

LO DIVINO EN LA CONCEPCION ABORIGEN.

Ronny Velásquez

Divino, sagrado y ritualización:

Todo lo que es divino en las culturas aborígenes está referido a dioses creadores, diversos otros dioses, héroes culturales y espíritus tutelares.

Todo lo que es divino en las culturas aborígenes es ritualizado. Todas las culturas aborígenes poseen la concepción de un Ser Superior y Supremo y aunque actualmente todas las culturas aborígenes ostenten cierto grado de contaminación, el Ser Superior aborígen tiene un prestigio tan grande como podría tenerlo el Dios cristiano de las culturas dominantes.

Para las culturas indígenas su Dios o sus dioses pertenecen a una concepción **Sagrado-mítica**, con lo cual adquieren la virtualidad del dinamismo. Este principio es contrario a la concepción común de lo sagrado-religioso de las culturas dominantes, en las cuales lo sagrado-religioso ostenta bastante grados de estaticidad.

Lo divino es sagrado y lo sagrado posee valores elevados inconmensurables. Nada en la vida aborígen se explica sin que medie la concepción de lo divino.

En las sociedades étnicas el Dios Creador y diversos otros dioses, sus

espíritus o hálitos de vida están fundados en su propia mitología y existe, para su explicación, un alcance basado en planteamientos abstractos. Sus dioses son divinos, son sagrados y, siendo espíritus, no están subordinados a la concreción o al hecho fenoménico de un cuerpo que en última instancia es mortal y perecible. Su concepción está centrada en la transformación de la materia y ello se establece en base a lo divino, a lo eterno e inalcanzable y sólo es posible acercarse a estas concepciones a través de los rituales.

Ese sentimiento sobre lo divino y lo sagrado es inmanente a un Dios Creador o a múltiples dioses que poseen ya de sí un valor inconmensurable. Se debe considerar, además, que los aborígenes no viven sólo un mundo humano y dentro de los márgenes de la realidad. Su mundo está intensamente asociado al universo de lo divino. Si bien no obvian su mundo profano, éste no es privilegiado. Se privilegia lo divino y se conjuga con la concepción de lo "numinoso" que, según Rudolf Otto, se presenta por un lado, como lo impuro que aterra y por otro, como lo poderoso que fascina. Es decir, es **mysterium, tremendum** y **fascinans**.

Todos los aborígenes recurren a las manifestaciones rituales porque los rituales ofrecen los caminos para entrar en contacto con sus dioses y a

través de los rituales se busca la solución a múltiples problemas de orden social, material, pero especialmente espiritual. Para la realización de sus rituales ponen de sí toda su "condición humana" y, a la vez, no se reconoce la condición humana si no se percibe, aprecia y valora el corpus religioso que es inherente a todos los seres humanos en donde los ritos están vinculados a los mitos, no obstante, los mitos no ostentan por sí mismos la explicación de los ritos sino lo contrario, es decir, es el sistema ritual el que canaliza la explicación del mito. De esta manera, todo sistema religioso se explica por sus propios ritos y ceremonias donde, en última instancia, hay siempre aspectos sacrificiales, porque el sacrificio es siempre necesario para la continuidad de la vida. Por tanto, todo análisis al respecto debe profundizar en la problemática de la hermenéutica sobre los difíciles ámbitos de la significación.

El indígena, si bien es un "ser libre", su libertad está condicionada y asociada a su propio ecosistema, a sus rituales y, a su vez, está sometido a los designios y compulsiones de su propia naturaleza, que se expresa de diversas maneras, considerando que por tales virtudes, la misma naturaleza está investida de divinidad y que, a la vez, la naturaleza está cargada de espíritus, pero algunos sitios están más marcados por la sacralidad. Ante estos lugares hay tabúes y comportamientos rituales. Las montañas no pueden ser profanadas sin el permiso correspondiente de sus espíritus y si los espíritus no hablan por boca del chamán o sacerdote, no puede haber permiso para ninguna acción. Si se transgreden estos principios los espíritus se ensañan contra la sociedad y es necesario, por lo tanto, remitirse a los rituales más tradicionales para agradar nuevamente a los espíritus tutelares. Es, según nuestra mirada, una manera de realizar los rituales asociativos porque el equilibrio se ha roto.

En 1976, los habitantes de Ustupo, indígenas kunas de la isla de San Blas (Kuna Yala), en Panamá, talaron la vegetación de una gran parte del área montañosa llamada ZARZIP. Lo hicieron para sembrar, pero no realizaron los rituales correspondientes. El resultado más inmediato fue que pronto sobrevino una gran epidemia sobre la comunidad. El gran chamán intervino y realizó los rituales correspondientes al ABSOQUED que tiene una duración de ocho días y esta es la única manera de apaciguar la furia de los espíritus tutelares. Si bien *absoqued* significa en kuna, "conocimientos" y de allí que, *absoqued igala sea*, por los caminos del conocimiento. El *absoqued* es un canto de 2590 versos largos, los cuales son aprendidos por el chamán de manera mnemónica por periodos que oscilan entre 20 y 35 años. El canto en sí, es una oda a la naturaleza y muy especialmente al árbol del balsa (Bombáceo), espíritu regente que manipula a miles de otros espíritus auxiliares que son los que van a eliminar los malos espíritus que causan la epidemia. Durante las ceremonias, la comunidad se somete a los más estrictos rituales alimenticios, sexuales y éticos. La atmósfera se vuelve oscura por los inciensos de cacao y la quema de tabaco hasta que la enfermedad culmina ya que, para su concepción, los espíritus del mal se ven complacidos por los rituales y la gran ceremonia que se les realizó.

Pocos años después, ocurrió lo mismo con los espíritus de la zona montañosa *Uk.ku naibe kalu*, sitio de energía espiritual de las serpientes. En esta oportunidad, una gran invasión de serpientes llegó a la isla de Ustupo, muchos murieron porque fueron mordidos por ellas y otros quedaron con algunos miembros de su cuerpo mutilados.

Es decir que, es la propia naturaleza la que delimita el campo de acción de los hombres y ellos responden a tales mandatos y los obedecen porque temen lo compulsivo de la naturaleza. Lo mismo ocurre con los rituales a los grandes

rios, al mar o a los volcanes, son espíritus vivos que reclaman la acción humana en ciertos períodos y los hombres tienen que cumplir sus exigencias.

La ritualización aborígen es constante, diaria y no hay espacio sin sacralización. El indígena vive siempre dentro de los límites de lo sagrado y, por lo tanto, en el ámbito de lo divino. Su espacio sagrado no puede ser alterado sin el permiso y los rituales correspondientes. Si hay alteración, hay consecuencias. Esta ritualización y este comportamiento va a constituir su condición humana. Su ritualización y su comportamiento ritual a través de su vida es también parte de su libertad y no asume que se vive bajo la opresión de lo divino. Su sentimiento, su fe, su alegría, su tristeza o su angustia, también es parte de su libertad. No poseer rituales sería para el indígena el no ser libre, es esta la antinomia de su propia concepción. Para ser libre él debe conducirse bajo los cánones del cumplimiento de sus rituales. Cumplir con ellos es condición indispensable para que pueda ser verdaderamente hombre libre en el más lato sentido del término.

Control y rito.

La práctica chamánica establece reglas que son cumplidas con el fin de mantener la estabilidad de la naturaleza. Es pertinente mencionar la problemática de los rituales sobre las Akwa nusa de los mismos indígenas kunas. Loas Akwa nusa son piedras semipreciosas que se encuentran en el medio ambiente. Si algún agricultor o cazador se encuentra con una de ellas, tiene que determinar el sitio exacto, ritualizar el espacio con nudos en las hojas e ir a la comunidad y comunicar al chamán especialista el hallazgo que ha logrado. El chamán, que conoce los caminos de las piedras-espíritu, da la interpretación a este encuentro y así, con todos los rituales correspondientes, se dirige al sitio, lleva

incensario, allá quema cacao y habla con el espíritu de la piedra. Después que cumple con toda la ritualización, recoge la piedra en hojas especiales y la tralada a su casa. Su casa es a la vez un espacio sagrado para la comunicación con lo divino. Esta piedra, para el chamán especialista, no es una simple piedra, es un espíritu de illo tempore que ha buscado ahora un espacio en el mundo sagrado del chamán y se convierte en auxiliar de los rituales más significativos dentro de la comprensión de lo divino. En este caso, lo imprevisible se convierte en una explicación normal y la fe se le deposita de inmediato.

En las sociedades aborígenes hay una estrecha relación entre la ritualización y su propia condición humana. Es posible que sus actos rituales se realicen como un intento de búsqueda de su propia liberación, pero es una liberación de su espíritu, porque su espíritu sólo puede ser libre dentro de ese mismo condicionamiento ritual. Si no hay ritual, su espíritu deambula, puede perderse y encontrarse en situaciones difíciles de no fácil salida y aquí, puede ocurrir, como en efecto sucede, que provienen otras consecuencias, tal es el caso de la pérdida temporal del espíritu y a tales efectos surgen otros rituales para su recuperación. Como ejemplo, podemos citar los cantos chamánicos Nla igala, por los caminos del espíritu del mal (Nla); Kulu Kalu dola, espíritu de un muerto por accidente voluntario y Sabdur igala, por los caminos de la oscuridad. Todos ellos de los aborígenes kunas de Panamá.

Nla Igala se asocia a la locura. Significa la pérdida del espíritu en un lugar de la selva. Ocurre por no ritualizar la actividad que se está haciendo, o por haber comido algún producto que no era lo que parecía sino un espíritu del mal.

Kilu Kalu dola, es el espíritu de un muerto que se ahorcó y se introduce ahora en el cuerpo de otro ser humano

para que realice el mismo acto, porque se necesita crear una especie de panteón de ahorcados.

Sabdur Igala requiere de una explicación un poco más amplia ya que sabdur es un fruto, (*Génipa americana*), cuya pulpa al oxidarse tiñe de negro. Los espíritus buscan víctimas, niños, mujeres que recién han dado a luz, o jóvenes a quienes les vino la primera menstruación. En estas circunstancias ellos son vulnerables, por eso es necesario conducirlos por el camino de la oscuridad. Del hecho real de pintar sus cuerpos se desprende que los espíritus del mal no los verán y así, pueden hacer su vida sin ningún peligro, siempre y cuando haya un control sobre los ritos que se les ha encomendado.

Las ceremonias rituales y las grandes celebraciones aborígenes, para honrar y respetar sus procesos sagrados y divinos, constituyen en la mayoría de los casos grandes espectáculos rituales en los que participa la sociedad en general. En estas ceremonias se hace presente un gran episodio mítico que normalmente tuvo lugar, según su concepción, en los orígenes del mundo o illo tempore. Aquí se presentan tabúes, purificaciones, plegarias y también surgen los rasgos totémicos dentro de los cuales se produce la preparación de comidas rituales en la culminación de estas ceremonias. Aquí se vivifican y se actualizan diversos procesos míticos.

Estos procesos míticos, vivificados y actualizados en todas las culturas indígenas, se realizan como homenaje a lo divino y a lo sagrado de su cosmovisión. Por estas razones se hacen necesarios los "ritos de control", que son dedicados a la naturaleza y a su ecosistema. En estos rituales se hace presente la vida de seres espirituales que controlan cierto orden de la naturaleza, por estas razones surgen tabúes y prácticas mágicas, actos que están vinculados al transcurrir de la vida humana.

Desde el punto de vista metodológico pueden analizarse en un espacio sincrónico, pues transcurren en diversos procesos temporales, no obstante, hay una transmutación hacia los orígenes, es decir, se evidencia una sucesión temporal que también es necesaria para la comprensión profunda y el análisis de los significados de tales hechos culturales.

Para ilustrar tal planteamiento podemos poner el ejemplo del *Warime* de los piaroas del Río Ventuari, en el Amazonas venezolano, para ellos, el *Warime* no es una simple "fiesta" como suele llamarse desde el afuera. Para los propios cultores es la representación de los orígenes del mundo en la cual se reproducen los ritos de control para la pervivencia y armonía con la naturaleza. Los principales personajes del *Warime* son *Ojeo-Da'E*, que representa la dualidad Tapir-Anaconda. Su hijo *Mueka*, venado. Del *Mueka* surgen, *Wajari* y *Tchejeru*. *Wajari* está representado en el danto o tapir y *Tchejeru* en los jabalíes o cerdos salvajes.

Por otro lado, el término Piaroa, es una deformación de *De'Aruwe*, que significa, "dueños de la selva", por tal razón, todos los demás animales son sus hermanos ya que descienden de troncos comunes primigenios y así, alimentarse de los animales selváticos representa, por tanto, comerse a sus propios hermanos, pero su mitología ha creado a un personaje llamado *Muka-Kuyeli*, que es un águila y tiene el poder de convertir lo que se come en vegetal, por tanto, en el *Warime*, en la maduración de las más grades ceremonias, el chamán o *De'Aruwe*, dueño del canto, canta y sopla sobre las presas de los animales de cacería y se invoca a *Muka-Kuyeli* y de esta manera, el chamán adquiere los poderes de *Muka-Kuyeli* y así la carne se convierte en vegetal.

Estas comunicaciones rituales se hacen necesarias, se exigen desde el

Ámbito de lo divino y la relación hombre-naturaleza se establece para el mantenimiento de la armonía y no depredación innecesaria, por otro lado, hay un profundo tratamiento y respeto por los hermanos animales, por las bestias salvajes y por las serpientes de agua que son indispensables para la vida de los hombres en la selva.

Comemoración y ritual.

Los "rituales conmemorativos" pueden ser también rituales de duelo. Se dedican normalmente a seres humanos muertos. Ellos mismos tienen la finalidad de transformar a sus antepasados en sus protectores. Es el caso de los rituales de la *Tsantsa* uun *namper* de los shuaras de la selva ecuatorial, una sociedad eminentemente guerrera, dentro de la cual matar al enemigo es una petición divina y en cuya concepción, ser matado en combate y además, ser convertido en *Tsanta*, (Cabeza reducida), es la máxima aspiración de todo buen guerrero.

Interpretación un tanto diferente, pero en el mismo orden de significados, puede hacerse de la ingestión de las cenizas de los muertos de los seres destacados de la sociedad Sanema-Yanoama de la selva amazónica de Venezuela. Después de un período largo, que el cuerpo ha sido quemado, se pulverizan los huesos y se mezclan en una bebida elaborada con plátanos la cual es ingerida por toda la comunidad.

Este acto humano y divino restablece el orden de la naturaleza y le devuelve la energía perdida temporalmente.

Estos rituales se introducen en los modelos mitológicos y hasta pueden ubicarse fuera del tiempo histórico o, en todo caso, están en una dimensión sincro-diacrónica. Es decir, se colocan en este espacio de eternidad propia del mundo sagrado, mundo de los antepasados y viajan ritualmente por ese camino del eterno retorno o *illo tempore*. Viajan a los orígenes del mundo desde el punto de vista mítico. Es

decir que aquí, como se ve, la interpretación no puede circunscribirse a un solo espacio, sincrónico o diacrónico, sino a ambos, o como le llama *Levi-Strauss*, en su *Pensamiento Salvaje*, espacio sincro-diacrónico.

Estos rituales, aún deviniendo en una realización concreta y por su representación de síntesis, provienen de su concepción mitológica y, por tal razón, se perciben esencialmente como rituales religiosos.

Otros ritos que producen en las sociedades indígenas pertenecen a la vida cotidiana, al mundo mítico y mágico, al mundo de sus antepasados y a las divinidades de su concepción religiosa y de su concepción cósmica. Se pueden ubicar aquí los ritos pertenecientes a los orígenes del mundo, basados netamente en principios religiosos y, luego encontramos los ritos pertenecientes a la curación desde el ámbito chamánico, variados y ricos en metáforas que se hacen concreción y realidad según los efectos de la eficacia simbólica.

No podemos obviar que el mito es la primera elaboración que realizan los hombres en todas partes de la tierra. Representa una forma de pensar, en la que se conjuga lo intelectual, lo afectivo, lo consciente, pero muy especialmente lo inconsciente. Así se conjugan los elementos arquetipales que se vuelven realidad en el ritual y, así, son explicados míticamente.

Los aborígenes no requieren superar la conciencia mítica, tampoco hacer translaciones hacia la comprensión del logos o representarlo de manera inteligible. Si lo hicieran, los mitos perderían ese valor de existencia dentro de la comprensión mítica y los narradores y representantes de los mitos de las culturas indígenas tendrían que crear circunstancias mentales y socioculturales que no son necesarias dentro del ámbito del mito y en la realización de los rituales.

El mito envuelve la concepción de divinidad y allí, dioses, semidioses, héroes culturales y seres sobrenaturales, son los entes principales de sus concepciones míticas. Todos ellos son dinámicos, porque, como ya lo afirmamos, lo sagrado-mítico está en constante movimiento, interpretación y reinterpretación de sus especialistas, es decir, de sus cultores, chamanes, sacerdotes, mediums y adivinos.

Reconfirmamos que para ser cumplida la categoría de divino, es necesario que surja el ritual. Es el ritual el que representa al mito en el mundo concreto y en el espacio. Si no hay ritual, el mito sólo queda dentro de las estructuras mentales como literatura o como dogma o explicación del mundo, es el rito el que lo concretiza, es decir, es el rito el que lo vuelve realidad.

Para que rito y mito se cumplan es necesario que exista el tiempo y el espacio mítico. El tiempo mítico es un tiempo sagrado, cíclico y representa de por sí el tiempo primordial. Es en ese lapso, en el cual transcurre el tiempo sagrado, que se adquiere lo significativo para la vida del hombre indígena.

El espacio mítico se puede asumir dentro de las categorías de Sagrado y profano (*Marcel Mauss*). El mito se reactualiza en un escenario sagrado, pero ese espacio sagrado también permite la presencia de fuerzas y necesidades ultramundanas. Es aquí donde surge lo numinoso, es aquí donde juegan papel importante lo impuro y lo poderoso, es decir, lo mundano y lo sagrado. Ambos principios se envuelven recíprocamente y ambos se necesitan.

Para las concepciones religiosas aborígenes, dioses, semidioses y héroes culturales han tenido también las mismas necesidades humanas y hasta los mismos vicios humanos. Sus dioses han cometido incesto. Han sido creadores de la chicha que embriaga. Han creado las bebidas alucinógenas, han tenido varias parejas, han procreado diversos

hijos y está muy lejos de su pensamiento entenderlos sólo como ascetas. No, sus dioses han bailado, han comido, han bebido, se han emborrachado y han sido creadores de festividades, de instrumentos musicales, han probado la inmundicia y se han levantado de ella para ostentar la categoría de divino. La mayor parte de los dioses aborígenes han sido festivos. No obstante, su cultura tiene mecanismos de comprensión y canalización de estos discursos míticos.

Para la mayoría de los indígenas no existe la concepción sólo de un Dios sacrificial, aquél que se flagela o se introduce una daga, un puñal, una flecha o una hacha. Todos sus dioses, semidioses y héroes culturales, fueron hombres con poderes sobrenaturales, pero con las mismas necesidades de los demás hombres mundanos y se trata entonces de asumir su condición humana y sus concepciones míticas para lo cual se elabora un antidiscurso. Por esta razón, no es posible ver al mito sólo en los ámbitos de lo sincrónico y de lo diacrónico, cada ritual, para representar al mito asume funciones de síntesis y ambos espacios se complementan.

Ritos, mitos, su comprensión y análisis.

La concepción de lo divino y lo sagrado es lo menos tangible de la creación humana. Los investigadores poco lo explican y los investigadores a veces hacen malas inferencias. Estas inferencias pueden realizarse con una concepción bastante alejada de la realidad. Algunos religiosos o no, se basan en los hechos, en lo fenoménico, en la representación de las "cosas" y han obviado muchos caminos por recorrer o han buscado simplemente la problemática de las funciones que cumplen los ritos en las sociedades indígenas.

Con todo, lo divino está presente o puede no aparecer como hecho. La concepción de lo divino, sus rituales y sus explicaciones míticas pertenecen a un orden mental y por lo tanto abs-

tracto, más que a hechos concretos.

En este sentido, debemos asumir que hay una teorización y elaboración filosófica abstracta en las culturas aborígenes que a su vez, no dudan de su propia condición humana. Ningún aborígen duda de la eficacia de sus rituales, ceremonias y modos de vida tradicional, tal es el caso de la eficacia simbólica del canto y del rito en el ceremonial chamánico. Es necesario explicar que los cantos chamánicos que realiza el chamán frente al enfermo o ante el pueblo en crisis, no responden al lenguaje objeto, su canto puede estar constituido por una cadena de símbolos.

En ese caso, no pueden cumplirse las seis famosas funciones lingüísticas de *Jakobson*, es decir, que utilizando un código, un emisor envía un mensaje a un receptor a través de un medium y ese mensaje tiene un referente. El referente es la realidad, el mundo. Si bien estas funciones sirven para el lenguaje de signos, en el canto chamánico el discurso se efectúa por símbolos que son pleóricos de significación.

En los chamanismos centrales, el discurso chamánico no es comprendido por el paciente o por la sociedad, no obstante, ese discurso es eficaz y su eficacia es simbólica. El pueblo asume ese discurso en abstracciones y es eficaz porque tiene componentes divinos y sagrados; porque esos cantos, esos rituales y esas ceremonias provienen de los orígenes del tiempo y fueron enseñados por los dioses en los orígenes del mundo. Por eso es que son eficaces y no porque los haya elaborado el gran chamán. En todo caso, el gran chamán es el representante de sus dioses en la tierra, pero él está en constante comunicación con lo divino. El hombre común está dotado de conciencia, pero el chamán es portador de una conciencia mítica y si su conciencia es mítica, es inmortal y eterna. La muerte no supone para él el fin de la existencia, sino, más bien, un cambio en el nivel exis-

tencial.

Esa conciencia mítica no responde a determinantes naturales, proviene de la acción divina y es por tanto sagrada y asimismo, aunque el cuerpo del chamán fenezca, no muere su conciencia; por tal entendimiento, el hombre mítico no es perecedero, vive siempre. En este sentido, el mito, y la comprensión y asunción del ritual, es la garantía que asegura la existencia del hombre que está en constante comunicación con lo divino. Lo divino marca reglas de acción a través de la comprensión mítica y también asume normas contingentes, es decir, que cada sociedad puede modificar su sistema de organización en el transcurso de su devenir histórico. Por otro lado, en toda sociedad se da siempre un resquicio para la transgresión de la norma. A la norma se le obedece pero también se la puede poner en el exilio.

No se debe obviar que el hombre en cualquier parte y circunstancia, está sometido al devenir, por esta razón, los rituales pueden variar, esto no indica que hayan perdido su condición de divino. Se crea algo nuevo y, sin embargo, lo creado por el chamán pasa a ser regular o normal dentro del sistema cultural. Así, podemos preguntarnos ¿cómo se convierte en eficaz el canto que el chamán aprende en sueños? o ¿cómo pasa la *Akwa nusa* de inmediato a ser un espíritu auxiliar del chamán?

Lo divino es un núcleo creativo y la cultura es energía que hace proliferar las estructuras más profundas de la mente del hombre porque hay una lógica de lo simbólico. Es aquí donde podemos encontrar esa especie de "enigma" que subyace en el infinito poder creativo de la cultura, que ya lleva implícito el poder de lo divino. Todo proceso ritual es una obra de arte que se nutre de lo que es sagrado. Así, como dice *Barthes*, es a través de la obra literaria o ritual que el arte va a suscitar una reversibilidad del tiempo. Es decir, que la obra de arte en el ámbito de lo divino es la creación de una

figura de reversibilidad ante la muerte y dentro de esta concepción se vence lo perecible a través de lo divino, porque lo divino es eterno y perdurable.

No obstante, aunque los procesos sean divinos, a la sociedad no se le asignan sitios inmutables, reglas inviolables, normas inquebrantables, lo divino también sufre curvaturas, pliegues y repliegues (según Foucault), contrarias a la razón clásica fundada en la estricta coherencia e inviolabilidad de normas y de leyes explicativas y universales. De esta manera, se descubre en la cultura aborígen este sistema de pensamiento no domesticado, donde hay espacios de dispersión que no se ajustan a la "racionalidad clásica". Es aquí, en las culturas aborígenes, en ese pensamiento primigenio, que se conforma un paradigma de conocimiento aborígen en donde el discurso sobre lo divino adquiere sus propias características. Es aquí donde se ponen en juego las diferencias y alteridad. También donde se ponen en tela de juicio esa pasión por la identidad en el sentido fenomenológico. No existe en estas culturas la "mismidad" de ese discurso tan gastado de la racionalidad de occidente. Es por estas razones que hablar de lo divino sólo era posible referido y subsumiéndolo al "logos de occidente" y los demás sistemas de creencias como los indígenas eran considerados como no evolucionados. La evolución era sometida al pensamiento europeo.

Hoy en día, la concepción y los alcances teóricos han variado, se habla de etnocencia con todo respeto, se creó la etnopsiquiatría y también se habla de filosofía aborígen. Cada etnia en particular tiene su propia concepción y sus procedimientos deben verse dentro de la diferencia, en el ámbito de la alteridad y respetando y valorando cada condición humana, porque no hay mundos estáticos ni verdades acabadas.

El indígena sabe que en el universo se percibe cierta regularidad y orden

natural que se rige por lo divino, pero él, sin ser determinista, aplica la lógica de los símbolos para organizar su mundo sagrado cuyos conocimientos provienen desde la formación del mundo. No obstante, la misma naturaleza se encarga de introducir lo imprevisible, tal es el caso de los diferentes fenómenos naturales. Estas manifestaciones constituyen las alteraciones ante el reino normado e inflexible de la naturaleza. Por ello existen los chamanes, para vigilar lo imprevisible, para interpretar los sueños, para canalizar el resquebrajamiento de la condición humana y establecer los nexos más próximos entre la cultura y la naturaleza.

Ante tales fenómenos también el aborígen ha reaccionado y ante tales manifestaciones se realizan actos rituales y subyace en algunas culturas el temor a la presencia de imprevistos y hay angustia por lo impredecible: huracanes, tempestades, desbordamiento de ríos, marejadas, maremotos, terremotos, erupción de volcanes, etc., etc. Todos esos imprevistos también conforman la condición humana, a veces estable, otras contingente, pero al fin, condición humana. Lo que es irreductible es la condición de divino que tanto causa angustia pero también sosiego y el sosiego se hace presente si se llevan a cabo los rituales correspondientes y aquí también se dan pliegues y repliegues, no se es inquebrantable ni iracundo. De allí que lo divino esté asociado a lo numinoso. En primera instancia lo numinoso es misterioso, es sagrado, ostenta la fuerza o el poder oculto. Proviene de lo divino y conforma la condición humana que se define a partir de un conjunto de reglas que se refieren a lo misterioso, lo tremendum y lo fascinante. Como ya hemos indicado, lo fascinante alucina y dentro de la alucinación se sobrepasa la propia condición humana para colocarse simbólicamente en el universo de la potencia absoluta y en donde esa condición humana queda diluida y pasa ahora a ser del dominio de lo divino.

**Lo absoluto y el hombre.
(Reflexión final).**

Durkheim afirmó que la religión tiene por objeto elevar al hombre por encima de sí mismo (*Durkheim*, 1982:388). Esta hermosa metáfora, no obstante, requiere otros alcances porque el hombre religioso, el chamán, el medium, sí entra en contacto con lo divino, pero no elude ser hombre. En el instante del éxtasis chamánico pone todo de sí, su capacidad, su habilidad, su inteligencia, sus fuerzas ocultas para alcanzar el status de sagrado pero no huye de su propio cuerpo, su cuerpo se vuelve poderoso y maravilloso porque espíritus tutelares o humanos pasan a ser parte de su espacio sagrado.

El medium que se introduce en fogatas o camina sobre brasas el doce de octubre en la Montaña de Sorte en el Estado Yaracuy, en Venezuela, o el chamán que se horada la lengua o toma hierros candentes con sus manos, no abandona su cuerpo. Otros espíritus se apoderan de su materia y su cuerpo da muestras de su valor y fortaleza y a la vez demuestra que, por lo menos, temporalmente es imperecible, porque en esos instantes se sacraliza y se consagra a través de la sublimación religiosa.

A través de la sublimación el hombre sagrado se eleva porque se enriquece su acción chamánica, pero aún elevándose conserva su propia unidad y ese mundo simbólico es interpretado y reinterpretado por la sociedad que él representa. En estado de éxtasis el hombre sagrado realiza diversos ritos y su práctica mágica hace que entre en contradicción con lo numinoso. Trata de abandonar la condición humana para sólo quedarse dentro de la potencia y la fuerza sobrenatural en contacto directo con los dioses. En este caso, su condición humana está temporalmente carente de realidad por cuanto no es su propio cuerpo, no son sus huesos, no es su piel, es, temporalmente, el cuerpo de los dioses, el "cajón" de los mediums y los espíritus pueden hacer lo

que deseen con ese cuerpo: hasta daño y muerte, como ocurre con los mediums del culto de María Lionza en Sorte, o como ocurre con los **Abistas**, chamanes especialistas del **absoqued** entre los kunas.

La fuerza psíquica es muy elevada entre la condición humana y la fuerza o potencia sobrenatural o extrahumana. En la práctica se establece una verdadera síntesis que a nivel de sus cultores, más que racional, es conceptual y de esta manera se aplacan sus angustias y se minimizan sus miedos a través de la explicación y comprensión mítica.

Su mundo simbólico produce los efectos para cargar de potencialidad numinosa su propio cuerpo y para tales efectos se hace necesaria la realización de ritos y acciones simbólicas. A través de la creación y recreación mítica el hombre va forjando sus propias hierofanías, es decir, que expresa de manera individual, local o colectiva, una modalidad de lo sagrado y con el rito, adquieren su propio valor, un valor que está por encima de la capacidad y voluntad de los hombres, porque la potencialidad de la sublimación es y ha sido propia de todos los hombres. Y los hombres de todos los tiempos no podrán obviar el vivir una gran dosis de su vida dentro del espacio y tiempo de lo divino, porque de hecho, lo divino y lo sagrado conforman un principio y un fin inagotables de toda comprensión humana.

No podemos obviar el abigarrado universo de múltiples significaciones. Ese mundo simbólico jamás podremos agotarlo aún por muy "científicos" que pretendamos ser. Respecto a lo divino y a lo sagrado, no existen verdades eternas ni demostrables, no obstante, es la opinión y apreciación de los chamanes con sus concepciones acerca de la naturaleza divina y sagrada, la que nos seguirá orientando y brindándonos la razón más aproximada.

Caracas, 25 de noviembre de 1990.

BIBLIOGRAFIA.

- CAZENEUVE, Jean: *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
- DURKHEIM, Emilio: *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal Editor, 1982.
- ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, España, Edit. Guadarrama, 1979.
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1985.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964.
- MAUSS, Marcel: *Lo sagrado y lo profano*, España, Barral Editores, 1970.
- OTTO, Rudolf: *Lo santo*, España, Alianza Editorial, 1985.
- VELASQUEZ, Ronny: *Chamanismo, mito y religión*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1987.

RESUMEN.

El autor desarrolla una concepción sagrado-mítica de Dios, o dioses, con ilustraciones en varios grupos étnicos chamánicos americanos (Kuna, Piaroa, Shuara) mostrando cómo "lo divino" es en toda sociedad un "núcleo creativo" de representaciones simbólicas.

The author develops here a sacred-mythical concept of God, or of gods, with illustrations of various ethnic shamanic american groups (Kuna, Piaroa, Shaura) and shows how the "divine" is in all societies a "creative nucleus" of symbolic representations.