

Mircea Eliade

HISTORIA DE LAS CREENCIAS
Y
LAS IDEAS RELIGIOSAS

De Mahoma a la era de las Reformas

Volumen III

PAIDÓS Contextos

Título original: *Histoire des croyances et des idées religieuses, Vol. III: De Mahomet à l'âge des Réformes*, de Mircea Eliade

Publicado en lengua francesa, en 1983, por Éditions Payot, Paris

1.ª edición en castellano en la Editorial Cristiandad, 1984

1.ª edición en Ediciones Paidós, abril de 1999

1.ª edición en esta presentación, septiembre de 2019

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Éditions Payot & Rivages, 1983

© de la traducción, Jesús Valiente Malla, 1999

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 1999

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3612-6

Depósito legal: B. 16.291-2019

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Siglas utilizadas	15
Prefacio	17
XXXI <i>Religiones de Eurasia Antigua: turcomongoles,</i>	
<i>finougros, baltoeslavos</i>	
241. Cazadores, nómadas, guerreros	19
242. Tängri, el «Cielo divino»	21
243. La estructura del mundo	24
244. Las peripecias de la creación	27
245. El chamán y la iniciación chamánica	31
246. Mitos y rituales chamánicos	36
247. Significación e importancia del chamanismo	41
248. Religiones de los asiáticos septentrionales y de los finougros	44
249. La religión de los baltos	47
250. El paganismo eslavo	52
251. Ritos, mitos y creencias de los viejos eslavos	57
XXXII <i>Las Iglesias cristianas hasta la crisis iconoclasta</i>	
<i>(siglos VIII-IX)</i>	
252. «Roma non pereat»...	63
253. Agustín: de Tagaste a Hipona	66
254. El gran predecesor de Agustín: Orígenes	69

255.	Las polémicas de Agustín. Su doctrina de la gracia y de la predestinación	72
256.	El culto de los santos: «martyria», reliquias, peregrinaciones	78
257.	La Iglesia de Oriente y el florecimiento de la teología bizantina	83
258.	La veneración de los iconos y la iconoclastia	88
XXXIII	<i>Mahoma y los comienzos del islam</i>	93
259.	Alá, «Deus otiosus» de los árabes	93
260.	Mahoma, «apóstol de Dios»	98
261.	El viaje extático al cielo y el Libro sagrado	102
262.	La «emigración» a Medina	104
263.	Del exilio al triunfo	108
264.	El mensaje del Corán	110
265.	La irrupción del islam en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente	114
XXXIV	<i>El catolicismo occidental de Carlomagno a Joaquín de Fiore</i>	121
266.	El cristianismo durante la Alta Edad Media	121
267.	Asimilación y reinterpretación de las tradiciones precristianas: realeza, sacralidad, caballería	126
268.	Las Cruzadas: escatología y política	130
269.	Significación religiosa del arte románico y del amor cortés	136
270.	Esoterismo y creaciones literarias: trovadores «fedeli d'amore» y el ciclo del Grial	141
271.	Joaquín de Fiore: una nueva teología de la historia	149
XXXV	<i>Teologías y místicas musulmanas</i>	155
272.	Los fundamentos de la teología mayoritaria	155
273.	El chiísmo y la hermenéutica esotérica	158
274.	El ismailismo y la exaltación del imán. La gran resurrección. El Mahdí	163

275. Sufismo, esoterismo y experiencias místicas	166
276. Algunos maestros sufíes desde Dhû'n-Nûn hasta Tirmidhî	170
277. Al-Hallâj, místico y mártir	173
278. Algazel y la conciliación entre «kalam» y sufismo	176
279. Los primeros metafísicos. Avicena. La filosofía en la España musulmana	179
280. Los últimos y más grandes pensadores andaluces: Averroes e Ibn Arabî	184
281. Sohrawardî y la mística de la Luz	188
282. Djalâl-od-Dîn Rûmî. Música, poesía y danzas sagradas	193
283. El triunfo del sufismo y la reacción de los teólogos. La alquimia	196
XXXVI <i>El judaísmo desde la revuelta de Bar Kokba hasta el hassidismo</i>	
284. La compilación de la Mishná	201
285. El Talmud. La reacción antirrabínica: los karaítas	204
286. Teólogos y filósofos judíos de la Edad Media	207
287. Maimónides entre Aristóteles y la Torá	209
288. Las primeras expresiones de la mística judía	213
289. La Cábala medieval	218
290. Isaac Luria y la nueva Cábala	223
291. El redentor apóstata	228
292. El hassidismo	231
XXXVII <i>Movimientos religiosos en Europa: desde la Baja Edad Media hasta las vísperas de la Reforma</i>	
293. La herejía dualista en el Imperio bizantino: el bogomilismo	235
294. Los bogomiles en Occidente: los cátaros	239
295. Francisco de Asís	244

296.	Buenaventura y la teología mística	247
297.	Tomás de Aquino y la escolástica	250
298.	El Maestro Eckhart: de Dios a la deidad	254
299.	La piedad popular y los riesgos de la devoción	260
300.	Desastres y esperanzas: de los flagelantes a la «devotio moderna»	264
301.	Nicolás de Cusa y el otoño de la Edad Media	269
302.	Bizancio y Roma. El problema del «filioque»	273
303.	Los monjes hesicastas. San Gregorio Palamas	276
XXXVIII <i>Religión, magia y tradiciones herméticas antes y después de las Reformas</i>		
304.	Supervivencia de las tradiciones religiosas pre cristianas	283
305.	Símbolos y ritos de una danza catártica	287
306.	La «caza de brujas» y las vicisitudes de la religiosidad popular	292
307.	Martín Lutero y la Reforma en Alemania	301
308.	La teología de Lutero. Polémica con Erasmo	306
309.	Zuinglio y Calvino. La Reforma católica	311
310.	Humanismo, neoplatonismo y hermetismo a lo largo del Renacimiento	318
311.	Nuevas valoraciones de la alquimia. De Paracelso a Newton	323
XXXIX <i>Las religiones tibetanas</i>		
312.	La «religión de los hombres»	331
313.	Concepciones tradicionales: cosmos, hombres, dioses	334
314.	El «Bon»: tensiones y sincretismo	337
315.	Formación y desarrollo del lamaísmo	342
316.	Doctrinas y prácticas lamaicas	345
317.	Ontología y fisiología mística de la luz	350
318.	Actualidad de ciertas creaciones religiosas tibetanas	354

Bibliografía crítica	357
Índice de nombres	437
Índice analítico	447

Capítulo XXXI

Religiones de Eurasia Antigua: turcomongoles, finougros, baltoeslavos

241. CAZADORES, NÓMADAS, GUERREROS

Las invasiones fulgurantes de los turcomongoles —desde los hunos en el siglo IV hasta Tamerlán (1360-1404)— se inspiraban en el modelo mítico de los cazadores primitivos de Eurasia: el predador que persigue la caza en la estepa. La rapidez y lo imprevisible de sus movimientos, el exterminio de poblaciones enteras, la aniquilación de los signos externos de la cultura sedentaria (ciudades y aldeas) hacen que los jinetes hunos, ávaros, turcos y mongoles se parezcan a las manadas de lobos que dan caza a los cérvidos de las estepas o atacan a los rebaños de los pastores nómadas. No cabe duda de que los jefes militares conocían perfectamente la importancia estratégica y las consecuencias políticas de aquel comportamiento, pero es cierto también que en todo ello desempeñaba un papel importante el prestigio mítico del cazador por excelencia, el animal predador. Muchas tribus altaicas reivindicaban como antepasado a un lobo sobrenatural (véase § 10).

La aparición fulgurante de los «imperios de las estepas» y su carácter más o menos efímero fascinan todavía a los historiadores. En efecto, en el año 374 los hunos aplastan a los ostrogodos junto al Dniéster y provocan la migración precipitada y en serie de otras tribus germánicas, a la vez que arrasan, a partir de la llanura húngara,

numerosas provincias del Imperio romano. Atila logra asolar una gran parte de la Europa central, pero, poco después de su muerte (453), los hunos, divididos y desorientados, desaparecen de la historia. También el enorme Imperio mongol creado por Gengis Khan en veinte años (1206-1227) y ampliado por sus sucesores (Europa oriental a partir de 1241; Persia, Iraq y Anatolia a partir de 1258; China en 1279) decae después del intento fallido de conquistar el Japón (1281). El turco Tamerlán (1360-1404), que se consideraba sucesor de Gengis Khan, fue el último de los conquistadores que se inspiraban en el modelo de los predadores.

Hemos de precisar que todos aquellos «bárbaros» que irrumpían desde las estepas del Asia central no ignoraban ciertas creaciones culturales y religiosas de los pueblos civilizados. Por otra parte, como veremos enseguida, sus antepasados, los cazadores prehistóricos y los pastores nómadas, se habían beneficiado asimismo de los descubrimientos realizados en diversas regiones del Asia meridional.

Las poblaciones de habla altaica ocuparon un territorio inmenso: Siberia, la región del Volga, Asia central, el norte y el nordeste de China, Mongolia y Turquía. Se distinguen tres ramas principales: a) el turco común (uigur-chagatai), b) el mongol (kalmuco, mongol, burriato), c) el manchú-tungús.¹ El hogar primitivo de los pueblos altaicos fueron verosíblemente las estepas situadas en torno a los montes Altai y Ch'ing-hai, entre el Tibet y China, y se extendía por el norte hasta la taiga siberiana. Los diversos pueblos altaicos, y lo mismo las poblaciones fino-ugras, practicaban la caza y la pesca en las regiones septentrionales, el pastoreo nómada en el Asia central y, si bien en medida más modesta, la agricultura en la zona meridional.

Eurasia septentrional estuvo influida desde la prehistoria por las culturas, las industrias y las ideas religiosas procedentes del sur. La crianza del reno en las regiones siberianas se inspiraba en la domesticación del caballo, llevada a cabo probablemente en las estepas. Los centros comerciales (por ejemplo, el de la isla de los Ciervos en

1. Ha sido abandonada la hipótesis de una familia lingüística uralaltaica que incluiría además el finés y el húngaro.

el lago Onega) y metalúrgicos (Perm) prehistóricos desempeñaron un papel importante en la elaboración de las culturas siberianas. Posteriormente, Asia central y septentrional recibieron gradualmente ideas religiosas de origen mesopotámico, iranio, chino, indio, tibetano (el lamaísmo), cristiano (nestorianismo), maniqueo, a todo lo cual hay que añadir los influjos del islam y, más recientemente, los del cristianismo ortodoxo ruso.

Hemos de precisar, sin embargo, que estas influencias no siempre lograron modificar sensiblemente las estructuras religiosas originales. Ciertas creencias y costumbres específicas de los cazadores paleolíticos sobreviven aún en Eurasia septentrional. En muchos casos es posible reconocer concepciones y mitos religiosos arcaicos bajo un disfraz lamaísta, musulmán o cristiano.² En consecuencia, y a pesar de los diversos sincretismos, podemos distinguir ciertas concepciones características: la creencia en el dios celeste, soberano de los hombres; un tipo específico de cosmogonía; la solidaridad mística con los animales; el chamanismo. Pero el mayor interés de las religiones de Asia central y septentrional reside sobre todo en sus creaciones de estructura sincretista.

242. TÄNGRI, EL «CIELO DIVINO»

Entre todos los dioses de los pueblos altaicos, el más importante y mejor conocido es sin duda alguna Tängri (Tengri entre los mongoles y los kalmucos, Tengeri entre los buriatos, Tängere entre los tártaros del Volga, Tingir entre los beltiros). El término *tängri*, que

2. Los documentos escritos son escasos y tardíos: algunas alusiones en los anales chinos del siglo II a.C. y en ciertos historiadores latinos y bizantinos del siglo IV d.C. (referentes a las campañas de Atila); las inscripciones de los paleoturcos del Orkhon, en Mongolia (siglos VII-VIII), y la literatura elaborada como consecuencia de las conquistas de Gengis Khan, a la que han de añadirse los relatos de los viajes de Marco Polo (siglo XIII) y de los primeros misioneros católicos. Hasta el siglo XVIII no hay obras de autores europeos, que aporten datos más coherentes sobre las creencias y las costumbres de los pueblos euroasiáticos.

significa a la vez «dios» y «cielo», pertenece al vocabulario del turco y del mongol. Existe «desde la prehistoria y ha conocido una fortuna singular. Su campo de expansión en el tiempo, en el espacio y a través de las civilizaciones es inmenso; es conocido desde hace más de dos milenios. Es o fue empleado a través de todo el continente asiático, desde las fronteras de China hasta el sur de Rusia, desde Kamtchatka hasta el mar de Mármara; sirvió a los “paganos” altaicos para designar a sus dioses y a su Dios supremo y se ha conservado en todas las grandes religiones universales que han abrazado sucesivamente en el curso de la historia turcos y mongoles (cristianismo, maniqueísmo, islam, etc.).»³

El término *tängri* se emplea para designar lo divino. Como gran dios celeste está atestiguado entre los hiong-nu en el siglo II a.C. Los textos lo presentan como «elevado» (*üzä*), «blanco y celeste» (*kök*), «eterno» (*möngkä*) y dotado de «fuerza» (*küç*).⁴ En una de las inscripciones paleoturcas del Orkhon (siglos VII-VIII) se lee: «Cuando en lo alto el cielo azul, abajo la tierra oscura fueron hechos, entre los dos fueron hechos los hijos del hombre (= los humanos)». ⁵ Puede interpretarse la separación del cielo y de la tierra como una obra cosmogónica cuyo autor sería Tängri. Los tártaros del Altai y los yakutos, sin embargo, designan a su Dios como «creador». Por otra parte, según los buriatos, los dioses (*tengri*) crearon al hombre y éste vivió feliz hasta el momento en que los malos espíritus esparcieron la enfermedad y la muerte sobre la tierra.⁶

3. J.-P. Roux, «Tängri. Essais sur le ciel-dieu des peuples altaïques», *RHR*, 149 (1956), pág. 49.

4. J.-P. Roux, «Tängri. Essais sur le ciel-dieu des peuples altaïques», *RHR*, 150 (1957), pág. 200.

5. *Ibid.*, pág. 221.

6. Véanse las fuentes en nuestra obra *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, 1968², pág. 71, n. 4. Según las creencias religiosas populares de los mongoles, Tengri «lo creó todo»: el fuego, la leche, etc. Véase W. Heissig, *La religion de la Mongolie*, en G. Tucci y W. Heissig, *Les religions des Mongols*, París, 1973, pág. 404. Pero no se trata de una cosmogonía en el sentido propio del término.

En cualquier caso, el orden cósmico y, por consiguiente, la organización del mundo y de la sociedad, así como el destino de los humanos, dependen de Tängri. En consecuencia, todo soberano ha de recibir la investidura del Cielo. Se lee en las inscripciones del Orkhon: «Tängri que exaltó a mi padre el Kaghan ... Tängri que otorga el imperio, este mismo Tängri me estableció como Kaghan...».⁷ En efecto, el Kaghan es un «Hijo del Cielo» conforme al modelo chino (véase § 128). El soberano es el enviado o representante del Cielo divino. El soberano mantiene en toda su pujanza e integridad el culto de Tängri. «Cuando reina la anarquía, cuando las tribus andan dispersas, cuando no existe ya el Imperio (como en nuestros días), Tängri, tan importante en otros tiempos, tiende a convertirse en un *deus otiosus*, a ceder su puesto a unas divinidades celestes secundarias o a fragmentarse (multiplicación de los Tängri) ... Cuando deja de haber un soberano, es olvidado lentamente el Cielo divino, se revigoriiza el culto popular y tiende a ocupar el primer plano»⁸ (los mongoles conocían 99 tengri, que, en su mayor parte, poseían funciones y nombres precisos). La transformación de un dios celeste y soberano en *deus otiosus* es un fenómeno universalmente atestiguado. En el caso de Tängri, su multiplicación o sustitución por otras divinidades parece haberse producido al desmoronarse el Imperio. Pero este mismo proceso se verifica en innumerables contextos históricos (véase *Tratado*, § 14 y sigs.).

Tängri no tiene templos y es dudoso que haya sido representado en forma de estatua. En su célebre discusión con el imán de Bukhara, Gengis Khan le dice: «El universo entero es la casa de Dios. ¿A qué viene señalar un lugar especial, La Meca por ejemplo, para acudir allá?». Al igual que en otros muchos ambientes, el dios celeste de los altaicos es omnisciente. Cuando prestaban juramento, los mon-

7. J.-P. Roux, «Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples ataiques», *RHR*, 154 (1958), pág. 27. La misma creencia está atestiguada en la época de los mongoles: «Fue Khan por el poder y la fuerza del Cielo eterno»; véase R. Grousset, *L'Empire des Steppes: Attila Gengis Khan, Tamerlan*, París, 1948, pág. 182.

8. J.-P. Roux, «La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles», *RHR*, 160 (1962), pág. 20.

goles decían: «¡Sépallo el Cielo!». Los jefes militares subían a la cumbre de las montañas (imagen privilegiada del centro del mundo) para orar a Dios o se aislaban en sus tiendas antes de emprender sus campañas (a veces durante tres días, como hizo Gengis Khan), mientras que la tropa invocaba al Cielo. Tängri demostraba su desagrado mediante signos cósmicos: cometas, carestías, inundaciones. Se le dirigían plegarias (por ejemplo, entre los mongoles, los beltires, etc.) y se le sacrificaban caballos, toros y carneros. El sacrificio a los dioses celestes está universalmente atestiguado, especialmente en caso de calamidades o catástrofes naturales. Pero en Asia central y septentrional, lo mismo que en otros lugares, la multiplicación de los Tängri da lugar a su asimilación a otros dioses (de la tormenta, de la fecundidad cósmica, etc.). Así, en Altai, Bai Ülgän (el «Muy Grande») sustituyó a Tengere Kaira Kan («el Misericordioso Señor Cielo»), al que se ofrece el sacrificio del caballo (véanse págs. 38 y sigs., *infra*).⁹ El alejamiento y la pasividad caracterizan a otros dioses celestes, como Buga («Cielo», «Mundo»), que, entre los tunguses, no recibe culto. Es omnisciente, pero no se inmiscuye en los asuntos humanos y ni siquiera castiga a los malvados. Urün Ajy Tojon, entre los yakutos, habita en el séptimo cielo, todo lo gobierna, pero sólo hace el bien (es decir, no castiga a nadie).¹⁰

243. LA ESTRUCTURA DEL MUNDO

La cosmología y la cosmogonía de los pueblos altaicos son de un gran interés. Por una parte, conservan elementos arcaicos atestiguados en numerosas culturas tradicionales; por otra, las formas en que nos han sido transmitidas indican un largo proceso sincretista de asimilación y reinterpretación de ciertas ideas recibidas de fuera.

9. Sobre los nombres de los dioses de estructura urania —«Jefe», «Dueño», «Padre», «Creador», «El Grande», «Luz»— véase *Tratado*, § 18; véase también U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1938, págs. 140 y sigs.

10. Véanse *Tratado*, § 18; U. Harva, *op. cit.*, págs. 151 y sigs.

Pero hay algo más: la cosmología no siempre aparece concorde con el mito cosmogónico más difundido en Asia. Ciertamente, hemos de tener en cuenta la heterogeneidad de los documentos de que disponemos. El mito cosmogónico circuló sobre todo en los ambientes populares. Se trata de un detalle importante cuyo alcance tendremos ocasión de apreciar más adelante.

En Asia, como en otras muchas regiones del mundo, se concibe la estructura del universo, en general, como articulada en tres planos —cielo, tierra, infierno— unidos entre sí por un eje central. Este eje pasa por una «abertura», un «agujero» por el que los dioses descienden a la tierra y los muertos a las regiones subterráneas; también el alma del chamán puede elevarse a través de ese agujero o descender en el curso de sus viajes celestes o infernales. Los tres mundos, en que habitan los dioses, los hombres y el soberano del infierno con los muertos, se conciben, por consiguiente, como tres placas superpuestas.¹¹

Numerosos pueblos altaicos se imaginan el cielo como una tienda: la vía láctea es la «costura»; las estrellas, las «aberturas» para la luz. De vez en cuando, los dioses abren la tienda para mirar la tierra, y en eso consisten los meteoros. También se concibe el cielo como una tapadera; ocurre a veces que no queda perfectamente asegurado sobre el reborde de la tierra, y por el intersticio penetran los fuertes vientos. También por ese espacio reducido pueden deslizarse los héroes y otros seres privilegiados para penetrar en el cielo. En medio de éste brilla la estrella polar, que asegura la tienda celeste como un poste. Recibe el nombre de «la columna de oro» (mongoles, buriatos, etc.), «la columna de hierro» (tártaros siberianos, etc.), «la columna solar» (teleutes, etc.).¹²

11. Esta imagen se completa con la creencia de que el mundo está sostenido por un animal (tortuga, pez) que le impide hundirse en el océano; véase U. Harva, *op. cit.*, págs. 22 y sigs.

12. Véase las fuentes citadas en nuestra obra *Le chamanisme*, págs. 212 y sigs. Los buriatos se imaginan las estrellas como una manada de caballos; la estrella polar es el poste para atarlos. Esta idea es común a los pueblos altaicos y ugos. Véase *ibid.*, pág. 212, n. 6.

Tal como cabría esperar, esta cosmología tuvo su réplica en el microcosmos habitado por los humanos. El eje del mundo se representó de manera concreta, unas veces mediante los postes que sostienen la vivienda y otras como estacas aisladas, llamadas «columnas del mundo». Cuando la forma de la vivienda sufre modificaciones (con el paso de la choza de techo cónico a la yurta), la función mítico-religiosa del poste se transfiere a la abertura superior por la que sale el humo. Esta abertura corresponde al orificio similar de la «casa del cielo», asimilado al «agujero» por el que la estrella polar perfora la bóveda celeste. Este simbolismo se halla muy difundido.¹³ Le subyace la creencia en la posibilidad de una comunicación directa con el cielo. En el plano macrocósmico, esta comunicación está representada por un eje (columna, montaña, árbol, etc.); en el plano microcósmico es significada por el poste central de la vivienda o por la abertura superior de la tienda, lo que quiere decir que *toda vivienda humana se proyecta sobre el «centro del mundo»* y que todo altar, tienda o casa ofrece la posibilidad de una ruptura de nivel y por ello mismo la de comunicarse con los dioses o incluso, en el caso de los chamanes, de ascender al cielo.

Como hemos señalado en varias ocasiones, las imágenes míticas del «centro del mundo» más difundidas (ya durante la prehistoria; véase § 7) son la montaña cósmica y el árbol del mundo. También entre las poblaciones altaicas y en otras muchas zonas de Asia encontramos esas mismas imágenes. Los tártaros altaicos se imaginan a Bai Ülgän en medio del cielo, sentado sobre una montaña de oro. Los tártaros abakanes la llaman «montaña de hierro». El hecho de que los mongoles, buriatos y kálmucos conozcan ese centro del mundo por el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, que trasluce claramente la influencia india (= Meru, la montaña mítica), no implica necesariamente que ignorasen ese símbolo arcaico y universal.¹⁴ En

13. Se atestigua también en numerosas poblaciones altaicas, así como en otras culturas más evolucionadas: Egipto, India, China, Mesopotamia, Grecia, etc. Véanse algunas indicaciones bibliográficas en *Le chamanisme*, págs. 213 y sigs.

14. Véanse ejemplos y bibliografía en *Le chamanisme*, págs. 216 y sigs.

cuanto al árbol del mundo, está atestiguado en toda Asia y desempeña un papel importante en el chamanismo. Cosmológicamente, el árbol del mundo se eleva en el centro de la tierra, en su mismo «ombligo», mientras que sus ramas superiores tocan el palacio de Bai Ülgän. El árbol une las tres regiones cósmicas, pues sus raíces se hunden en las profundidades de la tierra. Según los mongoles y los buriatos, los dioses (*tengeri*) se nutren de los frutos de ese árbol. Otras poblaciones altaicas creían que las almas de los niños, antes de nacer, reposan como pájaros en las ramas del árbol cósmico, y que ahí van a buscarlos los chamanes.¹⁵ Se supone que el chamán fabrica su tambor con madera del árbol del mundo. Ante su yurta y en el interior de la misma se hallan unas réplicas del árbol, cuya figura se representa además sobre el tambor. Por otra parte, en su escalada del abedul ritual, el chamán no hace otra cosa que trepar efectivamente por el árbol cósmico.

244. LAS PERIPECIAS DE LA CREACIÓN

El mito cosmogónico más difundido entre las poblaciones de Asia central y septentrional es conocido a escala casi universal, si bien bajo formas diferentes. Su arcaísmo (véase § 7), su notable difusión —aparte de Asia, está atestiguado en la India aria y prearia, en Asia suroriental y en América del Norte— y las múltiples modificaciones que ha conocido a través de las edades, hacen de este mito uno de los problemas más apasionantes para el historiador de las religiones. A fin de poner de relieve los caracteres específicos de las versiones propias de Asia central (y de la Europa oriental; véase § 250), presentaremos en primer lugar las que podemos considerar como formas primarias del mito. El paisaje de fondo es en cualquier caso el mismo: las grandes aguas anteriores a la crea-

15. Véanse *ibíd.*, págs. 49, 220 y sigs. Este motivo mítico aparece en África y en Indonesia; véase *ibíd.*, pág. 221, n. 1. Otro tema, muy probablemente de origen mesopotámico, es el del árbol-libro de los destinos; véanse *ibíd.*, págs. 221-222.

ción. El argumento se desarrolla con dos variantes: a) Dios, en forma de animal, se sumerge en el fondo del abismo para sacar un poco de limo con que modelar el mundo; b) otras veces hace que se sumerja un animal anfibio (frecuentemente ornitomorfo) cuya existencia desconocía hasta entonces y que a partir de este momento se convertirá en su adversario. La primera versión está atestigüada en el hinduismo (un gran dios —Prajapati, Brahma, Visnú— se transforma en jabalí, desciende al fondo de las aguas y hace que se eleve la tierra; véase vol. I, págs. 292 y sigs.); la segunda versión está muy difundida (India prearia, Assam, América del Norte, etc.), pero hemos de precisar que en esta versión no hay oposición alguna entre los animales que se sumergen y el creador; únicamente en Asia y en Europa oriental llegaría a adquirir el buceador cosmogónico una faceta «dualista».

Entre los diferentes pueblos turcos encontramos a veces la fusión de estas dos últimas versiones. Un mito buriato presenta a Sombol-Burkan situado por encima del océano primordial. Ve entonces un ave acuática y le manda que se sumerja en las profundidades. Con el limo que le trae el ave modela la tierra. Según otras variantes, Burkan modela luego al hombre con el mismo limo.¹⁶ En un mito de los tártaros lebedes, un cisne blanco se sumerge por orden de Dios y le trae un poco de lodo en su pico. Dios forma la tierra, llana y lisa. Sólo más tarde llegará el diablo y hará los pantanos.¹⁷ Según los tártaros altaicos, en el principio sólo existían las aguas; Dios y el «hombre» nadaban juntos en forma de ocas negras. Dios envió al «hombre» a buscar limo, pero éste se guardó un poco en la boca, y cuando la tierra comenzó a crecer, el limo se fue hinchando cada vez más. El «hombre» no tuvo más remedio que escupirlo, dando origen de este modo a los pantanos. Dios le dijo: «Has pecado y tus súbditos serán malvados. Mis súbditos serán piadosos; verán el sol, la

16. Véase nuestro estudio «Le Diable et le Bon Dieu», recogido en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 106 y sigs., donde se analiza cierto número de variantes de los buriatos y los yakutos.

17. W. Radlov, citado en «Le Diable et le Bon Dieu», pág. 103.

luz, y yo seré llamado Kurbystan (= Ohrmazd). Tú serás Erlik». ¹⁸ Es evidente el sincretismo con las ideas iránias. Pero el argumento del buceador cosmogónico se conserva casi íntegramente. La identidad entre el «hombre» y el Señor de los Infiernos, Erlik Khan, se explica por el hecho de que el hombre primordial, el antepasado mítico, fue también el primer muerto (mitema atestiguado en todo el mundo).

Las variantes son aún más complejas entre los mongoles. Očirvani (= Vajrapani) y Tšagan-Šukurty descienden del cielo al mar primordial. Očirvani pide a su compañero que se sumerja y le traiga un poco de limo. Después de extender el limo sobre una tortuga, se duermen los dos. Llega el diablo, Šulmus, que se esfuerza por ahogarlos, pero a medida que les iba dando vueltas, la tierra se hacía cada vez más grande. Conforme a una segunda versión, Očurman, que vive en el cielo, quiere crear la tierra y buscar un compañero. Lo encuentra en Tšagan-Šukurty y lo envía a buscar arcilla en su nombre. Pero éste se llena de orgullo: «Sin mí no hubieras conseguido la arcilla», le grita, pero en ese momento la materia se escurre de entre sus dedos. Se sumerge de nuevo y esta vez toma barro en nombre de Očurman. Después de la creación aparece Šulmus, que reclama una parte de la tierra, exactamente cuanta pueda tocar con la punta de su bastón. Šulmus golpea la tierra con su bastón y aparecen unas serpientes. ¹⁹ El mito conjunta o yuxtapone dos motivos dualistas distintos: a) la identificación del adversario rival con el protagonista de la zambullida; b) el Maligno que surge, no se sabe de dónde, cuando la tierra ya había sido creada, reclama una parte de ella o trata de arruinarla.

La inmersión cosmogónica está atestiguada asimismo entre los finougros, los eslavos occidentales y en Europa oriental. Volveremos,

18. W. Radlov, citado en *ibíd.*, pág. 104. El mito narra seguidamente la creación del hombre. Erlik Khan pidió tanta tierra como pudiera cubrir con la punta de su bastón. La golpea y de ella brotan los animales dañinos. Finalmente, Dios lo envió bajo tierra. El antagonismo entre Erlik y Dios no indica necesariamente una concepción «dualista». En las inscripciones paleoturcas, Erlik es el dios de la muerte; véase A. v. Gabain, «Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften», *Anthrhopos* 48 (1953), págs. 537-556.

19. Potanin, citado en «Le Diable et le Bon Dieu», pág. 105.

pues, sobre el «endurecimiento dualista» del mito y examinaremos las hipótesis propuestas sobre su origen (§ 250). De momento, precisemos que sólo a partir de la tercera fase —cuando el creador hace que se sumerjan sus auxiliares antropomorfos— se desarrollan las posibilidades dramáticas y en última instancia «dualistas» de la inmersión cosmogónica. Se invocan a continuación las peripecias de la zambullida y la obra cosmogónica que le sigue para explicar las imperfecciones de la creación, así como la aparición de la muerte, de las montañas o de los pantanos y hasta el «nacimiento» del diablo o la existencia del mal. No es el *creador en persona* el que se sumerge para procurarse la sustancia de la tierra, sino que esta tarea es realizada por uno de sus auxiliares o servidores; ello permite introducir en el mito, gracias precisamente a este episodio, un elemento de insubordinación, de antagonismo o de oposición. Se ha hecho posible la interpretación «dualista» de la creación mediante la transformación progresiva del auxiliar teriomorfo de Dios en su «servidor», su «compañero» y finalmente su adversario.²⁰ Más adelante valoraremos la importancia de esta interpretación dualista en las teodiceas «populares» (§ 250).

También los mitos sobre la creación del hombre ponen de relieve la función nefasta del adversario. Al igual que en otras muchas mitologías, Dios forma al hombre con arcilla y le insufla el alma. Pero en Asia central y septentrional, el argumento incluye un episodio dramático. En efecto, después de haber modelado el cuerpo de los primeros hombres, Dios deja a su lado un perro para protegerlos y sube al cielo para buscarles un alma. Durante su ausencia aparece Erlik, que promete al perro, desnudo todavía, un vellón si le deja acercarse, y mancha con su saliva los cuerpos. Los buriatos creen que sin esta mancha, dejada por Cholm (el adversario), los humanos nunca hubieran conocido las enfermedades y la muerte. Según otro grupo de variantes altaicas, Erlik se habría aprovechado de la ausencia de Dios y de la seducción del perro para animar los cuerpos.²¹ En

20. Véanse *ibíd.*, págs. 126 y sigs.

21. U. Harva, *Rel. Vorstell.*, págs. 114 y sigs. Entre los finougros aparecen leyendas semejantes.

este último caso se trata de un esfuerzo desesperado por excusar a Dios no sólo de la existencia de las enfermedades y de la condición mortal del hombre, sino también de la maldad del alma humana.

245. EL CHAMÁN Y LA INICIACIÓN CHAMÁNICA

Un dios celeste soberano que se convierte en *deus otiosus* o se multiplica indefinidamente (Tängri y los 99 tengri); un dios creador, pero cuyas obras (el mundo y el hombre) se echan a perder por la astuta intervención de un adversario satánico; la precariedad del alma humana; las enfermedades y la muerte provocadas por los demonios y los malos espíritus; un universo tripartito —cielo, tierra, infiernos— que implica una geografía mítica a veces muy complicada (la pluralidad de los niveles celestes e infernales exige los conocimientos que conducen al cielo o al otro mundo)... Basta recordar estos elementos esenciales, que no son los únicos, para apreciar el importante cometido que desempeña el chamán en las religiones del Asia central y septentrional. En efecto, el chamán es a la vez teólogo y demonólogo, especialista del éxtasis y curandero, auxiliar de la caza, protector de la comunidad y de los rebaños, psicopompo y, en algunas sociedades, erudito y poeta.

Lo que designamos con el término «chamanismo» es un fenómeno religioso arcaico (parece atestiguado a partir del Paleolítico) y universalmente difundido (en África resulta más bien excepcional). El chamanismo en sentido estricto domina sobre todo en Asia central y septentrional, así como en las regiones árticas, y ha sido también en Asia donde ha experimentado mayor número de influjos externos (iraniomesopotámicos, budistas, lamaístas), pero sin perder a causa de ellos su estructura propia.

Los múltiples poderes del chamán son resultado de sus experiencias iniciáticas. Gracias a las pruebas soportadas durante su iniciación, el futuro chamán valora la precariedad del alma humana y aprende los medios para defenderla; también conoce por experiencia los dolores provocados por las diversas enfermedades y logra identifi-

car a sus autores; sufre una muerte ritual, desciende a los infiernos y a veces sube al cielo. En resumen, todos los poderes del chamán dependen de sus experiencias y conocimientos de orden «espiritual»; logra familiarizarse con todos los «espíritus»: almas de los vivos y de los muertos, dioses y demonios, las figuras innumerables —invisibles para el resto de los humanos— que pueblan las tres regiones cósmicas.

Un hombre llega a ser chamán: a) por vocación espontánea (la «llamada» o la «elección»); b) por transmisión hereditaria de la profesión chamánica; c) por decisión personal o, más raramente, por la voluntad del clan. Pero, independientemente del método de selección, un chamán no es reconocido como tal sino después de haber recibido una doble instrucción: a) de orden extático (sueños, visiones, trances, etc.) y b) de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y función de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, de la que se encargan ciertos espíritus y los viejos maestros chamanes, constituye la iniciación. Puede ser pública, pero la ausencia de tal ceremonia no implica en modo alguno una falta de iniciación, ya que ésta puede haberse operado en sueños o en la experiencia extática del neófito.

No es difícil reconocer el síndrome de la vocación mística. El futuro chamán se singulariza por su comportamiento extraño: se vuelve soñador, busca la soledad, gusta de vagar por bosques y parajes desiertos, tiene visiones, canta durante el sueño, etc. Este período de incubación se caracteriza a veces por síntomas realmente graves. Entre los yakutos sucede que el joven se vuelve furioso y pierde fácilmente el conocimiento, se refugia en los bosques y se alimenta de cortezas de árbol, se arroja al agua y al fuego, se hiere con cuchillos.²² Incluso si se trata de chamanismo hereditario, la elección del futuro chamán va precedida de un cambio de comportamiento: las almas de los antepasados chamanes eligen un joven de la familia, que se vuelve como ausente y soñador, siente una necesidad imperiosa de estar sólo, tiene visiones proféticas y sufre en ocasiones ataques que le dejan inconsciente. Durante ese tiempo, piensan los bu-

22. Véanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, págs. 45 y sigs.

riatos, el alma es arrebatada por los espíritus y recibida en el palacio de los dioses, donde es instruida por los antepasados chamanes en los secretos del oficio, las formas y los nombres de los dioses, los nombres y el culto de los espíritus, etc. Sólo después de esta primera iniciación se reintegra el alma al cuerpo.²³

La vocación mística implica con mucha frecuencia una crisis profunda que viene a constituir una iniciación. Pero toda iniciación, del orden que sea, lleva consigo un período de segregación y un cierto número de pruebas y torturas. La enfermedad que provoca en el futuro chamán el sentimiento angustioso de haber sido «elegido» se valora por ello mismo como una «enfermedad iniciática». La precariedad y la soledad que pone de manifiesto toda enfermedad se agravan precisamente en este caso en virtud del simbolismo de la muerte mística. En efecto, asumir la «elección» sobrenatural tiene la consecuencia inmediata de sentirse abandonado a las potencias divinas o demoníacas, lo que significa estar abocado a una muerte inminente. La «locura» de los futuros chamanes, su «caos psíquico», significa que el hombre profano está en trance de «disolverse» y que está a punto de nacer una nueva personalidad.

El síndrome de la «enfermedad» sigue a veces muy de cerca al ritual clásico de la iniciación. Los sufrimientos del «elegido» se asemejan punto por punto a las torturas iniciáticas. Del mismo modo que el novicio es muerto en el curso de los ritos de la pubertad por los demonios, «señores de la iniciación», el futuro chamán se siente cortado y despedazado por los «demonios de la enfermedad». El enfermo experimenta la muerte ritual en forma de descenso a los infiernos; ve en sueños cómo su cuerpo es despedazado y que los demonios le cortan la cabeza, le arrancan los ojos, etc. Según los yakutos, los demonios

23. Desde mediados del pasado siglo se ha intentado repetidas veces explicar el fenómeno del chamanismo siberiano y ártico por una enfermedad mental. El problema estaba mal planteado. Por una parte, los futuros chamanes no siempre son neurópatas; por otra, si entre ellos había algunos enfermos, *se convirtieron en chamanes precisamente porque consiguieron curarse*. La iniciación equivale a una curación, que se manifiesta, entre otras cosas, por una nueva integración psíquica; véanse *Le chamanisme*, págs. 36 y sigs.; *Mythes rêves et mystères*, París, 1957, págs. 105 y sigs.

Llevar al futuro chamán a los infiernos y le encierran durante tres años en una casa. Allí recibe su iniciación: los espíritus le cortan la cabeza, que ponen a un lado, pues el novicio ha de asistir a su propio despedazamiento, y lo cortan en trozos menudos, que son distribuidos inmediatamente entre los espíritus de las diversas enfermedades. Tal es la condición indispensable para que el futuro chamán obtenga el poder de curar. Los huesos son recubiertos luego de carne fresca y en algunos casos se le infunde además una sangre nueva. Otros chamanes cuentan que durante su enfermedad iniciática los antepasados chamanes los atraviesan con flechas, les cortan las carnes y les arrancan los huesos para limpiarlos, y si no les abren el vientre, devoran sus carnes y beben su sangre o les cuecen el cuerpo y les forjan la cabeza sobre un yunque. Durante ese tiempo yacen inconscientes, casi inanimados, de tres a nueve días, en la yurta o en un lugar solitario. Parece que algunos dejan incluso de respirar y han estado a punto de ser enterrados. Resucitan finalmente, pero con un cuerpo enteramente renovado y con el don de actuar como chamanes.²⁴

Generalmente, cuando el neófito yace inconsciente en la yurta, la familia llama a un chamán, que más adelante actuará como instructor. En otros casos, después de su «desmembramiento iniciático», el novicio parte en busca de un maestro para aprender los secretos del oficio. La enseñanza es de carácter esotérico, recibida muchas veces en estado de éxtasis. Dicho de otro modo: el maestro chamán instruye a su discípulo igual que lo harían los demonios y los espíritus. Entre los yakutos, el maestro toma consigo el alma del novicio en el curso de un largo viaje extático. Comienzan por subir a una montaña, desde cuya cima muestra el maestro al novicio las bifurcaciones del camino desde el que parten otros senderos hacia las crestas: allí residen las enfermedades que atormentan a los hombres. Luego conduce el maestro a su discípulo hasta una casa, donde se revisten de las vestiduras chamánicas y chamanizan juntos. El maestro le revela el modo de reconocer y curar las enfermedades que atacan a las diversas partes del cuerpo. Fi-

24. Véanse los ejemplos citados en *Le chamanisme*, págs. 45 y sigs., 73 y sigs., 102 y sigs.

nalmente conduce a su discípulo al mundo superior, entre los espíritus celestes. El nuevo chamán dispone en adelante de un «cuerpo consagrado» y está ya en condiciones de ejercer su oficio.²⁵

Hay también ceremonias públicas de iniciación, especialmente entre los buriatos, los goldes, los altaicos, los tunguses y los manchúes. Las ceremonias de los buriatos se cuentan entre las más interesantes. El rito principal incluye una ascensión. Se fija en la yurta un abedul fuerte, con las raíces en el hogar y la copa saliendo por el agujero del humo. A este abedul se le da el nombre de «guardián de la puerta», pues abre al chamán el acceso al cielo. El aprendiz trepa hasta la cima del abedul y sale por el agujero del humo, a la vez que grita con fuerza para invocar la ayuda de los dioses. Luego todos los asistentes se dirigen en procesión hacia un lugar alejado de la aldea donde ha sido plantado la víspera un gran número de abedules con vistas a la ceremonia. Cerca de uno de estos abedules se sacrifica un macho cabrío, y el aprendiz, con el torso desnudo, es ungido con la sangre en la cabeza, los ojos y los oídos, mientras otros chamanes tocan sus tamboriles. El maestro chamán trepa entonces a un abedul y practica nuevas incisiones en lo más alto. El aprendiz, seguido de los demás chamanes, trepa a su vez y, mientras ascienden, todos ellos entran o simulan entrar en éxtasis. Según cierta fuente de información, el candidato debe subir a nueve abedules, que, al igual que los nueve cortes, significan los nueve cielos.²⁶

25. G. V. Ksenofontov, citado en *Le chamanisme*, pág. 105.

26. *Le chamanisme*, págs. 106-111, según N. N. Agapitov, M. N. Changaíov y Jorma Partanen. Como muy acertadamente ha indicado Uno Harva, *Relig. Vorstell.*, págs. 492 y sigs., este rito recuerda ciertas ceremonias de los Misterios mitraicos. Así, la purificación del candidato mediante la sangre de un macho cabrío se asemeja al *taurobolium*, mientras que el acto de trepar por el tronco con un abedul recuerda al neófito mitraico que ascendía por una escala de siete peldaños, que representaba los siete días planetarios (véase § 217). Como ya hemos indicado, son notorias en muy diversos ámbitos del Asia central y Siberia las influencias del Próximo Oriente Antiguo, hasta el punto de que muy probablemente hayamos de ver en el rito iniciático del chamán buriato una más entre las pruebas de esa influencia. Pero hemos de añadir que el simbolismo del árbol del mundo y el rito de la ascensión iniciática del abedul *preceden* a los elementos culturales llegados de Mesopotamia e Irán.

De todo este rito iniciático hemos de retener la idea de que el aprendiz de chamán, para ser consagrado, ha de subir al cielo. Como veremos enseguida, la ascensión al cielo con ayuda de un árbol o de un poste constituye también el rito esencial de las sesiones de los chamanes altaicos. El abedul o el poste se asimilan al árbol o a la columna que se alzan en el centro del mundo y unen las tres zonas cósmicas. En resumen, el árbol chamánico posee todo el prestigio del árbol cósmico.

246. MITOS Y RITUALES CHAMÁNICOS

Los mitos sobre el origen de los chamanes ponen de relieve dos temas altamente significativos: a) el «primer chamán» fue creado por Dios (o por los dioses celestes); b) pero, a causa de su maldad, los dioses limitaron severamente sus poderes. Según los buriatos, los tengri decidieron dar a la humanidad un chamán para luchar contra la enfermedad y la muerte, introducidas por los malos espíritus. A tal fin enviaron el águila, que vio a una mujer dormida y tuvo comercio con ella. La mujer dio a luz un hijo, que fue el «primer chamán». Los yakutos comparten esta misma creencia, pero en este caso el águila lleva el mismo nombre que el ser supremo, Agy («creador») o Agy Tojon («creador de la luz»). Los hijos de Agy se representan como espíritus-pájaros posados sobre las ramas del árbol del mundo; en lo más alto se halla el águila de dos cabezas, que personifica probablemente al mismo Agy Tojon.²⁷ Los antepasados de los chamanes, cuyas almas desempeñan un cometido propio en la elección e iniciación del aprendiz, descienden de aquel «primer chamán» creado por el ser supremo aparecido en forma de águila.

27. Véanse las fuentes citadas en *Le chamanisme*, págs. 71-72. Cuando Agy Tojon creó el Primer Chamán, plantó a la vez un abedul de ocho ramas en su morada celeste y, sobre aquellas ramas, los nidos en que se hallaban los hijos del Creador. Plantó además tres árboles sobre la tierra, en recuerdo de los cuales también el chamán posee un árbol de la vida, del que en cierto sentido depende él mismo; véase *ibíd.*, pág. 72, nn. 2 y 3. En sus sueños iniciáticos, algunos chamanes son transportados junto al árbol cósmico en cuya cima se encuentra el Señor del mundo.

Sin embargo, ese cometido de los antepasados en el chamanismo actual es considerado por algunos como un signo de decadencia. Según la tradición de los buriatos, en los tiempos antiguos los chamanes recibían sus poderes directamente de los espíritus celestes; sólo en nuestros días les son comunicados por sus antepasados.²⁸ Esta opinión refleja la creencia, atestiguada en toda Asia y en las regiones árticas, de la decadencia del chamanismo. En otros tiempos, los «primeros chamanes» volaban realmente por las nubes a lomos de sus «caballos» (es decir, sus tamboriles); podían asumir cualquier forma y realizaban milagros que sus descendientes actuales son incapaces de repetir. Los buriatos explican esta decadencia por el orgullo y la malicia del primer chamán, que, cuando entró en competencia con Dios, vio cómo le eran severamente reducidos sus poderes.²⁹ En este mito etiológico podemos adivinar el influjo indirecto de las creencias dualistas.

El chamán desempeña un cometido de primer orden en la vida religiosa de la comunidad, pero no la acapara. No es santificador;³⁰ en el Altai no interviene en las ceremonias del nacimiento o el matrimonio excepto cuando ocurre algo insólito, por ejemplo, en los casos de esterilidad o de parto difícil. Por el contrario, el chamán es irremplazable en toda ceremonia que tenga algo que ver con las experiencias del alma humana en cuanto tal: enfermedades (pérdida del alma o posesión por los espíritus malignos) y muerte (cuando hay que conducir al alma al otro mundo). En otros lugares de Asia se recurre al chamán cuando escasea la caza o a causa de su dominio de las técnicas del éxtasis (adivinación, clarividencia, etc.).³¹

28. L. Sternberg, «Divine Election». También entre los mongoles, los chamanes dependen exclusivamente de sus antepasados; véase W. Heissig, «Les religions de la Mongolie», págs. 354 y sigs.

29. Véase M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 70.

30. Como veremos inmediatamente, entre los altaicos es el mismo chamán el encargado de sacrificar el caballo, pero lo hace por estar llamado a conducir el alma de la víctima ante Bai Ülġän.

31. Véanse referencias en *Le chamanisme*, págs. 154 y sigs.