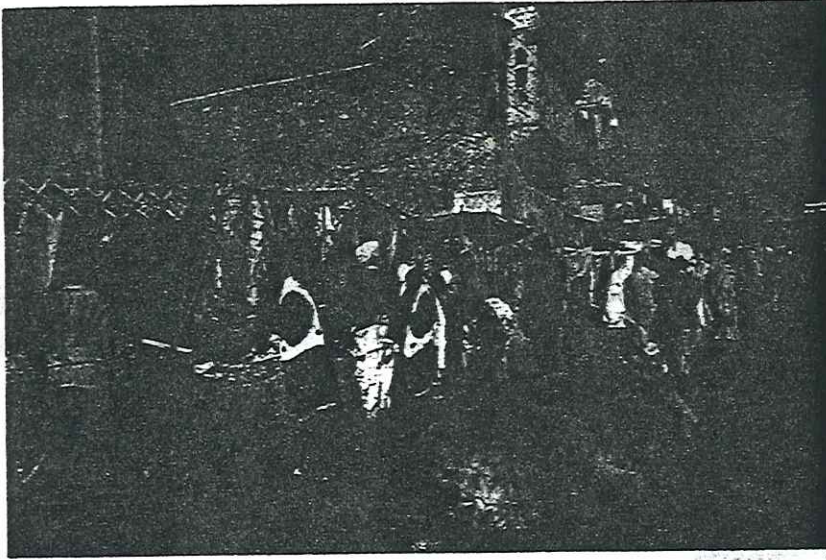


CAPITULO 15

LA RELIGION

Kuwait
(839)

18869
Guerra
USA



El vacuno cebú de la India está protegido por la doctrina de *ahimsa*, un principio de no violencia que prohíbe matar animales en general. Esta doctrina hindú sitúa todo el poder de la religión organizada tras el mandamiento de no destruir un recurso valioso, incluso en tiempos de extrema necesidad.

ORIGENES, FUNCIONES Y EXPRESIONES DE LA RELIGION

Animismo
Animatismo, mana y tabú
Magia y religión
Ansiedad, control, consuelo
Las funciones sociales de los actos rituales
Ritos de transición
Totems: símbolos de la sociedad
La naturaleza del ritual

ANALISIS DEL MITO

Análisis estructural
Cuentos de hadas
Rituales seculares

Recuadro: Halloween. Un ritual norteamericano de rebelión

En las noticias: Un ritual japonés de rebelión

RELIGION Y TIPO DE CULTURA

Religiones estatales
Deidades

En las noticias: El *santería* y el estado

Especialistas religiosos y tipos
Religiones que rechazan el mundo

RELIGION, ESTABILIDAD Y CAMBIO

Movimientos de revitalización

RELIGION Y ECOLOGIA CULTURAL

La importancia adaptante de las vacas sagradas en la India
La ecología cultural de los festines ceremoniales
Regulación ritual de las relaciones medioambientales

El antropólogo Anthony F. C. Wallace ha definido la **religión** como «creencia y ritual relacionados con seres, poderes y fuerzas sobrenaturales» (1966, pág. 5). Al estudiar la religión transculturalmente, los antropólogos prestan atención a actos, acciones, eventos, procesos, entornos, practicantes, especialistas y organizaciones religiosas. También tenemos en cuenta manifestaciones de creencias religiosas tales como oraciones, cantos, invocaciones, mitos, fábulas, cuentos, textos y declaraciones sobre ética, normas y moralidad.

Lo sobrenatural es el reino de lo extraordinario fuera (pero se cree que tocando con) del mundo observable. Es algo no empírico, inverificable, misterioso e inexplicable en términos ordinarios. Los seres sobrenaturales —dioses y diosas, fantasmas y almas— no pertenecen al mundo material. Ni tampoco las fuerzas sobrenaturales, algunas de las cuales son manejadas por esos seres. Otras fuerzas sagradas son impersonales; simplemente existen. Sin embargo, en muchas sociedades, las personas creen que pueden beneficiarse de, llegar a ser imbuidas por, o manipular las fuerzas sobrenaturales.

La religión, tal como se ha definido aquí, existe en todas las sociedades humanas. Es un universal cultural. Sin embargo, veremos que no siempre es fácil distinguir lo sobrenatural de lo natural y que diferentes culturas conceptualizan los entes sobrenaturales de formas muy diferentes.

ORIGENES, FUNCIONES Y EXPRESIONES DE LA RELIGION

¿Cuándo comenzó la religión? Los enterramientos neandertales proporcionan la primera sugerencia arqueológica de la religión. El hecho de que los neandertales enterraran a sus muertos y pusieran objetos en sus tumbas ha convencido a muchos antropólogos de que concebían una vida después de la muerte. No obstante, no hay forma de conocer los datos específicos acerca de la religión neandertal ni de determinar si la religión fue anterior a ellos. Cualquier declaración acerca de cuándo, dónde, por qué y cómo emergió la religión o cualquier descripción de su naturaleza original es pura especulación. A pesar de todo, aunque tales especulaciones no son concluyentes, muchas de ellas han revelado importantes funciones y efectos del comportamiento religioso. Examinaremos a continuación diversas teorías.

Animismo

El inglés Sir Edward Burnett Tylor (1831-1907) fue uno de los fundadores de la antropología de la religión. La religión nació, pensaba Tylor, cuando la gente intentaba comprender las condiciones y eventos que no podía explicar por referencia a la experiencia cotidiana. Tylor creía que nuestros antepasados —y los pueblos no industriales contemporáneos— se sentían especialmente intrigados por la muerte, los sueños y el trance. En los sueños y en los trances las personas experimentan una forma de animación suspendida. Al despertar, recuerdan las imágenes del mundo de los sueños.

Tylor llegó a la conclusión de que los intentos de explicar los sueños y los trances llevaron a los primeros humanos a creer que el cuerpo estaba habitado por dos entes, uno activo durante el día y el otro —un doble o alma— activo durante el sueño y los estados de trance. Aunque estos entes nunca se encuentran, son vitales el uno para el otro. Cuando el doble abandona el cuerpo de forma permanente, la persona muere. La muerte es la partida del alma. Tomando como referencia el término latino para alma, *anima*, Tylor llamó a esta creencia **animismo**.

Tylor pensaba que la religión había evolucionado a través de una serie de etapas, siendo la inicial el animismo. El politeísmo, y luego el monoteísmo, eran posteriores. Puesto que la religión se originó para explicar cosas que la gente no entendía, Tylor pensaba que comenzaría a declinar a medida que la ciencia ofreciera mejores explicaciones. En alguna medida, estaba en lo cierto. Ahora tenemos explicaciones científicas para muchas cosas que antes se aceptaban «por la fe». Sin embargo, puesto que la religión persiste, tiene que hacer algo más que explicar lo misterioso. Tiene que tener, y de hecho las tiene, otras funciones.

Animatismo, mana y tabú

Había un punto de vista en competencia con la teoría de Tylor del animismo como la primera religión. La alternativa era que los primeros humanos veían lo sobrenatural como un dominio del poder impersonal, de una fuerza, que las personas podían controlar bajo ciertas condiciones. Tal concepción de lo sobrenatural, llamada **animatismo**, es especialmente relevante en

Melanesia, el área del Pacífico Sur que incluye Papua Nueva Guinea y las islas adyacentes. Los melanesios (tal igual que los antiguos hawaianos analizados en el capítulo «El matrimonio») creían en **mana**, una fuerza sagrada impersonal existente en el universo. Mana puede residir en las personas, los animales, las plantas y los objetos.

El mana melanesio era similar a nuestra noción de suerte. Los melanesios atribuían el éxito a mana, algo que las personas podían adquirir o manipular de formas diferentes, como a través de la magia. Los objetos con mana podían cambiar la suerte de alguien. Por ejemplo, un amuleto perteneciente a un cazador exitoso podía transmitir el mana del cazador a la siguiente persona que lo poseyera. Una mujer podía poner una piedra en su huerto, ver mejorar su rendimiento de forma dramática y atribuir el cambio a la fuerza contenida en la piedra.

Las creencias en fuerzas del tipo mana están muy extendidas, aunque las cuestiones específicas de las doctrinas religiosas varían. El contraste entre mana en Melanesia y Polinesia, por ejemplo, refleja la diferencia entre las tribus melanesias y las jefaturas y estados polinesios (como el antiguo Hawái). En Melanesia se podía adquirir mana por casualidad o trabajando duro para obtenerlo. Sin embargo, en Polinesia, mana no estaba potencialmente al alcance de cualquiera sino que se hallaba vinculado a los cargos políticos. Los gobernantes y los nobles tenían más mana que las personas ordinarias.

Tan cargados de mana estaban los jefes más poderosos que el contacto con ellos resultaba peligroso para los plebeyos. El mana de los jefes fluía de sus cuerpos dondequiera que fuesen. Podía infectar el suelo, haciendo peligroso para otros caminar sobre las huellas del jefe. Podía impregnar los contenedores y utensilios que los jefes utilizaban para comer. El contacto entre el jefe y los plebeyos era peligroso porque el mana podía tener el efecto de una descarga eléctrica. Puesto que los más altos jefes tenían tanto mana, sus cuerpos y sus posesiones eran **tabú** (separados como sagrados y fuera del alcance del común de los mortales). El contacto entre un alto jefe y los plebeyos estaba prohibido. Puesto que las personas ordinarias no podían soportar tanta corriente sagrada como la realeza, cuando aquellas contactaban accidentalmente con esta última, eran necesarios ritos de purificación.

Vemos que una de las funciones de la religión es

explicar. La creencia en las almas explica lo que sucede en los sueños, el trance y la muerte. El mana melanesio explica el éxito que las personas no pueden entender en términos naturales, ordinarios. Las personas fracasan en la caza, la guerra o el cultivo no porque sean vagos, estúpidos o ineptos, sino porque el éxito viene —o no viene— del mundo sobrenatural. Animismo, animatismo y mana encajan todos ellos en la definición de religión dada al principio de este capítulo. La mayoría de las religiones incluyen tanto a los espíritus como a las fuerzas impersonales. De modo similar, las creencias sobrenaturales del norteamericano contemporáneo incluyen seres (dioses, santos, almas, demonios) y fuerzas (amuletos, talismanes y objetos sagrados).

Magia y religión

Magia se refiere a las técnicas sobrenaturales orientadas a alcanzar propósitos específicos. Estas técnicas incluyen conjuros, fórmulas y encantamientos utilizados con deidades o con fuerzas impersonales. Los magos utilizan la *magia homeopática o imitativa* para producir el efecto deseado mediante su imitación. Si los magos desean herir o matar a alguien, podrían imitar tal efecto sobre una imagen de la víctima. Clavar agujas en los «muñecos vudú» sería un ejemplo de ello. Con la *magia contagiosa o contaminante*, cualquier cosa que se haga a un objeto se cree que afecta a la persona que alguna vez estuvo en contacto con él. A veces, los practicantes de la magia contagiosa utilizan productos corporales de las posibles víctimas —sus uñas o su pelo, por ejemplo. El conjuro realizado sobre el producto corporal se cree que con el tiempo alcanza a la persona y produce el resultado deseado.

Encontramos la magia en culturas con creencias religiosas diversas. Puede estar asociada con el animismo, el animatismo el politeísmo, e incluso el monoteísmo. La magia no es ni más simple ni más primitiva que el animismo o el animatismo.

Ansiedad, control, consuelo

La religión y la magia no sólo explican cosas y ayudan a las personas a alcanzar metas. También entran en el dominio de los sentimientos. En otras palabras, no

sólo tienen funciones explicativas (cognitivas) sino también emocionales. Por ejemplo, las creencias y prácticas sobrenaturales pueden ayudar a reducir la ansiedad. Las técnicas mágicas pueden disipar dudas que surgen cuando los resultados están más allá del control humano. De modo similar, la religión ayuda a las personas a enfrentarse a la muerte y a superar las crisis vitales. Aunque todas las sociedades tienen técnicas para hacer frente a los asuntos cotidianos, hay ciertos aspectos de las vidas de las personas sobre las que éstas carecen de control. Cuando las personas se enfrentan a la incertidumbre y al peligro, según Malinowski, recurren a la magia.

[P]or más que el conocimiento y la ciencia ayuden al hombre a alcanzar lo que desea, son completamente incapaces de controlar el azar, de eliminar los accidentes, de prever los cambios inesperados de los eventos naturales, o de hacer que el trabajo humano sea adecuado y de confianza para todos los requisitos prácticos (1931 1978, pág. 39).

Malinowski descubrió que los isleños trobriandeses utilizaban la magia cuando navegaban, una actividad peligrosa. Propuso que, puesto que las personas no podían controlar cuestiones tales como el viento, el clima y el abastecimiento de pescado, recurrían a la magia. La gente puede recurrir a la magia cuando tropieza con una laguna en su conocimiento o en sus poderes de control práctico y tiene que proseguir en su propósito (Malinowski, 1931 1978).

Según Malinowski, la magia se utiliza para esta-

blecer control, mientras que la religión «nace de... las tragedias reales de la vida humana» (Malinowski, 1931 1978, pag. 45). La religión ofrece alivio emocional, especialmente cuando las personas se enfrentan a una crisis. Malinowski veía las religiones tribales centradas principalmente en torno a tales crisis vitales como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.

Las funciones sociales de los actos rituales

La magia y la religión pueden reducir la ansiedad y calmar los temores. Irónicamente, los rituales y las creencias también pueden *crear* ansiedad y una sensación de inseguridad y de peligro (Radcliffe-Brown, 1962 1965). La ansiedad puede surgir *debido* a que existe el rito. Ciertamente, la participación en un rito puede dar lugar a una tensión común cuya reducción, mediante la culminación del rito, refuerza la solidaridad entre los participantes.

Ritos de transición

Las tradicionales búsquedas de sueños de los indios norteamericanos, en particular de los indios de las praderas, ilustran los **ritos de transición** o **de paso** (costumbres asociadas con el tránsito o paso de un lugar o etapa de la vida a otro a), que se encuentran



Las personas liminares, como estas muchachas mandji de Gabón, África occidental, confinadas temporalmente en una cabaña menstrual, existen aparte de las distinciones y expectativas ordinarias, viviendo en un tiempo fuera del tiempo. Se hallan aisladas de los contactos sociales normales. Toda una variedad de contrastes, como su pintura corporal, pueden separar la liminaridad de la vida social regular.

en todos los lugares del mundo. Entre los indios de las praderas, para pasar de la juventud al estado de hombre adulto, se separaba temporalmente al joven de su comunidad. Tras un periodo de aislamiento en la naturaleza, con frecuencia acompañado de ayuno y de consumo de drogas, el joven varón veía una visión que se convertiría en su espíritu guardián. Entonces volvería a su comunidad como adulto.

Los ritos de transición de las culturas contemporáneas incluyen las confirmaciones, los bautismos, bar mitzvahs y bat mitzvahs y novatadas. Los ritos de transición implican cambios de status social, como el citado de joven a adulto, o de novato a veterano. En términos más generales, un rito de transición puede señalar cualquier cambio de lugar, condición, posición social, o edad.

Todos los ritos de transición tienen tres fases: separación, marginalidad y agregación. En la primera fase, las personas abandonan el grupo y comienzan a pasar de un lugar o status a otro. En la tercera fase, se reintegran a la sociedad, habiendo completado el rito. La fase *marginal* es la más interesante. Se trata del periodo entre uno y otro estado, el limbo durante el cual las personas han abandonado un lugar o estado, pero todavía no han entrado o se han unido al siguiente. Llamamos a esto la fase liminar del rito de transición (Turner, 1974).

La **liminaridad** tiene siempre ciertas características. Las personas liminares ocupan posiciones sociales ambiguas. Existen, aparte de las distinciones y expectativas ordinarias, viviendo en un tiempo fuera del tiempo. Se hallan separados de los contactos sociales normales. La liminaridad puede estar marcada por una serie de contrastes con respecto a la vida social regular. Por ejemplo, entre los ndembu de Zambia, un jefe tiene que pasar por un rito de transición antes de ocupar el cargo. Durante el periodo liminar, se ignoraban sus posiciones pasadas y futura en la sociedad, incluso se invertían. Estaba sometido a una serie de insultos, órdenes y humillaciones.

Al contrario que la búsqueda de sueños y que la iniciación ndembu, que son experiencias individuales, los ritos de transición suelen ser colectivos. Un grupo —muchachos que van a ser circuncidados, novatos de los colegios mayores, reclutas en su llegada al cuartel, mujeres que van ser monjas— pasa juntamente por los ritos. El Cuadro 15.1 resume los contrastes u oposiciones entre la liminaridad y la vida social normal.

Cuadro 15.1. Oposiciones entre liminaridad y vida social normal

Liminaridad	Estructura social normal
Transición	Estado, condición
Homogeneidad	Heterogeneidad
Communitas	Estructura
Igualdad	Desigualdad
Anonimato	Nombres
Ausencia de propiedad	Propiedad
Ausencia de status	Status
Desnudez o vestido de uniforme	Distinciones de vestido
Continenia o exceso sexual	Sexualidad
Minimización de las distinciones de sexo	Maximización de las distinciones de sexo
Ausencia de rango	Rango
Humildad	Orgullo
Desatención al aspecto personal	Cuidado del aspecto personal
Desinterés	Egoísmo
Obediencia total	Obediencia sólo al rango superior
Sacralidad	Secularidad
Instrucción sagrada	Conocimiento técnico
Silencio	Discurso
Simplicidad	Complejidad
Aceptación del dolor y del sufrimiento	Evitación del dolor y del sufrimiento

Fuente: Adaptado de Victor W. Turner, *The Ritual Process*. Copyright 1969 Victor W. Turner. Con Permiso de Aldine de Gruyter, Nueva York.

Un aspecto social muy importante de la *liminaridad colectiva* es el llamado **communitas** (Turner, 1978), un intenso espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad, igualdad y proximidad sociales. Las personas que experimentan la liminaridad juntamente forman una comunidad de iguales. Las distinciones sociales que pudieran haber existido antes, o que vayan a darse después, se olvidan temporalmente. Las personas liminares experimentan el mismo tratamiento y las mismas condiciones y tienen que actuar de la misma manera. La liminaridad puede estar marcada ritual y simbólicamente por *inversiones* del comportamiento ordinario. Por ejemplo, los tabús sexuales pueden intensificarse o, de modo inverso, puede que se fomente el exceso sexual.

La liminaridad es parte de todo rito de transición.

Más aún, en algunas sociedades puede convertirse en una característica permanente de grupos particulares. Esto sucede de forma más notoria en las sociedades con organización estatal. Los grupos religiosos suelen utilizar características liminares para diferenciarse de otros. La humildad, la pobreza, la igualdad, la obediencia, la abstinencia sexual y el silencio pueden ser las condiciones de pertenencia a una secta. Los rasgos liminares pueden también señalar la sacralidad de personas, entornos y eventos mediante su emplazamiento como extraordinarios: fuera del espacio social normal y del tiempo regular.

Totems: símbolos de la sociedad

Por tanto, los rituales pueden tener la función social de crear una solidaridad temporal o permanente entre personas, formando una comunidad social. Esto se aprecia también en las prácticas religiosas conocidas como totemismo. El totemismo era importante en la religión de los aborígenes australianos. Totems podían ser animales, plantas, o rasgos geográficos. En cada tribu, los grupos de personas tenían su tótem particular. Los miembros de cada grupo totémico se creían descendientes de su tótem. Tenían por costumbre no matarlo ni comerlo, pero este tabú se levantaba una vez al año, cuando la gente se reunía para las ceremonias dedicadas al tótem. Se creía que estos ritos anuales eran necesarios para la supervivencia y la reproducción del tótem.

El totemismo es una religión que utiliza la naturaleza como modelo para la sociedad. Los totems suelen ser animales y plantas que forman parte de la naturaleza. Las personas se relacionan con la naturaleza a través de su asociación totémica con diferentes especies. Puesto que cada grupo tiene un tótem diferente, las diferencias sociales reproducen los contrastes naturales. La diversidad en el orden natural se convierte en un modelo para la separación en el orden social. Sin embargo, aunque las plantas y los animales totémicos ocupan diferentes nichos en la naturaleza, en otro nivel se hallan unidos porque todos forman parte de esa naturaleza. La unidad del orden social humano se refuerza por asociación simbólica con y por imitación del orden natural (Durkheim, 1912 1961; Radcliffe-Brown, 1962 1975; Lévi-Strauss, 1963).

Uno de los roles de los ritos y creencias religiosas es el de afirmar, y de este modo mantener, la solidari-

dad de quienes se adhieren a una religión. («La familia que reza unida permanece unida.») Los totems son emblemas sagrados que simbolizan una identidad común. En los ritos totémicos, las personas se reúnen en honor a su tótem. Al hacerlo, utilizan el ritual para mantener la unicidad social que simboliza el tótem.

La naturaleza del ritual

Son varios los rasgos que diferencian al ritual de otros tipos de comportamiento (Rappaport, 1974). Los rituales son formales, estilizados, repetitivos y estereotipados. Las personas los realizan en lugares especiales (sagrados) y en momentos señalados. Los rituales incluyen órdenes litúrgicos, secuencias de palabras y acciones inventadas antes de la representación actual del ritual en el que se dan.

Estos rasgos vinculan los rituales con las actuaciones teatrales, pero existen diferencias importantes. Estas últimas tienen audiencias en lugar de participantes. Los actores se limitan a representar algo, mientras que los participantes en el ritual —que constituyen congregaciones— van en serio. Los rituales transmiten información sobre los participantes y sus tradiciones. Repetidos año tras año, generación tras generación, los rituales traducen mensajes duraderos, valores y sentimientos en acción.

Los rituales son actos sociales. De modo inevitable, algunos participantes están más entregados que otros a las creencias que subyacen a los ritos. Sin embargo, por el mero hecho de tomar parte en un acto público conjunto, los participantes señalan que aceptan un orden social y moral común, uno que trasciende su status como individuos.

ANÁLISIS DEL MITO

La investigación transcultural ha documentado una rica variedad de ideas acerca de lo sobrenatural, incluidos animismo, mana, tabú y totemismo. Hemos visto que la participación en un ritual genera solidaridad. Independientemente de sus pensamientos particulares y de sus diversos grados de entrega, los participantes sumergen temporalmente su individualidad en una comunidad. Al igual que la filiación, el matrimonio, el género y las restantes fuerzas sociales que hemos analizado, la religión puede ser un poderoso moldeador de la solidaridad social.

A pesar de todo, el estudio antropológico de la religión no se limita a los efectos sociales de la religión, a su expresión en ritos y ceremonias. La antropología estudia también los relatos religiosos y cuasi-religiosos sobre entes sobrenaturales: los mitos e historias de hace mucho tiempo o en lugares lejanos que se vuelven a relatar en toda sociedad generación tras generación.

Los mitos suelen incluir el propio relato de un pueblo sobre su creación, sobre el comienzo de su mundo y los hechos extraordinarios que afectaron a sus antepasados. También pueden hablar acerca de las continuas proezas y actividades de deidades o espíritus, bien en un mundo alternativo o cuando entran en contacto ocasional con los mortales. Los mitos, las leyendas y los cuentos tradicionales populares expresan creencias y valores culturales. Ofrecen esperanza, emoción y evasión. También enseñan lecciones que la sociedad quiere enseñar.

Análisis estructural

Una forma de estudiar el mito es el análisis estructural, o **estructuralismo**, desarrollado por Claude Lévi-Strauss, prolífico antropólogo francés. El estructuralismo lévi-straussiano (1967) pretende no la explicación de las relaciones, los temas y las conexiones entre los aspectos de la cultura, sino su descubrimiento. Difiere en sus metas y resultados de los métodos de recogida e interpretación de datos generalmente utilizados en la ciencia. Puesto que el estructuralismo está tan próximo a las humanidades como a las ciencias, los métodos estructuralistas se han utilizado para analizar la literatura y el arte, así como la antropología.

Los mitos y los cuentos tradicionales populares son literatura (oral) de las sociedades ágrafas. Lévi-Strauss utilizó el estructuralismo para analizar las creaciones culturales de tales sociedades, incluidos sus mitos. El estructuralismo descansa sobre la creencia de Lévi-Strauss de que las mentes humanas tienen ciertas características que se originan en rasgos del cerebro del *Homo sapiens*. Estas estructuras mentales comunes conducen a que la gente de todos los lugares piense de forma similar independientemente de su sociedad o de su sustrato cultural. Entre estas características mentales universales están la necesidad de clasificar; imponer orden sobre aspectos de la naturaleza, sobre

la relación de las personas con la naturaleza y sobre las relaciones entre las personas.

Según Lévi-Strauss, un aspecto universal de la clasificación es la oposición o el contraste. Aunque muchos fenómenos son continuos en lugar de separados o inconexos, la mente, dada su necesidad de imponer orden, los trata como si fueran más diferentes de lo que son. Las cosas que son cuantitativamente más que cualitativamente diferentes se hacen parecer absolutamente disimiles. La clasificación científica es el resultado académico occidental de la necesidad universal de imponer orden. Uno de los medios más comunes de clasificación es mediante la utilización de oposiciones binarias. Dios y diablo, blanco y negro, viejo y joven, alto y bajo son oposiciones que, según Lévi-Strauss, reflejan la necesidad humana de convertir diferencias de grado en diferencias de clase.

Lévi-Strauss ha aplicado sus asunciones sobre la clasificación y las oposiciones binarias a los mitos y cuentos populares tradicionales. Ha mostrado que estas narraciones están construidas con unos sencillos ladrillos: las estructuras elementales o «mitemas». Examinando los mitos de diferentes culturas, Lévi-Strauss muestra que un cuento se puede convertir en otro mediante una serie de operaciones sencillas, por ejemplo, haciendo lo siguiente:

1. Convirtiendo el elemento positivo de un mito en el negativo.
2. Invirtiendo el orden de los elementos.
3. Sustituyendo a un héroe masculino por uno femenino.
4. Manteniendo o repitiendo ciertos elementos claves.

Mediante estas operaciones, dos mitos aparentemente disimiles pueden presentarse como variaciones de una estructura común, es decir, que son transformaciones el uno del otro. Un ejemplo es el análisis que hace Lévi-Strauss de «Cenicienta» (1967) un cuento muy difundido cuyos elementos varían entre culturas vecinas. A través de inversiones, oposiciones y negaciones, a medida que el cuento se cuenta, se repite, se difunde y se incorpora a las tradiciones de sucesivas sociedades, «Cenicienta» se convierte en «Ceniciento», tras una serie de contrastes relacionados con el cambio de género del héroe.

El estructuralismo ha sido ampliamente aplicado

a los mitos de las sociedades no industriales, pero también podemos utilizarlo para analizar narraciones de nuestra propia sociedad. Los interesados en ello pueden leer el Apéndice, que incluye diversos ejemplos —como *La guerra de las galaxias* y *El mago de Oz*— extraídos de la cultura popular contemporánea.

Cuentos de hadas

En su libro *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales* (1975) (Psicoanálisis de los cuentos de hadas. Ed. Crítica, Barcelona) el psicólogo Bruno Bettelheim trazó una útil distinción entre dos tipos de cuentos: el mito trágico y el cuento popular tradicional optimista. Los mitos trágicos incluyen muchos relatos bíblicos (el de Job, por ejemplo) y mitos greco-romanos que confrontan a humanos con entes sobrenaturales poderosos, caprichosos y asombrosos. Tales cuentos, característicos de las sociedades organizadas estatalmente, se centran en el enorme foso que separa a los mortales y lo sobrenatural. Por el contrario, los cuentos populares de hadas, encontrados en muchas culturas, utilizan la fantasía para ofrecer esperanza y para sugerir la posibilidad de crecimiento y autorrealización. Bettelheim argumenta que este mensaje es particularmente importante para los niños. Los personajes de los mitos y los cuentos de las bandas y las tribus no son seres poderosos sino plantas, animales, humanos y espíritus de la naturaleza que utilizan la inteligencia, la destreza física, o la astucia para lograr sus fines. Las sociedades estatales mantienen los cuentos optimistas junto con las tragedias.

Bettelheim incita a los padres a que lean o cuenten cuentos tradicionales de hadas a sus hijos. Reprende a padres y bibliotecarios norteamericanos por empujar a los niños a leer historias «realistas» o «prosociales», que suelen ser aburridas, complejas y psicológicamente vacías. Los cuentos populares o de hadas, por el contrario, le permiten al niño identificarse con los héroes que al final ganan. Estas historias ofrecen confianza en que por malas que las cosas puedan parecer ahora, mejorarán. Dan la seguridad de que, aunque ahora uno sea pequeño e insignificante, el niño crecerá con el tiempo y alcanzará la independencia de sus padres y siblings.

De modo similar al de Lévi-Strauss al centrarse en

las oposiciones binarias, Bettelheim analiza cómo los cuentos de hadas les permiten a los niños hacer frente a sus sentimientos ambivalentes (amor y odio) acerca de sus padres y siblings. Los cuentos de hadas suelen dividir los aspectos bueno y malo del padre madre en personajes separados de bueno y malo. Así, en «Cenicienta», la madre se divide en dos, una madrastra malvada y un hada madrina buena. Las dos hermanastras malvadas de Cenicienta disfrazan los sentimientos hostiles y rivales hacia los siblings reales. Un cuento como el de Cenicienta le permite al niño hacer frente a los sentimientos hostiles hacia padres y hermanos, mientras que los sentimientos positivos se mantienen en la figura buena idealizada.

Bettelheim sostiene que no importa mucho si el héroe es masculino o femenino, porque los niños de ambos sexos suelen poder encontrar satisfacción psicológica de algún tipo en el cuento de hadas. Sin embargo, los héroes masculinos tradicionales matan dragones, gigantes o monstruos (que representan al padre) y liberan a princesas de la cautividad, mientras que los personajes femeninos logran algo, como convertir la paja en oro o arrebatarle la escoba a una bruja y luego regresar al hogar o establecer su propio hogar.

Rituales seculares

Tenemos que reconocer la existencia de ciertos problemas en el estudio transcultural de la religión y en la definición de la misma dada con anterioridad. El primer problema: si definimos la religión con referencia a seres, poderes y fuerzas sobrenaturales, ¿cómo clasificamos el comportamiento similar al del ritual que se da en contextos seculares? Algunos antropólogos creen que hay dos tipos de rituales, sagrados y seculares. Los rituales seculares incluyen el comportamiento formal, sin variación, estereotipado, serio, repetitivo, que se da en situaciones no religiosas.

Un segundo problema: si la distinción entre lo ordinario y lo sobrenatural no es muy consistente en algunas sociedades, ¿cómo podemos decir qué es religión y qué no lo es? Los betsileo de Madagascar, por ejemplo, ven a las brujas y a los antepasados muertos como personas reales que tienen roles en la vida ordinaria. Sin embargo, sus poderes no son empíricamente demostrables.

Un tercer problema: el tipo de comportamiento

EN LAS NOTICIAS: UN RITUAL JAPONÉS DE REBELIÓN

Un ritual de rebelión es una forma institucionalizada de que la gente exprese los resentimientos que habitualmente reprime. El ritual japonés de Nochevieja descrito a continuación es como Halloween (véase recuadro en este capítulo) y Carnaval (véase recuadro en el capítulo «El género»). Es una válvula de escape formal que permite a la gente invertir, temporalmente, su comportamiento «educado» ordinario y ventilar sus frustraciones.

Ashikaga, Japón. 1 de enero. La vida de un japonés típico —trabajando horas interminables, soportando largos viajes al trabajo en trenes abarrotados y asumiendo rígidas normas de comportamiento— pondría a muchos europeos al borde de un ataque de furor. Pero los japoneses parecen tragarse cualquier rabia y mantener su cortesía famosa en el mundo entero.

Con la excepción del momento inmediatamente anterior a la medianoche de la Nochevieja en Ashikaga.

En esta ciudad, a unos 80 kilómetros al norte de Tokio, la gente se toma esta ocasión para estallar y decir lo que realmente piensa sobre el año que se acaba. En uno de los más extraños festivales en un país lleno de ellos, trepan por una carretera de montaña caminando hacia un templo mientras gritan maldiciones al cielo estrellado nocturno, diciendo cosas que nunca repetirían delante de un compañero.

«Una vez al año podemos librarnos de nuestras frustraciones reprimidas», decía Ryoken Numajiri, sacerdote principal del templo de Saishoji. Este templo es el cuartel general del Akutare Matsuri, que podría traducirse como el «festival de la maldición» o quizá «del lenguaje soez».

Este año, por supuesto, había abundantes motivos sobre los que ser soez para los cerca de 400 participantes: un escándalo político de escala nacional, la economía desplomándose y la bolsa continuando su tercer año de caída. Esta ciudad de 170.000 habitantes no se escapaba a la crisis y las cercanas industrias de la electrónica y del automóvil estaban reduciendo las horas extraordinarias y los empleos a tiempo parcial...

Pero otros participantes protestaban por la vida cotidiana, por demasiados deberes en el colegio, o por suspensos en los exámenes. Para algunos se trataba simplemente de una oportunidad de escapar de las restricciones sociales normales. «A las mujeres no se les permite decir tales palabras —decía Miyoko Kuwako, un ama de casa. Pero esta noche se puede.»

El festival, que es el único en su clase en todo Japón, tuvo su origen hace más de 200 años como válvula de escape para los trabajadores reprimidos, dijo el señor Numajiri. En aquellos días, dijo, se traía a las mujeres del entorno rural inmediato para que trabajaran en las fábricas de material para kimonos. El trabajo era duro y de muchas horas. Pero en pago por perseverar todo el año, su jefe las traía al templo una vez al año para que pudieran descargar la presión.

Los japoneses valoran mucho la paciencia y la perseverancia. Incluso cuando se desmandan, las maldiciones japonesas resultan suaves para el europeo o el norteamericano, con una selección más limitada de palabras soeces.

La palabra más gritada por los participantes en el festival era «¡bakayaro!», que podría traducirse literalmente como «eres idiota», pero que a veces tiene la connotación de «¡maldita sea!». Es el tipo de exabrupto que

un conductor japonés podría gritar por la ventanilla cuando otro coche se le cruza repentinamente por delante. Podría parecer no demasiado malo, pero allí es una de las cosas más próximas a una palabra de seis letras.

Nochevieja y Año Nuevo son los momentos en que, tradicionalmente, millones de japoneses, algunos ataviados con los tradicionales kimonos, acuden en masa a los templos budistas o a los santuarios sintoístas. Pero no de la forma en que lo hacen en Ashikaga.

A las 11 de la noche, unas 200 personas comenzaban a caminar montaña arriba por la carretera que conduce al templo de Saishoji precedidos por un hombre que hacía sonar una concha conocida como horagai, de la que se supone que repele las malas mareas. Muchos llevaban faroles e iban ataviados con gorros de cartón con el retrato de Bishamonten, uno de los siete dioses de la fortuna en el budismo japonés y en cuyo honor se construyó el templo del señor Numajiri hace 1.200 años. Otras tantas personas les seguían en autobuses.

Gritos de «¡bakayaro!» rasgaban la noche, con una prolongada «o» final resonando en el firmamento como el aullido de un coyote. Ocasionalmente se escuchaba una queja más específica como «¡Mi profesor es un idiota!» o «¡Súbeme el sueldo!».

Tras un paseo de 40 minutos, la multitud se lanzaba escaleras arriba hacia el templo, situado en la cumbre de un cerro de unos 300 metros de altura y hacia sonar la campana, tocaba palmas y rezaba y rugía soltando unos cuantos más estruendosos bakayaros para exorcizar el año que se iba.

Pero con la duodécima campaña, los insultos se tornaban en gritos de «felicidades» y «feliz año nuevo». Muchos de los participantes entraban al templo para otra ceremonia exclusiva del mismo en la que la gente bebe sake que les es vertido en la frente y les escurre por la cara. Se supone que esta ceremonia asegura que la felicidad fluirá con el año venidero.

El señor Numajiri, vistiendo una ondulante túnica verde, gritaba el

nombre de cada uno de los participantes y leía en voz alta sus deseos para el año nuevo. Algo que los visitantes habían señalado convenientemente con un círculo en unas listas de elecciones múltiples que previamente les habían dado a la entrada.

La persona nombrada se arrodillaba en el suelo y se llevaba a los labios una ancha vasija lacada en rojo. Mientras se hacía sonar un gran tambor taiko, el señor Numajiri le vertía sake sobre la frente que le ba-

jaba por la nariz hasta caer en la vasija y ser consumido.

Tras ventilar su furia sobre el año pasado y beber por el año venidero, los participantes decían sentirse mejor, listos de nuevo para comenzar a batallar en las fábricas, las oficinas y los trenes abarrotados del Japón moderno.

Fuente: Andrew Pollack, «A Festival That Permits Japanese to Be Impolite», *The New York Times*, 2 de enero de 1993, pág. A4.

considerado apropiado para las ocasiones religiosas varía tremendamente de cultura a cultura. Una sociedad puede considerar el desvario de la borrachera como el signo más seguro de la fe, mientras que otra puede inculcar una reverencia tranquila. ¿Quién puede decir cuál es «más religioso»?

RELIGION Y TIPO DE CULTURA

La religión es un universal cultural debido a que tiene muchas causas, efectos y significados para las personas que toman parte en ella. Pero las religiones son partes de culturas particulares, y las diferencias culturales asoman sistemáticamente en las creencias, prácticas e instituciones religiosas. Las formas religiosas no varían azarosamente de una sociedad a otra. Las religiones estatales no son similares a las tribales, del mismo modo que las religiones de los forrajeros difieren de las de los productores de alimentos. Centrémonos ahora en las expresiones religiosas de diferentes tipos de sociedades y veamos sus causas y efectos aquí en la tierra.

Religiones estatales

Muchos estados no industriales han tenido una religión estatal dirigida por cargos religiosos especializados. En la antigua Mesopotamia, por ejemplo, los sacer-

dotes alfabetizados preservaban la tradición y los textos sagrados junto con información de carácter utilitario sobre producción agrícola, intercambios y otras transacciones económicas. Pero al mismo tiempo que los sacerdotes dirigen una religión estatal, las creencias y los ritos populares pueden persistir en las zonas rurales. La religión popular suele coexistir con religiones estatales tanto monoteístas como politeístas.

La religión estatal se ha utilizado para mantener el orden y la estratificación sociales. La desgracia, la conquista y la esclavitud se pueden sobrellevar más fácilmente si los oprimidos creen que la otra vida les reserva algo mejor. Los mitos trágicos, retratando deidades impresionantes, previenen a la gente de cuestionar la autoridad de los dioses o de los gobernantes y líderes religiosos que los representan en la tierra.

Deidades

Leslie White (1959) señaló las diferencias entre las religiones de los forrajeros y las de los productores de alimentos. Los primeros tienen *dioses zoomorfos* —animales y plantas (como en el totemismo)— o adoran a los fenómenos naturales como el sol, la luna y las estrellas. En realidad, los forrajeros tienden a identificarse con más que a adorar a seres espirituales. Los rituales representan hechos asociados con personajes y animales míticos, en tanto que los participantes asumen sus identidades.

EN LAS NOTICIAS: EL SANTERIA Y EL ESTADO

Las religiones de los estados indígenas de África, Polinesia, México, Perú, China, India y Oriente Medio tenían deidades y sacerdotes poderosos, con rituales que requerían pleitesía y sacrificios. Al igual que el *vodun* haitiano («vudú») y el *candomblé* brasileño, el *santería* es una religión sincrética —es decir, una mezcla cultural— con elementos católicos romanos y africanos occidentales. Pero el *santería*, que tiene una importancia creciente en los Estados Unidos multiétnicos, se ve todavía como una «alternativa» cuestionable a religiones organizadas en familias como el cristianismo y el judaísmo. Este artículo analiza el tema complejo del sacrificio de animales en el *santería*, al que se han opuesto los funcionarios estatales y los grupos defensores de los derechos de los animales.

Hialeah, Florida, 2 de noviembre, 1992. A Ernesto Pichardo, un sacerdote de *santería* y devoto del dios guerrero del trueno Changó, el sacrificio ocasional de una cabra o un pollo es un rito religioso sancionado por la Constitución y por siglos de tradición. Pero para la ciudad de Hialeah, tal práctica, que es cruel con los animales y viola las leyes locales de zona, representa una amenaza para la salud pública.

Desde hace cinco años, momento en el que el señor Pichardo intentó abrir la iglesia de Lukumí Babalú Ayé Inc. en el solar de un desguace de automóviles, a pocas manzanas del ayuntamiento, los funcionarios municipales y los seguidores del *santería* han estado debatiendo esta cuestión, primero en los despachos del ayuntamiento y luego en una sucesión de juzgados. El miércoles, el pleito pasará al Tribunal Supremo de los Estados Unidos donde se dice

que expertos legales y religiosos podrían aclarar hasta qué punto puede el estado regular la religión y sobre qué bases.

Los expertos legales dicen que la decisión podría llevar a una interpretación más refinada de una decisión de 1990 en la que el Tribunal sostuvo que el gobierno no violaba el derecho de la Primera Enmienda al libre ejercicio de la religión por la adopción de leyes de aplicabilidad general a las prácticas religiosas.

Pero el señor Pichardo y algunos expertos religiosos mantienen un punto de vista más amplio.

«Lo que tiene que resolverse aquí es la restauración de la libertad religiosa en la Constitución», dijo el señor Pichardo el viernes en una entrevista, poco antes de partir hacia Washington. «Ya no se trata de un asunto local, ni se trata sólo del *santería* o de la ofrenda de animales. Se ha convertido en una cuestión que afecta a todas las religiones.»

Según el señor Pichardo, la ciudad de Hialeah, un suburbio de Miami cuya población de 200.000 habitantes es en un 88 por 100 hispana, le prohibió ilegalmente la práctica de su religión cuando aprobó una ordenanza en 1987 que prohibía el sacrificio de animales, después de que algunos residentes y líderes religiosos protestaran por sus planes de abrir una iglesia. Es absurdo, dijo, que se les permita a los cazadores matar animales por deporte mientras que a él se le prohíbe realizar un ritual que es común a muchas religiones de la tierra, incluidos el judaísmo y el islamismo.

«Muy raramente ofrendamos animales —dijo el señor Pichardo. Pero el problema es que las ofrendas son una parte vital de nuestros ritos de transición. Ahí está el problema teológico. Si no hay ritos, no hay sacer-

dotes. Por ello tenemos que defender esto hasta el final.»

El abogado que defenderá la posición de la ciudad, que ya ha sido sostenida en las instancias locales, define tal argumento como un sinsentido. «La ciudad no está interesada en ir contra ninguna religión por su nombre —dijo Richard G. Garrett. Nuestra posición es que el sacrificio de animales es un problema gubernamental legítimo y una ordenanza que lo prohíba es neutral porque está destinada a prevenirlo, sea como parte de una práctica religiosa o con fines seculares.»

Santería, que es el término español para «la adoración de los santos», mezcla elementos del catolicismo romano con creencias religiosas traídas al Caribe desde África occidental por los esclavos yoruba. Cada «orishá» o deidad yoruba, por ejemplo, se identifica con una figura de la cristiandad. Los sacrificios rituales se hacen a las deidades cuando se busca su ayuda o en cualquier ocasión en que se inicia a un «santero», o sacerdote.

El señor Pichardo calculaba que hay unos 70.000 devotos del *santería* en el área de Miami, donde suelen verse altares rituales en el césped y donde varios restaurantes, servicios de taxi y viveros llevan los nombres de deidades como Elegba, un dios de los cruces de caminos al que se asocia con el Niño Jesús, y Yemayá, diosa del mar. Los expertos que estudian la religión sitúan el número de devotos en un millón en todo el país, con sus mayores concentraciones en Nueva York, Chicago y otras grandes ciudades con poblaciones caribeñas e hispanas numerosas. Otras ciudades tienen leyes que restringen severamente el sacrificio de animales, pero se cree

que Hialeah fue la primera en aprobar tal ley en respuesta a la aparición de una iglesia de santería.

Muchos santeros de aquí y allá han dudado en tomar partido públicamente por el señor Pichardo, diciendo que temen ser perseguidos. Pero el señor Pichardo y su congregación han recibido el apoyo de la Iglesia Presbiteriana, el Comité Judío Americano, La Liga Católica de Derechos Civiles y Religiosos, y de organizaciones que representan a los mormones, a los adventistas del séptimo día y a los mennonitas.

Tales grupos religiosos se encuentran entre los que viven el caso, no sólo como una cuestión de derechos, sino como un vehículo que podría usarse para debilitar o derogar una decisión de 1990 del Tribunal Supremo de que el estado no necesita demostrar la existencia de un «obligado interés» cuando éste limita la libertad religiosa. En aquel caso, la Employment Division of Oregon contra Smith, un indio norteamericano, éste fue despedido por mascar peyote (él afirmaba que era parte de un ritual religioso) y vio rechazada su petición de cobrar del estado el seguro de desempleo.

La decisión fue ampliamente criticada por los grupos religiosos y todavía persisten cuestiones acerca de su alcance. Sin embargo, si el Tribunal Supremo adopta el punto de vista de que la ordenanza de Hialeah no es una ley neutral de aplicabilidad general, sino que, por el contrario, está destinada a prohibir una

práctica religiosa específica, los jueces podrían derogarla sin revisar la decisión del caso de Oregón.

Pero el señor Pichardo, un antiguo monaguillo católico nacido en Cuba en 1954 y venido a Miami cuatro años más tarde, dijo que la disposición del Tribunal Supremo a escuchar su caso es un buen presagio. «No habrían aceptado este caso si no lo vieran como una oportunidad de reexaminar las cuestiones del de Smith —dijo. Creo que van a intentarlo y a limpiar aquella decisión.»

Dijo que esperaba que el Tribunal sería persuadido por los argumentos legales esgrimidos por sus abogados, siendo el más notable el de que sus «ofrendas» estaban específicamente excluidas del estatuto sobre crueldad con los animales del estado de Florida.

La ley establece, «Para proteger la libertad religiosa, el sacrificio ritual y la manipulación o preparación de animales para el sacrificio ritual están exentos de los términos de este decreto».

Pero los funcionarios municipales y sus abogados dicen que tal excepción fue escrita para beneficio de los rabinos que supervisan la preparación de alimentos para los judíos practicantes y argumentan que los sacerdotes de santería siguen procedimientos diferentes que no están cualificados para recibir la protección de tal ordenanza. «No es como el sacrificio kosher —dijo el señor Garrett acerca de los sacrificios santería. Estos animales sufrirían y no morirían de forma

instantánea. Hay un problema de tratamiento inhumano.»

La posición de Hialeah ha sido apoyada por un buen número de grupos defensores de los derechos de los animales, tanto aquí como en el resto del país. Mantienen que los sacrificios santería son inherentemente crueles y protestan porque esqueletos o partes de animales aparecen con frecuencia en los canales o en las esquinas de las calles del sur de Florida, lo que supone una amenaza para la salud pública.

«No existe ningún tipo de evidencia de cualquier amenaza a la seguridad, la salud o el bienestar en ningún sentido, o forma —dijo el abogado del señor Pichardo, Jorge Duarte. Los santeros, o bien se comen los animales sacrificados o se deshacen de ellos de forma acorde con las leyes existentes —dijo. Además, añadió—: Va contra sus principios el ofrecer a un dios cualquier animal maltratado, que sufre, o que se halle en mal estado.»

El señor Pichardo esperaba que una decisión favorable del Tribunal Supremo le permitiría continuar con su plan original: sacar a «la luz del día» una religión que tiene que operar en secreto. (En junio de 1993 el Tribunal Supremo dictaminó a favor del señor Pichardo.)

Fuente: Larry Rohter, «Court to Weigh Law Forbidding Animal Sacrifice», *The New York Times*, 3 de noviembre, 1992, página A.3.

A medida que la gente obtiene un mayor control sobre su entorno mediante la producción de alimentos, aparecen nuevos tipos de dioses: *antropomórficos*, o con forma humana. En el momento en que los productores de alimentos controlan la reproducción

de plantas y animales, sus deidades controlan los fenómenos naturales como el trueno, el relámpago y la fertilidad del suelo.

Las religiones estatales tienen dioses más poderosos (y sacerdotes) que las tribus. Muchos estados in-

dígenas de Africa, Polinesia, México, Perú, China, India y Oriente Medio tenían deidades y sacerdotes poderosos, con rituales que requerían pleitesía y sacrificios. En algunos estados, los reyes eran considerados divinos y los gobernantes asumían deberes sacerdotales. Una jerarquía de dioses podía controlar diversos aspectos de la naturaleza. La doctrina y la organización religiosas son un reflejo de la estructura política de las jefaturas y de los estados.

A lo largo de la historia, las naciones-estado han utilizado la religión para promover y justificar la política. El fervor religioso inspiró las cruzadas cristianas contra el infiel y condujo a los musulmanes a lanzar *jihad*s, guerras santas contra los pueblos no-islámicos. Impulsando la revolución islámica iraní estaba la oposición al «Gran Satán», término utilizado por los ayatolás para referirse a los Estados Unidos. El estudio cuidadosamente documentado de Guy Swanson *The Birth of the Gods* (1960) [*El Nacimiento de los dioses*], basado en la investigación transcultural, muestra que los dioses elevados, de los que se cree son omnipresentes, conocedores de todo y todopoderosos, se hallan presentes en los estados y ausentes en las bandas y las tribus.

Especialistas religiosos y tipos

En un intento de desarrollar una tipología de las religiones del mundo, Wallace (1966) definió la religión como compuesta por todas las **instituciones de culto** de una sociedad: rituales y creencias asociadas. Teniendo en cuenta varias culturas, Wallace propuso que había cuatro tipos de religión: chamanística, comunal, olímpica y monoteísta (Figura 15.1).

El tipo más simple es la religión chamanística. Al contrario que los sacerdotes, los **chamanes** no son cargos religiosos a tiempo completo, sino figuras religiosas a tiempo parcial que median entre las personas y los seres y fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, junto con el cazador y el recolector, el chamán completa el trío de las «profesiones más antiguas del mundo». Todas las culturas tienen especialistas mágico-médicos. *Chamán* es el término general que engloba a sanadores («hechiceros»), mediums, espiritistas, astrólogos, quirománticos y otros adivinadores. Wallace encontró que las religiones chamanísticas eran las más características de los forrajeros, en especial de aquellos que vivían en las latitudes más septentrio-

nales, como los esquimales y los pueblos nativos de Siberia.

Aunque sólo sean especialistas a tiempo parcial, los chamanes se sitúan simbólicamente aparte de las personas ordinarias asumiendo un rol diferente de sexo o de género. (En los estados, los sacerdotes, las monjas y las vírgenes vestales hacen algo similar mediante la toma de votos de celibato y castidad. La sexualidad ambigua de las figuras religiosas continúa fascinando a los norteamericanos, como confirmaban los recuentos de telepredicadores a finales de la década de 1980.)

El travestismo es una manera de ser sexualmente ambiguo. Entre los chukchee de Siberia (Bogoras, 1904), donde las poblaciones costeras pescaban y los grupos del interior cazaban, los chamanes varo-

Tipo de religión (Wallace)	Especialistas religiosos: concepción de lo sobrenatural	Tipo de cultura
Monoteísta	Sacerdocio Ser supremo	Estado
Olimpica	Sacerdocio; panteón jerárquico con dioses elevados y poderosos	
Comunal	Rituales ocasionales promovidos por la comunidad; diversas deidades mayores con cierto control sobre la naturaleza	Tribu productora de alimentos
Chamanística	Especialistas a tiempo parcial	Banda forrajera

Figura 15.1. Tipología de las religiones según Wallace. Las asociaciones con tipos sociopolíticos (bandas, tribus, jefaturas y estados) y con estrategias adaptantes (forrajeo, producción de alimentos) son sólo aproximadas. Por ejemplo, las religiones comunales se encuentran entre los forrajeros australianos, así como entre productores de alimentos tribales, de quienes son más típicas.

nes imitaban la vestimenta, el discurso, el peinado y los estilos de vida de las mujeres. Estos chamanes tomaban como maridos y compañeros sexuales a otros hombres y eran respetados por sus conocimientos sobrenaturales y curativos. Las mujeres chamanes podían apuntarse a un cuarto género, imitando a los hombres y tomando esposas.

Entre los indios cuervo de las praderas norteamericanas, se reservaban a los *berdaches* ciertos cometidos rituales. Eran hombres que rechazaban el rol masculino de cazador de bisontes, saqueador y guerrero y se apuntaban a un tercer género (Lowie, 1935). Los *berdaches* vestían, hablaban y peinaban su cabello como las mujeres y realizaban actividades tradicionalmente femeninas como cocinar y coser. El hecho de que ciertos rituales clave sólo pudieran ser



En esta histórica foto, un chamán de Alaska, llevando la máscara de un espíritu y blandiendo el cuchillo de un espíritu, intenta curar a un hombre. Los chamanes suelen adoptar patrones especiales de vestido y de comportamiento. Cazador, recolector y chamán son las profesiones más antiguas del mundo. Las religiones chamanísticas son típicas de los forrajeros.

realizados por *berdaches*, indica su situación normal y regular en la vida social de los cuervo.

Todos los tipos de religión de Wallace mantienen las instituciones de culto características de cada uno de los otros tipos más simples además de haber desarrollado otras distintivas propias. Las **religiones comunales** tienen, además de los cultos chamánicos, otros cultos en los que la gente organiza rituales comunitarios, tales como ceremonias de cosecha y ritos de transición. Aunque las religiones comunales carecen de especialistas religiosos *a tiempo completo*, creen en varias deidades (**politeísmo**) que controlan diversos aspectos de la naturaleza. A pesar de que algunos forrajeros, incluidos los totémicos australianos, tienen religiones comunales, éstas son más típicas de los productores de alimentos.

Las **religiones olímpicas**, que aparecieron con la organización estatal, aportan los especialistas religiosos a tiempo completo: sacerdocio profesional. Al igual que el propio estado, el sacerdocio está organizado jerárquica y burocráticamente. El término *olímpico* está tomado del monte Olimpo, hogar de los dioses de los griegos clásicos. Las religiones olímpicas son politeístas. Incluyen dioses antropomorfos poderosos con funciones especializadas, por ejemplo, dioses del amor, la guerra, el mar, y la muerte. Los **panteones** (colecciones de seres sobrenaturales) olímpicos eran prominentes en las religiones de muchos estados no industriales, incluidos los aztecas e incas de América, diversos reinos africanos y asiáticos y Roma y Grecia clásicas.

El cuarto tipo de Wallace —el **monoteísmo**— también tiene sacerdocio y nociones de poder divino, pero ve lo sobrenatural de forma diferente. En el monoteísmo, todos los fenómenos sobrenaturales son manifestaciones de, o se hallan bajo el control de un único ser supremo eterno, omnisciente, omnipotente y omnipresente. Tales religiones se dan en estados e imperios y sobreviven en forma de religiones modernas organizadas. El islamismo, el cristianismo y el judaísmo son ejemplos de ello. El Cuadro 15.2 compara las cifras de miembros de las religiones contemporáneas.

Religiones que rechazan el mundo

Un tipo distintivo de religión (usualmente monoteísta), la **religión que rechaza el mundo** (Bellah, 1978).

Cuadro 15.2. Seguidores de todas las religiones divididos según siete áreas continentales.

	Africa	Asia	Europa	América Latina	América del Norte	Oceanía	(Antigua URSS)	Mundo	%	Países
Cristianos	293.547.000	236.700.000	410.310.000	410.240.000	234.600.000	21.700.000	104.800.000	1.711.897.000	32,9	251
Católicos romanos	110.264.000	111.028.000	260.450.000	381.800.000	95.200.000	7.660.000	5.300.000	971.702.000	18,7	247
Protestantes	77.327.000	73.563.000	73.330.000	15.500.000	94.600.000	7.600.000	9.300.000	351.200.000	6,7	230
Ortodoxos	26.262.000	3.300.000	35.860.000	1.660.000	5.900.000	540.000	90.100.700	163.622.700	3,1	98
Anglicanos	24.108.000	645.000	32.690.000	1.230.000	7.200.000	5.336.000	300	71.209.300	1,4	148
Otros cristianos	55.586.000	48.164.000	7.980.000	10.050.000	31.700.000	564.000	99.000	154.143.000	3,0	110
Musulmanes	263.132.000	608.500.000	12.360.000	1.200.000	5.220.000	99.500	34.100.000	924.611.500	17,8	172
No religiosos	1.700.000	690.000.000	53.158.000	16.000.000	21.700.000	3.100.000	84.855.500	869.513.500	16,7	220
Hindúes	1.450.000	685.000.000	594.000	750.000	1.100.000	310.000	1.100	689.205.100	13,2	88
Budistas	14.000	310.000.000	222.000	495.000	400.000	17.000	290.000	311.438.000	6,0	86
Ateos	250.000	150.000.000	18.460.000	2.900.000	1.200.000	530.000	58.500.000	231.840.000	4,5	130
Religiones populares chinas	10.000	170.000.000	50.000	60.000	101.000	15.000	200	170.236.200	3,3	56
Nuevas religiones	15.000	125.000.000	35.000	460.000	1.300.000	9.000	500	126.819.500	2,4	35
Religiones tribales	66.240.000	23.500.000	200	950.000	50.000	70.000	0	90.810.200	1,7	98
Sijis	23.000	17.350.000	217.000	7.000	230.000	8.000	100	17.735.100	0,3	20
Judíos	300.000	4.310.000	1.447.000	1.010.000	7.100.000	90.000	3.100.000	17.357.000	0,3	125
Chamanísticos	900	10.800.000	400	200	500	200	200.000	10.702.200	0,2	10
Confucianos	800	5.800.000	1.000	800	18.000	300	500	5.821.400	0,1	3
Bahá'ís	1.310.000	2.510.000	85.000	750.000	340.000	71.000	6.000	5.072.000	0,1	205
Jainistas	45.000	3.520.000	10.000	3.000	2.500	1.000	0	3.581.500	0,1	10
Sintostas	300	3.200.000	400	1.000	3.000	500	100	3.205.300	0,1	3
Otras religiones	279.000	5.719.000	736.000	4.237.000	405.000	87.500	7.000	11.570.500	0,2	170
Población total	628.317.000	3.051.609.000	496.686.000	439.064.000	273.770.000	26.109.000	285.861.000	5.201.416.000	100,0	251

Fuente: Reimpreso con permiso de *Britannica Book of the Year*, Copyright © 1990, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, Illinois.

emergió en los estados antiguos junto con la escritura y un sacerdocio especializado. Por primera vez, la religión rechazaba el mundo natural y se centraba en un ámbito diferente de la realidad. Ya no se veía el mundo sobrenatural como superior simplemente porque era más poderoso. Lo divino se convertía en un dominio de *moralidad* exaltada al que los humanos podían sólo aspirar. La salvación mediante la fusión con lo sobrenatural era la meta principal.

En la religiones monoteístas *modernas*, como el protestantismo, la estructura jerárquica de las anteriores religiones monoteístas ha desaparecido. La salvación puede ser alcanzada directamente por los individuos, quienes, independientemente de su status social, tienen acceso directo, sin necesidad de mediación, a lo sobrenatural. El papel del sacerdote está en declive. El protestantismo y otras formas de cristianismo son religiones que rechazan el mundo. En contraste con la primitiva fusión de naturaleza y religión, separan de forma tajante el mundo de aquí y ahora del ámbito sagrado. Las nociones de vida después de la muerte y de salvación que ofrecen dominan sus ideologías.

RELIGION, ESTABILIDAD Y CAMBIO

Movimientos de revitalización

La religión ayuda a mantener el orden social, pero también puede ser un instrumento de cambio, a veces incluso de revolución. Como respuesta a la conquista o al dominio extranjero, los líderes religiosos suelen emprender la transformación o revitalización de la sociedad. A esto se le denomina *movimientos nativos* (Linton, 1943) o de *revitalización* (Wallace, 1956).

El cristianismo se origina como un movimiento de revitalización. Jesús era uno de entre varios profetas que predicó nuevas doctrinas religiosas mientras Oriente Medio se hallaba bajo el dominio de Roma. Era una época de malestar social, en la que un poder extranjero gobernaba aquella tierra. Jesús inspiró una nueva y perdurable gran religión. Sus contemporáneos no tuvieron tanto éxito.

La religión de Handsome Lake surgió en 1800 entre los iroqueses del estado de Nueva York (Walla-

ce, 1970). Handsome Lake, el fundador de este movimiento de revitalización, era el jefe de una de las tribus iroquesas. Los iroqueses habían sufrido a causa de su apoyo a los británicos contra los colonos norteamericanos. Tras la victoria de los últimos y después de una ola de inmigración hacia sus territorios, los iroqueses fueron dispersados en pequeñas reservas. Incapaces de practicar la horticultura y la caza tradicionales en sus tierras, los iroqueses se volvieron asiduos bebedores y se dedicaron a pelearse entre ellos.

Handsome Lake era un alcohólico que comenzó a tener visiones de mensajeros celestiales. Los espíritus le advertían de que a menos que los iroqueses cambiasen sus formas, serían destruidos. Sus visiones ofrecían un plan para hacer frente al nuevo orden. La brujería, las peleas y la bebida se acabarían. Los iroqueses copiarían las técnicas de cultivo europeas que, al contrario que la horticultura tradicional iroquesa, enfatizaban el trabajo masculino en lugar del femenino. Handsome Lake predicó que los iroqueses debían abandonar también sus casas alargadas tradicionales y sus grupos de filiación matrilineal a cambio de matrimonios más permanentes y residencias familiares individuales. Las enseñanzas de Handsome Lake produjeron una nueva iglesia y una nueva religión que todavía cuentan con miembros en Nueva York y Ontario. Este movimiento de revitalización ayudó a sobrevivir a los iroqueses en un entorno modificado. Con el tiempo se ganaron entre sus vecinos no indios una reputación de sobrios agricultores familiares.

RELIGION Y ECOLOGIA CULTURAL

Hemos tratado las creencias, prácticas, instituciones y personal religiosos en diferentes tipos de sociedad. Hemos visto, por ejemplo, que las religiones estatales difieren notablemente de las que se dan en las sociedades igualitarias. Miremos ahora hacia la ecología cultural de la religión. ¿Cómo ayuda a ciertas personas el comportamiento motivado por creencias religiosas en seres, poderes y fuerzas sobrenaturales, a sobrevivir en sus entornos materiales? En este apartado veremos cómo las creencias y los rituales funcionan como parte de la adaptación cultural de un grupo a su entorno.

La importancia adaptante de las vacas sagradas en la India

La gente de la India adora al vacuno cebú, protegido por la doctrina hindú de *ahimsa*, un principio de no violencia que prohíbe matar animales en general. Los expertos occidentales en desarrollo económico citan a veces (y de forma errónea) el tabú hindú sobre el ganado vacuno para ilustrar la idea de que las creencias religiosas pueden ser un obstáculo para decisiones económicas racionales. Los hindúes parecen estar ignorando de forma irracional un alimento valioso (la carne de vacuno) debido a sus tradiciones culturales o religiosas. Los desarrollistas económicos también comentan que éstos no saben cómo criar adecuadamente el ganado. Señalan a los flacos cebús que merodean por el campo y las ciudades. Las técnicas occidentales de crianza de animales desarrollan un vacuno más grande que produce más carne y más leche. Los planificadores occidentales lamentan que los hindúes se mantengan en sus trece. Impulsados por la cultura y la tradición, se niegan a desarrollarse racionalmente.

Sin embargo, tales asunciones son tanto etnocéntricas como falsas. Realmente, el que el ganado vacuno sea sagrado juega un importante rol adaptante en un ecosistema indio que ha evolucionado durante miles de años (Harris, 1974, 1978). El uso que los campesinos hacen del ganado vacuno para tirar de los arados y de los carros es parte de la tecnología de la agricultura india. Los campesinos de la India no precisan de un vacuno voraz y de gran tamaño, del tipo que prefieren los especialistas en desarrollo económico, los comerciantes de carne de vacuno y los rancheros norteamericanos. Estos animales flacuchos se bastan para tirar de los arados y de los carros y no se comen la hacienda y el hogar de sus propietarios. ¿Cómo podrían unos campesinos con una tierra limitada y unas dietas marginales alimentar a supernovillos sin quitarse su propia comida?

Los indios utilizan el estiércol del ganado vacuno para fertilizar sus campos. No se recoge todo el estiércol, puesto que los campesinos no dedican demasiado tiempo a vigilar su ganado, que se mueve y pasta libremente durante ciertas estaciones. En la estación húmeda, parte del estiércol depositado por el ganado en las laderas de las colinas es arrastrado a los campos. De esta forma, el ganado también ferti-

za los campos de forma indirecta. Más aún, en un país en el que los combustibles fósiles son escasos, la bosta seca de ganado, que se quema lentamente y de forma regular, es un combustible básico para cocinar.

Lejos de ser inútiles, como pretenden los expertos en desarrollo, el ganado vacuno sagrado es esencial para la adaptación cultural india. Adaptado biológicamente a una tierra pobre en pastos y a un entorno marginal, el flacucho cebú proporciona combustible y fertilizante, resulta indispensable en la agricultura y resulta asequible a los campesinos. La doctrina hindú de *ahimsa* sitúa todo el poder de la religión organizada tras el mandamiento de no destruir un recurso valioso incluso en tiempos de extrema necesidad.

La ecología cultural de los festines ceremoniales

En capítulos anteriores vimos que los festines promocionados por los *big men* y por los jefes reunían a las gentes de diversos lugares y de este modo forjaban comunidades regionales y alianzas políticas. Vimos que la práctica del *potlatch* en la costa del Pacífico de Norteamérica nivelaba las variaciones en la producción local mediante la distribución de recursos por toda la región. Esta práctica también evitaba la diferenciación económica, puesto que la riqueza o bien era destruida o regalada (y de este modo convertida en prestigio), en lugar de ser acumulada o reinvertida para crear riqueza adicional.

En muchas tribus, los festines intercomunitarios son un mecanismo nivelador y redistribuidor que ayuda a equilibrar los desequilibrios de acceso a los recursos estratégicos. Aunque los festines intercomunitarios suelen realizarse con fines religiosos, en particular para cumplir obligaciones para con los antepasados muertos, este comportamiento religioso tiene efectos en el mundo real que pueden ser más obvios para los antropólogos que para los nativos, como ilustran los dos casos siguientes.

El primer ejemplo procede de mi propio trabajo de campo entre los *betsileo*, que cultivan arroz y utilizan el ganado como animales de tiro. Los *betsileo* viven en caseríos dispersos y en poblados. Los caseríos se inician como pequeños asentamientos con dos o tres hogares. Con el tiempo, muchos se convierten

en poblados. Todos los asentamientos tienen sepulcros ancestrales, que son muy importantes en la cultura de los betsileo. Cuesta mucho más construir un sepulcro que construir una casa. Está bien gastar más en el sepulcro, dicen los betsileo, porque uno pasa en él la eternidad. Una casa es sólo una morada temporal.

Los betsileo pueden ser enterrados en la misma tumba que cualquiera de sus ocho bisabuelos. Cuando una mujer tiene hijos, también adquiere derechos a ser enterrada en el sepulcro de su marido. Sin embargo, los betsileo acuden a las ceremonias de todos sus sepulcros o tumbas ancestrales, donde tienen derechos de enterramiento.

Tras la cosecha anual del arroz en abril y mayo, viene la estación ceremonial, cuando el trabajo agrícola es menos exigente. En las ceremonias para honrar a los antepasados los betsileo abren los sepulcros. A veces, simplemente, envuelven otra vez los cadáveres y los huesos en nuevos sudarios. En otras ocasiones, en ceremonias más elaboradas, sacan fuera los huesos y los cadáveres, bailan con ellos, los envuelven en una nueva tela y los devuelven al sepulcro. Siempre que se construye un sepulcro nuevo, se traen cadáveres y huesos de una tumba familiar más antigua.

Durante sus ceremonias, los betsileo sacrifican ganado vacuno. Ofrecen una pequeña parte de la carne a los antepasados y los vivos se comen el resto. Tras la ofrenda de la carne a los antepasados, las personas la retiran del altar y la comen también. La costumbre de sacrificar ganado vacuno surgió en una época en la que no había mercados y los betsileo vivían en pequeños caseríos. En aquellos días, la distribución ceremonial era la única fuente de carne de vacuno entre los betsileo. No era factible matar y comerse todo un animal en un pequeño caserío porque había muy pocas personas para consumirlo. Tampoco podían comprar carne en los mercados. La obtenían acudiendo a las ceremonias que se celebraban allí donde tenían vínculos de parentesco, de filiación y matrimoniales.

Los betsileo también sacrifican ganado vacuno en los funerales. Una vez más, una poca carne se destina a los antepasados, pero se la comen los vivos. La gente acude a los funerales de vecinos, parientes, afines y parientes ficticios. Puesto que los funerales se producen durante todo el año, los betsileo comen carne de vacuno y, de este modo, obtienen proteínas animales

de forma regular. Sin embargo, aunque las personas pueden morir en cualquier momento, las muertes de los betsileo se agrupan en ciertas estaciones —especialmente entre noviembre y febrero, la estación húmeda. Se trata de un período de escasez de alimentos, cuando buena parte del arroz cosechado en el mes de abril anterior ya se ha consumido. Muchos funerales, ocasiones en las que se distribuyen arroz y carne, se dan precisamente en la época del año (la estación previa a la cosecha, cuando escasea la comida) en que la gente está más hambrienta. En la adaptación cultural de los betsileo los funerales distribuyen alimentos más allá del ámbito del grupo local y entre las personas más pobres, ayudándoles a sobrevivir en el período de escasez.

Hoy, los asentamientos son mayores y los betsileo tiene mercados. Las ceremonias persisten, pero los festines son menores que antaño. Naturalmente, cualquier discusión de las funciones adaptantes de la religión betsileo nos pone ante la pregunta de si los betsileo iniciaron las ceremonias porque reconocían su potencial utilidad adaptante. La respuesta es no, pero la pregunta es instructiva.

Los betsileo mantienen estos rituales porque honran, conmemoran, o aplacan a los antepasados, parientes, parientes ficticios, afines y vecinos. Las ceremonias de los sepulcros cumplen muchas de las funciones sociales y psicológicas de la religión que ya hemos discutido. No obstante, aunque cada año reciben invitaciones para diversas ceremonias, no acuden a todas. ¿Qué determina la decisión individual de asistir? Si un pariente distante o un conocido mueren cuando la gente come bien, pueden decidir no ir o enviar a algún representante junior en su lugar. Sin embargo, si esas mismas personas mueren durante la época de escasez, muchos betsileo, en especial los más pobres, optan por un día o dos de festín. Algunos de mis amigos betsileo, generalmente aquellos con los campos de arroz más pequeños, estaban deseosos de que se celebraran funerales en la época de escasez. Hacían uso de diversas conexiones personales para acudir a todo funeral o ceremonia que se celebrase. Las ceremonias betsileo no sólo mantienen la solidaridad social. También juegan un papel en la adaptación cultural mediante la regulación del acceso a los recursos estratégicos, incluidos los nutrientes que la gente necesita para resistir a la enfermedad y a las infecciones y sobrevivir (Kottak, 1980).

Regulación ritual de las relaciones medioambientales

En un estudio clásico, Roy Rappaport (1966, 1984) documentó otro ejemplo de las funciones adaptantes del ritual entre los tsembaga maring de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea. Esta vez es el sacrificio ceremonial de cerdos lo que tiene una significación adaptante. Funciona dentro de dos niveles de ecosistema. El primero es el ecosistema local, integrado por los tsembaga, su territorio y sus plantas y animales. El segundo es un ecosistema regional más amplio que consiste en los tsembaga y otros grupos maring, junto con los territorios y recursos de una región geográfica más extensa.

Hasta que el gobierno australiano los sometió a su control en 1962, los maring se enzarzaban en guerras intratribales. Grupos locales como los tsembaga luchaban con sus vecinos. Generalmente, la lucha acababa en una tregua. Sin embargo, ocasionalmente, un grupo prevalecía y otro evacuaba su territorio ancestral. Cuando se paraba el combate, el grupo o grupos que permanecían en el territorio ancestral llevaba a cabo un ritual conocido como plantar el rumbim. Sacrificaban todos sus cerdos adultos, hacían un festín y daban carne de cerdo a sus aliados en pago por su ayuda. La fiesta del cerdo también agradecía a los antepasados la ayuda en la obtención de la victoria.

Pero las obligaciones para con los aliados y los antepasados no terminaban con este sacrificio. Mientras plantaban el rumbim, los tsembaga juraban que celebrarían un *kaiko*, una fiesta más grande del cerdo, cuando la piara volviera a alcanzar su tamaño original. Esto podría tardar hasta veinte años.

Mientras el rumbim permanecía plantado, la lucha era tabú, costumbre ésta que limitaba la frecuencia de las hostilidades. El tabú traía una paz ocasional a una sociedad que carecía de organización estatal.

Cuando llegaba el momento de la gran fiesta, los tsembaga tenían que matar cerdos a lo largo de todo el año *kaiko*, que terminaba cuando se arrancaba el rumbim. Este gesto simbólico anunciaba que se había completado el pago de la compensación a los aliados y a los antepasados. El grupo estaba señalando también su disposición para volver a luchar.

Además del sacrificio ocasional de toda la piara, los maring también mataban cerdos de forma indivi-

Los afectados y sus vecinos y parientes más próximos se comían la carne, lo que contribuía a la recuperación de la persona enferma, a la vez que proporcionaba proteínas a otros miembros del grupo local cuyas dietas también pudieran estar deterioradas. Este tipo de demandas afectaba al desarrollo de la piara de cerdos. Las piaras de las poblaciones más saludables crecían más rápidamente.

Los cerdos de los maring solían comer los ñames y los boniatos de peor calidad. Vagaban por el poblado y su territorio durante el día y se les encerraba por la noche. Sin embargo, a medida que la piara crecía, las mujeres maring tenían que empezar a dar a los cerdos alimentos destinados a las personas. También tenían que plantar huertos de tamaño extraordinario. Llegados a este punto, los maring, en especial las mujeres, tenían que trabajar más duro para alimentar a más cerdos.

Además del trabajo adicional, la piara de cerdos creaba otros problemas a medida que los animales comenzaban a invadir los huertos. A veces, los propietarios mataban a los cerdos que destruían sus cosechas. Esto solía provocar la revancha del propietario del cerdo, quien podía llegar a matar al dueño del huerto, a su esposa, o a su cerdo. Las disputas llegaban a hacerse frecuentes y las mujeres protestaban a sus maridos porque tenían más cerdos de los que podían manejar. Había llegado el momento del *kaiko*.

Las quejas de las mujeres empujaban a los hombres a planear la fiesta. A lo largo del año del *kaiko* se recibían visitas de grupos aliados. Se bailaba, se hablaba, se comerciaba y se convenían matrimonios. Se atiborraban de carne de cerdo y se llevaban a casa las sobras. Una vez que se habían sacrificado todos los cerdos adultos, se arrancaba el rumbim. Los hombres podían lanzarse de nuevo a la guerra.

Tras arrancar su rumbim, un grupo podía ocupar cualquier territorio abandonado por sus oponentes durante el último periodo bélico. Puesto que los enemigos se habían dispersado, uniéndose a parientes en otros grupos locales, ellos no habían podido plantar rumbim. Era una regla de la cultura maring el que si un grupo podía arrancar su rumbim antes de que sus oponentes pudieran plantar el suyo, el primer grupo podía ocupar el territorio del segundo (Rappaport, 1984). Se creía que, al igual que sus miembros vivos, los antepasados del grupo derrotado habían aban-