida. Pero la imagen del trasmundo sólo excepcionalmente concuerda con ella. Los muertos ewe son una de esas raras excepciones: nada tienen que hacer porque todo lo reciben de los vivos<sup>62</sup>. En cuanto a los mossi muertos, que no reciben dádivas en especie, sino monedas, de algo sí tienen que ocuparse: de ir con ellas al mercado para comprar cerveza de mijo<sup>63</sup>. Los yoruba, cuando regresan de algún largo viaje, cuentan a veces que en algún mercado bien lejano, en Ife o en Dahome, han visto a muertos de su grupo comprando provisiones, pero que cuando ellos los vieron, se escondieron rápidamente<sup>64</sup>.

Las tres que preceden no son más que excepciones, y la última de ellas, dudosa. La norma en muchos más casos es que los muertos estén sujetos a la misma obligación que cansa a los vivientes, en su campo, o en su canoa pescando, o en la caza. Tienen exactamente las mismas necesidades que los vivos, de comer y beber, de distracciones y de juego sexual, aunque estéril. Y por eso en el lugar en que están conservan la posición y el rango que tuvieron y siguen trabajando como en vida aprendieron a hacerlo. La inutilidad de este trabajo no sólo pasa desapercibida a

<sup>60</sup> F. W. H. MIGEOD, *A view of Sierra Leone*, Londres, 1926, p. 218; A. W. CARDINALI, *Tales told in Togoland*, Londres, 1931, p. 34 s. 73; B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclavages*, París, 1943, p. 63; F. WOLF, «Beitrag zur Ethnographie der Fô-Neger in Togo», *Anthropos*, 7 (1912), 296-308, p. 302; N. A. A. AZU, «Adangbe (Adangme) history», *Gold Coast Review*, 2 (1926), 239-70, p. 259 s.; L. TAUXIER, «La religion des Touras», *Journal de la Société des Africanistes*, 1 (1931), 259-80, p. 272; L. TAUXIER, «Les Duara ou Guala et les Natio-ro», *Journal de la Société des Africanistes*, 9 (1939), 159-95, p. 169; J. G. CHRISTALLER, *Dictionary of the Asante and Fante Language*, Basilea, 1881, p. 407.

<sup>61</sup> E. MANGIN, «Les Mossi», *Anthropos*, 10-11 (1915-16), 187-217, p. 196; M. J. HERSKOVITS, *Dahomey. An ancient Westafrican Kingdom*, 2 vols. Nueva York, 1938, 1: p.240; G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 328 s.; D. WESTERMANN, «Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe-und Tachivolk», *Archiv für Religionswissenschaft*, 8 (1905), 104-13, p. 109 ss; E. PERREGAUX, «Chez les Aschanti», *Bulletin de la Société Neuchâtoise de Géographie*, 17 (1906), 7-312, p. 268.

<sup>62</sup> H. KLOSE, *Togo unter deutscher Flagge*, Berlín, 1899, p. 273.

<sup>63</sup> E. MANGIN, «Les Mossi», *Anthropos*, 10-11 (1915-16), 187-217, p. 196.

<sup>64</sup> L. FROBENIUS, *Die Atlantische Götterlehre. Atlantis 10*, Jena, 1926, p. 75.

los ashanti (y con ellos a numerosos pueblos), sino también a la fuente que estamos usando, que sin ningún comentario añade a renglón seguido: *darum (weil die Totengeister die gleichen Bedürfnisse haben wie die Lebenden) gibt man ihnen alles mit in das Grab, was sie nötig haben*<sup>65</sup>. Sólo en un caso, en la Costa de Oro, la imagen del trasmundo ofrece una explicación satisfactoria de ese trabajo de los muertos, redundante e innecesario, puesto que son los vivos quienes con su culto proveen a su sustento y les facilitan hasta el agua que precisan. En el caso a que nos referimos los muertos trabajan, pero no para alimentarse, sino para rendir culto a los vivos, que se mantienen de esas ofrendas que reciben y a su vez no trabajan tampoco para sí, sino para tener con qué tributar a los muertos los sacrificios de que éstos se sustentan. El trasmundo sí que es aquí copia exacta de este mundo. Cuando en el uno se pone el sol, en el otro amanece; el día del uno es la noche del otro. Y para que el cuadro sea completamente fiel: para los muertos, el mundo de los vivos resulta tan falso y fantasmal, tan irreal e inconcebible como para los vivos es el de los muertos<sup>66</sup>.

Afirmación esta última que en su segunda parte son muchos los pueblos que suscriben. La de los muertos es una vida irreal y vacía. Un rey de Dahomey recibió la visita de un mensajero de los muertos, enviado por su padre para recriminarle por sus crímenes. El rey no se irritó, sino que ordenó incluso servir una comida al extraño mensajero. Pero éste batió el aire con sus manos por encima de los platos y dijo: «Así comen los muertos». Entonces el rey hizo que le llevaran bebidas, pero el extranjero las derramó y dijo: «Así beben los muertos». Y desapareció<sup>67</sup>. Por eso se canta en Dahomey: *Le pays des morts: comme est ce pays? Je ne saurai vous le dire. Le père ne peut le dire à son fils*<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> W. RINGWALD, *Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung*, Stuttgart, 1952, p. 61.

<sup>66</sup> M. KINGSLEY, *Travels in West Africa*, 2, Londres, 1900, p. 340.

<sup>67</sup> A. Le HÉRISSE, *L'ancien royaume du Dahomey. Moeurs, religion, histoire*, París, 1911, p. 98 s.

<sup>68</sup> M. QUENUM, «Au pays des Fons», *Bulletin du Comi-*

La dificultad de imaginar el fantasmal país de los muertos, su vacía irrealidad, explican dos cosas. Una que ya hemos dicho, pero que por la técnica de exposición adoptada ha quedado enmascarada, y otra que luego diremos. La que ya está dicha, sólo que críticamente, en lo que llevamos escrito, es que en la mayor parte de los pueblos conviven pacíficamente representaciones del trasmundo que son enteramente diversas y en algunos casos contradictorias. Si se releen las páginas anteriores y se reagrupan por pueblos los datos que en ellas presentamos se advertirá enseguida que los ewe, por ejemplo, figuran: a) entre los pueblos que no están seguros de saber dónde se halla el lugar de los muertos; b) entre los que lo sitúan más allá de un río; c) al Este; d) al Oeste; e) al Sur; f) bajo tierra; g) en el cielo; h) entre los que lo describen como una ciudad; i) como una montaña. Lista que por otra parte no agota la variedad de trasmundos de que disponen los ewe, ya que de algunos no hemos hablado, por ejemplo del sol<sup>69</sup>. Igualmente hemos citado a los muertos ewe entre esos excepcionales que nada tienen que hacer porque lo reciben todo de los vivos, y no los hemos mencionado entre los sujetos a la dura norma del trabajo inútil, pero sólo porque allí no hemos dado nombres: pues sobradamente nos consta que también ellos lo están<sup>70</sup>. Y deséchese enseguida el pensamiento de que esta pluralidad de lugares de los muertos pueda explicarse por la necesidad de disponer de trasmundos separados para muertos de méritos diferentes. En modo alguno hay tal: primero, porque la idea de cosa tan peregrina como una sanción tras la muerte les es del todo ajena<sup>71</sup>,

*té d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF*, 18 (1935), 141-335, p. 280.

<sup>69</sup> R. P. SOURNIN, «Les funérailles d'un chef Moba (Nord-Togo)», *Notes africaines de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 35 (1947), 12-15; p. 12; J. SPIETH, *Die Ewe-Stämme*, Berlín, 1906, p. 555; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Sud-Togo*, Leipzig, 1911, p. 245.

<sup>70</sup> De todas las fuentes relativas a los ewe, sólo en Klose l.c. encontramos esa descripción del trasmundo del ocio.

<sup>71</sup> Afirmación válida para casi todos los pueblos que en este epígrafe llevamos mencionados, pero espe-

y segundo porque en todos esos trasmundos conviven muertos de calidades diferentes —no buenos y malos, que no los hay, pero sí ricos y avaros, muertos de muerte violenta, que por cierto son los que más deprisa se reponen en el trasmundo, y de muerte natural, que tardan más en sanar<sup>72</sup>.

Y esto que de los ewe hemos dicho, podríamos decirlo de muchos de los pueblos que venimos citando, los ashanti, por ejemplo, o los mossi o los yoruba o los pueblos de Dahomey. La relectura de las páginas que preceden probará sobradamente que nuestras afirmaciones no son gratuitas. Mas si nos quedamos en ellas puede que corramos el riesgo de que en esta coexistencia de concepciones del trasmundo dispares e inconciliables sólo se vea un ejemplo más de la falta de lógica de los primitivos, que no se preocupan de eliminar las contradicciones en que incurren. Pero ¿hay mayor falta de lógica que esperar lógica de la representación del trasmundo? *Es dürfte kein Zweifel unterliegen, dass die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode... ebenso wie die Auffassung in welcher Zustand sich der Tote befindet... ist nur irrational zu entscheiden*, escribía Preuss<sup>73</sup>. Y en este sentido podría sin duda añadirse que cuanto más «lógico» el trasmundo, más ilógico es, más irracional.

Dijimos que la dificultad de imaginar la vacía irrealdad del fantasmal lugar de los muertos explicaba dos cosas: la primera, esta presencia en un mismo pueblo de representaciones del trasmundo dispares y heterogéneas, irreconciliables. La segunda resultará quizá inesperada y desconcertante, pero enseguida se ve que es indisoluble de la anterior: nos referimos a la falta de interés con que los pueblos primitivos abordan esta temática escatológica por sí misma. Verdad es que el lugar de los muertos aparece con fre-

cuencia en sus cuentos y en sus leyendas, pero de un modo incidental, subordinado del todo a las necesidades narrativas. Nuestras fuentes nos informan una y otra vez de que las preguntas directas sobre el lugar en que residen los muertos y sobre su aspecto y la vida que allí llevan obtienen invariablemente la misma primera respuesta, la que se daba en esa canción de Dahomey que citamos —*Je ne saurai vous le dire, le père ne peut le dire à son fils*.

No otra se escucha si lo que se pregunta es si los muertos permanecen allí definitivamente o por un plazo determinado y, en este caso, cuándo y cómo termina ese plazo. La mayor parte de las veces la respuesta es simplemente que no se sabe, que nadie lo sabe. Y las raras veces en que es más categórica —por ejemplo en Dahomey, o entre los ewe y los dogon, que afirman la eternidad de la vida en el trasmundo<sup>74</sup>— hay que acogerla con la mayor reserva, pues por casualidad disponemos, para esos mismos lugares y pueblos, de informes que nos hablan de la existencia en su vocabulario de palabras que habría que traducir por «volver a morir», «morir una muerte definitiva», «morir por segunda vez», «última muerte», que no parecen tener muchas posibilidades de aplicación fuera de la muerte en el trasmundo, y de hecho sólo a ella se aplican<sup>75</sup>.

Pero la vía más común de abandonar el tenebroso lugar de los muertos cuando se puede salir de él, es la reencarnación. Ahora bien, si difícil resultaba en los temas que llevamos tratados alcanzar cierta claridad, en éste aún lo es más, porque en cierto modo los envuelve y complica a todos. Pues parece que deberíamos empezar por preguntarnos qué es lo que del hombre vivo o del muerto se reencarna y en qué momento lo hace, si antes de que se produzca la muerte aparente o en el instante mismo en que ésta

cialmente para los ewe. En la literatura que sobre ellos hemos manejado no se hace ni sombra de alusión a una sanción en el trasmundo.

<sup>72</sup> Creencia común a los ewe y a los ashanti, D. WESTERMANN, «Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe und Tschivolk», *Archiv für Religionswissenschaft*, 8 (1905), 104-13, p. 110.

<sup>73</sup> K. T. H. PREUSS, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tübinga, 1930, p. 3 s.

<sup>74</sup> H. HUBER, *Das Fortleben nach den Tode im Glauben westsudamischer Völker*, Mödling, Sankt-Gabrierer Studien, 10, 1951, p. 85.

<sup>75</sup> G. DIETERLEN, *Les âmes des Dogons*, París, 1941, p. 123; D. WESTERMANN, «Die Glidiy-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschafts-leben», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Beiand zu Jhrgg 38, Berlín, 1935, p. 8.

ocurre o luego de un cierto plazo; dónde reside lo que se reencarna si tiene que esperar; qué forma adopta durante ese plazo; si todos los que han nacido se reencarnan luego y si todos los que nacen son reencarnaciones; qué reglas, si las hay, rigen la relación de parentesco o de otra clase entre lo que se reencarna y el ser en que lo hace; cómo y en qué instante de la formación de este nuevo ser se le incorpora lo que se reencarna, en la concepción, en la gestación, en el parto o después de éste y cuándo; cuánto del nuevo ser es reencarnación y cuánto otra cosa y qué; cómo se reconoce la reencarnación, si se hace; y qué suerte corre eso ya una vez reencarnado cuando su segundo portador muere, si es en su totalidad y exclusivamente lo que también de éste se reencarna, o sólo parte de ello, o la parte que no se reencarna o parte de esa parte.

Es una batería de preguntas bastante impresionante, y aún no está completa. Pero en modo alguno vamos a tratar de contestarlas todas. A unas renunciamos porque hemos visto ya la imposibilidad de resolverlas satisfactoriamente: así la de qué es lo que del hombre se reencarna, y subsidiariamente, la de si lo ya una vez reencarnado vuelve tras nueva muerte a reencarnarse íntegro y sólo o de otro modo. Otras —dónde reside lo que se reencarna mientras espera, qué forma adopta y qué hace en ese tiempo— no nos interesan porque ya sabemos las conclusiones a que su consideración podría conducirnos: serían similares a aquellas a que hemos llegado al tratar del lugar de los muertos y de su aspecto y de la vida que allí llevan. Otras, en fin, son por el momento irrelevantes para nuestro propósito: por ejemplo, las reglas que gobiernan la relación entre lo que se reencarna y el ser en que lo hace, el instante en que se produce la reencarnación, la proporción en que lo que se reencarna entra en la formación del nuevo ser, las señales por las que se reconoce la reencarnación, y si en todos los que nacen se reencarna algo, son cuestiones que interesan primariamente a la estructura del parentesco y a la embriología y a la genética de los primitivos, sólo secundariamente a la tanatología.

Quedan entonces estas cuestiones: a) lo que del hombre se reencarna ¿lo hace antes de que se produzca la muerte aparente, o en el instante en que ésta acaece o después de pasar algún tiempo de ella?; b) todos los que han nacido ¿se reencarnan a su muerte?

La reencarnación previa a la muerte no la encontramos mas que entre los isala, que primero se reencarnan en algún niño que haya nacido poco antes y todavía esté libre y sólo luego mueren. Si cuando van a morir no hay ningún niño que reúna esas condiciones, no pueden reencarnarse<sup>76</sup>. Muerte y reencarnación son simultáneas entre los pepel, todos los cuales pasan al morir al seno de alguna mujer de su familia que esté embarazada<sup>77</sup>. Cosa similar ocurre entre los ashanti, mas sólo en el caso de los hombres que mueren dejando encinta a sus esposas: en el acto se reencarnan en los que van a ser sus hijos póstumos<sup>78</sup>.

Mucho más común, desde luego, es que la reencarnación se produzca después de la muerte, separadas las dos por un plazo variable que a veces no se especifica, sino se deja al libre azar del siguiente nacimiento: los mankanya, gere y fo se reencarnan cuando el nacimiento de un niño en el grupo les ofrece buenamente la oportunidad para ello<sup>79</sup>. En cuanto a los mossi que mueren a corta edad, tienen que esperar a que su misma madre tenga otro hijo<sup>80</sup>. Los abuelos ibo y ewe esperan muertos a tener un nieto para reencarnarse, aunque a los segundos les sirve también un biznieto o —probablemente en caso de extrema necesidad— un pariente más lejano<sup>81</sup>. Con relativa frecuencia el plazo tiende a acortarse lo más posible: los

<sup>76</sup> R. S. RATTRAY, *The tribes of the Ashanti Hinterland*, 2 vols., Oxford, 1932, 2: p. 509.

<sup>77</sup> H. A. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*. 2 vols., Viena 1933, 1: p. 146.

<sup>78</sup> R. S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford, 1923, p. 317.

<sup>79</sup> H. S. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*, 1: p. 165; R. VIARD, *Les Guéres. Peuple de la forêt*, París, 1934, p. 60; J. SPIETH, *Die Ewe-Stämme*, Berlín, 1906, p. 562.

<sup>80</sup> E. MANGIN, «Les Mossi», *Anthropos*, 9 (1914), 705-36, p. 732.

<sup>81</sup> N. W. THOMAS, «Transmigration», *Enc. of Rel. and Ethics.*, p. 428; H. SCHRÖDER, «Zur Eschatologie der Togo-Nager», *Annali Lateranensi*, 11 (1947), 241-54, p. 252.

mossi, ewe y edo creen que la reencarnación debe producirse inmediatamente después de la muerte y los bambara son a este respecto taxativos: a lo sumo veinticuatro horas más tarde<sup>82</sup>. Según los gio o se reencarna uno recién muerto o de otro modo tiene que esperar muchísimo<sup>83</sup>. Los kpelle, y en general los pueblos de Liberia, si no se reencarnan a la mayor brevedad, desisten definitivamente de hacerlo<sup>84</sup>. Que en lugar de límites máximos se impongan límites mínimos al tiempo que debe transcurrir entre la muerte y la reencarnación es más raro, pero también se da: lo más pronto que pueden renacer los dahome es ciento sesenta días después de su muerte y los balante un año<sup>85</sup>. Los pueblos del sur de Nigeria fijan en treinta días el plazo mínimo y en dos generaciones el máximo<sup>86</sup>.

Veamos quién se reencarna. Por de pronto, todos los pepel, balante, gere, uara, kulango, abron, kabre, tim y gu<sup>87</sup>. Podemos añadir a la lista a los mankanya, mano, yoruba, dahome y pueblos del sur de Nigeria, pues aunque entre ellos el renacimiento queda reservado a los buenos ¿quién no lo es?<sup>88</sup>

Con los bambara, idjo e ibo el caso no es el mismo: en lugar de asegurar que sólo los buenos se reencarnan, lo que dicen es que los malos no lo hacen y aclaran los signos por lo que se les reconoce y excluye<sup>89</sup>. Los nankane en cambio creen que los malos son precisamente los únicos que renacen, y a pares, puesto que reencarnan siempre en gemelos<sup>90</sup>.

Otro modo de determinar a quién corresponde renacer y a quién no es la edad. Entre los mossi, ewe, fo, yoruba e ibo del Oeste se reencarnan tan sólo los que mueren de niños o muy jóvenes<sup>91</sup>. En cambio, entre los taberma el renacimiento no es más que para adultos, y entre los mamprussi exclusivamente para quienes hayan tenido experiencia sexual antes de morir<sup>92</sup>. Los kpelle y los glidy (ewe) sólo pueden aspirar a reencarnarse si mueren viejos<sup>93</sup>. En este último caso hay un factor que se sobreañade a la edad, puesto que no todos los ancianos se reencarnan, sino sólo los nobles respetables. El status social cuenta también para los ibo del Oeste que aunque, como acabamos de ver, creen que sólo a los niños les corresponde reencarnarse, opinan que las perso-

<sup>82</sup> A. A. DIM DELOBOSOM, *Les secrets des sorciers noirs*, París, 1934, p. 205 s.; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, 1911, p. 12; P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols., Londres, 1926, 2: p. 269; Ch. MONTEIL, *Djénée. Uno cité soudanaise. Métropole du delta central du Niger*, París, 1932, p. 129, 135 s.

<sup>83</sup> G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 321.

<sup>84</sup> D. WESTERMANN, *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia*, Gottinga y Leipzig, 1921, p. 181 s. 217.

<sup>85</sup> B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, París, 1943, p. 382 s., 394 s., 403; H. A. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*, 2 vols., Viena, 1933, 1: p. 19.

<sup>86</sup> P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols., Londres, 1926, 2: p. 272 s., 352 s., 470.

<sup>87</sup> H. A. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*, 2 vols., Viena, 1933, 1: p. 146; íbidem, 1: p. 19; R. VIARD, *Les Guéres. Peuple de la forêt*, París, 1934, p. 60; L. TAUXIER, «Les Ouara ou Guala et les Natoro», *Journal de la Société des Africanistes*, 9 (1939), 159-95, p. 169, 174; L. TAUXIER, *Le Noir de Bondoukou*, París, 1921, p. 196 s.; íbidem, p. 362; L. FROBENIUS, *Volksdichtungen aus Oberquinea, I, Atlantis*, vol. 11, Jena, 1924, p. 167; G. KITI, «Rites funéraires des goun (Dahomey)», *Anthropos*, 32 (1937), 419-34, p. 426.

<sup>88</sup> H. A. BERNATZIK, *Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesische Guinea*, 1: p. 165; G. SCHWAB,

*Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 321; R. E. DENNETT, *At the back of the Black Man's mind*, London, 1906, p. 245; B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, París, 1943, p. 382 s. P. A. TALBOT, *Some Nigerian fertility cults*, Londres, 1927, p. 9.

<sup>89</sup> G. DIETERLEN, «La personne chez les Bambara», *J. de Psych. normale et pathol.*, 40 (1947), 45-52, p. 51 s.; P. A. TALBOT, *The peoples of the Southern Nigeria*, 4 vols., Londres, 1926, 2: p. 311; íbidem, 1: p. 57, 77, 131.

<sup>90</sup> L. TAUXIER, *Le Noir de Soudan*, París, 1912, p. 273.

<sup>91</sup> A. A. DIM DELOBOSOM, *Les secrets des sorciers noirs*, París, 1934, p. 205 ss.; J. SPIETH, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, 1911, p. 12, 239, 343; M. QUENUM, «Au pays des Fons», *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF*, 18 (1935), 141-335, p. 237; R. E. DENNETT, *Nigerian studies, or the religious and political system of the Yoruba*, Londres, 1910, p. 20 ss.; J. A. CORREIA, «L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria», *Anthropos*, 16-17 (1921-22), p. 364 s.

<sup>92</sup> L. FROBENIUS, *Und Afrika sprach*, 3 vols., Berlín, 1913, 3: p. 344; A. W. CARDINALI, *Tales told in Togoland*, Londres, 1931, p. 34.

<sup>93</sup> D. WESTERMANN, *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia*, Gottinga y Leipzig, 1921, p. 181 s.; D. WESTERMANN, «Die Glidy-Ewe in Togo. Züge aus dem Gesellschaftsleben», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Berlín, 1935, p. 7 s.

nas verdaderamente influyentes pueden conseguirlo cualquiera que sea la edad a que mueran. Con lo cual podemos pasar ya a los demás criterios selectivos, misceláneos y finales. Así los de los mano, lobi, ibibio y otros pueblos del sur de Nigeria, que hacen depender la reencarnación del deseo de la parte interesada<sup>94</sup>, o los gbunde, que creen que sólo pueden renacer cuando Dios ha dejado de necesitarles en el otro mundo<sup>95</sup> o, en fin, los pueblos del norte de la Costa de Oro y los ashanti para quienes el renacimiento es excepcional y sólo se produce en algunos casos muy bien definidos: entre los primeros, cuando muere un niño muy pequeño y el siguiente que nace es del mismo sexo y entre los segundos, ya lo vimos antes, cuando muere un hombre dejando embarazada a su mujer<sup>96</sup>.

Así de varia parecería una tipología elemental de la reencarnación y esto no atendiendo sino al instante en que se produce y el alcance que se le atribuye, dos tan solo entre los muchos aspectos que hubiéramos debido considerar. Y limitándonos a constatar las posibles variaciones nos quedamos aún al principio del camino. No para completarlo, sino para avanzar un trecho más, apuntemos aquí que la relectura de las líneas precedentes y la reagrupación por pueblos de los datos aportados mostrará lo que es fácil suponer: que un mismo pueblo puede aceptar, digamos, doctrinas de renacimiento que formalmente se contradicen y se excluyen. Por continuar con el ejemplo que escogimos páginas atrás: los ewe (j) vivirán para siempre, eternamente, en el lugar de los muertos (k), el mismo sitio en que les sobrevendrá un día su segunda definitiva muerte (l) y el mismo también del que, si han muerto niños o de muy jóvenes, saldrán para renacer (m) apenas llegados o, lo que

por lo visto debe ser igual, (n) cuando nazcan sus nietos o sus biznietos. Y si la vista de este monstruo lingüístico sugiriera la idea de que para constuirlo hemos recortado arbitrariamente y yuxtapuesto con violencia noticias heterogéneas procedentes de informes dispares de valor desigual, deséchese en el acto: todas proceden de la misma fuente y ésta es, por la preparación de su autor y su conocimiento de primera mano, tan digna de confianza como cualquier informe etnográfico pueda serlo<sup>97</sup>.

## MORIR NO ES NADA

En los párrafos finales del primer epígrafe de este capítulo observábamos que la probada diversidad de las prácticas funerales en los distintos grupos humanos debería hacernos pensar en una variedad posiblemente no menor en la concepción que cada pueblo tiene de la muerte. No añadimos allí, porque parecería obvio, que nada nos autoriza a suponer que todas las variadas concepciones de la muerte sean por igual integrables en esa ideología que se supone característica de los ritos de paso, esa ideología de renovación vital. Más bien al contrario: pueblos como los mandyako o los kassanga, que piensan que morir es extinguirse sin rastro, difícilmente usarán esa muerte, entero acabamiento, en una simbología de regeneración. La probabilidad parece todavía menor si por regeneración se entiende, como por hipótesis debería ser el caso, cíclico retorno ininterrumpido, constante vuelta al origen. Para que ahí tengan cabida los símbolos de la muerte, ella misma tendría que ser final sólo aparente, en realidad, nuevo comienzo. En este contexto, la reiteración de la muerte como símbolo sólo es concebible si la propia muerte es un símbolo de reiteración.

Con esto, sin embargo, no queda justificada la larga lista de ejemplos que hemos

<sup>94</sup> G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 321; H. LABOURET, *Les tribus du rameau Lobi*, París, 1931, p. 297, 484; P. A. TALBOT, *Life in Southern Nigeria. The magic, beliefs and customs of the ibibio tribe*, Londres, 1923, p. 128 s.; A. G. LEONARD, *The Lower Niger and its tribes*, Londres, 1906, p. 203 ss., 273.

<sup>95</sup> G. SCHWAB, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Cambridge, 1947, p. 331.

<sup>96</sup> *Supra* nt. 92.

<sup>97</sup> Si se repasan las notas correspondientes se verá que prácticamente todas las referencias que hemos hecho a los ewe están documentadas en los trabajos de Spieth, y muchas de ellas corroboradas en otras fuentes. La única excepción de importancia la hemos señalado en la nt. 70.

acumulado en las páginas anteriores. Para probar ostensivamente la diversidad que marca a las concepciones de la muerte o no eran precisos o son demasiados; para intentar sistematizarla, tipificarla, ni son suficientes ni están bien elegidos; para mostrar la incompatibilidad de algunas de esas concepciones con el ideario del eterno retorno, las únicas pertinentes serían las concepciones efectivamente incompatibles y buena parte de nuestros ejemplos resulta extemporánea y superflua. Entonces, cualquiera que sea el interés que por sí tenga esa colección de material ¿qué lugar le corresponde en nuestra argumentación? ¿Por qué esos ejemplos? Hay una primera respuesta. Que nos enseñan algo más que la extremada variabilidad en las concepciones de la muerte, nos enseñan su radical incoherencia, esa posibilidad de que convivan sin violencia concepciones de la muerte, representaciones del lugar de muertos y doctrinas del renacimiento violentamente dispares, dispares hasta la contradicción. Porque esas recapitulaciones que hemos hecho un par de veces reagrupando los datos referentes a los ewe para que resaltara su diversidad no eran realmente necesarias pues, para decirlo de un modo groseramente inexacto, pero muy plástico, todos los pueblos de los que hemos tomado nuestros ejemplos son ewe. Tomada literalmente, esta afirmación es más que una grosera inexactitud, es una falsedad patente. Pero entiéndase lo que queremos decir: que no hemos escogido libremente, buscándolos donde quiera que los pudiéramos encontrar, los ejemplos más aptos para ilustrar nuestras afirmaciones, sino que voluntariamente nos hemos restringido a sólo un área concreta. Y el material que de ella hemos podido reunir lo hemos respetado todo, de forma que la diversidad resultara de él mismo, y no fuera un efecto aparente de las amputaciones selectivas que en él hubiéramos podido operar.

Ciertamente, el área escogida —el Africa occidental entre el Senegal y el Níger— es quizá demasiado extensa y no constituye una unidad geográfica más que en un sentido muy laxo. Y los pueblos que la habitan no forman un círculo cultural compacto ni ha-

blan una sola lengua. Pero si hubiésemos restringido aún más el marco de nuestra observación podría siempre argüirse que la muy localizada unidad escogida quizá fuera enteramente atípica y por eso mismo inaceptable como representativa de esa diversidad y esa incoherencia que buscamos probar en las concepciones de la muerte. No faltarían entonces razones en apoyo de nuestra selección. Ese área entre el Senegal y el Níger es lo suficientemente restringida como para reducir drásticamente el número de ejemplos con que sostener nuestro argumento y obligarnos a construirlo no con los más cómodos y oportunos, sino con los disponibles; pero a la vez es lo bastante extensa como para que la diversidad que en ella constatamos no pueda rechazarse como singular y anómala. Y su unidad cultural es lo suficientemente acusada como para que la vecindad, la coexistencia de esas concepciones dispares resulte efectiva incoherencia, pero a la vez no tanto como para que esa incoherencia pueda desestimarse como anecdótica por exclusiva y característica de una cultura determinada.

Sin embargo, no son éstas —o no son sólo éstas— las razones que nos han movido a buscar nuestros ejemplos en el Sudán occidental. Más verdadera razón es que el Sudán occidental pasa entre los etnólogos, y no exclusivamente entre los teóricos, por ser una de las áreas en donde mayor vigor tienen las esperanzas escatológicas y en donde con mayor nitidez se encuentra expresada esa concepción de la muerte como reiteración, como nuevo comienzo, que sería la más congruente con aquella ideología de la renovación vital, del constante retorno al origen. *They are fanatical in their belief in a future life* leemos de estos pueblos entre el Senegal y el Níger<sup>98</sup>. Y de qué suerte sea esa vida futura nos lo explica más circunstanciadamente esta extensa cita: *Es sind die beiden Pole selbst: Tod - Leben, Verwelken - Keimen, die sich dem Ackerbauer fast täglich von neuem einprägen und reiche Analogien wecken (...) Es gibt Zeiten des Verwelkens, des Absterbens in der Natur, im einzelnen*

<sup>98</sup> G. GORER, *Africa dances*, Nueva York, 1935, p. 51.

Baum, in der einzelnen Pflanze, und dieses ganze Erleben mag feiner empfindende Menschen seelisch ergreifen; aber etwas existiert weiter: Frucht und Same. Und Frucht und Same sind nicht etwas Totes, sie drängen sozusagen zu neuer Lebensentfaltung (...) Nicht die erstarrte Schale ist dabei das wichtigste, sondern die verjüngte, treibende, sprossende Kraft, die in gewaltigem Lebensdrang die Schale durchbrechen wird, um von neuem zu blühen und fruchtbar zu sein. Ganz ähnlich beim Menschen. Und die Ackerbauern vom Sudan sind sicher nicht die einzigen, die diese Analogie sehen; aber bei ihnen ist sie zu eigentlich innerer Lebensanschauung geworden. Der Tod — sie wissen wohl um seine Tragik: eine Urschuld der Menschen oder eine böse Intrige hatte ihn in die Welt der Menschen gebracht, die doch bestimmt waren zu leben, immer zu leben — sie kennen das Leid (...) Sie wissen um die furchtbare Gewalt des Todes und die Macht seiner Ausbreitung (...) Aber ihr starker Lebenswille hat hundert Brücken geschlagen, den Abgrund des Todes zu überbrücken, seine Tragik zu mildern: allen ist ja das gleiche Los beschieden, und der Ehrenhaften Sterben ist Heimkehr zu Gott und zu den Vätern (...) ihre Toten sind nicht tot, sondern sie leben weiter (...) Vor allem aber: sie kehren zurück zu Familie und Acker. Zeuge ist ihnen des Vaters Bild und Gestalt im Kinde, die ererbte Fähigkeit und Ähnlichkeit des Charakters. Zeuge ist ihnen auch ihr Acker, auf dem die Pflanzen immer wieder neu erstehen<sup>99</sup>.

Tras todo cuanto en el epígrafe anterior hemos dicho, estas afirmaciones resultan desconcertantes. Mal se ve que puedan creer fanáticamente en una vida futura cuya vacía irrealidad apenas se esfuerzan por imaginar. Recordemos no sólo la falta de coherencia de sus imágenes del trasmundo, de su representación de una vida después de ésta, sino, y especialmente, su falta de interés por toda la temática escatológica por sí misma, sus respuestas a las preguntas directas sobre cuestiones de ese tipo: no se sabe, nadie lo sabe, *je ne saurai vous le dire*. Para que ese desinterés resultara conciliable con su supuesta fe fanática en la vida futura habría que atribuirles algo distinto de una mentali-

dad prelógica, habría que atribuirles simple estupidez. Que desde luego también en el Sudán puede estar extendida, pero difícilmente en la proporción necesaria para dar pábulo a ese fanatismo generalizado.

Infinitamente más sobrios y realistas son, a este respecto, de una parte el propio teórico de la mentalidad prelógica, que escribió con lúcido escepticismo: *La destinée de l'individu dans l'au-delà ne lui cause guère d'inquiétude* (al primitivo) *et il n'a que peu de choses à en dire*<sup>100</sup>, y de otra, los mismos primitivos a quienes se atribuye ese fanatismo. De un sacerdote oracular dahome son estas frases lapidarias: *La vie terrestre est préférable à la vie dans l'au-delà. Pourtant, lorsque l'on meurt, rien ne vous dérange plus, ni questions de famille, ni questions d'argent, ni affaires de femmes. Mais c'est précisément parce que ces soucis n'affectent plus les défunts que leur nom n'est pas bon et qu'ils appartiennent à la mort*<sup>101</sup>. Pues esto es lo incomprendible, que para emitir juicios generales tan categóricos como el que estamos comentando no hace falta solamente olvidar la intrínseca improbabilidad de que el fanatismo se concilie con la indiferencia, como decíamos hace muy poco, sino que además es preciso desechar las numerosas afirmaciones directas de esos supuestos fanáticos en el sentido de que la vida, ésta de aquí, es el sumo bien, el único, y la muerte le pone fin irreparablemente. Hasta es frecuente que para hablar de la vida y de eso otro de después de la muerte se usen dos términos por completo distintos. *Das Dasein nach dem Tode wird niemals als Leben bezeichnet; es unterscheidet sich vom diesseitigen Dasein eben dadurch, dass es kein Leben, sondern ein blosses Dasein ist*<sup>102</sup>. Y: *Es wäre verfehlt, dieses vorausgesehen, zukünftige Sein als eine Aussicht zu verstehen, die dem Denken des Afrikaners als eine Art Hoffnung auf ein besseres Leben erschiene*<sup>103</sup>.

En cuanto a la otra más concreta pretensión de que éste del Sudán occidental sea un área en la que la concepción de la muerte se

<sup>99</sup> H. HUBER, *Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanesischer Völker*, Mödling, Sankt-Gabrieler Studien, 10, 1951, p. 130 s.

<sup>100</sup> L. LÉVY-BRUHL, *L'âme primitive*, París, 1927, p. 292.

<sup>101</sup> B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, París, 1943, p. 402 s.

<sup>102</sup> RINGWALD, *Religion der Akanstämme*, p. 63.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

ajuste con particular fidelidad al ideario del eterno retorno, por sí misma se comenta, pero vamos no obstante a ayudarla. Casi diariamente, se nos dice, el agricultor observa ese doble movimiento que conduce de la vida a la muerte, de la floración al ajamiento, y luego retorna, y la similitud de esas polaridades le sugiere analogías de rico destino. Porque en la naturaleza en torno hay tiempos de muerte, cuando el árbol y la planta se marchitan, y esa vivencia sobrecoge el ánimo del hombre sensible (que es de suponer será el agricultor de las frases precedentes), que no obstante ve que algo continúa viviendo, el fruto y la semilla, y entonces advierte que lo importante no es la cáscara desecada, sino la fuerza rejuvenecida, cargada de impulso fructífero, que quiere romper esa envoltura moribunda para cumplirse en un nuevo ciclo vital, florecer otra vez y dar fruto. Y comprende que lo mismo ocurre con el hombre. Afirmaciones iniciales contra las que nada tenemos que decir —siempre que se refieran a un determinado agricultor N. N., amigo personal del autor que las escribe. Mas cuando se pretende extender a los agricultores sudaneses esa poética disposición y esas esperanzas por analogía, tenemos que decir mucho y creemos haberlo dicho. «La muerte —conocen muy bien su tragedia: una falta original cometida por los hombres o una intriga perversa la han traído al mundo, contra los hombres que estaban destinados a vivir, a vivir para siempre». ¿Qué falta original dice el mito baule que cometieron, o el ashanti o el temne o tantos otros de los mitos que hemos recogido en el apartado procedente? ¿Qué es una perversa intriga, aquel intercambio y contraste de pareceres del camaleón y el perro ante el Alá malinké o el entretenimiento del perro y la confusión de la cabra en el mito ewe o la disputa de la araña con la muerte en el mito ho (ewe)? ¿Quizá la muerte de aquel gigante tendido por el suelo y la imprudencia del muchacho kraci que frotó con la sustancia hallada en sus cabellos el ojo del gigante muerto? En cuanto a esa vida eterna que hubiera sido el destino de los hombres de no mediar las supuestas falta original o intriga perversa ¿cuál era? ¿Acaso la de los yoruba, que cuando ya

no podían crecer más empezaban a arrugarse hasta hacerse pequeños como piedras repantantes? Realmente ni *Urschuld*, ni *böse Intrige*, ni *ewiges Leben* parecen pertenecer al vocabulario más apto para resumir o caracterizar adecuadamente los mitos de origen que presentamos al principio. Y digámoslo expresamente: si es cierto que allí ofrecimos tan sólo una selección, no lo es menos que no ocultamos ninguno de los mitos que hemos podido encontrar<sup>104</sup>. Por otra parte, que «sus muertos (los de los agricultores del Sudán occidental) no están muertos, sino siguen viviendo», ni es cierto en todos los casos (mandyako, kassanga), ni en los que aparentemente lo es puede aceptarse sin hacer la salvedad de que ni estar muerto ni seguir viviendo significa lo mismo para los diferentes pueblos. Finalmente: «Pero sobre todo: (sus muertos) retornan a su familia, a sus campos. Pruebas de ello las tienen en esa imagen del padre que es el hijo, en el parecido del carácter, de las facultades heredadas. Otra prueba se la dan sus campos, en los que las plantas rebrotan siempre renovadamente». Afirmaciones con las que parece querer aludirse a la creencia en una reencarnación. Pero, ya lo dijimos, ni esa creencia es general a todos los pueblos del área, ni la reencarnación en aquellos que la conocen, suele aceptarse para todos los muertos. Además, vistos los plazos que se marcan para la reencarnación y las clases de muertos a quienes se privilegia (o maldice, pues también la valoración negativa del renacimiento está representada, aunque excepcionalmente<sup>105</sup>, con la capacidad de renacer, la probabilidad de que un padre renazca en su hijo es escasa y su parecido, entonces, una mala prueba. Y aún se nos ocurre: ni los plazos ni las discriminaciones introducidas en los renacimientos son imprescindibles para el argumento, pues se sostiene con la mera observación, que suponemos estadísticamente correcta, de que los hijos nacidos después de morir sus padres (los únicos para quienes sería válida la

<sup>104</sup> En la selección que hemos dicho nos hemos limitado a escoger de cada mito la variante más completa.

<sup>105</sup> Así entre los nankane, nt. 90.

supuesta prueba) representan una fracción mínima y quizá ínfima del total de los nacidos, sobre la cual lo único que puede fundarse es la creencia en una reencarnación sumamente especializada, concretamente del tipo de la aceptada por los ashanti. Por fin, el estrambote: «Otra prueba se la dan sus campos, en los que las plantas rebrotan siempre renovadamente». ¿Cuál es la evidencia en que se apoya esta afirmación y cuál puede ser su significado, si tiene alguno?

Se dirá tal vez que nos hemos detenido demasiado en la crítica de unas consideraciones generales que, una vez conocido el material empírico en que pretendían apoyarse y que es el expuesto en el epígrafe anterior, se revelaban ya como muy frágiles, quizá incluso como insostenibles. Pero esas consideraciones generales en sí mismas son ahora nuestro problema. Parece claro que éstas concretas que nos han ocupado, más que sobre las creencias escatológicas del Sudán occidental, se basan sobre las propias creencias escatológicas del etnólogo que las ha escrito, o por lo menos representan una interpretación de aquéllas a la luz de éstas. *Urschuld, böse Intrige, ewiges Leben*, sí que pertenecen a un vocabulario tanatológico, aunque no precisamente sudanés. Toda la distorsión se evitaría entonces, parece, si no se profesaran esas u otras creencias escatológicas, o si se descontaran escrupulosamente las creencias escatológicas propias a la hora de estudiar la concepción de la muerte de los pueblos del Africa occidental o de cualquier otro lugar.

La dificultad creemos que está en que la propia suposición de que los diversos grupos humanos tienen distintas concepciones de la muerte implica ya una creencia escatológica por parte del etnólogo que la acepta: la de que existe tal cosa como la muerte de la cual cada grupo puede tener una concepción diferente. Esa muerte referencia invariable nos parece un último vestigio no eliminado de las creencias escatológicas rechazadas o descontadas por el etnólogo. Aún si éste afirma que la muerte es un hecho biológico con tanto significado como los otros de la misma clase: ninguno. Aceptar esto es

todavía muy poco. Algo más se avanza añadiendo que ese hecho de la muerte tiene el carácter de un proceso continuo que sólo se transforma en acontecimientos diacrítico por la aplicación de ciertos procedimientos convencionales escogidos para comprobarlo. Agonía, coma, paro cardíaco y respiratorio, pérdida del tono muscular, *algor mortis*, rigidez, *livor mortis*, coagulación de la sangre, desecación y vitrificación de la córnea, putrefacción, se suceden sin solución de continuidad. Cualquiera de estos cambios sucesivos puede elegirse como signo de la muerte y los que le siguen aparecerán entonces como sus consecuencias. Del mismo modo, todos los cambios que preceden a éste al que se ha atribuido valor diacrítico, la agonía, por ejemplo, y el coma profundo y el paro cardíaco —en el supuesto de que la detención de la respiración haya sido el cambio asumido como significativo— pueden aparecer como sus causas inmediatas, las de la muerte, pero no lo son. Son, si acaso, las causas del paro respiratorio; de la muerte no. Pero no se entienda que queremos ensguida argumentar que en realidad la muerte es el conjunto de esos cambios y que su verdadera causa es la enfermedad que condujo a ellos, o los procesos metabólicos en que fue posible la enfermedad, o el nacimiento o la generación que hicieron posibles esos procesos metabólicos. Todo eso son las causas mediatas, próximas o inmediatas de la agonía, del coma o la putrefacción o, por mejor decir, por decirlo más neutramente, son fases anteriores del mismo proceso. Mas la muerte no pertenece a él. Más bien se diría que la muerte no es un acontecimiento de la vida; que, en el sentido del *dictum* de Epicuro, es enteramente exterior al propio proceso vital, dentro del cual la conciencia, o la respiración o el tono muscular, desde un punto de vista estrictamente biológico, probablemente no pueden identificarse con la vida más de lo que puede el crecimiento, o la capacidad de reproducción, o la transformación de las proteínas por ciertas bacterias anaerobias —ni por consiguiente su cesación puede identificarse con la muerte.

Por eso escribíamos hace un instante que decir sólo que la muerte es un hecho bioló

gico vacante de significado, al que cada grupo puede conferirle uno variable, parece insuficiente, parece arrastrar un peso de esas creencias escatológicas que deberíamos rechazar o descontar si lo que pretendemos hacer es etnología y no hermenéutica. Se dice: despojemos a la muerte de todas las connotaciones escatológicas que pueda tener para nosotros, restituyámosla al conjunto de los hechos biológicos. Y la objetividad parece asegurada. Pero en la segunda de esas frases se implica ya una creencia escatológica, la de que la muerte pertenece al conjunto de los hechos biológicos, y su inserción en él puede llamarse restitución. Pero la muerte no pertenece al conjunto de los hechos biológicos, sino al conjunto de los signos y su única causa es la atribución enteramente arbitraria, convencional, de valor diacrítico a un instante o a una sucesión de instantes —que sólo existen como tales instantes en la medida en que arbitraria y convencionalmente se les atribuye valor diacrítico— dentro de un proceso continuo, al que, más exactamente que exterior, la muerte es ajena, aliena. Adjetivo que preferimos porque diciendo exterior no parece que hagamos más que repetir que la muerte no pertenece al proceso vital, pero llamándola ajena estamos intentando decir que pertenece a otro proceso, al proceso en que los signos se usan, al proceso social. Hay un mito de un pueblo africano, que habita en un área muy distante de ésta cuya tanatología hemos reconstruido, los yeye, un grupo bantú meridional, que ilustra muy plásticamente esta idea. Después de haber creado a los yeye, Urezhwa vivió algún tiempo con ellos y tomó una mujer. Un día, su mujer cayó enferma. Urezhwa marchó entonces por el río para buscar una medicina y dejó órdenes para que, en caso de que su mujer muriera durante su ausencia, no la tiraran. Poco después de su marcha, la mujer murió y como su cadáver se corrompía y olía mal los yeye la tiraron. Cuando Urezhwa volvió, se afligió mucho al ver que habían desobedecido sus órdenes y les dijo que, si la hubieran guardado, él la habría vuelto a la vida y de la misma manera, cuando los otros hubieran muerto, él los habría resucitado. Pero que la habían tirado

y así morirían para nunca más volver<sup>106</sup>. Traduciéndolo a nuestro lenguaje: los yeye que mueren no mueren porque la respiración anaerobia de ciertas bacterias provoque la decarboxilación de sus aminoácidos y la formación de ptomaínas, mueren porque los yeye que viven no pueden soportar la fetidez resultante del proceso bioquímico mencionado y los tiran.

Mito que serviría para ilustrar dos aspectos complementarios de esta consideración de la muerte como signo. El primero, que esa diacrisis para la que convencionalmente se escoge como expresión un instante determinado del proceso vital, no altera el curso de éste —o no lo altera directamente, salvedad que luego justificaremos. Mas si altera el curso del proceso social, en cuanto que afecta a las relaciones del grupo con el individuo cuyo proceso vital ha alcanzado ese instante reconocido como diacrítico, cancelando obligaciones específicas hasta ahí vinculantes. Pero hay un segundo aspecto que parece igualmente claro: que esa diacrisis es arbitraria respecto del proceso vital del que un instante o una sucesión de ellos se toma como su expresión, pero respecto del proceso social es necesaria o, por lo menos, es motivada. Motivada de forma inmediata por la finura relativa de los métodos de observación de que el grupo dispone y que, aplicados a la del proceso vital, permiten segmentarlo en menor o mayor número de acontecimientos discretos. Para que la expresión de la muerte sea la cesación de las variaciones de potencial eléctrico en el cerebro hace falta disponer de un electroencefalógrafo, para que se escoja la suspensión de la actividad cardíaca, de un estetoscopio, para que sea la interrupción de la respiración basta una superficie bien pulida, para que se elija la formación de putrescina o de cadaverina basta la nariz. Mas esta motivación de la diacrisis siendo inmediata es, sin embargo, secundaria. Tomemos otro mito, esta vez de un pueblo considerablemente más próximo

<sup>106</sup> EDWARD, «Tradition of the Ba-yeye», *Folklore journal of the South-African Folklore Society*, 2, 1880, p. 34-36; RENÉ BASSET, *Contes populaires d'Afrique*, París, 1903, p. 231 s.

a todos aquellos cuya tanatología antes estudiamos, los nuba del Sudán oriental. Su país estaba en un principio poblado en exceso, puesto que los nuba no morían y su número crecía inconteniblemente. Hasta que un día se les ocurrió imitar los funerales. Cogieron un tronco de un árbol, lo acarrearón en solemne procesión y lo enterraron con todo el ceremonial. Dios vio aquello y se encolerizó muchísimo, porque le pareció una burla ultrajante, de modo que decidió que los hombres murieran<sup>107</sup>. Digamos que al tratar al tronco como a un hombre los nuba, además de ultrajar a Dios, consiguieron resolver su problema demográfico, puesto que desde ese día pueden tratar a ciertos hombres como trataron a aquel tronco. Aquí tocamos la motivación primaria, primera en importancia, de la diacrisis en el proceso social. Es una motivación económica, en el sentido más extenso de la palabra. Porque ni los recursos, ni los esfuerzos, ni el tiempo ni el espacio disponibles son inagotables, el grupo tiene que excluir a aquellos miembros que en su proceso vital han alcanzado un punto a partir del cual se transforman en una carga onerosa, en una compañía incómoda, inútil, inmóvil, silenciosa, desagradable a la vista o al olfato. Recursos más abundantes, esfuerzos menos fatigosos, más tiempo disponible y menos hacinamiento quizá lleven a situar la diacrisis en un punto relativamente avanzado del proceso vital, en el *rigor mortis* o en el comienzo de la putrefacción, por ejemplo. A la inversa, hambre y cansancio y trabajo constante y un simple paravientos por toda habitación pueden ponerla en instantes muy anteriores, en los primeros estertores agónicos y hasta en las señales iniciales de la vejez. Una sociedad opulenta y ociosa puede sostener indefinidamente a un comatoso, mientras que un grupo hambriento no puede alimentar a un anciano ni un pueblo atareado atender a un inválido. Pero estas afirmaciones generales inmediatamente hay que restringirlas. Porque si la motivación económica de la muerte en abstracto es clara, en concreto actúa de muchos modos y no sola. Mostremos de inmediato otros modos

de actuar esa motivación económica: la muerte puede representar en el proceso social el paso de un miembro del grupo de consumidores al conjunto de los bienes de consumo —canibalismo, trasplante de órganos— con lo que la diacrisis deberá situarse en un instante del proceso vital en que el declarado cadáver resulte aprovechable, esté en su punto. En sociedades diferenciadas en las que el tratamiento del enfermo está en manos de grupos especializados y el del cadáver en las de otros, y ambos actúan a cambio de una retribución, la elección de la diacrisis puede resolverse en un conflicto de intereses. Todo lo cual puede parecer pura banalidad, pero no por ello deja de contribuir a lo que estamos llamando motivación de la diacrisis.

Menos aparentemente banales, en seguida se ve, resultan otros factores de motivación que sólo dando a la palabra una acepción que, si no se explicita con precisión, parece excesivamente elástica, es posible llamar económicos, aunque sin duda podría y hasta debería hacerse porque se solapan enteramente con los anteriores. Aquí en primer término la naturaleza misma de los derechos que se atribuyen al individuo y su reverso, las obligaciones que recaen sobre el grupo, y los medios que habitualmente tiene aquél de hacerlos valer —fuerza física, voz, presencia— y éste de cumplirlas —piénsese en un ejemplo extremo, la alimentación por vía venosa. El diverso grado en que esas obligaciones sujetan a los miembros del grupo y si ello genera en el interior de éste una segmentación, en cuyo caso todavía actúan otras motivaciones de la diacrisis bajo la forma de las obligaciones del segmento más directamente afectado para con los segmentos que lo están menos, y de éstos para con él, obligaciones recíprocas que pueden tener el mismo o distinto signo, que la de esos segmentos para con el individuo, o unas el mismo y las otras distinto. En la medida en que las obligaciones afectan al grupo en su totalidad o en que el segmento más directamente vinculado por ellas forma una unidad relativamente autónoma, estará en libertad de suspender sus otras actividades para dedicarse exclusivamente a éstas, pero esa li-

<sup>107</sup> NADEL, *The Nuba, Londres, 1947, p. 268.*

bertad tendrá un límite obvio: el que le impongan las actividades que no se pueden suspender sin riesgo de desatender la propia subsistencia. Si el segmento no forma una unidad autónoma, sino inserta en una red de obligaciones y derechos con otros segmentos, existe la posibilidad de que pueda dedicarse íntegramente a cumplir sus deberes para con el individuo porque a sus propias necesidades subvengan los otros segmentos presos en la misma red, pero también la de que el límite de las atenciones que preste al moribundo venga marcado no sólo por la necesidad de atender a su propia subsistencia, sino además por la ineludibilidad de los servicios que tenga que prestar a los restantes segmentos.

Nótese que todo lo anterior es una reducción esquemática y abstracta, y esto lo decimos no tanto para insinuar oblicuamente cuánto más numerosos y variados son en realidad los factores motivantes de la diacrisis, sino sobre todo para señalar la amplia medida en que resultan rebeldes al esquema, porque hay entre ellos una imbricación, un solapamiento, un constante juego de causas y de retrocausas. Lo cual no quita que la dominante y primera sea la que tan plásticamente expresaba el mito nuba que reprudijimos, la necesidad de tratar como a troncos a ciertos individuos que con su presencia interfieren en el normal desarrollo de la vida del grupo. El problema ahora es comprender cómo si la muerte es un signo arbitrariamente escogido por el grupo para disponer de algunos de sus miembros ha podido desarrollarse la creencia de que esos miembros de los que se dispone después de todo no son troncos. Dicho de otro modo: cómo puede conciliarse la invención de la muerte con la invención de la supervivencia.

Una primera respuesta de inmediato se nos ocurre: plantear esta cuestión equivale a olvidar todo lo dicho hace un instante. La muerte no es un hecho biológico, sino un signo que pertenece al proceso social. No es que al individuo al que le ha sobrevenido le ocurra algo precisamente ahora y hace un instante no. Es sólo que el grupo decide enterrarlo, o lo que es igual desterrarlo, desentenderse de él, en suma. Más no porque

su proceso vital se corte de un modo súbito e inequívoco, sino porque la comunicación se da por conclusa y rota. No habría entonces supervivencia en el sentido de que no habría muerte más que como destierro, como alejamiento. Se lo llevan, inútil, silencioso, impenetrable. Lo que luego le ocurra es cuenta suya. De ahí la incoherencia de las representaciones del trasmundo, el desinterés que constatábamos en lo referente a la vida después de la muerte, la vacuidad de todas las imágenes que guardan alguna relación con ella. Parece entonces que el problema es falso, que no hay nada que conciliar: si la muerte es invención será precisamente porque la supervivencia no lo es. Pero es claro que esto es tan sólo jugar con las palabras. La única supervivencia conciliable con la invención de la muerte sería la mera continuación del proceso vital, cuyo curso efectivamente la muerte, sólo un signo, no altera. La única supervivencia no problemática sería en último extremo la supervivencia ósea e inmóvil. Mas, como en su lugar vimos, y en otros vemos, no es en ésta en la que corrientemente se cree o más bien en ésta no se cree, o no se cree que sea supervivencia. En las que se cree es en otras que, incoherentes como son, en algo al menos son coherentes: en que son incoherentes con la propia diacrisis. En que el muerto no sobrevive como muerto, sino como vivo. En que ese miembro del grupo del que ha habido que deshacerse por quieto y por callado, enterrado —desterrado— comienza a moverse y a hablar, sigue caminos peligrosos, salta montañas, pasa ríos, ve a Dios. Supervivencias, en fin, cuya invención claramente colide con la invención de la muerte.

¿O tal vez no? ¿No serán las dos invenciones, muerte —diacrisis— y supervivencia no ya compatibles, sino indisociables? Después de todo, los nuba de Kordofán no trataron a aquel tronco como tratan a los troncos. Si uno cae, hacen leña de él u otro uso o allí lo dejan que se pudra, o a lo sumo lo apartan a un lado, si cae sobre terreno cultivado o impide el paso. A aquél del mito lo adornaron con flores, lo acompañaron en procesión y lo enterraron. Así que, si bien se mira, a los muertos en realidad no los tratan

como a troncos, sino como a aquel tronco al que no trataron como tronco. Se diría entonces que la diacrisis autoriza efectivamente al grupo a disponer de ciertos individuos, pero igual que no en cualquier instante, sino en uno preciso, tampoco de cualquier modo, sino de uno determinado. Nos atrevemos a decir que en el instante en que muerto vale más que vivo y de tal modo que valga más muerto que vivo. Nuestra idea es ésta: ese individuo corpóreo se conserva vivo tanto tiempo como lo permiten las motivaciones de la diacrisis que apuntábamos, que es, más bien que todo el tiempo en que el grupo puede conservarlo aunque él sea inútil, todo el tiempo en que él es útil al grupo. Y se inventa la diacrisis, en lugar de dejar que el proceso vital siga su curso, para disponer de lo inútil de tal forma que se pueda conservarlo útil, conservando lo útil.

Inútil lo era ya en cierto sentido antes de que la diacrisis interviniera y la comunicación se diera por conclusa: desde que dejó de poder atender a ciertas obligaciones que le incumbían. Pero era útil aún en cuanto que detentaba determinados derechos, porque el reverso de esos derechos suyos lo constituían obligaciones que sujetaban, ataban, ligaban al grupo y/o a un segmento de él. Sujeción, atadura, ligadura que lo eran del grupo respecto del individuo sólo aparentemente, en realidad del grupo respecto de sí mismo, por la sencilla razón de que el grupo incluye al individuo, lo compone por entero, y sólo pensarse, y mal, pueden separadamente. Pero también porque el grupo sólo consiste en esas sujeciones y en otras como ellas, sólo se agrupa por la fuerza de esas ligaduras y de ligaduras del género de éstas. La aceptación de cierta forma de supervivencia no es entonces ni distinta, ni más misteriosa que la atención que se dispensa al anciano, o al enfermo, tan inútiles ya para sí mismos —si hubiera sí mismos— como el tronco nuba. La una y la otra, la atención a los minusválidos iniciales y la supervivencia de los minusválidos terminales, no responden sino a la propia y tautológica necesidad que el grupo tiene de ser grupo. Ese N. N. que ha llegado al momento diacrítico socialmente convenido y del que el gru-

po ha dispuesto, incluso devorándolo, sobrevive porque efectivamente no era sólo un individuo corpóreo, pero no porque fuera algo más que un cuerpo, sino porque era algo distinto de un individuo. Era un centro de relaciones, un nudo en el entramado del grupo social. El cuerpo puede devorarse, pero el nudo no se puede. Relaciones específicas que se entablaban a través de él no pueden interrumpirse de un golpe sin que el grupo mismo se vea amenazado de disgregación. *The whole event* (de la muerte)... *shakes the moral foundations of society*<sup>108</sup>. Idea que los bara de Madagascar expresan más exacta y plásticamente. Cuando uno muere, un familiar suyo se asoma a la puerta de la casa y pronuncia estas palabras: *Votre parent est mort, je vous l'annonce, nous vivions avec le maître, nous sommes tous morts*. Y uno de los vecinos que esperan fuera, un hombre, le contesta: *Nous sommes étonnés, le pilier maître du village est rompu*<sup>109</sup>. Y esto se dice no de un jefe. La descripción completa del funeral de ese muerto recoge al final la advertencia que se la hace así: *Ton nom quand tu étais vivant n'est plus ton nom mort, car ton nom est maintenant Ndrianitehanarivu*. Y Ndrianitehanarivu es el nombre que se da a un muerto si era un *tout jeune homme, jeune femme*. El *nom mort* de un jefe o de un hombre poderoso es Ndriamandrebarivu<sup>110</sup>.

Desde esta perspectiva, la supervivencia está en la propia inercia de las relaciones sociales, en la misma rigidez de la estructura del grupo. N.N. o, para el caso, Ndrianitehanarivu está muerto. Pero ese otro determinado individuo, o ese animal o ese objeto, ese lugar, no dejan de ser el hermano o la mujer o el amigo de Ndrianitehanarivu, el mejor de sus toros, su casa o su sitio en ella. Determinadas propiedades son aún las suyas, todavía es sujeto de ciertos derechos. Y en nuestra opinión en todo esto hay que ver otra cosa que afectuosa memoria o pereza lingüística o artificio jurídico. O hay que ver

<sup>108</sup> B. MALINOWSKI, *Magic, science and religion*, Londres, 1925, p. 51.

<sup>109</sup> J. FAUBLÉE, *La cohésion des sociétés bara*, París, P.U.F. 1954, p. 16.

<sup>110</sup> FAUBLÉE, *opcit.* p. 21 s.

la memoria, la pereza, el artificio en tanto que manifestaciones de esa inercia de las relaciones, de esa rigidez de la estructura social en las que consiste la supervivencia —y para las que existe la supervivencia. Esa costumbre, de la que conocemos tantas variantes, de enterrar con el muerto sus posesiones más valiosas, o romperlas y dejarlas sobre su tumba, o dar muerte a sus animales favoritos, lo expresa bien: el muerto reclama lo que es suyo para que los que aún viven no puedan disputar entre sí por apropiárselo. Igual que el luto, que mantiene unidos a los individuos que componían el segmento familiar casi con la misma fuerza eficaz con que los tenía juntos la autoridad del padre desaparecido y así impide que su súbita liberación disgregue ese segmento y esa disgregación altere el campo de relaciones del grupo en su conjunto de un modo brusco e incontrolable.

Muerte y supervivencia, dos invenciones solidarias, evitan esa brusquedad y aseguran ese control. Ese haz de relaciones específicas que se anudaban en Ndrianitehanarivu no pueden interrumpirse de golpe, pero tampoco conservarse indefinidamente. La invención de la diacrisis evita su conservación indefinida, la de la supervivencia su súbita interrupción. Una y otra someten a medida el desenlace de las viejas relaciones y su reanudación, la gradual desviación por canales distintos del tráfico social. *Funeral rites are for the living to give beautified ceremonial to the dead... Articles used in life are prepared so as to be put into the grave, as if (the deceased) were only moving house... They are to give the appearance, but are not for practical use... Hence the things (such as were used) in life are adorned, but not completed... Hence the funeral rites are for no other purpose than to make clear the meaning of death and life, to send off the dead with sorrow and reverence and when the end comes to prepare for storing the body away... Slighting the dead and over-emphasising the living is the way of Mo. Slighting the living and over-attention to the dead is the way of superstition. Killing the living to send off the dead is murder*<sup>111</sup>. Cita que resulta adecuada

para ilustrar un aspecto de esa medida que decimos que la muerte y la supervivencia imponen al desenlace de las viejas relaciones y a la reanudación de otras nuevas, pero que como el resto de nuestra argumentación puede inducirnos a un error contra el que no nos hemos precavido lo bastante. Nos referimos al que creemos sería el pensar que esa muerte y esa supervivencia, convicciones solidarias, son sólo los marcos formales y en sí mismos vacíos que cada pueblo puede llenar con sus propias creencias escatológicas. Pues no hemos recorrido todo este camino para volver ahora a encontrarnos en el punto de partida, con sólo la terminología cambiada. Si antes rechazábamos que la muerte fuera un hecho biológico vacante de significado, al que cada grupo podía conferirle uno variable, no lo hacíamos para ahora aceptar que la muerte sea un hecho social invariante del que cada pueblo puede tener una concepción diferente.

Muchas cosas en las reflexiones que preceden pueden alimentar ese error, pero una sobre todo, y en ella queremos fijarnos primero. Tal y como nos hemos expresado ha podido entenderse que esas relaciones de que el individuo era un nudo las concebíamos como biográficas, configuradas diferentemente en cada caso. La muerte entonces sería algo así como una pérdida irreparable e irrepetible, un impacto básicamente afectivo. «Lo que desaparece, cuando una persona muere, consiste en una síntesis de ideas y de conductas, tan exclusiva e insustituible como la efectuada por una especie floral a partir de cuerpos físicos simples utilizados por todas las especies. La pérdida de un allegado o de un personaje público, político, escritor o artista, cuando nos afecta, lo hace de la misma manera en que sentiríamos la irreparable privación de un perfume, si *rosa centifolia* se extinguiese»<sup>112</sup>. La supervivencia quedaría en tal caso reducida a poco más que un freno impuesto a la explosión del dolor, al modo de las leyes solonianas. Aceptemos —con reservas— que la desapa-

<sup>111</sup> FUNG YU LAN, *History of Chinese Philosophy*, Peiping, 1937, traduce así un pasaje de Hsün Tazú. Citado

en A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen-West, 1968, p. 159 s.

<sup>112</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 312 s.

rición de tal síntesis de ideas y conductas, exclusivas e insustituible, afecte al grupo como irreparable privación. No es de todos modos en esa síntesis en la que nosotros pensamos. Cuando hablamos del individuo como un nudo de relaciones pensamos más bien en relaciones precisas, relaciones de alianza, que el individuo encarnaba. Esas son inertes, ahí actúa la rigidez de la estructura social. Dentro de su malla el individuo es efectivamente un nudo. A su procreación han contribuido un padre y una madre, en él dos segmentos familiares han saldado una deuda, o han contraído una. El mismo se ha casado y haciéndolo ha pasado a convertirse en nudo de una nueva alianza, y de otra al engendrar hijos. Ha tenido campos y éstos lindes y él con los colindantes litigios y acuerdos y obligaciones recíprocas de vecindad. En relaciones de este género es en las que pensábamos más arriba. El vacío que el cuerpo enterrado deja en la malla social no es un vacío afectivo, es un vacío físico. Las relaciones que la muerte desanuda no son de simpatía, afecto, convivencia ni de nada que se parezca por lo más remoto al perfume de la *centifolia*. *Vous tous qui avez fait du bien à mon père, vous qui, avec lui, avez fait se battre les taureaux, vous qui avez des rizières voisines des siennes, soyez tranquilles* —dice el hijo del merina en el kabary, la arenga fúnebre que debe pronunciar antes de dar sepultura a su padre, y que se ajusta a un estereotipo común, enteramente genérico, en el que no tienen entrada los detalles biográficos individuales. *Cette mort, ce n'est pas comme des petites arbustes abattus et remplacés par des fougères; c'est au contraire une grande forêt abattue et remplacée par des hazomena*<sup>113</sup>. La muerte no abre un calvero en el bosque de las relaciones del grupo, ni deja tierra libre para las malas hierbas: el lugar que ocupaban los troncos caídos lo llenan ahora árboles de palisandro, hazomena. Porque esas relaciones no son, expresémonos así, relaciones de persona a persona —o a personas. Son relaciones que movilizan a contingentes considerables del grupo o incluso al grupo en su conjunto,

relaciones que el individuo encarnaba pero de las que él en realidad no era un término, sino más bien la misma relación. La fórmula de condolencia de los tsimihety expresa esta idea con suma claridad: *Quand on perd un père ou une mère, c'est comme si on perdait la mémoire, car ce sont nos pères et nos mères qui nous transmettent la tradition de nos grands-parents. Je viens alors pour cette perte, vous adresser mes meilleures condoléances; recevez en même temps cette petite somme pour contribution aux dépenses des funérailles*<sup>114</sup>. Y de igual modo que los padres son la memoria, esto es, ellos mismos la relación con los abuelos, el cónyuge muerto encarnaba la alianza entre dos segmentos familiares. La viuda sihanaka guarda luto durante un año, pero cuando éste pasa aún no puede volver con sus parientes, sino que ha de esperar a que los de su marido accedan a que se divorcie del muerto<sup>115</sup>. Pues importa, como antes decíamos, evitar la brusquedad en el desenlace de las relaciones viejas, asegurar el control en la reanudación gradual por canales distintos del tráfico social. Como en otro lugar del kabary que citamos se dice: *Rape-tissez vos malheurs en les allégeant peu à peu sans interruption, comme on enlève, une à une, les bottes d'un tas d'herbe à brûler*<sup>116</sup>.

Mas nuestro propósito era deshacer un equívoco —el de que pudiera creerse que ese nudo de relaciones que la muerte deshace lo concebíamos como una síntesis biográfica, exclusiva e insustituible, de ideas y conductas. Y aunque podamos esperar que en las líneas precedentes hemos mostrado ya que las relaciones en que pensamos son muy otras, relaciones de alianza genéricas, válidas para una gran parte de los individuos del grupo, no se nos oculta que el componente biográfico no está enteramente ausente de ellas. Pues no todos los que mueren se han casado, ni todos han sido padres, ni dueños de arrozales. Pero sí que parece indudable que todos los que mueren han nacido. Permítasenos entonces que sigamos adelante en nuestro esfuerzo por pensar ese nudo de relaciones de tal modo que poda-

<sup>113</sup> R. DECARY, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, París, Maisonneuve-Larose, 1962, p. 27 s.

<sup>114</sup> DECARY, op cit. p. 131.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>116</sup> L.C. supra nt. 113.

mos eliminar de él todos los componentes diferenciales, retener sólo los genéricos. Los ritos funerarios de los tanala pueden servirnos para avanzar un paso más<sup>117</sup>.

Apenas nos interesa reseñar la publicación de la muerte y la explosión de color que la acompaña, con participación de plañideras a sueldo, ni la exposición del cadáver en la casa del jefe de la familia, ni las visitas de condolencia, con las llamadas ofrendas de lágrimas *Nous vous donnons cette petite chose pour consolider l'amitié qui doit exister entre les survivants et vous aider à couvrir les dépenses des funérailles*<sup>118</sup>, ni los cánticos y danzas nocturnas durante el largo período —hasta treinta días— que transcurre entre la muerte y la sepultura. Tampoco esta segunda nos importa por sí misma. Lo único que retendrá nuestra atención es el traslado del cadáver. Llevándolo en un ataúd o en unas parihuelas, el cortejo fúnebre emprende su marcha, que puede prolongarse varios días pues ha de visitar los poblados vecinos y seguir los caminos más difíciles, las pendientes más abruptas y los pasajes más escarpados. Debe además hacer tres paradas, que se dicen corresponder con las tres edades de la vida, infancia, adolescencia y vejez, y en cada una de ellas los acompañantes se entregan a diversos juegos y danzas. Cada vez, cuando el cortejo se dispone a continuar adelante, un grupo pretende impedirlo, rompiendo ramas y haciendo rodar piedras hasta cerrar el camino con una barricada. Los mismos portadores del muerto participan en este juego macabro. Los que van en cabeza se vuelven y pretenden tomar el camino por que vinieron, los otros resisten y empujan hacia delante. Tanto si se usan parihuelas como si el cadáver va en ataúd, suele terminar rodando por el suelo, pues el ataúd es de madera tierna y no resiste esas presiones. Como pueden, lo recogen —lo que no resulta fácil, dada su avanzada descomposición— y sigue el cortejo que, en la próxima parada, repetirá la lucha.

En una comarca vecina a ésta en la que el cortejo funerario procede del modo dicho,

otros tanala actúan de forma más digna y reposada, pero no muy distinta. Acompañan a sus muertos caminando lentamente y entonando lúgubres aires, mas de pronto prorumpen en gritos y llantos, dan la vuelta y deshacen buena parte del camino andado, para detenerse luego y nuevamente seguir la dirección anterior<sup>119</sup>.

Por lo que ambos informes nos interesan es porque sabemos que la víspera del día en que va a comenzar el cortejo se celebra una suerte de consejo de familia al que asisten representaciones de los parientes paternos y maternos del muerto y en el que se entabla una viva discusión para saber a cuál de los dos grupos familiares corresponderá el honor de quedarse con el cadáver. Faltos de más noticias, no podemos asegurar que ese juego en el que los portadores empujan su fúnebre carga en sentidos opuestos, o ese otro en que el cortejo reiteradamente vuelve sobre sus pasos, valgan por una continuación o por una escenificación dramática de la piadosa disputa entre las dos familias. Pero con las que tenemos tampoco podemos encontrarle explicación más plausible.

Si esta fuera válida, tendríamos en el cortejo fúnebre tanala una expresión de una concepción más genérica del individuo como nudo de relaciones elementales, y de la muerte como su desenlace, una expresión violenta y plástica. Aunque por esa misma simplicidad y violenta plasticidad que la hacen adecuada para ilustrar nuestra idea, no resulta tan instructiva como otros ritos mortuorios más complejos y menos transparentes, el de los azande, por ejemplo. *Throughout the ritual of death* —escribe Seligman del de éstos— *the social importance of the marriage tie is emphasized*<sup>120</sup>. Afirmación que puede no ser falsa, pero es tan vaga que fácilmente induce a error. Pues no parece que todas las alianzas matrimoniales existentes en el campo de relaciones familiares en cuyo seno se ha producido la muerte se refuercen del mismo modo, ni en el mismo momento.

<sup>119</sup> Op cit., p. 150.

<sup>120</sup> C. G. SELIGMAN y B. Z. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, Routledge-Kegan, 1965, p. 538.

<sup>117</sup> DECARY, op cit. p. 148 ss.

<sup>118</sup> Ibidem.

De una al menos es seguro que no, y posible incluso que en lugar de reforzarse se cancele o, digámoslo más prudentemente, se suspenda: aquella que pasaba justamente a través del muerto, mejor, de la muerta, pues será preferible que comentemos el funeral de una mujer casada y madre, más completo. Declarada la muerte, todos, parientes y vecinos, más ruidosamente las mujeres, la saludan con llantos y canciones. *The bereaved spouse adopts a rôle of extreme humility* (concretamente, cambia su vestimenta habitual por otra muy somera y se tiende boca abajo en el suelo), *but apart from this the behaviour of the members of the two families is not reciprocal*. Acuden los parientes de la mujer para llevarse el cadáver y todo lo que perteneció a la muerta o lo que ella produjo, sus útiles, sus adornos, lo que guardaba en su granero y hasta los frutos que aún no había recogido de su huerto. Una cosa suya dejan solamente: si estaba embarazada le extraen el feto, que debe ser enterrado por y entre sus parientes, como ella por y entre los suyos. Al marchar, pasan junto al sitio en que yace el viudo. Se detienen y descubren el rostro del cadáver. El viudo se levanta y la mira. «Di su nombre», le invita uno de los que la acarrearán. Y él lo hace y vuelve a tenderse en la postura de antes. Ya no la menciona más. Todo lo cual constituye un modo por cierto extraño de subrayar la alianza matrimonial, llevándose a la muerta y a lo que le perteneció fuera del lugar conyugal, separándola —incluso a su nombre— del marido y hasta del feto que llevaba en su seno. Es que son otras las alianzas matrimoniales que en esta primera ceremonia mortuoria se reafirman: las que pasan por las mujeres unidas por parentesco de sangre con la muerta. Son los maridos de éstas los que se llevan el cadáver, cavan su fosa, la entierran y hacen a los familiares varones consanguíneos de la muerta —y de sus propias esposas— las ofrendas prescritas. Los servicios fúnebres repiten los que para obtener sus mujeres tuvieron que prestar antes a sus parientes políticos (*...the bridegroom has to adopt the stereotyped subservient attitude of son-in-law to parents-in-law and is expected to work for them from time to time*<sup>121</sup>) y los

regalos consisten en lo mismo —lanzas— en que consistieron los que hicieron y siguen haciendo por sus mujeres. El viudo, en cambio, ni coadyuva al traslado y entierro del cadáver ni contribuye con sus lanzas a esos obsequios. Mientras se prolonga este ceremonial él mantiene su postura de extrema *humility*, de la que a su conclusión queda liberado, no sin que antes sus propias hermanas hayan puesto junto a él algunos pequeños regalos destinados a las hermanas de la muerta que, luego de recogerlos, dan al viudo agua para beber y lo salpican con ella. Esa ceremonia marca la cesación —o el alivio— del duelo, pero también sin duda la cancelación de la alianza matrimonial, expresada en la interrupción de los regalos de lanzas que hasta ese instante venía haciendo periódicamente a los familiares de su mujer<sup>122</sup>.

Los ritos que siguen son competencia exclusiva de los consanguíneos de la muerta. Los azande reconocen causas naturales de muerte —enfermedad, ataque por animales de presa, mordedura de serpientes venenosas, accidentes de cualquier tipo y hasta la vejez. Pero esas causas naturales *are thrust into the background by the necessity of vengeance which requires a notion of witchcraft as the cause of all deaths*<sup>123</sup>. Hasta que su grupo familiar haya cumplido la venganza que le debe, esa mujer muerta se estará en las inmediaciones de la tumba. Así, en cuanto sus parientes políticos la entierran, los consanguíneos comienzan las consultas oraculares. Según parece, éstas tenían antes el objetivo de averiguar quién había sido el causante real de la muerte. Cuando se conocía su nombre, se le acusaba ante el jefe del distrito quien, tras corroborar repitiendo personalmente la interrogación oracular, la justeza de la acusación, podía autorizar la venganza de sangre, aunque no solía hacerlo. Más común era que obligara a los demandantes a conformarse con una indemnización en lanzas, y a los

<sup>122</sup> Ibidem, p. 513; cf. también, E. E. EVANS-PRITCHARD, «Social Character of Bride-wealth, with Special Reference to the Azande», *Man*, 1934.

<sup>123</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, cf. p. 418 s.; del mismo, «Zande Theology» en *Social Anthropology and Other Essays*, p. 300 s.

<sup>121</sup> SELIGMAN, op cit. p. 512.

acusados a satisfacerla, si bien éstos tenían derecho a reclamar la devolución en el caso de que, muerto en su día el presunto asesino, la autopsia demostrara que en su abdomen no había mangu, la fuerza mágica sin cuya posesión nadie podía causar una muerte. En todo caso, la interferencia de administraciones alienígenas modificó por entero el procedimiento. Lo que en las prácticas que describimos se obtiene en la interrogación benge no es el nombre del asesino, sino el de aquél entre los parientes de la muerta al que corresponde enlutarse y vengarla. Para llevar a término su venganza, el elegido —que mientras no tenga éxito deberá observar un duelo muy estricto— recurre a un especialista en la magia llamada bagbuduma, que hace superfluos los trámites, por otra parte ya no viables, de averiguación del culpable, acusación ante el caudillo, venganza sangrienta o indemnización. Puesta en movimiento, la magia bagbuduma actúa mecánicamente: el culpable termina por morir. Todo lo que el vengador tiene que hacer es entregar al especialista el *likikpwo* de la muerta: *this consists of some bark cloth worn by the dead... together with nail parings, hair and... a joint of the little finger*<sup>124</sup>. El especialista quema el *likikpwo*, añade a las cenizas un poco de bagbuduma y lo esconde todo en un árbol. Al vengador no le queda más que consultar el benge cada vez que tenga noticia de alguna muerte que se haya producido en las cercanías, para saber si ése que ha venido a morir era el causante de la que él debe vengar. La respuesta afirmativa deja zanjado el asunto. El especialista a que antes se recurrió procura a los familiares el antídoto sin el que ellos mismos terminarían por resultar víctimas de la mágica venganza que desencadenaron. Luego va a la selva, retira la bagbuduma y las cenizas del *likikpwo* del árbol en que las escondió y lo arroja todo al agua para anular su poder.

De la importancia de este ceremonial vengador no puede haber duda. Incluso cuando la causa inmediata de la muerte es la vejez y la muerte misma se acepta como *the ordained end of a natural existence*, las noticias

son explícitas: *Nevertheless, vengeance upon a witch will be exacted, however old the (dead) man is*<sup>125</sup>. Lo que no se ve en absoluto es que sirva para subrayar ni para reafirmar ninguna alianza matrimonial. Más bien todas se debilitan, parece, en la misma medida en que se refuerzan los lazos de consanguinidad, en la medida en que el grupo se cierra en torno al vengador y contra todos los grupos ajenos, que quedan englobados en la categoría potencial de los brujos causantes de la muerte. La cesación de ese estado de hostilidad generalizada, la reintegración a la comunicación no suspicaz sólo se producen cuando la respuesta del benge confirma que la venganza se ha cumplido. Pero si es cierto que, como quieren los informes que poseemos, *every death is believed to be due to witchcraft, hence every death is legally murder*<sup>126</sup>, también ésa que es venganza será asesinato y a su vez deberá ser vengada por el grupo herido por ella. No hay, pues, término medio: la familia consanguínea sólo deja de ser doliente vengadora transformándose en bruja asesina y objeto ella misma de venganza. Y como estadísticamente es poco verosímil que la tasa de muertes vaya rotando con regularidad por los distintos grupos familiares, lo más fácil parece que cada familia sea al mismo tiempo las dos cosas, vengadora y objeto de venganza. Reflexiones tras las cuales la afirmación de Evans-Pritchard, *witchcraft, being the only cause of the death allowing intervention, is selected as the socially relevant one*<sup>127</sup>, quizá tuviera que modificarse. No es intervención lo que la brujería permite, o por lo menos no más que la enfermedad, para la que también hay remedios disponibles. Lo que permite la brujería es uso de la muerte. No forzamos nuestras fuentes sino que respetamos su literalidad afirmando que no es la creencia en la brujería la que hace necesaria la venganza, sino la necesidad de venganza la que hace creer en la brujería. Necesidad de venganza que sería bueno despojar de connotaciones emocionales, a las que no deja entrada la mecánica frialdad de su aplicación. No todo el gru-

<sup>125</sup> EVANS-PRITCHARD, «Zande theology», p. 301.

<sup>126</sup> SELIGMAN, o.c., p. 524.

<sup>127</sup> EVANS-PRITCHARD, l.c., p. 300.

<sup>124</sup> SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, p. 536.

po se enluta, sino uno de sus miembros y éste no porque fuera pariente más próximo de la muerta o ligado a ella por mayor efecto, sino porque el benge lo escoge. Y la magia bagbuduma actúa con la ciega eficacia desinteresada de una trampa de caza, abierta no para una víctima, sino para que la que acontezca caer en ella. Es un ritual notoriamente inexpresivo y frío, mecánico y organizado, carente de espontaneidad, mal vehículo para emociones, que no parece sirva a otra cosa que a subrayar la coherencia del grupo familiar consanguíneo centrado en torno a ese vengador enlutado, movimiento del que resulta, correlativa y automáticamente, la debilitación de todas las alianzas matrimoniales, salvo indirectamente las de aquellas que están en el origen de esas mismas relaciones de consanguinidad. Y si atendemos a lo que hace un instante decíamos de que una familia no deje de estar en el conjunto de las vengadoras más que pasando al conjunto de las asesinas, y que normalmente es presumible que esté en ambos a la vez, pues la muerte golpea indiscriminadamente y anárquicamente, no con la rítmica medida pendular de asesinato-venganza cumplida-nuevo asesinato, puede que resulte claro que la atribución de la muerte a la brujería logra generar un estado de hostilidad difusa, indiferenciada, que contribuye al mantenimiento de los lazos de consanguinidad y transforma en precarias las alianzas extrafamiliares. La atención excesivamente unilateral que se ha prestado a éstas quizá oscurezca el hecho de que para que adquieran la importancia que tienen y para que funcionen como lo hacen, para que existan, en suma, se precisa un estado de no alianza en el que ellas mismas permanentemente tiendan a recaer, a disolverse, como lo hacen durante la venganza de la muerte —excluidas, decíamos, aquellas alianzas que, en otra generación, están en el origen mismo de la consanguinidad, ya incorporadas a ella.

El cumplimiento de la venganza no cierra las prácticas de la muerte. Aún debe celebrarse la ceremonia de terminación del duelo, que puede tener lugar en cualquier momento dentro de los cuatro años siguientes. Es una fiesta complicada y su organiza-

dor, un hijo de la muerta, tiene que empezar a prepararla por lo menos con un año de antelación para reunir todo el mijo que ha de emplear en hacer la gran cantidad de cerveza que consumirán los asistentes. La ceremonia misma dura seis días. Los maridos de todas las familiares del dador de la fiesta recogen piedras en el bosque. En el día quinto esas piedras se colocan en forma de pirámide sobre la tumba, menos una que coronará la pirámide y se deja aparte. El dador de la fiesta pronuncia entonces una escueta arenga fúnebre: *Oh, spirit of my mother, why do I make a feast to weep for you at it?... I take beer and come with it to the head of your grave for the husbands of your children that they may drink beer and blow it on to your grave because they weep for you with that beer.* Un tío materno del organizador de la fiesta y luego un sobrino de éste, hijo de una hermana suya, le siguen en el uso de la palabra con invocaciones análogas, aún más breves. A medida que los sucesivos oradores van concluyendo su recitación beben algo de cerveza y rocían con ella la tumba. Lo mismo hacen luego los maridos de las parientes femeninas del dador de la fiesta y, cuando éstos terminan, todos los presentes beben la cerveza restante. Al día siguiente, el sexto, que es el último de la fiesta, esos maridos de las familiares del organizador obsequian a éste con lanzas y él, después de recibirlas, coloca la última piedra que completa la tumba y todo el ritual de la muerte<sup>128</sup>.

Que en la parte final de éste vuelven a reafirmarse las alianzas matrimoniales está expresamente dicho en la descripción precedente. Pero también está dicho en ella que las alianzas que ahora se reafirman son otras que las que se subrayaron en la ceremonia inicial del entierro. Allí eran los hermanos de la muerta los que recibían servicios y obsequios de los maridos de sus hermanas; aquí es al hijo de la muerta al que los maridos de sus familiares femeninas prestan ayuda y hacen presentes. Este segundo grupo de dadores de regalos incluye evidente-

<sup>128</sup> EVANS-PRITCHARD describe extensamente la ceremonia; Seligman hace un escueto resumen sin añadir ningún dato. Op cit. p. 537.

mente al anterior, pero, como es lógico, es más numeroso que él, y en cierto modo, si lo recoge es hacia su periferia. *The closer the relationship of their wives to the master of the feast* (se refiere a la ceremonia final, que acabamos de describir) *the larger the gift should be*<sup>129</sup>. Y el dador de la fiesta se lo dice bien claramente a la muerta: *I take beer and come with it... for the husbands of your children that they may drink beer...* No menciona *the husbands of your sisters*, aunque también ellos estén presentes, recojan piedras, beban cerveza y entreguen lanzas. La ceremonia se celebra por la misma muerta a la que se enterró, pero el grupo es otro que el que la enterró, un grupo más numeroso y cuyo centro se ha desplazado. En cierto modo, la ampliación del grupo se ha producido por la restauración de la alianza cancelada (ya entonces dejamos hecha la cautelosa advertencia de que quizá fuera mejor hablar de suspensión que de cancelación) por la muerte: las familiares del viudo lo son también del hijo y sus maridos pasan a incrementar el grupo. Pero restauración de la alianza puede que sea una expresión engañosa. Porque el centro de ese grupo se desplaza hacia una nueva generación y así no es la alianza matrimonial la que se restaura, sino más bien el parentesco bilateral el que se reconoce y con él la doble filiación en que se funda. A ese hijo que da la fiesta y en el que el grupo ahora se centra, el viudo y la muerta lo hicieron en su día, cada uno con su nzira, el semen que eyaculó él en el orgasmo, la secreción vaginal de ella durante el coito. Ambos, el nzira del padre y el de la madre, fueron vehículos del mbisimo gude, *soul of a child*, cuyo congreso sólo hizo fecunda la unión, aunque fue más fuerte el del padre, pues de otro modo no habría nacido un varón, sino una hija. Mas sin los dos nzira o si a alguno de ellos le hubiera faltado su mbisimo, la unión habría resultado estéril. Padre y madre tuvieron que seguir copulando para que el feto —nganda—, que es *a soul with a undeveloped body*, pudiera completar su formación, aunque a partir de aquella unión inicial en que los dos mbisimo se conjugaron, sólo el padre contribuyó a su crecimien-

to con su nzira, la madre lo hizo con la sangre que economizaba desde que cesó su menstruación. *When a woman is with child a great amount of blood collects in her body and the child is in the midst of this blood, a little thing like a young rat (or mouse or lizard)... When it has reached the stage of a human being the blood... now forms a small net... in the centre of which the child lives... It is this which they call likikipwo...*<sup>130</sup>.

Decir, pues, que la alianza matrimonial anulada se restaura no es en absoluto el mejor modo de describir la nueva situación. Más bien ocurre lo que antes decíamos, que se desplaza el centro de alianzas, pasa a una nueva generación en la que aquella alianza cancelada está recogida en un nuevo individuo que fue producto suyo, que ella compuso. Ahora bien, ese tránsito de una generación a otra, de la alianza matrimonial a la doble filiación, es correlativo —si simultáneo o no, no lo sabemos, nuestros informes no dicen nada claro al respecto— de la descomposición de otra doble filiación, la que la propia mujer muerta encarnaba, pues también ella nació de la unión de dos nzira, paterno y materno, portador cada uno de un mbisimo, y *though the Zande appears generally to think of a person having a single mbisimo which at death goes to the land of ghosts, at the head of streams... (derived from the father, in spite of what is said about the mother's co-operation in its creation), he often puts it forward in discussion that there is a second soul which changes at death into a totem animal of a clan*<sup>131</sup>. Así pues, en algún momento después de la muerte los que probablemente sean dos mbisimo de la mujer se separan: uno marcha hacia las fuentes de los ríos y vive allí en compañía de los otros atoro —manes sería la traducción más adecuada— del clan paterno, mientras el otro se transforma en un animal totem del clan de la que fue su madre.

Con lo cual parece que la muerte es un proceso simétrico e inverso al de la concep-

<sup>130</sup> EVANS-PRITCHARD, «Heredity and gestation as the Azande see them», en *Social Anthropology and Other Essays*, p. 243 ss.; cf. p. 250.

<sup>131</sup> EVANS-PRITCHARD, *ibidem*, p. 247. El anacoluto de la cita no es imputable a su autor, sino a la mutilación a que nosotros la hemos sometido.

<sup>129</sup> SELIGMAN, *op cit.* p. 538.

ción y la gestación. El likikpwo, ese *small net... in the centre of which the child lives* es lo último que se forma y lo primero que se destruye, cuando el especialista en *bagbu duma* lo quema y arroja después las cenizas al agua para destruir su poder. Luego cada uno de los *mbisimo* retorna al clan correspondiente, el materno bajo una forma animal que evoca inmediatamente el recuerdo de aquel *young rat or mouse or lizard* en medio de la sangre menstrual retenida —aunque la evocación tenga que quedar en eso, en evocación. Cada clan recibe la parte con que contribuyó a la formación de esa mujer que ha muerto. Así que, del mismo modo que no podía decirse que fuera la alianza matrimonial que pasaba por ella la que en la ceremonia de terminación del duelo se reafirmaba, sino la nueva consanguineidad que con su *nzira*, con su secreción vaginal, ella contribuyó a instaurar, tampoco es aquella alianza realmente la que se cancela, sino otra alianza pretérita que la doble filiación de la muerte perpetuaba, encarnaba. Por expresarnos de un modo chocante: cuando muere esa *zande* quien en realidad muere no es ella, sino su madre. Fórmula ésta más bien críptica, pero que en dos palabras se explica. Los *azande* están divididos en un gran número de clanes patrilineales exógamos. Mas como al mismo tiempo reconocen la doble filiación, la exogamia se extiende al clan materno; *no man may marry or have sexual relations with any member of his clan, and this holds equally for all members of his mother's clan. These regulations are explicit, and the prohibition is extended, though not so rigidly, to include the clans of the grandmothers*<sup>132</sup>. Es obvio que el mantenimiento indefinido de la exogamia vinculada a la doble filiación no resulta viable ni aún si, como es el caso, *Zande clans are legion*<sup>133</sup>. La descomposición que la muerte *azande* provoca en los individuos que la sufren proporciona el mecanismo corrector adecuado. Sólo el *mbisimo* paterno pasa a incorporarse a los *atero*, el materno se separa de él y huye bajo la forma del animal de su clan. Es en ese sentido en el que escribíamos que cuando muere esa mujer quien

en realidad muere en vez de ser ella es su madre: el clan de ésta se desprende del grupo de los otros tres clanes con los que ha estado temporalmente asociado y traspasa la frontera dentro de la cual el matrimonio y cualquier relación sexual sería incestuosa, vuelve a integrarse en esa legión de los clanes de los que puede tomarse mujer.

El problema está en que, así como la concepción y el comienzo de la gestación, la unión de los *mbisimo* en suma, ocurren y se reconocen en un momento más o menos preciso, en cambio el de la separación de los *mbisimo*, o sea, el de la muerte como desenlace de un nudo de relaciones de máxima simplicidad y enteramente genérico, relaciones de procreación, que están en el origen mismo del individuo, nuestras fuentes no saben precisarlo, sino que lo describen vagamente como si ocurriera fuera del tiempo o en uno tan impreciso que no es ningún tiempo. Lo que aquí vamos a sostener es algo muy sencillo: que la indefinición en que queda el tiempo de ese proceso no se debe ni a confusión de ideas de los propios *azande*, aunque sea exacto que *Azande do not pretend to know much about the life beyond the grave*<sup>134</sup>, ni a desinterés o descuido de los informes etnográficos que sobre ellos poseemos, sino a que efectivamente la separación se produce fuera del tiempo. Afirmación que no tiene nada de caprichosa, sino que pretende otra vez ajustarse a la literalidad de los informes: *Azande says that a father's ghost will sometimes frequent his grave and will sometimes visit the homesteads of his children and take an interest in their affairs. But no one takes much interest in a grandfather's ghost and none at all in the ghosts of yet more distant ancestors... Their ideas about the ghost of a father are comparatively sharp and definite, but ghosts genealogically further removed tail off...*<sup>135</sup>. Todo lo que necesitamos es leer en estas frases lo que en ellas está escrito: determinante en la disolución de un *ghost* no es el transcurso temporal, sino la distancia genealógica. Sólo que hay que entenderlas de verdad como están dichas y entonces recordar algo tan obvio que es muy fácil pasar-

<sup>132</sup> SELIGMAN, op cit. p. 501.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> EVANS-PRITCHARD, «Zande theology», p. 321.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 325.

lo por alto: que esa mujer no estaba separada por la misma distancia genealógica de todos los familiares que le han sobrevivido, de unos era hija, de otros era hermana, de otros madre, abuela quizá. Con esto, lo que nosotros hemos descrito como un proceso que necesitaría un tiempo para producirse cobra un aspecto distinto. En realidad, la muerta puede muy bien poseer, tan pronto como interviene la diacrisis, varios estatutos escatológicos, puede muy bien estar simultáneamente en varias fases de ese supuesto proceso. Para sus hijos mientras vivan será un *ghost... comparatively sharp and definite*, pero para que se difuminen esos rasgos precisos no tiene que esperar a que los hijos mueran: desde el día siguiente de la ceremonia de terminación del duelo sus nietos no se interesarán apenas por ese *ghost*, y sus biznietos, si los tuviera, nada en absoluto. Su destino escatológico puede describirse como un proceso, pero no lo es, es la proyección de un proceso, del proceso por el que en el propio grupo unas generaciones suceden a otras y para que nuevos lazos se aten en las nuevas los caducos tienen que desatarse en las viejas. Lo que, digámoslo de paso, nos parece daría una excelente explicación de esta noticia, de otro modo enigmática: *Sometimes one hears people say of a very old relative «he is our atoro» for when ambisimo (souls) leave bodies at death they become atoro (ghosts of the dead)*<sup>136</sup>. Y si aquella mujer murió joven y no tenía más que hijos, para adquirir un nuevo estatuto escatológico —sin perder el antiguo—, para pasar por una nueva fase del aparente proceso —sin moverse de la anterior, nótese esto— no tiene sino que esperar a que sus hijos le den nietos, del mismo modo que, como acabamos de decir, no saldrá de la primera supuesta fase hasta que sus hijos mueran. Recuérdese aquella frase, que quisimos chocante: cuando muere esa zande quien muere en realidad no es ella, sino su madre.

Ahora bien, una de las últimas citas que tan profusamente hemos intercalado en las páginas precedentes está arbitrariamente amputada, lo mismo que alguna de las noti-

cias que hemos usado en nuestra argumentación. La amputación no pretende ocultar ninguna de las evidencias que hemos podido recoger, sino que obedece al deseo de posponer su consideración. La cita a que nos referimos completa debería decir: *but ghosts genealogically further removed tail off «into the notion of Mbori»*<sup>137</sup>. Las noticias que en nuestra argumentación hemos usado incompletas son las que se refieren a la concepción y a la gestación. No hemos dicho en ese lugar, y hubiéramos debido hacerlo para respetar enteramente los informes que poseemos, que ni el nzira del hombre ni el de la mujer poseen por sí mismos mbisimo. Si lo tienen, es porque Mbori lo puso en ellos. Y su papel en la venida de un niño al mundo —o de una niña, por no abandonar ahora a esa zande cuya muerte nos ha llevado a todas las reflexiones anteriores— no termina cuando infunde el alma en el semen paterno y en la secreción vaginal de la madre, sino que prosigue durante la gestación. Los azande creen que a una mujer embarazada que esté dormida no se la debe despertar, ya que Mbori está en ese instante modelando a la hija que lleva ella en su seno y si se viera interrumpido súbitamente en su labor, como sin duda ocurriría de despertarse la madre con sobresalto, se le iría a él la mano y el niño nacería deforme<sup>138</sup>.

Según Lagae y Philipps, Mbori es el ser supremo. Mas el lúcido análisis que Evans-Pritchard hizo de las pruebas en que los dos autores apoyan su opinión y los nuevos datos que él mismo aporta demuestran claramente que puede que Mbori sea el dios supremo de Monseñor Lagae y del capitán Philipps, pero de los azanda no lo es. Los azanda no distinguen a Mbori de los atoro. En sus plegarias y en sus ritos, los atoro y Mbori son intersustituibles, sus esferas de poder se confunden, residen en el mismo lugar, bajo tierra —*this interrelation is also shown in prayers of potters who call alike on Mbori and the ghosts when they are digging for clay*<sup>139</sup>— y llevan allí *the same shadowy kind of existence*<sup>140</sup>. Incluso en la

<sup>137</sup> Cf. supra nt. 135.

<sup>138</sup> EVANS-PRITCHARD, «Zande theology», p. 296.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 325.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>136</sup> EVANS-PRITCHARD, «Heredity and gestation as the Azande see them», p. 247.

activa parte que toma Mbori en la procreación de un niño, infundiendo previamente los mbisimo, lo sustituyen ocasionalmente los atoro. Todo lo cual lleva a Evans-Pritchard a concluir: *The notion of Mbori accounts in a vague and general manner for all the ghosts — «they go to where Mbori is», «they are with Mbori», say the Azande. I have no doubt that Mbori may be considered, that is to say that he is felt by Azande to be, a vague generalized unity of the ghosts of the departed... Their individuality is lost and only the notion of Mbori remains to account for them*<sup>141</sup>. Los puntos suspensivos están por la frase que antes dejamos incompleta y a la que luego añadimos *into the notion of Mbori*.

Tal conclusión resulta, respecto del artículo de que lo es, decepcionante, y respecto de la argumentación que nos estamos esforzando por construir, potencialmente peligrosa. Es decepcionante que un agudo y riguroso esfuerzo crítico desemboque en la mera sustitución de un dios supremo ocioso y remoto, mal perfilado e indefinido, por una unidad vagamente generalizada de los espíritus de los muertos. Sustitución además sólo aparente, porque si olvidamos disputas escolásticas, enteramente irrelevantes, ninguna diferencia hay entre esos dos monstruos metafísicos. Por otra parte nos parece advertir cierta sombra de contradicción en tal interpretación de los datos: si lo entendemos correctamente son esos *ghosts genealogically further removed*, en los que se nos acaba de decir que nadie se toma el menor interés, los que se funden en la noción de Mbori. Pero ocurre que éste, quienquiera que sea, juega un papel de cierta consideración, no desdeñable, en la vida de los azande. Infunde los mbisimo en el semen y en la secreción vaginal, modela al niño en el seno materno, *does in truth wonderful things*<sup>142</sup>, *can also assist people in this world*<sup>143</sup>, y controla las lluvias, además de ser *a big king of ghosts*<sup>144</sup>. En suma, su intervención en los asuntos de los

vivos es más activa y amplia, más constante y más importante que la de ese *father's ghost... comparatively sharp and definite* que todo lo que hace es visitar de vez en cuando su tumba y su vivienda y tomar algún interés en los negocios de sus hijos. Con lo cual entonces, cualquier zande debería si acaso pagar especial respeto y atención justamente a los *ghosts* genealógicamente más remotos, mucho más que al de su padre que, nótese bien esto, mientras viva él no abandonará sus rasgos precisos, no perderá su individualidad, no saldrá de aquella primera fase que ahora, desde la perspectiva que Evans-Pritchard adopta, resulta ser algo así como la antesala del poder, una especie de noviciado de la muerte.

Además de decepcionante, hemos dicho que esa conclusión nos parece peligrosa para la argumentación que estamos construyendo. Todo nuestro esfuerzo es por comprender la supervivencia a partir de la inercia de las relaciones sociales, de la rigidez de la estructura social. Pero en Mbori tropezamos con algo parecido a un concepto escatológico autónomo. Podríamos dejar que se pensara que esa final disolución marca precisamente el fin de la inercia de las relaciones, la relajación definitiva de la rigidez de la estructura: liberadas de todos los lazos de vecindad y parentesco y matrimonio, las pálidas sombras se subsumen en esa unidad terminal, vaga y generalizada. Mas tal afirmación sería enteramente contradictoria con nuestra tesis. El individuo corpóreo sobrevive a la diacrisis, dijimos en su momento, no porque sea algo más que un cuerpo, sino porque es algo distinto de un individuo, un centro de relaciones, un nudo en la malla del grupo social. Cuando el nudo se desata, cuando la rigidez de la estructura cede y se relaja, la supervivencia simplemente se acaba. No queda pálida sombra ninguna para ir a dar a ese mar que sería Mbori. En ningún momento hay pálida sombra. Lo que hay desde un principio son relaciones precisas entre los vivos, que pasaban a través del muerto —o de la muerta— y que continúan. Desaparecidas ellas, todo desaparece. Ese Mbori, suerte de destino último de no se sabe muy bien qué, tiene implicaciones de-

<sup>141</sup> L.c., p. 325.

<sup>142</sup> L.c., p. 296.

<sup>143</sup> L.c., p. 321.

<sup>144</sup> J. E. T. PHILIPPS, «Observations on some aspects of religion among the Azande», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1926, p. 177, EVANS-PRITCHARD, l.c., p. 303 ss., 313 ss., 321.

moleadoras para nuestra tesis. Sea lo que fuere lo que en él se subsume y mezcla, es necesario que sea algo que todos los hombres tengan en común, independientemente de las relaciones precisas que entre los vivos existen; algo que los muertos conservan por algún tiempo y luego entregan. Pues éste es el segundo aspecto en el que Mbori desarma nuestro argumento: dijimos que el destino escatológico de la mujer azande, aunque podía describirse como un proceso, no lo era, sino que era en realidad la proyección del proceso por el cual, a medida que en el grupo superviviente unas generaciones sucedían a otras, los lazos viejos se iban desatando para que se pudieran anudar otros nuevos. Pero para esta zambullida definitiva en Mbori, el impulso mal puede venir del cambio generacional: los biznietos no se interesan en absoluto por ese *ghost*, los nietos apenas y para los hijos conserva siempre rasgos precisos y definidos. No se ve en cuál de esas generaciones, o menos todavía de las siguientes, el juego de las relaciones entre los vivientes que la compongan podría hacer que la muerta se incorporase a la unidad vagamente generalizada de los difuntos.

Tendríamos, pues, que o rechazar esa concepción de Mbori o abandonar nuestra idea. Porque corregirla diciendo que la inercia de las relaciones es compatible con la supervivencia fantasmagórica equivale a abrir un portillo por el que toda su fuerza se le va. Sin embargo, creemos que no hay motivo en realidad ni para abandonar nuestra idea ni para rechazar esa concepción de Mbori; antes al contrario, apoyándolas la una en la otra podremos llevarlas a las dos a sus últimas consecuencias.

Para hacerlo, hemos de volver a tomar las ceremonias que siguen a la muerte en un momento determinado, el de la venganza, para precisar su descripción en un extremo al que no dimos suficiente relieve. Dijimos allí que la atribución de la muerte a la brujería genera un estado de hostilidad difusa en el que se afirman los lazos de consanguinidad y se hacen precarias las alianzas; así adquieren éstas la importancia que tienen y funcionan como lo hacen. Mas no pusimos énfasis en el hecho de que hay al menos un

individuo del grupo que no guarda parentesco de sangre con la muerte y a pesar de ello queda a salvo de esa pleamar de enemistad y suspicacia: el jefe del distrito ante quien, sabido el nombre del brujo asesino, había de llevarse la acusación y cuyo oráculo tenía que corroborar su justeza para que él autorizara la venganza o impusiera la indemnización. Ese jefe del distrito es quizá el rey o, si no, un príncipe de su sangre. Su conducta ante la muerte es siempre anómala, distinta de la de todos sus súbditos, y no sólo por esta inmunidad suya a la sospecha de brujería. Si la que muere es su propia mujer, no adopta esa actitud de extrema humildad que conviene a los demás maridos, sino que se limita a cortarse el cabello, a guardar luto de uno o dos días y a recibir los regalos que a él le hacen los notables y las gentes de su corte, regalos que traspasa a los familiares de su mujer. Más singular aún: si un hijo suyo enferma mortalmente, como sea posible se le trasladará fuera de la corte para que muera entre los parientes de su madre. En fin, si es el mismo rey, o para el caso el jefe del distrito, el que cae enfermo y va a morir *he is taken secretly by night to some place known only to his sons and to some of the leading men. The serious illness of a chief is kept a secret from his court, and his sons appear there as usual... A chief is buried secretly at night in the gallery forest in a river bank... Formerly the earth was smoothed down, so that none knew where the chief was buried... even now nobody is allowed to visit the grave*<sup>145</sup>. Todo lo cual contrasta vivamente con las prácticas mortuorias que en las páginas anteriores hemos comentado.

Cierto que la singularidad de la conducta del rey zande y de sus jefes de distrito no se manifiesta sólo con ocasión de la muerte ajena o propia, sino de múltiples modos a lo largo de toda su vida. Para cumplir las funciones que le atañen, que en su mayor parte son judiciales, debe estar por encima de toda sospecha respecto de los delitos en que ha de entender y sustraerse a cualquier forma de alianza que pudiera mediatizar su equidad. Aunque tome por mujeres a hijas de sus súbditos, éstos no se transforman en sus pa-

<sup>145</sup> SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, p. 538 s.

rientes políticos, sino sólo en más leales clientes suyos, a los que él no debe servicios y ni siquiera pagos, pues en las lanzas que les da lo que se muestra y reconoce es su generosidad —ni distinta ni diferentemente manifestada que en las otras muchas ocasiones en que la usa— y no los derechos de ellos<sup>146</sup>. Como tampoco contrae con sus súbditos fraternidad de sangre se mantiene libre de todos los vínculos de alianza que podrían detenerle o atarle en la revelación y el castigo de la hostilidad, a cuyo uso bajo cualquiera de sus formas él es inmune y renuncia<sup>147</sup>.

Mas aunque él se mantenga al margen tanto de la hostilidad como de la alianza, hasta cierto punto las genera a las dos. La afirmación puede resultar aceptable y comprensible por lo que se refiere a la alianza, tras lo que en el párrafo anterior decimos. El rey no contrae alianzas que puedan paralizar su justicia precisamente porque para eso sirven en la práctica muchas de las que existen: para eludir la justicia del rey, de la que, en ese sentido, son un producto. Que sea la justicia del rey la que genera también la hostilidad, no hacia él, sino entre sus súbditos, ya resulta más difícil de entender. Sin embargo, es muy simple. La mayor parte de los casos en que tiene que intervenir tratan acusaciones de brujería, o de adulterio, dos delitos de los que es difícil presentar pruebas suficientes. Su sentencia se basa entonces en la adivinación oracular, en la que recurre al mismo oráculo que sus súbditos, el veneno benge, usando la misma técnica que usan ellos cuando lo consultan. No hay más que una diferencia, pero una diferencia importante: las respuestas del oráculo del rey tienen validez legal y las de los oráculos de sus súbditos no. Sin duda puede aducirse como fundamento de la validez inapelable que se reconoce al oráculo del primero el consenso generalizado que hace que cualquier zande acepte que puede, sin saberlo, ser brujo y

culpable de delitos de brujería. *The wing of a fowl killed by benge is sent by some reliable person, preferably the chief's deputy, to the suspected witch. There is a traditional manner in which to accept such missives, which every Zande is sure to receive some time. It is bad form to show anger at the insult, nor should one violently disclaim mango, for at heart every Zande is doubtful: any man may be a witch through no fault of his own*<sup>148</sup>. Y se podría quizá añadir que, gracias a la validez inapelable del oráculo del rey, «la brujería y las ideas que con ella se relacionan, escapan a su modo de existencia en la conciencia, existencia informada, como conjunto confuso de sentimientos, para convertirse en datos de experiencia»<sup>149</sup>. Para seguir creyendo en la brujería hace falta salvar la coherencia del sistema, eliminar las contradicciones en que puedan incurrir los oráculos privados. No otra función cumplen los oráculos del rey. Los azande aceptan y obedecen a sus reyes y a sus príncipes no porque sean justos, sino porque son *courageous in settling disputes and do not mind giving their decisions quickly and straightly*<sup>150</sup>. *Gbudwe always gave clear and decisive judgements when cases were brought before him, which is what Azande like, and they contrast him in this respect with his eldest son Basongoda, who... in his desire to spare or to placate people... gave what became known as ngbanga Basongoda, Basongoda decisions, attempts to show that neither disputant was entirely in the right or that both were in the right. Azande do not like this*<sup>151</sup>. Tanta estima profesan los azande a las sentencias concluyentes, decisivas, claras, que la saga que narra los orígenes de la realeza los vincula precisamente a la capacidad de darlas: el primer rey del que los azande se reconocieron avuru —súbditos— vivía de adolescente con un tío materno suyo. Un día presencié cómo su tío intervenía en un litigio por adulterio y daba el sorprendente veredicto de que las dos partes tenían razón. El muchacho —su nombre era Basenginon-

<sup>146</sup> Ibidem, p. 515. Cf. también E. EVANS-PRITCHARD, «The Zande State», en *The position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, Nueva York, 1965, p. 126.

<sup>147</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, «Zande Blood-Brotherhood», en *Social Anthropology and Other Essays*, p. 261.

<sup>148</sup> SELIGMAN, op cit. p. 523 s.

<sup>149</sup> Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

<sup>150</sup> SELIGMAN, o.c., p. 502.

<sup>151</sup> EVANS-PRITCHARD, «Zande Kings and Princes», en *Social Anthropology and Other Essays*, p. 219.

ga— declaró que aquella era una mala sentencia, porque sin duda los dos litigantes, fuertes cada uno con la razón que se les había reconocido, renovarían su disputa en cuanto volvieran a sus casas. Así que juzgó otra vez el caso por sí mismo y ordenó a una de las partes que pagara veinte lanzas de indemnización a la otra. Su decisión le valió la aprobación y la obediencia del pueblo y de su propio tío materno<sup>152</sup>.

Después de lo que hemos escrito, no resultará en absoluto sorprendente que la saga olvide decirnos si la sentencia fue justa y recuerda sólo que no fue ambigua, sino clara y decisiva, como debe ser la palabra de los reyes y la que a los reyes se hable. Pues esa marginación de la hostilidad y la alianza que el rey debe observar se extiende incluso al lenguaje. Los azande gustan frecuentemente de usarlo de un modo oblicuo y tortuoso, estilo que les es tan característico y tan propio que incluso tienen una palabra para designarlo, *sanza*. *Sanza is a circumlocutory form of speech or action in wich words and gestures have hidden meanings different from their manifest meaning and generally malicious*<sup>153</sup>. Entre sí, los hombres del común hablan *sanza* muy habitualmente, pero con los reyes y los príncipes se abstienen de hacerlo, del mismo modo que de ellos esperan no sentencias *sanza*, no *ngbanga Basongoda*, sino justamente palabras claras, unívocas, decisivas.

Parece que este excursus nos haya llevado muy lejos de nuestro objetivo momentáneo que era mostrar cómo la justicia del rey genera la hostilidad, no hacia él, que queda fuera de su alcance, sino la interna entre sus súbditos. Pero si el rey tiene fuerza bastante para sentenciar clara y decisivamente y hacer que sus sentencias se cumplan, asignar a éstas un papel subordinado a la creencia en la brujería, de mero medio para salvar la coherencia del sistema eliminando las contradicciones en que puedan incurrir los oráculos privados, resulta un proceder bastante peregrino, casi tanto como creer en la bru-

jería. El despotismo autocrático, responsable sólo ante sí mismo, viene primero. Le sigue el temor que genera entre sus sujetos, y las secuelas del miedo, la sicofancia y los celos entre los próximos al rey, el apartamiento de los más y el ocultamiento y la suspicacia de todos, las mutuas acusaciones, la ansiosa hostilidad de unos súbditos contra otros, que no respeta al rey porque éste aporte una satisfacción de verdad más densa y más rica que la satisfacción de justicia, ni porque garantice la coherencia mental del grupo, sino porque amenaza su seguridad física. Puede llamarse a eso creencia en la brujería, pero también puede llamarse de muchos otros modos, menos pintorescos. Para nosotros lo mejor ahora es no llamarlo de ninguno, decir solamente que la hostilidad generalizada no es otra cosa que la expectación de la sentencia particularizada, impredecible y amenazante.

Si esta afirmación es cierta, y no vemos cómo podría no serlo, el ceremonial vengador que páginas atrás describimos cobra un aspecto nuevo y distinto porque se inscribe en un contexto inesperado, en el contexto de relaciones que no son de parentesco consanguíneo, ni de alianza, en el contexto de las relaciones rey —súbditos, *gbia*— *avuru*, y de las relaciones entre los súbditos, pero no en tanto que parientes, ni aliados, ni extraños, sino en tanto que súbditos del rey, en tanto que *avuru* del *gbia*. Ciertamente que la iniciativa aparente la toman los consanguíneos del muerto llevando su acusación ante el rey. Pero en un plano más profundo —no mucho más, a decir verdad— esa aparente iniciativa pierde toda su espontaneidad, se transforma en la acción prescrita e inevitable en el marco de las relaciones rey-súbditos, *gbia-avuru*, vigentes. La hostilidad difusa que subsigue a la acusación no es en realidad un producto inmediato de la muerte, es sólo, como acabamos de decir, la expectación de la sentencia inapelable. Pronunciada ésta, la hostilidad se orienta, se polariza. Sigue la venganza o la indemnización, los gestos que ejecutan la sentencia y cancelan esa hostilidad, o más que cancelarla la generalizan otra vez, permiten el retorno del gru-

<sup>152</sup> SELIGMAN, op cit.

<sup>153</sup> EVANS-PRITCHARD, «*Sanza. A characteristic feature of Zande language and thought*», *Social Anthropology and Other Essays*, p. 347.

po a su situación normal, a la hostilidad difusa e indiferenciada, expectante.

Es en la inercia de estas relaciones donde creemos que ha de buscarse el lugar de esa noción de Mbori. Pero entiéndasenos bien: en la inercia de las relaciones gbia-avuru, rey-súbditos, no en la inercia de las relaciones gbia-vuru, rey-súbdito. La distinción tiene capital importancia. Porque, según nuestra tesis, la supervivencia como inercia de las relaciones está en las propias relaciones objetivas entre los supervivientes, no en las imaginarias de éstos con los muertos. En las relaciones que el muerto encarnaba, pero en las que él en realidad no era un término, sino la misma relación. Esas le sobreviven, en éstas sobrevive. El problema está en que en la relación rey-súbdito cada súbdito parece serlo de su rey sin miembro interpuesto. Se diría que no hay malla en la que su muerte deje un hueco; que no encarna la relación, sino es un término de ella, que sólo tiene otro, el rey. Pero es cierto que esta relación rey-súbdito carece de existencia, es impensable como relación entre dos términos singulares. Relación política, el segundo de sus términos sólo se concibe plural. La muerte de un vuru sí que abre entonces hueco en una malla: la de esa colectividad de todos los avuru que está en relación de dependencia respecto del gbia, dependencia que incluye la responsabilidad solidaria por la integridad del grupo. Y la venganza con su cortesano ceremonial sirve para más que para reafirmar la consanguineidad: sirve para reafirmar la sumisión de los avuru al gbia, la autoridad del gbia sobre los avuru. La familia consanguínea la reconoce no solamente sometiendo a su superior decisión la oportunidad de tomar venganza y aceptando la que él quiera concederle, sino, es nuestra tesis, por el hecho mismo de pedirla. El grupo asesino es obvio que la reconoce también cuando paga la indemnización que se le fija. Solicitada la venganza, designado el culpable, satisfecha la multa, la muerte se hace políticamente aceptable.

Esto es Mbori, la inercia de las relaciones gbia-avuru, rey-súbditos. Son relaciones muy complejas y Mbori lo es también. Pero vago no nos parece, ni confuso, ni difícil. Mbori

es el rey: algunos príncipes llevan ese nombre. Al invocar Mbori se hace el mismo gesto de reverencia que al acercarse a un príncipe. De un príncipe muerto se dice: *Our Mbori*<sup>154</sup>. Pero a la vez Mbori es el súbdito, cada súbdito: *I have even heard Azande ...sometimes speak of mbisimors, my soul, ...and sometimes of gi mbori, my Mbori*<sup>155</sup>. Porque es el rey y es el súbdito que muere, Mbori es inmune a la sospecha de brujería: *whilst... he is aware of all deaths, he is not explicitly considered a factor in causing them*<sup>156</sup>. Todo apunta en el mismo sentido. Más todavía. La dificultad que arriba señalábamos de conciliar la final disolución en Mbori con nuestra afirmación anterior de que el destino escatológico de la ya olvidada mujer azande de nuestro ejemplo, aunque podía describirse como un proceso no lo era, ahora se esfuma. Tan pronto como interviene la diacrisis, además de los estatutos escatológicos que dijimos, la muerte tiene este otro. No se olvide que Evans-Pritchard lo dice: *The notion of Mbori accounts... for all the ghosts...may be considered... a ...unity of the ghosts of the departed*. De todos, entonces. Aunque luego lo olvida y añade que de los *genealogically further removed*<sup>157</sup>. Mas no por ninguna razón especial. Probablemente sólo porque los rasgos relativamente definidos que conservan los más próximos le parecen inconciliables con la unidad y vaguedad de Mbori. Pero esa unidad no tiene otra causa que la de que uno de los términos de la relación ahí inerte es siempre el mismo, el gbia. Ni esa vaguedad otro motivo que el de ser la propia relación gbia-avuru más vaga y genérica que las relaciones de parentesco que el muerto encarnaba.

El contraste entre la simplicidad violenta del ejemplo tanala y la complicación extrema de este ejemplo azande es muy vivo. Es también voluntario. Expresamente lo hemos querido así. Hubiéramos podido acompañar el ejemplo tanala con otros más simples, más breves. Pero multiplicando los ejemplos simples corríamos el riesgo de in-

<sup>154</sup> EVANS-PRITCHARD, «Zande theology», p. 299.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 324.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 300.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 325.

ducir a ver en la muerte y en la supervivencia los marcos en sí vacíos que cada pueblo puede llenar con sus creencias escatológicas, de presentar la muerte, que ya sabemos que un hecho biológico no es, como un hecho social invariante del que cada pueblo puede tener una concepción diferente.

Con el difícil ejemplo azande nuestra idea queda mejor ilustrada. Para explicar lo que para los azande es morir y sobrevivir hemos tenido —o hubiéramos tenido— que aludir

prácticamente a todos los aspectos de su estructura social y de su organización política. Y la consecuencia que de aquí queremos sacar es precisamente ésta: que la muerte y la supervivencia no son hechos sociales aislables, marcos vacíos. Insertas en contextos sociales precisos, reciben de ellos algo más que su sustancia: su propia forma, indisociable de la estructura social concreta, incomprendible y hasta diríamos que irreconocible si se arranca de ella.