

572

Institut Científic Interdisciplinar
Departament d'Epistemologia de la Religió
Barcelona

RELIGION DE LOS HORTICULTORES

Marià Corbí

1976-1977

(document de treball per a ús intern de l'Institut)

CATEGORÍA LABORAL, CATEGORÍA SOCIAL Y CATEGORÍA PARENTAL.

EXPLORACIÓN DE LA SOCIEDAD DE CAZADORES-RECOLECTORES

Iniciamos un nuevo apartado en el cual intentaremos comprobar nuestro modelo y enriquecerlo conceptualmente. Intentaremos comprobar su operatividad especialmente en el campo axiológico. Lo aplicaremos al estudio de diversas épocas culturales radicalmente diferenciadas según las posibilidades de diversificación que el mismo modelo proporcione. En este primer capítulo, el más breve de cuantos van a seguir, intentaremos deslindar algunos principios metodológicos al mismo tiempo que rastreamos en cuanto nos sea posible dada la escasez de datos, el caso más simple de sociedad: la de cazadores-recolectores.

Este primer capítulo será a la vez metodológico, y primera aproximación al estudio de una sociedad, la más simple estructuralmente y finalmente introducción a los posteriores capítulos.

Si en el seno de las relaciones de los vivientes hablantes que somos los humanos señalamos las dimensiones capitales, podremos descubrir tres aspectos:

La dimensión social, que corresponderá a S-S de nuestra fórmula

La dimensión laboral, de la cual la anterior depende que corresponderá al aspecto S-O de la fórmula

La dimensión parental, que según lo que dijimos de la relación sexual humana es a la vez S-S y S-O.

Puede ser concebida una relación parental que no sea eje de la organización social y laboral. No puede ser pensada una relación social que no implique una relación laboral, ni una laboral que no comporte relación social. Podrían pues, reducirse las tres dimensiones a dos, que en otras ocasiones hemos llamado relaciones de conservación de la especie y relaciones de conservación de los individuos: la laboral-social y la parental.

Con todo la no identidad de la relación S-S social con la S-S parental y la no identidad de la relación S-O laboral, con la S-O parental, nos permite descomponer la fórmula $S-S$ en tres dimensiones que resultarán útiles para nuestro análisis. Tendremos pues la dimensión social, la parental y la laboral.

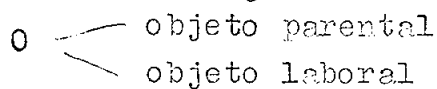
Según esta distinción, podrán presentarse sociedades que organicen los tres ejes o en torno del parental, o en torno del laboral, o lo que en otro lugar apuntaremos como posibilidad, en torno del social entendido esta vez como primariamente estructuración de la comunicación intersubjetiva.

La elección de cada una de las dimensiones como centro de organiza-

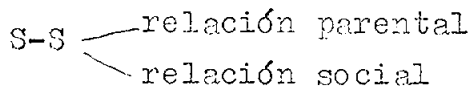
ción de las restantes, tendrá consecuencias estructurales que intentaremos investigar y será fruto a la vez de presupuestos laborales.

Si tomamos como centro de la organización de dimensiones a la dimensión parental resultará que la especialización laboral deberá conjuntarse con la diferenciación sexual, o más ampliamente, parental. Esto comporta que la objetualidad sexual estará conjuntada con la objetualidad laboral, y por ello mismo, supuesta la conexión que existe entre la organización laboral con la social, se conjuntará la organización social con la parental.

Si el objeto parental se conjunta con el laboral tendremos que el O de la fórmula S-S será:



y que la relación S-S será:



A la diferenciación complementaria de la sexualidad, se conjunta de la forma expuesta la complementariedad laboral de cara a la obtención de alimentos. Tendremos la conjunción de varón y cazador y hembra y recolectora.

Si se dan conexiones de clanes o grupos, se regirán por el mismo principio: interdependencia a la hora de obtener mujeres e interdependencia, por lo menos simbolizada, alimenticia. La ley de la exogamia permite extender la organización parental incluso a la conexión de grupos.

Un mismo eje determina la categoría laboral o natural-relación laboral de un viviente con su entorno- y la categoría social o lugar que ocupa cada uno en la sociedad.

La relación S-S viene determinada por el intercambio de O o satisfacción del deseo del S₂ puesto en relación con S₁. Este intercambio supone interiorización del deseo del S correlato

Cada relación S-S viene determinada de forma concreta- y no general- por el objeto que un S suministra al otro, o sea por el determinado deseo que un S satisface al otro.

Supuesto que el eje parental es más amplio que el sexual, tendremos que toda relación S-S no es ni totalitaria ni homogénea. Aplicando la fórmula S₁(S₁+S₂)- S₂(S₂+S₁) podrían representarse los diferentes grados de comunicación de la siguiente forma:

$$S_1(S_1(D_a+D_b+\dots D_n))+S_2(D_a+D_b+\dots D_n))-S_2(S_2(D_a+D_b+\dots D_n)+S_1(D_a+D_b+\dots D_n))$$

donde D puede leerse como "deseo". La relación S₁-S₂ podrá presentar aspectos como el siguiente

$$S_1(S_1(D_{a2})+S_2(D_{a1}))- S_2(S_2(D_{a1})+S_1(D_{a2}))$$

El eje de la relación está determinado por los deseos satisfechos en cooperación, es decir, alcanzables por la cooperación mutua en el terreno objetual.

Si lo traducimos al caso de la sociedad cazadora-recolectora tendríamos:

$H(H(\text{deseo de hombre} + \text{deseo de vegetales}) + M(\text{deseo de macho} + \text{deseo de carne})) - M(M(\text{deseo de macho} + \text{deseo de carne}) + H(\text{deseo de hombre} + \text{deseo de vegetales}))$

"H" debe leerse como hombre y "M" como mujer. Lo situado entre paréntesis denota los deseos interiorizados por los sujetos que entran en relación. La relación, al ser comunicativa, supone la interiorización, es decir, la constitución de los sujetos puestos en una relación concreta.

Con esto se explicita que toda relación S-7 viene determinada y mediada por la relación objetual.

Supuesta la conjunción y equivalencia de objetualidad laboral y parental, tendremos que

mujer equivale a vegetales y viceversa,

hombre equivale a carne y viceversa.

Por tanto, tener carne para comer, en el caso de una mujer es tener hombre como esposo o como padre, y por lo mismo, estar situado socialmente. Tener vegetales para comer, en el caso de un hombre, es tener mujer sea en función de esposa o de madre, lo cual comporta situarse por ello socialmente.

Lo mismo cabe decir de la relación de los grupos o clanes: tener mujeres como esposas o madres y por ello tener vegetales que comer es estar relacionado con otro clan. De idéntica forma el otro con el uno.

Supongamos ahora el caso de una cierta especialización laboral de los clanes: tener tal tipo de relación con un clan supone tener acceso a un determinado tipo de carne o un determinado tipo de productos de la tierra o de artesanía y a la vez un intercambio de mujeres entre los clanes.

En el caso que estamos estudiando el eje de relación es la conjunción de la objetualidad parental y la laboral. La relación en una de las objetualidades supone la otra y a la inversa.

Por efecto de la conexión de toda relación humana S-0 con la dimensión S-S, resultará que la relación S-0 más simple estará regida por la relación más simple S-S que es la parental.

La reproducción de habilidades requeridas para la pertenencia al grupo familiar coincide con las requeridas para la pertenencia al grupo social y estas coinciden con las requeridas para la vida laboral.

Las formas religiosas de este tipo de sociedades se manifestarán en

el ámbito de significatividades humanas que es el de la síncretis de la objetualidad parental y laboral. Tendremos pues conjuntados los númenes sagrados, lo parental y lo laboral. Especificando y teniendo en cuenta ~~xxx~~ el carácter de fontalidad con que se presenta lo sagrado tendremos las siguientes conjunciones:

númenes-antepasados-alimentos

o bien

númenes-sexualidad-alimentos

Supuesta esta síncretis, tendremos que^{en} las figuras de lo sagrado se conjuntarán las formas laborales y los antepasados; la sexualidad y los antepasados; las formas sociales y los antepasados.

Si ahora suponemos que la especialización laboral crece, la sociedad se subdividirá en fracciones. A cada fracción laboral, le corresponderá un campo de objetos. Como que se tratará de objetos-valor, objetos-cualidad, las fracciones sociales se diferenciarán por esa misma cualidad de las restantes fracciones. Esto comportará una diversificación cualitativa de los grupos sociales y una disyunción progresiva de la dimensión laboral y parental. Lo cual equivale a decir que dejará de conjuntarse sincréticamente la diferenciación sexual y la laboral, y la conjunción grupal con la parental.

Supuesta esta disyunción, la conexión laboral y social de individuos y grupos deberá realizarse por otra vía que la parental. Ahora bien, la diversidad laboral importa diversidad de naturaleza o categoría natural. La sistematización en una unidad de la diversidad laboral o de categoría natural de forma que haya comunicación de bienes fruto del trabajo, supone un cohesionador. Supongamos que el cohesionador aparece por la misma vía de la diversificación laboral, esto daría lugar a un grupo o clan cuya especialización en el trabajo sería mantener conectadas las diversas naturalezas laborales. Esta especialidad sería el poder, el señorío. Con esto se introduce un principio de ordenación jerárquica de especializaciones laborales, lo cual conduciría a la vez a un aumento de la disyunción de las tres dimensiones de S-S. Se acentuará la separación de la dimensión laboral de la parental y^o correlatamente la dimensión social de la parental.

Si supuesta la disyunción de lo laboral y lo parental analizamos como quedan los tres ejes-parental, laboral y social- tendremos:

- en el eje laboral una diversidad de especializaciones laborales de por sí no necesariamente relacionadas jerárquicamente, sino diferentes cualitativamente, cuyo canon de ordenación no viene de por sí establecido;
- en el eje parental, diversidad sexual y de funciones en la crianza,

así como diversidad laboral carente de canon cualitativo de ordenación;
 -en el eje social, se establece la norma de jerarquización de la diversidad laboral en virtud de la especialización de un grupo en el dominio.

Con este último hecho se introduce un elemento jerárquico o de sumisión en todos los niveles. De forma que en la dimensión laboral es posible encontrar ya canon cualitativo para la ordenación de la diversidad de naturalezas laborales. Toda ella quedará invadida por el principio de ordenación jerárquica. Incluso la diversidad parental quedará invadida por ese principio que provocará en él una nueva síncreisis esta vez de funciones parentales y jerarquía:

Hombre=(masculinidad+autoridad)- Mujer=(feminidad+sumisión)

Para que se provoque esta síncreisis en el nivel parental, se ha de pasar por la mediación del nivel social con apoyo en el laboral. Para que el varón sincretice con su masculinidad la autoridad es preciso que se de una norma de relación social autoritaria.

Estas consideraciones nos llevan a comprender que la síncreisis masculinidad+autoridad, presupone a su vez una síncreisis previa en el nivel social que es la siguiente:

habilidad laboral de cada S + grado determinado de poder social de cada S

Si se da un grupo cuya especialización laboral es coanar a los demás grupos dotados de naturalezas laborales diferentes, se introduce una norma que nos conduce a representar el nivel social de la siguiente forma:

$$S_1 - S_2 \quad \text{donde } 0 \rightarrow (S_{a1} - S_{a2} + S_{b1} - S_{b2} + \dots n)$$

$\begin{array}{c} \diagdown \\ 0 \end{array}$
 $\begin{array}{c} \diagdown \\ 0 \end{array}$
 $\begin{array}{c} \diagdown \\ 0 \end{array}$

La primera fórmula representa el grupo autoritario y la entre paréntesis, los grupos subordinados.

Esta fórmula, por efecto de la norma jerárquica introducida se transformará en esta otra que será representación de una sociedad ordenada con canon jerárquico:

$$S_1 - S_2 \quad \text{donde } 0 \rightarrow S_{a1} - S_{a2} \quad \text{donde } 0_a \rightarrow S_{b1} - S_{b2} \quad \text{donde } 0_b \rightarrow \text{etc.}$$

$\begin{array}{c} \diagdown \\ 0 \end{array}$
 $\begin{array}{c} \diagdown \\ 0_a \end{array}$
 $\begin{array}{c} \diagdown \\ 0_b \end{array}$

La síncreisis de habilidad laboral+grado determinado de poder social, presupuesta en la síncreisis masculinidad+autoridad, conduce a que incluso la relación parental masculino-femenino (S-S) sea reescribible como un S-O porque la mujer juega con respecto al varón el mismo papel de O que los grupos subordinados con respecto a la autoridad.

Puesto que socialmente la relación parental no sirve de base para la relación de sujetos, el intercambio de intereses entre estos será en torno del S-O laboral, con lo cual podremos transformar la fórmula S-S en esta otra: $S (S_1+S_2) \rightarrow - O$

"O" será reescribible como abarcando la objetualidad "sumisión parental" + la objetualidad "sumisión social" + la objetualidad "laboral".

Queda pues apuntado como la especialización laboral en el seno de una sociedad estructurada sobre el eje parental la transforma y da origen en ella a la disyunción de las tres dimensiones de la sociedad; ~~xxé~~ cómo la convierte de parental en jerárquica, lo cual supone una concentración de la interpretación de las tres dimensiones sobre el eje de la norma que se encuentra en el nivel social pero cuya raíz está en la dimensión laboral.

Hemos explorado dos centraciones de dimensiones: la centrada sobre el eje parental y la centrada sobre el eje social con base laboral y que podríamos denominar de eje social con norma autoritaria. Esta norma autoritaria hay que interpretarla como la repercusión sobre la dimensión social de las diversificaciones laborales, o lo que es equivalente, diversificación de categorías naturales; o todavía de otra forma, la diversificación laboral vuelta sobre sí misma y convertida en medio de unificación social.

Volviendo de nuevo al análisis de la sociedad de cazadores-recolectores, tomemos la fórmula

$S_1(S_1+S_2)$ reescribible como ~~H(deseo de hembra+deseo de vegetales)+M(deseo de macho+deseo de carne)~~ $S(H(\text{deseo de hembra} + \text{deseo de vegetales}) + M(\text{deseo de macho} + \text{deseo de carne}))$

En esta fórmula se explicita que la constitución de S_1 , el varón, como sujeto, consta de la interiorización de las apetencias tematizadas de sí mismo, más las del sujeto, el femenino, con el cual entra en relación. Entiendo por interiorización la resultante de orden signico y no simplemente tendencial que se encuentran en S como signos actualizados o potenciales. Este modo signico de posesión de apetencia y de objeto de apetencia es lo que llamamos deseo y estructura de deseo.

En el caso que estudiamos, y supuesta la manera de ser de la sexualidad humana como S_1-S_2 , resulta que la interiorización de la subjetividad de S_2 -la femenina-constitutiva de S_1 coincide con la objetualidad sexual apetecida por S_1 .

Según esto la relación ~~xx~~ S_1-S_2 equivale a S_1-S_2 , y a la inversa S_2-S_1 equivale a S_2-S_1 , luego la relación intersubjetiva en este mo-

delo sincretiza S_2 y O_1 y S_1 y O_2 . Por tanto para S_1 el otro sujeto término de relación es a la vez su objeto O_1 y el otro sujeto S_2 . El mismo S_1 para entrar en relación con S_2 requiere tener el valor de O_2 para S_2 . Cada S deberá tener la categoría de sujeto más el valor de objeto para otro sujeto. Si no se da la conjunción de los dos elementos no puede darse sujeto de relación sexual. Cada término de relación requiere para su consistencia como sujeto, consistencia como objeto, valor objetual. Si además tenemos en cuenta que en este modelo se ha producido ya otra conjunción, la de masculinidad y alimentos de carne y feminidad y alimentos vegetales, resultará que será equivalente ser buen cazador y tener valor de objeto sexual y con ello subjetividad de relación sexual y de forma semejante en el caso femenino. Luego

$S_1 = O_2 = C$, donde C significa proporcionador de carne comestible

$$S_1 = S_1 + O_2 + C$$

y $S_2 = O_1 = R$, donde R representa proporcionadora de vegetales comestibles

$$S_2 = S_2 + O_1 + R$$

En fórmula válida para los dos sujetos

$S(S+O+NLE)$, donde NLE representa el saber hacer propio de una naturaleza laboral específica.

En el paréntesis se incluye la interiorización propia del sujeto que presupone la relación con otro sujeto, su valor de objeto para otro sujeto y la capacidad especializada laboral, sea cazador, sea recolector.

Hemos analizado y descrito al S, en varias ocasiones, como estructura de deseos. Hemos estudiado también cómo todo sistema de deseos es correlativamente un sistema de operaciones, - o mejor situándonos en el mismo plano en el que el deseo se sitúa por la mediación signica con respecto a la respuesta a la señal o estímulo-, cómo es un sistema de saber-hacer.

En el estudio del modelo parental de organización del grupo humano hemos llegado a la conclusión de que se produce una síncrexis entre el dimorfismo sexual y la diferenciación de la naturaleza laboral. En el último desarrollo hemos ~~ix~~ llegado a la conclusión de que en el funcionamiento de la relación sexual y del modelo parental se produce una síncrexis o equivalencia entre el sujeto de relación sexual (S_1) y la objetualidad para el otro sujeto sexual en relación (O_2).

El sujeto (S_1) en la interiorización del deseo (O_1) y del otro sujeto (S_2) - recepción de la comunicación del otro sujeto como deseo- se capta a sí mismo como cualidad. El deseo (O_2) de S_2 , siempre en la

relación sexual o parental, coincide con la cualificación de S_1 como actante elevado a la categoría de sujeto, en virtud de que es recibido en S_1 como una comunicación procedente de S_2 .

En el modelo parental de centración de niveles la cualificación del S_1 sexual, se sincretiza con la cualificación de "proporcionador de carne". Por tanto la comunicación con S_2 es para S_1 su cualificación varonil y de cazador- a nivel signico y no de mero actante-.

La equivalencia o síncreisis de S_1 y O_2 da como resultado un nuevo aspecto de la estructura del sujeto que se añade a lo ya determinado- como estructura de deseos y de ~~xxxxx~~ saber-hacer-, resulta una estructura de cualificaciones

En el modelo parental el S_1 juega un doble rol: su masculinidad y el ser cazador. Pero como se sincretiza O_2 y C , resulta que esos dos roles se conjuntan de una manera unitaria en S_1 por efecto de su relación comunicativa con S_2 . Y todo ello a nivel signico y no de mero actante. Tenemos por tanto que la constitución de S_1 como sistema de deseos, equivale a recibir como comunicación de S_2 la cualificación como actante respecto de S_2 y conjuntamente la cualificación laboral a ella sincretizada. ($S_1 = O_2 = C$)

A la estructuración de los deseos le es correlata la estructuración de la operación propia de ese sujeto de deseos cuya operación es precisamente el objeto de deseo de S_2 . Por ello al recibir S_1 de S_2 la comunicación del deseo de S_2 , recibe la naturaleza signica de su propia estructura de actante tanto sexual como laboral. Y en la recepción de la propia cualificación de actante, como objeto de deseo de S_2 se recibe con ello la estructura de deseos de S_2 . Decir la estructura de deseos de S_1 es decir la cualificación de actante de S_2 y la naturaleza laboral a ella conjuntada.

La elevación a categoría de sujeto- constitución signica del actante- que es constituirle en sistema de deseos, es a la vez constituirle en proporcionador para S_2 de su cualificación como actante femenino. Ahora bien, ese O_1 es la propia estructura de deseos de S_1 y la elevación a categoría de sujeto de S_2 .

Por tanto la fórmula S-S explícita de los cazadores-recolectores será:

$$S_1((S_1 = O_2 = C) + (S_2 = O_1 = R)) - S_2((S_2 = C_1 = R) + (S_1 = O_2 = C))$$

El O sobre el que se establece la relación S-S no es únicamente aquello sobre lo que versa la información de los S puestos en relación, sino que determina la estructura de los comunicantes y de la comunicación. Por consiguiente O acota y tematiza la relación S-S: por la dependencia de la cualificación de los S que versa sobre O ; por la dependencia

del deseo y la operación que versa sobre O; y por la dependencia del saber-hacer y el sentido de señal que parte de O. Por consiguiente O determina la estructura de los que comunican y de la comunicación.

En cuanto sujetos hablantes los S siempre dependen de otro S. En el caso de una sociedad que esté centrada sobre el eje parental, este carácter propio de la naturaleza del habla se funde y coincide con la interdependencia sexual-laboral de S-S. En el caso de los hablantes en cuanto tales, el que se da de un sujeto hablante, depende de que se da la relación S-S y de que se da un O del cual hablen S-S. En el caso parental, el que los sujetos sexual-laborales sean tales depende de que se da la relación S-S y del objeto sexual-laboral entre ambos.

Tanto en cuanto hablantes, como en cuanto sexuales, los S en relación se interiorizan mutuamente uno al otro como estructura de deseos. En el caso de los hablantes en cuanto tales, la relación S-S no sólo está presupuesta para las performances de uno y otro, sino también para la adquisición de la competencia lingüística. Esa competencia no es sólo fonológica y sintáctica sino también semántica.

Si la semántica es intrínseca a la competencia lingüística y no mera concomitancia de ella, y si además suponemos que esa semántica ha de recubrir el campo correspondiente al S-O del viviente, se sigue que la competencia lingüística comporta lo equivalente a una competencia axiológica. Por consiguiente, la adquisición de la competencia lingüística para la cual se requiere la relación con otro S, equivale a la interiorización en un sujeto de la competencia axiológica del otro y a la inversa.

Si la semántica es sistemática e intrínseca a la lengua, y si además los ambientes culturales S-O del viviente varían según las culturas y las situaciones en una cultura de los determinados S-S de que se trata, se da una concreta admisión de la axiología en la comunicación.

Luego de estas consideraciones se sigue que en el S-S del habla, se da como en el caso del S-S sexual una interdependencia de los S como estructuras de deseos. Por esta homogeneidad estructural de la relación S-S del acto del habla y del S-S sexual, se puede producir una conjunción de la estructura parental de la sociedad y la relación subjetiva en cuanto hablantes.

Con la introducción de la especialización laboral múltiple, aparecerán tipos de actos de habla en los cuales pueda darse una relación S-S que no sea interiorización mutua en cuanto estructuras de deseos, sino que sea intercambio de información entre los S respecto a los O. Intercambios informativos entre los S de cara al trabajo coordinado. En este caso se dará una relación subjetiva que no es correctamente describible como $\begin{matrix} S-S \\ \backslash \\ O \end{matrix}$ sino como;

$$S(S_1 + S_2 + S_3 + \dots + S_n) - 0$$

siendo en este caso la relación subjetiva de S que estamos hablando, la incluida en el paréntesis y no la S-0 de S-1

La sociedad en que se da diversificación laboral puede con todo no alejarse en su estructuración a nivel social del eje parental. En ese caso las diversas especificidades laborales se mantienen conexas con la estructura parental en alguna de sus formas, aunque sean las más ampliadas tales como clanes etc., Entonces podrá darse una estructuración describible con la fórmula $S \xrightarrow{S} (S_1 + S_2 + S_3 + \dots + S_n) \rightarrow 0$

En esta fórmula el nivel parental continúa siendo el eje de concentración de los demás niveles dentro del grupo. Las relaciones interpersonales, interiorizaciones mutuas de los sujetos en cuanto estructuras de deseos, continúan regidas-siempre intragrupalmente- por el eje parental. La relación subjetiva laboral, la incluida en el paréntesis en nuestra fórmula, es una relación de información o de coordinación laboral.

Correlato a estas dos formas se dará una estructuración de los sujetos según un rol parental, que coincidirá con el social, y otra estructuración laboral más o menos alejada de la anterior- en proporción al tipo de especialización laboral del grupo y a la complejidad de la articulación de especialización laboral de que se trate. Esta segunda estructuración dependerá de la repartición del saber-hacer requerido por el tipo de trabajo y del grado de saber-hacer poseído por cada sujeto. Ahora bien como éste orden laboral no crea un orden social autónomo sino que se mantiene controlado por el eje parental, la coordinación laboral estará regida por un principio extrínseco a la propia articulación laboral. Ese principio es el del orden parental, que en cuanto extrínseco e incidiendo en el laboral, adoptará la forma de autoridad- autoridad de los padres, de los ancianos, del grupo, etc.

Hemos visto que la estructuración de S-S en torno de la objetualidad sexual da base a una constitución del sujeto como estructuración de deseos, como objetualidad con respecto al otro S y como cualificación actencial.

Sin la cualidad de objeto de cada S respecto del otro S en el caso de la relación sexual, no sería pensable la relación S-S como estructuras de deseos y de comunicación. Esta cualidad no es simplemente objetiva, sino actencial y actencial de sujeto sexual y hablante. Una cualidad complementaria, base común a la relación de interdependencia.

La estructura lingüística S-S es insuficiente para la explicación de los sujetos como estructuras de deseos en comunicación si no es situándose en los actos del habla, en cuyo caso se presupone una societariedad de los hablantes y tal que se trate de dos actentes interdependientes

respecto de un estímulo únicamente alcanzable en la dependencia del uno respecto al otro.

Si suponemos que los vivientes hablantes son una adaptación al medio entre otras de los vivientes, resultará que habrá que encontrar en la misma relación animal al medio algún tipo de estructura que corresponda a $S \rightarrow O$ y que en el caso de no hablantes habría que simbolizar como $A \rightarrow A$, entendiéndose por A, al actante. Es decir un tipo de objetualidad a alcanzar que únicamente en la interdependencia de actantes es asequible. Una objetualidad en la que O y A sean uno. En la cual A_1 puede ser actante en la medida en que A_2 es actante, y la modalidad de la actancialidad de A_1 es objetualidad para A_2 y a la inversa. Es evidente que se está describiendo con esta estructura la reproducción animal sexuada.

Si la estructura del habla presupone para que pueda llegar a ser acto de habla una estructura no lingüística como la expuesta, en cambio la estructura expuesta no presupone al habla. Parece evidente que los vivientes debieron llegar a una societariedad como la descrita, antes que llegaran a ser hablantes. En cambio, en contra de lo que podría parecer, no es preciso ni presuposición al acto de hablar la articulación y división operacional de los individuos de un grupo de vivientes, como podría ser el caso de algunos insectos.

Hemos de concluir, por una parte la analogía formal entre la estructura de la relación sexual de los vivientes y la estructura de la relación de los actos de habla; por otra parte que se da presuposición entre el acto del habla y la relación descrita como $A \rightarrow A$. No puede pensarse acto de habla sin esta estructura previa.

Esta segunda afirmación plantea serios problemas: qué pasa cuando el eje parental cesa de ser el eje de la organización humana, y en concreto cuando el mundo laboral se transforma hasta el punto que ya no puede sincrotizarse con la estructuración de la relación sexual?

Mientras la organización del grupo no se aleja definitivamente de la solidaridad del grupo familiar o clan se mantiene una objetualidad parental más o menos determinada o vaga que mantiene la vigencia de la estructura parental descrita y posibilita con ello la constitución de los S como estructuras de deseos y la relación de los S como tales-~~e~~ estructuras de deseos. Es decir, la relación complementaria de los S respecto de un O, y no la mera relación laboral coordinada respecto de O. Únicamente se da relación complementaria cuando la consecución de O se conjunta con la interiorización del otro S como estructura de deseos y a la inversa. O de otra forma, haciendo cada uno de los S el deseo del

otro como propio y satisfaciéndolo- procurándolo en O- como uno satisface el propio deseo. El otro actante (en situación de deseo) es el O. En caso de conjunción de sujetos por coordinación laboral esto no se cumple, porque no es el otro S en cuanto actante, que es el O para S₁. En la colaboración laboral de dos S, el S₂ es un medio, una ampliación de S₁ para la consecución de O. Un actante requiere a otro para la consecución de un O extrínseco a los dos actantes. Cada uno de los dos actantes conjuntados requiere del otro, de su operación. La colaboración de ambos reside en la operación y no pasa como en el caso anterior por la interiorización subjetiva del otro, por el otro sujeto como estructura de deseos. No se precisa que los S que intervienen en la operación de forma cooperativa haga cada uno como propios los deseos del otro. Basta que se asegure la colaboración como operación. Ni se requiere que la operación la ponga libremente cada uno de los actantes y de acuerdo con un deseo. Esto resulta posible por la disyunción de la síncrexis que se producía en el modelo parental entre sujeto (como deseo y como actante) y objeto- a nivel no humano sería la síncrexis de actante y objeto.

Se pasa de actante a S₁ poniendo en palabras las respuestas a los estímulos, lo cual supone que el S como estructura de deseos es fruto de actos de habla. En el caso del modelo parental el que se sepa y reconozca como actante depende de que se sepa O para el otro. Se sabe relación y la cualidad de su relación en virtud del otro.

Así resulta que la constitución del sujeto S₁ como tal sujeto depende de la comunicación con S₂ sobre el O que los conjunta, de forma que la comunicación del objeto del deseo de S₂ es S₁. Por tanto llegar a la categoría de sujeto a partir de actante, consiste en entrar en comunicación con otro S, sobre un O que coincide con la propia categoría de actante. Luego S como estructura de deseos, su consistencia, pasa y se apoya en el objeto de deseo de otro dotado de categoría de signo humano y no mero estímulo.

Por tanto en una sociedad que se rija toda ella según el eje parental, los sujetos de relación estarán bien fundamentados como modo signico de existencia de los actos de relación determinada objetivamente con respecto a otro sujeto de los mismos caracteres. La interiorización del deseo del otro es la propia elevación de la categoría de actante a la de sujeto.

El problema que tenemos ahora es qué pasa con la relación subjetiva cuando el ~~maxx~~ O no es la síncrexis parental? cómo se salvaguarda la fórmula S₁ (S₁+S₂) según la cual ha de darse en la relación subjetiva interiorización del deseo del otro para que haya relación verdaderamente S-S? y correlatamente, qué pasa con la consistencia subjetiva en una so-

ciudad cuyas relaciones subjetivas no se apoyen en el eje parental?
Dónde reside entonces la consistencia subjetiva?

Ya hemos visto que la colaboración laboral de dos S no basta para proporcionar una relación subjetiva que no sea mera información.

La subjetividad a nivel social-laboral, qué consistencia tiene?

La conjunción de varios actantes en una operación común que no pase por los S como estructuras de deseos, no da cuenta de la constitución de sujetos, puesto que no importa la conjunción de deseos, sino de operación. Uno puede ser esclavo del otro; uno puede forzar al otro, o simplemente pretender conjuntarse con otro actante únicamente como medio a O. En ese caso no hay conjunción subjetiva en sentido estricto porque no se exige interiorización de los deseos de un S en otro y a la inversa, y esto porque para la obtención del O pretendido en colaboración y para que los actantes sean tales no se precisa como en el caso del modelo parental hacerse propio el deseo del otro y haciéndoselo llegar al objeto. Están pues las relaciones de dos S en colaboración laboral necesariamente recluidas en situación de actantes dotados de un sistema de información respecto a la colaboración en la operación, pero dejando de lado el modo constitutivo de los deseos? Si es así, en el caso de la especialización laboral que conduce a una colaboración que no gira en torno del eje parental, estamos ya en el camino de la abstracción. Es decir, en el acto de la colaboración laboral se dará ya la precisión de la significatividad y por tanto de la valoración y afectación subjetivas. La colaboración laboral de dos o más S, en contraposición a la complementariedad laboral, supone un paso hacia la operación desaxiológica.

Cuál es el fundamento de la colaboración, supuesto que la especialización laboral no permite al eje parental funcionar como cohesionador de los niveles parental, laboral y social?

En el caso de una sociedad que incluya especialización laboral, pero enmarcada en grupos familiares o clanes, sería el más o menos vago sentimiento de solidaridad, generador de la relación subjetiva entendida como conjunción o comunicación de los sujetos en cuanto estructuras de deseos.

En sociedades en las que la especialización laboral no está conjuntada a los clanes o agrupaciones laborales familiares es preciso introducir un factor que pueda generar esa colaboración. Ese factor ha de ser del mismo orden que el que permite conjuntar diferentes especies laborales en una única sociedad.

Dijimos que una sociedad en la que se introduce la especialidad laboral, se puede formalmente introducir también una especialización política o creación de un grupo político encargado de cohesionar a los diver-

Los grupos o naturalezas laborales. Este hecho introduce una norma en la ordenación de las especializaciones laborales. Una norma para ordenar las cualidades laborales y los mundos de los sujetos correlatos. La norma es el poder, la autoridad tomada como cualidad suma laboral. No será extraño que si la autoridad-poder es cualidad suma, las hierofanías tomen como lugar privilegiado la autoridad-poder.

Según estas consideraciones, la colaboración laboral pasa, no por la estructura subjetiva y la relación de comunicación complementaria de sujetos, sino por la norma introducida en el nivel social por el grupo cuya especialización es la cohesión de los grupos- conexa esta especialización, la mayoría de las veces con la defensa del grupo.

Estamos situados en este momento de nuestro estudio en un estadio de agrupación humana en el que ha entrado un número de especializaciones laborales mayor que la sintetizable por el dimorfismo sexual; en la que el modelo parental es incapaz de conjuntar los niveles social, laboral y parental; en el que la conjunción de las diversas naturalezas laborales junto con la defensa de la totalidad de los grupos se lleva a término por un grupo humano cuya especialización laboral es política - y militar. Suponemos además que la magnitud de la formación humana y la complejidad de las especializaciones laborales lleva a impedir que cada una de ellas sea regida por una solidaridad más o menos fuerte de clan, es decir que cada naturaleza laboral esté regida con más o menos vigor por el eje parental.

La acotación de las naturalezas laborales depende de la relación a un determinado tipo de objetos e imparta un poder-hacer, que a nivel de sujetos es un saber-hacer. A este carácter de la relación a O se añade una norma cualitativa que comporta ordenación y subordinación de los diversos tipos laborales y por tanto de las cualificaciones propias de los O de las diversas especies laborales y correlatamente del saber-hacer de los S correspondientes. Esta norma o canon de estructuraciones cualitativas no proviene del puro campo laboral, que carece de por sí de canon para cualificar las especializaciones laborales unas con respecto a otras. Esta norma procede de la incidencia en el nivel social de una especialización laboral "sui generis", la de defender y conjuntar los diversos grupos laborales. Para ese grupo de retores-defensores, el conjuntar y defender los grupos, funciona como un O en la relación normal de cualquiera de las especializaciones laborales S-O. Ese especial O, funciona como en todos los demás casos como cualificación objetiva del saber-hacer de ese grupo. Y como todo O de S-O tiene caracteres de supervivencia. La peculiaridad de este O es que es de supervivencia del grupo de individuos retores y a la vez de los restantes grupos. Por tan-

to el valor de este 0 presupuesto por cualquier otro valor de 0 de los restantes grupos. El valor de supervivencia de cualquiera de los restantes grupos presupone la supervivencia del valor de este grupo. Correlativamente no habrá saber-hacer más cualificado de cara a la supervivencia de todos que el saber-hacer del grupo de rectores. Con este hecho tenemos introducida una norma de estructuración de las cualidades laborales, que para ser vigente pasa por el nivel social, debido a las peculiaridades del objeto laboral del grupo rector. Supuesta la introducción de esta norma, el resto de la estructuración de las demás especialidades laborales vendrá dada por la extensión de la misma norma o por proximidad cualitativa al tipo de objetividad de los rectores o a los caracteres del tipo de su saber-hacer propio.

En una situación como ésta, qué es lo que eleva a los actantes a estructura de deseos en el orden social y laboral? Hay relación intersubjetiva tal como la hemos venido entendiendo y si la hay sobre qué se fundamenta?

La norma misma que partiendo del nivel laboral se introduce en el nivel social va a ser nuestro primer punto de partida en la búsqueda de la constitución de los sujetos como sistemas sígnicos y por tanto como sistemas de deseos.

La supervivencia del grupo rector es la permanencia de su 0 correlato. Este 0 es el conjunto de los demás grupos. La comunicación del grupo rector con los restantes grupos supone la interiorización de los intereses de esos sujetos, estos a su vez interiorizan los intereses del grupo rector. Si tomamos a la supervivencia como 0, resulta que el grupo de los regidos no puede lograrla más que satisfaciendo la estructura de deseos de los rectores, y los rectores no pueden a su vez conseguirla más que satisfaciendo los deseos de los regidos. La objetividad a la que tiende la operación del grupo de los rectores es lograr la coordinación y mediante ella la supervivencia de los regidos. Eso es para ellos conseguir su propia supervivencia. Por su parte los regidos procuran la supervivencia del grupo de los rectores y eso es conseguir su propia supervivencia.

En grupos humanos en los que las especializaciones no sean demasiado diversificadas esto funcionará así. Cuando las especializaciones o la magnitud de la sociedad es muy grande, esta relación subjetiva y solidaria entre rectores y regidos no podrá sostenerse. La coordinación de una situación muy compleja laboralmente hablando no puede pasar por la solidaridad de los grupos entre sí. La no proximidad de los S impide la comunicación como intercambio de estructuras de deseos, lo cual plantea las cosas en la pura colaboración laboral. La pura colaboración es alejarse de las relaciones de los sujetos, es abstraer e ir a parar a los

sujetos como operadores, como actantes alejándose consiguientemente de la auténtica relación S-S.

Con la insolidaridad de la relación intergrupala, la operación sobre el conjunto de los grupos propio del grupo de rectores, tendrá que estar dotada de una base distinta de la inmediata comunicación S-S. Es decir el grupo de rectores ha de conseguir un medio de obtener su S-O sin pasar por que otros hagan suyo su deseo. Necesita una consistencia que no nazca de la correlación a otros grupos. En tanto podrá actuar como coordinador en cuanto disponga de autosuficiencia y de un poder apoyado sobre sí mismo capaz de actuar sobre los otros. Para lograr esa autosuficiencia tendrá que apropiarse tantos medios cuanto sea la magnitud de su función. Con esto se rompe la relación S-S definitivamente y su solidaridad y entra la relación señor-siervo.

Parece que una mera colaboración laboral especializada que pase por la lengua,- queremos decir que no tenga una raíz de programación hereditaria como sería el caso de los insectos-, ha de pasar por la solidaridad de los sujetos en cuanto estructuras de deseos, antes de llegar a una cooperación entre operadores dotados de un sistema de información. Nos encontramos pues con una dependencia entre los procesos laborales y sus transformaciones y el hecho de que los operadores sean hablantes.

La comunicación propiamente dicha entre sujetos versa sobre deseos y sistemas de deseos. No son informaciones sobre operaciones respecto de un O, sino sobre operaciones correlatas a deseos en interdependencia. La información que un S recibe de otro S sobre su deseo y tal que genere colaboración supone algún modo de integración del deseo del otro en el propio sistema de deseos. Esta integración o interiorización mediante la cual, y sólo mediante ella, el sistema de apetencias se eleva a sistema de deseos-sujeto- supone un O peculiar respecto del cual haya complementariedad entre los sujetos que entran en comunicación, como hemos visto en el caso parental. Sin esa complementariedad no habría relación subjetiva en torno a un O, sino conjunción de sujetos, o mejor de actantes, que formarían un macro-actante.

Por tanto hemos de establecer que los vivientes-hablantes pueden llegar a la colaboración laboral habiendo pasado por la solidaridad laboral. La colaboración laboral habrá que explicarla como una transformación de la solidaridad laboral.

Una sociedad de múltiples especializaciones con un grupo que a su vez coordina y defiende, puede ser incluido en la categoría de sociedad solidaria con tal que las especializaciones no sean excesivas, ni muy grande la sociedad. En ese caso el O de los rectores, que es la coordinación y la defensa, es a la vez la cualificación recibida en la comu-

17

nicación con los regidos. El O de los regidos, que presupone la permanencia del grupo de rectores y la coordinación proveniente de ellos, es a la vez la cualificación procedente de la comunicación con los rectores. Esa cualificación está dentro de un sistema articulado de funciones, cuya articulación y sistematicidad la reciben también de la comunicación con los rectores.

Por este sistema se elevan unos y otros a nivel subjetivo y mantienen relaciones 3-3.

Si cesa la relación auténticamente 3-3 entre la clase política y los restantes grupos, el grupo político deja de recibir de ellos su cualificación. La cantidad de medios económicos y de poder de que dispone la clase de los gobernantes viene a ser entonces para ellos la cualidad que las califica como actantes. El resultado es que la relación de los gobernantes ~~esxxexxet~~ a los gobernados es de 1-0 y el de los gobernados a los gobernantes no cae en la categoría de sujetos, sino a lo más de actantes subordinados. Se colabora con los restantes grupos, por presión de los gobernantes y se ~~semeten a los gobernantes~~.

De lo hasta aquí expuesto resulta que en una sociedad compleja en cuanto al número de especializaciones laborales y en cuanto a la magnitud, el grupo de los gobernantes para ejercer su papel como mínimo a nivel de actantes, tiene que disponer de medios para su subsistencia como grupo y para cumplir su función de coordinadores. Estos medios les permiten cumplir su función social, pero a precio de terminar con la relación subjetiva de la clase gobernante y los restantes grupos. Toda esta transformación se debe a que la cualificación de actante ha pasado de recibirse de la relación con otros sujetos como estructuras de deseos, a recibirse de unos medios, unos instrumentales de operación.

ENTORRACION DE LAS TRANSFORMACIONES DE S-S E: LAS SOCIEDADES DE ACTIVIDADES

Vamos ahora a intentar analizar el estadio cultural que corresponde al inicio del cultivo, es decir, el que corresponde al tránsito de la economía parasitaria de los cazadores y recolectores a la horticultura. Es una época previa al estadio agrícola propiamente dicho, que nos proporcionará una más correcta perspectiva y unas bases conceptuales claves para el posterior análisis del estadio agrícola.

Entendemos por estadio horticultor el que corresponde a los pueblos cuya economía depende fundamentalmente del cultivo de tubérculos, utilización de algunos árboles frutales, algún animal doméstico, v.gr. el cerdo o alguna gallinácea, y -- complementariamente la caza y la pesca. Estos pueblos todavía no han llegado al cultivo de los granos, no arañan, no abonan si no es mediante la quema de los campos, no pastorean.

(A.B.E. Jensen. Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur. 1966. Pg. 104. El mismo autor en: Mythen und Kult bei Naturvölkern. 2ª edición. 1960)

En el Popol Vuh se describen los cuatro estadios de la cultura Maya-Quiché. El primer estadio corresponde a la economía parasitaria, el segundo al inicio de la horticultura, el tercero al apogeo de la horticultura y el cuarto al estadio agrícola. Utilizaremos el estudio de R. Girard (Le popol-Vuh, histoire culturelle des Maya- Quichés) para describir un poco más detalladamente la economía y el tipo laboral de este estadio:

La descendencia se convierte en matrilineal por causa de la importancia de las aportaciones de la mujer al suministro de alimentos.

Con la horticultura se da una concentración de los grupos humanos en los lugares más aptos para el cultivo, y con ello una cierta homogenización de los grupos y las lenguas. Un aumento de población concomitante a la nueva fuente alimenticia. La invención fundamental de esta época es la introducción del cultivo de los tubérculos. Tres principalmente: la yuca o mandio-

ca dulce, la patata o camoté y la jicama. Aparece concomitante-
 mente la primera cerámica, el molino de piedra. Se utiliza el
 fruto de la calabaza o jícaro como recipiente. Empieza a obser-
 varse los fenómenos naturales meteorológicos para reglamentar
 el cultivo de las plantas y nace un rudimentario calendario ba-
 sado en el cálculo de las lunas. Se utiliza el fuego para que -
 mar los campos, para el hogar, y para alumbrarse haciendo antor-
 chas de ramas de pino. Se inicia la cordelería y los tejidos
 (con fibras de mantas). Igualmente, los ornamentos con plumas y la
 decoración del cuerpo mediante pinturas. Se conoce el tabaco. Se
 sabe coagular el latex para hacer goma. La mujer utiliza como ins-
 trumento para el cultivo un bastón afilado en el extremo. Como
 armas se utilizan las mazas, las cerbatanas, los propulsores de
 brazo y espadas de madera.

Se pesca envenenando las aguas.

Aparece por primera vez la guerra.

En la tercera edad o apogeo de la horticultura continua el pre-
 dominio social de la mujer. Esté ya formado un auténtico calen-
 dario basado en la observación de las fases de la luna. Calen-
 dario que se extiende más allá del cálculo anual. Las necesida-
 des crecientes del cultivo estimulan las observaciones astronó-
 micas y meteorológicas, para la provisión del tiempo en que de-
 ben hacerse las principales operaciones agrícolas. Se estudian
 los movimientos aparentes de los astros, de las pléyades, los
 solsticios, los equinoccios, el pasaje del sol por el zénit y la
 conexión del movimiento de las estrellas con el del sol y las
 fases de la luna. El progreso del calendario y de las observaci-
 ones astronómicas es paralelo al del cultivo.

En esta época se introduce nuevos cultivos, y la base de
 la alimentación pasa de los tubérculos a las judías. Incluso se
 inicia el cultivo del maíz, aunque todavía en régimen hortícola
 es decir, cultivado no intensivamente ni extensivamente, sino
 en régimen familiar y realizado por la mujer. Aparece también el
 cacao. Se domestica el diodrón, gallinácea de origen americano.
 Se empieza a hilar y tejer el algodón, lo cual supone una revo-
 lución en el vestido.

Como hemos dicho, el trabajo corre a cargo de la mujer, mien-
 tras los hombres se dedican al canto, a la música, o la danza con

máscaras, a la plogaria, al dibujo, a la pintura, o la escultura y más que nada a la religión. Se ocupa de la caza y de la pesca, pero estas ocupaciones son únicamente secundarias en la economía de los grupos.

El mayor cultivo de la cultura y sobre todo de la religión unida a un definitivo sedentarismo, interviene para originar un rápido desarrollo político-social.

Después de esta sumarisima exposición de las condiciones laborales de este estadio cultural, o en nuestra terminología, de los elementos esenciales de la correlación S-O, expondremos lo más brevemente posible la mitología en primer lugar del pueblo Maya-Quiché correspondiente a estas épocas y luego con más detención la de los pueblos de la franja tropical estudiados por Jensen. Nos detendremos especialmente en este último, porque proporcionar una más amplia información, más próxima a nosotros observada en pueblos muy diversos, además de estas ventajas se suma otra que para nosotros es capital: el intento de Jensen de dar las constantes estructurales culturales de este estadio extendidas a todos los ámbitos de la vida de esos pueblos. Jensen nos proporciona una completa exposición articulada de la concepción del mundo de estos pueblos -Weltanschauung, Weltbild- si bien desde una perspectiva epistemológica que no coincidiría con la nuestra. Concibe al hombre como un "darstellende Wesen", un ser que representa e interpreta la realidad. Según nuestro criterio, habría que insistir en la exacta correlación de las condiciones de vida del viviente humano en ese estadio laboral y en sus concepciones de las cosas, incluyendo su propia concepción así como las relaciones que se originan entre los sujetos motivadas por esas condiciones de vida y representaciones. Nos esforzaremos por nuestra parte en mantener continuamente enfrentados lo que para nosotros son los dos ejes fundamentales correlatos e interdependientes: S-O y S-S.

Los siete Ahpu, divinidades agrarias de carácter solar, serán los padres de las divinidades agrarias correspondientes al período claramente agrícola: Hunahpu e Ixbalanqué. El número de siete está en conexión con las observaciones del cielo requeridas para el cultivo; corresponde a los cuatro puntos de los

solsticios, es decir a las cuatro posiciones extremas de las sa lidas y puestas del sol en los solsticios de verano e invierno, más los dos puntos de la salida y puesta en su paso por el cénit y por último la situación del sol en el centro del cénit.

Narra el Popol-Vuh que los siete Abpú descendieron al co-razón de la tierra donde se humanizaron: bajando a la tierra se hacen dioses terrestres y se asocian a la divinidad tierra.

Habiendo ido los Abpú a jugar a la pelota en el camino de Xibalba - los infiernos - los oyeron Ilu-Camé y Gu'up-Camé, se-ñores infernales. Los señores de las regiones subterráneas inco-modados por el ruido que hacían los Abpú sobre la tierra, les desafiaron a ir a hacer una partida de pelota en sus estados. Se trataba de un desafío entre fuerzas antagónicas; los del Xibalba no podían soportar que hubiera alguien mayor o más poderoso que ellas. "Ya no somos respetados por ellos, ya no tienen con-sideración ni miedo a nuestra categoría, y hasta se peben a pe-lear sobre nuestras cabezas, dijeron los del Xibalba. (Popol-Vuh, Trd. de Recinos, edic 3ª 1973. pag. 50; Le Popol Vuh. R. Girard, pg. 73) Fueron enviados cuatro buhos en calidad de men-sajeros a los Abpú. Cuando llegaron al lugar del juego los buhos comunicaron a los Abpú la orden de los Camé en los términos si guientes: " Los señores dicen que debéis ir ^{al lugar donde habitan} a jugar con ellos; lle-vad vuestros instrumentos de juego, las lanzas, los guantes y la pelota. La intención de los señores de Xibalba era despojar a los Abpú de sus elementos de esplendor, es decir de sus atri-butos divinos.

Contrariamente a las órdenes de los señores del Xibalba, los Ap hú se despojaron de sus atributos de esplendor. Los amontonaron y los colocaron en un rincón de su casa a fin de guardarlos me jor. Así se protegieron de la páfida intención de los Camé que de esta forma no podrían quitarles los atributos de su rango, aunque fueran muertos.

Descendieron guiados por los buhos del Xibalba por una re gión accidentada, después cerca de un río encontraron la entra-da de una gruta. Habían llegado a las puertas del infierno que separan la superficie de la tierra de su parte subterránea. Des

Después de atravesar los cuatro ríos del infierno sin que nada les ocurriera, los viajeros se encontraron en un cruce de cuatro caminos; se creyeron perdidos, porque no sabían cual de ellos tomar. Uno era rojo, otro blanco, otro negro y otro amarillo. Entonces el camino negro habló: "Yo soy el camino del Señor^v. Por este camino llegaron a la residencia del gran jefe del Xibalba y allí encontraron su perdición.

Desde que los Aphú se despojaron de sus atributos solares perdieron su poder mágico y pudieron caer fácilmente en manos de los del Xibalba. Vencidos por adelantado. La pérdida de sus atributos, supone la pérdida de su sabiduría divina. (Esta pérdida de atributos, representada por la pérdida de ornamentos es paralela a las narradas en la mitología del Próximo Oriente, v gr. Ishtar (Jean Przyluski; la grande Déesse. 1950. Pg 83 ss.; James B. Prichard: La sabiduría del antiguo Oriente. 1966 pg 94 ss)

Después de una serie de pruebas ~~varias~~ destinadas a poner de relieve el carácter de divinidades agrarias de los Aphú, así como los ritos etc, los Aphú fueron decapitados y cortados en pedazos. "Guardaremos sus restos cortados en trozos hasta que se pudran, dijeron Hun-Camé y Gukup-Camé". Los enterraron en un lugar llamado Pucbal-chaj. Sus cabezas los colgaron en las ramas de un árbol.

Comenta Girard: esta descripción no puede expresar en términos más vivos la técnica del cultivo de las raíces tuberculosas, particularmente la yuca o mandioca dulce, alimento básico de esta época, encarnada por los Aphú (pag 87). Nos interesa remarcar en este lugar, teniendo en cuenta los mitos de los que nos ocuparemos más tarde correspondientes a las sociedades hortícolas estudiadas por Jensen, que el lugar en el que se enterró a los Aphú, Pucbal-chaj, según Girard significa "Colina de guardar". Bran a la vez colinas donde se guardaba y conservaba a los muertos y al mismo tiempo los túmulos de tierra o jardines donde se enterraba las semillas de las plantas cultivadas. (pg. 104).

Los Aphú además de representar el misterio de la renova--

ción de la vida vegetal, encarnada el árbol de la vida, Cuando las cabezas de los siete Aphú fueron colocadas en las ramas del árbol, esto se transformó en guacales, fruto del jícaro, de forma redondeada u ovalada cuya piel es utilizada por los indios para hacer recipientes, Los del Xibalba, se admiraron mucho y prohibieron inmediatamente acercarse o tocar el árbol milagroso. Dice el Popol-Vuh: "las cabezas de los Aphú eran una misma cosa con los frutos del jícaro". La lengua chorti designa con un mismo término "ruch" el guacal y la cabeza de muerto. La identidad de nombre entre guacal y cabeza de muerto parece reflejar la función común de recipiente. Antes del descubrimiento del guacal y de la cerámica se empleó sin duda la bóveda cráncana como recipiente. Dice Girard que la hipótesis se apoya en las prácticas de los pueblos que como los caribes conservan un estadio cultural semejante al descrito. Cita a Miguel Acosta Saignes sobre la costumbre caribe de beber en los cráneos de los cautivos despedazados. (pg. 39)

Nota: Nos interesa en este momento subrayar la importancia y algunos caracteres de la simbología del árbol como característico de la vigencia de un modelo axiológico no sexual de la interpretación del mundo en las sociedades de cultivadores.

J. Przyluski supone el culto a la gran diosa como una de las formas más primarias y generales de la religiosidad. Supone además que la Gran Diosa se representa con tres avatares principales: árbol, grano, mujer. En el estadio cultural que estamos intentando dilucidar, el cultivo tendría lugar sin cooperación masculina laboral. Según eso, lo que constituyera el modelo axiológico de un estadio así, supuesto además que ese tipo de cultivo es la fuente capital económica, debería carecer de la colaboración masculina. Es decir el modelo axiológico no podría ser una pareja sexual. Przyluski dice que el avatar árbol que subsiste en las mitologías a pesar de que estas entren ya de pleno en el modelo axiológico sexual, es previo al avatar grano, que como veremos más tarde supone la entrada en las faenas del cultivo del hombre y por tanto de la bisexualidad en el modelo. Esto supuesto, la coexistencia de la simbología de la mujer en cuanto madre y la del árbol como manifestaciones de una ontología pre-agrícola, no supondría la prioridad del avatar madre

sobre el avatar árbol, sino que ambos serían manifestaciones diferentes de unos mismos elementos sémicos comunes.

Respecto a la generalidad y antigüedad del símbolo árbol como manifestación de la mente ontológica primitiva: en Mo-honjo-daro, ya aparece como epifanía de la divinidad la "Ficus religiosa". En los textos védicos el açvatha. En Egipto como hierofanía de la gran diosa Hathor. En Roma, la Ficus ruminalis. En la tradición budista la ficus religiosa. Osiris se presenta con tres tipos de avatares: como cedro, como grano y como hombre. Ocurre lo mismo en todo el ámbito Mesopotámico y egeo. Artemis se manifiesta como árbol, Dionisos, Zeus, Apolo Heracles etc. Lo mismo en África y en el mundo americano. El árbol cósmico Yggdrasil en los países escandinavos etc. E incluso en la tradición cristiana, la cruz es frecuentemente considerada como un árbol de la vida y como un árbol cósmico. Mircea Eliade cita este texto de Firmicus Maternus: "Quapropter lignum crucis coeli sustinent machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam."

Erzyłowski termina el primer capítulo de la segunda parte de la obra citada dedicada a los avatares de la Gran Diosa con estas palabras:

"Los dioses de la vegetación presentan avatares sucesivos que pueden clasificarse en este orden: árbol y grano. Esta secuencia no abarca todos los avatares de la diosa; es un esquema donde se pueden situar hechos pertenecientes a religiones muy diferentes,

Tenemos dos eslabones de una cadena casi tan larga como la evolución de las religiones, porque se extiende desde la edad de la piedra tallada hasta nuestra era (pg. 90)

Una misma estructuración sémica simbólica puede presentarse con diversas investigaciones sémicas. O en otros términos: una misma estructuración significativamente immanente puede tener diferentes manifestaciones. Ya lo hemos indicado al hablar de la equivalencia significativa del avatar madre y árbol, la simbología acuática puede también ser equivalente de las dos anteriores, y desde luego confluir. Tenido esto en cuenta, ya podemos aducir un texto de Mircea Eliade (Die Religionen und das Hei-

lige. pg. 301 s) en el que explicita los valores significati --
vos del símbolo árbol:

- a) la combinación de piedra-árbol-altar como un real microcos --
mos en los niveles más antiguos de la vida religiosa (Austra --
lia; China-Indonesia-India; Fenicia-Egeo)
- b) El árbol como imagen del cosmos (India; Mesopotamia; Escan --
dinavia, etc)
- c) El árbol como teofanía cósmica (Mesopotamia; **India**; Egeo)
- d) El árbol como símbolo de la vida, de la inagotable fertili --
dad, de la realidad absoluta, conexa con la Gran Diosa o con --
la simbología del agua, identificado con la fuente de la immora --
lidad (el árbol de la vida) etc.
- e) El árbol como centro del mundo y soporte del Universe (entre
los habitantes del Altai, de Escandinavia, etc).
- f) Conexión mítica entre los árboles y los hombres (árboles --
que proceden de hombres; el árbol como lugar de reunión de los
antepasados; bodas de árboles; presencia del árbol en las cere --
monias de iniciación, etc.)
- g) El árbol como símbolo del resurgir de la vegetación, de la p --
rimavera y del renacimiento del año.

El árbol simboliza el cosmos vivo que se regenera indefi --
nidamente. Es vida inagotable, lo que equivale a inmortalidad.
La vida inagotable significa para la ontología primitiva, abso --
luta realidad. (ibidem. pg. 302)

En virtud de lo que el símbolo árbol significa, se convier --
te en objeto religioso. Este poder significativo del árbol está
conexo con una ontología: el árbol está lleno de fuerzas sagra --

das porque tiene un crecimiento vertical, porque pierde sus hojas y las recupera, porque se regenera innumerables veces, porque es tá lleno de sabia. Ya hemos visto que es frecuente que los árboles objeto de culto sean, o bien dotados de sabia lechosa, como la higuera, o frutos acuosos como el cocotero, la vid, etc. El árbol es un símbolo ontológico y religioso porque manifiesta una realidad sobrehumana que representa para el hombre la fertilidad y la regeneración. Por su simple presencia y por la ley de su desarrollo, repite el árbol lo que para la experiencia del hombre arcaico es el cosmos como totalidad. (ibidem pg. 304)

Si no olvidamos que estamos en un orden de significatividades y por tanto cualitativo y simbólico, el árbol como signifi-
ficante forma una unidad, la de signo, con el significado; y por tanto, presencializa la realidad absoluta y lo sagrado. De ahí que se convierta en el árbol cósmico y en el avatar de la divi-
nidad agraria.

Dice Eliade que " la divinidad que se manifiesta en el cosmos bajo la forma de un árbol, es a la vez la fuente de la re-
generación y de la vida sin fin..." Entre las manifestaciones del complejo árbol-cosmos-divinidad hay simetría, asociación y fusión
(pg. 318-319)

Si el árbol manifiesta, presencializa en orden simbóli-
co, que coincide en este estado con lo ontológico y religioso, -
la suprema realidad y la divinidad, es lógico que se presente co-
mo lo que realmente es y como fuente de todo lo vivo, creador, re-
generador. Como la misma fertilidad, abundancia, feli-cidad, sa-
lud, y como fuente de ella. La misma especie ^{humana} ha de proceder del
árbol (Cfr. pg. 355)

La misma realidad ontológica y divina se manifiesta en el

hombre sino en las formas vegetales. Los humanos son un modo de
 presencialización de la vida que se manifiesta en el árbol. Ca
 Cuando muere, vuelve a esa fuente como espíritu o como semilla.
 Ambos son equivalentes. Y cuando nace es la vuelta de aquellos
 espíritus o semillas. Es la razón de que tantos pueblos situa-
 dos en este estadio consideren que para que un niño sea conce-
 bido, la madre tenga que pasar por un determinado lugar, por las
 proximidades de un determinado árbol, conexos con los antepasados.
 Dice Eliade que en estos casos estamos frente a un proceso de ra
 cionalización de la concepción arecaica a cerca de nuestra procedē
 dencia de un árbol. No es únicamente el antepasado mítico el que
 nació de un árbol, sino que cada recién nacido, procede imedia
 tamente, o de una forma concreta a la sustancia de aquel ár-
 bol.... dice que es una interpretación concreta y racionalista
 del mito de la procedencia del género humano de la fuente de la
 vida misma que se manifiesta en una determinada clase de planta.
 (pg. 346). Diferiríamos de esta interpretación de Eliade en cu
 nto juzga la consecuencia arecaica como movimiento racionalista a
 partir del mito de la procedencia del primer antepasado de un ár-
 bol. Creeríamos más bien, que es una coherencia formal justa, aun-
 que no racionalista, sino semiótica, supuesta la ontología de
 esos pueblo inmersa toda ella en formalidad semiótica y por tan
 to regida, por las leyes de la significación. Aunque un signifi-
 cado se ponga innumerables veces es un único significado. La mul
 tiplicación del significante no multiplica el significado, sino
 que, a lo más, presencializa una vez el significado.
 Si la realidad absoluta es la vida tal como lo hemos expuesto,
 y concebida según el tipo laboral verticaliter y significada por
 el árbol, todo lo que existe son manifestaciones y presencializa

26

ciones de ella. El número, significativamente y axiológicamente hablando, y por tanto ontológicamente, para este estadio cultural, entrará por los significantes, no llega al significado. Otro acceso al número es por la vía de la abstracción que por hipótesis no está presente en el estadio que tratamos - por lo menos en los asuntos que sobre él tratamos-. Si que hay diversa calidad de significantes. Por tanto si suponemos que hay un significativo que se le considera como el más apto, el de más calidad, aquél en el que se presencializa por excelencia el significado y que hace con él una unidad -la del signo- y en cambio que hay otros significantes de alto rango, aunque sin llegar al sumo, este alto rango se patentizará en la semejanza estructural semántica de esos significantes, con respecto al considerado como sumo. No cabe duda que el signo se interpreta a sí mismo como una realidad importante y esto por exigencia axiológica de la necesidad de que la vida se viva. El signo se interpreta por tanto como vida que se regenera pasando por el estadio de antepasado-semilla, germen bajo tierra. Si eliminamos la noción de especie que podría proporcionarles un lugar donde la vida se regenera pasando por diversidad numérica de individuos, se comprenderá la necesidad formal de representar la regeneración de la vida en el hombre, como vuelta de los antepasados. Si eliminamos además la distinción abstracta de significativo y significado, comprenderemos que sólo al hombre se le concede realidad, y realidad importante, se le hace vida y sugiere que el árbol - el tubérculo - constituyen el lugar sumo de manifestación o presencialización de la vida, el hombre es árbol, o tubérculo, o grano. Por tanto atribuir realidad, valor, importancia al hombre, jerarquía en el orden de los significantes de la realidad absoluta o sagrada, es atribuirle realidad sagrada. Según esto estaríamos no frente a una racionalización, ni frente a un mito etiológico, sino frente a una exigencia formal de una ontología invertida en moldes semióticos. Estas consideraciones dan inteligibilidad a la

extensión, y constancia y duración del mitologema de la reencarnación así como a la antropología y teología de origen indio. Solo que, en el caso de la reencarnación, si que han entrado racionalizaciones introducidas por el número y la diferenciación de lo que podríamos llamar, alma y cuerpo, que en lenguaje semiótico sería significante y significado. No se olvide que el tema de la reencarnación, no aparece más que después de un desarrollo notable de la observación astronómica, un estado suficientemente consistente de la astrología y habiendo pasado por una concepción de las cosas astrobiológica (cfr. La Pensée de L'Asie et L'astrobiologie. R. Berthelot).

También se hacen comprensibles estas con estas consideraciones la intercambiabilidad, tanto en mitos, como en cuentos, entre vida humana y vegetal, y los tránsitos frecuentes de uno a otro. Estos tránsitos tienen lugar entre humano vivo, a vegetal vivo y a la inversa o lo equivalent, el tránsito de humano viviente a muerto o semilla, o reintegración al árbol originario, o reintegración a la fuente originaria de la vida, que hemos visto es concebida como vegetal. La muerte es un tránsito de modalidad de ser; "En vez de tener forma humana, el muerto adquiere forma de árbol" (Eliade, pg 347. "Statt menschengestaltig wird der Tote baumgestaltig").

Hasta ahora hemos hablado de la bajada a los infiernos o mundo subterráneo, o de la muerte y del árbol como hierofizante y signo de la realidad suprema, la realidad real o *canon* de toda realidad. Estos dos aspectos de la mitología de los horticultores son en cuanto a su estructura sémica, aunque con tipos de semas diferentes, homogéneas. Explicitaremos algo más esta homogeneidad para luego tener acceso a una tercera configuración sémica, también homogénea: la mujer.

El descenso a los infiernos supone, sabe que los señores de lo alto van a parar al seno de la tierra; los señores de la luz a las tinieblas; el calor solar en el frío y húmedo subterráneo; el movimiento de la atmósfera en la quietud de lo enterrado. Ahora bien, descender al seno de la tierra es lo propio de los cadáveres y de los tubérculos despedazados y enterrados para que se pudran. Ser enterrado es equivalente, estructuralmente homogéneo a morir.

Pero es precisamente el descenso de los Ahpú al seno de la tierra lo que da lugar a la vida. ^{Luego la coherencia de los dos extremos expresos es lo que da lugar a la vida.} Si a un extremo le llamamos S y al otro por contrapuesto le llamamos "no S", tendremos que para que se de vida, tendrá que darse la configuración conjunción de ambos términos. Luego vida será=



Si ahora consideramos el árbol como signo en este contexto, tendremos que también en él, se da la conjunción de ambos extremos. Lo alto y lo subterráneo, lo luminoso y lo oscuro, la profundidad y el estar enterrado. El árbol manifiesta más explícitamente que la bajada a los infiernos de los Ahpú, que todo lo que vive, ha de tener las raíces en la tierra; la presencia de los extremos de los que ya hemos hablado. O en otros términos; que la muerte tiene que ver intrínsecamente con la vida, y éste no en su extremo final, sino en su extremo inicial, y mientras dura, para que dure. Además de explicitar la

simultaneidad de los extremos, también manifiesta el árbol, la sucesión de los términos contrapuestos: pérdida de la frondosidad, hibernación o concentración en su ser subterráneo y regeneración de su frondosidad. Este proceso circular es la vida del árbol y en cuanto el árbol es prototipo de toda realidad, esa sucesión es la realidad de todo lo viviente. Incluso en el renacimiento de la sucesión, se mantiene la conjugación de los términos S y no S.

La relación de estas dos configuraciones, ^{arbol bajada a los infiernos} parece debe ser de prioridad del árbol con respecto a la configuración "bajada a los infiernos", en cuanto la "bajada a los infiernos" tiene los caracteres de una hierofanía vegetal y por tanto, ha de constituir un análisis axiológico de la configuración de la hierofanía vegetal. Por otra parte, el que lo vegetal, y en concreto el árbol, sea hierofánico, y canon de realidad, depende de la estructura laboral del grupo.

Vistos por tanto los cosas desde la estructura del trabajo del grupo, podría decirse que es la "bajada a los infiernos" la que tiene una cierta prioridad con respecto al árbol cósmico. Y esto por qué?

Porque tanto los cosas que deberán intervenir en un análisis axiológico, como los rasgos fundamentales de las configuraciones, deberán ser dados de forma previa al análisis. Los cosas, como microelementos de significado, como figuras de significado y no significados no son como falsas figuras, elementos abstractos carentes de carga axiológica. Son más bien figuras de valor, aunque no valores. No tienen valor ni significado, autónomo de las configuraciones en las que intervienen.

En este carácter suyo reside la posibilidad misma de las equivalencias entre determinados cosas de una configuración sónica, con otra configuración diferente. Este supuesto los cosas que intervienen en el análisis axiológico de una determinada configuración, como por ejemplo el caso puesto del árbol, han de ser las cosas en otro tipo de configuración. Si además tenemos en cuenta que toda articulación sónica de una configuración, ha de ser correlata inmediatamente o mediatamente de una articulación de momentos laborales - significatividad es equi-

valente a valor para el viviente y éste es apelación a operación, consiguientemente, la articulación de la significatividad, valor o apelación, será correlata de la operación a que se apela y que se desencadena - resultará que la estructura laboral de un grupo tendrá con respecto al conjunto de símbolos y significantes de ese mismo grupo, una cierta prioridad. Esta dependencia de todo lo significativo con respecto a lo laboral, se extiende no sólo a los semas y sus cargas axiológicas, sino incluso a las configuraciones y configuraciones de configuraciones, de forma que aún los movimientos significativos que van más allá del ámbito laboral concreto, tales como los movimientos exploratorios de nuevos campos de realidad como las metáforas, generalizaciones axiológicas sumas - como sería el caso del árbol hierofánico - o los discursos utopizantes, han de mantenerse dentro de las líneas generales de la estructura laboral concreta del grupo. De aquí se concluye, como ya lo hemos hecho desde otras perspectivas, el carácter metafórico de todo proceso, tanto cognoscitivo como axiológico.

La prioridad del árbol con respecto al de censo al inframundo es ideogramática, entendiéndose por ideograma, la conjunción en un símbolo o configuración significativa, de los ejes capitales de significatividad de una cultura dada, fruto ^{de} éstos de una estructura laboral, por una parte y ~~por~~ ^{de} innumerables generalizaciones axiológicas y sus correspondientes movimientos analítico-axiológicos. ^{realiza} Con todo no podría realizarse este proceso, ni menos el fruto de él, la significatividad hierofanizante y ontológica del árbol, sin que ~~le~~ sea concomitantemente el trabajo cultivador. Por tanto, parece que estas dos configuraciones axiológicas son interdependientes. Pero aún funcionando como base laboral-económica y formación valoral, su relación es, de elementos valorales a elementos valorales.

Podemos concluir este punto diciendo que la bajada a los infiernos, en cualquiera de las formas que se presenta, es una configuración significativa que surge de un movimiento analítico respecto a significatividad vegetal, mientras que el árbol es el ideograma y la generalización axiológica de un tipo de significatividades correlatas a un grupo social con estructura laboral cultivadora.

La naturaleza misma de este tipo de ontología e hierofanía, lleva consigo, además de las razones que se puedan ~~deducir~~^{deducir} de tipo laboral, y no ideológico, ~~una equiparación~~ de la fertilidad vegetal animal, y humana. Esta equiparación de fecundidades que equivale a una equiparación ontológica, supone una homogeneización estructural. La homogeneización estructural conducirá a su vez a la equivalencia de configuraciones tales como, descenso a los infiernos ^{arbol} y mujer.

Esta nueva investigación sémica del ideograma anterior, aunque lo mantiene, introduce una modificación: pasa el planteo ontológico hierofánico, del plano S-O al S-S. Esta modificación acarreará grandes posibilidades de transformación, tanto del mundo axiológico, primero, como de las configuraciones que adoptará el segundo y correlativamente del mundo laboral y social. La causa de estas posibilidades parciales reside en que al adoptar el ideograma básico caracteres de S-S, queda abierto el camino a nuevos desarrollos de equivalencias sémicas propios de la relación S-S. Estos nuevos semas originan nuevos movimientos analíticos axiológicos, así como nuevas generalizaciones axiológicas y con ello nuevos universos semánticos capaces de abrir nuevos campos de significatividad en el entorno.

Tama que la mujer sea equivalente a las otras dos configuraciones de los altavadores, debe conjuntar los dos extremos explicitados de lo alto, luminoso, cálido, supremo, celeste, con lo subterráneo, oscuro, húmedo. De ahí, que se la represente como madre que concibe en virtud de un ser que reviste caracteres de configuración celeste, solar, principio supremo. Este será el caso del Popol-Vuh, como veremos, como de tantas otras configuraciones religiosas. Lo que se encuentre en su seno, que es equivalente a enterrado, muerto - ^{piensa en} recuérdese la conexión entre la bajada a los infiernos de los Ahpú, su muerte a manos de los del Kibalba y la fecundación de Ixquic - es algo supremo o de origen divino. Sólo la mujer con estos caracteres es equivalente de la bajada a los infiernos o del árbol hierofánico. Sólo la mujer en cuanto conjuntando estos dos polos, S y no S, será la Gran Madre, el principio de

3.

vida. En la Gran Madre, se da tanto la co-presencia de los dos términos opuestos, como la significación de su proceso: paso por la bajada a la oscuridad, a la muerte, para que le siga la reaparición de la vida. Y esto de forma equivalente a como lo hemos descrito en el caso del árbol.

Nos parece evidente la conexión de esta forma de concepción religiosa y ontológica con la estructura laboral horticultora.

Todas estas configuraciones de las que venimos hablando, únicamente tienen sentido en un determinado contexto laboral. Este mismo contexto o estructuración laboral nos abrirá las puertas de otras equivalencias significativas. Cualquiera forma de cultivo, lleva consigo, algún tipo de observación de los fenómenos meteorológicos y astronómicos, para determinar los tiempos de siembra, recolección, de las lluvias etc. Esta observación será tanto más simple, cuanto más simple sea el cultivo y tanto más compleja, cuanto más complejo sea el cultivo. En la época cultural de que tratamos, la observación de los fenómenos celestes, será pues muy simple. Otro aspecto que hemos de tener en cuenta es que cualquiera que se presente esa observación, se presentará en forma axiológica, en configuraciones valorales y conexas con las grandes configuraciones de las que hemos hablado ya. Esta conexión deberá ser muy intrínseca; tanto como intrínseca sea esa observación para el desarrollo laboral del cultivo, y con tanto más valer cuanto sea el del cultivo para la supervivencia del grupo.

Las primeras observaciones son lunares. En una primera aproximación, ya nos encontramos con su carácter nocturno. Con sus ciclos, interpretables como muerte y renacimiento. Con su conexión con las lluvias y por tanto, no sólo con la oscuridad, sino además con la humedad. Estos rasgos coinciden con los de lo subterráneo por tanto también con los de la muerte. Así pues vemos, que se conjuntan admirablemente en la luna los dos extremos de lo alto, luminoso, supremo, y lo oscuro, húmedo, subterráneo. Formará pues la luna una estructura equivalente a la de la bajada a los infiernos, árbol, mujer.

Estas equivalencias, además de los nuevos campos sémicos que abren para los desarrollos sémicos, comportan intercambiabilidad de semas entre los términos reconocidos como equivalentes; de forma que los semas y desarrollos sémicos correspondientes a lo vegetal, podrán transplantarse a lo lunar, y a la inversa; y los correspondientes a la bajada a los infiernos, a lo lunar y a la inversa. Podrán formarse diversos tipos de parejas entre los cuatro términos, o uno de ellos polarizar en torno suyo a todas las configuraciones y desarrollos que son susceptibles de realización en torno de cada uno de los universos semánticos de cada una de las ~~significativas~~ configuraciones significativas.

No es la única consecuencia de estas equivalencias, los intercambios de semas y las posibilidades que ello comporta, respecto a la apertura a nuevos campos de significatividad objetiva y con ello laborales - la procesualidad del mundo axiológico y laboral y con ello de los cánones hierofánicos y ontológicos, la equivalencia de las configuraciones de significación, comporta además reglas de relación entre ellos: y. gr. necesidad de que coincidan determinadas fases de observación con determinados momentos laborales, o de procreación de animales, de fertilidad humana, momentos apropiados y no apropiados de coito, fases lunares y fases de la vida de la mujer, etc.

Estas coincidencias estructurales o equivalencias, aunque originadas por unos mismos factores, y fruto de tanteos conscientes o no, constituye a la vez algo así como una verificación axiológica y práctica de cada una de las configuraciones tomada aisladamente y de sus relaciones mutuas.

La equivalencia de las cuatro configuraciones básicas, origina otras equivalencias entre elementos pertenecientes a los cuatro universos semánticos que estos originan. La bajada al reino inferior subterráneo equivale a muerte. Pero la muerte cargada de sentido hierofánico y ontológico es muerte violenta, no simplemente que uno muera, sino que a uno le arrebaten la vida, la muerte que importa matar y ser muerto. Esta muerte es la que es fuente de vida, y esta equivale a san

gre. Por esta razón es coherente que para los pueblos en estagio cultural horticultor, toda muerte humana sea imputable a alguien que mata. Concebida así la muerte humana resulta fecunda y razón de la vida de las generaciones futuras. De ahí que se concete siempre el procrear con el morir. La sangre va cargada con los dos extremos: muerte y fecundidad. La sangre equivale a su vez a agua, porque el agua caída en la tierra, reúne también el extremo de caída de arriba a las profundidades de la tierra. Además el agua está conexa con la luna, es lunar, y la luna ya hemos visto que reúne los dos extremos de lo alto: luminoso, celeste, oscuro y subterráneo, húmedo. Agua es a su vez equivalente a semen, semen celeste que penetra en las entrañas de la tierra y la hace fecunda. Sólo que para comprender la equivalencia de agua, sangre y semen, se ha de tener en cuenta otra equivalencia que veremos más tarde, juega un gran papel: la equivalencia de matar y copular. La fecundidad del semen pasa a la fecundidad del agua - dotada de un aspecto tenebroso, lunar, de muerte, de la luna conexa con el mundo subterráneo, el de los muertos, de los entepasados que retornan en las nuevas generaciones- por muerte, por la bajada a los infiernos. El agua de la tierra oscuro y húmido lo es por el seno oscuro y húmedo de la mujer. El semen es garantía de vida, como lo es la sangre derramada en un muerte violenta. Derramar semen donde quiera que sea es promover la vida; lo mismo, derramar sangre es promover vida. Igual ocurre con el agua. Estas equivalencias hacen comprensibles muchas prácticas, ^{CONCEPCIONES} ritos y ceremonias, que abarcan no sólo el estadio cultural de que tratamos, sino además ~~de~~ otros estadios diferentes ya abiertamente agrícolas e inclusive artesanales - recordémoslo el uso del semen, del agua y de la sangre, en la alquimia- sin que sean excluidas algunas de nuestras concepciones y prácticas.

El cuarto término equivalente a sangre, agua y semen, es la savia vegetal, entendiendo por tales determinadas bebidas conseguidas de algunas plantas, tales como, ~~leche~~, leche, chicha, jugos de palmeras, de tubérculos e inclusive el vino y el aced. El papel que estos jugos

juegan en las fiestas, rituales, tiene un claro carácter de promotor y renovador de la vida. Estos líquidos conseguidos por la maceración - muerte- de las plantas, los hacen equivalentes a la sangre conseguida mediante la muerte. Por otra parte se trata siempre de líquidos dotados de un carácter especial-este, posiblemente inebriantes. Estos caracteres son interpretados como presencia en el líquido de un principio superior de origen sagrado. De esta forma estos líquidos conjuntan los dos extremos que ya hemos encontrado en agua, semen y sangre.

Aplicando de nuevo con las narraciones del Popol-Vuh. En el mito chertí de los Ahpú, hemos visto que están conectados y con idéntica significación, la bajada a los infiernos con la Pasión de los Ahpú, la fertilidad vegetal y el árbol de la vida, de forma que es equivalente hablar de la muerte de las divinidades, que de su bajada a los infiernos, que del árbol de la vida.

En la continuación de la narración, vamos a ver la conexión con lo femenino y lo lunar, así como más tarde el inicio de la transformación del cultivo y concomitantemente de la estructura social y de las formas laborales.

"Ixquic, hija de Cuchumaquic, figura importante del Kibalba, sintió un deseo irresistible de ver de cerca el famoso árbol al que se había prohibido aproximarse y de donde pendían las cabezas de los Ahpú, cambiadas en gacales... Mirando los misteriosos frutos, la joven preguntó: qué clase de frutos serán estos?, tienen algún gusto?, podría yo tomar uno ? qué me ocurriría ? " (Mirard, pg 90)

"Dijo Ixquic. Quiero probarlos. Está bien , respondieron las cabezas de muerto, extiende la mano. La muchacha obedeció inmediatamente Entences las cabezas de muerto/dejaron caer saliva en la palma de su mano y cuando ella miró la saliva había desaparecido. Dijeron las cabezas de muerto: con la saliva que hemos derramado en tu mano, te hemos dado nuestra descendencia.

Así hemos obrado contigo, sube a la superficie de la tierra y no morirás. Acuérdate de nuestra palabra cuando entres en nuestra casa, le dijeron los siete Ahpú del primero al último, ejecutando así la voluntad de la palabra de Hunracán (el Corazón del Cielo).

La joven entró inmediatamente en su casa; había concebido sus hijos en su vientre, por la sola virtud de la saliva que había penetrado en ella. Así fueron engendrados Hunahpú e Ixbalanqué" (Girard, pg90 y 91)

Ixquic, que es una mujer y que da a luz en conexión con el árbol de la vida, con los infiernos y la pasión de los Ahpú, es un ser lunar y terrestre, que conjunta la fertilidad vegetal y humana. Que Ixquic sea una divinidad lunar-la luna llena - quedará claro, cuando hablemos del calendario. Divinidad subterránea y lunar, prototipo de toda fertilidad, regula el cultivo de los campos. Los chortis no practican el coito más que en la luna llena, para que la progenie sea sana y vigorosa. (pg 107)

Cuenta el Popol-Vuh, que a los seis meses de la fecundación de Ixquic, Cuchumaquic descubrió que su hijo estaba encinta. Lo consultó con el gran consejo del Xibalba, que decidió primero, atormentar a la muchacha para hacerle confesar el nombre de su amante. No pudo conseguirse de ella más que la verdad: que no conocía a ningún hombre. Las explicaciones de Ixquic resultaron increíbles. Entonces condenaron a Ixquic a la muerte, pendida de un árbol. Se encargó de la orden a cuatro Lukur, servidores de los Camé, señores del Xibalba. Sin embargo, los Lukur desobedieroron y se sumaron a la causa de Ixquic, en contra del Xibalba. Ascendieroron con Ixquic a la superficie de la tierra. Después de la derrota de los Camé a manos de Ixquic y con ayuda de los Lukur, se convirtieron en los cuatro soportes del mundo.

Dice Girard:

"Esta interpretación se basa en la función de Ixquic como diosa de la tierra, íntimamente ligada al árbol cósmico del centro del mundo" (pg 108).

Todas estas conexiones y equivalencias valorales han de estar fundamentadas, o mejor, han de ser correlatos del mundo laboral. Para determinar los caracteres laborales de los quichés de la segunda y terce-

ra edad, recogemos primero los datos que aporta sobre ello el Popol-Vuh. Después, atenderemos a los caracteres del calendario de esta época. Los grados de desarrollo y complejidad del calendario, denotan complejización y desarrollo del cultivo.

Cuando Ixauic deja el Xibalba y se presenta a Ixmucané, madre de los Ahpú, cuando es aceptada como nuera, se describen las condiciones laborales de la tercera edad: el trabajo incumbe sobre todo a la mujer de donde, su preponderancia social en la familia. La familia está regida por el principio mat^{ri}lineal. y el régimen económico es la horticultura. La horticultura disminuye la dependencia de la caza y de la pesca y con ello reduce las actividades masculinas que se limitan en cuanto a la producción de bienes a la caza y pesca y a desbrozar los campos para el cultivo de las mujeres.

Con el aumento de ocio los hombres se dedican a la contemplación, al canto, a los discursos, a la pintura - en cerámica - a la escultura, a la música y a la religión.

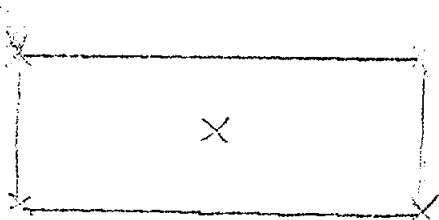
Los procesos del cultivo que determinan la relación con el medio, establecen a su vez, las acotaciones objetivas, el valor de estas y sus conexiones, tal como hemos ido viendo al hablar del cultivo, la muerte, la bajada a los infiernos, el árbol, la luna, la tierra, y la fertilidad tanto vegetal, como humana.

Las divisiones y ordenación del espacio y el tiempo, están evidentemente en relación con el proceso laboral y sus necesidades. El calendario nos muestra esta interdependencia. En cualquier cultura en las que las divisiones de espacio-tiempo tengan carácter cualitativo, las acotaciones espaciales y temporales que por suposición serán cualidades ~~e-significatividades~~, estarán explícitamente conexas con las cualidades o significatividades objetivas correlatas al proceso laboral capital sobre el que se sustentan el grupo y el individuo para sobrevivir. A esta característica se sumará otra: las acotaciones temporales serán también espaciales y las espaciales tendrán rasgos temporales.

El cosmos se encuentra dividido en dos planos cuadrangulares superpuestos: el cielo y la tierra cuyos lados y ángulos son determinados

de una vez para siempre. . Se marcan cuatro puntos que señalan los ángulos. Estos son cuatro puntos del espacio que se identifican con cuatro colores: rojo, blanco, negro y amarillo. Estos puntos y colores, coinciden con los cuatro regentes del mundo en cada una de las épocas del desarrollo de la cultura maya-quiché. Estos son cuatro soles o cuatro posturas del sol. Son las cuatro velas en los ángulos del altar del culto chorti, los descendientes actuales de los Maya. Estos puntos coinciden con cuatro sectores del Universo: dos al sector oriental y dos al sector occidental del cosmos. Este será el paradigma geométrico válido para la astronomía, el calendario, el ritual, para la delimitación de territorios, orientación de los pueblos, plazas, altares, templos y los campos de cultivo del maíz. El cuadrilátero de la creación se repite y está presente en todo tipo de actividad. Dice Hierard, que la cosmogonía, la teogonía, el calendario, los ritos, las matemáticas, la cronología, la astronomía, la economía, la familia, la sociedad y el gobierno, están colocados sobre el mismo patrón. Los cuatro puntos corresponden a los puntos solsticiales. Este cuadrilátero es dividido por la cruz que forman los cuatro puntos cardinales.

La trayectoria del sol y sus oscilaciones anuales regulares forman en el horizonte ese cuadrilátero gigantesco limitado por los solsticios. Cada punto en el cosmos donde el astro ocupa una posición extrema, para empezar el recorrido inverso, forma un ángulo. Cada una de estas posiciones extremas del sol es considerada una entidad divina con su nombre, sus caracteres especiales, sus funciones particulares y todos ellos formando una unidad con el sol en su postura zenital



Vemos pues, que se conjuntan dioses, astros y sectores del cosmos con sus características climáticas, metereológicas.

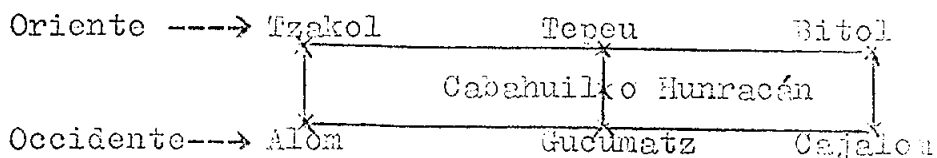
Hasta que el cultivo no alcanza un cierto desarrollo, el cosmos

es únicamente de dos niveles: el cielo y la tierra. Cuando el cultivo comienza a tener cierta importancia económica, se abre una tercera dimensión en el cosmos: el subterráneo y conexo también con el fenómeno de germinación de las plantas, lo escatológico.

Dice el Popol-Vuh: "Sólo el cielo existía; no había nada que se le asemejara, no había tierra, no había más que el mar en calma y todo lo que hay en el cielo.". Cielo y mar se usan para designar la substancia primera. Para chortis, mayas y mexicanos, el mar y el cielo son una sola cosa. Es por eso que los chortis identifican las nubes, la lluvia, el agua y el cielo. (cfr Girard pgs 18-21)

Con el cultivo la regeneración anual de la vida, de las plantas cobra importancia y entra como elemento decisivo en la vida de los hombres. La estación de las lluvias que fertiliza la tierra y la cubre de verde todos los años, se relaciona con la supervivencia de los grupos y los individuos. Este acontecimiento, el paso de estación, coincide con el paso del sol por el zenit. Entonces el sol traza una trayectoria que divide el cuadrante cósmico en dos mitades, una clara, y otra oscura, e que corresponden al cielo estival y al cielo de la estación de las lluvias, las dos estaciones de los trópicos. Esta línea fundamental del calendario Maya-quiché, la marcan en el cielo dos nuevos soles situados en la salida del sol y en su ocaso, durante su paso por el cénit. Antes del paso por el cénit, estación seca, el cielo tiene cuatro soles y el central. Para que la regeneración de plantas tenga lugar ha de iniciarse la estación lluviosa, ha de pasar el sol por el cénit. O en otros términos, han de entrar los dos soles que hacen el número de seis. Este pasaje del sol por el cénit es comparado a las bodas del cielo con la tierra. Coincide la aparición de los dos soles centrales con el acto de creación. Es la única postura del cielo en la que puede fecundar a la tierra. Estos mitos coinciden con la iniciación de las lluvias y con los ritos chortis en los que se repite el drama de la creación del mundo.

Tenemos pues, el siguiente esquema:



Este es el septenvirato teogónico; los siete Ahpú . Aunque estos personajes tengan caracter astral y de sectores del cosmos, o incluso, épocas del año, no coinciden con ellos. Estos aspectos materiales son lugares de su personalización, de su manifestación. Estos seres son como sabios de pensamientos elevados, grandes pensadores, dice el Popol-Vuh. Los soles, dice Girard, no son dioses ellos mismos sino, manifestaciones tangibles de su intangibilidad interior (pg 29)

Añade, como no hay más que un ~~diez~~ sol, si bien en posiciones diferentes, no hay más que un dios polinimio y polimorfo que se manifiesta en las diversas posiciones significativas del astro. (pg 21-22)

Este cuerpo teogónico delibera sus decisiones y no las toma más que de acuerdo unánime. Se convocan y se reúnen en el centro del cielo para decidir y actuar. Forman un solo cuerpo.

Comenta Girard, que tanto los chortis, los mayas, los quichés y los mexicanos, proyectan así el tipo de sociedad que ellos forman y el tipo de autoridad regida por un consejo de jefes. Y continúa: este cuerpo teogónico, demuestra la concepción monoteísta indígena, basada sobre la pluralidad en la unidad. Es el mismo principio que rige el organismo comunal, donde el individuo no existe como tal, más que en tanto que miembro de su comunidad, como parte integrante y necesaria de un todo, (pg. 26).

Este Corazón del Cielo o Cabahuil es Hunracán -el de un sólo pie- Un Dios es sólo una parte escindida del otro. Se manifiesta mediante el rayo, el relámpago y el trueno o sus equivalentes iconográficos: hacha de piedra pulimentada, tambor , espada de madera. Resulta interesante notar estos símbolos por lo constantes que se presentan, a pesar de lo lejanas y no conectadas que puedan estar las civilizaciones. Al Corazón del Cielo o Hunracán o a los siete Ahpú, denominaciones que resultan equivalentes, se les llama creadores, Sin embargo se trata de una noción de creador ciertamente diversa de la noción a que estamos habituados y que se da en las sociedades en las que interviene con fuerza social reconocida. La tierra es una diosa y es una parte escindida de Hunracán, el dios del cielo.

Dice Girard, que es una hipóstasis o desdoblamiento e imagen del plano cósmico celeste. No se olvide que ya hemos dicho que agua y cielo son equivalentes, lo cual denota un cielo concebido lunarmente, es decir según un calendario nacido de un cultivo no tan desarrollado como para que se construya un calendario solar. Toda otra creatura es obra - en el sentido dicho- del Corazón del Cielo y del Corazón de la Tierra, desdoblamiento del cielo. Al Corazón del Cielo se le llama Hunracán, el de un solo pie, comenta Girard, el dios del cielo privado de un miembro con el cual formó la tierra. Esto recuerda a Tiamat, de cuyas mitades se formaron el cielo y la tierra.

Se confirma que la noción de creación no coincide con la que estamos habituados, por el hecho de que las divinidades pretenden que sus criaturas les alimenten. Se establece pues, una circularidad de energía en ambos sentidos, incompatible con la autosuficiencia del creador e incompatible con el concepto que surge de la aplicación del modelo artesanal a lo sagrado.

Asociado el Corazón del Cielo al Corazón de la Tierra se transforman las divinidades agrarias en los frutos de la tierra, los tubérculos, las judías y más tarde el maíz. Del maíz o de los frutos de los que se alimentan están hechos los hombres. Los Ahpú no se transforman ellos mismos en maíz, sino en tubérculos, en frutos de los árboles, pero engendran a los gemelos que más tarde se transformarán en el maíz. (Girard, pg 93)

Estos pasos de la mitología denotan dos épocas laboralmente diferenciadas: la horticultora y la agrícola.

Ixquic es la diosa luni-terrestre, mujer adulta, estrechamente ligada al agua y a las lluvias, a la fertilidad animal, vegetal y humana. Con Ixmucané e Ixbalanqué, personifica el grupo familiar femenino: abuela, madre o hija. Hay una correspondencia entre las tres diosas y las fases de la luna. Ixmucané, es la luna decreciente; Ixquic, la luna llena e Ixbalanqué, la luna creciente. Las edades de la luna coinciden con las tres fases de la vida de la mujer: crecimiento, maternidad y vejez. Reciben el mismo nombre la abuela que la luna decreciente, la nueva y la madre.

Las tres fases de la vida del hombre se equiparan a las tres posiciones del sol en su trayectoria diurna u oscilaciones anuales en el horizonte. También se da coincidencia de nombres, como en el caso de la mujer y la luna.

Ixquic llega a la edad adulta, habiendo pasado por las épocas anteriores. Nace en el oscuro mundo subterráneo, que se interpreta como fusión de la luna y de la tierra en las entrañas de la tierra. Ahí se conectan ambas con la lluvia y la vegetación. Ambos reciben a los muertos en su seno (Girard 133-134).

La historia de Ixquic se para en la edad adulta. Es el prototipo de la luna llena y la mujer en la plenitud de su vida. Los mitos no hablan en cambio, ni del nacimiento, ni de la juventud o madurez de Ixmucané, ni de la vejez de la eternamente joven Ixbalanqué. La diosa vieja descubrió las plantas y las dió a los hombres y también les dió la lluvia; Ixquic las hace crecer e Ixbalanqué vela sobre las plantaciones.

El mito expresa la relación entre las fases de la luna y las lluvias, así como la relación de ambas cosas con las plantas. Existe pues, un calendario lunar, que se aplicaba a organizar el cultivo. Con las fases de la luna, medían el tiempo, preveían las lluvias, reglamentaban la tala de los árboles, el comercio sexual —únicamente lo practicaban en luna llena, absteniéndose en las épocas de la luna adolescente o anciana — la menstruación (pg 135 y 288) y el destino humano (371).

En resumen, las necesidades laborales del cultivo, estimulan las observaciones astronómicas y metereológicas: movimientos aparentes de los astros, de las pléyades, solsticios, equinoccios, pasos del sol por el zénit y los movimientos de las estrellas en conexión con los del sol y en especial de las fases de las lunas. La astronomía y el calendario que rigen las acciones humanas y las prevé, suscita la astrología y la adivinación, sistema de regir las operaciones humanas a todo nivel y de preveer las (pg. 374). Resulta coherente formalmente, supuestas las conjunciones enunciadas de fertilidad y procesos de crecimiento de lo vegetal y humano y las conjunciones de las observaciones metereológico-astronómicas, que son calendarios, cifras, regiones especiales, cuerpos celestes y divini-

41

dades, lo cual supone la coincidencia o superposición de mito, rito, trabajo, economía, cultura y estructura social. Si en el campo de la procesualidad, v.gr. el calendario, es posible predecir, por la coincidencia o equivalencia de procesualidades, se concluye que es posible predecir - en los demás.

Hemos rastreado las conjunciones estructurales de mitos - y por tanto de concepciones axiológicas- de axiología primera o aquella que orienta el sentido y el operar de la vida, tanto laboral y social, como de axiología segunda o concepción propiamente ontológica y religiosa - y sistema laboral. Y de éste con el calendario y del calendario con las configuraciones axiológicas. Se trata ahora de intentar aclarar el esquema estructural que subyace a esos revestimientos sémiicos diferentes. Según el planteamiento teórico que venimos sosteniendo, ese esquema vendrá proporcionado por el sistema de supervivencia en su modalidad concreta - laboral. Este nos proporcionará el sistema operativo de S y correlativamente, el sistema de acotaciones objetivas y de valores desencadenadores de la operación. La situación laboral es la siguiente: cultivo de tubérculos, frutales, judías etc, a cargo de las mujeres. La caza masculina es sólo una fuente alimenticia subsidiaria, así como lo son algunos pocos animales domésticos. Es capital el hecho de que el cultivo de la tierra lo realice la mujer, teniendo en cuenta que la tierra es concebida como una entidad femenina. Esto supone que la relación laboral capital para la supervivencia del grupo (S-O) no puede ser concebida según el eje S-S, fundamentalmente sexual del doble eje S-S.

No

Este tipo de cultivo no puede ser generado por el transfert al campo S-O de la relación obvia y a mano, proporcionada por la relación hombre-mujer. Habrá que buscar en otro lugar la estructura operacional transferida. Si excluimos el coito, como modelo capaz de dar razón de la articulación laboral agrícola del cultivo de las mujeres, nos quedarán a mano dos esquemas operativos con respecto a S-O. El primero y más fundamental el - del acto de alimentarse, el comer y otro perteneciente al mundo laboral

masculino y profundamente afianzado por su uso cultural en épocas precedentes al cultivo y en las cuales era la fuente capital de la supervivencia: la caza. En teoría parecería coherente que la operación del cultivo fuera explicado por un transfert de la operación laboral que durante milenios fue la fuente de supervivencia humana: la caza, el matar, mediante el cual se vive. Esta suposición lleva a una segunda: en una configuración de S-O regida por la operación preponderante y afianzada de la caza la función alimenticia no sería interpretada según el modelo mismo de la caza?. Desde luego parece poco pensable que una existencia dependiente, preponderantemente de la caza y por tanto regida por un cuadro valoral, regido por ella, pudiera pensar a la vez un acto a su vez tan fundamental, y tan conexo con la caza misma, como el comer de forma desconectada de la caza y con un modelo totalmente diverso. El estudio de la relación que tiene la interpretación del comer con el modelo laboral en otras épocas, v. gr. la artesana, no nos permite suponer que lo laboral y lo alimenticio, vengén interpretados y ordenados con modelos diferentes. Según estas suposiciones sería lógico, o mejor ^{coherente} formalmente, que nos encontráramos la sociedad horticultora ordenada e interpretada por un modelo caracterizable como "matar que engendra vida", "matar, fuente de vida".

El mito de los Ahpú e Ixquic, parece confirmar nuestra suposición teórica.

Según esto, tanto la terminología creacionista, como la sexual, tendrían que ser revestimientos de un modelo estructural más axiológico más profundo.

Los Ahpú riegan con su sangre la tierra y con su saliva hacen fecunda a Ixquic. Recuérdese la equivalencia de tierra e Ixquic como divinidad terrestre y lunar. Igualmente la equivalencia de sangre y saliva ya estudiada. Dice Girard: el deseo ardiente de sangre, de hojas eternas, que la tierra pide al cielo, en su ansiedad de regeneración periódica es satisfecha mediante la caída de la sustancia pluvio-genética, que en la concepción chorti se asimila a sangre, secreción, semilla, agua, esperma o a la saliva divina.

Y aduce un dogma chorti: "La tierra pide sangre para alimentarse". Evidentemente que esto podría interpretarse tanto con un modelo de muerte violenta, o alimentación o también con un modelo sexual. Con todo, la narración del mito de los Ahpú es más coherente obviamente con la interpretación de asesinato, que con el modelo sexual. Parece que una figuración que correspondiera al esquema operacional sexual sería más explícitamente sexual que este mito es, como ocurre en la mitología de los pueblos agricultores. El que no esté ausente la terminología e incluso la configuración sexual, no es objeción, porque en el caso de que nuestra suposición fuera real, el modelo "muerte que da vida" sería como hemos dicho el esquema más profundo que según convenga adquirirá revestimiento sexual, agricultor, etc. Apoya nuestra interpretación además de la estructura del cultivo, ejercido por mujeres y la estructura misma del mito, así como sus equivalencias ya estudiadas, tales como muerte \leftrightarrow bajada a los infiernos \leftrightarrow árbol \leftrightarrow Ix-que, las siguientes palabras de Girard: "agua, lluvia y vegetación son términos equivalentes que se traducea mediante una palabra común (h̄ en chorti); de ahí la ambivalencia de sangre y de hojas eternas que la tierra pide al cielo puesto que la lluvia divina o la sangre divina es también la ~~estereotipada~~ vegetación" (pg. 92).

Los Ahpú se transforman en plantas alimenticias y en frutos del árbol. Tenemos pues, un morir que se transforma en vida, o una vida que ha de pasar por la muerte. Lo muerto mismo se transforma en fecundidad y vida, nutrición, cultura. O a la inversa, la fecundidad, la vida, el alimento, la cultura, son el fruto, el efecto de la muerte.

Los Ahpú se transforman en plantas o en seres humanos después de su muerte y del proceso de su desintegración en el seno de la tierra. Dice Girard que este ocurre según el principio teogónico de la transformación de Dios. Este principio lo interpretaríamos nosotros como fruto del esquema que corresponde a "animal muerto que se transforma en vida para mí" o supervivencia a base de la caza. El cadáver se transforma en un ser nuevo. La semilla, el tubérculo, también será un cadáver descuartizado y devorado por la tierra que se transformará en un ser nuevo. La tierra tendrá que beber la sangre divina para regenerarse. Los Ahpú, la tierra, los nuevos seres, la "unidad de la tierra", están en íntima relación, ya que aquellos, despedazados, asesinados y deshechos en el seno de la tierra, serán la vida de todos ellos. Que algo viva, precisa que otro se muera. La sangre es equivalente a esa muerte, es la fuente de la vida, por equivalencia, ya que la muerte es la fuente de la vida. Estas concepciones no

eran sólo válidas o vigentes para los mayas-quiché y los chortis, sino también para los aztecas y otros muchos pueblos muy alejados de su área cultural, e incluso continúan vigentes hoy.

Se comprende ahora por qué en la mayoría de las mitologías se conecta el hecho de que la generación adulta tenga que morir, con el que vengan por su medio otras generaciones al mundo, es decir, la conexión de muerte y procreación.

En este contexto cultural y antropológico, la concepción de lo sagrado tendrá que hacerse con términos de ~~de-le-a-grade~~ del sacrificio primordial, de donde toda vida procede. Como el primer asesinado, como el primer devorado, como primero que mediante su muerte violenta se transforma en toda vida.

Resulta consecuencia formal de lo que venimos diciendo la aparición de los sacrificios humanos: derramar sangre es indispensable para que la tierra produzca frutos. Más aún: es preciso derramar sangre, matar, para que la vida siga. A medida que el esquema se reafirma como tal y es más explícito, tanto en el mito y en el ritual y a medida que la horticultura se afianza y se perfecciona, la formalidad del modelo se desarrolla más plena y explícitamente. Es preciso matar para que haya vida, para que prosiga la vida. Y un paso más: si matando se produce la vida, a más muerte, más vida. Si la muerte del ser más excelente, el muerto sagrado primordial es el origen, se transformó en la vida que existe, cuanto más noble sea el ser muerto, mayor será el efecto de la transformación del muerto en seres vivientes. De ahí los sacrificios humanos y los sacrificios de los hombres más notables.

Por consiguiente es coherente la afirmación: el origen de los sacrificios humanos, el cultivo de las plantas y la creación de ritos, y por tanto de sociedades hortícolas ~~se~~ ^{son} correlatos.

Por otra parte si los Ahpú muriendo violentamente se transforman en plantas, como los tubérculos despedazados y devorados por la tierra se transforman en plantas que son la vida de los hombres, ~~luego~~ matar y transformar son equivalentes. O en otros términos: matar y comer son equivalentes. Luego matar hombres ritualmente y devorarlos es equivalente. Esta comida podrá ser de la tierra, para que se fomente la vida, para que se transforme en vida de la tierra o podrá ser directamente del grupo humano mismo y entonces será el canibalismo ritual. Luego la aplicación y el desarrollo formal del esquema que origina el cultivo hortícola origina concomitante

mente y necesariamente el canibalismo real o simbólico.

Intentaremos ahora aclarar un poco más el esquema que subyace a las formaciones significativas horticultoras, explicitando lo más posible el funcionamiento de la estructura S-O.

La relación S-O la hemos caracterizado como "muerte violenta que fomenta la vida" o lo equivalente, teniendo en cuenta las aclaraciones que han precedido en los últimos párrafos: "algo que mediante su destrucción se transforma o sustenta la vida de otra cosa". Si en estas caracterizaciones atendemos a la estructura operatoria elevada a signo y transferida al campo para abrir un nuevo campo operativo, los denominaríamos "caza de la cual se vive" y "comar". Según esto tendríamos que todo O es un "transformado en" en cuanto es visto en su realidad objetiva y no precisamente como correlato a un S, es decir considerado como valor, podría caracterizarse como "transformable en..." o su equivalente "víctima, presa".

Por consiguiente si todo O es un "transformado en", resultará que todo O presupone esta estructura: $O_2 \leftarrow O_1$ donde \leftarrow significaría la transformación.

A su vez todo S visto objetivamente sería también un "transformado en..." y esto supone también la estructura $S_2 \leftarrow S_1$. Esto es cuanto todo S es considerable como un ser entre los seres. Si lo consideramos en cuanto sujeto, tendríamos que caracterizarlo como "que mata" o su equivalente "que come" "provocador de la transformación".

Si ahora desde esta estructuración de la relación S-O y de la caracterización de S y de O pretendemos aclarar la relación S-S tendríamos:

partiendo del S-S más elemental, el de la sexualidad: en cuanto que toda relación sexual es a la vez una relación S-O y S-S, en cuanto S-O, la relación sexual será caracterizable como relación de cazador-presa, el que mata y lo muerto, o su equivalente, devorador-comido. La mujer como objeto de deseo sexual es víctima, comida, pero como que laboralmente es horticultora y por tanto en el estadio que estudiamos, es la horticultora la principal fuente de supervivencia, resulta que en esta mujer es "dadora de comida". Como ella además es dadora de su sexualidad, que es equivalente a víctima y comida, resulta que es la bien dadora de su sexualidad. En cuanto "dadora" no es sólo víctima, presa, alimento. Por tanto parece que hemos de concluir que hay que concebir a S como tal y de acuerdo con lo que ya tenemos establecido con respecto a S en su contraposición general con O, es el autor de su inferioridad, de su ser. Según esto ten

dremos que el cazador para actuar como S que es "el que mata" le basta con matar. La mujer que es la víctima, la comida, para comunicar su ser no le basta con ser muerta o ser comida; ha de darse de comer, hacerse matar. Los S tienen en común el comunicar su ser, pero difieren en el erecto. No son pues, homogéneos los dos términos de la relación S-S. Tenemos pues, que en el seno de la relación hombre-mujer, sale ya la estructura de S.

La relación S-S, más allá de la pareja sexual, ^{de relación S-S} deberá funcionar como dador de comida, unos respecto de otros, o de otra forma, como siendo un grupo, víctima con respecto al otro y a la inversa. Esto se realiza de dos formas elementales y equivalentes: intercambiando mujeres y alimentos o frutos de cultura, que ya hemos visto que es equivalente. Recibiendo un grupo de mujeres de otro, el grupo que recibe se hace cazador, devorador. Y lo mismo con respecto a los alimentos. El grupo que recibe se comporta como varón y el que da como mujer. Pero a la vez cada grupo es dador de alimento con respecto al otro y por tanto se constituye en S femenino con respecto al otro. La relación S-S intergrupual es pues homogénea con respecto a la relación S-S dentro de la pareja sexual.

Si ahora intentamos ^{atagar} ~~colocar~~ la concepción de lo sagrado, tendremos en primer lugar que éste será el O_1 de todo $O_2 \leftarrow O_1$, o de otra forma: es el "transformado en" de todo lo que existe. De aquí, se concluye que como lo sagrado no es beneficiario de la transformación, como es cazador, será la víctima, lo es más primordial y absoluto. En este sentido no es S y por tanto la relación con Dios será una relación S-O, donde O será lo sagrado

En cuanto se le atribuye caracteres de S debe ser ali estado, recibir víctimas. Con todo adquiere además caracteres de S en cuanto decide su propia muerte. En este sentido adquiere caracteres femeninos, prestando de la inversión sexual que adopte en los mitos por cuanto es S con la forma femenina de serlo, como dador de substancias.

Con este criterio de la suma categoría ética y religiosa, cabe concluir que a mayor calidad de dador de vida, o lo que es equivalente de calidad de víctima, o de otra forma de O_1 que se transforma en O_2 más valor. Es pues lógico el astrilincarismo.

Esta concepción de lo sagrado como lo llama Derrida y que más tarde estudiaremos, bien, es el primordial dador de alimentos, la primordial víctima, el primordial "transformado en...". El primordial regenerador de la vida, el primordial redentor de la extinción o muerte, pero no creador en el modo a que entendamos habitualmente, no gobernante del cosmos, ni providente. Presente en todo, en cuanto que todo es transformación de él. El en su hice

roñanía es fuente de solidaridad (recuérdese el símbolo de la solidaridad en el Popol-Vuh (libro pg 53) y en tantas otras tradiciones antiguas) porque la cultura, el poder, también es algo en lo que él se transforma.

En este momento conexo con la concepción de lo sacro en una sociedad determinada por un modo concreto laboral, debemos tratar, aunque muy brevemente, el problema de los diversos niveles axiológicos dentro de un mismo sistema y su conexión con el modo laboral de supervivencia.

Un valor absoluto será a ^{un} ~~un~~ ^{cu} ~~un~~ que para valer no cede, no se subordina ante ningún otro. Aquél que continúa vigente contra cualquier otro que pueda oponérsele, que no tiene ningún contra valor frente al -- cual pueda encontrarse en situación de menor valor o en caso de conflicto ^{de} como no valor.

Pongamos el caso de los valores funcionales de la vida, en concreto los de supervivencia. Para un viviente son esos valores sumos. Según esto los valores de supervivencia son para el viviente humano valores ~~sumos~~ absolutos, que no ceden ante nada. Con respecto del valor de lo sacro, cómo puede ser que un valor de supervivencia procedente de estímulos correlatos necesarios para vivir, cedan ante otros valores que no conduzcan por sí a la supervivencia? Fuese que los valores sacros se presenten como absolutos, cómo puede ocurrir que valores absolutos, como los de supervivencia, cedan ante otros, los sacros, y dejen por ello de ser absolutos? O en general, cómo puede ocurrir que valores por su naturaleza imprescindibles para sobrevivir, cedan ante otros?

Las oposiciones de valores que nacen de estímulo correlatos a los vivientes capaces de generar supervivencia, no presentan dificultad ninguna en su explicación, ni entran directamente en lo que aquí pretendemos iluminar. Esas contraposiciones se generan en diversidades de modos laborales de supervivencia. En sociedades de estructura laboral sencilla, su aparición significa transformaciones laborales. En sociedades complejas laboralmente, significa pluralidad de modos laborales y consiguientemente convivencia de diversidad de mundos correlatos a los sujetos, más o menos incompatibles, más o menos coordinados, o más o menos subordinados, sometidos o interrelacionados por un concreto modo

laboral, que si se considerara como el más válido, el más valioso, el propiamente humano y que a este título se impone a los demás.

Lo que habría que dilucidar sería las relaciones valorales dentro de una misma modalidad laboral, atendiendo en concreto a la oposición que surge entre valores absolutos de supervivencia y valores que se presentan como absolutos y cuyo valor de supervivencia o no, es tan inmediatamente conexo con las acciones que se requieren para sobrevivir o están desconexos de estas funciones. Valga como ejemplo el caso expuesto anteriormente: valores de supervivencia - valores sacros. Otro caso sería este: valores de supervivencia y valores ideológicos.

Los valores no correspondientes a estímulos concretos capaces de generar supervivencia han de proceder de niveles axiológicos metalingüísticos. Estos procesos metalingüísticos se originan a partir del lenguaje objeto, el cual versará sobre la supervivencia. El metalenguaje a su vez en su proceso de analizar categorías para encontrar sus términos, v. gr. descomposición de "S" en "no S" y "S" o de buscar la categoría que abarque los términos, v. gr. encontrar la categoría "S" que corresponda a "no S" y a "S", estará conexo con la supervivencia, como en el caso de los desarrollos míticos constitutivos de las modalidades laborales y sociales concretas, o su equivalente, los desarrollos míticos - ~~deberá expresarse y afirmarse en el seno y desde las estructuras y leyes valorales de supervivencia, como será el caso de las manifestaciones de lo sacro en cuanto tal, o lo bello, etc, aunque no esté orientado a poner valores directamente conectados con la supervivencia de los individuos y los grupos.~~

Partamos del primer caso: el de los procesos metalingüísticos intrínsecamente conectados con la supervivencia. Supongamos una formación social, tal que la supervivencia de cada individuo, dependa de la supervivencia del grupo. En un caso así la supervivencia del individuo y sus valores correlatos, cede ante la del grupo, y esto porque si el individuo de una tal formación cediera ante los valores de su supervivencia

cia , anteponiéndolos a los del grupo, haciendo ésto, tampoco lograría sobrevivir como individuo. Estaríamos en un sistema axiológico de más de un nivel de valores: tendríamos por lo menos, un primer nivel que correspondería a los valores o estímulos concretos y correlatos a las operaciones necesarias para que sobreviviera cada uno de los individuos o cada una de las formaciones familiares.

Un segundo nivel lo formaría los valores de cohesión del grupo. Estos últimos son ya producto de procesos metalingüísticos axiológicos de carácter signico, puesto que los valores cohesionadores no pueden partir más que de los datos de supervivencia elevados a esta funcionalidad: la cohesionadora.

Evidentemente que hay una interdependencia entre la supervivencia de los individuos y la del grupo, de forma que no sobrevive el grupo como tal, sin que lo hagan los individuos.

Pero, en cambio ya las cosas no son así, si en vez de suponer el conjunto de individuos o un gran número de ellos, se habla de la contraposición de la supervivencia de un individuo determinado y el grupo. En este caso el grupo puede sobrevivir sin el individuo, pero no a la inversa, Por tanto tendremos que desde la perspectiva del individuo en el que se presenta el conflicto, habrá contrapuestos dos valores absolutos: el de supervivencia suya, y el de la supervivencia del grupo. Por las razones que ya hemos dicho, su propia supervivencia perderá su carácter de no subordinado a nada, propio del carácter absoluto, para subordinarse al valor del grupo. Todavía hay otro aspecto importante que notar: los valores contrapuestos no son homogéneos. La supervivencia o el valor individual parte de estímulos cuyo carácter no es meramente signico; mientras que en el caso de los valores grupales se reciben con carácter simbólico, e en otros términos, el estímulo parte de orden signico, sea mítico, sea ideológico. Luego la contraposición entre dos valores inicialmente absolutos y cuya diferenciación es doble - individual/grupal, y no simbólico, no metalingüístico/simbólico y metalingüístico,

55

se resuelve con la subordinación del primero al segundo. Esto nos permite concluir que en caso de estructuras valorales con más de un nivel, los niveles superiores y que preponderan son simbólicos y metalingüísticos.

Los valores sacros aunque por su naturaleza no funcionales se manifiestan en el seno de los valores del sistema de la sociedad de que se trate. Por su carácter de absoluto en ningún caso subordinable a nada, lo hará en el nivel en que ningún caso se subordina, es decir, en el nivel más alto y que por tanto corresponderá a los valores del grupo, al nivel más metalingüístico y al nivel más notamente simbólico. Esto supone cuanto más complejo y con más niveles sea un sistema valoral, más metalingüístico y más alejado de la base del sistema de valores se presentará el fenómeno religioso.

Del párrafo precedente se seguirá que los fenómenos religiosos tenderán a asociarse más a los niveles valorales que rigen la supervivencia de los grupos, que a los que rigen la supervivencia del individuo. En los casos en que no sea reconocida el carácter peculiar no funcional de lo religioso se sincretizará con las normas de supervivencia del grupo, de tal forma que la fidelidad o no fidelidad a uno, será simultáneamente al otro. Esto da razón del por qué de que las religiones y los cultos se encuentran tan ligados y casi inseparables de las ciudades o grupos humanos y por qué concomitantemente a la fusión de grupo en otros mayores, se forman religiones o creencias más universalistas. También explica este carácter propio de lo sacro de ligarse con los niveles superiores del sistema del valoral, la función ideológica que fácilmente y diríamos que en determinados estadios culturales, inevitablemente cumple la religión.

Si ahora suponemos un grupo humano con un sistema de valores simple o de un solo nivel, como sería el sistema horticultor, por efecto de nuestra suposición de síncreisis - que explicitaremos progresivamente de la supervivencia del individuo y del grupo junto, a su vez, de la síncreisis de cazar, cultivo hortícola, copular, comer y relacionarse entre grupos, resultará que los valores absolutos sacros, estarán no sólo en plano de la supervivencia de los grupos, sino también de los individuos y por tanto estarán presentes en los estímulos correlatos al sobrevivir en to

dos sus niveles, incluso en los más bajos, o mejor, considerados en los sistemas valorales de más de un nivel como más bajos. La vida toda se encontrará en una sociedad así, cargada de axiología segunda y sacra. No se habrá producido aún la escisión de sacro/profano, aunque ya se da la división de , más intensivo/menos intensivo, en lo sacro. Todo incluso la alimentaciones es cuestión cargada de sacralidad, y correlatamente nada tiene mero valor utilitario, ni siquiera el comer.

Continuando con las consecuencias formales de las síncresis que provoca una sociedad con una estructura axiológica de un solo nivel, tendremos que afirmar que la síncresis de feminidad con el aspecto laboral impide el acceso a los objetos en cuanto tales y contrapuestos a un sujeto. Supuesto al carácter ambivalente de la sexualidad humana que es a la vez y en toda cultura S-O y S-S se presta a la anulación de la diferenciación se S-S y S-O. Aparecerá por efectos de la síncresis un aspecto u otro indiferentemente y ~~al~~ que la contraposición de lo sexual como O o como S sea pertinente social, laboralmente a sexualmente.

Según esto una relación^{LABORAL} sincrética con la sexual, cerrará las puertas a una objetividad contrapuesta a una subjetividad y situará frente a una categoría sincrética de S y O. Por tanto no originará^{LABORAL} ni sexual, ni socialmente una contraposición de sujetos y objetos. Con mayor razón, no podrá originar una clara contraposición y diferenciación de viviente y no viviente. Con esto no quiere decirse que no se diferencie en terreno de los entre un sujeto, un objeto, un viviente y un no viviente. Alguna diferenciación se hace por cuanto la operación con unos y otros tiene de hecho diferencias, pero lo que afirmamos es que esas diferencias no son suficientes para establecer unas fronteras definidas y estables, o en otros términos, las diferencias no son pertinentes para la categorización axiológica.

Estudiando la segunda y tercera edades en el Popol-Vuh, hemos llegado a denominar la relación S-O, que rige toda operación, y toda configuración axiológica, y mítica, como: "muerte de algo que fomenta la vida de otra cosa" o "algo que mediante la destrucción a que es sometido por S, sustenta la vida". Todo O es por un lado, en cuanto realidad objetiva, un "transformado en". Es el resultado (O_2) de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. S, considerado objetivamente, responde a la misma fórmula. Por tanto, S, equivale a O_2 , de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. S considerado como tal, lo caracterizamos como "provocador de la transformación" y O con respecto a S habrá que caracterizarlo como: "transformable en..".

Este esquema estructural, rige todas las configuraciones de la cultura y de las operaciones laborales en este estadio. Ha de dar cuenta de la idea que se tiene del movimiento de la cultura en general y en cada detalle particular. Da cuenta del trabajo y articulación laboral masculina: la caza. Del trabajo femenino y de su articulación en momentos diversos. Por tanto, de todo lo referente a la supervivencia de los individuos, incluida la nutrición. Además, deberá dar razón de la relación entre sexos y la procreación o conservación de los grupos y la especie. Ya hemos visto que la cultura surge de la muerte y transformación en bienes de cultura de un ser primordial.; luego es fruto de $O_2 \leftarrow O_1$, donde O_1 es el ser primordial y O_2 los bienes de cultura. Esta transformación tiene lugar mediante la muerte y destrucción del ser primordial. La caza, consiste en la acción provocadora de los cazadores de la transformación de la presa. Igualmente hay que decir, de la cópula y procreación. Esto lo hemos comprobado y continuaremos haciéndolo mediante la cadena de transformaciones. El acto de comer es también la transformación a que son sometidos los alimentos por la acción de los que los devoren. El trabajo cultivador de las mujeres es también un matar y someter a la transformación a las plantas cultivables

Este esquema no se presente ni se puede presentar en una forma abstracta como fruto de operaciones abstractas metalingüísticas en la misma en que estuvo vigente.

Se ha de presentar investido sémicamente como un modelo correspondiente a la metaforización, al transfert a otras esferas de acción de una operación que por razones de ^{GRAN} ~~es~~ importancia sea subrayada. Los factores que ponen a una determinada acción como modelo, han de estar conectados con la supervivencia por un lado, por tanto con razones laborales y económicas; por otro con lo que fue en un estadio anterior capital para sobrevivir - época en que se crea el modelo de acción, v.gr. la caza y en el que además es configurado mítica y axiológicamente (creación de modelo a transferir), y por último, con la capacidad de ese modelo de organizar y dar cuenta de la nueva situación.

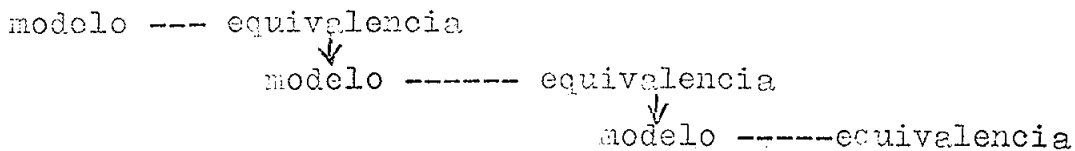
A primera vista podría afirmarse que el modelo que reúne todas las condiciones anteriores es el de matar, propio de los cazadores. Con todo veremos que este modelo no es capaz de por sí de dar cuenta de la procreación y menos del trabajo cultivador de las mujeres, supuesto que la importancia económica de los productos horticultores lo exija o lo exija la importancia social de la validad de trabajadora de la mujer.

Nos hemos encontrado en el Popol-Vuh y lo estudiaremos además en otros pueblos, con que las configuraciones míticas dan cuenta del trabajo horticultor en condiciones en las que la supervivencia depende preponderantemente de los productos hortícolas conseguidos por el trabajo femenino. Igualmente, nos hemos encontrado con el régimen matrilineal. Esto se ha conseguido estableciendo algunas equivalencias al modelo matar, tales como "matar" equivale a "bajada a los infiernos", a "árbol", a las "fases lunares" y por tanto a "luna", a "seno de mujer". Podríamos resumir esta cadena de equivalencias de la siguiente forma: "matar-bajada a los infiernos-seno". Las relaciones económicas o proporción que haya entre los productos de caza y los de horticultura, de terminará-probablemente, no como único factor- cuál de los términos equivalentes se tomará como eje para la estructuración axiológica y mítica. Esta es una afirmación general y poco especificada que poco a poco tendremos que ir concretando.

Suponemos pues, que las transformaciones de los modelos axiológicos que rigen a estas sociedades dependen en primer lugar del que vigió en el estadio anterior, seguido de las equivalencias a esos

modelos que se pueden formar en las nuevas condiciones laborales y por último de los factores laborales--económicos que resultan más eficaces para sobrevivir los individuos y los grupos. Si por ejemplo la horticu-- cultura cobra más importancia laboral y económica que la caza y si ade más presenta los mismos caracteres que la caza pero más articulados, re sultará que la equivalencia matar-bajar a los infiernos se desplazará a bajar a los infiernos--matar. Es decir, en un caso, el eje axiológico pa sará por matar y en el otro pasará por "bajada a los infiernos". O de otra forma, en un caso el modelo será matar, y el cultivo será un caso de aplicación del modelo, y en el otro el modelo será "bajada a los infier nos" y la muerte un caso de bajada a los infiernos.

Estas equivalencias permiten el desplace continuado de los mo delos mediante las equivalencias de equivalencias, Según el esquema



A lo largo de nuestro estudio procuramos ir determinando y pre cisando las condiciones de la formación de equivalencias y del desplace del modelo.

Vamos ahora a estudiar el caso de una sociedad cazadora (caza- pesca) y horticultora, en la que la horticultura no representa el medio capital de subsistencia. Se trata de la tribu Desana, un grupo humano estudiado por Gérard Reichel-Dolmatoff en su libro "Desana". Esta socie dad la forman aproximadamente un millar de personas. Habitan en las sel vas ecuatoriales del río Vaupés, en la Amazonia Colombiana. Su habitat principal es la cuenca del Papurí y se extiende hasta el río Ticuí en territorio brasileño.

En un 25% viven de los productos de la caza. Un 37!5 % lo for man los productos de la pesca y sólo un 37!5 % lo forman los de la hor ticultura, teniendo en cuenta que hay que incluir en estos últimos, los frutos diferentes recogidos por las mujeres en el bosque.

Las mujeres cultivan mandioca, ^{plátano} plátano amargo, dos especies de ñames, patata dulce, ananás y pimiento. Cada familia nuclear dispone de dos a tres hectáreas. A ese campo le llaman chagra. Recogen de los be bosques muchos frutos: frutos de varios tipos de palmera, papayas, va-

rios tipos de vainas, aguacates, barbasco que se utiliza como veneno para la pesca. Recogen además, miel e insectos.

A pesar de que los productos de caza ocupan el tanto por ciento mas reducido, los Desana se proclaman cazadores y menos precian las actividades de la pesca y de la horticultura. Incluso la pesca que realizan los hombres, la consideran indigna de un verdadero hombre.

Esto supone que por lo menos en el plano axiológico y mítico, aunque no, en el orden práctico laboral, no tienen en cuenta ni el trabajo hortícola, ni los momentos diversos por los que debe pasar el trabajo femenino. Esto supone que las equivalencias de matar-bajada a los infiernos- árbol divinidad femenina terrestre -lunar, no aparecerán. El calendario será prácticamente inexistente. O más correctamente, estas últimas configuraciones significativas, no se presentarán como inversiones del esquema, S como "agente provocador de transformación" y O como "transformable en.." y "transformación de...". Veremos que el modelo(esquema más la inversión que funciona como eje laboral-axiológico-mítico) que regirá el mundo de las configuraciones Desana no es "matar".

Un proceso de transformación provocado por S que no pueda ser investido de la configuración significativa "bajada a los infiernos" - "seno", no da cuenta del trabajo hortícola de la mujer.

La inversión de este esquema propia de los cazadores, como "matar" puede ser apto para ser transferido al cultivo de los tubérculos de forma, que abriera un nuevo campo significativo y por tanto un nuevo tipo laboral (no excluimos el elemento azar en estos descubrimientos, pero si no existiera un modelo capaz de ser transferido al campo en que interviene el azar, el logro ni se incorporaría a la cultura, ni se afianzaría) pero es insuficientes sin las equivalencias de que ya hemos hablado para explicitar la articulación laboral, del nuevo trabajo, ni como lo es para reconocer su peculiaridad frente a la caza.

Con el modelo matar puede darse cuenta, como hemos visto ya y lo veremos con más detalle, del trabajo de la caza, de la pesca, de la horticultura, sin que esta última sea tematizada, del acto de alimentarse. de forma general: puede darse cuenta de todo el qué hacer ordenado a la supervivencia. Incluso muchos aspectos de la procreación quedan a-

clarados por este modelo: la aparición de nuevas generaciones de hombres está conexas con el decreto de muerte dado "in illo tempore" a los primeros hombres. Es preciso morir, para que la transformación dé paso a otros hombres nuevos. Es una constante en las culturas de este estado ~~ese~~ la equivalencia de matar y copular. A pesar de todo esto no parece que el modelo cazar, matar, pueda dar cuenta adecuadamente de la articulación de la operación ordenada a la procreación. Cabe pues la sospecha teórica de que el esquema de la relación S-O en una sociedad ~~es~~ como la Desana, que no tematice la horticultura, no funcione con el modelo "matar" como eje axiológico de todo lo referente a la vez a la supervivencia y a la procreación. Supuesta la equivalencia de matar y copular, cabe preguntarse si el eje no será más bien el modelo copular ~~si~~ bien, funcionando dentro de la equivalencia dicha.

Tanto en las sociedades cazadoras/recolectoras, como en las de horticultores, se mantiene la síncrexis de sexualidad y especialización laboral. Esto supone la no escisión de objeto sexual y objeto laboral-económico. La conjunción de los dos sexos equivale y va inseparablemente unida a la conjunción de los órdenes de productos necesarios para la supervivencia. Es inseparable la supervivencia de los individuos de la procreación. Para los hombres sin relación con las mujeres, no sólo no hay procreación, sino ni tan siquiera supervivencia y a la inversa.

Si no se ha escindido el objeto laboral del sexual -escisión que se inicia con la tematización mítico-axiológica del trabajo hortícola de la mujer, si bien se trata sólo de un inicio - las operaciones de caza y pesca son a la vez operaciones laborales y sexuales. Como además no se ha escindido tampoco el medio de obtener alimentos, de los alimentos, (acción de cobrar alimentos de los alimentos cobrados) tendremos las siguientes equivalencias significativas: copular-cazar-pescar-comer. De estas equivalencias se seguirá una nueva, la de la cultura apoyada, causa y efecto, de esos modos laborales y sociales.

La tematización mítico-axiológico del trabajo hortícola de la mujer bloquea la aplicación general del modelo "copular" puesto que no puede aplicarse a su propio trabajo. Los productos agrícolas y lo que

los produce están asociados a la mujer desde la recolección=. Por tanto el trabajo agrícola de la mujer cultivando la tierra, también femenina, no es explicable por el modelo cópula. Por el contrario, la no tematización del trabajo hortícola femenino permite utilizar el modelo general "cópula".

Dice Reichel-Dolmatoff, que la relación del hombre y la caza entre los Desana, está marcada por un fuerte componente sexual. Cazar equivale prácticamente a hacer la corte y copular. Por esta razón, la caza debe estar preparada con el mayor cuidado y según reglas estrictas. El cazador debe atraer sexualmente a los animales, para conseguir que se le acerquen y se dejen matar, lo cual es en sí un coito. El informador dice que los animales son como muchachas coquetas. Para conseguir esto es preciso que los hombres presenten un aspecto sexualmente atrayente. Para obtener este poder de seducción, los cazadores han de estar en abstinencia sexual, cuya consecuencia es un estado latente de excitación; puro físicamente mediante baños, vómitos y ayunos; sus armas deben ^{e están} ser ritualmente puras; perfumado con plantas aromáticas de perfume inebriante; con la cara ornamentada con pinturas; llevar amuletos especiales y fórmulas especiales. Si descuida estas cosas se fatigará en vano. Se prepara para el amor y en esta actitud, caza. (pg 254)

Si no mantuviera la abstinencia sexual por lo menos un día antes de la caza, y no sólo no copulando, sino incluso evitando los sueños de contenido erótico, "los animales se sentirían celosos y engañados" "el que no ha tenido relaciones sexuales puede contar con la simpatía de los animales" (el entrecomillado corresponde a frases del informador)

Las plantas aromáticas utilizadas y el modo de empleo, corresponde en detalle a las prácticas de magia de amor que utilizan los hombres para hacer la corte a las mujeres.

El cazador lleva durante su jornada un repuesto de pintura especial, para rehacer, refrescar o recargar sus ornamentos según convenga y lo dicte la situación. Una vez la presa abatida, el cazador no se escusa delante del animal por haberle muerto, pero en cambio, frecuentemente se dirige a él hablándole, Sobre todo si la pieza es hembra. Observa en

65

cuidadosamente los órganos sexuales del animal y hace comentarios acerca de su talla o de sus formas. Se preguntó al informador si el cazador se sentía sexualmente excitado, a lo que contestó secamente: "matar es copular".

Durante la expedición de caza, los cazadores, deben ser muy cuidadosos, porque las hembras de los animales buscarán seducirlos en sueños. Si lo consiguen, cuando el cazador vuelva a su casa - la maloca - morirá (pg 259). Tenemos en este caso la inversión de la secuencia cazador-caza (cazador-seducir-copula-muerte del animal) y será el cazador el que sea cazado (seducido-copula-muerto). Esto constituye una confirmación de la equivalencia o sincretismo entre matar y copular. En el primer caso el matar del cazador equivale a copular y en el segundo caso el sueño de copula seducido por un animal, equivale a muerte para el seducido (el cazador).

Si matar y copular son equivalentes, tendremos por un lado, que la relación de hombre-mujer, será concebida como una caza - lo estudiaremos detalladamente más tarde - y la relación cazador-caza, será una relación parental. Cita G. Reichel-Dolmatoff la siguiente frase del informador indígena: "La sangre une a hombres y animales, en el sentido de fertilidad y parentesco. El esperma es una cosa aparte: sería más bien un asunto de linaje. Pero la sangre comunica y une al hombre y al animal. Hay entre ambos un parentesco muy próximo y la expresión de este parentesco es la sangre"

Este parentesco, es una gran realidad para el indígena, por cuanto los animales son encarnaciones de los hombres que por su conducta han sido condenados a ir a las colinas donde habita lai-raxsó, el maestro de los animales. De nuevo el informador: "Matar animales e-s matar personas. Es un castigo - puesto por el Padre sol a aquellos que han ido a las colinas, por no haber observado las normas. Levo cuando se mata a un animal, no se piensa en ello" (pg. 269)

Los preparativos rituales de la pesca no difieren de los de la caza. Como en el caso de la caza y con los mismos medios, ha de hacerse el pescador atraíble y seducir a los peces. Los ornamentos de la pintura facial serán en este caso, motivos que tengan que ver con los peces. También como los cazadores, llevan los pescadores una reserva de pintura para cambiar los motivos ornamentales, según la especie de pez que convenga o que se pueda pescar. Los pescadores han de preocuparse de resultar sexualmente atractivos a las "mujeres de los peces". Frecuentemente los jóvenes se

sientas en las rocas o los bordes de los ríos, y después de haber contemplado las aguas durante horas dicen: "Ya estamos preparados para seducir a las mujeres de los peces"

El acto de matar transforma al animal en elemento femenino dominado por el macho, y esto a pesar del sexo real de la caza. Esta feminización de la pieza, no vale más que para el momento de cobrar la presa. En cuanto comienza a ser considerada como alimento sufre una nueva transformación sexual, según la categorización: caza-masculino, pesca-femenino, productos agrícolas-femenino. (pg 266). Esto confirma la equivalencia de matar-copular.

Wai-maxsé, el maestro de los animales, persigue a las mujeres, especialmente a las muchachas impúberes y busca la ocasión de violarlas. Persigue también a todos aquellos que se aventuran a ir solos por la selva y a lo largo de las riberas de los ríos. Wai-maxsé los envía un sueño profundo y aprovecha cuando están dormidos para copular con ellos. Sus víctimas no se dan cuenta de lo que pasa y creen únicamente haber soñado relaciones sexuales. Poco tiempo después vuelven al el lugar del río donde este acto se ha consumado, aparecen numerosos peces. Si la violación ha tenido lugar en las proximidades de una colina, la caza aumenta en todo el entorno. Los ríos y las colinas son los lugares de morada de Wai-maxsé, como maestro de los animales y como maestro de los peces.

Algo semejante ocurre cuando Wai-maxsé-wengé, la hija de Wai-maxsé seduce y copula con los muchachos (loc. cit. pg 109)

De los géneros precedentes vemos la equivalencia inversa a la estudiada anteriormente. Antes dijimos que matar-cazar era equivalente a copular. Aquí vemos que copular equivale a matar. Tanto en un caso como en otro, y de forma más explícita en el segundo, la vida pasa por la muerte-cópula y la fertilidad, la abundancia de pesca y caza, pasa por la muerte-cópula. Expresando las cosas de una manera algo más formal, tendríamos que decir que la aparición de "1" - en concreto la caza y la pesca - así como el mantenimiento en la vida de los "0" - los cazadores o los pescadores - supone la violación sexual y/o su equivalente, la muerte de otros "0". Por consiguiente todo "0", así como su supervivencia es fruto de la transformación de otros mediante la muerte-cópula. Por tanto todo 0, precede de $0_2 \leftarrow 0_1$. A su vez 0_1 , es fruto de una transformación del mismo tipo hasta llegar al preto-sacrificado que será a la vez víctima de violencia sexual.

Para confirmar esta afirmación, vemos lo que se dice de un 0 tan

especial, como la enfermedad. En primer lugar la persona o agente sobrenatural que envía la enfermedad ha de ser asustoso, v. gr. el jaguar manchado. Ese jaguar es un jaguar fónico, agresor que actúa sobre su víctima por una posesión sexual que equivale a una violación mágica, seguida de impregnación patógena de la víctima. La enfermedad es el resultado de un acto sexual, concebido como un verdadero coito. Por la violación mágica del sano, este se transforma y aparece el enfermo. Si O_1 es el sano y O_2 el enfermo y \leftarrow la violación mágica, tendremos $O_2 \leftarrow O_1$.

En el ejemplo que sigue queda totalmente explícita nuestra interpretación. Si una mujer encinta se baña en el río sin haber pronunciado las invocaciones prescritas, Maí-mansé puede causarle un tumor, o hacer un embarazo del cuál es él responsable, introduciendo en el cuerpo de la mujer un pequeño cristal de cuarzo equivalente para los Mesena al espermatozoide.

La misma representación se utilizará para sanar al enfermo. Como el enfermo es el resultado de un coito maligno ^{con} el sano, así la curación se pensará como un coito benévolo del payé (el chamán Mesena) con el enfermo. Aquí O_1 será el enfermo, O_2 el sano y \leftarrow el coito benévolo del payé. Por tanto también se recupera la salud, mediante la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Se piensa que la curación es un nuevo nacimiento del enfermo. Es preciso para ello simular simbólicamente el coito del payé con el enfermo. Este acto introduce en el organismo del enfermo un factor de vitalidad y crecimiento. El sexo del enfermo no cuenta, porque toda persona sufriente tiene carácter femenino (pg 209).

En nuestro intento por determinar ^{el modelo} ~~la estructura~~ que rigió la estructura S-O de los Mesena, hemos estudiado la caza, la pesca y la procreación, como regidos por la configuración actar, equivalente a copular. Ahora vamos a fijar la atención en la acción de comer, intrínsecamente conexas con las operaciones de obtención de alimentos en las sociedades ^{EN LAS} que la abstracción se ha superado los medios de los fines.

Para los Mesena, comer y copular son los actos semejantes (pg 95). El fuego, principio de transformación vital, asociado al sol, se usaba con el acto sexual y con la alimentación (pg. 125), como se lo asocia al proceso, o procesos de transformación que sufren las plantas en el seno de la tierra. En todos los ritos y mitos horticultores y agrarios, el fuego está ligado a esos procesos de transformación en el seno de la tierra, de tal manera que las divindades agrarias se conectan intrínsecamente con el fuego y con el sol. El mundo subterráneo está conectado con el fuego en todo el ámbito cultural horticultor-agrícola. Igual modo de asociar una cosa se relaciona los ritos iniciáticos, los ritos funerarios o los de purificación, con el fuego. Para los Mesena, la combustión es un símbolo universal. La procreación de la ca

za por las mujeres es una vestición (pg. 167). Las cocinas están asociadas a la fertilidad (pg. 125 y 123). La permita es un animal (pg 177). Todas estas cosas resultan iluminadoras de la conexión del fuego con la fertilidad.

Cocer o asar los alimentos es transformarlos en un estado sexual. No sólo la calidad se transforma mediante esas operaciones, sino que también su sexo cambia. Por la operación culinaria se realiza la transformación de dañino a inofensivo, dañino a provechoso, impuro a puro y masculino a femenino.

Estas transformaciones, como todas las que hemos visto hasta ahora, equivalen a copular. Explícitamente, cocer equivale a copular. Y como el pez come, comer es copular. (pg 225).

Para el pensamiento simbólico Desana, picar o cortar equivale a copular. Todo animal dotado de aguijón es un animal fémico. El colibrí y la abeja, son dos peques del sol. Miel o saliva equivalen a esperma. El simbolismo de la miel se manifiesta explícitamente en la vida práctica: los hombres buscan miel para darla a las mujeres cuando. Lo mismo que el hombre hace el acto sexual, igualmente provee a su mujer de miel. Copula simbólicamente con ella a comer miel, el coito, para asegurar así el nacimiento. (pg. 226).

La distribución de alimentos es equivalente a copular. En la fiesta y el ritual del "Murupari" la intención de los hombres en la cacería, llevarle frutos y viandas, es concebido como una agresión sexual en los límites de lo permitido. (pg. 202).

Cuando el primer Desana se unió con la hija de la bruja, de cuya unión proviene la tribu de los Desana, el varón le ofreció miel (pg. 54) y ya hemos visto que la miel equivale al esperma (pg. 72). La actitud de excitación sexual del hombre se denomina "beber la miel" (pg 34). El coito y las secreciones femeninas se llaman "miel y almidón". De la mezcla de esas sustancias resulta el embrión (pg 36).

De todo esto queda suficientemente clara la conexión interna entre dar a comer y copular.

En la conclusión del libro dice G. Reichel Colombini:

"Los dos sexos y sus relaciones mutuas constituyen el modelo central, según el cual la sexualidad se compara a la alimentación. El hombre fecunda a la mujer que a su vez produce un niño, fenómeno cíclico que implica a su vez un ciclo menor y más corto, el de la excitación. El hombre es el productor de una categoría de alimentos, las proteínas, mientras que la mujer produce los alimentos -- complementarios, los hidratos de carbono. Las transformaciones culinarias cotidianas, liberan nuevas energías gracias a la participación de los hombres, y este acto garantiza la continuidad del ciclo procreante. La reciprocidad se funda sobre la división del trabajo, según la cual, el hombre se ocupa prin-

circunferencia del dominio masculino, el bosque, y la mujer, del dominio femenino la chagra - o campo de cultivo familiar-. En el plano social, este sistema se traduce por el matrimonio exógamo entre "ombues cazadores y mujeres pertenecientes a una fratría de pescadores-horticultores" (pg. 279).

Después de haber estudiado las relaciones S-O, todas las actividades importantes de esta, hemos concluido que en éstas, S-O está concebido como una transformación $O_2 \leftarrow O_1$. La configuración significativa según la cual se interpreta esta transformación es la cópula sexual. Según esto la relación S-O es la transformación $O_2 \leftarrow O_1$ que por efecto del modelo significativo es - o síncrexis de S y O - equivalente a la relación S-S. Sólo que la síncrexis de S y O importa que S-S sea interpretado como $S_2 \leftarrow S_1$. O en términos de configuraciones significativas, que sea una cópula equivalente a una muerte.

Por consiguiente, del párrafo anterior se sigue que para los desana todo S-O es un $O_2 \leftarrow O_1$ y esto equivale y se sintetiza a $S_2 \leftarrow S_1$. Y por tanto a la inversa, toda relación S-S, tanto la sexual, como la social, es $S_2 \leftarrow S_1$ equivalente a $O_2 \leftarrow O_1$. Según esto, aunque como ya hemos dicho en otro lugar, haya suficiente fundamento en la relación S-S, para hablar de sujetos y no de meros actores, por cuanto se cumple la fórmula de constitución de sujetos $S_1(S_1 - S_2) - S_2 (S_1 - S_2)$, la relación de sujetos es interpretada como S-O en el modo cultural que hemos caracterizado por la fórmula $O_2 \leftarrow O_1$ ^{DE TRANSFORMACION}.

Podemos pues establecer la siguiente serie de equivalencias:

$$S-O \leftrightarrow S_2 \leftarrow O_1 \leftrightarrow O_2 \leftarrow S_1$$

$$S-S \leftrightarrow S_2 \leftarrow S_1 \leftrightarrow O_2 \leftarrow O_1$$

luego S-O \leftrightarrow S-S según la interpretación cultural en la que $S_2 \leftarrow S_1 \leftrightarrow O_2 \leftarrow O_1$

Para que nuestra interpretación de la sociedad desana no resulte deficiente tendríamos que rastrear por lo menos un ejemplo social importante no sólo para esta concreta sociedad, sino para todas las otras y en estos casos semejantes. Nos referimos a la figura del Payé, que correspondería en líneas generales a la del chamán.

El payé está en continuo contacto con la vida cotidiana del grupo. Es su protector y su guía. Interpretador de la sociedad y su representante delante de las fuerzas sobrenaturales. Mediador de todo lo que lo que la naturaleza da y el grupo pide o consume, también con la comunidad. La comunidad lo considera como útil y benefactor.

Su oficio y sus poderes chamánicos derivan del cos^2 (pg. 184). Organiza las ceremonias y rituales. Dirige las ceremonias del ciclo de la vida, las inicia

ciones y los ritos funerarios. Se interrelaciona entre los cazadores y los maestros de los animales. Por su relación, los personajes míticos, ceden a los hombres algunos animales. Se impone las prescripciones que los cazadores deberán guardar en su trabajo. Después de administrador de la caza, el payé, está íntimamente ligado a la sexualidad y a la fertilidad de los animales. Interviene de diferentes maneras para asegurar la multiplicación de las especies.

Para comunicarse con las fuerzas sobrenaturales, el payé utiliza los halucinógenos tales como, los polvos "vinó" o la bebida llamada "logó".

Es además el curandero del grupo (pg. 99).

Entre los poderes de los que está revestido el logó, está el "tulari". Este incluye fuerza física, capacidad intelectual y poder sobrenaturales. Tulari puede traducirse por "inyectar" en el sentido de transmitir alguna cosa por medio del agujón. El poder de penetrar comporta varios sentidos: puede significar penetrar con la visión, "ver lo que está oculto a los otros". Tiene también un sentido sexual, acerca el concepto fílico de la procreación. El poder de penetrar corresponde a los ritos de éxtasis, a los vuelos mágicos chamánicos, procedimientos que permiten al payé, salir de la biosfera y penetrar en otro dominio existencial. El poder del logó se compara con el fuego, cuya luz que atraviesa la oscuridad de las cosas visibles. La luz del alma del logó, como la del relámpago, no es color amarillo claro, pero que representa el poder fertilizante del sol. Del logó emana una intensa luz y un calor intenso. El logó no tiene la misma idea del conocimiento que le da la luz. Es una parte de la luz del sol. Esta percepción mística asociada a la energía fertilizante biocéntrica que ilumina los bosques "logó". El logó es un personaje solar y representante del creador.

El logó debe ser un personaje capaz de "una lengua sobre su brazo" para reflexionar. Se le practica la abstinencia sexual. Se le considera un buen bebedor de chicha, un buen bailarín y un buen cantor. (pg. 116)

La función esencial del logó consiste en procurar la fertilidad natural necesaria a la supervivencia humana. Todas las demás funciones como la curación de enfermedades, protección de la colectividad como el grupo - etc, son subordinadas a ésta (pg 122).

En Nescari el logó se llama "le'le" que significa jugar, es el que puede transformarse. El término proviene de "le'le" que significa pose. El logó es un instrumento fílico que influye directamente con su poder (le'le tulari) en los procesos de procreación bio-cósmica. (pg. 122)

Sus atributos tienen un carácter fónico: el lunar con concheros, el azadón ritual; el cilindro de cuerno amarillo /o blanco que lleva suspendido del cuello llamado pene del sol; el conajero ritual llamado "termita que pica".

Su capacidad de transformarse en jaguar o anaconda tiene también explícito carácter fónico. El jaguar es un signo fónico de energía activa bio-espérmica, mientras que la anaconda tiene el carácter de un falo inactivo (pg. 163).

Como observación marginal a nuestro intento de comprensión de la figura del Payé, observemos que el carácter fónico de la figura del jaguar, coincide con el hecho de que ese animal sea en la región de los conchos el animal carnívoro, el cazador, el que mata por excelencia. El jaguar es el representante del sol, es el símbolo de la energía fertilizante de la naturaleza. Protector de la maloca, asociado con el fuego y con el rayo (pg. 124). Es a la vez falo, y el que mata y devora. A nuestro juicio estos caracteres del jaguar, confirman nuestra interpretación: síntesis de las operaciones de copular, matar y comer.

La primera pregunta que luego de leerlos, es sobre el por qué de esa figura destacada y peculiar del Payé o su equivalente en otras sociedades de semejante cultura cultural, los chamanes. En qué razón surge, o mejor, qué factores generan esta figura en una sociedad en las relaciones A-B y A-E hemos analizado.

Lo primero que se debe de resaltar es el estudio de la figura del Payé es que su función social es principalmente fónica. La total sociedad es un todo sistémico, el conjunto de lo que en una sociedad valioso, lo que a esa sociedad le resulta significativo, es el sistema. El sistema de valores y el sistema social son correlatos, por cuanto la determinación social será de una determinada manera, por causa del sistema de lo que para ellos es valioso, y a la inversa, un sistema de valores sólo será tal y en un determinado tipo de sociedad. Por tanto la supervivencia del grupo está en la posibilidad por el sistema valoral correlato que cumple en sociedades ^{CULTURAL} ~~laboral~~, la determinación operativa correspondiente a la determinación de la dirección de lo que es necesario hacer al vivir y al grupo de vivientes para su hacerse vivos, correspondientes al ambiente ¹⁸ del cual el ambiente ¹⁹ o cultural es un nuevo modo de realización. Ahora bien, la existencia de ese sistema de valores no viene dado de por sí, como podría ser el caso animal. El hombre ha de estar dotado de procedimientos ordenados a la posición de sus valores y a su supervivencia. El dicho de forma rígida: es todo relativo a los valores hay valores dirigidos a la supervivencia del grupo social del cual es el individuo, y hay valores de ese tipo sistema dirigidos y necesarios por la posición, la afirmación y la perdurabilidad de ese mismo sistema sistémico.

Un sistema de valores es un sistema de significatividades para un grupo. Un sistema de significados, y un sistema de significados, supone un sistema de significatividades significaciones. Es decir un sistema de posiciones, de manifestación de significados. Estas manifestaciones se traducen en sistemas de operación laboral, de relaciones humanas de mitos y ritos y por tanto de instituciones. Con esto llegamos a una curiosa consecuencia: no sólo los símbolos, los mitos y ritos, sino incluso algunas instituciones, algunas funciones sociales y elementos de instituciones tienen carácter de manifestación, posición de significación o en términos más explícitos: tienen función axiológica. Esto es lo que hemos llamado en un párrafo anterior, función mítica en la sociedad. Convendría pues según esto distinguir en las realidades significativas para una sociedad, en sus símbolos sociales, en sus mitos, ritos e instituciones, dos tipos de funciones: la social, simplemente tal, que llamaremos "función social directa" orientada a la supervivencia de los individuos y de los grupos, u orientada a crear y mantener la cohesión del grupo y función social mítica o axiológica dirigida a la afirmación en un grupo social de un sistema de valores, a su manifestación y a su conservación.

Supuestas estas consideraciones, nuestra afirmación es que la figura del Payó, como posiblemente de una manera más general la de los chamanes, sea preponderantemente una figura mítica, una función social, que si bien no carezca de proyecciones o elementos prácticos - función social directa - es preponderantemente una función social y mítica.

Si partimos del supuesto que un sistema de valores es equivalente a un sistema de significados, hemos de concluir que estos no pueden darse más que a condición de que se den los significantes. Luego la existencia de un sistema ^{DE VALORES Y POR TANTO A UN SISTEMA LABORAL Y UN SISTEMA} de relaciones sociales, presupone la presencia de unos significantes de ese sistema. Estos significantes, o mejor signos, se encuentran no sólo en el nivel de rito y mito, sino también en el nivel relaciones ² instituciones sociales. Incluso en el plano del qué hacer laboral se dan momentos articulatorios del proceso laboral cuyo valor es de significativo. No hay más que recordar lo que los Desana hacen para cazar o pescar, para darse cuenta que lo que realizan en la --

preparación de la caza o de la pesca, durante ellas o después de ellas, no todo ello es explicable desde los pasos sucesivos que hay que dar-- para obtener una pieza del río o del bosque, sino que hay acciones - como ya hemos visto - desarrolladas durante el trabajo masculino cuya función es dotar de un determinado sentido axiológico a los actos de caza o pesca. En el caso concreto Desana, esos momentos de acción cinegética, mé más significantes que estrictamente cinegéticos, conducen más que a la eficacia en la obtención de piezas a la interpretación y valoración de la caza, del acto de dar muerte para sobrevivir como una reducción y una cópula con las piezas cobradas. Por tanto hemos de concluir que en sociedades en estados semejantes a los desana, el mismo proceso laboral está compuesto por elementos preponderantemente orientados a la afirmación y mantenimiento de un determinado sistema valoral y otros más directamente orientados a la obtención de la carne animal para la sustención del grupo. Unos elementos y otros dan un conjunto, una sucesión de momentos que forman una entidad cargada de valor y no sólo económico, sino social y religioso.

Hemos hablado de funciones axiológicas en la sociedad, y en concreto, hemos considerado al Payé como una figura social con función preponderantemente axiológica. Esta función la hemos caracterizado como orientada a la posición, afirmación y mantenimiento en vigor de un sistema de valores, según el cual se rige un grupo social para sobrevivir como individuos y como grupo en un ambiente segundo o cultural.

En apartados anteriores estudiamos la formalidad propia de la afirmación de todo valor. Sea un valor determinado V o lo que es equivalente un sistema de valores de una sociedad determinada que simbolizaremos igualmente por V. Este valor se individualiza por contraposición semiótica con otro valor que llamaremos \bar{V} . Este valor o sistema de valores de hecho corresponderá al estadio axiológico precedente de la misma sociedad de que se trate. Formalmente la contraposición axiológica formada de hechcho por sistema axiológico no vigente \bar{V} / sistema axiológico vigente V, se interpretará como la contraposición: sistema de valores correspondiente al ambiente primero / sistema de valores correspondiente al ambiente segundo. O en otros términos: no cultura / cultura; animalidad / humanidad

La afirmación de V, pasará hablando metalingüísticamente, por la negación de \bar{V} , según la estructura ya estudiada



en el lenguaje objeto de la cultura de que se trate, en concreto en la desana, esta operación semiótica se presentará con una inversión sémica significativa correspondiente a la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, es decir muerte-cópula. Decir que algo tiene función social axiológica es afirmar que eso mismo ha de realizar la operación descrita en el esquema, sea con la configuración sémica - significativa- que sea.

La producción de bienes de consumo está a cargo de cazadores y pescadores y la horticultura de las mujeres. La cohesión social viene dada por la síncrexis de cada uno de los sexos y la especialidad laboral; la cohesión de fratrías y grupos, por el intercambio de mujeres. La función del Payé no se dirige directamente a estas actividades y no es a ese nivel, donde él juega su papel. Por tanto su rol social, no es una función social inmediata. Las transformaciones $O_2 \leftarrow O_1$ operadas por el Payé están situadas en un plano más claramente axiológico y con respecto de la sociedad misma y no desde ésta hacia el entorno del grupo. Y respecto del grupo su acción no es una función autoritaria coordinadora de una diversidad laboral de por sí no coordinada, como podremos estudiar en sociedades posteriores y más complejas laboralmente. Su autoridad está orientada más bien, a poner y afianzar significados en el seno de la sociedad. Su función es pues, una función constituyente del sistema de valores de la sociedad, de mantenedor de ese sistema en cuanto él y sus acciones con respecto al grupo son significantes, cuyo significado es el sistema de valores, según el cual se rige el grupo.

Según he dicho antes, para toda sociedad el valor negado, mediante el cual se afirma el que regirá el grupo es formalmente el ambiente 1º en el caso desana es esto aún más explícito, por lo primitivo del estadio en que se mueve. Sin embargo debemos aclarar que la contraposición valores

$\bar{V} - V$ no denota de por sí la contraposición: valores del estadio cultural A - valores del estadio cultural B, sino que lo que formalmente expresa es la contraposición: valores no conducentes a la vida - valores conducentes a la vida. Si suponemos una transformación cultural tal que el tránsito del cuadro de valores A, correspondientes a un estadio cultural correlato, al cuadro de valores B correspondiente a un estadio cultural correlato posterior, la contraposición axiológica expresada como $\bar{V} - V$ expresará directamente el cuadro de valores V, tomando para afirmarlos la contraposición con todo lo que no es conducente según la perspectiva V a la vida. Entrará así en el mismo cesto todo aquello que es contrario a la vida en cualquier sistema de valores, conjuntamente con todos los valores rechazados en el estadio cultural precedente en las transformaciones axiológicas en las que interviendrá como agente transformador el Payé. Se incluirá

- no iniciado ----- iniciado
- aguas quietas ----- fuego
- estancadas
- enfermedad ----- salud
- putefacto ----- fresco
- animales ----- piezas cobradas
- peces ----- pesca
- no fertilidad ----- fertilidad
- indefensión ----- protección
- ignorancia ----- conocimiento
- femenino ----- masculino
- subterráneo - obscuridad ----- luz - calor
- actos biológicos realizados sin orden ----- actos biológicos realizados con orden.
- actos sociales realizados sin orden ----- actos sociales realizados con orden.
- incesto ----- exogamia
- muerte ----- vida
- conflictos entre fraternías ----- paz entre fraternías
- etc ...

Ya hemos visto anteriormente que todas estas transformaciones caracterizables simbólicamente como $O_2 \leftarrow \dots \leftarrow O_1$, tienen lugar mediante la transformación representada por $\leftarrow \dots \leftarrow$ y que equivale significativamente a muerte y cópula. También hemos expuesto que el Payé es un falo que influye directamente en todos estos procesos transformadores. Es un falo solar. Es el Tulari - poder de penetrar, ver, procrear, -provocador de éxtasis etc. Jaguar, cuarzo, rayo, azada, transforma las almas de los muertos en animales y a estos en caza, engendra la salud en el enfermo, (y esto no como metáfora), con ayuda de los halucinógenos el vixó, y el yagé, regresa y hace regresar al grupo social (el yagé es una donación del primer Payé) a la matriz originaria, el Axpikón-diá, fuente de todas las cosas. Este regreso que da la sabiduría espiritual-tomar halucinógenos es considerado como un coito espiritual-es un coito incestuoso. El individuo identificado con un falo que penetra la cavidad materna, vuelve a pasar por estado embrionario. (cfr. La chair des dieux, artículo del mismo autor, pgs 78-80)

El Payé transforma lo que no es valioso para la sociedad en valores para ella, transforma a los sujetos sociales, de no valoradores en valoradores, de caóticos en ordenados, de necios en sabios, de discordes en concordos, de disociados en asociados, de infecundos en fecundos, de enfermos en sanos, de oscuros en luminosos, etc. Es un falo respecto del conjunto social.

Con estas consideraciones, creemos haber aclarado algo de la figura del Payé o indirectamente del chámán en la sociedad. Hemos tratado del Payé, y no del Kumú, la segunda gran figura destacada de los desana, especie de sacerdote, porque creemos que el Payé, en contraposición al Kumú, estaba conectado con las funciones de axiología 1ª del grupo. El Kumú parece estar conectado más bien con la axiología segunda, sin papel importante respecto al sistema de valores de los desana, encargado en cambio, de velar de la tranquilidad espiritual del grupo,

con ritos de confesión (pg. 168), es el pronunciador de los "cantos de Dios" en las ceremonias y reuniones (pg 166) encargado de procurar la luz intensa que penetra en lo más íntimo del alma (pg. 167) etc. Dejaremos de lado el estudio de este personaje, porque no cae directamente en la dirección de nuestro trabajo.

Quisieramos ahora comprobar si el modelo que hemos supuesto rige la sociedad desana, se cumple en sus figuras míticas. Si el modelo es capaz de dar razón de los personajes de su panteón, y si las relaciones que entre esos personajes se dan son según el modelo, o suponen algún tipo de modificación o variación de su uso. Cuáles son las relaciones entre los dioses, los hombres, y la naturaleza.

Cuenta el mito desana, que el sol "Pagö abé" (Padre sol) creó el Universo (pg. 48). A esta creación siguió una época de caos (pg. 111). A este caos le sucedió una segunda intervención del sol mediante la Hija del sol. Es en esta segunda intervención cuando estableció la cultura y el orden de vida de los desana. Esta doble fase de la creación resulta precisa si se quiere suministrar la correlación de valores y antivalores. El mito, aunque afirma que todo lo creó el sol, no atribuye al sol el caos. Supone una degradación de lo creado, o mejor sitúa a los personajes que originan el caos, en la categoría de traidores. La función narrativa de esta primera creación, es pues establecer la contraposición $V-\bar{V}$. La segunda intervención del sol, será la transferencia de \bar{V} a V , o lo que es lo mismo, el restablecimiento del orden como posición de la cultura, como el verdadero orden. En esta operación deberán aparecer cada uno de los personajes de la mitología desana, en sus relaciones mutuas y con el mundo. Aquí hay que advertir que el grado de determinación de cada uno de los personajes, de sus caracteres y relaciones, o el grado de su indeterminación parcial, vendrá mediatizado por la necesidad que de él se tenga para afirmar el orden cultural desana. El conjunto de los personajes y cada uno de ellos en particular, vendrá precisado por el modelo de los actantes necesarios para asentar un sistema de valores frente a sus contrapuestos. Los pasos a dar serán los siguientes: establecimiento de los seres en juego, o lo que es equivalente, presentación de lo valioso y lo no valioso. A continuación seguirá la performance de la posición del valor frente al no valor. Para ello será preciso pasar de \bar{V} a V ,

de la afirmación del caos al orden, del ambiente 1º al establecimiento del 2º o la cultura. Según estas consideraciones, ni la acción del soñ en la primera creación, -que los desana interpretan como equivalente a copular- ni los caracteres de algunos personajes que ocuparán lugares de ayudadores u opositores a la acción civilizadora en el cuadro de actantes, quedará suficientemente precisado.

La creación de la civilización es la afirmación de un sistema de valores, esto equivale a un tránsito de la no cultura, a la cultura, esto a su vez ~~es~~ al tránsito del ambiente 1º al 2º; luego el antivalor se corresponde con la concepción de la no cultura en cada caso determinado. En el caso de los desana, el tránsito del ambiente 1º al 2º es una transformación según el modelo de cópula que es una muerte. Por tanto si llamamos al ambiente 1º O_1 y al segundo O_2 , la transformación, que será mediante la cópula-muerte, será o dará $O_2 \leftarrow O_1$

o supuesta la antropomorfización de los actantes, $S_2 \leftarrow S_1$

Los caracteres del ambiente primero vendrán definidos como animalidad que ha entrado en relación con el hombre (mediante la cópula-muerte) mujer impúber, no iniciados, víctima, reino de los muertos. Hay que advertir, que el caos es coincidente con el antivalor, pero ni el caos ni el antivalor, que únicamente son concebibles como enfrentados al valor, son coincidentes con el ambiente 1º. Como ya veremos, hay cópulas que no engendran vida, infértiles, lo mismo que hay muertos, que no se transforman en vida, infértiles.

Estos ámbitos del caos y del antivalor que no se transforman en orden y cultura, constituirán el campo de los opositores de la estructura actancial que genera la afirmación de la cultura frente a la no cultura o naturaleza.

Por tanto, tendremos, que habrán antivalores transformados en valor y antivalores transformados en opositores sistemáticos al sistema de valores de la cultura desana.

Ahora bien, como que la eternidad, el antivalor etc. ha de ser pensado como un 0 para que sea posible asegurar su transformación, surgirá el problema de qué transformación precederán esos 0-1 Esto podrá intentarse solventar según el modelo de la cultura de que se trate, o podrá dejarse más o menos imprecisado, puesto que no es absolutamente necesario para la afirmación de la cultura y de un sistema de valores. En el caso de una esta indeterminación tendrá que manifestarse por lo menos en la primera creación del sol y en los caracteres de algunos de los opositores de su cuadro de actantes.

Antes de comenzar el análisis de los personajes de la mitología de una, será preciso seguir el mito de una de la creación. Seguiré la narración del mito recogido por Reichel-Dolmatoff, saltándome o resumiendo las partes menos importantes.

"Al inicio de los tiempos no había más que el sol y la luna. Eran hermanos gemelos. Al principio estaban solos, pero después el sol tuvo una hija y la tomó por esposa. La luna no tenía mujer: tenía celos de su hermano e intentó seducir a su esposa.

Con motivo de esto se origina una pelea entre los hermanos. El sol castiga a la luna, le rebaja en dignidad y se separa uno del otro, cada uno en un extremo del cielo.

"El sol creó el universo; por eso se le llama Padre sol. Es el Padre de todos los de una. El sol creó el universo por medio de su luz amarilla; le dio vida y estabilidad. Dele su casa, bañada de reflejos amarillos, ~~el~~ el sol creó la tierra, sus bosques y sus riberas, sus animales y sus plantas. El sol pensó sobre su creación porque en verdad la consiguió perfectamente"

Para los de una el color amarillo es el propio de todos los seres fálicos. Entra en el juego de equivalencias entre jaguar, onocrotalida, cuarzo, miel y esposa. La luz amarilla equivale al imperio solar. (cfr. Valor simbólico de la natura. (Ipartado). pgs 112-113)

"El mundo es el que vivimos tiene la forma de una inmensa plataforma redonda. Es el mundo de los hombres, de los animales y de la vida. Mientras que el color de la casa del sol es amarillo como su poder, el color de la casa de los hombres y de los animales es rojo. El rojo es el color de la fecundidad y de la sangre de los seres vivientes. Nuestra tierra es "marí turí" (marí=nuestro turí=estancia) y se le llama "estancia de arriba", porque debajo hay otro mundo, "la estancia de abajo". Este mundo inferior se llama axpikón-lí (el caráilo). Su color es verde y allí van las almas de los muertos que han sido buenos de una duran-

te su vida. En el Axpikón-diá, del lado en que el sol sale, hay un gran lago y todos los ríos van a parar a él, porque corren hacia el este. Así es que el Axpikón-diá está ligado a nosotros por las aguas de los ríos. Del lado donde el sol se pone, en el Axpikón-diá, se encuentra la Parte Oscura. Es la zona de la noche y es mala"

"Vista desde abajo, desde el Axpikón-diá, nuestra tierra se parece a una gran tela de araña. Es transparente y el sol mira a través de ella. Los hilos de esta tela son como las normas de conducta de los hombres: estos siguen sus hilos, buscando vivir como se debe y el sol lo observa."

"Encima de nuestra tierra, el sol creó la Vía Láctea. La Vía Láctea brota del Axpikón-diá como una corriente de espuma y se dirige hacia el oeste. Los grandes vientos soplan a lo largo de la Vía Láctea y toda esta parte es azul. Es la región intermedia entre el poder amarill del sol y la naturaleza roja de la tierra. Por esta razón es peligrosa; permite a los hombres comunicar con el mundo invisible y con los espíritus."

"El sol creó los animales y las plantas y asignó a cada uno un lugar donde vivir. Hizo todos los animales con excepción de los peces y las serpientes: estos fueron creados a continuación. Con los animales el sol creó también los espíritus y los demonios del bosque y del agua."

"El sol creó todo esto con su intención amarilla, irradiando el poder de su luz amarilla para que a partir de ella se formara el mundo!"

"El sol creó la tierra con sus animales y sus plantas, pero no habían todavía hombres. Decidió pues, poblar la tierra y por ello hizo un hombre de cada tribu del Vaupés; hizo un Desaha, un Pira-Tapuyá, un Uenano, y algunos otros además, uno de cada tribu. Para enviarlos a la tierra, el sol se sirvió de un personaje llamado Pamurí-maxsé. Era un hombre, un creador de gentes que el sol envió a la tierra para poblarla. Pamurí-maxsé se encontraba en el Axpikón-diá, donde embarcó a bordo de una gran piragua. Era una piragua viviente, aunque de verdad, se trataba más bien de una gran serpiente que nadaba por debajo de las aguas. Esta serpiente piragua se llamaba, Pamurí-maxsirú y su piel era amarilla:

cortada por rayos y rombos negros: había un Desano, un Mira-Tapuya, un Uenano, uno por tribu. Los peces acompañaban a la serpiente -piragua pero no se encontraban en su interior; estaban fuera, pegados contra las escamas. "

A continuación se narra una serie de peripecias del viaje que dan pie para explicar etiológicamente algunos aspectos de la naturaleza y de las actividades de cada una de las tribus.

"El sol creó varios personajes para representarle y servirle de intermedarios, con la tierra. Los recomendó vigilar la creación protegerla y procurar a la vida fertilidad"

Veremos más tarde que todos estos personajes tienen carácter fálico;

"Primero creó el sol a Emékóri-maxsë y a Diroá-maxsë y los instaló en el cielo y en los ríos para que desde su puesto velaran por el mundo. Emékóri-maxsë es el personaje del Día y tiene a su responsabilidad todas las normas, reglas y leyes según las cuales ha de desarrollarse la vida espiritual de los hombres. Diroá-maxsë, personaje de la sangre, preside todo aquello que tiene que ver con el cuerpo, la salud, la vida buena y sana. Después creó el sol a Vixó-maxsë el personaje del Vixó, el polvo narcótico y le encargó que fuera su intermedio, para que a través de sus halucinaciones, los hombres puedan entrar en contacto con todas las divinidades. El polvo del Vixó había sido la propiedad del sol, que la conservaba en su ombligo, La Hija del Sol, le rascó el ombligo y encontró el polvo. Mientras que Emékóri-maxsë y Diroá-maxsë son siempre benévolos, el sol dió a Vixó-maxsë la posibilidad de ser por igual bueno y malo, y le colocó en la Vía Láctea como maestro de las enfermedades y los maleficios.

"A continuación el sol creó a Wai-maxsë, el maestro de los animales. Hay dos Wai-maxsë: uno es el maestro de los animales del bosque, mientras que el otro es el maestro de los peces. El sol les indicó el lugar donde debían vivir: una gran maloca en el seno de las colinas del bosque y una gran maloca en el fondo de los rápidos y respectivamente. En estos dos lugares instaló a los Wai-maxsë, para que cuidaran de los animales y de su multiplicación. Junto al Wai-maxsë de las aguas el sol puso a Wai-bogó, la madre de los peces. El sol creó también a

Wuá, el Maestro de la Paja, maestro de las hojas de palmera que sirven para fabricar los techos de las malocas."

Después el sol creó a Nyamikëri-nansa, las gentes de la noche y los envió a la parte obscura, al occidente del Axpikón-diá. Los dió como atribución servir de intermediarios en todos los asuntos de maleficios y sortilegios, porque el sol no creó únicamente el bien, sino también el mal, para castigar a la humanidad si se separa de las costumbres de la tradición"

"Por fin creó el sol al jaguar para que le representase en el mundo. Le dió el color de su poder y la voz del trueno, que es la voz del sol. Le encargó proteger y defender la creación y vigilar sobre ella y sobre las malocas en particular. El sol creó todos estos personajes para que haya vida en este mundo. "

Es lógico que el jaguar sea el más notable de los signos solares supuesto que no sólo es amarillo, sino el devorador, el cazador no cazado (devorador incluso de hombres) por excelencia. Recuérdese que comer y matar o cazar son equivalentes a copular; por tanto el jaguar será un extraordinario símbolo fálico, un representante de la potencia fertilizante y dadora de vida del sol.

"La Hija del Sol no había alcanzado aún la pubertad cuando su padre se enamoró de ella. En el rápido de Wainabí, el sol cometió el incesto con ella y derramó su sangre; desde entonces las mujeres pierden sangre todos los meses en recuerdo del incesto del sol, para que jamás se olvide un tal delito. Pero la hija del sol tomó gusto a ésto y vivió con su padre como si fuera su mujer"

A continuación se narra la enfermedad de la Hija del Sol debida a su excesivo deseo del acto sexual. El sol viéndola languidecer y morir hizo una invocación para sanarla, que ahora se hace a todas las muchachas en sus primeras reglas. Se narran luego ^{los ritos de} los ritos de protección de la maloca.

"En esta época no había más que hombres, los primeros hombres que habían llegado con Pemurí-maxsë en la serpiente-piragua. Los animales del bosque y los peces tenían ya sus hembras. Wai-maxsë, el maestro de los peces, tenía sus mujeres, los Wai-nomé y de ellas engendró una hija, Wai-mangó. La hija era una trucha, porque las truchas eran y son todavía los principales peces del río. Vivían en sus malocas en el fondo de las

aguas.

"Una noche los hombres hicieron una fiesta y danzaron. La hija de la Trucha vió la luz, la luz amarilla del fuego de los hombres y salió del agua. Se acercó a la maloca y vió al Desana del cual se enamoró. El hombre le ofreció miel; la probó y la encontró buena. Así es como se queda en la tierra con él.... De la unión de la hija de la Trucha y el Desana nacieron numerosos hijos niños y niñas; de esta unión salió el primer clan Desana y toda la tribu."

A continuación se narra los caracteres de varios animales originados por contemplar el coito o el parto de la hija de la Trucha y el Desana así como de los ritos e invocación del parto, el uso de venenos en la pesca etc .

"La hija de la Trucha hizo el primer cultivo, la primera chagra. Fue ella quien trajo la mandioca a las malocas donde vivían las truchas en el fondo de las aguas y la plantó para que los hombres tuvieran qué comer."

Se narran caracteres de animales peligrosos para el cultivo y de animales e imploraciones para protegerlos.

"Ella también quien inventó el saco cilíndrico para probar la mandioca"....

Se narra el origen de las serpientes peligrosas y pájaros buccívoros. La causa de la abundancia o relativa poca abundancia de pesca en el río Papurí o el Taujés y el rápido de Turpaní.

"Cuando todo estuvo creado, las aguas y las bestias feroces se expandieron por todo el mundo, no se sabe por qué. Había fieras y demonios por todas partes: el Torero, los Uaxti y otros muchos. En esta época había unos seres muy malos llamados Vearí-maxsé, "los pérfidos", "los raptores". Robaban a la gente con engaño. Aparecían por las casinas o en las proximidades de las malocas con el aspecto de amigos o de parientes y violaban a la gente. Los invitaban a seguirles y los perdían en el bosque. Los Vixó-maxsé hicieron también su aparición. Cuando las mujeres tenían la regla tomaban por asalto las malocas o intentaban violarlas. Todos estos seres feroces querían copular con los humanos; intentaban violarlos. Habían vueltas continuamente en torno de las malocas y escuchaban todo lo que se decía en ellas. Las fieras tomaban aspecto de un hermano, de un tío, de un pariente cualquiera y engañaban a la gente. Decían: "vamos a pescar"; pero era para violar a las personas que los escuchaban. "

"Existían también los kusiro. eran una especie de tábanos muy grandes que picaban y atacaban a la gente. Cuando estos tábanos volaban en torno de la gente y los atacaban con sus aguijones se oía un gran zumbido. Un

día los hombres decidieron matar a los tábepa. Los mataron ahorrándolos con tabaco. Fue así como murieron y los hombres les comieron, porque tenían gusto a miel. "

"Cuando el sol se dió cuenta de que la creación sufría de que había tantas cosas malas, decidió descender a la tierra para tomar la situación en sus manos y acabar con todas estas bestias salvajes. Logró enviando una gran inundación y todas las bestias se ahogaron. Después hizo venir un gran verano y todo se abrasó y quemó.... La vida volvió de nuevo. Fue el inicio de otra época. Esto ocurrió hace 250 años. "

"El sol tenía una hija que se llamaba Abé-mengó. La envió a la tierra para que enseñara a los hombres a vivir convenientemente. La hija del sol llegó a un lugar llamado Abé-góro, que significa, lugar despoblado, pero bueno para habitar". Fue a instruir a los hombres. Les enseñó a fabricar mermitas y a servirse de las cortas balay. Les mostró cuales eran los peces que podrían comer, cuales eran los que no podrían comer. Les enseñó también a comer los frutos salvajes: góro, toá, yamá y mó'ó. Luego que el sol se había enamorado de ella, enseñó a los humanos el uso del tabaco para que fueran púdicos."

"La Hija del Sol inventó el arco y enseñó a los hombres a producirlo por frotamiento de las varillas de alero. Inventó también el hacha de piedra; no la dió sin embargo, a todos los hombres, sólo solamente a aquellos que iban a buena hora a tomar un baño en el río y bebían el jugo de ciertas plantas exóticas para limpiar su cuerpo. Sólo esos tenían derecho al hacha de piedra.".....

"El primer muerto, fue un hijo de la Hija del Sol. Tuvo dos hijos. Los dos se hicieron a pechiles de Payó. Uno empezó correctamente su labor, pero el otro no, porque pasaba todo el día con las mujeres. Así se fue sucediendo poco a poco, hasta que un día se abrió de las puertas de la muerte. La Hija del Sol intentó curarlo con invocaciones, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles.

.....Cuando murió, la Hija del Sol enseñó a los hombres a enterrar sus muertos y fijó el emplazamiento de las sepulturas. Desde aquel momento se los enterraba en cualquier parte. "

"Cuando hubo enseñado todas estas cosas a los hombres, la Hija del Sol, partió y se volvió al Júpiter-dió. En su camino, los pechiles de las tribus transitaron a las queollanas y es así como se han establecido las tradiciones,"

De ahora quién fue el primer bebedor de abela: Yamá-mareó.

"El sol dió a un payó, lo hizo un payó-arró. Fue el sol quien determinó lo que debe hacer el payó, qué invocaciones debe utilizar y como debe servirse del tabaco y de las plantas que provoca las alucinaciones

El sol tenía su lance, su escudo y su serpiente. En su sombrero y sobre la espalda indígena llevaba la cruz. Todos los utensilios del payé actuales son los del sol, y éste estableció los usos de estos objetos. El sol les enseñó la forma en la que debían cantar, danzar, y hablar cuando se reunían con los hombres en el momento de las fiestas."

"El sol había guardado el polvo del Viró en su ombligo, pero el yajé proviene de la Hija de Waí-maxsé. Cuando enciata y los dolores del parto la empujaron a caer a la arena y a rodar por ella. Una anciana desana quería ayudarlo y la tomó por la mano, pero el hijo de Waí-maxsé rodaba con tanta violencia que se rompió un dedo. La anciana lo guardó. Guardó el dedo en su areca, pero un hombre joven se lo robó y lo plantó. De este dedo nació el yajé. Lo mismo le ocurrió a otro hijo de Waí-maxsé. Cuando sintió los dolores del parto rodó por la arena y una anciana vino a ayudarlo. Tomándolo por la mano un dedo se rompió y la anciana lo enterró. De ese dedo creció la planta de la coca."

"El curave lo inventó el padre sol. La hija del sol se enamoró de un hombre y el sol celoso, quiso matarlo. De nuevo inventó el veneno y con la carbota lo lanzó una flecha que mató al hombre."

"De así como esta tierra fue creada. Fueron la Hija del sol y la Hija de la trucha quienes crearon todas las cosas y quienes enseñaron a los hombres la manera de vivir; fueron Enköni - maxsé y Viró - maxsé, estos fueron los personajes del día y los personajes de la noche, los que ahora velan por el mundo. Pero por encima de todos ellos se encuentra el Padre Sol, que vela sobre la creación y la protege con su luz amarilla" (pg 47 a 61).

En el mito desano de la creación que acabamos de narrar, el sol aparece como personaje principal. El sol es positivo y negativo. La fuerza ambigua del sol se desdobra en sol y luna. El sol, bueno y pose del mundo, es un circuito de energía, de la cual participa toda la biosfera. Es una energía con Minzote (pg 73, 74). La luna, su aspecto oculto, es la sexualidad carnal e incestuosa (pgs 84, 123) es la parte del sol negativa y nefasta. Un seductor y adúltero nocturno. Seductor nocturno y furtivo con las mujeres (pg 93) e lo que es equivalente un seductor nocturno de cadáveres (pg 96). Muerto, como, según que no genera vida, que no se desarrolla en la transformación $C_2 \leftarrow C_1$, sino que impide la formación de C_1 sin su transformación. La luna mantiene relación con el mundo vegetal y con el ciclo celeste y la vida de las mujeres, pero en una relación implícita y capital con el mundo subterráneo que aparece en la palabra C_1 de la vida

que estudiaremos en otros pueblos recolectores y que ya hemos indicado en los quichés. Los desana distinguen entre el sol creador y el sol astro. El primero se retiró al Axpikónedís, el segundo es únicamente un representante del aspecto positivo del sol creador (pg.95)

La Hija del Sol, con la que el sol comete incesto es la protovictima de donde toda la cultura, todo el mundo de los hombres procede mediante la transformación $O \leftarrow \begin{matrix} 2 \\ \leftarrow \end{matrix} \begin{matrix} 1 \\ O \end{matrix}$. Copular equivale a matar. Lo peculiar de la Hija del Sol es su caracter solar, como inventora del hacha de piedra, vieja símbolo solar de todas las culturas, como inventora del fuego, enviada por el sol e hija suya sin intervención de pareja. Especie de desdoblamiento femenino de la fertilidad y poder solar. El incesto solar sugiere una cópula con-sigo mismo, un sacrificio de sí mismo o una autodevoración. Por otra parte la cópula de donde surge el orden exogámico, no es el mismo exogámico, sino incesto para remarcar el proceso $O \leftarrow \begin{matrix} 2 \\ \leftarrow \end{matrix} \begin{matrix} 1 \\ O \end{matrix}$ como el orden que establece el sol arranca de su propio desorden.

Del incesto con la Hija del Sol, de su muerte, según las equivalencias, nacen los hombres, la cultura y los instrumentos que ella les transmite; de ahí surge la instrucción en los usos sexuales y la muerte es introducir el proceso transformador $O \leftarrow \begin{matrix} 2 \\ \leftarrow \end{matrix} \begin{matrix} 1 \\ O \end{matrix}$ Los mismo que ^{que} sin la Hija del sol sea sometida a esa transformación por el coito con el sol no habría ni humanidad ni cultura, así sin que se introdujera la muerte y los usos sexuales en la sociedad de los hombres no habría para ellos fertilidad y cultura. Las equivalencias de las que hemos hablado veces entre cópula, muerte, comida, da una perspectiva de la muerte totalmente desconocida para nosotras. Lo primero que nos llama la atención es que siempre en estos pueblos y más claramente en los horticultores, la muerte es introducida por la protovictima de caracter divino. La divinidad introduce los usos alimenticios y con ello la posibilidad de conservar la vida. Introduce las prácticas sexuales y como formando un todo con ellas la muerte. En virtud de las equivalencias,

46

nos es lícito intentar comprender el sentido positivo generador de vida de la muerte. Como la comida sustenta la vida de los individuos, así la cópula y la muerte sustentan la vida humana en contraposición a la no valiosa y no humana. Si tenemos en cuenta que el agente transformador de 0_1 en 0_2 y por tanto el que realiza la transformación de la valiosidad del antivalor al valor, es la muerte-cópula, queda explicitar la conexión de la muerte-cópula con los procesos axiológicos y por tanto la lejanía de la perspectiva de la muerte con lo cuantitativo o aspecto discreto de los individuos pertenecientes a un mismo grupo correlato a un sistema valoral. La muerte no es para los desana como en general para los horticultores, una cuestión de fin de la vida de los individuos discretos, sino un asunto que tiene que ver con la posición y mantenimiento de su sistema de valiosidades, y por tanto podemos afirmar algo que para nosotros resulta chocante: la muerte para los desana tiene que ver hasta tal punto con el sentido de la vida, que requieren la existencia de la muerte como un don de la divinidad para la existencia del sentido de la vida. Sin muerte no habría para los desana sentido de la vida.

Hasta ahora tenemos únicamente los principales elementos de la cultura y los hombres Tukano sin mujeres. De otra cópula o protovíctima surgirán las mujeres, la pesca, caracteres de algunos peces, la agricultura, la mandioca, utensilios conexos con la mandioca y rituales conectados con el alumbramiento. La hija de Waf-maxsë, maestro de los peces, tiene una hija que copulará con el Desana.

Surge la pregunta: ¿por qué esta segunda protovíctima? ¿por qué no atribuyen a la hija del sol todos los bienes proporcionados ahora por la Hija de la Trucha? ¿Por qué se desdobra la protovíctima civilizadora en la Hija del sol y la Hija de la Trucha? Creemos que la razón es muy obvia y explícita. Por una parte los desana son pescadores, luego la relación de los desana con los peces ha de ser pensada según el modelo general cópula-muerte. Si los desana matan los pe-

ces para alimentarse , matar es copular con ellos. Como ya dijimos al hablar de la caza y de la pesca, los desana al pescar copulan con las hembras de los peces, las hijas de los peces. Por otra parte del incesto de la Hija del sol con el sol se generó ya la norma cultural exogámica; luego los desana que deben ser las mujeres de los hombres que surgieron de ese incesto deben tener procedencia exogámica. Luego al casarse el desana con la Hija de la Trucha se conjuntan en una sola configuración significativa ambos caracteres. Es lógico además que con las mujeres reciban los desana el trabajo, los bienes y utensilios propios de las mujeres: el cultivo de la chagra. Peces y hombres quedan relacionados parental y económicamente como dos clanes que se intercambien mujeres.

Pero, por qué siendo los desana también cazadores e interpretándose a sí mismos como principalmente cazadores no es esta segunda protovítima la hija de Waf-maxsö, maestro de los animales en vez del de los peces?. No sólo eso, sino que ni siquiera se da la figura paralela de la Hija de la Trucha en los animales del bosque que los desana cazan. Parece pues, que se apunta la posibilidad de que los desana fueran originariamente pescadores y que solamente más tarde se hicieron cazadores. No obstante esta falta de simetría en los personajes míticos, se da simetría a nivel de los Waf-maxsá. También la relación con los animales del bosque la piensan los desana como cópula-muerte y por tanto como intercambio de hembras entre dos clanes, el de los desana y el de los animales del bosque.

Intentemos ahora comprender un poco más la figura del Waf-maxsö.

Los rápidos donde habita el Waf-maxsö son inevitables para los viajeros. Los pasan en silencio y sobrecogidos. Las colinas de los bosques se evitan en lo posible. Es el lugar de la maloca del Waf-maxsö, maestro de los animales. Son lugares sagrados y temibles. La maloca del Waf-maxsö lo es también de los animales. Allí hay prototipos gigantes de cada especie, y sus habitantes se cuentan por miles.

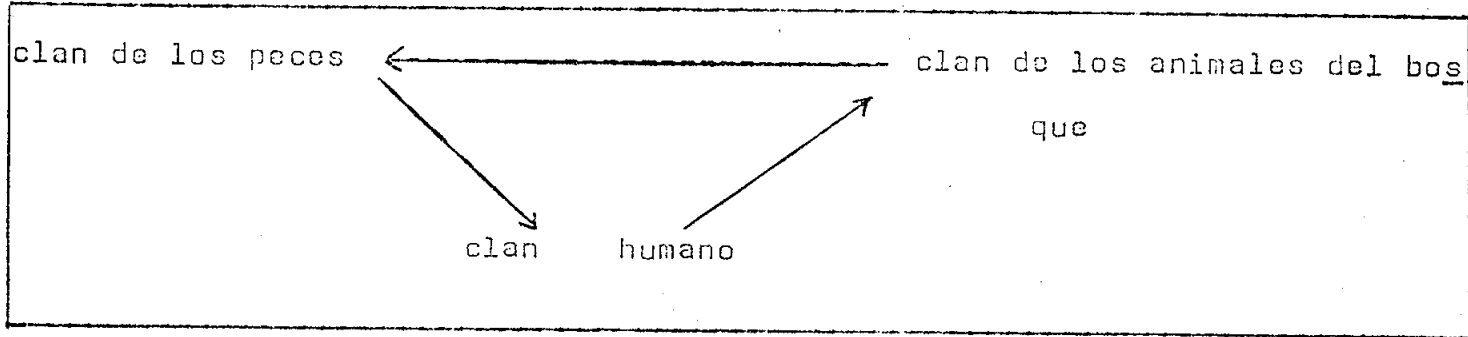
Son comunidades semejantes a las humanas. Al pie de las colinas en medio del bosque hay claros donde de vez en cuando van los animales a celebrar sus fiestas, reuniones y danzas. Ha ocurrido que después de una de estas reuniones un cazador asustado se encuentre huellas de los animales, algunos adornos o incluso plantas ^{mágicas} olvidadas por los animales después de la fiesta. Se nota en esos lugares el olor de las plantas mágicas con las que se frota el cuerpo los animales danzantes. (pg.106)

Estos lugares sagrados son protegidos por algunos animales y por el mismo Waf-maxsë que castiga con enfermedades a los intrusos. De estos detalles se sigue la homogeneidad entre la sociedad animal y la humana en la mente de los desana. Esto supuesto, no es aventurado pensar que el Waf-maxsë es una especie de Payé de los animales. Tiene todos los rasgos del propio Payé desana: es protector y guía de los animales (pg.104); es el poseedor de las plantas mágicas para conseguir el amor de las mujeres y la caza (pg. 106-107) como el Payé lo es del Vixó; puede como éste originar la enfermedad (pg.105); como el Payé desana, bajo ciertas condiciones interviene en la curación de enfermedades (pg.110); vigila para que se cumpla lo establecido cuando los desana van de caza, lo que equivale en la mentalidad desana que vigila el intercambio de hembras con el clan de los humanos. Es un ser fálico que se le describe o como un enano rojo armado de una vara pulida o como un lagarto. Cuando se presenta como un lagarto intenta morder a las mujeres encinta o a las que tienen la regla, intenta azotarlas con la cola. Persigue a las mujeres sobre todo a las impúberes y busca ocasión para violarlas. En ocasiones envía un sueño profundo a su víctima y aprovecha para copular con ella sin que se de cuenta. Esta únicamente cree haber soñado tener relaciones sexuales. Cualquier forma de relación sexual ~~con~~ las mujeres es para estas la muerte. Donde la mujer muere se multiplica rápidamente la caza. Además de un interés sexual por los humanos (104 y 109. pgs) - sátiro envidioso de la vida sexual humana- es el procreador de los animales. Se interesa sexual y personalmente en la fertilidad y procreación de las especies, en especial de los cérvidos y tapires. Esto no impide que sea él mismo cazador. Abate a sus presas

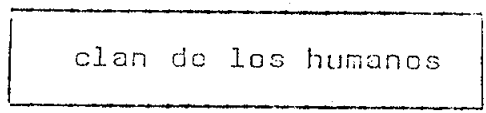
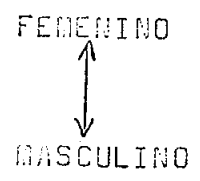
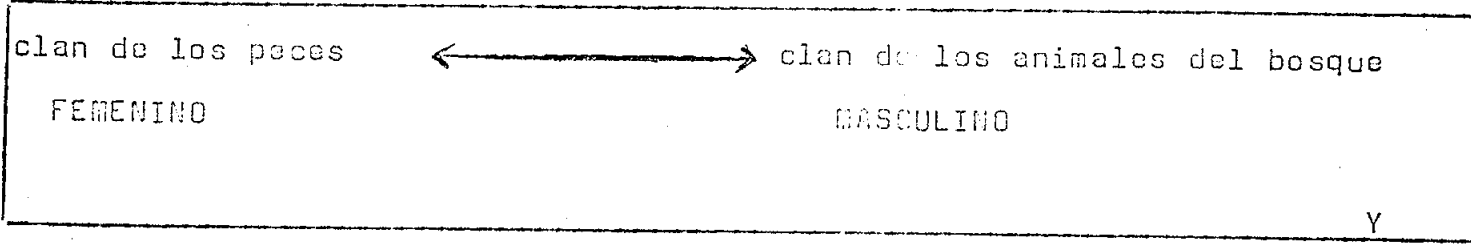
señalándolas con su vara roja y pulida.

De los caracteres descritos del Waf-maxsö: ser fálico, cazador, persecutor y violador de mujeres a las que enferma o mata, especie de Payé de la sociedad animal, se sigue, teniendo en cuenta el modelo cópula-muerte su estructura paralela a la sociedad de hombres cazadores por un lado y al Payé por otro. De esto se concluye que como los hombres se relacionan con los animales mediante la cópula-muerte, así el Waf-maxsö y los animales se relacionan con los hombres según el mismo esquema. Entre los animales del bosque y los humanos se establece una relación regida por el mismo esquema que determina la relación de dos grupos humanos: intercambio de hembras. Hemos visto al hablar de la Hija de la Trucha que esa es la relación que se establece también entre la familia de los peces y los humanos. También el Waf-maxsö de los peces intenta violar y copular con las mujeres que se acercan al río. Los humanos y los animales en general forman una gran sociedad porque toda relación con ellos es concóbida según el modelo desana de toda relación: cópula-muerte. Pero no sólo eso. También los animales del bosque y los peces están relacionados según el mismo esquema. "Los animales del bosque tienen esencialmente un caracter masculino con respecto a los peces que lo tienen femenino en relación con los animales del bosque. Los dos Waf-maxsö se complementan. Cada Waf-maxsö vive con su familia, sea en el bosque o en el río. Entre ambas familias o clanes hay una relación de intercambio sexual que expresa la interdependencia entre los animales del bosque y los del río. En efecto, se dice que el Waf-maxsö de las colinas, visita periódicamente a su homónimo y toma parte en las fiestas que se celebran en los rápidos. En estas ocasiones hay relaciones sexuales con las mujeres de los peces, los Waf-nomé, y de estas uniones nacen los peces. El informador afirma que los peces son hijos de los animales del bosque" (pg. 238-239). Tenemos pues, que el clan de los peces, da sus mujeres al de los animales del bosque y unos y otros al clan humano. Los desana son hijos de la Hija de la Trucha, como los peces son hijos de los animales del bosque. Veremos más tarde que de los intercambios del payé con el Waf-maxsö de los animales del bosque en el que intercambian almas de muertos humanos por caza, po--

dría sugerirse que los animales del bosque son hijos de los humanos. Podría representarse estas relaciones entre la totalidad de los vivientes con el siguiente esquema, según un clan cede sus mujeres, o el equivalente, sus muertos, al otro clan:



o este otro atendiendo al caracter masculino o femenino de cada uno de los clanes:



Atendiendo a uno y a otro esquema se comprende por qué los humanos son hijos de la hija de la Trucha y no de los hijos de los animales del bosque. La estructura del segundo esquema suscita la pregunta de la falta de simetría entre la existencia de una entidad mítica con caracteres de protovíctima que es la Hija de la Trucha, mientras que no se da su paralelo como protovíctima que sea la Hija de los animales. Sin embargo, si observamos el primer esquema

primer esquema se comprende la razón de esta falta de simetría. El segundo esquema es preciso por el hecho de que los linajes viven de la caza y la pesca; el primero es necesario para explicar la diferencia de los dos tipos de actividades humanas y de las diferencias de la caza y la pesca y por tanto de las diferencias y relaciones entre peces y animales del bosque por un lado y los tres grupos entre sí. Con este mismo esquema, el mismo modelo de círculo-cuadrado da razón primero de que el hombre viva de la caza y la pesca y segundo, de que la caza y la pesca sean dos actividades de su procesualidad operativa diferenciadas y correlativamente que los peces también los animales cobrados con esas dos diferentes actividades.

Antes de concluir con el estudio del Waí-maxsë, nos quedan dos puntos a considerar: las relaciones del Waí y el Waí-maxsë y las de este último y el Torano.

Respecto al primer punto: "Los Waí son los únicos que conocen -- las casas de las colinas, a ellos les inervan comunicar con el Waí-maxsë para pedirle que ceda animales a los cazadores. En un estado halucinatorio provocado por el peyote narcótico del Waí y protegido por el Waí-maxsë, que hace de intermediario, el Waí percibe a las colinas para negociar con el Waí-maxsë. No pide animales individuales, sino grupos de animales o buenas estaciones de caza, comprendiéndose así por su parte a enviar a la casa del Waí-maxsë, a modo de pago, un cierto número de almas. Estas deberán entrar en el gran depósito de las colinas, para reemplazar la energía que el maestro de los animales ha concedido a los cazadores". El intercambio es equitativo.

Si hay más abundancia de animales de lo conveniente, el Waí teme, porque tendrá que entregar un mayor número de almas.

Si esto ocurre, deberán reemprenderse las negociaciones. (p. 107).

El fruto de estas negociaciones --se reparten, del mismo estilo, y regidas por el mismo modelo, que las negociaciones con las que se establecen las relaciones e intercambios de mujeres entre dos clanes humanos-- son la abundancia de caza y la protección y asistencia entre el Waí-maxsë y los hombres. (p. 107).

VER SUPERVIVENCIA

Esta clase que en todo esto, la es continuación de los individuos y la es ocio, la laboral-social y la parental. Como tal

bién queda claro que la relación de los desana con su entorno no es la de señores y dominadores de la naturaleza sino una postura de comunión y fraternidad.

En los bosque y ríos hay una multitud de seres peligrosos, demonios o monstruos que pueden perseguir a los humanos y matarlos. Matan inmediatamente y en el mayor número de los casos devoran a sus víctimas. Aunque fueron creados por el Padre sol y son inmortales, fueron responsables del caos que siguió a la creación y que precedió a la llegada de la Hija del sol. Entre estos seres y como el más temido está el Boraro. Se le describe así: Es como un hombre grande, desnudo, de pecho peludo, cabellos cortos y pene enorme. Sus ojos son rojos e incandescentes, sus dientes curvos y recuerdan a los del jaguar. Cuando se lanza sobre sus víctimas ruga "boraaaro" de donde procede su nombre; su grito se parece al del jaguar encolerizado. Sus orejas son largas, dirigidas y dobladas hacia adelante para oír mejor. Sus pies, de gran talla, como un antebrazo humano, con sólo cuatro dedos, con los talones hacia delante y los dedos hacia atrás. No puede doblar las rodillas. Vive con el Waf-maxsë o en el bosque y se alimenta de peces. Va acompañado de una nube de insectos, moscas y mosquitos atraídos por su peste y le acompañan una muchedumbre de pequeñas aves, sus servidores, que devoran los insectos. Se arma de una azada de piedra.

Cuando un cazador es sorprendido por el Boraro, muere. Puede matarle el Boraro, orinando sobre él. Su orina es un terrible veneno. O bien dándole un abrazo mortal que ablande y triture su carne sin que le quiebre los huesos. Con sus dientes hace entonces un agujero en la parte alta del cráneo desde donde chupa la sangre y la carne triturada de su víctima, hasta que no queda de ella más que la piel y el esqueleto. Sopla e hincha así a la víctima y la manda volver a la maloca. Allí arregla las cosas para asegurar el bien de su mujer y sus hijos y vuelve con el Boraro (curiosa coincidencia con el tema del vampiro).

Es este un ser fálico, pero no en el sentido de una fertilidad bien efactora, sino en el aspecto negativo y destructor de la sexualidad. Todo son en él símbolos fálicos: pene, azada, peludo, orina venenosa que mata ,

como antípoda del semen, devorador. Todos rasgos de sexualidad y de muerte (caza) negativa; secreciones que matan en vez de fecundar; muertes que no son paso a la vida, como es el caso del Wai-maxsë. Muerte-cópula que no se transforma en vida, sino en una muerte definitiva o segunda.

Tenemos pues, que el Boraro es el aspecto negativo y nefasto del Payé Maestro de los animales, el Wai-maxsë. Aspecto negativo, caótico, promiscuo de la sexualidad animal. Y junto con los demás seres malignos del bosque, representación de la muerte infecunda.

Además del Boraro, como seres representantes de la no cultura- pero no de la no cultura, ambiente 1º, que se transforme en cultura, sino de la no cultura que representa la oposición, el contravalor irreductible a la cultura- están otras muchos seres malignos:

Los Uaxti, habitantes del bosque y los habitantes de las aguas, seres fálicos cuya agresión sexual crea disolución y promiscuidad (pg. 82), que matan a sus víctimas con muerte estéril. Se les describe como seres antropomorfos y peludos. Unos están dotados de enorme pene. Buscan como el boraro violar a las mujeres. Otros son de largas piernas de pies carentes de dedos y largos brazos. Otros son como hombre y mujer unidos en coito permanente recubiertos de espesas crines. Todos están dotados de caracteres sexuales muy marcados. Sin embargo además de los de aspecto fálico, los hay de aspecto femenino.

Los Nyamikéri-maxsá, o gentes de la noche, intermediarios para todos los asuntos de maleficios y hechizos, creados por el sol para castigar a los hombres que se separan de la tradición (pg. 52) o bien espíritus de los ancestros que durante su vida no han vivido según las normas morales y cuya alma ha entrado en las colinas de Wai-maxsë. Fantasmas malévolos que vagan por el bosque, que golpean a los que se aventuran a andar de noche por el bosque. Por su medio, puede el Payé u otras personas mal intencionadas mandar enfermedades o desgracias a los enemigos (pg. 103)

Los Veari-maxsë, seres raptos violadores que toman la apariencia de un pariente o un amigo e invitan a la víctima a acompañarles al bosque. Allí atacan sexualmente a sus víctimas. Los Payés en caso de conflicto entre

Elanes se transforman en Vearí-maxsë y se trasladan a los caminos que conducen a los cultivos para engañar y atacar a los enemigos. (pg. 164).

Todos estos seres mantienen con los humanos una relación sexual no fértil o lo que es lo mismo, lo que engendrara en ellos es la enfermedad y el mal. Cuando los humanos son víctimas cuyas, de esas víctimas no surge ninguna transformación de vida en cualquiera de sus formas, son el prototipo del antivaleor. En términos de la teoría de actantes, diríamos que son los opositores. A estos seres los humanos no les entregan sus mujeres ni sus muertos. Con esos seres los que sin entregar a su vez mujeres o víctimas, roban, violan y matan. Es pues la relación entre demonios y humanos una -- relación no comunicativa, ni recíproca; es una antirrelación. De esta antirrelación no hay fruto alguno de vida, sino únicamente una muerte estéril.

Frente a esos seres del mal y como ayudadores, creados por el sol, pero sin caracteres de protovíctimas, están dos clases de seres benéficos, representantes del sol e intermedarios suyos: los Emekóri-maxsë y los Diróá-maxsë.

Los Emekóri-maxsë o personajes del día son guardias y protectores de la cultura habitantes del cielo y de los -- ríos; protectores de las reglas y leyes de la vida espiritual de los hombres (pgs. 52 y 99), de la asociación de clanes, de las fiestas y reuniones, de las relaciones sexuales conyugales (pgs. 99-100), mediadores en los conflictos socia

les. Seres fálicos cuyo símbolo es la azada que toman contacto con cada individuo humano por medio del cordón umbilical con que están unidos al Axpikón-día. Ya veremos que por el cordón umbilical que une a todo hombre con el Axpikón-día, -- circula semen.

La relación sexual de estos seres con los humanos es de mediación. No existe entre ellos y los humanos un intercambio de hombras o víctimas, como hemos visto en el caso de los animales y los peces. Son pues por este carácter, mediadoras del Padre sol e instrumentos benéficos suyos.

Los Diróa-maxsö, personajes de la sangre, son representantes del sol y protectores de la buena salud, del buen parte de las mujeres, mediadores en la curación de enfermedades, guardianes y defensores de las malocas, asociados al -- rojo, como los Emekóri lo están al blanco. Tienen que ver -- con todo lo que se refiere al cuerpo, salud y vida buena y sana, en contraposición de los Emekóri que tienen que ver con todo lo que se refiere a la vida espiritual de los hombres -- (pgs. 62, 99-100) seres fálicos cuyo símbolo es el cuervo -- transparente (pg. 148).

A esta misma categoría de representantes-solares -- y ayudadores pertenece el jaguar. Animal fálico asociado al amarillo --el color de la fuerza fecundante solar-- representante de su poder fertilizante, cazador por autonomasia y -- protector de cazadores. Protector de la sociedad humana en general. En esta calidad especial de representante solar, es

el único animal no sometido al Wai-maxsë. Por su representación del poder fecundante del sol, juega un papel en el ciclo de la vida de cada individuo y es considerado como formando parte de la parentela de cada uno. Los indígenas al acercarse a una caverna en que se supone habita un jaguar gritan: ¡buenos días abuelo!. Su rugido equivale al trueno, como éste a la voz del sol. Así se le asocia a la lluvia que siempre acompaña a la tormenta (pgs. 52, 101-103, 245). El Payó puede transformarse en jaguar para proteger a los de su tribu o atacar a los enemigos (pg. 163).

Dice el informador: "El jaguar creado por el sol es extremadamente grande, está montado sobre la naturaleza, presidiendo su fecundidad. Lo mismo que el sol procrea con su poder, igualmente el jaguar procrea, revestido de su color amarillo, a la manera de un hombre que domina a la mujer en el acto sexual. El nombre mismo del jaguar corrobora esta idea. Se llama "ye'e" que proviene de "ye'eri", copular. (pg. 101).

El sol astro, como representante del sol creador puede también ser contado en la lista de protectores, o en términos actanciales, de los ayudadores.

Quizás la personalidad más compleja de la mitología desana sea Vixó-maxsë o personaje del Vixó. Fue creado por el sol como el resto de los ayudantes de la sociedad desana. Pero es la personificación del Vixó, divo narcótico que provoca alucinaciones, mediante las cuales los hombres y en con

creto el Payé entran en contacto con las divinidades. Los polvos alucinógenos ponen en contacto con una realidad no cotidiana. Esta realidad no cotidiana, por formalidad valorar no puede ser otra que, o bien el antivalor o lo sacro. Con esto tenemos ya a macho la comprensión de la ambigüedad ética del Vixó-maxsë. Si el Vixó proporciona contacto con lo sacro, se hace con ello mediador, y si mediador debe tener los rasgos comunes a los mediadores, ser creado por el sol, ser su representante y carecer del carácter de protovíctima. Bajo este aspecto Vixó-maxsë es intermediario entre los hombres y Dics. Es el intermediario más importante en las prácticas chamánicas, porque para todo acto ritual el Payé debe tomar contacto primero con él y solicitar su ayuda. Mediante él se comunica también el payé con Emekóri-maxsë, Diróá-maxsë y Wai-maxsë. Intermediario además, entre el Payó, sus funciones de curación, guía en la casa, etc. con la sociedad (pgs. 52, 69, 101, 160).

A pesar de estos caracteres de ayudador semejantes a Diróá-maxsë y Emekóri-maxsë o al jaguar, el Vixó-maxsë es como la Hija del sol y en conexión con ella, o como la Hija de la Trucha, pero sin conexión con ella, un dador de cultura, aunque ambiguo: él da acceso a los dioses. Si es dador de cultura tendrá caracteres de protovíctima, solo que como la Hija del Sol, que también es representante solar o desdoblamiento solar, la protovíctima será el mismo sol. Se dice que el polvo Vixó era propiedad del sol, que lo conservaba en su ombligo. La Hija del sol le rascó el ombligo y se lo

sacó. Por tanto el Vixó es de origen solar, salido de su cuerpo y esto mediante sus relaciones sexuales con su hija.

Es un ser fálico como demuestra su símbolo, la azada. Su nombre de Vixó proviene de "Vixiri", aspirar, sorber. El Payó toma el Vixó mediante un pequeño hueso tubular (pag. 101), con eso se engendra en el Payó un acceso al mundo de los dioses. En uno de sus aspectos nefastos, el Vixó-maxsë como los demás opocitores, rondaba las malocas para sorprender y violar a las mujeres.

Vixó-maxsë habita en las aguas, las colinas, pero su lugar especial es la Vía Láctea desde donde observa a los humanos. Es instrumento del sol para castigar los comportamientos inmorales. Todas las enfermedades con excepción de las que envía Wai-maxsë proceden de Vixó-maxsë que hace de mediador y ejecutor. En su dominio, la vía Láctea está asociada a las harpías y pájaros comedores de carroña, encarnaciones de la enfermedad y de todo lo patógeno. Mediante los vientos lleva Vixó-maxsë las enfermedades de la Vía Láctea, su sede, a la tierra y a los individuos (pg. 257). Es pues, el maestro de las enfermedades y los maleficios. Pero esto no sólo como castigo por conducta inmoral sino que cualquier persona malévolamente puede obtener de Vixó-maxsë enfermedades y maleficios para sus enemigos.

La razón que hemos dado para interpretar la ambigüedad de Vixó-maxsë vale también para interpretar la ambigüedad de las actuaciones del Payó: proteger o dañar. El uso de alucinógenos y la salida con ellos de la vida cotidiana, de lu--

gar a la posibilidad de situarse en un terreno demoníaco, el del antivalor y en un ámbito sagrado.

Por encima de la vía láctea se extiende una zona celeste hasta los dominios del sol y la luna. No se trata del sol creador. El sol que nos alumbra, no es más que el representante del que fué el verdadero creador. El sol creador se quedó en el Axpikón-diá. Cuando el sol y la luna se ponen van al Axpikón-diá. Allí palidecen frente al resplandor del sol celeste. Por debajo de nuestra tierra hay una región que comprende tres partes: el Axpikón-diá que es un principio femenino, el Axpikón-yeba que es masculino y el Axpikón-wi'i que abarca los otros dos. El término Axpikón parte de la raíz "ax, exp, gasp" sobre la que se apoyan todas las nociones que se refieren a la fisiología sexual. Axpikón significa leche materna. Axpikón-diá es como un río de leche de color verde-verde porque como la coca, cuyas hojas son verde tenue, sacia el hambre-- un lugar bañado por una luz verde tenue. Yeba, significa tierra. Por tanto el Axpikón-diá, río de leche está constantemente fecundado por la tierra de leche, su complemento masculino. Y los dos encuadrados y contenidos por el Axpikón-wi'i, casa de leche concebida como placenta. Allí iban las almas de los muertos que respetaron la tradición, como a un paraíso uterino (pg. 70-71). Además el sol creador está allí. Vuelven pues a conjuntarse los dos principios masculino y femenino. En ese lugar reside también la Hija del sol y Pamurí-maxsë del que todavía no hemos hablado. Por la parte oriental van a pasar al Axpikón-diá todos los ríos de la tierra que hacen las veces de cordón umbilical que conecta a todos los hombres con el Axpikón-día.

En el mito de la creación, la creación del hombre no está detallada. Unos pocos individuos embarcan en el Axpikón-diá en una serpiente-piragua, de interior rojo, femenino, y exterior masculino, amarillo. Esta piragua viviente o serpiente-piragua se llama Pamurí-Gaxsirú. Pamurí significa "fermentar, ser como una levadura". Gaxsirú, significa "placenta". - Esta placenta primordial que parto de Axpikón-diá, está unida a ella por un cordón umbilical. Dentro de Pamurí-Gaxsirú, juntamente con los primeros varones creados viaja un personaje - llamado Pamurí-maxsë que encarna un falo que eyacula, ser del Paraíso creador de hombres, dice el mito, enviado por el sol a la tierra para poblarla.

Pamurí-maxsë es una especie de réplica o desdoblamiento solar. Pamurí-Gaxsirú una réplica de la suprema placenta Axpikón-diá. Juntos forman un paralelo del aspecto masculino y femenino conjuntado propio del Axpikón-diá.

El cordón umbilical es para los Desana como una vaina de judías. A lo largo del cordón umbilical desde el Axpikón-diá hasta Pamurí-Gaxsirú y hasta cada viviente, circulan pequeñas gotas como gotas de esperma. Dice el informador; "El cordón umbilical es como el devenir de la vida: el niño nace y comienza a crecer a través del cordón. Es como un canal. -- Por el cordón llegan todas las facultades de la vida" La "comida de sol" concebida como hábitos sucesivos que a la manera de un fermento suben desde el Axpikón-diá y alimentan la vida del individuo (pgs. 80 y 87-88). Según todo esto el Axpikón-diá es una matriz-falo.

Esto suscita algunas preguntas dirigidas a la comprensión de la suprema realidad desana, el Axpikón-diá y a su relación con las realidades creadas: Por qué no se le concibe como Protogenerador únicamente? O lo que sería más lógico esperar: por qué no se le concibe como protovíctima, como protofecundada, según la interpretación de las realidades como transformaciones $O_2 \leftarrow O_1$? Se le representa como conjunción masculino-femenina. Pero toda configuración de este tipo es equivalente a la muerte. Muerte que da vida, pero muerte.- Hemos visto al hablar de los espíritus malignos u opositores - que se da en el orden del antivalor un coito que no fecunda, - una muerte que no desemboca en vida, lo que hemos llamado una muerte estéril o muerte segunda. Ahora nos encontramos en el extremo opuesto: un coito que no se para en la muerte para dar vida. Tendríamos que en el orden del sistema de valores - que rigen la vida desana:

<u>Antivalor</u>	<u>Valor</u>
coito-infértil	coito-fértil
muerte-estéril	muerte que da vida
muerte segunda	muerte como tránsito a vida

Esta contraposición pertenecía a lo que hemos llamado axiología primera. Ahora como medio de significar la axiología segunda, de su mundo de valores, nos encontraríamos con otra contraposición significativa:

Axiología 1ª

Antivalor

Valor

coito = muerte estéril

coito = muerte fértil

x ←----- O₁

O₂ ←----- O₁

Axiología 2ª

coito no muerte, fértil O₂ procede de O₁, sin que se de muerte y transformación de O₁ en O₂

Hemos de concluir que los desana al hablar de la --- axiología segunda rompen con las legalidades, que ~~rigen~~ las reglas que rigen su concepción de la axiología 1ª y las relaciones de tipo O₂ ←---- O₁ que en este ámbito se dan. Las leyes que se cumplen en lo creado se diversifican totalmente cuando se trata de hablar de lo no creado. Un sistema semejante en - cuanto a su formalidad y a su eficacia al empleado por los filósofos y teólogos medievales cuando contraponían el "ens ab alio" del "ens a se".

104

Parece que por los caracteres de Axpikón-diá, así -- como por la ruptura de formalidad que se da en él y el resto de las configuraciones míticas desana, así como por la unidad entre el sistema formal que rige las personalidades míticas - con excepción del Axpikón-diá, con la vida cotidiana y labo-- ral-social desana, hemos de afirmar que únicamente el Expi--- kón-diá es una formación expresiva perteneciente a la axiolo-- gía segunda, perteneciendo todo lo demás a la axiología prime-- ra.

Esto nos plantea una cuestión teórica acerca de la - axiología primera y segunda y sus ámbitos y relaciones.

Hemos indicado en otros lugares que la posición, la afirmación de un sistema de valores correlato a una formación laboral-social exige para ser posible la afirmación de un cua-- dro de actantes: un remitente, un destinatario, unos ayudan-- tes y opositores etc. El tránsito del ambiente primero al se-- gundo o cultural del viviente humano requiere la posición de un cuadro de actantes. Los valores afirmados en un sistema - de valores correlato a un sistema de operaciones con designa-- tivos, pero un valor designativo sería inconsistente como mo-- do segundo de la relación del viviente S-O, si no estuvieran significativamente posibilitados y sustentados, como modo se-- gundo del S-O del ambiente primero. Sin el cuadro de actantes es inconcebible e inexperimentable el carácter ^{absoluto} ~~abstracto~~ para el viviente del sistema de valores cultural así como su valor social dado como regidor de la vida o la muerte del grupo y -

de cada individuo. Los actantes tomados aisladamente no tienen valor designativo como no son unidades sobre las que de una forma u otra se pueda operar. Como ni los valores culturales serían tales, ni capaces de crear un mundo para el viviente, sin la presencia de los actantes. Los actantes son los sustentadores de lo absoluto, dado social y de vida o muerte del sistema de valores correspondiente. Si es lícito hablar así, no designan unidades correlatas a sus significados, sino que designan el carácter de ambiente 2º del mundo correlato a un grupo humano. Según esto, quien eliminara del discurso y del ámbito de las significatividades humanas a los actantes, eliminaría la posibilidad de la vivenciación de valores culturales, su significación y por supuesto su designación. Si de un horizonte mental fuera posible eliminar los actantes, en cualquiera de sus formas, se eliminaría con ello la captación del valor, sino es a un nivel de ambiente primero.

Según estas reflexiones, los dioses creadores, las divinidades protovíctimas que hemos venido estudiando, pertenecen a la axiología primera. Este carácter de los actantes proyectados en el mundo mítico, es un hecho de capital importancia en el estudio de la Hª de las religiones, así como en su comparación o relación de la religión y el sistema de valores o ideología de un grupo social.

Una nueva cuestión surge ahora: hay o no necesidad de representar la axiología segunda. Y si se da algún tipo --

de necesidad entre la representación de la axiología segunda y la afirmación del cuadro de valores que constituye la axiología primera. Si la hubiera, ¿importaría eso la inclusión de una forma u otra de la axiología segunda en la primera?

Lo primero que hemos de establecer es que debido a la estructura fundamental de la lengua que crea la distancia objetiva y los posibles movimientos metalingüísticos, son posibles las expresiones que significan la axiología segunda.

La captación de la significatividad 2ª y el valor 2º es concomitante y necesaria al hecho lingüístico y al tránsito del ambiente 1º al 2º. Sin esta captación concomitante al hecho de la distanciaci3n del significado y lo designado no sería pensable el peculiar sistema humano de relacionarse con su entorno que es S-S, no sería posible el ambiente segundo S-O del viviente. Supuesta la experimentaci3n de su aspecto 2º de la objetividad y el valor es inevitable de una forma u otra que no sea manifestada, significada. M3s cuando para afirmar el valor es precisa la posici3n del cuadro de actantes, el orden de las significatividades actanciales es de grado superior al de las significatividades objetivas. Entre ellas existe una relaci3n semejante a la de los tipos diversos l3gicos. Esta diferenciaci3n de 3rdenes en la significatividad, favorece y provoca el discurso sobre la axiolog3a 2ª. De hecho puede provocar y le provocado una cierta confusi3n entre las configuraciones que significan los actantes y los

que versan sobre la axiología segunda.

Por la función que desempeñan los actantes en la afirmación de un sistema de valores, se presentan como lugares privilegiados, fontales del valor y objetividad de un sistema determinado. Como que la axiología segunda se presenta como una valiosidad de orden todavía superior, de un carácter todavía más fontal que los actantes, se sigue de ahí que las configuraciones que tienden a manifestarla, lo hagan en la forma de los actantes. E incluso si a los actantes se les asigna un "topos" y un tiempo especial al ámbito de axiología 2ª se tienda también a originarle un "topos" y tiempo especial según el siguiente esquema

$$\text{no a} - a \quad \text{y} \quad \boxed{\text{no a} - a} - b$$

donde "no a" representaría el orden de significatividad y valor de objetos, "a" el orden de significatividad y valor de actantes, y "b" el orden de significatividad y valiosidad de la axiología segunda. Esto a menos de que el esquema se simplifique conjuntando el carácter de los actantes o alguno de ellos con la axiología 2ª. En este último caso los actantes tendrían a la vez caracteres de axiología 1ª y caracteres de axiología 2ª.

Para terminar estas consideraciones lo haremos con una frase del informador hablando de la relación del Expikón-diá y la creación: "Entre el mundo invisible y el mundo visible --

hay una relación sexual" (pg. 73).

Aunque los Desana se interpreten como cazadores mediante el modelo muerte-cópula sin embargo no están ausentes de ellos los elementos horticultores. El Axpikón-diá como suprema realidad es prueba de ello. Además los desana conciben su existencia como un tránsito continuado de útero a útero. - Del Axpikón-diá, útero paradisíaco, al útero materno; de ahí a la maloca, concebida como un útero; de ahí a la tumba, también un útero y finalmente para los muertos que han sido fieles a las costumbres, la vuelta al Axpikón-diá de nuevo; y -- para los que no respetaron las tradiciones, las colinas y la maloca del Uai-maxsë de los bosques, concebida como un útero. (pg. 231). Hasta ahora hemos estudiado dos sociedades, una -- de horticultores y otra de cazadores-horticultores. En el primer caso, el de la tercera edad del Popol-Vuh, los datos laborales nos constaban sólo indirectamente; en el segundo, el de la sociedad decana, nos constaban más directamente. En el estudio del documento quiché llegamos a una serie de conclusiones respecto al modelo que regía la estructura S-S, en un estadio horticultor, apoyándonos principalmente en los elementos míticos. Comprobamos esas conclusiones con el estudio de la sociedad desana, que aunque práctica la horticultura, se interpreta a sí misma como cazadora. Esta modificación en parte laboral --poca importancia económica relativa de los productos hortícolas-- y más que nada de autointerpretación, jun

to con una mayor abundancia de datos y observaciones de todo tipo sobre el terreno, nos pareció para comprobar si las conclusiones sacadas sobre la 2ª y 3ª edad del Popol-Vuh eran correctas. El resultado fue satisfactorio. Las dos sociedades fueron interpretables desde un mismo modelo de transformación $O_2 \leftarrow O_1$, bajo la configuración significativa de "muerte-violenta". En ambas sociedades fue posible aplicar el mismo esquema de transfert valoral y el mismo grupo de equivalencias significativas. Pudo darse cuenta de la coincidencia y la diferenciación de ambas sociedades traducible como muerte-violenta equivalente a bajada a los infiernos en un caso, y en el otro, los desana que se interpretan como cazadores, la muerte violenta no aparece como bajada a los infiernos, sino como equivalente a cópula.

El próximo paso que vamos a dar es estudiar una serie de pueblos horticultores cuyos ritos y mitos nos constan más detalladamente que los de la sociedad quiché de la 3ª edad. El análisis de la sociedad desana nos habrá servido para cobrar más confianza sobre nuestro instrumental de análisis y para haberlo afirmado.

El punto oscuro con que nos encontramos en este momento es la deficiente diferenciación de las sociedades horticultoras de las agricultoras. Fuera de las caracterizaciones laborales ya hechas (tales como cultivos de tubérculos, algunos frutales y otros productos en régimen de jardín fa--

110

milar a cargo principalmente de las mujeres; caza y/o pesca - a cargo de los varones) nos servirá de criterio provisional - diferenciador de las sociedades agricultoras algunos rasgos - estructurales:

Conjunción o al menos no disyunción del ámbito parental y el ámbito laboral. Esto supone una organización laboral social conjuntada o sincretizada a la parental, y desde luego la ausencia de lo que de momento nos valía de criterio para diferenciar una sociedad agricultora: la disyunción de la organización laboral-social y la parental.

La conjunción horticultora supone a su vez una conjunción de significatividades más tarde diferenciadas: las significatividades propias de la subsistencia, de la procreación y del trabajo. Esto a nivel S-O. Por tanto ya a nivel S-S en la sociedad horticultora regirá las relaciones de individuos entre sí tanto en el orden parental, social como laboral las mismas configuraciones significativas.

Por el momento regirán estos supuestos nuestra investigación, hasta que los contrastemos con el estadio de la agricultura. Con estos supuestos nos será permitido el abordar el estudio de sociedades horticultoras cuyo cuerpo mítico-ritual es abundante; en cambio el laboral y social es escaso.

El análisis de las configuraciones significativas, tanto en las narraciones míticas, como en las configuraciones

de operaciones significativas, que con los ritos, se hará --
pues, sin que se nos pueda objetar de que damos a los mitos y
ritos una autonomía o consistencia independiente de las con--
diciones materiales de los vivientes humanos, para quienes --
estas significatividades son motivaciones, orientaciones para
actuar y así vivir.

Por otra parte no pretendemos hacer ni etnología, ni
historia. Lo que buscamos es comprobar y afinar nuestra hipó-
tesis acerca del sistema de doble nivel S-S que rige la rela-
ción de los humanos con su medio en diferentes estadios cultu-
rales a fin de obtener orientaciones acerca de la formalidad
que rige las formaciones axiológicas y cognoscitivas.

Como ya dijimos nos apoyaremos ahora principalmente
en dos estudios de D. E. Jensen "Mythes und Kult bei Naturvöl-
kern" y "Die getötete Gottheit: Weltbild einer früher Kultur".

Empezaremos narrando algunos mitos y ritos de los --
Marind-anim, habitantes de la costa sur de Irian en la parte
de Nueva Guinea que pertenece a Indonesia.

Jensen propone llamar Dēma a las entidades religio--
sas, personajes sagrados de este estadio cultural, para mante-
ner en todo momento clara la diferencia con los dioses de ---
otros estadios culturales posteriores.

El nombre de "Dema" está tomado precisamente de los Marind-anin. Llama "Dema" a las figuras creadoras divinas que existieron en el "illo tempore" mítico.

Por lo hasta ahora escrito ya se habrán apreciado -- las principales diferencias de las figuras sagradas de los -- cultivadores con respecto a las representaciones corrientes - de dioses.

Los dema se diferencian de los dioses en el carácter de la temporalidad de su acción creadora. Frente a los dioses omnipresentes, rectores de los destinos del mundo, a los cuales los hombres se dirigen con oraciones y ritos, los Dema -- tienen una presencia totalmente diversa. Los Dema por su muerte se transforman en todas las cosas del presente orden del mundo: en las plantas alimenticias y útiles, en los animales, en el mundo de los muertos, en los astros, especialmente la luna, en los hombres y el orden humano, en los bienes de cultura. Ellos están presentes, son todas esas cosas, particularmente en los momentos rituales. Podríamos decir que no rigen los destinos del mundo, sino que con su muerte y transformación lo son. No están presentes como los señores del cosmos, sino como el cosmos. Los hombres no les oran como a los dioses, sino que su actitud religiosa consiste en revivir continuamente mediante los ritos y mitos, el acontecimiento creador de la muerte de los dema y la creación de todas las cosas desde esas divinidades muertas. Por tanto se diferencian los

dema de los dioses en el modo de creación.

De los dema precede todo: lo bueno y lo malo. Están más allá del bien y del mal. La mayoría de las veces no se re^glata ni se tiene en cuenta el origen de la tierra. El interés se dirige preferentemente, si no exclusivamente a la fuente - de la vida y del orden de la vida (cfr Mythos und Kult pgs. - 103 y ss.).

El Dema Geb era feo y de apariencia hirguta porque - todo su cuerpo estaba cubierto de viruela de forma que ninguna mujer le quería. Un día estaba Geb pescando y vió acercársele unas muchachas de las que él se escondió enterrándose en la arena porque se avergonzaba de la fealdad de su cuerpo. Las muchachas lo desenterraron, acudió gente del poblado que con bastones de cavar y abridores de ceco, limpiaron su cuerpo y rascaron todas sus suciedades. Al atardecer los hombres lo -- arrastraron al bosque, abusaron de él y untaron todo su cuerpo con esperma. Con esto sus heridas se curaron y su cuerpo apareció de nuevo limpio. Por la noche, cuando Geb fue encerrado creció de su cuerpo una mata de plátano que por la mañana ya dió frutos.

Geb, al que mantenían siempre encerrado, fué objeto de abusos frecuentes por parte de los hombres del poblado, -- hasta que una noche se encaramó al techo de la casa y desde - allí por medio de una rama de Kame se subió al cielo, donde - se encuentra todavía hoy como la luna.

Al Dema Jawi lo dió a luz una gran serpiente. Dos --
 muchachas se hicieron cargo del muchacho. El niño Jawi creció
 muy hermoso y era muy amado de todas. Oyó estas cosas el Dema
 Aramemb y quiso robar al muchacho. Con este fin hizo unos si-
 mulacros humanos con la nervadura de hojas de jagú y las col-
 gó con todo tipo de adornos, tales como todavía no se habían
 visto en la tierra. Los habitantes del poblado llenos de pas-
 mo frente a aquellas cosas jamás vistas, no advirtieron que -
 Aramemb mientras tanto robaba a Jawi.

Ya en casa de Aramemb sedujo Jawi a quien le hacía -
 de madre adoptiva, la mujer de Aramemb. Este determinó matar-
 le. La muerte de Jawi la preparó Aramemb con mucho cuidado. -
 Mientras la preparaba se arrepintió y buscó plantas curativas
 para volver a Jawi de nuevo a la vida después de matarle. ---
 Mientras buscaba las plantas Aramemb, fue muerto y enterrado
 Jawi, así es que cuando llegó Aramemb y lo supo dió, lleno de
 cólera las plantas curativas a una serpiente. Si hubiera dado
 a tiempo la medicina a Jawi no habría muerto y tampoco los --
 hombres tendrían que morir, sino que como la serpiente sólo -
 tendrían que mudar la piel. (Es notable la semejanza con el -
 fin de la leyenda de Gilgamesch en Mesopotamia). Por la noche
 mientras se entonaba el canto gajo, nació de la cabeza de Ja-
 wi un cocotero.

Al tiempo en que aparecía el primer cocotero en la -
 cabeza de Jawi, surgió en otro lugar el primer cerdo del Dema

Nazr. Se narra que después Nazr captura un pequeño cerdo y lo entrega para que lo cuiden a dos muchachas. El joven cerdo, - que es un Dema, por las noches se transforma en un joven para acostarse con una de las dos muchachas. Los hombres de entonces --el "illo tempore" mítico-- deciden matar al muchacho --cerdo y juntar a su muerte una fiesta. Nazr, el Dema-cerdo,-- se pone de acuerdo con este plan y toma el papel del "que mata al cerdo", papel que todavía hoy dura en toda fiesta del --cerdo. En aquél tiempo se tenía la fiesta del cerdo exactamente como se tiene hoy.

Se levantó una alta plataforma sobre la que se danzó toda la noche. Luego Nazr mató con flechas a los cuatro tíos de la muchacha. A continuación al cerdo-muchacho, lo despedazó y lo comieron.

En los tres casos la muerte del Dema que da origen - a bienes de cultura está conexas con una violación sexual.- En los tres casos la víctima es despedazada y comida.

Los cultos de los Marind-anim son una representación dramática del acontecimiento creacional del tiempo mítico: -- una muerte violenta que trajo a la tierra la muerte, las plantas útiles para la vida de los humanos y los hizo capaces de procrear.

El culto Majo se celebra con motivo de la fiesta de la fertilidad del cocotero. Durante ella se comparte la ini--
ciación ^a de las muchachas y ^a de los muchachos.

Empieza en luna llena. Cinco meses antes los muchachos y muchachas iniciados han sido separados de la comunidad y llevados a vivir al bosque.

Aunque toman parte hombres y mujeres, las figuras míticas las representan siempre hombres.

El primer día varios hombres representan con un disfraz adecuado la "madre del Hajo", la madre serpiente. Llevan a los muchachos a un determinado lugar. Allí se embadurnan los dientes a los iniciados con un barro negro mezclado con esperma. Los iniciados deben desnudarse de todos sus vestidos y adornos para trasladarles al tiempo mítico anterior a la muerte del Dema de donde provienen todas esas cosas. Se les traslada a un tiempo en el que ninguno de esas cosas existía sobre la tierra. No pueden comer ninguno de los frutos que la muerte del Dema trajo; sólo se les permite comer las raíces silvestres de una palmera (areka) y la corteza de rizáforas.

Después de un baño en el río se pinta de blanco el cuerpo de los iniciados. Luego se cubren los novicios con un vestido hecho con hojas de cocotero. El vestido les cubre incluso la cabeza. Así los iniciados se convierten en cocoteros para representar la unión de los hombres y los cocoteros ---hombres y plantas útiles---.

Una parte capital del ritual se emplea en familiarizar a los novicios con cada una de las plantas útiles para vivir. Se representa que no conocen ningún medio de alimentarse

107

y que deben ser iniciados. Han de aprender cómo se trepa a los cocoteros, cómo se arrancan los cocos, cómo se abren etc. Deben de aprender a servirse de todos los bienes de la cultura que los hombres recibieron de los Demas cuando ellos se transformaron en plantas alimenticias y enseñaron a los hombres todas las cosas. Igual que con el cocotero, tendrán que familiarizarse con el platanero, cuyo fruto tendrán que comer mezclado con esperma.

Por las noches se organizan orgías sexuales, mientras se antona el canto Gaja. Los novicios no toman parte en estas licencias, sino exclusivamente los iniciados.

Después de todas estas cosas se inicia a los novicios en la caza. El punto culminante del ritual Majo empieza con la entrada en escena de "Dö-hóva-aaí" el "Padre que mata". El matará a una muchacha, después de que sea forzada por todos los hombres. Después de muerte es despedazada y comida por todos. Sus huesos se entierran debajo de cada cocotero y con su sangre se pintan sus troncos.

El rito Imo es semejante al Majo.

El rito Rapa celebra el origen del fuego. Se representa el origen del fuego que tuvo lugar en el acto sexual de dos Demas. El culto Rapa se desarrolla de forma semejante al punto capital del Majo. En este caso la muchacha después de ser violada por todos los varones es quemada juntamente con

un cerdo. Las dos víctimas son comidas por todos los participantes. La cabeza de la muchacha se trepana; sus huesos se entierran junto a los cocotores para fomentar su fertilidad.

El ritual más sencillo de ^{las} bodas se conecta también - con aquel acontecimiento primordial que comporta muerte vio--lenta, robo, violentación sexual, fertilidad y origen de la - cultura.

En estos mitos y ritos, vemos la comunidad de vida - que forman plantas, animales y hombres, precedentes todos --- ellos de los demás y en los cuales ellos se presencian; - las equivalencias de dema, mujer sacrificada, cerdo y fruta--les. Vemos además conectados muerte, fecundidad, cultivo de - plantas, la luna, los sacrificios humanos, la caza de cabezas y el canibalismo (cfr. "Die getötete Gottheit" pags. 27-39).

Más hacia el este, en la costa sur también de Nueva Guinea, en la desembocadura del río Fly se encuentran los --
Kiwai.

Una de las figuras míticas capitales de los Kiwai es el Dema Sido. Introdujo la guerra y murió en ella. Hasta entonces no se conocía la muerte. Sido fue el primer muerto y todos los hombres han de morir desde entonces. Fue también el que primero emprendió el viaje al mundo de los muertos. El -- primero en producir el fuego quitándose un diente de la boca y frotándolo contra un trozo de madera. Después de un largo -- viaje llegó al reino de los muertos donde preparó todas las -- cosas para los hombres que habían de morir. Principalmente -- construyó la casa de los muertos, semejante en todo a la casa-Darimo de los Kiwai donde tienen lugar todos los cultos -- Paralelamente a la conexión de la casa de los cultos Darimo -- con la casa de los muertos construida por Sido, se conectan -- muchas ceremonias culturales con los acontecimientos míticos llevados a cabo por Sido en el reino de los muertos. La casa de los muertos se identifica al cerdo, de forma que en la -- puerta se encuentran, la mandíbula superior del cerdo en la -- parte alta de la puerta de entrada y la mandíbula inferior en la baja, de forma que entrar en la casa equivale a entrar en las fauces del cerdo.

Una segunda pareja de Demas explicita el origen de -- las plantas: el Dema Saído envía a su mujer Pekai a buscar el

120

fuego. Por el camino un forastero la fuerza. En el mito no se dice explícitamente que sea este el primer coito en la tierra, pero por la forma de los mitos ha de suponerse. Saído mata a su mujer, despedaza su cadáver y lo esparce por la tierra preparada. De cada uno de los trozos del cadáver sembrados y de la sangre de Pekai, nacen las plantas tales como, el taro, ñame, cocotero, ^{sagú} platanero etc.

En otra versión Pekai concibe a las plantas en su seno, las da a luz y enseña a los hombres a cultivarlas.

En una tercera versión, Saído esparce su esperma en la tierra después de que muriera Pekai, después del primer coito por causa del tamaño gigantesco de los genitales de Saído. Del esperma esparcido, surgen las plantas útiles.

Un cuarto dema juega un papel muy importante entre los Kiwai: el Deam Marunogere (el anciano). Se identifica con Sído y es el Padre de Pekai, mujer de Saído. Es Señor de la casa de los muertos. Marunogere tragó sin mascar el Sagú. De sus excrementos surgió el jabalí. Marunogere mandó que le cazaran vivo. Los hombres le mataron. Desde entonces se introdujo la muerte en el mundo. Con la muerte del cerdo salvaje produjo Marunogere los órganos sexuales de las mujeres y enseñó a los humanos la procreación. La menstruación de las mujeres se debe a que Marunogere untó los genitales femeninos con sangre del jabalí muerto. También se debe a que las mujeres se acostaron con la luna llena. Después de estas cosas murió

Manurogere --porque murió el jabalí--, y mandó a los hombres antes de morir que despedazaran su cuerpo y guardaran los pedazos de su cuerpo como medicina. Estos trozos junto con los trozos del jabalí los guardan cada familia y se usan en las ceremonias.

Estos mitos tienen límites imprecisos unos de otros y constituyen variaciones de un mismo tema fundamental: una muerte violenta, la introducción de la condición mortal para todos, la introducción del cultivo y la procreación humana.-- Lo mismo cabe decir de los ritos.

La ceremonia más importante de los Kiwai es la fiesta Maguru (de la fertilidad). Consta de tres partes: la preparación de una medicina, la iniciación de los muchachos y muchachas y la muerte del jabalí.

En la primera parte del ritual se organiza danza de los varones al sonido de tambores. Por las noches se organiza una gran orgía sexual. Sólo está prohibido el contacto sexual con parientes. Los coitos se interrumpen para recoger el espermatozoos en recipientes. Con él se formará la medicina Maguru -- que se empleará en las ceremonias para la preparación de la guerra y para fomentar la fertilidad de las plantas (derramán dola en los campos, rociando los frutales) y para encantamientos amorosos.

La segunda parte del rito es la iniciación de muchachos y muchachas. Se les enseña el contenido de los mitos y

100

de los cantos. Se les divide en parejas separadas unas de --
otras como matrimonios fingidos. Se les instruye respecto a --
las máscaras representativas de los personajes míticos. Las --
muchachas que deben ser iniciadas son violadas por todos los
hombres iniciados --los muchachos iniciados no toman parte en
las orgías sexuales-- para instruir las sobre el acto sexual.--
Después todos los iniciados deben tomar una porción de medicin
a Maguru.

Durante la tercera parte de la ceremonia se excluyen
las mujeres. Se conduce adornado un jabalí cogido en el bos--
que a la casa Dariso, se le sube a la plataforma preparada en
torno del poste central de la casa y allí se lo mata. Se ro--
cía a los hombres y a sus armas con su sangre. Allí deben los
iniciandos pasar bajo las piernas de los iniciados hasta lle--
gar a la plataforma. Suben a ella mediante una escalera y ---
allí deben tenderse encima del cerdo sacrificado, de forma --
que su cabeza coincida con la del cerdo. Así puestos deben --
morder la cabeza del jabalí. Luego se despedaza y se cuece el
cerdo y se le reparte entre los ancianos. Los iniciandos no --
pueden comer de esta carne; podría matarlos. Los restos del --
cerdo se guardan como medicina y se esparce por los campos en
torno a las plantaciones de lejú. Las cenizas se esparcen ---
igualmente. Los pedacitos de carne del cerdo, que es una medin
cina poderosa, se guardan por las familias juntamente con ---
los pedazos de Manurogere. Manurogere y el cerdo son una mis-
ma cosa.

En la fiesta Mimia o ceremonia del fuego se tienen - además luchas entre clanes. Estas luchas se prolongan hasta - que alguno de cada uno de los dos clanes en combate, es seriamente herido.

En estos mitos y ritos que se corresponden, la primera muerte violenta, introduce la condición mortal de los humanos, la procreación y el cultivo de las plantas. El ser mítico primordial muerto está conexo con la luna y con el mundo - de los muertos. El abre el mundo de los muertos a los humanos; él es la casa de los muertos. El es el introductor, por su muerte violenta, de la cultura. De los miembros despedazados de ese ser mítico --una mujer-- o de su semen, surge el - actual orden humano. La guerra, los sacrificios humanos, de - una muchacha o de su equivalente, el cerdo, y el canibalismo ritual, son formaciones formalmente coherentes con la primera muerte violenta que introduce la vida y la cultura (cfr. "Die götete Gottheit" pgs. 39-46).

En la isla de Ceram, la mayor de las islas Molucas - que está situada entre Nueva Guinea y las Célebes y al oeste de la isla habitan dos grupos humanos: los Alune y los Wemalle. Estos dos grupos, semejantes cultural y lingüísticamente se diferencian en que uno es patrilineal y otro matrilineal. No hay intercambios matrimoniales entre ellos. El único lazo entre ambos es una sociedad secreta masculina: los kakihau. Los mitos que narraremos a continuación son Wemalle.

Los mitos hablan de tres figuras femeninas, tres muchachas casaderas (Mulúa). Las tres sufren la misma suerte y parecen ser tres formas de una misma entidad.

Dice el mito que los primeros hombres procedían de los frutos maduros de un platanero. En el platanero de donde procedían los hombres, había un fruto que no maduró; de él -- surgió Satene. Ella fué la señora de los hombres de aquel --- tiempo primordial. Este es lo único que se cuenta de Mulúa Sa tene. El resto viene dado en el mito de Mulúa Hainuwele, nombre que significa, "palma de cocotero".

"Cuando las nueve familias de hombres emigraron de Nunusaku --el monte mítico donde surgieron los hombres--" se detuvieron en algunos lugares al oeste de Ceram y fueron a un lugar sagrado, Tamene Siwa, (lugar de danzas sagradas) ^{QUE ESTÁ EN EL BOSQUE} entre Amioe y Saraloin. Entre los hombres vivía entonces un -- hombre llamado Ameta (que significa: oscuro, negro, noche) -- que no estaba casado y que no tenía ningún hijo. Ameta fue un día con su perro a cazar, olfateó el perro en el bosque un --

cerdo y lo persiguió hasta llegar a un estanque. El cerdo se echó al estanque mientras el perro se quedaba parado en la -- orilla. Pronto el cerdo no pudo continuar nadando y se ahogó. Ameta llegó mientras tanto y pescó al cerdo ahogado. Encontró en la boca del cerdo un coco. Entonces todavía no había cocos en la tierra.

Ameta colocó el coco en su casa sobre un estante. Lo recubrió con un Saronj Patola (pañó adornado con figuras de -- serpiente). Se echó a dormir Ameta y tuvo un sueño. Vino ha-- cia él un hombre y le dijo: "El coco que tienes en el estante recubierto con el Saronj, debes plantarlo en la tierra porque ya está germinando". Por la mañana Ameta cogió el coco y lo -- plantó en la tierra. En tres días había ya crecido la palmera. Tres días más y ya echó flores. Trepó Ameta a la palmera para -- certar las flores de las que quería hacerse una bebida. Mien-- tras se ocupaba en esto se hizo un corte en el dedo y cayó -- sangre en las flores de la palmera. Cuando volvió al cabo de tres días vió que la sangre se había mezclado con la savia -- de las hojas de la palmera y que de ahí había surgido una fi-- gura humana. La cara estaba ya formada. Al cabo de tres días se había ya formado el tronco. Y cuando después de tres días -- más volvió había surgido ya de las gotas de sangre una mucha-- chita joven. Por la noche en sueños se le acercó otra vez el mismo hombre y le dijo: toma el Saronj Patola y envuelve a la -- muchacha con cuidado y traétela del cocotero a tu casa. Al --

día siguiente por la mañana fué e hizo lo que le había dicho. La llevó a su casa y la llamó Hainuwele (rama de cocotero).

Creció muy rápido y después de tres días era ya una muchacha casadera (mulúa). Sin embargo no era como los demás humanos, porque cuando hacía sus necesidades, sus excrementos eran objetos preciosos, tales como platos y gongs chinos. Su padre Ameta se hizo así muy rico.

Por aquel tiempo tuvo lugar una gran danza "Maro" en Tamene Siwa que duró nueve noches. Las nueve familias de hombres tuvieron parte en la danza. Danzando hacían una espiral de nueve vueltas (las mujeres se sientan en el centro de las espirales y reparten a los hombres nueces de betel para mascar mezclados con cal y envueltos en hojas de Sirih). En cada danza estaba Hainuwele en el centro y repartía a los danzantes Sirih y Pinang. Cuando alborocaba se terminaba la danza y marchaban todos a dormir. Al anochecer de la segunda noche se reunieron todos en otro lugar, porque la danza Maro que dura nueve noches debe bailarse cada noche en un lugar distinto. De nuevo estaba Hainuwele en el centro para repartir Sirih y Pinang. Pero cuando los danzantes le pedían Sirih ella les daba corales. Los hombres encontraron muy hermosos los corales. Todo el mundo, danzantes y no danzantes se fueron hacia Hainuwele pidiéndole Sirih y Pinang y todos recibieron corales. Así duró la danza hasta que se hizo de día, en que todos se fueron a dormir. La próxima noche se fueron a otro lugar y

Hainuwele estaba en el centro para repartir Sirih y Pinahé. - Aquella noche repartió Hainuwele hermosos platos de porcelana china. Cada uno recibió uno. La cuarta noche recibió cada uno platos aún más grandes y hermosos. La quinta noche repartió grandes cuchillos de bosque. La sexta repartió cajas de cobre con Sirih. La séptima aros de oro para las orejas. La octava hermosos Gongos. Así creció el valor de los regalos de Hainuwele de noche en noche. A los hombres les resultó aquello inquietante. Se reunieron a deliberar. Estaban muy envidiosos de que Hainuwele pudiera repartir tales riquezas y determinaron matarla.

La novena noche de la gran danza Maro estaba de nuevo Hainuwele en el centro como de costumbre para repartir el Sirih. Los hombres habían hecho un gran agujero en el centro del lugar. En el círculo interior de la espiral de nueve vueltas que formaba la danza, danzando aquella noche la familia -- Lesiela. Durante los lentos movimientos de la espiral de los danzantes empujaron a la muchacha Hainuwele al agujero y la echaron a él. Las fuertes voces de la canción Maro, ahogaron los gritos de la muchacha. Empujaron tierra sobre ella y los danzantes la apisonaron fuertemente sobre el cuerpo de Hainuwele a los pasos de la danza. Al amanecer se cesó de danzar y todos se fueron a casa.

Cuando al acabar la danza Hainuwele no volvió a casa supo su padre Émeta que habían sido asesinada. Tomó nueve ra-

mitas de Uli (arbusto que se utiliza para fines adivinatorios) y construyó con ellos en casa los nueve círculos de la danza Maro. Así supo que Hainuwele había sido asesinada en el lugar de la danza. Tomo nueve tiras de hojas de cocotero y marchó - con ellos al lugar de la danza. Clavó las tiras una tras otra sobre la tierra en el lugar de la danza. Con la novena llegó al círculo más interior de los danzantes Maro; cuando la desclavó había en ella pelos y sangre de la cabeza de Hainuwele. Desenterró el cadáver y lo cortó en muchos pedazos. Enterró - cada uno de los trozos en toda la región entorno del lugar de la danza. Únicamente dejó por enterrar los dos brazos de Hainuwele que se los llevó a Mulúa Satene, la mujer que desde la creación de los hombres surgió de un fruto no maduro del platanero y que todavía era sellera de los hombres.

Los pedazos enterrados del cadáver de Hainuwele se transformaron en las costillas que todavía no existían sobre la tierra, y antes que ninguna otra cosa, los tubérculos de los que desde entonces viven principalmente los hombres.

Ameta huyó de los hombres y Mulúa Satene se enojó -- con ellos, porque habían matado. Construyó Satene en un lugar de Tamene Siwe una gran puerta. Estaba formada de una espiral de nueve vueltas, tal como la construyen los danzantes. Mulúa Satene se puso ella misma sobre un gran tronco de árbol a un lado de la gran puerta teniendo en sus manos los dos trozos - cortados de Hainuwele, uno en cada mano. Entonces reunió a --

167

todos los hombres al otro lado de la gran puerta y les dijo:- No quiero vivir más entre vosotros porque habeis matado. Hoy marcharé de vosotros. Ahora tenéis que pasar todos a través de la puerta y venir hasta mí. El que pase la puerta permanecerá hombre; el que no la pase será otra cosa. Los hombres intentaron todos pasar la puerta espiral, pero no todos pudieron. Quiénes no pudieron llegar hasta Mulúa Satene, esos se transformaron en animales y espíritus. Así surgieron los cerdos, ciervos, pájaros, peces y los muchos espíritus que viven en la tierra. Antes fueron los espíritus hombres, pero no pudieron llegar hasta Mulúa Satene, a través de la puerta. De los otros hombres que pudieron llegar hasta Mulúa Satene a través de la puerta, algunos lo hicieron por la derecha y otros por la izquierda del tronco de árbol. Satene golpeó a unos y a otros con uno u otro brazo de Hainuwele. Los que llegaron a ella por la izquierda tuvieron que saltar sobre cinco troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patalima, los hombres quintos. Los que llegaron por la derecha tuvieron que saltar sobre nueve troncos de bambú. De estos hombres proceden los Patasiwa, los novenos hombres.

Satene dijo entonces a los hombres: Hoy me iré de vosotros y vosotros no volveréis a verme sobre la tierra. Solamente cuando hayáis muerto volveréis a verme. Aún entonces tendréis que sufrir un difícil viaje antes de que vengáis a mí.

Entonces desapareció Mulúa Satena de la tierra y habita desde entonces como Nitu en Salahna, el monte de los --- muertos en el oeste de Ceram. Quien quiera ir hasta ella ha de morir primero. El camino hasta Salahna va a través de ocho montañas en las que viven espíritus como Nitu.

Desde aquel tiempo hay además de los hombres, espíritus y animales sobre la tierra. Los hombres desde entonces se dividen en Patasiwa y Patalima.

En una variante del mito se cuenta que el padre de Hainuwele pasó de casa en casa con los trozos del cadáver diciendo a las gentes: vosotros la habéis muerto, ahora tenéis además que comerla.

El mito de la tercera muchacha, Mulúa Rabio, cuenta que el hombre sol Tuwale la deseaba por esposa. Como que el clan de la muchacha se oponía a las pretensiones de Tuwale, éste la raptó haciendo que se hundiera en la raíz de un árbol. Todos los esfuerzos de los hombres de salvar a la muchacha y desenterrarla no conseguían sino que se fuera hundiendo más y más profundamente. Cuando ya estaba hundida hasta el cuello dijo a su madre: Es Tuwale quien se me lleva. Matar un cerdo y celebrar una fiesta porque yo muero ya. Después de tres --- días al atardecer mirar todos al cielo. Allí me apareceré a -- todos como luz.

Así estableció la muchacha-luna Rabio, la fiesta de los muertos. Los parientes mataron el cerdo y celebraron fies

ta durante tres días, luego vieron en el oriente la luna llena por primera vez.

Llama poderosamente la atención la semejanza del mito de Mulúa Rabie con el de Perséfone-koró.

También es importante advertir como el mito de Hainuwele, incorpora al mito los objetos introducidos en su ámbito cultural por los comerciantes chinos.

Los cultos como en los demás casos hasta ahora expuestos, son reproducción, representación de los mitos. En el oeste de Ceram se encargan de estos cultos dos sociedades secretas: la kakihau y la Wapulana, esta última ya inexistente a causa de las luchas rituales entre ambas sociedades secretas. Como en los otros casos la ceremonia es una iniciación. Esa iniciación es un viaje al mundo de los muertos y un paso difícil por la puerta que conduce a Satene. Los iniciados deben convivir con los muertos en la parte oscura de la casa ritual y en el bosque; deben mantener combates rituales sangrientos. Se practicaba la caza de cabezas ritual y no consta la práctica del canibalismo, pero está sugerida por el mito: "vosotros habéis matado, ahora debéis comerla" (cfr ibidem. - Jensen pag. 46-56).

Ya en Sur América, entre Colombia y Perú viven los Witoto estudiados por K. Th. Preuss. Sus mitos hablan de un padre primordial, Moma que vivía con los antepasados míticos en los infiernos, que trajo al mundo todas las cosas que hay existentes y estableció el orden que rige a los hombres. Moma se identifica con la luna. Moma está también presente según los Witoto en los frutos de los árboles y en las plantas comestibles. Cuando las plantas no dan fruto o están secas se dice que las almas de los frutos se han ido a la casa del padre. Este padre primordial fue el primero que sufrió la muerte y por esta causa todos debemos morir.

Otra figura mítica Witoto es Musiniamui, que parece ser otra variante del padre primordial. Musiniamui está conexo con la caza de cabezas, los sacrificios humanos y el canibalismo. Está conexo con los antepasados. Su muerte trajo la renovación de la vida de las plantas y la luna nueva.

El mito principal versa sobre una muchacha llamada Oscura y la Ciega. Esta muchacha después de despreciar varias solicitudes de matrimonio quedó encinta por obra de un espíritu ^{CUANDO ESTABA SENTADA} cuando nació un niño. Cuando dió a luz en el lugar del parto apareció un árbol de mandioca, el principal alimento de los indios. Antes de ese acontecimiento los indios tenían que comer pedrezcos de piedra, tierra y troncos podridos de árbol. Esta muchacha tiene caracteres lunares según Preuss.

103

Ya en Sur América, entre Colombia y Perú viven los Witoto estudiados por K. Th. Prehss. Sus mitos hablan de un padre primordial. Moma que vivía con los antepasados míticos en los infiernos, que trajo al mundo todas las cosas que hay existentes y estableció el orden que rige a los hombres. Moma se identifica con la luna. Moma está también presente según los Witoto en los frutos de los árboles y en las plantas comestibles. Cuando las plantas no dan fruto o están secas se dice que las almas de los frutos se han ido a la casa del padre. Este padre primordial fue el primero que sufrió la muerte y por esta causa todos debemos morir.

Otra figura mítica Witoto es Husiniamui, que parece ser otra variante del padre primordial. Husiniamui está conexo con la caza de cabezas, los sacrificios humanos y el canibalismo. Está conexo con los antepasados. Su muerte trajo la renovación de la vida de las plantas y la luna nueva.

El mito principal versa sobre una muchacha llamada Oscura y la Ciega. Esta muchacha después de despreciar varias solicitudes de matrimonio quedó encinta por obra de un espíritu ^{CUANDO ESTABA SENTADA} encima de una corteza. Cuando dió a luz en el lugar del parto apareció un árbol de mandioca, el principal alimento de los indios. Antes de ese acontecimiento los indios tenían que comer pedazos de piedra, tierra y troncos podridos de árbol. Esta muchacha tiene caracteres lunares según Prehss.

En este mito las plantas surgen de un parto y no de los trozos del cadáver de un Dema. Sin embargo en otro mito - que se refiere no ya a las plantas alimenticias sino a otro género de plantas ya aparece la forma normal del mitologema. Dice este mito que una mujer, esposa del hombre-sol, tuvo relaciones amorosas con otro hombre que habitaba en un tronco de árbol. El amante devoró y mató al esposo. Pero los dos hijos de la mujer y del hombre-sol mataron al amante. Los hijos se van al cielo como el sol y la luna, dejan caer a su madre desde lo alto sobre la tierra, con lo cual se rompe en pedazos. Sus piernas se convirtieron en la planta Fuiruido, sus gruesas entrañas se transformaron en la enredadera de grandes raíces Usu y sus entrañas delgadas se convirtieron en la planta trepadora de árboles Rudiaio.

Otro mito habla de una mujer del fuego, llamada luna llena y espíritu Hanai, que caminaba por la tierra apoyándose en un bastón. Este se quebró y de sus trozos surgieron las plantas que son buen alimento para el hombre.

Comenta Jensen que el motivo del despedazamiento del ser lunar que se transforma en las plantas alimenticias, pasa aquí a un atributo del ser lunar.

La fiesta Skima que celebran los Witoto es una fiesta de la fertilidad y de los muertos, celebrada en luna llena. En ella hay danzas, luchas rituales.

En la fiesta del juego de pelota está presente el --

tema de la muerte ritual. La pelota de caucho, fruto del árbol de caucho, es considerado como hijo del padre primordial e idéntica con él. Cuando se golpea la pelota con la rodilla se dice en un mito que dice: "Golpéalo con la rodilla, máta--lo." Puede referirse, comenta Jensen, al Padre, al fruto, o al modo de matar, golpeando la cabeza con la bola, como es --narrado en un mito recogido por Prudent.

En la fiesta Sai que se celebra después de una batalla victoriosa, se sacrifican animales, se come su carne, ---mientras se cantan canciones que hablan de carne de los vencidos. Se sacrifica a un vencido y se comen sus entrañas, su --corazón mezclados con tabaco para hacer posible comer carne humana. Los mitos narrados conectan estos sacrificios, como el del Tapir, --sustituto en estas tierras del cerdo-- con el sacrificio de un ser lunar. En los mitos y ritos los hombres son tratados como plantas. (op. cit, pag. 55-64).

Cita Jensen otros indios sudamericanos en los que --está presente más o menos ^{CLARAMENTE} el mitologema que estudiamos. Entre ellos a los Tupi, los Caribes, los Jíbaro y los Tupinamba y los Cahuna del Noroeste del Brasil.

Jensen recoge también los mitos de los pueblos indios del sur de California: los Juaneno o Luiseno, Cahuillo --etc.

Respecto de los Juaneno recoge las narraciones del --Padre franciscano Boscaná (1776-1831). El mito principal se --

refiere protovíctima Wiyot y Chingichnich con los mismos rasgos que los hasta ahora estudiados. O en los Lutgeño Wiyot y Wahawut con los mismos caracteres y las mismas cadenas de conexiones significativas y equivalencias.

Comenta Jensen sobre los mitos de los indios californianos: "En el principio aparece la vida paradisíaca, en la que no había ninguna muerte, ninguna planta útil y ningún animal feroz. Con el asesinato de Wiyot ocurre aquel profundo tránsito en los acontecimientos del mundo, del cual deriva todo lo demás. A partir de entonces hay muerte, un orden del culto así como leyes que se refieren de un modo especial a las fiestas de iniciación o a las fiestas de los muertos. Con la extinción de Wiyot entra en escena por primera vez el canibalismo y los sacrificios, así como la guerra. De las cenizas de Wiyot surgen las primeras plantas útiles y la encina. Así como Wiyot continúa viviendo en la encina, y en el cielo como luna, así sigue a cada muerte una nueva vida. Wiyot es a la vez el que trajo la cultura y es la luna con la que probablemente se identifica también Chingichnich (pg. 70).

En los cultos de los Juanoño y Luisoño se narran estos hechos del "illo tempore" y se los reproduce de diversas maneras, tanto en las ceremonias de la iniciación como en las de la muerte.

Jensen, apoyándose en H. Lowrie, encuentra rasgos del esquema mítico y ritual que estudiamos en el diccionario ^{SOMA} indoario

y en su culto (pgs. 98-101). En el mismo subcontinente indio, cita el caso de los indios Khond, que tanto en los mitos como en los ritos coinciden en el mismo esquema expuesto. Los datos proceden de S. Ch. Mocherson, *memorials of service in India* del 1865.

W. Krickeberg recoge el siguiente mito azteca: (cfr *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Edición española F.C.E. México, 1971. pg. 22).

"Algunos otros dijeron que la tierra fue creada de esta manera: dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron la diosa de la tierra del cielo. Esta diosa se llamaba Tealteutli y en otros contextos es identificada con la diosa de la luna (según la versión de E. Joughe. *Histoire du Mexique*. en *Journ. Am. N. S.* Tome II. nº 1 Paris 1965). Tenía las articuleciones completamente llenas de ojos y bocas, con las cuales mordía como una bestia salvaje. Antes de que la bajaran ya había agua, lo cual nadie sabe quien la creó y sobre la que la diosa caminaba. Viendo esto los dioses se dijeron el uno al otro: es necesario hacer la tierra y diciendo esto se convirtieron ambos en grandes serpientes, los cuales agarraron a la diosa, una en la mano derecha y el pie izquierdo y otra en la mano izquierda y el pie derecho y la jalearon tanto que la hicieron romperse por la mitad.

De la mitad de detrás de los hombros hicieron la tierra y la otra mitad la llevaron al cielo --de la que fueron hechos los restantes dioses (de Joughe)--.

Para recompensar a la diosa de la tierra de los daños que los dioses le habían hecho, descendieron del cielo para consolarla y ordenaron que de ella salieran todos los frutos necesarios para la vida de los hombres.

Así hicieron de sus cabellos, árboles, flores y hierbas; de su piel, pequeñas hierbas y pequeñas flores; de los ojos fuentes, pozos y pequeñas cavernas; de la boca ríos y -- grandes cavernas; de la nariz valles de montañas; de los hombros montañas.

Por las noches lloraba con frecuencia porque ansiaba comer corazones de hombres, y no quería callar hasta que se los deban, ni quería dar frutos si no estaba saciada con sangre humana".

Veamos ahora los mitos de la creación de los hombres y de las plantas alimenticias.

Quetzalcóatl hace un viaje a la región de los muertos, Mictlan, para ir en busca de los huesos preciosos que le servirán para la formación de los hombres.

Dice el mito:

"..... se convocaron los dioses.

Dijeron:

-¿quién vivirá en la tierra?

porque ha sido ya cimentado el cielo,

y ha sido cimentada la tierra

¿Quién habitará en la tierra, oh dioses?...

Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan,

se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlencihualt

(dios y diosa de los infiernos)

y en seguida les dijo:

-vengo en busca de los huesos preciosos

que tu guardas,

vengo a tomarlos.

Y le dijo Mictlantecuhtli:

- Qué harás con ellos Quetzalcóatl?

- los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra."
Mictlantecuhtli, señor se la región de los muertos intenta im
pedir que Quetzalcóatl se lleve los huesos de las generacio--
nes pasadas. Pero Quetzalcóatl ayudado por su doble, nahual,-
y por los gusanos y las abejas silvestres consigue hacerse --
con los preciosos huesos.

"Pero luego cubió

cogió los huesos preciosos.

Estaban juntos de un lado los huesos de hombre

y juntos de otro lado los de mujer

y los tomó

e hizo con ellos un ata Quetzalcóatl

Y una vez más Mictlantecuhtli dijo a sus servidores:

-Dioses, ¿de veras se lleva Quetzalcóatl

los huesos preciosos?

Dioses, id a hacer un hoyo

Luego fueron a hacerlo

y Quetzalcóatl se cayó en el hoyo,

se tropezó y lo espantaron las cadornices

Cayó muerto

y se esparcieron allí los huesos preciosos,
que mordieron y royeron los odornices.

Resucita después Quetzalcóatl,

se aflige y dice a su nahual:

-¿Qué haré, nahual mío?

-Puesto que la cosa salió mal,
que resulte como sea.

Los recoge, los junta,

hace un lío con ellos,

que luego llevó a Tamoanchan.

(Tamoanchan es la casa de la cual se baja. Se situa -
en el oeste, es el cielo nocturno y su equivalente el infra---
mundo, lugar de los dioses primigenios, y de donde descienden
tanto los primeros hombres como la planta del maiz.)

Y tan pronto llegó,

la que se llama Quilaztli,

que es Cihuacóatl

los molió

y los puso después en un barreño precioso.

(Cihuacóatl-Quilaztli, una de las formas de la diosa
de la luna)

Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro.

Y en seguida hicieron penitencia los dioses...

Y dijeron

-Han nacido, oh dioses,

los mecchuales

(los mercedados por la penitencia)

Porque, por nosotros

hicieron penitencia (los dioses)

(Cfr. Los antiguos Mexicanos. M. León Portilla. México 1963. Pg. 19 ss.; W. Krickeberg op. cit. pg. 25, 26 y 211)

El mito de la creación de maíz es como sigue:

"Todos los dioses descendieron del cielo a una cueva donde un dios, llamado Piltzintecutli se acostó con una diosa llamada Xochiquétzal (la cueva es el cesto mítico, Tamocanchan. La pareja de dioses son el joven sol y la joven luna).

De ella nació Tzentóctli, el dios del maíz, el cual se metió debajo de la tierra, y de sus cabellos salió el algodón, de un ojo una muy buena semilla, del otro ojo otra, de la nariz otra semilla, llamada chían, de los dedos salió una fruta llamada camote, de las uñas otra clase de maíz grande, y del resto del cuerpo salieron muchas otras frutas las cuales los hombres recogen y siembran. Por este dicho dios fue más querido que los otros dioses y lo llamaban, señor amado."

Cfr. W. Krickeberg pg. 27).

Expondremos ahora de forma abreviada el mito de la creación del 5º sol y la 5ª luna, que alumbró a la humanidad actual:

Antes de que hubiese día en el mundo se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan. Dijérense --- unos dioses a otros: Quien tendrá cargo de alumbrar al mundo? Luego a estas palabras respondió el dios que se llamaba Tecuiztácatl (el de la tierra de la conchaporina) y dijo: "yo --

tome cargo de alumbrar al mundo. Luego otra vez hablaron los dioses y dijeron: ¿Quién será otro? Luego se miraron los unos a los otros y conferían quién sería el otro, y ninguno de --- ellos osaba ofrecerse a aquel oficio; todos temían y se excusaban. Uno de los dioses de que no se hacía cuenta y era bubgo, no hablaba sino oía lo que los otros dioses decían, y los otros le hablaron y le dijeron: Sé tú el que alumbres, Nanahuatzin, el bubesito. Y él de buena voluntad obedeció a lo -- que le mandaron y respondió: En merced recibo lo que me ha--- béis mandado, así ser."

Continúa el mito narrando como ambos se prepararon -- haciendo penitencia, para acometer la empresa de arrojarse a una hoguera y salir de ella transformados en Sol.

Las ofrendas rituales consistían en ramas de abeto y en bolas de heno en las que debían colocarse las espinas de maquey. La penitencia consistía en perforarse los ojos, los -- brazos y los muslos con un puñal de hueso, se ponía la sangre en las espinas de maquey y se encajaban estas en las bolas de heno. Tecuciztécatl ofreció plumas de quetzal en vez de ramas de abeto y bolas de oro con espinas hechas de piedras preciosas. En lugar de pñzarse y ofrecer su propio sangre, se contentó con presentar sus espinas hechas de coral. Nanahatzin, -- en cambio, se sangró con abundancia y ofreció auténticas ra-- mas de abetos y agudas espinas de maquey.

Llegado el momento del sacrificio, dispuestos los -- dos dioses a lanzarse al fuego, Tecuciztécatl fue el primero en hacer un intento, Pero el dios arrogante probó cuatro ve--

ces y las cuatro tuvo temor. Por no morir quemado Tecucizté--
catl perdió la oportunidad de convertirse en sol. Tocónton--
tes su turno al humilde Nanahuatzin. Todos los dioses reuni--
dos en Teotihuacán contemplaban la escena. Nanahuatzin ce---
rrando los ojos se arrojó al fuego hasta consumirse en él, --
siendo su destino transformarse en Sol de la quinta edad. De--
sesperado Tecuciztécatl, se arrojó entonces también a la ho--
guera, pero habiéndolo hecho en forma tardía, su destino iba
a ser convertirse únicamente en la Luna.

Consumado el sacrificio, los diversos dioses allí --
reunidos se pusieron a esperar la salida del Sol. Quetzalcótl
y otros varios más lo descubrieron al fin por el Oriente. Apa--
reció esplendente, echando rayos de sí. Poco después apareció
también la Luna detrás del Sol, así mismo por el Oriente. Pa--
ra evitar que Sol y Luna estuvieran siempre juntos, uno de --
los dioses tomó un conejo y lo lanzó contra la luna, para que
ésta sólo alumbrara durante la noche.

Todavía quedaba un último problema por resolver a e--
los dioses reunidos en Teotihuacán. Ni el Sol ni la Luna se -
movían. Los dioses entonces dijeron:

No se mueve el Sol!

cómo en verdad haremos vivir a la gente?

Que por nuestro medio se rebuetezca el Sol,
sacrifiquémonos, muramos todos.

Libremente aceptaron la muerte los dioses, sacrificán--
dose para que el Sol se moviera y fuera posible así la vida -
de los hombres. Moviéndose al fin el sol, comenzaron una vez
más los días y las noches. Los hombres habían merecido su vi-

da gracias al autosecrificio de los dioses. Por esto, los seres humanos habrían de llamarse en adelante macehuales que -- quiere decir "morcidos" (M. León Portilla. Pg. 25-27) Cfr. - W. Krickeberg pag. 28 ss).

Veamos ahora por último el mito que da razón de la elección y del podería azteca:

"Huitzilopchtli ordenó que fueran a pedir los aztecas al nuevo rey de Culhuacán, Achitómetl, les cediera a su hija doncella, para convertirla en su diosa Yaccíhuart, la mujer guerrera.

Quizás por temor, o tal vez pensando que su hija iba a converse realmente en la diosa viviente de los aztecas, el señor de Culhuacán accedió a la petición de éstos. Pero el designio de Huitzilopchtli no era precisamente conservar la vida de la doncella. El dios de la guerra ordenó que la joven culhuacana fuera sacrificada de inmediato. Con su piel se atavió luego un sacerdote que debía embalsamar a Yaccíhuart, la mujer guerrera. La última parte de la orden de Huitzilopchtli consistió en imponer a los aztecos que invitaron al anciano señor de Culhuacán, Achitómetl para que viniera a dar culto a su hija convertida en diosa.

Los culhuacanos vinieron a adorar a la nueva diosa. Llegados ya frente al templo donde se hallaba el sacerdote vestido con la piel de la joven sacrificada, el humo del copal impidió al rey Achitómetl darse cuenta desde el primer momento de lo que allí sucedía. Comenzó a hacer sus sacrificios, degollando codornices, ante quien pensaba que era su hija vi-

viente diosa de los aztecas. Pero de pronto, al disiparse el humo del incienso, cayó en la cuenta el culhuacano del crimen cometido por quienes habían dado muerte a su hija.

.....

Huyendo de la gente de Culhuacán penetraron los aztecas en el lago y muy poco tiempo después llegaron por fin al lugar donde habían de construir su gran capital: el islote de México-Tenochtitlan." (M. Leon Portilla, op. cit. pg. 41-43); Cfr. Antiguas culturas precolombinas: L. Séjourné. - Siglo XXI 1971. pg. 159 ss).

Durante las grandes fiestas rituales aztecas, v. -- gr. la fiesta Schpaniztli o la fiesta Tlacaxiopcualiztli, se sacrificaban doncellas o cautivos representando a la diosa lunar o de la tierra, o representando al dios de la primavera o maiz, Xipe Totec, nuestro señor el desollado. Se cortaba la cabeza a las víctimas, se les desollaba, se les abría el pecho y se les arrancaba el corazón etc. Los sacerdotes se revestían la piel de las víctimas, representando a la divinidad que se conmemoraba; sacerdotises, o el pueblo en general danzaban llevando en las manos las cabezas de las víctimas decapitadas. La carne de los cautivos decapitados se comía mezclada con maiz. Se tenían luchas rituales entre los sacerdotes y los cautivos que debían ser sacrificados etc. Ritos estos todos, en los que de una forma u otra se representaba y se repetía el esquema de las narraciones míticas (Cfr. Jensen Op. Cit. pg. 106 ss.).

Vemos más tarde que la estructura de la mitología azteca tiene ya caracteres que no pertenecen a las formas mí

ticas propias de las sociedades horticultoras. Lo mismo ocurre y más acentuado todavía con la mitología inca. No obstante --- también entre los Incas encontramos el mitologema de los horticultores llamado por los autores mitologema de Hainuwele (cfr. Jensen. L. Cencillo etc.).

"En el principio no había comida para el hombre y la mujer que Pachacamac había creado. El hombre murió de hambre y quedó sola la mujer..... oró la mujer al Sol entre abundantes lágrimas y suspiros y le dijo al sol: amado creador para qué me sacaste a la luz del mundo, si había de ser para matarme -- con pobreza y consumirme con hambre?.....

Oyéndole y condolido, la consoló y le mandó continuara sacando raíces y ocupada en esto, le infundió sus rayos el sol y concibió un hijo que dentro de cuatro días con gozo grande parió, segura ya de ver sobradas sus venturas y amontonadas las comidas. Pero salió al contrario porque el dios Pachacamac, indignado de que se diera al sol la adoración a él debida y -- naciese aqué hijo en desprecio suyo, cogió al recién nacido... y lo mató despedazándolo.

Para Pachacamac, porque nadie otra vez se quejase, ni la necesidad obligase a que a otro que a él se diese la suprema adoración, sembró los dientes del difunto y nació el maíz, -- maíz semilla que se asemeja a los dientes. Sembró las costillas y los huesos y nacieron las yucas..... y los demás frutos que son raíces. De la carne procedieron los pepinos, pacaayas, y lo restante de sus frutos y árboles, y desde entonces ni conocieron hambre, ni lloraron necesidad, debiéndole a Pachacamac el sustento y la abundancia, continuando de suerte su fertilidad --

la tierra, que jamás ha tenido con extremo hambres la posteridad de los yungos (W. Krickeberg. op. cit. pg. 167 y 168).

Los rituales sacrificiales incas, al igual que los de los aztecas se hacían a los dioses y espíritus benefactores a fin de aumentar su poder para ayudar a los hombres (cfr. R. -- Karsten: la civilización de l'empire inca. Payot 1973. pg. 197). Si faltaran los sacrificios el sol no brillaría más, la lluvia no caería más, los campos no darían cosecha, los ganados perecerían, desgracias de todo tipo caerían sobre el Inca y sus -- súbditos, serían vencidos por sus enemigos en la guerra. Los -- dioses cesarían de ayudar a su pueblo en la lucha por la existencia y esto no porque estuvieran de contentos de los humanos sino porque les faltaría el poder de hacerlo.

(R. Karsten. op. cit. pag. 210).

Se sacrificaban objetos, frutos, animales y hombres.-- Los sacrificios humanos parecen haber sido frecuentes en antiguo Perú en ocasiones solemnes tales como: coronación de un -- nuevo Inca, tiempos de epidemias, hambres, guerras, calamida-- des públicas en general, cuando el Inca participaba personale-- mente en campañas militares, o cuando estaba enfermo. Cita --- Karsten el testimonio de von Tschudi sobre la fiesta de San An-- tonio de los indios de las montañas del Perú: Todos los hom--- bres se reúnen en la plaza del pueblo y se dividen en dos cam-- pos rivales que se combaten hasta que algunos de ellos son he-- ridos o muertos. Entonces las mujeres se precipitan en el cam-- po de lucha para recoger la sangre y conservarla. Esa sangre -- se derramaba posteriormente en los campos con el fin de obte-- nar una cosecha abundante. Estas prácticas tenían todavía lu--

gar a mediados del siglo pasado.

El esquema mítico que venimos exponiendo se encuentra en los más diversos lugares. En Africa, además de los casos citados por Jensen (los Pangwe del Camerún, y en el Sur de Rodésia, pg. 84-86) citaremos la narración del mito de la Tabernanthe iboga, eboka, aliado psicodélico de los ritos Bwiti entre los Fang, pueblo de lengua bantú del sur de Gabón. El culto Bwiti es un culto nocturno dedicado a la Mujer misteriosa, principio del universo, Nyingwan Mebege, la Hermana de Dios, - la luna. (Cfr. Tabernanthe iboga: l'expérience psychodélique - et le travail des ancêtres, James W. Fernández, en "La Chair - des Dieux", textes réunis par P.T. Fursts. Seuil 1972, pag. 223). El culto tiende entre otras cosas a establecer una relación correcta entre vivos y muertos. El mito es relativo al halucinógeno que se emplea en el rito, el eboka. Es una planta que se da en el setebosque ecuatorial. El mito dice:

"Zame yo Mebege --el último de los dioses creadores-- nos dió eboka. Vió la miseria del hombre negro. Sabía como ayu darle. Un día que observaba la tierra vió a un hombre negro, - el pigmeo Bitumu, subido a un arbol atanga, para recoger sus - frutos. Zame le hizo caer y llamó a su espíritu. Cortó los dedos meñiques de las manos y de los pies y los plantó en los - cuatro ángulos de la selva. Los hermanos del pigmeo salieron - a buscarle, pero no le encontraron. Un día, su mujer Akongue, - salió a pescar y se adentró profundamente en la selva. En el - lecho de un torrente descubrió la osamenta de un hombre y reconoció que eran de su marido. Los reunió en la orilla y se dispuso a llevarlos al campamento. Pero mientras pescaba, un gato

salvaje robó la osamenta y cuando se volvió no quedaba nada de ella. Perpleja se metió de nuevo en el interior de la selva y se perdió. De pronto un puerco espín atravesó el sendero, seguido por un perro y un hombre. Miró en la dirección -- donde estos desaparecieron y vió una caverna en cuyo interior había una pila de huesos. Entró en la caverna y oyó una voz -- semejante a la de su marido que le preguntaba quién era y de dónde venía y con quién quería hablar. La voz le dijo que mirara a la izquierda de la caverna. El arbusto eboka estaba -- allí. La voz le dijo que comiera de sus raíces. Después le -- indicó que mirar a la derecha. Allí estaba la seta duna. La voz le ordenó que comiera de las dos plantas. Comió y se sintió muy fatigada. De pronto la mosca que vuela en los ojos de los hombres, Glarazen, voló en sus ojos, se le saltaron las -- lágrimas y perdió la vista. Entonces se le dijo que volviera a la caverna. Los huesos habían desaparecido y en su lugar -- estaba su marido con otros miembros de su familia. Le hablaron, le dieron un nombre, Disoumba y le dijeron que había descubierto la planta que permite a los muertos ya los vivos comunicarse. Esto fue el primer bautismo buiti. Así aprendieron los hombres a reunirse y conocer a los muertos." (Op. Cit. -- Pg. 228 y ss.).

Sobre una región ^{VECINA LA} ya estudiada por Jensen tenemos otro estudio ya clásico, el de H. Leenhardt "Do kamo" (reedición -- francesa en Gallimard 1971).

Aunque en la obra no se narran ni los mitos, ni apenas las condiciones laborales, queda suficientemente explícito en cuanto a estas últimas que se trate de unas sociedades, de las que hemos calificado de horticultoras. Como por otra parte la obra pretende estudiar las maneras de concebir las cosas -- de los canacos, suple para nuestra perspectiva la carencia de narraciones míticas.

Como no podemos adoptar en este caso nuestra perspectiva habitual, las narraciones que versan sobre las protovíctimas, adoptaremos una equivalente: el pa el que juegan los muertos en la sociedad melanesia descrita por Leenhardt. La justificación de esta perspectiva reside en el hecho laboral: sociedades que viven fundamentalmente del cultivo hortícola.

El término canaco "bao" se traduce por dios, pero será mejor dar idea de su contenido comparándolo con "Kamo". Según Leenhardt, "kamo", significa "el viviente", "el que vive". Es un predicado que indica la vida, pero este predicado no implica ni contornos ni naturaleza. Kamo es un personaje viviente que se reconoce menos en su contorno de hombre que en un -- cierto aire de humanidad. (pgs. 72 y 74). Tiene ordinariamente forma humana y significa el hombre en su generalidad, pero puede significar todo otro ser humano investido de humanidad. Kamo no está delimitado a sus propios ojos. Ignora su cuerpo que no es más que un soporte. No se reconoce más que por las relaciones que tiene con los otros. No existe más que en la medida

en que ejerce su papel en el juego de relaciones. (pg. 248).

Kamo es quien tiene función y papel en la sociedad. -
Bao por el contrario es el que ha cesado de tener función so-
cial que ejercer. Es un "defunctus" desentendido socialmente.-
En este sentido también el loco es un "defunctus" al que se le
hacen funerales.

Pero dice Leonhardt "La situación de "defunctus" es -
provisoria. El "defunctus" debe ser "refunctus" si es que así
se puede decir. El desafectado (de las condiciones sociales) -
debe ser reafectado en condiciones nuevas. La primera de las -
cuales es encontrar un lugar nuevo en el espacio.

-Danzad, dice el ordenador de la fiesta, la danza de
los hombres podridos que habitan las rocas y los troncos de --
los árboles.

..... Rocas y troncos de árboles situados en el
bosque próximo. En estos lugares el difunto reencuentra un nue
vo papel que jugar, una función nueva transcendente para la --
sociedad.....

El bao domina la sociedad, la lleva, asegura su exis--
tencia. Bao, ligado a los ancianos y al cadáver, toma la forma
de dioses. La sociedad se compone de vivientes y de dioses, ---
unos y otros en intercambio constante" (pgs. 85 y 86).

Bao es el dios ancestro al que se ora junto al altar.
Cuando el vapor empieza a escaparse de la marmite sacrificial, -
el sacrificante levanta la tapa hecha de corteza e inclinado -
sobre el vapor dice: "a vosotros clamo, vosotros los padres, --
los abuelos, los hermanos mayores y todos los dioses a fin de
que consideraréis este ñame para vosotros....." (pg. 77).

Los antepasados son deificados. Pero, cuando empieza a llamársele a los difuntos *bae*? El cuerpo mismo del difunto es llamado ya en los funerales *bae*. No diferenciación ni distancia entre el cadáver y el dios. Las nociones se recubren.

"Venid todos, venid para la lanza de nuestros hombres podridos, los de olor a grasa rancia y que residen en -- los huecos de las rocas y en los troncos de los árboles....." (pg. 80 y 81).

Nos encontraremos aquí con elementos míticos que hasta ahora no nos habían aparecido en los pueblos horticultores estudiados: la noción de cadáver-dios, el papel del olor a -- muerte.

Aunque estas cosas no aparecerán más que en Melane--sia, sería útil intentar comprenderlas desde nuestro cuerpo -- de categorías. Puede ayudar a comprender mejor el modelo que -- rige la sociedad(horticultora), momentos diversos de su articulación; estudios diferentes del mismo modelo etc. Pero el caso es que estos caracteres con los que nos enfrentamos por -- primera vez aparecen en varios pueblos. Vladimir J. Propp en su libro "Las raíces históricas del cuento" (trad. española -- en edit. Fundamentos) recoge este motivo en los cuentos eslavos, como restos míticos de estadios culturales pretéritos, -- sólo que en el caso de los cuentos el motivo se presenta invertido: es el vivo el que al ir al mundo de los muertos huele -- que apesta. Los muertos reconocen al vivo por su olor. Propp, encuentra el motivo del olor a vivo en el reino de los muertos, entre los indios americanos, los zulúes, etc. (pg. 87 y 89).

En las sociedades hortícolas como en las de cazadores y recolectores la incorporación social y la incorporación parental coinciden de forma que la iniciación o incorporación a los papeles de esposo y padre o esposa y madre es a la vez -- iniciación o incorporación laboral y social. Incorporarse a la familia, al qué hacer parental es incorporarse al mundo de los antepasados y por tanto a la cultura transmitida. Es recibir de ellos lo que es valioso y lo que no lo es. Recibir de ellos el sentido de la vida. Incorporarse a ese sentido de la vida es -- asumir el mundo de los antepasados.

Si intentamos imaginarnos un mundo de realidades en el cual a la hora de la determinación de las realidades, lo cuantitativo no sea pertinente, sino únicamente las diferenciaciones significativas, comprenderemos que la incorporación al mundo -- cultural de significaciones y operaciones según significatividad de los antepasados -- la cultura -- es simplemente identificación. Desde este punto de vista la incorporación parental que -- es a la vez laboral, social y cultural, adquiere una coherencia, claridad y fuerza insospechada.

Si ahora aplicamos lo conseguido ya respecto a la estructura de este tipo de sociedad, o sea, que toda realidad proviene de la transformación $O_2 \leftarrow \dots \rightarrow O_4$.

tendremos que según el módulo semántico de transformación de muerte \rightarrow vida, en el que lo muerto se transforma en vida, los antepasados son O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Por tanto juegan el mismo papel que ya hemos estudiado en las protovíctimas. Si los antepasados son O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, luego los muertos y no sólo los remotos sino también los próximos son O_1 de la transformación. Si también los recién muertos, los padres, incluso para los que se inician más aún que los remotos, por cuanto de ellos recibieron la cultura, cualquier muerto, e incluso el reciente, si no es que más que los lejanos, entran a formar parte del papel de protovíctima, que según lo que tenemos ya estudiado, es la fuente radical de la realidad. Si esto es así, el mundo de los muertos, los caracteres y propiedades de los muertos lo son de la fuente ontológica de la realidad significativa para los vivientes-humanos. Luego incluso, el olor a cadáver es un olor sacro.

Cuanto más rápidamente, integrarse a la sociedad coincida con integrarse al esquema parental, tanto más las actuaciones laborales son incorporarse, repetir, reactualizar las de los antepasados y en la misma proporción están regidas las actuaciones laborales por su significatividad y correlativamente tanto más son los objetos su significatividad y por consiguiente alejados de lo cuantitativo. Y si alejados de lo cuantitativo, a acciones de significatividad idéntica, identificación de operación - no diversidad numérica; y a objetos de idéntica significatividad, identificación de objetos -no diversificación numérica-.

Si toda muerte es dadora de vida, término O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, luego toda fuente de vida es muerte.

Por otra parte, una fuerte no diferenciación -síncresis- de integración familiar y cultura, hace a los padres -la estructura parental- los dadores de humanidad, les hace, hablando en términos de categorías actanciales, remitentes de todos los bienes, porque no hay ningún valor S-O que no los sea en el seno de la cultura.

En los casos hasta ahora estudiados de mitología (o ideología) horticultora, la protovíctima origen de todas las cosas, el Dema, no es idéntico a los padres, a los muertos, aunque estos entren en el ámbito sémico de los Dema. La noción de Dema, supone una

larga cadena metalingüística de procesos $O_2 \leftarrow O_1$ hasta el primer eslabón de la cadena: la Protovíctima originaria, el Protoremitente, o el Protoantepasado. Si se finge un Protoremitente o una Protovíctima, se dan concomitantemente unos protoobjetos fruto de aquella primaria transformación de la cula todos los demás son participación, presenciamización.

Entre los dos casos estudiados -culturas en las que todo muerto es el Antepasado, o culturas en las que se establece un -- Protoantepasado- la diferencia puede ser nula. Porque en la medida en que la determinación de las realidades objetivas, viene articulada por la pura significatividad sin que intervengan elementos -- cuantitativos, es equivalente una única transformación significativa $O_2 \leftarrow O_1$ y toda una cadena de transformaciones en que se reproduce la misma transformación. O en otros términos, es equivalente significativamente hablando, poner una única vez un signo o -- repetirlo un millar de veces. La posición repetida de una ~~misma~~ -- significatividad -un objeto o una transformación- es significativamente, en cuanto a su valor, si se excluye de él lo cuantitativo, impertinente. Con todo, aunque impertinente es número, puede notar se la múltiple posición, o bien puede estarse por el contrario tan exclusivamente cogidos por los elementos significativos que no se tematice en absoluto o muy escasamente el número de posiciones. Esto equivale a que el mito no advierta las múltiples generaciones -- ni tampoco establezca ni un Protoremitente, ni un Protoobjeto, ni unos protosujetos. En un caso los muertos pertenecerán al ámbito -- significativo de la Protovíctima, el Dema, o bien serán indiscerniblemente unos con él, como parece ser el caso de los Melanesios -- del sur.

Si dioses -Demas- y cadáveres no se diferencian, como es el caso último expuesto, entonces, puesto que toda cultura es la -- presencia de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, es propiamente el O_1 el -- transformado. Muertos y vivos no se separan espacialmente. No hay un lugar donde residan los muertos y otro donde residan los vivos. Es decir, en ese caso no habrá ni un Paraíso, ni un Hades.

Si los dioses -los Demas- y los antepasados muertos, los cadáveres, no se identifican, entonces la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, cuyo O_2 es la cultura y cuyo O_1 es el Dema, entonces, la protovíctima no equivale a los antepasados.

Los antepasados pertenecen al ámbito significativo del Dema pero son diversos. Si son diversos han de ser numéricamente diversos, luego significativamente diversos.

De esto se concluye que no forman parte de la transformación que genera la cultura.

Luego no presentes en los vivos. Los Dema no ocuparán un lugar, ni estarán presentes en los vivos. Los muertos tendrán un lugar ajeno al de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, donde O_1 son los Demas y O_2 la transformación de ellos, los vivos.

Los muertos irán pues a un lugar donde no vige el mundo de los valores.

Un mundo oscuro y sin sentido.

Con probabilidad al proceso esbozado que determina un lugar a los muertos, le acompañe otro que asigna un lugar específico a los dioses, conectado con la conjunción y diferenciación del cielo y la región subterránea.

Esta última vendría determinada por las necesidades del cultivo, que fuerza a la observación del cielo y constata las determinaciones debidas a la luna, a la meteorología y al rol de la fertilidad y del cultivo.

Estas conjunciones y diferenciaciones pudieron ayudar a provocar el proceso metalingüístico que diferencia a los Demas -Protovíctimas y Protoremittentes- de los muertos.

Dice Leenhardt que para los Melanesios del Sur no hay una cosmología de tres niveles (cielo, tierra, subsuelo).

"Los dioses no residen en lugares a los que no alcance la mano del canqco, es decir, más allá del espacio donde el canqco se mueve.

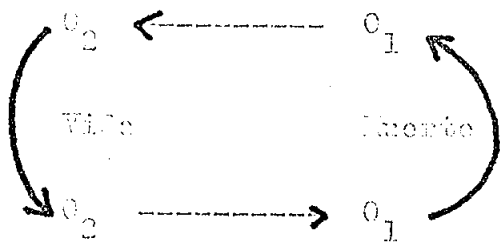
Los difuntos están siempre allí, los dioses mezclados con los vivos, el espacio de unos y otros mal diferenciado.

Un mundo donde el espacio es reducido y mal diferenciado"

(pag. 102 y 103-104)

No hay idea de que la muerte arrastre a la vida en melancolía. No confundas la muerte con la vida. Si el grupo acerca a la idea de la vida es la negación social, el estado social del hombre, --- cuando está maltrato por su grupo y abandono de sus ascendientes, los leo. Esto es la ruina para el sereno y no la muerte.

La muerte es un estado contrapuesto a la vida y una forma diferente de existencia. Nota Leobhardt que esta es la razón por la que el suicidio juega un papel entre los melancólicos. Si la vida le proporciona unas condiciones psíquicas difíciles, busca unas mejores condiciones en la muerte. El suicidio como la muerte es un traslado del estado de viviente al de no vivo. La muerte no es para los vivientes un fin sino una transformación. Con esta se completa la circularidad, entre la vida, la muerte --- los muertos --- con la muerte a la vida y todos sus bienes culturales y de otro tipo, porque la muerte se transforma en vida y la vida se transforma en muerte.



De los que relación de complementariedad entre vida y muerte, sino de contraposición en torno a un eje semántico común. De este se sigue que en la contraposición Vida/Muerte, no se da la contraposición vida/muerte. Si a este hecho le conjuntamos nuestras conclusiones anteriores --- que por efecto de la sinergia de los ejes parental y laboral, elimina la contraposición de sujetos y objetos --- resulta que no hay ni muerte verdadera, ni objetos verdaderamente inanimados. Por tanto, cambiando las conclusiones de Leobhardt, no puede darse una causalidad causal en el dominio de lo inanimado. Todo cuerpo causal se encuentra en este estado cultural, inanimado este anclatura

trado es el círculo de las transformaciones de los dos modos de existir: vida y muerte. (cfr. Op.cit. pp. 96-96).

Si se vive toda la realidad y cada elemento de ella y la cultura, como precedente de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, como clase de las antepasados y transformación de estos en esas -- significatividades objetivas y valores, entonces vivir esto es realizar en sí esa transformación, es presentificar a los antepasados. Realizar las acciones de los muertos y valorar lo que legaron, es identificarse con ellos. Es hacerles de nuevo vivos con otro modo de vida. Entre el acontecer del antepasado y el acontecer del vivo, no hay linealidad, sino que los acontecimientos se superponen como estratos de unos mismos acontecimientos.

Viene ahora las cosas en sentido inverso, todo lo que ocurre en las generaciones vivientes se asimila a los cánones -- de acontecimientos de los antepasados. Realizándose este el caso -- de asimilación del caso absolutamente singular de la llegada de los europeos a Mesoamérica, que es asimilable a los patrones legados por los antepasados. Igualmente podría ser citada por nuestra parte el mismo fenómeno con idéntica causa: la asimilación a los esquemas típicos de la llegada de los españoles a América, desde México, hasta el sur de Suramérica.

En un mundo cuantitativo, la cualidad como el significado no tienen número. La significatividad es una cualidad articulada y la acción que desencadena es también una cualidad articulada. Hacer la acción es transportarse a la cualidad. La acción y la cualidad son pues una sola cosa. En ese contexto, el tiempo es una cualidad. La articulación del tiempo, la de la acción y la de la significatividad son idénticas. (Las significaciones diversas, duración diversa. Como que es un mismo espacio de tiempo --abstracto se debe considerar-- de la conjugación de significaciones diversas, o sobre un objeto o acción de los diversos aspectos cuantitativos o cualitativos, cada uno de ellos y otro se conjugan de modo diverso).

Que la acción sea por sí misma un continuo, sino un discontinuo --como discontinuos de las significaciones-- de momentos discontinuos. Si se por sí mismo se comparará a lo que --

TIEMPO Y CUALIDAD. O TIEMPO Y SIGNIFICATIVIDAD SON IDENTICAS, POR TANTO SER, HAZER Y TIEMPO SON IDENTICOS

alude el propio Heidegger, la medida de tiempo cualitativo es como un ritmo musical. Como en la música se trata de un tiempo no homogéneo, cualitativo y de períodos, consistente en relaciones cualitativas, con pausas. Como en la música, es impropio hablar de un pasado y un futuro. La historia de la música puede tener pasado y futuro, pero no los tiene. Tanto el pasado como el futuro para el tiempo cualitativo, son momentos de períodos organizados cualitativamente. Como tales, dichas acciones o significatividades objetivas, pueden tener diversos valores y significatividades, por ejemplo una nota puede tener un significado concreto o con los antepasados, otro de relación de clonar o fragmentar y un tenerse de sentido sensual, se seguirá que esos ritmos en los que se desarrolla la vida, en vez de una polirritmia sea polirritmia de ritmos.

De esas consideraciones se puede concluir que individualización y número son correlativos. Por tanto, sólo la desindividualización progresiva del mundo de los objetos puede hacer entrar la individualización y el número.

En el mundo cualitativo, la medida no es la unidad, si no la contraponición. La relación de cualidades, no la de unidades.

Heidegger cuenta la siguiente anécdota:

"...verificada una vez en algunas de las obras de Heidegger en el momento de escape de aquellas que había inventado para los largos años, - me acordé de hacer la siguiente:

- ¿es un error la noción de cantidad la que hemos aportado a nuestro pensamiento?

Contestó Heidegger, un viejo erudito:

- ¿es cantidad? No! No es cantidad el espíritu lo que es la medida, el estado de él es el " (p. 260)

Para ello que la noción de cantidad es precisa plantear lo que es "cantidad cualitativa", la individualización, acciones, vectores como "no como nota cualitativa", sino como repetibles, como número. La medida, suena una medida cualitativa.

Sólo la descualificación del mundo hace que cobre importancia el cuerpo, el número. (cfr. op. cit. pgs 155-163 y 179-180). En una visión de todo desde los significados, el cuerpo queda olvidado, como se olvida la fonética de las palabras. Sólo la descualificación del mundo hace que aparezca el cuerpo como elemento individualizador.

Quizás en ningún otro caso se manifiesta con más claridad, vigor e incluso crudeza la estructura mítica de la horticultura primitiva de los Melanesios que en sus relaciones con el alimento en general y con el ñame en particular. Aquí podemos observar la estructura de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, sin los procesos metalingüísticos que llevan al establecimiento de las divinidades Dema que veremos más tarde en el análisis de la mitología de Nueva Guinea.

Cuando un canaco toma en sus manos un ñame, lo hace con la gravedad con que se toma un objeto sagrado. Se inclina sobre él, busca el lugar más salido de la textura del largo tubérculo, coloca la mano debajo de la extremidad que llama cabeza, a fin de sostenerla bien y evitar que se quiebre bajo su propio peso.

Coger un ñame requiere la suavidad y ternura con que una mujer toma a su niño.

El ñame es algo humano.

Nacido en la tierra, donde se disolvieron los antepasados es la carne de los ancestros.

En la fiesta de las primicias se les adorna como si fueran humanos con sombrero, ornamentación de conchas y plantas mágicas.

Se le come solemnemente y en silencio, porque no sería respetuoso hablar mientras se les come.

Los ñame se transforman a su vez en la carne de los hombres, su virilidad, su fuerza.

En las bodas, los duelos, contratos y recepción de mensajeros, se come como elemento de vida a lo que se

inicia; como sello y firmeza de los compromisos.

El ñame ofrece el símbolo de la vida que se perpetua. Un extremo muere en la tierra, mientras que el otro, - la cabeza, echa nuevos brotes.

Desaparece en la tierra, en favor de los nuevos tubérculos "El ñame viejo da a luz al nuevo; el nuevo fortifica la -- carne del hombre; la virilidad del hombre robustece el mun do.

La muerte del hombre le conduce a la tierra con los ñames- viejos, sus antepasados.

El ciclo de existencia del hombre está encerrado en el ciclo del ñame." (pg. 124).

Dice Leenhardt, que la existencia del hombre es - idéntica a la del ñame.

La identidad de los dos ciclos, el del ñame y el humano, a no es para los canacos una metáfora. El sentimiento pro--- fundo de identificación que experimenta con la naturaleza- le confirma que este ciclo corresponde a la realidad.

Añade: se diría que aprende su identificación -con el ci--- clo del ñame- a través de un mito que no ha formulado, pe- ro que lo vive.

Pero no es únicamente con el ciclo del ñame con - el que se identifica el canqco; lo hace también con el de- otras formas vegetales.

Se identifica también con el árbol que se planta en su na- cimiento juntamente a su cordón umbilical y la placenta. Ese árbol se desarrollará mientras el recién nacido viva,- y se cortará con su muerte.

Mediante esta identificación con los ciclos vege- tales, el canqco adquiere el conocimiento de sí mismo y de la existencia.

Entre el hombre y el árbol hay identidad de estruc- tura e identidad de sustancia. (pg. 62).

Y esto, porque en un orden de casos cualitativo,- la identidad de estructura es identidad de valor y signifi

catividad y la identidad de significatividad es identidad de substancia.

Por otra parte el árbol se identifica con los antepasados, (cfr. pgs 63-64) con los muertos.

El ñame, el árbol, los ciclos vegetales en general revelan para el canoco el ser del hombre. (cfr. pgs.67-68).

Con respecto a la generación, únicamente apuntaré dos consecuencias de la síncrexis del plano laboral y el parental, propia de los pueblos horticultores.

Narra un mito de las islas Salomón, que una serpiente mítica vivía bajo tierra. Advirtió que su hermano que vivía sobre la tierra, vivía y cultivaba mal. Le dió primero como ayuda el fuego; después un hijo varón. Pero el muchacho ignoraba todo lo concerniente a las artes agrícolas y domésticas. El dios-serpiente creó entonces una mujer competente en esas faenas.

El cultivo de la tierra, como la fecundidad, pertenecen a la mujer y a la tierra, pero al hombre la preparación de esa fecundidad. El desbroza los campos y los caminos y los deja preparados para el cultivo. El también prepara mediante la cópula a la mujer para la fecundidad.

Pero la fertilidad y la fecundidad pertenecen a la tierra y a la mujer, mediante la transformación que ya hemos estudiado de los antepasados.

La mujer casada está en estado de recibir los gérmenes del niño cuando atraviesa un "neo", lugares sagrados de los bosques donde viven esos gérmenes.

No se olvide que el bosque, la selva, es el lugar de los antepasados.

De igual forma la fertilidad de los campos será la transformación de los muertos en frutos. (cfr. pgs. 126-130).

Desde el mismo esquema de transformación $O_2 \leftarrow O_1$

puede ser comprendida la figura del jefe canoco, a la vez que se aclara esa figura en una sociedad no estratificada.

El jefe no tiene funciones de gobierno. No manda. No tiene propiedades especiales o insignias. Se le llama "hermano mayor" o "gran Hijo" y los honores que se le tributan son los propios del hermano mayor: respeto y aprecio. No se contrapone a ningún sacerdocio, aunque delegue sus funciones rituales, por tanto todo aquél que se refiere de alguna forma a los ancestros ya adopta funciones rituales sacerdotales.

Es la presencia de los antepasados. Es la actualización -- del viviente del grupo invisible de los mayores difuntos. En cuanto presencia de los antepasados, es el garante de la seguridad social y la encarnación de su potencialidad.

La palabra mítica, substancia social del clan, se encarna en el jefe, que la recita en los momentos rituales cuando hay que indicar el sentido profundo de una acción o roborar los sentimientos de todos.

En el jefe, Hermano Mayor, nacido de un árbol, columna del clan, están encerrados, el mito, la tradición, las alianzas y las virtudes del clan. El es su receptáculo viviente.

Su discurso es un acto sagrado.

El es la palabra de los antepasados y del clan.

El jefe tiene además una especial conexión con -- las máscaras.

Y las máscaras son efigies de los antepasados, en las que la misma persona figurada está viviente y actuante.

Las máscaras son la figura ambulante de los muertos, los ancestros, y los dioses. (cfr. op. cit. pgs 187- - 236).

Los pocos pueblos que hemos estudiado, correspondientes al que hemos llamado estadio horticultor, -quichés-desana, Ameridianos, Melanesios y algunos pueblos de Nueva Guinea,- cumplen con inversión semántica diferente, el mismo esquema de transformación $O_2 \leftarrow O_1$.

Todos estos pueblos cumplen el esquema transformatorio en su concepción y práctica de la procreación, alimentación, trabajo masculino y femenino, ritos y cultos, etc.

En todos ellos se dan las mismas cadenas de equivalencias con pequeñas variaciones sobre unos mismos ejes semánticos-constantas.

En todos, en la medida en que el cuerpo mítico disponible nos ha permitido comprobarlo, se da la misma cadena axial de equivalencias semánticas: matar equivale a copular, equivale a comer, equivale a cultivar, equivale a cazar, equivale a ser enterrado o a bajada a los infiernos.

Difieren, no obstante, los casos estudiados, a pesar de la coincidencia en esta cadena de equivalencias fundamental, en el esquema semántico o modelo de interpretación de la transformación $O_2 \leftarrow O_1$, supuestas las equivalencias dichas. Podríamos decir que el modelo de interpretación semántica está formado ordinariamente por una pareja de términos pertenecientes a la cadena de equivalencias fundamentales. V.gr los Quichés lo formarían con la pareja "muerte-bajada a los infiernos"; los Desana con la pareja "matar-copular"; en el caso de los Canacos, la brevedad de nuestro estudio, así como la falta de material mítico, no nos permite establecer un modelo.

En este momento lo que pretendemos es ver funcionar el rigor del modelo de los pueblos de Nueva Guinea estudiados.

Para los pueblos posteriores a los cazadores, iniciadores del cultivo, o por los menos anteriores al cultivo generalizado del grano, y anteriores a la formación de los grandes estados, la muerte de un ser divino, o Dema, es una idea central de la que se deriva la muerte de los humanos, así como su capacidad procreadora y todas las ordenaciones -

de la vida y cultura humanas.

En torno de esta idea central se anudan la muerte, el matar el coito y la procreación, la luna, las plantas alimenticias y la fertilidad, así como los mitos y los ritos. Todos los mitos presentan variaciones de esa idea central. Los sacrificios de hombres y animales, las ceremonias de iniciación— las funerarias, o las de fertilidad, no son rituales aislados, más o menos relacionados, sino que todos estos cultos, fiestas o ceremonias parecen deducirse de la idea central — en torno de la cual gira toda la cultura: la muerte de un ser divino, un ser divino asesinado, de cuya muerte violenta procede la integridad del mundo de las cosas y el de los hombres. (cfr. pags. 78 y 123).

La muerte no es simplemente una muerte natural, si no una muerte violenta. Un asesinato, si se le quita a esa noción el elemento que denota culpabilidad. Es una primera— muerte y muerte violenta. No es tampoco castigo, ni un matar castigable. No es una ofrenda, porque no sería ofrenda— a nadie.

La primera muerte sobre la tierra, fue un asesinato, una muerte violenta, un ser muerto, y el ser divino que sufrió esa muerte, conectado siempre con la luna, dió a los hombres la muerte, la procreación, las plantas útiles, las costumbres y los ritos y la cultura en general, con esa --- muerte suya.

La muerte y el nacimiento continuo de humanos, ani males y plantas, así como la necesidad ineludible de matar— plantas y animales para que continúe la vida, para que se —

reproduzca y se regenere, es vivido como algo de establecimiento divino. El vivir y el morir entendido como matar y ser muerto, es una cuestión de vivencia religiosa. Dice Jensen "a esa divinidad no ha de hacerle uno ningunos dones... únicamente ha de revivirlo uno mismo, es decir uno ha de hacerse consciente del carácter divino de este modo de ser de todo lo viviente." (pag. 126). Sin matar es imposible mantener la vida. Esta es una de las razones por las cuales se da sentido a la muerte natural, identificándola con el "ser muerto" que mantiene la vida. Antes del "ser muerto" del Dema, no había ni procreación, ni plantas alimenticias -los hombres debían comer cortezas de árboles, piedras, tierra, etc - ni cultura, sino caos. Con la muerte violenta del Dema, se introdujeron todos estos bienes, todo el orden de la vida y de las cosas. Esto supone que el Dema introdujo también la muerte como matar. Toda muerte es "ser muerto".

Además, él enseñó el cultivo, que es matar las plantas, la caza, que es matar los animales, la guerra, que es matar a los hombres, los sacrificios, la caza de cabezas, etc.

Matar en esta cultura no es ningún acto heroico, - nacido del espíritu guerrero o cazador. Matar, como repetición, como vivenciación y ritualización del acto sagrado -- primordial, es un deber sagrado. Es mantener la vida, reconocer y aceptar el orden sagrado, es realizar el ritual, el acto sagrado por autonomasia. Las plantas en el cultivo son continuamente muertas mediante la recolección de frutos. Se mata cuando se planta la nueva cosecha: el tubérculo despe-

dazadas y sembrado en trozos es el origen de la nueva vida. Igualmente la muerte de animales es causa del mantenimiento de la vida de los que les comen. Y las generaciones que mueren -son muertos- son el origen de la procreación de nuevas generaciones. Todos estas muertes son la repetición ritual de la muerte primordial de donde brotó todo el orden de las cosas, las costumbres, la religión y la cultura. Introducir la muerte fue y continua siendo, introducir la vida y la -- cultura. Matar no es pues algo castigable, sino un deber. El más alto deber, el único, porque toda ~~la~~ práctica cultural-- toda costumbre, todo trabajo, todo rito, e incluso todo acto biológico es una forma de matar.

El Dema cuando introdujo con su muerte el matar, - introdujo, enseñó, el cultivo, la caza, la guerra, el rito, la costumbre y la religión

Morir y ser muerto está intrínsecamente conexo, in separablemente conexo ~~con~~ la procreación, crecimiento y expansión de la vida. Según esto se conectan con esto último-- los sacrificios de hombres, cerdos, caza de cabezas, guerra, caza, y cultivo, como se conectan intrínsecamente, según he mos estudiado, las narraciones míticas y las ceremoniales.

Lo más justo que estas culturas pueden hacer para-respetar y someterse al orden de la vida, es matar. Nada, en ese estadio, más capaz de fomentar la vida, que matar y nada más agradable al ser divino que matar.

En este estadio no hay diferenciación de actos profanos y sagrados. Hasta las operaciones menos capitales del

grupo son sagradas.

Según lo que precede, iniciar en el trabajo y en la cultura a los nuevos miembros del grupo, es iniciarles en la experiencia de la muerte; iniciarles en la experiencia de -- ser muerto y matar. La iniciación sexual, y con ella social, supuesta la síncrexis de sociedad y organización parental, -- es también una iniciación a la experiencia de matar y ser -- muerto. Mediante la primera muerte habida sobre la tierra, se hicieron capaces los humanos de procrear y los ritos de iniciación repiten aquel acontecimiento primordial. Los iniciados han de experimentar el significado de esa primera muerte para que mediante ella se hagan capaces de procrear.

Si ahora traducimos la que hemos llamado idea central -- una protovíctima de carácter divino que mediante su -- muerte establece el orden del mundo y la cultura -- por nuestra fórmula de transformación $O_2 \leftarrow O_1$, tendremos que resultará equivalentes cualquiera de las variantes que nos han aparecido del origen de las plantas alimenticias: que surjan del cadáver de un Dema, de una virgen violada, de los trozos de un Dema despedazado y enterrado, del semen de un Dema derramado en el suelo, del parto de un Dema, de los excrementos de un Dema, de la transformación de un Dema (Hainuwele), de su sudor o de su suciedad rascada, de las impurezas de su piel... etc

Por tanto no sólo proceden de un Dema muerto, sino también -- de cualquier acto biológico de un Dema: parto, defecación, orines, derramamiento de esperma, sudor, de escamas o suciedad

des de la piel limpiada, etc. Y lo que se dice de las plan--
 tas cultivables, vale de los bienes de cultura, de los modos
 de saber hacer laboral, de los útiles y demás bienes de cul-
 tura. V gr. las piezas de porcelana o tejidos procedentes del
 comercio, el fuego procedente del coito de dos Demas, o de -
 la vagina de otro, etc. En todos estos casos se cumple igual-
 mente la transformación de $O_2 \leftarrow O_1$, donde O_1 es el Dema, O_2
 el bien cultural resultante y \leftarrow la transformación según-
 una cualquiera de las variantes semánticas expuestas.

Si para que se de un O_2 es preciso derivarlo, del mo
 do dicho, de O_1 , resultará que toda ceremonia conmemorativa-
 ritual sagrado, aceptación del orden establecido, promoción y
 sostenimiento de ese estado de cosas, educación, ocupación -
 laboral, etc, tendrán esa misma estructura. Hemos visto ya -
 el caso del cultivo de las plantas. Es obvio el de la caza.
 Estudiaremos más tarde la relación sexual, y estudiaremos a-
 hora brevemente, otros casos.

El ~~esta~~ ritual del sacrificio del cerdo, como ya di-
 jimos, no es una ofenda, ni sacrificio a nadie. La muerte -
 ritual del cerdo es un culto conmemorativo. Es en realidad -
 la reproducción de la muerte violenta del Dema -siempre de -
 caracter lunar. Comenta Jensen que el hecho de que la carne-
 del animal sacrificado se coma por los asistentes al ritual,
 se sigue con gran fluidez del mitologema de la muerte primor-
 dial del Dema. Porque lo mismo ocurrió con la divinidad muer-
 ta y la transformación de su carne en alimento para los hom-
 bres.

El Dema transformado en las plantas cultivables se convierte en medio de sustentación de la vida humana, como también se transformó en el animal doméstico por excelencia, el cerdo. Así pues, el Dema se transformó en las plantas y en la carne alimento que es la vida del hombre. Luego unas y otra son la presencia del Dema, como el hombre mismo es la transformación del Dema.

La identidad del cerdo con la entidad mítica, se con firma también porque en el ritual, el cerdo como el Dema, es despedazado y enterrados sus pedazos esparcidos por los campos de cultivo. Como el Dema, se transformará en la fertilidad de las plantas.

El Dema sacrificado es el mundo de los muertos: el O_1 , del mundo de los ~~muer~~tes vivos O_2 . El cerdo representa y se identifica con el mundo de los muertos. El Dema que es el mundo de los muertos es la casa del culto. Así también el cerdo se identificará con la casa del culto.

Se producen así una cadena de identidades o equivalencias entre Dema, cerdo sacrificial, reino de los muertos, casa de culto, luna... y una cadena de transformaciones: la vida de los hombres que es transformación de la carne del cerdo y de las plantas cultivables, a su vez transformaciones del Dema muerto.

El ritual del sacrificio del cerdo es el momento en que se recuerdan y se concientian estas cosas. Prosigue Jensen (pag 127) " que de lo expuesto hasta ahora^{acerca} del ritual -- del cerdo, se sigue que en este ámbito ~~cultural~~ ritual, el -

sacrificio humano pertenece a este cuadro de concepción del mundo (Weltbeld) y tiene la misma significación ceremonial " Y en la medida en que el hombre sacrificado se identifica y equivale al Dema, también la tiene el canibalismo. En algunos casos el ritual supone el sacrificio conjunto de un cerdo y un ser humano. Ambos son comidos por los asistentes. En el culto Rapa, aparece explícita la equivalencia de una mujer y el cerdo, La muerte del ser primordial se representa equivalentemente por el sacrificio de uno u otro. La comida ritual de plantas, el cerdo o el ser humano sacrificado, reproducen el acontecimiento del tiempo mítico, cuando el sacrificio del Dema, proporcionó a los hombres, que no disponían de medios de subsistencia, los alimentos habituales que les permiten mantenerse en vida.

La muerte del Dema abrió para los humanos el mundo de los muertos. Con su muerte se transforma en el mundo de los muertos. Al morir los humanos han de realizar el viaje al mundo de los muertos. Las ceremonias funerarias reproducen el acto del Dema para proporcionar ayuda a los que acaban de morir para realizar con éxito su tránsito.

No todos pueden llegar adecuadamente a la otra orilla. Algunos se transformarán en espíritus o animales. La dificultad del tránsito se representan con danzas, que como en otros rituales - el de la fertilidad o el de las bodas- recuerdan el laberinto.

La caza y la guerra están directamente conectadas e

con la misma idea central: la muerte que da vida. La introducción de la guerra por el Dema se rememora mediante luchas y competiciones rituales. O reproducen luchas primordiales - entre Demas o aplican el principio según el cual introducir la muerte es introducir la vida o su inversa: el mantenimiento de la vida requiere la muerte.

El juego de pelota hay que interpretarlo en este mismo contexto mítico de luchas rituales. Dice Jensen que para los Uitoto la pelota es el hijo del padre primordial o el alma del mismo padre está en la pelota. Con la pelota se mata golpeando en la cabeza. La víctima es devorada.

Para los insulares de la isla Melanesia de Tumbleo, la pelota se identifica con la luna.

Cuando narramos los ritos de fertilidad y los de iniciación, quedó explícita ya la conexión de esas ceremonias con el esquema mítico central. La iniciación se celebra cuando se llega a la madurez sexual. El coito y la procreación-- los introdujo el Dema con su muerte violenta. Será preciso conectar para los iniciandos, la capacidad sexual con la muerte. Ese es el orden de las cosas introducido por el ser divino. Mediante la primera muerte se hicieron capaces sexualmente los hombres. La nueva vida es inseparable de la muerte. Los iniciandos han de experimentar la muerte; deben ser iniciados a la experiencia de la muerte para que sean iniciados sexualmente. Sin esa experiencia de muerte -que es la muerte sagrada- no serían maduros sexualmente ni capaces de procrear nueva vida como adultos. El destino humano es por la muerte la procreación.

Mostrarles y reconocerles su madurez sexual es mostrarles la muerte. La experiencia de la muerte los hace miembros del grupo humano de pleno derecho.

En todos los mitos, ritos y ceremonias estudiadas, hemos visto el rigor formal en torno de unos ejes míticos -- un ser divino muerto que con su sacrificio da origen al orden del mundo, a todos los bienes que son la vida del hombre y a la cultura - correlatos a un modo laboral, el cultivo hortícola de tubérculos y frutales que nos ha sido posible - interpretar con la fórmula $O_2 \leftarrow O_1$, pero hasta ahora hemos puesto de relieve principalmente la dimensión laboral o eje S-O de la fórmula $S \begin{matrix} \diagdown \\ O \end{matrix} S$. Ahora atenderemos brevemente el eje S-S o de relaciones intersubjetivas estudiando la relación y usos sexuales.

Antes de entrar en el nuevo apartado quisiéramos advertir únicamente que cada una de las ceremonias e incluso mitos puede funcionar como ideograma equivalente. Los cultos de iniciación, de fertilidad, los funerarios, los sacrificios de animales, de hombres, el cultivo, la caza, la guerra, las luchas rituales, el juego de pelota, etc, cada actividad importante, rito o mito, contiene los elementos propios del esquema central mítico de muerte/vida, o en nuestra terminología, $O_2 \leftarrow O_1$. Por tanto cada una de esas acciones o narraciones, puede funcionar como ideograma y son equivalentes entre sí. Todas manifiestan su origen sagrado y todas suponen la presencia de lo sagrado.

El estadio cultural que venimos estudiando, es aquél en el que no se ha producido aún la escisión entre la -

estructura y la significación semántica; entre el plano laboral-social y el parental-sexual. Según esto, y como él, los casos anteriormente expuestos, la significación semántica --configuración significativa-- de todo lo referente a la sexualidad y a la procreación, deberá ser coincidente con lo hasta ahora expuesto.

La muerte violenta, el coito, y la procreación, están intrínsecamente conectadas, hasta tal punto, que no puede pensarse cualquiera de ellas sin las otras. Aquí nos volvemos a encontrar con una idea de la muerte lejana de la que nos es habitual: la muerte no es el fin de la vida, sino parte esencialmente integrante de la vida, porque sin la muerte ni es pensable la vida, ni podría ser mantenida, ni podría estar cargada de sentido.

Sin la conexión de matar y vida es impensable la expansión de la vida y su mantenimiento. De ahí se sigue que la madurez sexual, esté conectada con la capacidad de matar y por tanto que matar y coito estén semánticamente conectados. El coito es equiparado a la acción de matar. La excitación psicológica y psíquica de un caso y otro son equivalentes. Comenta Jensen (pag. 150) que los cazadores comparan la excitación de la caza con la excitación del amor, como una identidad de expresión experiencia psíquica.

Bajo esta perspectiva se comprende la relación de los dos sexos. Matar es un qué hacer exclusivamente masculino. El qué hacer de la mujer es ser muerta y parir. El ser muerta es el destino de la mujer. La relación de los dos sexos puede caracterizarse así: "El que mata - La que es muerta"

La mujer aporta nueva vida siendo muerta por el varón, violada, robada. Podría parecer que la mujer juega un papel meramente pasivo, pero sin embargo no es de ninguna manera un papel secundario el suyo, sino todo lo contrario.

Míticamente juega el mismo papel que el Dema: dar origen, mantener y expandir la vida mediante su muerte. Es más bien el varón el que juega el papel secundario en el complejo significativo de los mitos, ritos y prácticas culturales de este estadio.

En los mitos y en las ceremonias de iniciación, se patentiza que el ser de la muchacha está conjuntado con "sufrir violentación". Se inicia a las muchachas siendo violadas por los muchachos adultos. Esta es una de las raíces de la equivalencia o conjunción entre doncella y muerte.

En los mitos, la muerte de la muchacha - luna, es equivalente a su boda, y en los rituales de boda se representa esos acontecimientos primordiales del Dema. Con los usos-rituales está también, como en los mitos, el robo de las novias - tema presente en las mitologías mediterráneas -

Toda novia ha de sufrir la misma suerte ritual que el Dema primordial: experimentar el ser muerta violentamente.

De lo que precede se concluye, y así lo nota Jensen (pag 151) que la maternidad adquiere un caracter totalmente diverso del que estamos habituados: la fertilidad es un ser muerta y así se explicita en los rituales para hacer fértiles a las mujeres estériles.

Sacrificar un cerdo se compara con un coito. La luna es idéntica al Dema protovíctima y es la que es muerta, #

renace y da fertilidad. De aquí que se establezca una serie de equivalencias entre Dema, luna, mujer, animal sacrificado (cerdo) y ser muerto. (cfr. Jensen. op. cit. pag 125-156).

En las mitologías o sistemas de configuración significativa axiológica, anteriormente estudiadas, v. gr. Los-Desana, nos encontramos con diferentes qué haceres laborales conjuntados a la diferenciación ~~laboral~~ sexual. Vimos que podrían ser interpretados según el modelo parental, debido a la síncrexis del aspecto laboral y el sexual. Ahora nos encontramos con un sistema mítico que o denota una insuficiente diferenciación laboral de los sexos -escasa caza, pesca - no tematizada- o lo que es equivalente, una carencia de mitologización- según los materiales de que disponemos - de la diferenciación laboral de los sexos. Nos encontramos pues, - que los pueblos de Nueva Guinea y algunos otros de estructura semejante, no recogen en su esquema fundamental mítico, la diferenciación/conjunción de dos naturalezas ^{laborales} propias de los horticultores: caza/pesca y horticultura.

Este hecho plantea el problema de la interpretación del modelo que rige el esquema fundamental mítico de estos pueblos y plantea a la vez el problema de la interpretación de la diferenciación ~~laboral~~ sexual en el orden social y de la cultura. Puesto que para esos pueblos no parece estar vigente el modelo que sincretiza la diferenciación sexual y laboral, cómo se interioriza -se eleva al orden de la cultura- la diferenciación sexual, si falta el patrón de diferenciación laboral y cómo se conjunta esa diferenciación sexual, en el supuesto que demos cuenta de ella, en el orden de los modelos semán--

ticos axiológicos de la mitología.

Si no hay o no se hace valer, un criterio de diferenciación laboral para la diferenciación de sexos, entonces ha de ser en el seno de una misma función semántica significativa, que esta diferenciación debe buscarse. Deberá pues buscarse en el seno de la diferenciación de actantes de una misma función.

Si se hace abstracción de la pesca -de importancia apenas recogida en la mitología, la alimentación cárnica, -- procede en muy escasa medida de la caza y del cerdo, animal-doméstico o casi doméstico y como tal, regido en cuanto a su interpretación por los modelos generales del cultivo, es decir, por los mitos relativos al mantenimiento y renovación de la vida y en general por las cadenas de operaciones encaminadas a mantenerlos, procurar que se multipliquen, etc. Estas cadenas, de operaciones, difieren de las de la caza. Así es que el trabajo para proporcionar alimentos de carne, o no es suficientemente diverso, o no es suficientemente importante, o como en el caso de la pesca, no es tematizado como para que de pie a contraponer dos naturalezas laborales. Con esto se mina la base de la diferenciación laboral de los sexos y aboca a su diferenciación por la vía de los actantes diversos de una misma función. En la misma naturaleza laboral tendrán que diferenciarse los papeles sexuales.

Ya hemos visto que la relación sexual está caracterizada como: varón-el que mata/ hembra- la que es muerta. Es Esto corresponde a los actantes S y O del cuadro actancial. Tendremos pues una sola función E/A cuyos actantes serán S y O.

Si no se da a nivel social más que una función semántica, no se dará más que un tipo de inversión semántica de los S y los O. La función será: matar violentamente. El funtor S será: el que mata violentamente y el funtor O será: el que es muerto con violencia. Por tanto todas las cadenas operativas tales como, caza, cultivo, alimentación, coito y procreación, se interpretarán con este contenido semántico.

Antes de seguir adelante, debemos hacer una observación. En el caso de los Desana nos encontramos con un pueblo que era con un pueblo que era tan cazador como cultivador, sin embargo se interpretaban a sí mismos como cazadores. Ahora nos encontramos con pueblos que podrían haberse interpretado a sí mismos según el modelo parental -diferenciación sexual conjuntada a la diferenciación sexual- y en cambio no lo hacen. Debemos pues sospechar, que en el orden de las interpretaciones míticas y de los modelos que las rigen ocurre algo semejante a lo que se da con los datos de la ciencia: diversas teorías pueden dar cuenta de los mismos datos. Aquí también, diversos modelos mítico-axiológicos, pueden ser igualmente eficaces a la hora de organizar y orientar unas mismas cadenas de operaciones.

Supuesto que la relación sexual no es una relación y conjunción de dos naturalezas laborales, esquema que permite el desarrollo de la fórmula $S_1 \text{ ---- } S_2$, sino que es

$$O_1 \text{ † } 2$$

una única función con diferenciación sexual apoyada en la diferenciación actancial, entonces la fórmula sobre la que se

apoya es S-O, la función de sobrevivencia. Vimos ya que la so sobrevivencia -alimentación- puede ser clave semántica que interprete la sexualidad, pero no a la inversa.

Vimos también que en culturas donde escasean las nociones puramente abstractas -no las abstracciones, que pueden ser, a pesar de la abstracción, todavía nociones cargadas de contenido valoral- la contraposición entre los medios para obtener alimentos y los alimentos obtenidos como relación de medios y fines no se da, sino que estas operaciones se desarrollan dentro de unas mismas inversiones ~~semánticas~~ semánticas. Por tanto la relación "matar/ser muerto" debe de interpretarse a partir de "comer/ser comido". No debe pensarse el proceso la boral como un medio para poder comer y mantener a los hijos. Han de pensarse esos procesos prescindiendo de las nociones de "utilidad para... "

Pero supuesto que en la única función matar/ser muer to, se sincretizan todas esas cadenas operatorias y también la sexual, ésta quedará modificada. Funcionará de una forma que para nosotros es en absoluto habitual. El actante segun do O es un S sexual. Por tanto no debe pensársele a la manera de nuestros O de larga tradición artesana: como un actante pasivo, sin que sea a la vez que actante segundo, centro de iniciativas, como lo es el actante primero. No se olvide la interpretación que hemos dado de comer y matar, como una transformación $O_2 \leftarrow O_1$. Tanto en comer, copular, o trabajar, el objeto comido, con que se copula, o sobre que se trabaja es el O_1 de la transformación.

Nos orientará en esta extraña concepción del actante segundo, el pensar en el papel que en la mitología juega el Dema que siempre es el O_1 de la transformación $O_2 \leftarrow \dots \leftarrow O_1$. En esa transformación el Dema hace don de sí mismo. En la relación sexual, la mujer, que es la muerta, hace don de sí misma, es un O de la relación S-O, con iniciativa. En este orden hay que interpretar el objeto de trabajo y aquello con que uno se alimenta. Hay que entenderlo en el sentido de la transformación y con iniciativa propia. El actante segundo de esa única función no puede comprenderse en un orden donde se sintetizan S y O. Hay que quitar en la concepción del actante-segundo la pasividad artesana, la abstracción científica y tener muy en cuenta, su carácter sincrético. Es axiológico y con iniciativa. El matar que es la función semántica, no es correctamente interpretada como una depredación -actividad violenta/ pasividad. Tiene los caracteres de un intercambio entre dos iniciativas, como en el caso sexual. En todo caso, si algo sale disminuido como centro de iniciativas -según los datos míticos- es el varón, el actante primero, el θ_2 de la transformación y no la mujer, el actante segundo, el O_1 de la transformación. Piénsese en un "comer, alimentarse", que no consiste en asimilar a un Yo contrapuesto a lo objetivo, unos alimentos que están en el campo de lo objetivo, sino más bien, en un alimentarse que es regeneración de la vida, transformación que parte precisamente de aquello con lo que uno se alimenta.

Para la diferenciación de alimento y alimentado, de forma que pueda pensarse como asimilación de alimentos por -

un S, se requiere un tipo de operación laboral, que no sólo contraponga actantes en una función, sino que sea tal, que constituya a un sujeto como sede de un saber - hacer laboral y sede de las formas que por el trabajo - los objetos adquirirán. Esto no se producirá sino mucho más tarde, cuando los procesos laborales se alejan de las configuraciones semánticas de los procesos estimuladores alimentarios y sexuales. O de una forma más extensa exacta: cuando los procesos alimentarios y sexuales, conducentes a la supervivencia y a la procreación, se separen de los procesos laborales. Y esto aún cuando, e estos últimos estén regidos por configuraciones sémicas procedentes de los primeros, aunque metaforizados, es decir, aplicados a campos que no son el propio, como parece ser el caso de la agricultura y en parte de la artesanía (piénsese en la primera metalurgia y posteriormente en la alquimia).

Permítasenos ahora un excursus acerca de las disoluciones de síncreis y las apliaciones laborales por metaforización de modelos axiológicos.

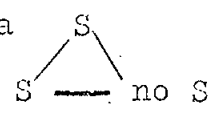
Toda ampliación laboral -transformación laboral- va acompañada de una metaforización de las configuraciones semánticas y axiológicas -mientras nos movamos en procesos laborales todos ellos axiológicos y no abstractos-. Y toda metaforización, provoca una contraposición axiológica de caracter semiótico y una disolución-de síncreis, donde las haya.

Según esto, y como hemos ido notando, la disolución de la síncrexis en alimentación y sexualidad, o de proceso laboral y sexual, o cualquier otra, tendrá lugar concomitantemente a las ampliaciones laborales o metaforizaciones de configuraciones axiológicas. Únicamente las diferenciaciones laborales son capaces de originar diferenciaciones de funciones, en el orden de las configuraciones semánticas; y sólo estas últimas son capaces de originar diferenciaciones de actantes de unas funciones y otras, y por tanto de disolver síncrexis tales, como la del S que procura su supervivencia mediante el alimento, con el S sexual y el laboral. De igual manera que esas ampliaciones en el trabajo -mientras no entren los procesos abstractos laborales y conceptuales- sólo son posibles mediante las transferencias de las configuraciones semánticas de unos campos propios a otros no propios, con las consiguientes modificaciones en la misma configuración.

Toda configuración significativa semántica se origina en el seno de la estructura $S \begin{smallmatrix} - \\ \diagdown \\ 0 \end{smallmatrix} S$. Esta estructura es ya de por sí una agrupación de configuraciones; ella de por sí es una configuración. En su seno ya se da la contraposición de actantes y función y la contraposición de actantes S y S y O; S y S; y S-S y S-O. Es decir, toda configuración semántica correlata de una determinada operación humana se origina y tiene lugar en el seno de unos vivientes hablantes; por tanto, operación y su función semántica correspondiente, incluye siempre las-

relaciones de Sujeto y Objeto y sujeto -sujeto, así como las relaciones o ejes S-S y S-O. Toda configuración semántica da lugar a varias configuraciones subordinadas en contraposición: el que habla y el que escucha; el sujeto de operación y el objeto de operación; la operación y los actores de operación; el hablar y el operar.

De todo esto se sigue, que ya en el seno de la configuración semántica básica se originan contraposiciones del tipo S - no S. No se origina en cambio, la estructura

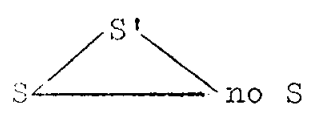


. La formación de esa estructura, tiene lugar a base del enriquecimiento, tanto en el campo-

laboral, como correlativamente en el semántico y axiológico de la categoría simple "S". Enriquecimiento en articularidad que conduce progresivamente a escindir la categoría simple "S" en "S y no S".

Parece que la metaforización tiene lugar a nivel de la función y no de los funtores. Se aplicará a los funtores cuando ya se ha hecho explícita o implícitamente en la función.

La metaforización de la función a otro campo, que el propio, da lugar frente a la categoría "S" la "no S" y como consecuencia del uso en el campo propio y el no propio o transferido, se da lugar a la categoría "S'" o sea, se origina la estructura



En cuanto que la categoría S' pueda presentarse en la variable "S" y en la "no S" es más pobre en contenido -

sémico que una u otra.

En cuanto puede ocupar el lugar de "S" y de "no S" en los contextos, abarca los semas de uno y de otro.

Si "S" se toma como desencadenador de operación - de la correspondiente a "S" y de la correspondiente a "no S", es más pobre en contenido sémico que uno y otro. En cuanto comparte un movimiento metalingüístico con las formaciones axiológicas, es más rico que uno y otro. Así podemos decir que todo enrarecimiento sémico es correlato de la operación y que toda densificación sémica es correlata al uso metalingüístico con respecto de "S" y "no S".

Incluso en los metalenguajes, axiológicos, está conexo el menor número de semas del núcleo característico con la densificación de los semas periféricos y virtuales.

Se da una interna conexión entre el metalenguaje axiológico y la operación. Se da una correlatividad entre la aparición de movimientos nuevos metalingüísticos que comportan transfert, con la aparición de nuevos tipos de operación. El núcleo vendrá dado por el nuevo tipo de operación. Pero también se da dependencia de la aparición de nuevos tipos de operación, con la aparición de nuevas formaciones axiológicas metalingüísticas. La aparición de nuevos tipos de operación laboral, aunque dependiente de los desarrollos lógicos de la operación misma, supone, para que esos desarrollos -

se lleven a término, un horizonte, unas configuraciones axiológicas que los presenten como valiosos. El desarrollo de nuevas formas de operación bajo lógica exclusiva de la operación misma, supone un estadio abstracto laboral o una prioridad del método sobre los efectos, que - en estos estadios culturales no es ciertamente el caso. Supone un pensar abstracto y lo que es correlato, un operar abstracto de valores, es decir, un proceso laboral técnico.

No quisiéramos concluir nuestro estudio sobre los horticultores, sin hacer referencia de una forma u otra a la pervivencia del mito central o estructura mítica fundamental de la horticultura en ámbitos culturales ya alejados de ese estadio. Servirá a este propósito, una breve referencia a las leyendas y ritos de construcción apoyándonos en el estudio de Mircea Eliade, sobre la leyenda rumana de "Maître Manole et le Monaster d'Arges" (cfr. M. Eliade: de Zalmoxis a Gengis-Khan. Payot 1970. pg. 163 y ss.).

Dice Eliade que el motivo de que una construcción para ser llevada a término requiere un sacrificio humano, está testificada en Escandinavia, Finlandia, ^{Letonia} Estonia, Rusia, Ucrania, Alemania, Francia, Inglaterra y España. Igualmente cita la Italia prehistórica, el Próximo Oriente, India, Mesoamérica, Oceanía, Polinesia, ^{China} Indochina, y Japón. (Pg, 176, 178).

Continúa Eliade: "La ideología común - a estos ritos de construcción- podría resumirse de la manera siguiente: para durar una construcción (casa, obra técnica e incluso obra espiritual) debe ser dotada de un alma, - es decir, recibir a la vez que la vida, un alma. El "transfert" del alma no es posible más que por vía de un sacrificio; en otros términos, por una muerte violenta. Puede decirse que la víctima prosigue su existencia después de la muerte, no ya en su cuerpo físico, sino - en el nuevo cuerpo - la construcción- que ella ha anima

do por su inmolación; podría hablarse incluso de un "cuerpo arquitectónico", como sustituto del cuerpo carnal.

El transfert ritual de la vida por medio del sacrificio, no se limita a las construcciones, (templos ciudades, puentes, casas) y a los objetos utilitarios: se inmola igualmente víctimas humanas para asegurar el éxito de una operación, o incluso la duración histórica de una empresa espiritual" (pags. 178-9).

El fundamento de estos sacrificios, es el mito cosmogónico: la creación a partir de un ser primordial(v. gr. Tiamat, Ymir, Purusha, etc; Cfr. Poema Acadio de la creación, en la Sabiduría del Antiguo Oriente, J. B. Pritchard. pgs. 35-46; Structures de la Mythologie Nordique, Renauld-Krantz, 1972. pg. 18) de cuyos órganos, o pedazos, se originaron las diversas partes del cosmos. El palacio, el templo, o la casa, equivalen al cosmos, - son microcosmos; por tanto, su construcción es equivalente al acto cosmogónico por excelencia. Atribuye Elia de esta concepción del mundo a los que llama "paleo-cultivadores", - "Urpflanzer" - "del hecho de que el mundo - las plantas alimenticias, los hombres, etc - han surgido por el sacrificio primordial de un ser divino, toda construcción pide la inmolación de una víctima. Se advertirá que en el horizonte espiritual de esta concepción, la substancia misma de la víctima se transforma - en los seres o los objetos surgidos de ella misma como consecuencia de su muerte.

..... En todos estos mitos, la muerte violenta es creadora". (pg. 181).

A continuación transcribiremos la leyenda del maestro Manol según la traducción francesa citada por Eliade y debida a M. Gheorghiu.

I

L'Arges en aval
 Dans le joli val,
 Le Prince-Noir vient
 Et il s'entretient
 Avec neuf maçons,
 Maîtres, compagnons,
 Et Manol dixième,
 Leur maître suprême,
 Afin qu'ils choisissent
 Un endroit propice
 sur ses vastes terres
 Pour un monastère.

Jouant de doux airs,
 Allant en amont
 Avec tes moutons,
 Ou descendant l'eau
 Avec ton troupeau,
 N'as-tu pas vu là,
 Par où tu passas
 Des murs délaissés
 Et non achevés,
 Parmi des piliers
 et des moisetiers?

Et voici, soudain,
 Que sur leur chemin,
 Un berger les scrute,
 Jouant de sa flûte;
 Et dès qu'il surgit,
 Le Prince lui dit:

- si Seigneur, j'ai vu
 des murs délaissés
 Et non achevés;
 Mes chiens, quand les voient,
 Hurlent et aboient,
 Comme s'ils pressentent
 La mort qui les hante.
 Le Prince L'entend

- Petit berger, fier,

et repart soudain,
 suivant son chemin
 Avec neuf maçons,
 Maîtres, compagnons
 Et Manol dixième,
 Leur maître suprême.

-les voici les murs!
 Donc, vous, compagnons
 Et maîtres maçons,
 Passez aux travaux:
 Il faut qu'aussitôt
 Ici, vous leviez
 Et le bâtissiez
 Mon beau monastère
 Sans pareil sur terre.
 J'offre mes richesses,
 Des rangs de noblesse;
 Ou sinon, sachez,
 Je vous fais murer,
 murer tous, vivants!...

II

Travaillant sans trêve,
 Leur grand mur s'élève;
 Mais tout travail fait,

La nuit s'écroulait!
 Et pendant trois nuits,
 Tout croule avec bruit!

Le Prince les mande
 Et les réprimande:
 Fâché, furieux,
 Il menace et veut
 Les murer vivants....
 Les maîtres maçons
 Et les compagnons
 En travaillant trambent,
 En trambent travaillent
 Tandis que Manol,
 Couché sur le sol
 Fait, en s'endormant,
 Un songe étonnant,
 Puis, lorsqu'il se lève,
 Il leur dit son rêve:

- Chers maîtres maçons
 et chers compagnons,
 J'ai fait en dormant,
 un rêve étonnant.
 Du ciel j'entendis
 Quel qu'un qui me dit:

Ce que l'on construit
 Tombera la nuit,
 Jusqu'âee ce que nous
 Décidéons, tous,
 D'emmurer l'épouse
 Ou la soeur venant
 Porter la première
 Au mari ou frère
 A manger demain,
 Au petit matin.

Donc si vous tenez
 A parachever
 Ce saint monastère
 Sans pareil sur terre,
 Il faudra jurer
 Et nous engager,
 Et qui, la première,
 Viendra demain,
 Au petit matin,
 Nous l'immolerons
 Et l'emmurerons

III

A l'aube, voici,

Que Manol bondit
 Et qu'il monte sur
 Les restes du murs,
 Scrutant le chemin,
 Percant le lointain

Mélas, pauvre maître,
 Qui voit-il paraître?
 Anne, sa chérie,
 Fleur de la prairie!
 Elle s'approchait
 Et lui apportait
 A boire, à manger....
 A genoux, en pleurs,
 Il prie le Seigneur:
 -- Verse sur le monde,
 La pluie qui inonde,
 Change les rivières
 En torrents sur Terre;
 Fais que les eaux croissent,
 Pour ma mie, lasse,
 Ne puisse avancer!

Dieu ayant pitié
 Lui obéit et

Fait couler bientôt
 Du ciel, l'eau en flots.
 Mais bravant L'averse,
 Sa femme traverse
 Les eaux, les torrents....
 Et Manol soupire,
 Son coeur se déchire;
 Il se signe en pleurs,
 Et prie le Seigneur:
 -Fais souffler un vent,
 Un vent si puissant,
 Qu'il plie les sapins,
 Dépouille les pins,
 Abatte les montagnes
 Quant à sa compagne,
 en bravant le vent
 D'un pas hésitant
 Arrive, épuisée.

IV

Les autres maçons,
 maîtres, compagnons,
 Sont tous délivrés,
 Là, quand ils la voient
 Et Manol l'enlace
 Et, troublé, l'embrasse,
 Puis, monte avec elle

Dans les bras l'échelle:
 Ne crains rien du tout
 Ma chérie, car nous
 Voulons plaisanter
 Et là t'emmurer!
 Et le mur grandit
 Et l'ensevelit
 D'abord jusqu'au pieds,
 Puis jusqu'aux mollets.
 Et sa pauvre chère
 Ne sourit plus guère:
 - Manol, cher Manol,
 O maître Manol,
 Le gros mur m'étreint,
 Et tout mon corps geint!

Mais il est muet,
 Travaille et se tait.
 Et le mur grandit
 Et l'ensevelit
 D'abord jusqu'aux pieds,
 Puis jusqu'aux mollets,
 Après, jusqu'aux reins,
 Et puis jusqu'aux seins.

La pauvre Anne ignore
 son but et l'implore:
 - Manol, cher Manol
 O Maître Manol,
 Le gros mur m'étreint
 Et serre mes seins,
 Mon cher petit geint!
 Mais le mur grandit
 Et l'ensevelit
 Des pieds jusqu'aux reins,
 Après jusqu'aux seins,
 Puis jusqu'au menton,
 Enfin, jusqu'au front.
 Il bâtit si bien
 Qu'on ne voit plus rien;
 Pourtant il l'entend
 Du mur gémissant:
 - Manol, cher Manol
 O maître Manol,
 le gros mur m'étreint
 Et ma vie s'éteint!

V

L'Arges en aval,
 Dans le joli val,
 Noir, le Prince, arrive

Sur la belle rive,
 Faire se prières
 Dans le monastère.
 Le Prince et sa garde,
 Ravis, le regarden:
 - Vous, dit-il, maçons
 Maîtres, compagnons,
 Dite-moi sans peur,
 La main sur le coeur,
 Si votre science
 Peut avec aisance
 Faire pour ma gloire
 Et pour ma mémoire
 Plus beau monastère?

Les dix grands maçons,
 Maîtres, compagnons
 Sis sur la charpente
 Du haut toit en pente,
 Répondent joyeux
 Et fort orgueilleux:
 - comme nous, maçons,
 Maîtres, compagnons,
 Tu ne trouveras
 Jamais ici-bas,
 Sache donc, que nous

Pourrons n'importe où
 Bâtir sur la terre
 Plus beau monastère
 Plus éblouissant
 Et resplendissant!

Or le Prince écoute
 Et, ordonne en rage,
 D'élever l'ouvrage
 De l'échafaudage,
 Afin que les bons
 Dix maître maçons
 Soient abandonnés
 Là sur la charpente
 Du haut toit en pente
 Mais les maître sont
 Adroits et se font
 Des ailes que volent,
 Ailes d'échandole;...
 Un à un descendent,
 Mais là où ils tombent
 Ils creusent leur tombe.
 Or, pauvre Manol,
 Le maître Manol,
 Tout juste à l'instant

Où prend son élan,
 Entend une voix
 Sortir des parois,
 Une voix aimée,
 Faible et étouffée,
 Qui pleure et gémit...
 - Manol, cher Manol,
 Le gros mur m'étreint
 et serre mes seins,
 Mon cher petit geint
 Et ma vie s'éteint!
 Il l'entend si près
 Qu'il reste égaré,
 Et de la charpente
 Du haut toit en pente,
 S'écroule Manol.
 Et là où son vol
 s'écrasa au sol
 Jaillit de l'eau claire,
 Salée et amère,
 Car dans sa pauvre onde
 Ses larmes se fondent!

(Pgs. 164-167)