

Julio Amador Bech*

Resumen: El presente artículo consiste en una crítica del texto de Andrés Ortiz-Osés, titulado “Mitologías culturales”, el cual pretende definir el trayecto histórico que han seguido las tradiciones míticas de Europa y Asia. Cuestiono sus pretensiones de universalidad y su perspectiva eurocéntrica, así como la falta de un fundamento arqueológico sólido en la formulación de sus hipótesis sobre la supuesta religión de la Diosa Madre. Me valgo de la etnología reciente para criticar su manera de conceptualizar el “animismo”. Finalmente, demuestro que los conceptos a partir de los cuales interpreta al budismo y al taoísmo son completamente erróneos.

Palabras clave: mitologías, Diosa Madre, animismo, panteísmo, budismo, taoísmo.

Abstract: This article consists of a critique of Andrés Ortiz-Osés’s text, entitled “Mitologías culturales”, which aims to define the historical path that mythical traditions of Europe and Asia have followed. I question his claims to universality and his eurocentric perspective, as well as the lack of solid archaeological foundation while formulating his hypotheses about the alleged religion of Mother Goddess. I use recent ethnology to criticize his way of conceptualizing “animism”. Finally, I show that the concepts from which he interprets Buddhism and Taoism are completely wrong.

Keywords: mythologies, Mother Goddess, animism, pantheism, Buddhism, Taoism.

“Mitologías culturales” de Andrés Ortiz-Osés: reflexiones críticas desde la antropología

“Mitologías culturales” by Andrés Ortiz-Osés:
Critical Reflections from Anthropology

En el capítulo v de su libro *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Andrés Ortiz-Osés presenta las “mitologías culturales” que él considera que “configuran nuestras religaciones simbólicas más significativas” (2003: 188). Su hipótesis principal es enunciada de la siguiente manera: “La clave simbólica de toda cultura está en el sistema de creencias subyacentes, que funge como ideario o ideología compartida en cuyo entramado se instalan ideas, conceptos y reflexiones críticas [...] A partir de aquí cabe entender la cultura como una mitología, la cual se define como una interpretación simbólica del mundo” (2003: 189).

Desde mi punto de vista, las principales aportaciones que hace el autor en este ensayo consisten, primero, en reconocer la importancia y la vigencia actual de los mitos en la vida social; también destaca que el ser humano es un ser mitopoético, en función de “su capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo” (2003: 189); en tercer lugar, propone que se abra el horizonte de los estudios clásicos europeos de mitología hacia otros ámbitos, distintos de las tradiciones grecolatinas, y finalmente, incluye dentro del concepto de mito a las narraciones bíblicas (2003: 188). A pesar de estas aportaciones, su pensamiento no es capaz de superar el horizonte de un eurocentrismo universalista, cuyo núcleo central se basa en la teología cristiana. Sus principales categorías interpretativas, así lo ponen de manifiesto.

Ortiz-Osés propone cinco etapas de las tradiciones míticas, trazando su trayecto histórico-cultural: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriar-

Postulado: 28-08-2019
Aceptado: 24-10-2019

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. <julioabc@prodigy.net.mx>.

calismo y, finalmente, complicidad o “amicalismo” (2003: 192-212). Al principio de la secuencia agrega un “punto cero”, constituido por lo que él llama “protomitologías orientales”, las cuales, aunque, en términos históricos no son anteriores a lo que él denomina “matriarcalismo” (Paleolítico y Neolítico), las ubica en primer lugar, en función del siguiente argumento: “Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío” (2003: 189). Más adelante mostraré que ese criterio es completamente erróneo y que parte de una interpretación superficial y equívoca del budismo y del pensamiento, atribuido a Lao Tse (Lǎozǐ). El recorrido que emprende el autor tiene el siguiente orden: 0. Protomitología oriental: lo Indefinido; 1. El mito matriarcal: la Diosa Madre; 2. Mitología patriarcal: el Dios Padre; 3. Mitología filial: el Hijo-Héroe; 4. Mitología fratriarcal: la Hermandad cristiana, y 5. Mitología posmoderna: el cómplice.

Si ponemos atención a la secuencia histórica de las mitologías, tal como él las propone, nos daremos cuenta de que se trata, claramente, de una secuencia teleológica. Su obra se inserta, así, en la tradición bíblica, compartida de manera significativa por decisivos pensadores europeos como Hegel y Marx, quienes conciben la historia de la humanidad de manera teleológica: la historia posee un principio y avanza en un sentido progresivo, hacia un fin predeterminado. Existe un profundo paralelismo entre las filosofías modernas del progreso y las tradiciones religiosas del zoroastrismo, del judaísmo y del cristianismo, todas ellas diferentes versiones del mito de la Edad de Oro (Amador, 2004; Nisbet, 1991 [1980]).

Dadas las limitaciones de espacio, me ocuparé, solamente, de su interpretación del mito de la Diosa Madre y de las tradiciones mitológicas asiáticas. Mostraré que su filosofía de la historia es una nueva versión del mito de la Edad de Oro y, en el curso de la crítica, cuestionaré las categorías que utiliza, así como su perspectiva eurocéntrica.

El mito de la Edad de Oro matricial

Entiendo al mito de la Gran Diosa o Diosa-Madre como una versión contemporánea del mito de la Edad de Oro. Comenzaré por citar, de manera abreviada, la hipótesis de Ortiz-Osés, para luego explorar sus antecedentes y, finalmente, volveré a la proposición del autor, para problematizarla.

El mito matriarcal típico se sitúa prehistóricamente: en aquel tiempo primero o primigenio que remite a la cueva o la caverna paleolítica y al posterior laberinto neolítico. El mito matriarcal representa, en efecto, el origen originado, la personificación de la Naturaleza como Madre bajo la advocación de la Gran Diosa o *Magna Mater*, así pues, la mitificación de la *physis* o *natura naturans* (naturaleza naturante) antropomórficamente como mujer [...] Ello configura una cosmovisión holista o panteísta de signo animista, porque la Diosa Madre funge como Alma viviente del universo: *Psyjé* o *Anima mundi*. Por eso su morada específica es el interior de la tierra y sus grutas, cuevas, cavernas, oquedades y laberintos, vacíos así cohabitados (2003: 192-193).

Ortiz-Osés coincide con Marija Gimbutas, quien fue la principal autora en desarrollar la hipótesis de la existencia de una sociedad idílica, durante el Paleolítico y el Neolítico, basada en una estructura social y política matricial, pacífica, en la cual florecían las artes; se centraba en el culto a una Diosa-Madre:

La deidad primordial de nuestros ancestros paleolíticos y neolíticos era femenina, reflejaba la soberanía de la maternidad. De hecho, no existen imágenes que hayan sido encontradas de un Dios Padre a lo largo del registro prehistórico. Los símbolos y las imágenes paleolíticas y neolíticas se agrupan alrededor de una Diosa autogenerada y sus funciones básicas como Dadora-de-la-Vida, Portadora-de-la-Muerte y Regeneradora. Este sistema simbólico representa un tiempo mítico cíclico, no lineal.

La religión de la Diosa reflejaba un orden social matricial, matrilineal y endogámico que existió durante la mayor parte de la temprana historia humana. Ésta no era, necesariamente, “matriarcal” lo que implica, equívocamente, el “gobierno” por parte de la mujer como una imagen reflejo de la androcracia. Una tradición centrada en la madre continuó a lo largo

de las sociedades europeas de agricultura temprana, Anatolia y el Oriente cercano,¹ así como en la Creta minoica. El énfasis de estas culturas radicaba en tecnologías que nutrían la vida de las personas, en contraste con el enfoque androcrático en la dominación (Gimbutas, 1991: x-xii, 221-305, traducción mía).

En primer lugar, me pregunto: ¿qué significa matriacial pero no matriarcal? Tendría que haber habido, necesariamente, una organización política de la sociedad. ¿Quién gobernaba? ¿Cómo era ese gobierno? A pesar de formular tan sofisticadas especulaciones sobre esa época, Gimbutas no propone respuesta alguna a estas interrogantes básicas. Luego, quiero señalar que, de acuerdo con el estudio sistemático de Peter J. Ucko: “la gran mayoría de las figurillas antropomorfas neolíticas cretenses fueron encontradas en contextos que de ninguna manera sugieren un uso ceremonial y un sorprendente número se encontraron entre los escombros de las habitaciones y no dentro de las casas” (1968: 310, traducción mía). Así, la interpretación de las figurillas femeninas cretenses, en las cuales Gimbutas sustenta su hipótesis, carece de fundamento, pues no fueron encontradas en contextos que indicaran claramente un uso ritual, ni un significado religioso.

Las destacadas arqueólogas Lucy Goodison y Christine Morris, pioneras en los estudios de género, señalan que, en los años setenta, los estudios de Marija Gimbutas sobre las culturas prehistóricas del sudeste de Europa dotaron de autoridad a la historia de la religión de la Diosa, y otras autoras y autores la siguieron: “Sin embargo, mientras que el uso de la Diosa como *metáfora* ha inspirado a muchas personas, el intento de reconstruir *literalmente* el pasado, ha recurrido a actitudes autoritarias y principios fundamentalistas, los cuales nos parecen profundamente problemáticos” (Goodison y Morris, 1998: 6-7, traducción mía).

Al respecto, Shahrukh Husain comenta: “Los seguidores de los movimientos de la diosa consideran al Neolítico como la Edad de Oro: formado por matriarcados que se basaban en el culto a una única diosa

universal, duró varios miles de años hasta que, a partir del cuarto milenio a. C., fue corroído por una sucesión de grandes invasiones de los llamados indoeuropeos” (2006: 16-17).² Lucy Goodison y Christine Morris agregan algunos detalles que contribuyen a una mejor comprensión del mito creado por Gimbutas:

Las sacerdotisas oficiaban y la “Diosa”, en ocasiones representada por una mujer mortal, es vista, frecuentemente, participando de un matrimonio sagrado con un hijo-consorte, en algunos casos, un rey, el cual, al igual que la vegetación, moría una vez al año, siguiendo el esquema trazado por Frazer.

Sus funciones de menstruación y procreación se enfatizan, y la “Diosa” es descrita, frecuentemente, teniendo tres caras (virgen, matrona y bruja) o jugando un rol doble: creadora/destructora. Aunque constituye primariamente un símbolo maternal, puede absorber habilidades sociales y guerreras dentro de la misma matriz. Se le vincula con la luna, contrastándola con un sol masculino; se identifica con la tierra, en oposición a un cielo masculino. El fin de la historia relata la toma del poder sobre su sociedad matriarcal por los belicosos machos indo-europeos (*ca.* 3500 a.C.), y contiene un fuerte subtexto moral que presenta a las mujeres como las “buenas” y a los hombres como los “malos” (Goodison y Morris, 1998: 11-12, traducción mía).

Tenemos aquí, de nuevo, el mito de la Edad de Oro original: una era idílica, durante la cual se vivía en perfecta armonía, hasta que llegó el mal y destruyó el equilibrio, creando un mundo de oposiciones y conflictos que serán superados en un futuro, en el cual se restaurará el orden original, reestableciendo los principios que fundaron la Edad de Oro. En “el origen” tenemos al “matriarcalismo”. La historia se concibe como un movimiento de la Edad de Oro, comunitaria, pacífica y armónica, al mundo de la caída y el conflicto, y de éste a la realización de la utopía, al restablecimiento de la sociedad ideal. El dinamismo de la historia no se centra, solamente, en las diferencias de género y en los conflictos que suscita la opresión del género femenino por el masculino —el

¹ Para una reconstrucción crítica de las religiones de Asia occidental, véase: Joan Goodnick Westenholz (1998).

² Para una crítica sistemática de la teoría de Marija Gimbutas sobre el carácter que pudieron haber asumido las supuestas invasiones indoeuropeas, véase Anthony (2007).

cual deberá, según Ortiz-Osés, disolverse en el “fratriarcalismo” y en el “amicalismo”— sino, también y de manera importante, en los sustratos mítico-simbólicos profundos que subyacen a las configuraciones sociales y religiosas que los sustentan.

Tenemos, así, un nuevo mito contemporáneo, sustentado en disciplinas modernas del conocimiento: antropología, arqueología, historia, mitología, lingüística, psicología, filosofía y teología. El nuevo mito posee enseñanzas muy valiosas: la crítica del patriarcalismo y sus consecuencias. Por otra parte, nos lleva a proponer un cambio social necesario, a que mujeres y hombres, juntos, luchemos contra la dominación, la opresión, la explotación, la discriminación de todo tipo, contra la metafísica patriarcal que nos ha enfrentado a una catástrofe humanitaria y ecológica inminente. En las décadas recientes hemos visto como las mujeres, aun en los países patriarcales más recalcitrantes, han ganado derechos y libertades que las tradiciones patriarcales les habían negado.

La aportación del movimiento de la Diosa debe ser reconocida, tanto en el terreno espiritual como en el arqueológico. Espiritualmente, las imágenes de una divinidad femenina que presenta, han ofrecido alivio e inspiración a las mujeres que se sentían negadas por las imágenes femeninas de la corriente religiosa dominante, judeo-cristiana. Ha revitalizado, también, la tradición como un todo, al poner atención a materiales olvidados, dentro de los cuales se reflejan símbolos positivos de las mujeres y de los importantes roles jugados por ellas, especialmente antes de que san Agustín (354-430 d.C.) definitivamente identificara a la mujer con el pecado (Goodison y Morris, 1998: 12 traducción nuestra).

Las autoras afirman que en la literatura de la Diosa existe una excesiva dependencia en la autoridad intelectual, más que en la evidencia primaria (1998: 13). Se desarrolló un culto a la personalidad alrededor de la figura de Marija Gimbutas (Goodison y Morris, 1998: 13). La intención de crear una nueva ortodoxia condujo a la intolerancia, cancelando la apertura de los poderes de la imaginación y configurando una especie de historia definitiva y ce-

rrada (1998: 13). Otra cuestión que les preocupa es la constante dependencia de teorías universalistas, como si las sociedades humanas hubiesen seguido siempre el mismo patrón, y todas las mujeres hayan sido, esencialmente lo mismo, desde el comienzo de los tiempos. Dicho esencialismo reduce las posibilidades de manifestación de lo femenino, como si sólo hubiera un camino único a seguir, trazado por el “arquetipo” (1998: 13). Irónicamente, esto coincide con lo que los autores masculinos han asignado a las mujeres, encerrándolas en papeles establecidos que refuerzan la imagen puramente maternal de la mujer y la conciben como primitiva, “natural”, sexual, un ser maternal, radicalmente divorciado de su mundo masculino “racional” (1998: 13).

Ruth Tringham y Margaret Conkey también presentan serios argumentos críticos sobre los métodos de investigación e interpretación de Marija Gimbutas. Señalan que, en el recuento histórico de Gimbutas, los albores de la historia europea son tratados como una unidad homogénea, desde el punto de vista de la religión y la organización social. Por el contrario, la pluralidad es lo cierto (1998: 23; véase también Scarre, 2009: 391-432). La rica variedad de la cultura material del Paleolítico y el Neolítico europeo es esencializada, de manera que las figurillas y los ricos depósitos arqueológicos de cerámica del Neolítico, particularmente los de Europa del sudeste (6500-3500 a.C.), se presentan de manera que las conclusiones obtenidas de su análisis aparezcan como válidas para todo el continente europeo (1998: 23). Dentro de esta historia eurocéntrica, universalizada, los roles de género han sido homogeneizados, ignorando la participación activa de los hombres y las mujeres en la vida cultural, así como el hecho de que sus papeles sociales, identidades y prácticas eran diversos y cambiantes (1998: 23). El procedimiento de esencializar significa reducir lo complejo a categorías simplistas, de tal forma que su diversidad y sus múltiples significados e interpretaciones posibles son negados. El procedimiento de esencializar a las mujeres, a los hombres y a la historia, es lo que caracteriza a gran parte de la diversa literatura del movimiento de la Diosa. Los

argumentos de arqueólogos como James Mellaart y Marija Gimbutas se presentan como si fueran incuestionables (Tringham y Conkey, 1998: 23-24).

Las emergentes arqueologías de género están poniendo a prueba los aspectos variados y dinámicos de las relaciones sociales en las sociedades del pasado (Tringham y Conkey 1998: 23). Las obras de Gimbutas, *The Language of the Goddess* (1989) y *The Civilization of the Goddess* (1991) presentan una versión de la historia, en la cual los datos se ordenan de manera que coincidan exactamente con la hipótesis que se desea demostrar (Tringham y Conkey, 1998: 23). El método de Gimbutas diverge de los principios más básicos de la arqueología: sus afirmaciones carecen, constantemente, de los argumentos vinculantes que darían sustento a la relación entre el dato arqueológico y la interpretación que se lleva a cabo del mismo (1998: 23). “La narrativa se presenta de manera autoritaria y, dentro de ésta, el proceso de inferencia, del artefacto a la interpretación, es mitificado y las ambigüedades del registro arqueológico son ocultadas” (1998: 24, traducción mía). Pocos de los artefactos a los que Gimbutas se refiere son presentados en su contexto arqueológico y escasas justificaciones son expuestas, particularmente en lo que se refiere al análisis morfológico de los supuestos “templos”, “altares” y figurillas de “la Diosa” (Tringham y Conkey, 1998: 24). Carente de un sustento serio, riguroso y sistemático, la interpretación adquiere la forma de la libre asociación y de la especulación ilimitada.

No entraré en los detalles de la intrincada discusión sobre las características de las primeras sociedades humanas, pues éste no es el lugar para hacerlo. Lo que sí puedo afirmar es que no existen suficientes elementos, el día de hoy, como para reconstruir de manera fidedigna ni la forma concreta que adquirió la organización social, ni el contenido religioso específico de sociedades que desaparecieron, sin dejar documento o relato mítico alguno (Paleolítico y Neolítico). El análisis de los restos arqueológicos, de las obras de arte que sobrevivieron al paso del tiempo y el recurrir a las hipótesis propuestas por una psichistoria universalista (Neumann, 1994 [1950],

2015 [1956]) no nos proporcionan los conocimientos suficientes para constatar, de manera fehaciente, las hipótesis propuestas sobre el Paleolítico y el Neolítico. Constituye un grave error inventar los sistemas religiosos que esas sociedades pudieron tener: no conocemos sus detalles concretos. Se pueden hacer algunas inferencias parciales, pero debemos ser sumamente cuidadosos y establecer con claridad los límites de nuestros conocimientos: lo que es posible saber y lo que no lo es.

Es muy poco probable que en el Paleolítico superior haya existido una religión única, centrada en el culto a una Diosa o Gran Madre para toda la inmensa región que abarca de España a Siberia y con una duración de 25 000 años. Esa supuesta religión no posee ninguno de los rasgos más definidos que son propios de las sociedades de cazadores-recolectores, los cuales han sido documentados ampliamente por la etnografía: la existencia de fuerzas vitales, cuyas energías o poderes dan vida a todo lo que existe; la creencia en que los seres vivos y los inanimados están dotados de un “alma”, de modo que el ser humano no se diferencia de ellos, sino que forma parte de todo lo que existe, dentro de un universo vivo y cambiante; la presencia de especialistas rituales, mediadores entre la comunidad y el mundo de los espíritus; la creencia en la vida después de la muerte; el culto a los antepasados; la creencia en la existencia de cierto tipo de divinidades (politeísmo); y, en ciertos casos, la creencia en la participación activa de los antepasados en la vida de la comunidad (Peoples, Duda y Marlowe, 2016: 261-282; Brightman *et al.*, 2014; Dickson, 1990: 190-216; Eliade y Couliano, 1992; Fausto, 2014; Gilmore, 2010 [1919]; Hugh-Jones, 2014; Ingold, 2000 y 2006; Jensen, 1966; Parrinder, 1970; Paulson, 1982; Puech, 1982).

Desde esta perspectiva, es igualmente probable que hubieran existido deidades femeninas y masculinas (politeísmo), con distintos atributos, funciones y significados. En el Paleolítico, sin embargo, lo más significativo y abundante son las imágenes de animales en el arte parietal y mobiliario. En ciertos casos de los mitos de origen de las religiones de los grupos

cazadores-recolectores, el Dios creador fue un *deus otiosus*, es decir, un dios que después de crear a todos los seres y a todas las cosas, abandonó su creación y se retiró a un lugar inaccesible, comúnmente, el Cielo, y dejó la creación en manos de divinidades menores (Eliade, 1994; Jensen, 1966). Podemos concluir que, a partir de lo que conocemos el día de hoy, las formas concretas que pudieron adoptar las religiones del Paleolítico superior y del Neolítico en Europa son múltiples y diferentes. Resulta poco probable la existencia de una única religión monoteísta, organizada en torno al culto de una Diosa Madre.

Respecto de las hipótesis que Ortiz-Osés sostiene, no puedo evitar sorprenderme por la seguridad con la que él habla de los significados concretos que las religiones del Paleolítico y del Neolítico pudieron haber tenido, los cuales nunca hemos conocido, y menos en detalle, porque no sobrevivió testimonio alguno. Al igual que Marija Gimbutas, sus conclusiones provienen de deducciones lógicas y especulaciones, elaboradas a partir de los incompletos y enigmáticos restos de cultura material que han sobrevivido hasta nuestros días. La metodología empleada para derivar de esos datos hipótesis detalladas sobre las características concretas de las mitologías carece por completo de rigor y seriedad.

Para empezar, problematizaré los conceptos que el autor utiliza. De entrada, lo que resulta totalmente incoherente y arbitrario es la idea de que una hipotética mitología primigenia, a saber, “el mito matriarcal”, pueda “rellenar y personificar” la supuesta “naturaleza vacía e impersonal” de una mitología muy posterior, erróneamente conceptualizada como “protomitología oriental”, afirmación que es el resultado de un procedimiento puramente lógico, carente de sentido.

La imprecisión de los conceptos: “ahistórico”, “prehistórico” e “histórico”

Los conceptos “ahistórico”, “prehistórico” e “histórico” que él emplea para describir a las “mitologías culturales” son problemáticos, en sí mismos, con-

tienen un sesgo eurocéntrico y son reduccionistas. Lo primero que debe aclararse es que *cada cultura tiene su propia concepción de la historia*. El concepto “prehistoria”, que nos es tan familiar, es erróneo y arbitrario, pues todas las culturas y pueblos han tenido su propia manera de entender la historia y sus propias formas de narrarla y conservarla. La más antigua de todas fue la tradición oral (Havelock, 1986, 1998; Ong, 2004 [1982]; Vansina, 1966). Durante decenas de miles de años, la historia de cada pueblo se preservó y transmitió oralmente y, de hecho, en numerosas culturas, así se sigue haciendo. El hecho de que muchas de esas tradiciones no hayan sobrevivido hasta nuestros días no quiere decir que no haya existido un relato histórico; existió bajo la forma de la *historia oral*, transmitida de generación a generación. Por eso mismo, el término “prehistoria” es equívoco y reduccionista, pues, además de que se refiere al periodo histórico más largo, la parte de la historia que *nosotros* menos conocemos, implica que la historia inicia con el surgimiento de la escritura. Se comienza a hablar de “historia” a partir de los registros escritos que han llegado hasta nosotros, lo que supone pensar la historia desde una perspectiva arbitraria y parcial, desde *nuestro* particular punto de vista ilustrado-moderno, el cual sólo considera como histórico lo registrado por la escritura y por la “ciencia histórica”. “El término ‘prehistórico’ significa ‘anterior al uso de la escritura’ (para cualquier región en cuestión) e implica que existen rigurosas limitaciones acerca de lo que nos es posible conocer el día de hoy. Pero eso no quiere decir que debamos asumir una actitud de completa ignorancia” (Renfrew, 1990: 2, traducción mía).

Para Stella Souvatzi, Adnan Baysal y Emma L. Baysal (2019) la historia tiene una profundidad mucho mayor en el tiempo que el reducido periodo temporal que surge con el uso sistemático de la escritura, el cual se da a partir del cuarto milenio antes de nuestra era. Esa época se ha asociado, tradicionalmente, con la emergencia de los Estados y de las sociedades complejas y, comúnmente, se ha considerado como el inicio del progreso humano. La identifi-

cación de la historia con la existencia de documentos escritos o la noción de la historia como mera representación textual no sólo devalúa todos los otros tipos de evidencia histórica, sino que también demerita la complejidad de los cientos de miles de años de historia humana, reduciéndola a los escasos últimos milenios. Por otra parte, el concepto de prehistoria oculta el carácter parcial e incompleto que contienen los documentos escritos (Souvatzi *et al.*, 2019). “Inextricablemente integrada a las acciones e interacciones humanas, la historia se extiende mucho más allá de los registros escritos, a las primeras sociedades humanas. Está enclavada en la existencia humana y está estrechamente imbricada con la presencia humana, toda. No existe sociedad alguna sin historia” (Souvatzi *et al.*, 2019: 1 traducción mía). Más aún, el supuesto “inicio de la historia” y el “fin de la prehistoria” no ocurren al mismo tiempo en ninguna región del mundo (Souvatzi *et al.*, 2019: 5).

Desde mediados del siglo pasado, A. E. Jensen cuestionó las erróneas ideas de la temprana antropología europea y norteamericana —compartida por la filosofía y la historiografía europeas— las cuales acostumbran llamar a los pueblos que no pertenecen a esa tradición, ni a las antiguas civilizaciones asiáticas “pueblos sin historia”. Jensen se vale de ejemplos etnográficos precisos, mostrando que el concepto que esos pueblos tienen de lo que nosotros llamamos historia es distinto (1966: 44-45; véase también Ong, 2004: 54-62). El tiempo es una noción construida culturalmente, se expresa de manera variada e incluye múltiples dimensiones. Debemos criticar las perspectivas eurocéntricas y evolucionistas que niegan el carácter histórico de los pueblos no europeos (Ensor, 2019: 173). Bayliss y Whittle citan al gran historiador francés, Lucien Febvre, quien afirmaba que “el concepto de prehistoria es uno de los más ridículos que puede ser imaginado” (2019: 142).

Recurro a otro ejemplo para fortalecer mi argumentación: entre los grupos indígenas akimel o’odham, de Arizona, hasta principios del siglo XX, existía un guardián de la tradición o “historiador”

local, en cada aldea. Se acostumbraba, desde “tiempos antiguos”, que se llevara registro de los sucesos anuales en los “bastones-calendarios” o “palos-calendarios”, que son unas varas de sahuaro o pino con muescas y dibujos muy esquemáticos: caracteres mnemotécnicos. De acuerdo con la simbología personal de su portador, representan algún aspecto esencial del suceso que permite recordarlo y volverlo a narrar. Los bastones que obtuvo el etnólogo Frank Russell en 1903 se remontaban hasta 70 años en el pasado, es decir, 1833. Narran todo tipo de sucesos ocurridos en los pueblos, centrándose, principalmente, en asuntos de la vida cotidiana que el cronista del pueblo consideraba significativos. La lectura de los bastones-calendario se llevaba a cabo pasando la uña del pulgar por las muescas y relatando los sucesos que la muesca simbolizaba (Russell, 1980 [1908]: 37-38).

A partir de estas reflexiones, concluyo que han existido muy distintas maneras de concebir lo que es histórico entre las diferentes culturas humanas. Sin embargo, el moderno pensamiento europeo y americano han acostumbrado, de manera acrítica, imponer sus propias categorías a todas las culturas, creyendo que son universales y pueden aplicarse, indistintamente, a todos los ejemplos históricos.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel (1989 [1837; 1907]), contienen algunas de las muestras más radicales de eurocentrismo y racismo; la obra ha dejado una nefasta e indeleble huella sobre numerosos autores. Al respecto, puedo citar dos fragmentos de la referida obra: “Así, pues, los [indígenas] americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (1989: 172). Sobre los pueblos de África, el filósofo alemán, poniendo en evidencia su profunda ignorancia antropológica, unida a su bestial racismo, afirma: “Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de la esencia” (1989: 183).

“Animismo”, “panteísmo” y la religión de la Gran Diosa

Ahora, con respecto a la hipotética religión de la Gran Diosa, del Paleolítico superior, en particular, sobre la manera de concebir al animismo, también surgen muchos interrogantes, pues no existe una “cosmovisión holista o panteísta de signo animista” como tal, sino, más bien, han existido muy diversas religiones de América, Asia, África, y Oceanía, las cuales pueden poseer ciertos rasgos semejantes, clasificados en algunos casos como animistas, en otros como totémicos, así como compartiendo características de ambos, pero cada una posee sus atributos específicos. No existen ni un panteísmo ni un animismo universales.

Para empezar, el concepto de panteísmo surge dentro de la filosofía europea del siglo XVII, asociado a las ideas de Baruch Spinoza (2018 [1677]) sobre la immanencia divina, expresadas en su *Ética*.³ Se ha utilizado para pretender describir religiones en las cuales la divinidad tiene un carácter inmanente: es el universo entero, está en todos los seres y cosas. Aparte de sus vertientes europeas, no se encuentra en ninguna comunidad de otra parte del mundo, como modalidad religiosa específica, salvo porque ciertos autores proyectan las ideas europeas sobre algunos aspectos de las religiones de otros pueblos (Parrinder, 1970).

En contradicción a lo planteado por Ortiz-Osés, las creencias religiosas panteístas rechazan la idea de la existencia de una divinidad personificada antropomórficamente (Spinoza, 2018: 74 [1-XV]), lo cual descartaría a la supuesta Diosa Madre. Para los pueblos no europeos, podemos hablar, en todo caso, de “ontologías animistas”. Sin embargo, aun dentro

³ Así, por ejemplo: “Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola substancia y que ésta es absolutamente infinita [...] que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios” (Spinoza, 2018: 73 [1-XIV]). Más adelante: “La potencia por la que las cosas singulares —y, por consiguiente, el hombre— conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza [...] la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza” (2018: 317-318 [4-IV]).

de las múltiples vertientes del animismo, lo que no queda del todo claro, a pesar de las investigaciones etnográficas, es el significado específico que las nociones de “alma”, “espíritu” y “divinidad” asumen concretamente en muchas de esas religiones. Veamos cuatro ejemplos. Para los pobladores de la isla de Tikopia, en Melanesia, los cuales, en realidad, poseen una cultura de origen polinesio, el término *atua* “designa los dioses, propiamente dichos, lo mismo que los espíritus ancestrales, las almas de los jefes precedentes, etc.” (Lévi-Strauss, 1980 [1962]: 42). Como podemos ver, el término *atua* abarca un gran número de entidades espirituales o sobrenaturales y es ambiguo. De acuerdo con Ivar Paulson:

En lengua esquimal, la noción clave del mundo sobrenatural con sus poderes, sus dioses, sus espíritus, es *inua*, posesivo de *inuk*, “hombre”, que significa “su señor”, “su persona”. Todo en la naturaleza y en el mundo animal tiene su “señor”, su protector sobrenatural (o su espíritu, o su divinidad). La divinidad suprema de la tierra y del cielo en los vastos territorios de los esquimales del este y del centro lleva el nombre de Sila (“aire”, “meteor”, “mundo”, “inteligencia”, “sabiduría”), el de Hila entre los esquimales caribúes, y el de Sla (o Tla) o Silap inua (“señor de Sila”) entre los esquimales de Alaska.

La forma y el sexo de esta divinidad suprema, que está poco personalizada, varían de un lugar a otro y quedan en general indeterminados. La representación animista y la vaga personificación del universo están englobadas en la noción de Sila (Hila, Sla, Tla), que presenta características uránicas, atmosféricas y [dinámicas].⁴ El aspecto animista y teísta se expresa en el concepto de *inua*, “señor” de uno u otro sexo. Es raro que la divinidad sea designada como el creador. Tampoco tiene un lazo directo con el culto (1982: 421-422).

Entre los indígenas de la Amazonia ocurre algo semejante, todas sus lenguas poseen un término que designa una condición que indica control y/o protección (dueño-controlador), la cual se aplica a las relaciones entre personas (humanas y no humanas) y

⁴ He sustituido el erróneo término *dinamistas*, de la traducción original, por *dinámicas*, entre corchetes.

entre personas y cosas (tangibles e intangibles). Esta noción se utiliza dentro de campos semánticos muy amplios, pues todo lo que existe tiene un “dueño” (Fausto, 2014: 30).

El estudioso de las religiones africanas, Adewale Ajayi me comenta que lo que en las tradiciones de origen europeo se entiende por dioses, pueden no serlo en algunas religiones africanas. El generalizar conlleva sus riesgos:

Pienso que en algunas áreas debemos hilar fino. Desde siempre ha existido la idea de que existen un Ser Supremo y dioses menores y que son muy adorados en las religiones de África. Lo accesible de los rituales ha sido utilizado, en cierto sentido, para conferir un privilegio y un estatus inmerecidos a ciertas deidades. Sin embargo, he llegado a la conclusión de que algunos de los seres a los que llamamos dioses no lo son, y no se les rinde culto. Aunque existe el politeísmo, la jerarquía de los seres espirituales y el sistema de creencias han sido ampliamente incomprendidos. Ahí donde, en ciertas religiones, tenemos profetas y ángeles (con jerarquías) la misma meticulosa delimitación no ha sido aplicada, en lo que concierne a otras, y estamos muy dispuestos a reconocer “dioses” ahí donde de hecho no existen (Comunicación personal, 1-10-18, traducción mía).

A partir de lo que nos enseñan los casos referidos, me pregunto: ¿Tiene razón Ortiz-Osés cuando presenta la idea de una religión “holista o panteísta de signo animista” dentro de la cual todos los seres y cosas “emanarían” de y formarían parte del “Alma viviente del universo”, bajo la personificación de la de Diosa Madre? Para empezar, el concepto de Spinoza, utilizado por Ortiz-Osés: *natura naturans* es totalmente inadecuado para permitirnos comprender el modo de pensar y vivir de los grupos humanos a los que se atribuye una ontología animista. Utilizar ese concepto para proyectarlo a las religiones del pasado o de las comunidades que no pertenecen a la civilización moderna es un evidente error eurocéntrico. Stephen Hugh-Jones problematiza esta cuestión:

La gente siberiana y amerindia comparte una propensión común a extender a varias entidades no humanas

—animales, plantas, objetos, espíritus— el carácter de ser-personas,⁵ poseer agencia e intencionalidad, las cuales, normalmente las veríamos como características exclusivamente humanas. Cada persona ve [el mundo] desde la perspectiva de su propio cuerpo, pero todos lo vemos a través de los lentes de la cultura humana. El animismo o la metafísica perspectivista de este tipo tienden a desestabilizar los fundamentos teóricos de la antropología como un todo. ¿Si los otros ven a los animales, las plantas, los artefactos y los objetos como personas sociales, cómo podríamos cuadrar esto con análisis teóricos fundados en la suposición de que “en realidad” tales entidades no son personas, en lo absoluto, sino, más bien, partes de una naturaleza estable e invariante? ¿Si su realidad animista no es la misma que nuestra versión naturalista, cómo podemos entenderla a través de un aparato teórico que asume que lo es? ¿Comparamos epistemologías de visiones del mundo o estamos tratando con distintas ontologías? (2014: XII, traducción nuestra).

Desde el punto de vista de la etnografía de los pueblos de los bosques tropicales de Sudamérica y de la tundra de Siberia, Brightman, Grotti y Ulturgasheva nos muestran que la manera en la cual las sociedades animistas conciben la idea de ser-persona permite cuestionar la supuesta universalidad del concepto de naturaleza, pues “invariablemente ellos nos demuestran que las entidades no humanas pueden ser consideradas personas sociales” (2014: 2, traducción mía). La dicotomía naturaleza/cultura no se sostiene en el caso del animismo (2014: 17). Eduardo Viveiros de Castro formuló con mucha claridad lo que puede entenderse por animismo entre ciertos grupos indígenas sudamericanos:

La etnografía de la América indígena está poblada con estas referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por diversos tipos de actantes o agentes, dotados de subjetividad, humanos y no humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, frecuentemente, objetos y artefactos, también— todos equipados con el mismo conjunto general de disposiciones

⁵ “Personhood” es un neologismo antropológico que tiene la intención de definir lo que significa ser-persona, tanto para seres humanos como para seres o entidades no humanos.

perceptivas, cognitivas y de apetitos, en otras palabras, de un “alma” similar. Por nombrarlo de alguna manera, esta semejanza incluye un modo performativo de percepción, compartido por todos. Los animales y otras entidades no humanas, dotados de alma “se ven a sí mismos como personas” y, por lo tanto, “son personas”, son intencionadas y pueden poseer un doble aspecto: ser visibles e invisibles; ser objetos constituidos por sus relaciones sociales y existir bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, es decir, de lo colectivo (citado en Brightman *et al.*, 2014: 2, traducción mía).

Siguiendo a Bruno Latour, Brightman, Grotti y Ulturgasheva concluyen que mientras que el primer siglo de la antropología descubrió nuevas y variadas culturas, sin cuestionar el concepto de naturaleza, la antropología del siglo XXI nos irá mostrando una visión pluralista en la cual descubriremos numerosas formas en las cuales se han codificado las nociones de lo que antes se entendía como “cultura” y “naturaleza”, oposición y diferencia que desaparece en los nuevos modos de entender las ontologías amerindias y siberianas. Además, señalan que esta reflexión mostrará de nuevo la tensión existente en la antropología, entre la generalización y la integridad de los casos concretos (2014: 19). A partir del estudio de los casos concretos podemos constatar que la creencia en la unidad e identidad de todos los seres y cosas es contraria a la idea de la existencia de un “mono-teísmo primordial” al estilo de la “Diosa-Madre”.

Por otra parte, el que pueda haber existido una supuesta cosmovisión, ya no “holista o panteísta de signo animista”, por ser esos términos equívocos, sino, en todo caso, “animista” o “totémica”, nada nos asegura que esa haya sido la religión del Paleolítico superior y, mucho menos, del Neolítico. ¿Una religión centrada en la Gran Diosa, creadora de todos los seres y de todas las cosas, cumpliendo la función de “espíritu universal”? Eso es sólo una proyección hacia el pasado de interpretaciones actuales de diversas religiones, a partir de las cuales Ortiz-Osés generaliza. Las diferencias religiosas entre los diversos grupos humanos del Paleolítico y del Neolítico deben haber sido enormes, no les podemos atribuir

una misma cosmovisión, ni una continuidad en el tiempo de 35 000 años.

Tim Ingold propone una visión crítica de las maneras en las cuales se ha entendido el concepto de “animismo”:

Frecuentemente el animismo es descrito como la imputación de vida a los objetos inertes. Tal imputación es más típica de personas de sociedades occidentales que sueñan con encontrar vida en otros planetas que de los grupos indígenas a los cuales, clásicamente, se les ha adscrito la etiqueta de animistas. Estos pueblos han estado unidos no sólo por sus creencias, sino por un modo de ser que está vivo y abierto a un mundo que se encuentra en perpetuo nacimiento. Dentro de esta ontología animista, los seres no se lanzan a un mundo, ya dado previamente, sino, más bien, se mueven a través de un mundo-en-formación, siguiendo las pautas de sus relaciones (2006: 9, traducción mía).

Ingold afirma que los distintos pueblos no siempre están de acuerdo respecto de lo que está vivo y de lo que no lo está. Las coincidencias que parecen tener no se deben siempre a las mismas razones. La etnografía nos dice que los diversos grupos humanos no siempre disciernen entre las categorías de lo viviente y lo no viviente, no se trata de un modo universal de pensar. Para numerosos pueblos, la vida no emana de un mundo-previamente-existente, habitado por objetos como tales, sino, más bien, es inmanente al mismo proceso por el cual el mundo está siendo, constantemente generado y comenzando a ser de nuevo (2006: 10). La etnografía de los grupos de la Amazonia, del sudeste asiático y del norte circumpolar describe a los grupos indígenas como “animistas”; sin embargo, lo que se considera como un “sistema de creencias” es, en realidad, una condición de vivir en un mundo en constante proceso de creación y recreación, lo que implica una elevada sensibilidad y una capacidad de respuesta en lo que se refiere a la percepción y a la acción, dentro de un medio ambiente que se halla en constante flujo (Ingold, 2006: 10).

Desde esta perspectiva, lo animado resulta ser, más que una proyección de lo que la gente imagina sobre las cosas que la rodean, el potencial dinámi-

co y transformador del campo entero de relaciones, dentro del cual, seres de todas las clases, ya sea que se asemejen a las personas o a las cosas, continua y recíprocamente participan en el proceso de traerse a la vida mutuamente (Ingold, 2006: 10). La animación del mundo de la vida no es el resultado de la “infusión de espíritu a la sustancia” o de agencia a la materia, sino que, ontológicamente, precede a su diferenciación (Ingold, 2006: 10).

Grotti y Brightman refieren que ciertos grupos del norte de la Amazonia se definen a sí mismos por sus transformabilidad, su inconsistencia y su inestabilidad (2014: 162-174). Entre otras cosas, eso implica: “la propensión de una persona a pasar de un estado corporal a otro” (2014: 163). “Por ejemplo, un chamán que anda a la caza de materia espiritual se quitará su ropa tradicional del grupo trio y se pondrá sus ropas de jaguar para ser capaz de ver a través de los ojos de este ser depredador” (Grotti y Brightman, 2014: 168, traducción mía). La transformabilidad no es sólo una capacidad humana de la que estamos dotados, sino que debe ser cultivada por medio de un entrenamiento riguroso y por la apropiación del conocimiento del mundo. No es casual que los grupos trio y wayana expresen su admiración hacia seres como la oruga, debido a su sobresaliente capacidad de transformarse, de ahí que esté presente en numerosas narrativas míticas (Grotti y Brightman, 2014: 168).

Entre los pueblos animistas no siempre existe una “fuente única de poder”, en consecuencia, los seres animados no son engendrados por la “Madre Tierra” o por una divinidad creadora. Al interior de un mundo vivo, basado en relaciones de reciprocidad, cada ser es engendrado por todos los demás: “La vida es el proceso temporal de su constante creación” (Ingold, 2000: 113). Para poder seguir existiendo, cada ser debe tomar parte de la vitalidad de los otros seres. “Una compleja red de interdependencia recíproca, basada en el dar y recibir sustancia, cuidado y fuerza vital —esta última entendida como uno o varios tipos de espíritu o alma— se extiende a través del cosmos, vinculando a los humanos, los animales y a todas las otras formas de vida” (Ingold, 2000:

113, traducción mía). Para los pueblos de tradición animista, la vida misma es generadora de las formas que ésta adquiere. La fuerza vital, lejos de estar petrificada en un medio sólido, fluye libremente como el viento. De su ininterrumpida circulación depende la continuidad del mundo vivo (Ingold, 2000: 112).

Estas constataciones etnográficas contradicen abiertamente la hipótesis de Ortiz-Osés que concibe a la supuesta “Diosa Madre” como la fuente terrestre, única, creadora de toda la vida. En sentido estricto, no existe una “cosmovisión holista o panteísta de signo animista” como tal, lo que existe son ciertas formas de vivir que son propias de determinados grupos humanos y se expresan, variadamente, en las diferentes religiones de los pueblos de América, Asia, África y Oceanía. No obstante, en cada religión, esos modos de vivir y pensar adquieren rasgos específicos. Jensen criticó el concepto de animismo de Tylor,⁶ por especulativo, por su universalismo abstracto y por basarse en deducciones puramente lógicas, a partir de documentos etnográficos diversos; sus hipótesis no pueden comprobarse (1966: 315-387).

En efecto, es indudablemente un descubrimiento temprano del género humano el que haya “seres espirituales” que son de una importancia capital para los fenómenos del mundo natural circundante. En cambio, la serie evolutiva de Tylor, que parte de las almas a través de los espíritus y hasta los dioses, es una pura especulación [...] Lo que más reparo suscita, en la deducción de Tylor, es el carácter puramente lógico-causal del raciocinio [...] En esta concepción actúan como ancestros la filosofía de Comte y el ideal de un ser humano científicamente abstracto. (Jensen, 1966: 319-320, 329).

Dadas las variadas diferencias que existen a lo largo del mundo entre las religiones de los pueblos cazadores-recolectores, resulta un equívoco mayor hablar de una única cosmovisión “holista o panteís-

⁶ Véase su obra: *Primitive Culture*, publicada en 1871, particularmente el volumen II, la cual fue fundadora del evolucionismo antropológico. Me preocupa el uso que hace Tylor de términos como el de “razas inferiores”, los cuales ponen de manifiesto un racismo eurocéntrico.

ta de signo animista”. En particular, para el caso del Paleolítico superior, se trata de un procedimiento puramente especulativo.

Jensen muestra que aun cuando se han llevado a cabo etnografías minuciosas y detalladas, como el caso que cita del etnólogo alemán Unkel, adoptado por los indígenas apapocuba del sur del Brasil y llamado Nimuendaju, por ellos: “No resulta claro, sin embargo, lo que haya que entender por las ‘fuerzas mágicas’ sobrenaturales” (1966: 326). Las anteriores constataciones nos ayudan a concluir que gran parte del pensamiento religioso esotérico de esos pueblos escapa a nuestra comprensión. En la mayoría de los casos esos conocimientos no pueden ser compartidos con las personas que no han sido iniciadas, y aquellos que revelan a los extraños algunos de esos secretos, celosamente guardados, son castigados severamente por la comunidad. Concluimos, así, que la hipótesis de una religión monoteísta, centrada en el culto a una supuesta diosa, creadora de todas las cosas, con una duración que comprendería al Paleolítico superior y al Neolítico carece de fundamentos sólidos.

La definición de una tal supuesta religión, por Ortiz-Osés, muestra su profundo desconocimiento de las investigaciones de etnografía de las religiones, específicamente, de los pueblos cazadores-recolectores de América, Asia, África y Oceanía. Debo señalar, además, que las analogías etnográficas deben ser utilizadas como sumo rigor, si se trata de aplicarlas a sociedades del pasado, de las cuales no ha sobrevivido documento alguno. Desconocemos cómo eran sus religiones, la libre especulación conduce al error.

Las religiones asiáticas

Pasando al siguiente concepto problemático, me pregunto: ¿existe una “cosmovisión típica oriental”, como afirma Ortiz-Osés? Definitivamente: no. Para empezar, el término “oriental” es eurocéntrico. Luego, el concepto, en sí mismo, es reduccionista. Asia es muy grande en el tiempo y en el espacio y han existido numerosas religiones y cosmovisiones asiáticas diferentes. ¿A cuál se refiere Ortiz-Osés?

Resulta que se refiere al budismo y al taoísmo. ¿Son estas mitologías “ahistóricas”? Por supuesto que no.

El budismo tiene una noción propia de la historia, contenida en las narrativas míticas, acerca de la vida del Buda y de sus discípulos. En el caso del taoísmo, hay que saber distinguir, primero, entre las enseñanzas espirituales conservadas en el *Tao Te King* [*Dào Dé Jīng*], atribuido a Lao Tse [Lǎozǐ]⁷ y lo que posteriormente se convirtió en diferentes escuelas o incluso religiones taoístas. Richard Wilhelm considera indispensable establecer dicha diferenciación: “[Lǎozǐ] no fue el fundador de la actual religión taoísta. El hecho de que los seguidores de esa religión lo veneren como a un dios no debe confundirnos (Wilhelm, 2004a [1910]: 26). Coincidentemente, Max Kaltenmark señala que debe distinguirse el taoísmo religioso o religión taoísta (*Tao-chiao*) del taoísmo filosófico (*Tao-chia*); este último se caracteriza por un pensamiento de una rara elevación (1978: 268).

La vida y obra de Lǎozǐ ha sido la fuente de numerosos mitos y relatos legendarios. Algunos autores afirman su existencia histórica real, idea que da forma a un conjunto de narrativas con variadas vertientes. Otros proponen que solamente fue un personaje mítico y, entonces, esa hipótesis es el origen de otras narrativas (Kaltenmark, 1969; Marín, 1944; Soublette, 1990a; Wilhelm, 2004a). Richard Wilhelm nos muestra que en Lǎozǐ había una clara concepción de la historia:

[Lǎozǐ] deduce también del *Libro de las Mutaciones* que los cambios sufridos por todas las manifestaciones no se rigen por el azar. En dicho libro se habla de una triple mutación [...] El segundo tipo de transformación reside en el desarrollo progresivo. Un estado, al progresar, se transforma en otro, pero la línea no vuelve sobre sí misma, sino que el progreso y el desarrollo siguen hacia delante conforme transcurre el tiempo” (2004: 137b [1925]).

Las recién expuestas ideas revelan la forma en la cual se concibe la historicidad: definir al taoísmo como “ahistórico” resulta ser un equívoco mayor.

⁷ Utilizaré el sistema de transcripción fonética pinyin del chino mandarín en todos los casos, para evitar confusión.

Pasemos ahora al budismo, acerca de Buda podemos leer:

Pero el más duro adversario del sistema brahmánico sería un apacible asceta, un personaje extraordinario en términos universales y el que más influencia habría de tener en la historia de Asia: *Gautama Buddha*, es decir, Gautama “el que Despertó a la Verdad” o (como comúnmente se traduce) Gautama “el Iluminado”, llamado también Shākyamuni, “el Sabio entre los Shākyas”, o simplemente *Buda*. Pocos son los datos históricos que se tienen acerca de su vida. Pero (lo que es más valioso para nosotros) la tradición india nos ha transmitido la leyenda de Buda, constituida por los monjes y monjas, por los devotos laicos y las devotas laicas del Budismo, enriquecida por episodios maravillosos, embellecida por todos los tesoros de la poesía, tal como se nos revela en todo su esplendor en antiguos textos como el *Lalita Vistara* o el *Buddhacarita* o en la versión moderna del gran poeta inglés Edwin Arnold, *The Light of Asia* (“La luz de Asia”). En esta leyenda no tenemos solamente el tributo de veneración y admiración rendido al Maestro por sus seguidores; esa leyenda constituye la expresión poética de experiencias reales que en vida tuvo Buda (Dragonetti, 1991: 15).

Mircea Eliade e Ioan P. Couliano nos relatan que:

Buda (buddha), nombre que en pali y en sánscrito significa “despierto”, “vigilante” fue en un primer momento, según todas las probabilidades, un personaje histórico. Sin embargo, en sus “vidas” o *jātakas*, los datos mitológicos predominan hasta el punto de transformar a buda en prototipo del “hombre divino” según la tradición india, prototipo que forma parte de un sistema atestiguado en otras áreas geográficas. Este sistema presenta ciertos elementos comunes con los *theioi andres* de los griegos y con las biografías míticas más tardías de otros fundadores de religiones como Jesús, Manes, etc. (1992: 65).

Los autores aclaran que en el caso de Buda es imposible distinguir los elementos históricos de los míticos, pues ambos están inextricablemente tejidos entre sí. Concluimos, así, que no existe una “cosmovisión típica oriental” como tal, y que las tradiciones religiosas y las cosmovisiones de Asia no pueden

ser caracterizadas como “ahistóricas”, nos hallamos frente a un reduccionismo extremo y a conceptos erróneos. Ese tipo de clasificaciones cerradas conllevan equívocos de interpretación que se cometen cuando se hacen afirmaciones basadas en generalizaciones infundadas. En algunas tradiciones, la manera de concebir al tiempo es distinta de la europea, es cíclica pero no “ahistórica”. Debo insistir en que existen numerosas vertientes del budismo y del taoísmo (Bareau, 1978; Burt (ed.), 1955; Campbell, 1992; Cooper, 1985; Chen-Chi, 1976; Chuang-Tzu, 1991; Demieville, 1978; Deshimaru, 1990; Dragonetti, 1991; Eliade y Couliano, 1992; Katelnmark, 1969, 1978; Marín, 1944; McGovern, 1919; Nhát Hahn 1990; Renondeau y Frank, 1978; D. T. Suzuki, 1981; S. Suzuki, 1987; Soubllette, 1990a, 1990b; Wilhelm, 2004a, 2004b; Wolpin, 1988). En palabras de Thich Nhát Hahn: “El budismo no es uno. Las enseñanzas del budismo son muchas. Cuando el budismo entra en un país, ese país siempre adquiere una nueva forma de budismo” (1990: 114).

La antropología y la historia de las religiones son disciplinas que estudian lo concreto, su método no puede ser abstracto-deductivo: las generalizaciones así obtenidas son equívocas. ¿Por qué define Ortiz-Osés al budismo y al taoísmo como “protomitologías”?

Presentamos el arcaico pensamiento oriental como el punto cero (no necesariamente cronológico sino lógico) de toda mitología o concepción simbólica del mundo, ya que se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío, lo indiferenciado o indefinido, en una palabra el cero (el cual no es propiamente un número en Occidente pero sí en Oriente, hasta el punto de que en la filosofía china es el número de origen o la cifra fundamental, mientras que para el pensar occidental ese número capital es el uno). En este sentido el Budismo es la protomitología más radical, por cuanto declara como ser auténtico el no-ser o nirvana (anihilación): aquí se inscribe la no acción (*wu wei*), el vacío (*sunyata*), la liberación (*moksa*), la indiferencia y el silencio (*om*). Ello conlleva una actitud existencial pasiva y en general quietista, aunque el zenbudismo japonés sea ya más activo. Otro

tanto debe decirse del Taoísmo recopilado por Laotzé (Laozi) en el Tao-te-king en el mismo siglo VI a.C. [...] También en el Taoísmo chino el vacío se superpone a lo lleno como la nada al ser, de modo que el tao (*dao*) es un centro vacío o vaciado, deletéreo o virtual, por el que transitan los contrarios (el polo masculino o yang y el polo femenino o yin) [sic] (2003: 191).

Resulta vergonzoso que Ortiz-Osés ponga en evidencia, en este párrafo, su profundo desconocimiento del tema que está exponiendo. Todas las definiciones que propone son equívocas. Cualquiera que por menos haya leído el *Dào Dé Jīng* sabrá que el término chino *wu wei* (無為) —*wúwéi* en la transcripción pinyin— forma parte del pensamiento de Lǎozǐ y no del budismo. Aparece ya desde el segundo epigrama, cuando se habla de la no acción. Su traducción literal sería: “sin acción”, no obstante, resulta más adecuado decir: *sin esfuerzo* o *seguir el flujo de la existencia*. Metafóricamente significa el no interferir con el curso natural de las cosas, “moverse con la corriente”; “moverse como el agua” pues: “la bondad suprema es como el agua”, tal como podemos leer en el epigrama VIII del *Dào Dé Jīng*, el agua beneficia a todos, desinteresadamente.

Como hemos podido comprobar, la no acción es predicada por Lǎozǐ y no por Buda. Se trata de un error muy evidente y de la total incomprensión de su significado. “El modelo del no obrar [*wúwéi*] se da en el hecho de que el [*Dào*] no actúa y, no obstante, su obra, en todo el universo, se realiza en forma perfecta. De ahí la paradójica afirmación de [Lǎozǐ] de que no hay cosa que el no-obrar no haga” (Soublette, 1990b: 31). “También por el no obrar se participa en la eficacia espiritual de la Virtud [*Dé*] creadora del [*Dào*], de la que el Sabio deviene un canal conductor” (Soublette, 1990b: 56). Claramente vemos que *wúwéi* no significa “no hacer nada”, es decir, no se trata de una supuesta actitud meramente pasiva o totalmente “quietista”, tal como lo malinterpreta Ortiz-Osés, sino, más bien, de *dejar ser*.

En segundo lugar, aclaro que *śūnyatā*, del sánscrito शून्यता, tiene un espectro amplísimo de significados, el cual varía, dependiendo de la manera en la

cual cada tradición budista específica lo interpreta y del contexto doctrinal o práctico en el cual aparece. Puede referirse, por ejemplo, tanto a la condición ontológica de todo lo que existe, como a la vaciedad de un fenómeno, como a un estado meditativo profundo dentro del cual las percepciones y sensaciones cesan por completo o a un proceso gradual de crecimiento espiritual y desarrollo de la conciencia. Todas las cosas tienen la propiedad de estar vacías de una existencia intrínseca (Williams, 2008). En el budismo Theravāda significa, entre otras cosas, la insustancialidad de todo fenómeno, así como un estado meditativo particular (Choong, 2010). El maestro Nāgārjuna, (siglos II o III a.C.) fundador de la escuela madhyamaka (partidarios de la opinión media), se distancia tanto del realismo como del nihilismo absolutos, y apoyándose en la idea y la práctica de vaciarse o despojarse de las ideas erróneas (*śūnyatā*), se dedica a “demostrar el carácter erróneo de las ideas que los hombres consideran como verdaderas y que, por consiguiente, les impiden ver las cosas como son y alcanzar la liberación” (citado en Bareau, 1978: 240-241). Eso significa que *śūnyatā* conduce a un proceso de autoliberación y de crecimiento espiritual.

La definición que Ortiz-Osés propone del sonido sagrado Om (ॐ) como “la indiferencia y el silencio” es totalmente errónea. Según Suami Dayananda *Saraswati* (1996):

En Sánscrito, el significado de Om es *avati*, o *rakṣati*. *Rakṣati* significa “quien protege, sostiene”. Lo que sostiene todo es Om. Y lo que sostiene todo es lo que tenemos que ver como el orden. Podemos dar un paso más. Ese orden es la realidad de todo. El orden es, en sí mismo, una realidad. Y, por tanto, aquello que es la esencia del orden en sí mismo, es Om. Esto significa que Om es el nombre del Señor, que llena tu ser, que llena todo lo que hay en el mundo en la forma de *niyati*, la forma del orden que le sostiene.

Om aparece en el budismo y en el jainismo, regiones entre las cuales adquiere diversos significados. En el budismo tibetano es, comúnmente, el mantra que inicia la meditación. En su origen, sin

embargo, Om proviene del hinduismo, dentro del cual existen múltiples referencias en los textos sagrados como los *Upanishads*, el *Bhagavad Gita* y los *Puranas*. Resulta imposible presentar todos sus significados. Se dice que es la sílaba que simboliza la esencia de la realidad última y del nivel más alto de conciencia; encarna la unión física, emocional y espiritual con lo Supremo. Es el sonido de donde emergen todos los sonidos, de ahí que se utilice como *Mantra* en la meditación. Suami Vishnu Devananda nos explica que:

Todos los *Mantras* se encierran en Om, que es el *Mantra* abstracto y supremo del cosmos. Om es el símbolo manifiesto de la vibración *Sabdabrahman* o Dios; pero no debe ser equiparado con lo Divino. Todo el universo procede de Om, descansa en Om y se disuelve en Om. Aum, como se escribe a veces, cubre la triple experiencia del hombre, A representa el plano físico; U representa el plano mental y astral; M representa el estado del sueño profundo y todo lo que se encuentra más allá del alcance del intelecto (1980: 106, 204).

Sobre el significado de *nirvāna*, en el budismo de India, André Bareau nos dice:

La vía de la liberación comprende cuatro niveles de santidad [...] Al término de esta larga lucha [superadas las tres primeras etapas (*srotaṅgana*, *sakr-dāgāmin*, *ānāgamin*)] cuya duración se extiende a numerosas existencias [o reencarnaciones], el monje logra, finalmente la Extinción (*nirvāna*) completa y definitiva de todas las pasiones. Sabe entonces que su pensamiento está liberado, que todas las “corrientes impuras” (*āsrava*) que le arrastraban de una vida a otra se han agotado y que no se volverán a producir más; que sus “nacimientos se han agotado, su conducta casta y pura se ha cumplido, su tarea se ha acabado y no volverá más al mundo”. Entonces se ha convertido en un santo perfecto, un *arhant*. Puede vivir aún largos años, pero nada puede turbar su serenidad, y todos sus actos, realizados con un desinterés total, resultan estériles, y cuando, finalmente, se acaba su última existencia, entra en la extinción completa (*paranirvāna*), donde desaparece para siempre como llama que se extingue (1978: 200-201).

Las maneras de interpretar las enseñanzas de Buda sobre *nirvāna* son diferentes en el budismo Hinayana que en el budismo Mahayana (McGovern, 1919: 240-241). McGovern desmiente la errónea idea de los intérpretes, ajenos al budismo, que definen *nirvāna* como “anihilación”: “Significa, simplemente, una actitud mental, un estado de la mente que puede alcanzarse aquí en la tierra” (1919: 248 traducción mía). En el budismo Mahayana se puede renunciar a alcanzar el *nirvana* y, siguiendo un fin más altruista (budidad), ayudar a otras personas a superar su condición de sufrimiento y miseria (1919: 249).

Después de este recorrido, constatamos que la interpretación que el filósofo y teólogo, Ortiz-Osés lleva a cabo del budismo y del pensamiento derivado del *Dào Dé Jīng* resulta reduccionista, superficial y equívoca. No da cuenta de la sutileza, profundidad y riqueza que éstos contienen. Para comprender doctrinas como el budismo y el *Dào Dé Jīng* hace falta la práctica y el estudio diarios durante años, bajo la dirección de un maestro experimentado. Ese fue el caso de Richard Wilhelm, teólogo y misionero alemán, quien siguió la guía del maestro Lau Nai Suan, convirtiéndose en un sabio sinólogo. Mircea Eliade estudió en India durante varios años con el maestro Surendranath Dasgupta (Eliade, 1932). Sobre las enseñanzas espirituales de Lǎozǐ, Gastón Soublette, quien las estudió y vivió por más de treinta años, antes de emprender la traducción del *Dào Dé Jīng*, nos dice que “su cosmovisión es la antípoda de la actual concepción del mundo en Occidente por lo que resultan serios inconvenientes para aproximarse al verdadero sentido del mensaje” (1990: 2).

Con estas premisas se entiende pues que a [Lǎozǐ] no se le puede estudiar “en frío”, quiero decir, en un empeño puramente intelectual por captar el sentido de su “pensamiento”, asistido por conocimientos de alto nivel y el buen manejo de un sistema de conceptos. Creo que antes es preciso “amar” a [Lǎozǐ], por así decirlo, esto es, “reconocerlo” como algo que en cierto modo nos pertenece y eso sólo puede ocurrir en la medida en que sus revolucionarias proposiciones y denuncias coincidan con las proposiciones y

denuncias que a nosotros nos nacería hacer espontáneamente. Si esta condición vital no se cumple, el investigador queda fuera del ámbito real del [*Dào Dé Jīng*], aunque en su investigación muestre poseer toda la erudición y la competencia que le es posible imaginar (1990: 2).

Concluyo, así, que el término: “protomitología oriental” está muy mal empleado. Dentro de la antropología, se utiliza en el campo de la mitología comparada para proponer la hipótesis de que una determinada protomitología, desconocida o parcialmente conocida, puede haber sido el origen de otra mitología posterior, que es conocida. Usado equívocamente, puede implicar una connotación despectiva. Ortiz-Osés justifica el uso del concepto, porque, según él, en el caso del budismo y del taoísmo, “se trata realmente del Origen (sin origen) de todo pensamiento en la nada o el vacío”. Interpretación que es también errónea. Para el budismo Mahayana el origen no es el vacío, preexiste un Absoluto (*Bhutatathata*), “anterior a los comienzos”, que puede ser traducido, de manera aproximada, como “la existencia tal como es”; es indefinible e incomprensible, es la raíz de todo y, consecuentemente, tiene infinitos atributos. Sin embargo, sería tan falso decir que existe como que no existe (McGovern, 1919: 243). De acuerdo con el sabio budista Thích Nhất Hạnh: “Estar vacío es estar vacío de algo” (1990: 122). Entendamos mejor, cómo se concibe al vacío en el *Dào Dé Jīng* (epigrama XI):

Treinta rayos convergen en el cubo de una rueda, pero es de su vacío que depende la utilidad del carro. Modelando la arcilla se hacen vasijas, pero es de su vacío que depende la utilidad de la vasija. Se horadan puertas y ventanas para hacer una habitación, pero es de su vacío que depende la utilidad de la habitación. En consecuencia, así como nos beneficiamos con lo que es, debemos reconocer la utilidad de lo que no es ([Lǎozǐ], 1990 [s/f]: 55).

El budismo y el taoísmo tienen un trasfondo espiritual, profundo y muy sofisticado, la interpretación de Ortiz-Osés es superficial y reduccionista; debería

ser más serio en esta cuestión y utilizar la terminología antropológica de manera adecuada. No se justifica el uso del término “protomitología”, y mucho menos caracterizarlos como: “lo Indefinido” (2003: 191-192). En todo caso, el *Dào* debería ser entendido como lo misterioso, lo insondable, lo innombrable, lo sutil. En el primer epigrama del *Dào Dé Jīng* podemos leer:

El Tao que puede ser explicado no es el Tao eterno. El nombre que puede ser pronunciado no es el nombre eterno. Llamo no Ser al principio de Cielo y Tierra. Llamo Ser a la Madre de todos los seres. La dirección hacia el no Ser conduce a contemplar la Esencia Maravillosa. La dirección hacia el Ser conduce a contemplar los límites espaciales. Ambos modos son originalmente uno y sólo difieren en el nombre. En su unidad este Uno es el misterio. Misterio de los misterios y puerta de toda maravilla ([Lǎozǐ], 1990 [s/f]: 21; véase también el epigrama XXV).⁸

El sabio Zhuangzi (369-286 a.C.) comenta: “¿Qué fuera si hubiera comprendido el [*Dào*]? Miras y no ves forma, escuchas y no percibes su voz. Los que tratan de Él le llaman tenebroso, pero cuanto dicen del [*Dào*] no es el verdadero [*Dào*]” (Chuang-tzu 1991: 12). Sobre las dificultades que presenta la interpretación del *Dào Dé Jīng*, Soublette señala: “Es un hecho que la cosmovisión personal del investigador tiene mucha incidencia en las conclusiones a que él llega en su investigación. Y esa cosmovisión, o paradigma, está constituido por un complejo de supuestos en base a los cuales él piensa y actúa sin llegar a cuestionarlos” (1990a: 13). En el fondo, los errores de interpretación de Ortiz-Osés provienen de mirar a las religiones, diferentes de la suya, desde el prisma de su propia cosmovisión católica, de su idea cristiana de Dios. Ésta se pone en evidencia cuando habla del “fratriarcalismo”: “En el cristianismo encontramos una nueva mitología filial-fratriarcal, en la

⁸ Presento esta versión del texto por ser una traducción directa al castellano, la cual me ha parecido excelente, incluidos los eruditos y sabios comentarios de su traductor: Gastón Soublette (1990b). Puede consultarse también la edición castellana de la versión alemana, traducida y comentada por Richard Wilhelm.

que el Hijo es fundamentalmente el Hijo-Hermano, proyectando ahora la cosmovisión de la Hermandad universal” (2003: 198). Dado que existen numerosas religiones diferentes, la “Hermandad” católica no puede ser “universal”. Medio siglo antes que Jesús, Buda predicaba a sus discípulos: “Debe practicarse la misma tolerancia, la misma indulgencia, el mismo amor fraternal hacia todos los hombres indistintamente, y una bondad inalterable hacia los seres del reino animal” (*Creencias fundamentales del budismo*, citadas por Wolpin, 1988: 40-43).

Bibliografía

- AMADOR Bech, Julio (2004), *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, UNAM / Miguel Ángel Porrúa.
- ANTHONY, David W. (2007), *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- BAREAU, André (1978), “El budismo indio”, en Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 184-267.
- BAYLISS, Alex y Alasdair WHITTLE (2019), “What Kind of History in Prehistory”, Stella SOUVATZI, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL (eds.), *Time and History in Prehistory*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 123-146.
- BRIGHTMAN, Marc, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (2014), “Animism and Invisible Worlds: The Place of Non-humans in Indigenous Ontologies”, en Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.
- BURIT, Edwin A. (ed.) (1955), *The Teachings of the Compassionate Buddha. Early Discourses, The Dharmapada and Later Basic Writings*, Nueva York, Mentor Books.
- CAMPBELL, Joseph (1992), “Zen”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, trad. Julio Amador Bech, Año XXXVII, nueva época, núm. 147, pp. 160-173.
- CHEN-CHI, Chang, (1976), *La práctica del Zen*, Buenos Aires, La Pléyade.
- CHOONG, Mun-keat (2010), *Annotated Translations of Sūtras from the Chinese Samutāgama Relevant to the Early Buddhist Teachings on Emptiness and the Middle Way*, 2a ed., Songkhla, International Buddhist College.
- CHUANG-Tzu, (1991), *Chuang-Tzu*, trad. Carmelo Elorduy, Caracas, Monte Ávila Editores.
- DAYANANDA Saraswati, Swami, (1996), “Om y su significado”, fragmento de una conferencia en Arsha Vidya Gurukulam, trad. Gloria Alcaide, revisión Oscar Montero, recuperado de: <<http://rajayogamadrid.com/om-y-su-significado/>>, consultada 29 de junio de 2019.
- DEMIEVILLE, Paul (1978), “El budismo chino”, Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 308-392.
- DESHIMARU, Taisen, (1990), *La práctica del Zen*, Barcelona, Kairós.
- DEVANANDA, Vishnu Suami (1980), *Meditación y mantras*, Madrid, Alianza.
- DICKSON, D. Bruce (1990), *The Dawn of Belief. Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*, Tucson, The University of Arizona Press.
- DRAGONETTI, Carmen (1991), “Tres aspectos del Budismo: Hīnayāna, Mahāyāna, Ekayāna”, *Revista de Estudios Budistas*, año 1, núm. 1, pp. 13-43.
- ELIADE, Mircea (1982), *Memoria I (1907-1937). Las promesas del equinoccio*, Madrid, Taurus.
- _____ (1994), *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.
- ELIADE, Mircea, y Ioan P. COULIANO (1992), *Diccionario de las religiones*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós.
- FAUSTO, Carlos (2014), “Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia”, Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, pp. 29-47.
- GIMBUTAS, Marija (1991), *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco, Harper.
- GOODISON, Lucy, y Christine MORRIS (1998), “Exploring Female Divinity: from Modern Myths to Ancient Evidence”, Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 6-21.
- GOODNICK WESTENHOLZ, Jean (1998), “Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC”, Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 63-82.
- GROTTI, Vanessa Elisa, y Marc BRIGHTMAN (2014), “Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia”, Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Con-*

- temporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.
- HAVELOCK, Erik (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven / Londres, Yale University Press.
- _____ (1998), “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”, en Nancy TORRANCE y David R. OLSON, *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 25-46.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza.
- HUGH-JONES, Stephen (2014), “Foreword”, Marc BRIGHTAM, Vanessa Elisa GROTTI y Olga ULTURGASHEVA (eds.), *Animism in Rainforest and Tundra. Peronhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books.
- INGOLD, Tim, (2000), *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres / Nueva York, Routledge.
- _____ (2006), “Rethinking the animate, re-animating thought”, *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 71, núm. 1, pp. 9-20.
- JENSEN, Adolf Ellegard (1966), *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE.
- KALTENMARK, Max (1969), *Lao Tzu and Taoism*, Stanford, Stanford University Press.
- _____ (1978), “El taoísmo religioso”, Henri-Charles Puech (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 268-307.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1980), *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
- MCGOVERN, W. (1919), “Notes on Mahayana Buddhism”, *The Monist*, vol. 29, núm. 2, pp. 238-258.
- NHÁT HANH, Thich (1990), “El corazón de la comprensión. Comentarios al Sutra del corazón”, en *Ser Paz. El corazón de la comprensión*, México, Árbol Editorial, pp. 113-159.
- NEUMANN, Erich (1994), “La conciencia matriarcal”, K. KERÉNYI et al., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, pp. 51-96.
- _____ (2015), *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, Princeton University Press.
- NISBET, Robert (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- Ortiz-Osés, Andrés, (2003), *Amor y sentido*, Barcelona, Anthropos.
- PARRINDER, E. G. (1970), “Monotheism and Pantheism in Africa”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 3, fasc. 1, pp. 81-88.
- PAULSON, Ivar (1982), “Las religiones de los pueblos árticos”, Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI.
- PEOPLES, Hervey C., Pavel DUDA y Frank W. MARLOWE, (2016), “Hunter-gatherers and the origins of religion”, *Human Nature*, vol. 27, pp. 261-282.
- PUECH, Henri-Charles (ed.) (2001), *Historia de las religiones. Siglo XXI, vol. 11. Las religiones en los pueblos sin escritura*, México, Siglo XXI.
- RENFREW, Colin (1990), *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Nueva York, Cambridge University Press.
- RENONDEAU, Gaston y Bernard FRANK (1978), “El budismo japonés”, en Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en la India y el extremo oriente. Historia de las religiones. Siglo XXI*, México, Siglo XXI, pp. 393-428.
- RUSSELL, Frank (1980), *The Pima Indians, Annual Report of the American Bureau of Ethnology*, Washington, D.C. 1908 [reedición: Tucson University of Arizona Press].
- SCARRE, Cris (2009), “The world transformed: from foragers and farmers to states and empires”, en Cris SCARRE (ed.), *The Human Past: World Prehistory and the Development of Human Societies*, Londres, Thames and Hudson, pp. 176-199.
- SOUVATZI, Stella, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL, “Is there pre-history?”, en Stella Souvatzi, Adnan BAYSAL y Emma L. BAYSAL (eds.), *Time and History in Prehistory*, Londres / Nueva York, Routledge, pp. 1-27.
- SOUBLETTE, Gaston (1990a), “Introducción”, en Lao TSE, *Tao Te King*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, pp. 1-19.
- _____ (1990b), “Comentarios al Tao Te King”, Lao TSE, *Tao Te King*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos [adjuntos a cada epigrama].
- SPINOZA, Baruch (2018), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza.
- SUZUKI, D. T. (1981), *Ensayos sobre budismo Zen. Primera Serie*, Buenos Aires, Kier.
- SUZUKI, Shunryu (1987), *Mente Zen, mente de Principiante*, Buenos Aires, Estaciones.
- TRINGHAM, Ruth, y Margaret CONKEY (1998), “Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the ‘Goddess’ and Popular Culture”, en Lucy GOODISON y Christine MORRIS (eds.), *Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence*, Londres, British Museum Press, pp. 22-45.
- UCKO, Peter J. (1968), *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete, with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland*

- Greece, Andrew SZMIDLA (ed.), Londres, Royal Anthropological Institute Occasional Papers, núm. 24.
- VANSINA, Jan (1966), *La tradición oral*, Barcelona, Labor.
- WILHELM, Hellmut (2004a), "Introducción", en Lao Tsé, *Tao Te King*, Málaga, Sirio, pp. 13-42.
- _____ (2004b), "Las enseñanzas de Lao Tsé", en Lao Tsé, *Tao Te King*, Málaga, Sirio, pp. 133-260.
- WILLIAMS, Paul (2008), *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Nueva York, Routledge.
- WOLPIN, Samuel (ed.) (1988), *El Sutra de Benarés. Primer sermón de Buda*, Barcelona, Ibis.