

Vol. I

Mircea Eliade

*Historia de las creencias  
y las ideas religiosas*

*De la Edad de Piedra a los  
Misterios de Eleusis*



PAIDÓS

Mircea Eliade

HISTORIA DE LAS CREENCIAS  
Y  
LAS IDEAS RELIGIOSAS

De la Edad de Piedra a  
los Misterios de Eleusis

Volumen I

**PAIDÓS Contextos**

Título original: *Histoire des croyances et des idées religieuses, Vol. I: De l'âge de la Pierre aux mystères d'Eleusis*, de Mircea Eliade

Publicado en lengua francesa, en 1976, por Éditions Payot, París

*1.º edición en castellano en la Editorial Cristiandad, 1978*

*1.º edición en Ediciones Paidós, abril de 1999*

*1.º edición en esta presentación, junio 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](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Éditions Payot & Rivages, 1976

© 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](http://www.paidos.com)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN 978-84-493-3598-3

Depósito legal: B. 11.343-2019

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
I <i>En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópodos</i> . . . . . 23	
1. <i>Orientatio</i> . Utensilios para hacer utensilios. La «domesticación» del fuego . . . . .	23
2. La «opacidad» de los documentos prehistóricos	26
3. Significaciones simbólicas de las sepulturas .	30
4. La controversia en torno a los depósitos de osamentas . . . . .	35
5. Las pinturas rupestres, ¿imágenes o símbolos? .	39
6. La presencia femenina . . . . .	44
7. Ritos, símbolos y creencias entre los cazadores paleolíticos . . . . .	47
II <i>La revolución de mayores consecuencias: el descubrimiento de la agricultura</i> — <i>Mesolítico y Neolítico</i> — . . . . . 55	
8. Un paraíso perdido . . . . .	55
9. Trabajo, tecnología y mundos imaginarios . .	59
10. La herencia de los cazadores paleolíticos . .	62
11. «Domesticación» de las plantas alimenticias. Mitos del origen . . . . .	64

84.	Triunfo y soberanía de Zeus . . . . .	324
85.	El mito de las primeras razas. Prometeo y Pandora	328
86.	Consecuencias del sacrificio primordial . . . . .	332
87.	El hombre y el destino. Significado del «gozo de vivir» . . . . .	336
XI	<i>Los olímpicos y los héroes</i> . . . . .	341
88.	El gran dios caído y el herrero divino: Poseidón y Hefesto . . . . .	341
89.	Apolo: las contradicciones reconciliadas . . . . .	345
90.	Oráculos y purificación . . . . .	349
91.	De la «visión» al conocimiento . . . . .	351
92.	Hermes, el «compañero del hombre» . . . . .	354
93.	Las diosas. I: Hera y Artemis . . . . .	356
94.	Las diosas. II: Atenea y Afrodita . . . . .	360
95.	Los héroes . . . . .	364
XII	<i>Los Misterios de Eleusis</i> . . . . .	373
96.	El mito: Perséfone en los infiernos . . . . .	373
97.	Las iniciaciones: ceremonias públicas y ritos secretos . . . . .	377
98.	¿Podemos conocer los Misterios? . . . . .	380
99.	«Secretos» y «Misterios» . . . . .	384
XIII	<i>Zaratustra y la religión irania</i> . . . . .	389
100.	Los enigmas . . . . .	389
101.	La vida de Zaratustra. Historia y mito . . . . .	393
102.	¿Éxtasis chamánico? . . . . .	396
103.	La revelación de Ahura Mazda: el hombre es libre para elegir el bien o el mal . . . . .	398
104.	La «transfiguración» del mundo . . . . .	401
105.	La religión de los Aqueménidas . . . . .	407
106.	El monarca iranio y la fiesta del Año Nuevo . . . . .	409
107.	El problema de los magos. Los escitas . . . . .	411
108.	Aspectos nuevos del mazdeísmo: el culto de Haoma	413

12.	La mujer y la vegetación. Espacio sagrado y renovación periódica del mundo . . . . .	68
13.	Religiones neolíticas del Cercano Oriente . . . . .	74
14.	La construcción espiritual del Neolítico . . . . .	78
15.	Contexto religioso de la metalurgia: mitología de la Edad del Hierro . . . . .	83
III	<i>Las religiones mesopotámicas</i> . . . . .	89
16.	«La historia empieza en Sumer...» . . . . .	89
17.	El hombre ante sus dioses . . . . .	93
18.	El primer mito del diluvio . . . . .	96
19.	El descenso a los infiernos: Inanna y Dumuzi . . . . .	98
20.	La síntesis sumero-acádica . . . . .	102
21.	La creación del mundo . . . . .	105
22.	La sacralidad del soberano mesopotámico . . . . .	110
23.	Guilgamesh en busca de la inmortalidad . . . . .	114
24.	El destino y los dioses . . . . .	118
IV	<i>Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto</i> . . . . .	123
25.	El milagro inolvidable: la «primera vez» . . . . .	123
26.	Teogonías y cosmogonías . . . . .	126
27.	Responsabilidades de un dios encarnado . . . . .	130
28.	La ascensión del faraón al cielo . . . . .	134
29.	Osiris, el dios asesinado . . . . .	137
30.	La crisis: anarquía, desesperación y «democratización» de la vida de ultratumba . . . . .	141
31.	Teología y política de la «solarización» . . . . .	145
32.	Akhenatón o la reforma frustrada . . . . .	149
33.	Síntesis final: la asociación Ra-Osiris . . . . .	152
V	<i>Megalitos, templos, centros culturales: Occidente, Mediterráneo, valle del Indo</i> . . . . .	159
34.	La piedra y la banana . . . . .	159
35.	Centros culturales y construcciones megalíticas . . . . .	164
36.	El «enigma de los megalitos» . . . . .	166

37. Etnografía y prehistoria . . . . .	169
38. Las primeras ciudades de la India . . . . .	172
39. Concepciones religiosas protohistóricas y sus paralelos en el hinduismo . . . . .	175
40. Creta: grutas sagradas, laberintos, diosas . . . . .	178
41. Rasgos característicos de la religión minoica . . . . .	182
42. Continuidad de las estructuras religiosas prehelénicas . . . . .	186
 VI <i>Religiones hititas y cananeas</i> . . . . .	 191
43. Simbiosis anatólica y sincretismo hitita . . . . .	191
44. El «dios que desaparece» . . . . .	194
45. Vencer al Dragón . . . . .	196
46. Kumarbi y la soberanía . . . . .	198
47. Conflictos entre generaciones divinas . . . . .	201
48. Un panteón cananeo: Ugarit . . . . .	203
49. Baal arrebató la soberanía y triunfa sobre el Dragón . . . . .	207
50. El palacio de Baal . . . . .	209
51. Baal se enfrenta a Môt: muerte y retorno a la vida . . . . .	211
52. El mundo religioso cananeo . . . . .	214
 VII « <i>Cuando Israel era niño...</i> » . . . . .	 219
53. Los dos primeros capítulos del Génesis . . . . .	219
54. El paraíso perdido. Caín y Abel . . . . .	223
55. Antes y después del diluvio . . . . .	226
56. La religión de los patriarcas . . . . .	230
57. Abraham, «padre de la fe» . . . . .	233
58. Moisés y la salida de Egipto . . . . .	236
59. «Yo soy el que soy» . . . . .	239
60. La religión bajo los Jueces: primera fase del sincretismo . . . . .	244
 VIII <i>La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos</i> . . . . .	 249
61. Protohistoria de los indoeuropeos . . . . .	249

62.	El primer panteón y el vocabulario religioso común	251
63.	La ideología tripartita indoeuropea . . . .	255
64.	Los arios en la India . . . . .	259
65.	Varuna, divinidad primordial: «devas» y «asuras»	263
66.	Varuna, rey universal y mago. «Rita» y «maya» .	265
67.	Serpientes y dioses. Mitra, Aryaman, Aditi . .	268
68.	Índra, campeón y demiurgo . . . . .	270
69.	Agni, sacerdote de los dioses. Fuego sacrificial, luz, inteligencia . . . . .	273
70.	El dios Soma y la bebida de la inmortalidad .	276
71.	Dos grandes dioses de la época védica: Rudra-Śiva y Visnú . . . . .	279
 IX <i>La India antes de Gautama Buda: del sacrificio</i>		
	<i>cósmico a la suprema identidad ātman-Brahman</i> .	283
72.	Morfología de los rituales védicos . . . . .	283
73.	Los sacrificios supremos: «aśvamedha» y «puruṣamedha» . . . . .	286
74.	Estructura iniciática de los ritos: la consagración («dīksā») y la coronación del rey («rajasūya») .	289
75.	Cosmogonía y metafísica . . . . .	292
76.	La doctrina del sacrificio en los «Brāhmanas» .	297
77.	Escatología: identificación con Prajapati mediante el sacrificio . . . . .	300
78.	«Tapas»: técnica y dialéctica de la penitencia .	303
79.	Ascetas y extáticos: «muni», «vrātya» . . . .	307
80.	Las Upanishads y la vocación de los «rishis»: ¿cómo liberarse de los «frutos» de las propias acciones?	310
81.	La identidad «ātman-Brahman» y la experiencia de la «luz interior» . . . . .	313
82.	Las dos modalidades del Brahman y el misterio del «ātman» «cautivo» en la materia . . . .	316
 X <i>Zeus y la religión griega</i> . . . . .		
83.	Teogonía y luchas entre generaciones divinas .	321



109. La exaltación del dios Mitra . . . . .	415
110. Ahura Mazda y el sacrificio escatológico . . . . .	417
111. El viaje del alma después de la muerte . . . . .	420
112. La resurrección del cuerpo . . . . .	423
XIV <i>La religión de Israel en la época de los reyes</i> <i>y de los profetas</i> . . . . .	427
113. La monarquía: apogeo del sincretismo . . . . .	427
114. Yahvé y la criatura . . . . .	430
115. Job, el justo puesto a prueba . . . . .	432
116. El tiempo de los profetas . . . . .	435
117. Amós el pastor; Oseas el desdeñado . . . . .	439
118. Isaías: retornará un «resto de Israel» . . . . .	442
119. La promesa hecha a Jeremías . . . . .	444
120. La caída de Jerusalén. Misión de Ezequiel . . . . .	446
121. Valoración religiosa del «terror de la historia» . . . . .	449
XV <i>Dioniso o la felicidad recuperada</i> . . . . .	453
122. Epifanías y ocultamientos de un dios «nacido dos veces» . . . . .	453
123. El arcaísmo de algunas fiestas públicas . . . . .	457
124. Eurípides y la orgía dionisiaca . . . . .	461
125. Cuando los griegos descubrieron la presencia del dios . . . . .	466
Bibliografía crítica . . . . .	473
Índice de nombres . . . . .	607
Índice analítico . . . . .	621

## Siglas utilizadas

<i>ANET</i>	J. B. Pritchard, <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton, 1950, 1955 <sup>2</sup> .
<i>ArOr</i>	<i>Archiv Orientalni</i> , Praga.
<i>ARW</i>	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i> , Friburgo/Leipzig.
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> , Manchester.
<i>BEFEO</i>	<i>Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient</i> , Hanoi/París.
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , Londres.
<i>CA</i>	<i>Current Anthropology</i> , Chicago.
<i>HJAS</i>	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i> .
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i> , Chicago.
<i>IJ</i>	<i>Indo-Iranian Journal</i> , La Haya.
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i> , París.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore.
<i>JAS Bombay</i>	<i>Journal of the Asiatic Society</i> , Bombay Branch.
<i>JIES</i>	<i>Journal of Indo-European Studies</i> , Montana.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> , Londres.
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Manchester.
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i> , Berlín/Leipzig.
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> , París.

- REG* *Revue des Études Grecques*, París.
- RHPR* *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Estrasburgo.
- RHR* *Revue de l'Histoire des Religions*, París.
- SMSR* *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.
- VT* *Vetus Testamentum*, Leiden.
- W&M* *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart.

# Capítulo I

## En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópidos

### I. *ORIENTATIO*. UTENSILIOS PARA HACER UTENSILIOS.

#### LA «DOMESTICACIÓN» DEL FUEGO

A pesar de su importancia para la comprensión del fenómeno religioso, no nos vamos a ocupar aquí del problema de la «homini-zación». Baste recordar que la postura vertical indica que ya se ha superado la condición de los primates. La posición erguida sólo puede mantenerse en estado de vigilia. Precisamente gracias a la postura vertical puede organizarse el espacio conforme a una estructura inaccesible a los prehomínidos: en cuatro direcciones horizontales proyectadas a partir de un eje central de «arriba abajo». En otras palabras: el espacio queda organizado en torno al cuerpo humano, como extendiéndose por delante, por detrás, a derecha, a izquierda, por arriba y por abajo. A partir de esta experiencia original, la de sentirse «proyectado» en medio de una extensión aparentemente ilimitada, desconocida, amenazante, se elaboran los diferentes medios de *orientatio*, pues no se puede vivir por mucho tiempo en medio del vértigo provocado por la desorientación. Esta experiencia del espacio orientado en torno a un «centro» explica la importancia de las divisiones y particiones ejemplares de los territorios, las aglomeraciones y las viviendas, así como su simbolismo cósmico<sup>1</sup> (véase § 12).

1. Aunque ya no sea consciente de su valor «existencial», la experiencia del espacio orientado todavía es familiar al hombre de las sociedades modernas.

El empleo de utensilios nos revela también una diferencia igualmente decisiva con respecto al modo de existencia de los primates. Los paleantrópidos no sólo se sirven de utensilios, sino que además son capaces de fabricarlos. Es cierto que algunos simios emplean ciertos objetos como si se tratase de «utensilios» y hasta se conocen casos en que los preparan de algún modo. Pero los paleantrópidos producen algo más: «utensilios para hacer utensilios». Por lo demás, el empleo que de ellos hacen es más complejo; también los conservan a su lado para utilizarlos más tarde. En pocas palabras, el empleo del utensilio no queda limitado a una situación particular o a un momento específico, como ocurre con los simios. Por otra parte, conviene advertir que los utensilios no prolongan los órganos del cuerpo. Las piedras trabajadas más antiguas que se conocen sirven para una función que no estaba prefigurada en la estructura del cuerpo humano, concretamente la de cortar (acción diferente de la de desgarrar con los dientes o raer con las uñas).<sup>2</sup> La extremada lentitud en el avance tecnológico no implica que la inteligencia se desarrollara a un ritmo paralelo. Sabido es que el extraordinario progreso de la tecnología en los dos últimos siglos no se ha traducido en un desarrollo comparable de la inteligencia del hombre occidental. Por otra parte, como se ha dicho, «toda innovación implicaba un peligro de muerte colectivo» (André Varagnac). El inmovilismo tecnológico aseguraba la supervivencia de los paleantrópidos.

La «domesticación» del fuego, es decir, la posibilidad de producirlo, conservarlo y transportarlo, señala, podríamos decir, la separación definitiva de los paleantrópidos con respecto a sus predecesores zoológicos. El más antiguo «documento» que atestigua la utilización del fuego data de Chu-ku-tien (600000 años a.C. aproximadamente), pero es muy posible que la «domesticación» se produjera mucho antes y en diversos lugares.

Era necesario recordar estos hechos, ya conocidos, para no perder de vista, al leer los análisis que vendrán a continuación, que el

2. Véase Karl Narr, «Approaches to the Social Life of Earliest Man», págs. 605 y sigs.

hombre prehistórico se comportaba ya como un ser dotado de inteligencia e imaginación. En cuanto a la actividad del subconsciente —sueños, ensoñaciones, visiones, fabulaciones, etc.— se supone que sólo se diferenciaba por su intensidad y su amplitud de la que se desarrolla entre nuestros contemporáneos. Pero es necesario entender los términos *intensidad y amplitud* en su sentido más fuerte y dramático. Porque el hombre es el resultado de una decisión tomada «en el comienzo de los tiempos»: la de matar para poder sobrevivir. En efecto, los homínidos consiguen superar a sus «antepasados» haciéndose carnívoros. Durante unos dos millones de años, los paleoantropólogos vivieron de la caza; los frutos, las raíces, los moluscos, etc., recolectados por las mujeres y los niños eran insuficientes para asegurar la supervivencia de la especie. La caza determinó la división del trabajo según el sexo, reforzando de esta manera el proceso de «hominización», pues lo cierto es que tal diferencia no existe entre los carnívoros ni en el resto del mundo animal.

Pero la persecución incesante y la muerte de las piezas llegaron a establecer un sistema de relaciones *sui generis* entre el cazador y los animales diezmados. Volveremos enseguida sobre este problema. Recordemos por el momento que la «solidaridad mística» entre el cazador y sus víctimas se revela en el acto mismo de matar; la sangre que se derrama es en todo semejante a la del hombre. En última instancia, la «solidaridad mística» con la pieza abatida desvela el parentesco existente entre las sociedades humanas y el mundo animal. Dar muerte a la fiera cazada o, más tarde, al animal domesticado equivale a un «sacrificio» en el que las víctimas son intercambiables.<sup>3</sup> Precisemos que todas estas concepciones se han formado durante las últimas fases del proceso de «hominización», y que todavía conservarán su vigencia —modificadas, revalorizadas, disfrazadas— milenios después de la desaparición de las civilizaciones paleolíticas.

3. Esta idea extremadamente arcaica sobrevivía aún en el antiguo mundo mediterráneo. No sólo las víctimas humanas eran sustituidas por animales (la costumbre está universalmente difundida), sino que a veces se sacrificaban hombres en lugar de animales. Véase Walter Burkert, *Homo necans*, pág. 29, n. 34.

## 2. LA «OPACIDAD» DE LOS DOCUMENTOS PREHISTÓRICOS

Si consideramos a los paleantrópodos como «hombres completos», se sigue de ahí que poseían también cierto número de creencias y que practicaban determinados ritos. Pues, como ya hemos dicho, la experiencia de lo sagrado constituye un elemento más de la estructura de la conciencia. Dicho de otro modo: si nos planteamos la cuestión de la «religiosidad» o de la «falta de religiosidad» de los hombres prehistóricos, corresponde a los partidarios de la «falta de religiosidad» aportar pruebas en apoyo de su hipótesis. Es probable que la teoría de la «falta de religiosidad» de los paleantrópodos se impusiera en los tiempos del evolucionismo cuando se acababan de descubrir las analogías con los primates. Pero se trata de un malentendido, pues en este caso lo que cuenta no es la estructura anatómoosteológica de los paleantrópodos (semejante, es cierto, a la de los primates), sino sus *obras*, y éstas demuestran la actividad de una inteligencia que no podemos definir de otro modo que como «humana».

Pero si se admite ya que los paleantrópodos poseían una «religión», resulta difícil, por no decir prácticamente imposible, precisar su contenido. Sin embargo, los investigadores no se han rendido, pues existe cierto número de «documentos-testigo» sobre la vida de los paleantrópodos y queda la esperanza de que algún día será posible descifrar su significación religiosa. Es decir, que creemos en la posibilidad de que esos «documentos» constituyan un «lenguaje», del mismo modo que, gracias al genio de Freud, las creaciones del subconsciente, consideradas hasta entonces absurdas o deleznable —sueños, ensueños, fantasmas, etc.— revelaron la existencia de un «lenguaje» extremadamente valioso para el conocimiento del hombre.

De hecho, los «documentos» son muy numerosos, pero «opacos» y poco variados: huesos humanos, especialmente cráneos, utensilios de piedra, pigmentos (en primer lugar el ocre rojo, o hematites) y diversos objetos hallados en las sepulturas. Únicamente a partir del Paleolítico reciente disponemos de grabados y pinturas rupestres, guijarros pintados y figurillas talladas en hueso o piedra. En algunos

casos —sepulturas y obras de arte—, y dentro de las limitaciones que examinaremos, existe cierta seguridad en cuanto a su intención «religiosa». Pero la mayor parte de los «documentos» anteriores al Auriñaciense (30000 a.C.), es decir, los utensilios, no revelan ningún dato aparte de su valor utilitario.

Pero, a pesar de todo, es inconcebible que esos utensilios no hayan estado cargados de una cierta sacralidad o hayan dejado de inspirar multitud de episodios mitológicos. Los primeros descubrimientos tecnológicos —la transformación de la piedra en instrumentos de ataque o defensa, el dominio del fuego— no sirvieron únicamente para asegurar la supervivencia y la evolución de la especie humana; también dieron origen a un universo de valores mítico-religiosos, incitaron y nutrieron la imaginación creadora. Basta para ello examinar el papel de los utensilios en la vida religiosa y en la mitología de los primitivos actuales que aún permanecen en la etapa de la caza y de la pesca. El valor mágico-religioso de un arma —en madera, piedra o metal— pervive aún en las poblaciones rurales europeas, y no sólo en su folclore. No nos ocuparemos aquí de las cratofanías y las hierofanías de la piedra, de las rocas o los guijarros; el lector encontrará ejemplos de todo ello en un capítulo de nuestro *Tratado de historia de las religiones*.\*

Fue especialmente el «dominio de la distancia», conseguido gracias al arma arrojadiza, el que suscitó innumerables creencias, mitos y leyendas. Recordemos las mitologías articuladas en torno a las lanzas que se clavan en la bóveda celeste y permiten la ascensión al cielo, o las flechas que vuelan a través de las nubes, atraviesan a los demonios o forman una cadena que llega hasta el cielo, etc. Es preciso tener en cuenta al menos algunas de estas creencias y mitologías de los utensilios, especialmente de las armas, para comprender mejor lo que las piedras talladas de los paleoantropólogos *no pueden comunicarnos ya*. La «opacidad semántica» de estos documentos prehistóricos no es una singularidad. Todo documento, incluso contemporáneo,

\* Cap. VI, «Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas», págs. 253-278 (*N. del T.*).



resulta «espiritualmente opaco» mientras no se logre descifrarlo e integrarlo en un sistema de significaciones. Un utensilio, prehistórico o contemporáneo, sólo puede revelar su intencionalidad tecnológica, mientras que se nos escapa todo lo que quien lo produjo o lo tuvo pensó, sintió, soñó, imaginó y esperó en relación con él. Pero al menos hemos de tratar de «imaginarnos» los valores no materiales de los utensilios prehistóricos. En caso contrario, esa opacidad semántica podría llevarnos a formular una idea completamente errónea en relación con la historia de la cultura. Corremos el peligro, por ejemplo, de confundir la aparición de una creencia con la fecha en que la encontramos claramente atestiguada por vez primera.<sup>4</sup> Cuando ciertas tradiciones de la edad de los metales aluden a unos «secretos de oficio» en relación con la minería, la metalurgia y la fabricación de armas, sería imprudente creer que se trata de una invención sin precedentes, pues las tradiciones prolongan, al menos en parte, una herencia de la Edad de Piedra.

Durante unos dos millones de años los paleantrópidos vivieron principalmente de la caza, de la pesca y de la recolección. Pero los primeros indicios arqueológicos referentes al universo religioso de los cazadores paleolíticos se remontan al arte parietal francocantábrico (30000 a.C.). Por otra parte, si examinamos las creencias y los comportamientos religiosos de los pueblos cazadores contemporáneos, caeremos en la cuenta de la imposibilidad casi absoluta de *demonstrar la existencia o la ausencia* de creencias semejantes entre los paleantrópidos. Los cazadores primitivos<sup>5</sup> consideran a los animales como semejantes a los hombres, pero dotados de poderes sobrenaturales; creen que el hombre puede transformarse en animal, y a la inversa; que las almas de los muertos pueden entrar en el cuerpo de los animales; finalmente, que existen relaciones misteriosas entre

4. Aplicado rigurosamente, este método daría como resultado fechar los cuentos germánicos en 1812-1822, fecha de su publicación por los hermanos Grimm.

5. Para simplificar, utilizaremos la exposición sistemática de J. Haeckel, «Jäger u. Jagdriten» en *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1959<sup>3</sup>), col. 511-513.

una persona y un animal individual (lo que antiguamente se llamaba nagualismo). En cuanto a los seres sobrenaturales atestiguados en las religiones de los cazadores, se distinguen los compañeros o «espíritus guardianes» teriomórficos, las divinidades del tipo del Ser Supremo-Señor de los animales, que protege a la vez a la pieza y al cazador, los espíritus de la selva y los espíritus de las distintas especies animales.

Por otra parte, hay algunos comportamientos religiosos que son específicos de las civilizaciones de cazadores: la muerte del animal constituye un rito, lo que implica la creencia de que el Señor de los animales vela para que el cazador mate tan sólo en la medida en que le es necesario para alimentarse, y que el alimento no se desperdicie; los huesos, especialmente el cráneo, tienen un considerable valor ritual (probablemente porque se cree que contienen el «alma» o la «vida» del animal y que el Señor de las fieras hará crecer una carne nueva en aquellos huesos). De ahí que se depositen el cráneo y los huesos largos en lugares elevados o en las ramas de los árboles; algunos pueblos tienen la costumbre de enviar el alma del animal muerto a su «patria espiritual» (véanse las «fiestas del oso» de los ainus y los gilyakos). Existe también la costumbre de ofrecer a los seres supremos un bocado de cada animal al que se ha dado muerte (pigmeos, negritos de Filipinas, etc.) o el cráneo y los huesos largos (samoyedos, etc.). En algunas poblaciones sudanesas se da la costumbre de que el joven cazador que acaba de abatir su primera pieza embadurne con la sangre de ésta las paredes de una caverna.

¿Cuántas de estas creencias y de estas ceremonias pueden ser identificadas a través de los documentos arqueológicos de que disponemos? Al menos, las ofrendas de los cráneos y de los huesos largos. Nunca se insistirá lo bastante en la riqueza y la complejidad de la ideología religiosa de los pueblos cazadores. Y en la imposibilidad casi total de afirmar o negar su existencia entre los paleantrópidos. Como se ha repetido ya tantas veces, las creencias y las ideas no son fosilizables. Algunos estudiosos han preferido, en consecuencia, abstenerse de decir nada sobre las ideas y las creencias de los paleantrópidos, en lugar de reconstruirlas a base de comparaciones con las

civilizaciones de los cazadores. Esta posición metodológica radical no deja de resultar peligrosa. Dejar en blanco una parte enorme de la historia del espíritu humano podría llevarnos a fomentar la idea de que durante todo ese tiempo la actividad del espíritu se limitaba a la conservación y la transmisión de la tecnología. Pero semejante opinión sería no sólo errónea, sino además nefasta para el conocimiento del hombre. El *Homo faber* era también *Homo ludens*, *sapiens* y *religiosus*. Puesto que no podemos reconstruir sus creencias y prácticas religiosas, debemos al menos señalar ciertas analogías susceptibles de esclarecerlas indirectamente.

### 3. SIGNIFICACIONES SIMBÓLICAS DE LAS SEPULTURAS

Los «documentos» más antiguos y más numerosos son evidentemente los esqueletos. A partir del Musteriense (70000-50000 a.C.) puede hablarse con certeza de sepulturas. Pero han aparecido cráneos y mandíbulas inferiores en localidades mucho más antiguas, por ejemplo, en Chu-ku-tien (en un nivel datable hace 400.000-300.000 años); su presencia no ha dejado de plantear ciertos problemas. Puesto que no se trata de verdaderas sepulturas, la conservación de estos cráneos podría explicarse por razones religiosas. El abate Breuil y Wilhelm Schmidt han llamado la atención sobre la costumbre, atestiguada entre los australianos y otros pueblos primitivos,<sup>6</sup> de conservar los cráneos de los parientes muertos y de llevarlos consigo en sus desplazamientos. A pesar de su verosimilitud, esta hipótesis ha sido rechazada por la mayoría de los investigadores. Estos hechos se han interpretado también como pruebas de canibalismo ritual o profano. De este modo ha explicado A. C. Blanc la mutilación de un cráneo neanderthalense, hallado en una gruta del monte Circeo: el individuo habría sido abatido de un golpe que le habría roto la órbita derecha, a continuación de lo cual se habría agrandado el agujero occipital para extraerle el cerebro y comerlo ri-

6. J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, págs. 99 y sigs.

tualmente. Pero tampoco esta explicación ha sido aceptada unánimemente.<sup>7</sup>

La creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, ya desde los tiempos más remotos, por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y por ello mismo «símbolo» de la vida. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida, en el tiempo y en el espacio, desde Chu-ku-tien hasta las costas occidentales de Europa, en África hasta el Cabo de Buena Esperanza, en Australia, en Tasmania, en América hasta la Tierra de Fuego. En cuanto a la significación religiosa de las sepulturas, ha sido objeto de fuertes controversias. La inhumación de los muertos *debía* de tener una justificación, pero ¿cuál? Ante todo, es preciso no olvidar que «el abandono puro y simple del cadáver en una espesura, el desmembramiento, la costumbre de echarlo como pasto a las aves, la huida precipitada de la habitación dejando en ella el cadáver ... no significan la falta de creencias en una vida más allá de la muerte».<sup>8</sup> *A fortiori*, las sepulturas confirman la creencia en esa vida más allá de la muerte, pues de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo. Esta supervivencia podría ser puramente «espiritual», es decir, concebida como una existencia ulterior del alma, creencia corroborada por la aparición de los difuntos en sueños. Pero ciertas sepulturas también pueden ser interpretadas como una precaución contra el eventual retorno del muerto; en estos casos, el cadáver aparece encogido y posiblemente se depositaba atado. Por otra parte, nada excluye que la posición replegada del cadáver, en vez de un miedo a los «cadáveres vivientes» (temor atestiguado en algunos pueblos), se deba, por el contrario, a una esperanza en su «renacimiento», pues se conocen numerosos casos de inhumación intencionada en posición fetal.

7. Leroi-Gourhan no cree que el hombre fuera cazado y comido (*Les religions de la préhistoire*, pág. 44). Maringer, que se negaba a admitir la antropofagia en Chu-ku-tien (*op. cit.*, pág. 57), rechaza igualmente la explicación de Blanc (*ibid.*, págs. 67 y sigs.). Véanse sin embargo, Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, págs. 230 y sig., 240; M. K. Roper, «A Survey of evidence of intrahuman killing in the Pleistocene».

8. Leroi-Gourhan, pág. 54.