

¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte rupestre paleolítico

ROBERTO MARTÍNEZ* / LARISSA MENDOZA**

Uno de los episodios más curiosos de la historia del arte parietal prehistórico es el hecho de que, tras su descubrimiento en 1879, los especialistas hayan tardado cerca de veinticinco años en admitir su autenticidad. Más allá de lo anecdótico del evento, es notable que uno de los argumentos para aceptar la posibilidad de que los antiguos cazadores hubieran hecho arte proviniera justamente de la analogía etnográfica; indudablemente, el hecho de que Spencer y Gillen¹ hubieran visto con sus propios ojos a los australianos pintando sobre las rocas tuvo gran impacto en estos primeros arqueólogos.

De entonces a la primera mitad del siglo XX, la comparación con pueblos cazadores-recolectores contemporáneos se convirtió en una de las herramientas fundamentales de la investigación rupestre.

El problema es que, como no existe evidencia alguna de que los hombres paleolíticos fueran culturalmente más cercanos a los inuit

* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

** Universidad de Leiden, Países Bajos.

¹ Walter Baldwin Spencer y Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 1899.

que a los parisinos, la identificación de dioses, chamanes y tótems quedó condenada a la más vaga especulación. Desgraciadamente, el hecho de que investigadores como Leroi-Gourhan² evidenciaran estos inconvenientes terminó por provocar tal cautela, que a veces pareciera más aceptable recurrir a determinantes biológicas, como en el llamado modelo neuropsicológico,³ que a la cultura de los pueblos que llevan formas de vida similares a las de la antigüedad.⁴

En otras palabras, es cierto que la arqueología ha abusado de la analogía etnográfica, y probablemente ninguna subdisciplina sea tan culpable como el arte rupestre, pero ¿de qué otro modo podemos generar hipótesis interpretativas que no caigan en las más subjetivas fantasías del investigador? Y, si aceptamos la validez heurística de la analogía etnográfica, ¿cómo estar seguros de que nuestras afirmaciones son menos especulativas que las que derivan de la simple imaginación?

Como señala Gándara,⁵ las cosas son menos problemáticas cuando existen evidencias de continuidad cultural entre las sociedades comparadas. En el resto de los casos, la experiencia muestra que cuanto más se quiere saber, existe mayor riesgo de perderse en la sobreinterpretación.⁶ Así, siguiendo una trayectoria diametralmente opuesta, nosotros consideramos que se puede alcanzar mayor grado de certitud si partimos de problemas comunes a contextos

² André Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, 1984, p. 605.

³ Roberto Martínez González, "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Cuicuilco*, vol. XXIX, 2003, pp. 1-13; Jean Clottes y David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, 1996.

⁴ "Si la aproximación etnográfica en el análisis de los vestigios de hábitat parece necesaria, ésta conserva un sabor a sospecha cuando se aplica a la interpretación del arte. Los abusos del siglo pasado han hecho que todavía hoy en día uno se refiera con extrema prudencia a los cazadores recolectores contemporáneos. Con buenas razones, el vocabulario se ha vuelto descriptivo en lugar de interpretativo"; Dominique Baffier, "Lecture technologique des représentations paléolithiques liées à la chasse et au gibier", en *Paléo*, vol. II, 1990, pp. 177-190.

⁵ Manuel Gándara, "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad", en Yoko Sugiura y María de Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, 1990, pp. 43-82.

⁶ Uno de los ejemplos más grotescos es el de la "interpretación chamánica" de Cueva Flechas por Ewing, pues la autora parte de unas cuantas características de la cultura kiliwa y termina hablando de espíritus auxiliares y simbolismos fálicos en el arte rupestre Gran Mural; Eve Ewing, "Cueva Flechas: A Shamanic Initiation Site in Baja California", en *Rock Art Papers*, vol. IX, 1992, pp. 5-26. Tal como señaló alguna vez Layton, "es indeseable construir interpretaciones demasiado detalladas del arte rupestre prehistórico"; Robert Layton, "Trends in the Hunter-gatherer Rock Art of Western Europe", en *Proceedings of the Prehistoric Society*, vol. LVII, 1991, p. 172.

arqueológicos con características coincidentes y construimos interpretaciones generales a partir de convergencias observadas en sociedades contemporáneas. En otras palabras, nuestro postulado básico es que si un fenómeno es recurrente en la actualidad también pudo haberlo sido en la antigüedad, cuando las poblaciones concernidas comparten características esenciales.

En este caso, el problema que nos ocupa es el de la ausencia de escenas de caza en el arte rupestre paleolítico de diversas partes del mundo. Para construir nuestra interpretación nos apoyaremos en el constante uso de eufemismos al que recurren diversos pueblos contemporáneos para hablar de la caza. Y, con la finalidad de complejizar nuestra temática de investigación, emplearemos otros ejemplos etnográficos para mostrar que, en ocasiones, una escena de caza puede simbolizar algo muy distinto de lo que representa a primera vista.

Cabe aclarar que no pretendemos haber encontrado una ley o siquiera una tendencia general, pues además de faltarnos datos para llegar a ese tipo de conclusiones, contamos con contraejemplos como los de la Serra da Capivara, Brasil, o la Cueva de las Manos, Argentina. Lo que queremos subrayar es que en ocasiones existe esta correlación.

El arte de los cazadores paleolíticos

Aun si desde hace casi cien años se ha planteado una estrecha relación entre el arte rupestre paleolítico europeo (antes llamado franco-cantábrico) y la imaginería de la caza,⁷ no deja de ser sorprendente el hecho de que, en pueblos que definitivamente debían su pervivencia a estrategias de apropiación, no se hubiera representado la actividad cinegética.⁸ Existen imágenes de personajes armados, animales

⁷ Henri Bégouën, “Les bases magiques de l’art préhistorique”, en *Scientia*, vol. I, 1939, pp. 202-216; Henri Breuil, *Quatre cents siècles d’art pariétal*, 1955.

⁸ Institute for Cultural Research, *The Use of Omens, Magic and Sorcery for Power and Hunting*, 1998, p. 6. Eso sin mencionar que, en general, los animales plasmados no corresponden a las especies más consumidas; Jean Clottes, “Thematic Changes in Upper Palaeolithic Art: A View from the Grotte Chauvet”, en *Antiquity*, vol. LXX, 1996, pp. 276-288. Eso no impidió al duque de Brisac explicar que “cuando uno de nuestros antepasados trogloditas cogió un trozo de tiza para pintar un fresco y buscó un motivo, no hallándolo en su querida esposa —la hembra no era seguramente un modelo como la de Boldini—, se decidió sin vacilar y pintó una escena de caza, la primera composición de la historia del arte”; duque de Brissac, “Prefacio” a *La caza en el arte*, 1972, p. 9.

“heridos” asociados a armas e incluso antropomorfos con lanzas acompañados de cuadrúpedos —en los grabados de Addaura, Palermo—, pero, hasta donde sabemos, no se ha registrado el preciso momento en que el hombre hiere a su presa (figs. 1 y 2). En cambio, en el llamado arte levantino español —cuyos creadores, al menos, en algún momento compartieron su espacio con sociedades neolíticas—, encontramos con relativa frecuencia escenas de caza tan explícitas que incluso es posible reconocer las estrategias que se empleaban para emboscar o despeñar a las presas (fig. 3).⁹

En la tradición arcaica del estilo Gran Mural de Baja California Sur, México, donde se cuenta con dataciones de 9000 a.p. a 295 a.p. y no existe evidencia alguna de actividades agrícolas,¹⁰ se observan composiciones, en las que confluyen tanto elementos antropomorfos como zoomorfos, que suelen figurar asociados a lo que se ha considerado como flechas o jabalinas. Sin embargo, aquí tampoco encontramos imágenes de cazadores apuntando proyectiles a sus presas (fig. 4).¹¹ En cambio, en el sitio de La Pintada, Sonora, muy cerca de la península de Baja California, donde además de encontrarse escenas ecuestres aparentemente moraron grupos cazadores que mantenían contacto con sociedades complejas —como el llamado Fenómeno Trincheras—, sí se observan arqueros que amenazan

⁹ Como sabemos, el descubrimiento de motivos macroesquemáticos, similares a los que aparecen en la primera cerámica ibérica —conocida como *cardial*—, sobrepuestos a figuras levantinas en los abrigos de Sargas y Barranc de Benialí constituyó una evidencia fehaciente de la contemporaneidad de grupos cazadores y neolíticos en la región; Eduardo Ripoll Perelló, “Acerca de algunos problemas del arte rupestre pospaleolítico en la península ibérica”, en *Espacio, tiempo y forma*, vol. III, 1990, pp. 76, 89, 91. Las escenas de domesticación y pastoreo de Cañada del Marco y Selva Pascuala muestran que algunos de los autores de dicho estilo llevaron a cabo actividades productivas diferentes de la caza-recolección. Gracias a las dataciones de restos humanos asociados a grabados rupestres en piezas mobiliarias, se ha estimado que dicho estilo tiene su origen alrededor del 12000 a.p. Las dataciones sobre oxalato cálcico alrededor de las pinturas proporcionaron las siguientes fechas: 6180 a.p., 5855 a.p. y 2800 a.p.; Carmé Olària, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo”, en *Espacio, tiempo y forma* vol. I, 2008, pp. 181-190.

¹⁰ A ello se suman las “puntas Clovis” de obsidiana que se encontraron en el Volcán de las Tres Vírgenes, un tipo de artefactos que, tipológicamente, se vincula a la caza de megafauna; Rosa Elba Rodríguez Tomp, “La economía de los aborígenes de Baja California”, en Dení Trejo Barajas, Edith González Cruz y María Eugenia Altable Fernández (eds), *Historia general de Baja California Sur*, 2002, p. 22.

¹¹ Roberto Martínez, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, “Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegá, Baja California Sur”, en *Arqueología*, núm. 40, 2009, p. 34.



Figura 1. Cueva de Chauvet, Francia [http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Chauvethorses.jpg].



Figura 2. Grabados de Addaura, Palermo [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/54/Palermo-Museo-Archeologico-bjs-11.jpg].



Figura 3. Cueva de los Caballos, Parque de la Valltorta. (Dibujo de Hugo Obermaier y Paul Wernert).



Figura 4. Cueva Pintada, Sierra de San Francisco [http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/proyectos/arte_mexicano/mexexp01a.htm].

con flechar un ciervo (fig. 5).¹² En noreste de México, casi en el extremo opuesto del país —una zona desértica en la que se introdujo el cultivo hasta el periodo colonial—, se observa una gran cantidad de grabados icónicos y no-icónicos en los que, a pesar de verse cuchillos, huellas de animales y puntas de lanza, las figuracio-

¹² Miguel Messmacher, *Las pinturas rupestres de la Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*, 1981.



Figura 5. La Pintada, Sonora [http://www.turimexico.com/sonora/apintada.php].



Figura 6. Boca de Potrerillos, Nuevo León [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mina_piedra.jpg].



Figura 7. Etapa de los bubalus, Tassili-n-Ajjer [http://www.algeria.com/forums/history-histoire/22435-algerias-tassili-n-ajjer-birthplace-ancient-egypt.html].

nes cinegéticas brillaban por su ausencia hasta el momento de contacto con los conquistadores (fig. 6).¹³

No se observan escenas de caza en los grabados del estilo de los bubalus del *Tassili-n-Ajjer*, Argelia, sino preferentemente grandes figuras animales correspondientes a la fauna actual del África subsahariana (fig. 7). De hecho, es en el periodo de las cabezas redondas, contemporáneo y parecido al arte levantino de la península ibérica (9000 a.p.), que aparece la figura del arquero en asociación a grandes cuadrúpedos (fig. 8).¹⁴ En cambio, en la gráfica rupestre san, un arte recientemente realizado por un pueblo cazador que mantiene estrechos vínculos con grupos pastores, encontramos tanto escenas puramente animalísticas como esbeltos personajes que cargan arcos y flechas sobre sus hombros o que arremeten contra diversas presas (fig. 9).¹⁵

Uno de los sitios más interesantes rupestres del Asia septentrional es, en definitiva, Tsagaan Salaa / Baga Oigor, Mongolia, pues, además de comprender más de 20 km ininterrumpidos de petrograbados y alrededor de 50 000 motivos, contiene figuras de hasta 12 000 años de antigüedad y guarda semejanza con varios estilos prehistó-

¹³ Gloria Cristina Corona Jamaica, "Paisajes arqueológicos del noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores-recolectores de Nuevo León y Coahuila", 2004.

¹⁴ Henri Lhote, *À la découverte des fresques du Tassili*, 2006.

¹⁵ J. David Lewis-Williams, *The Rock Art of Southern Africa: The Imprint of Man*, 1983.

ricos de la región —por ello se le ha considerado como una suerte de laboratorio para la investigación pictórica—. En sus etapas más antiguas, sólo se observan grabados de cuadrúpedos de grandes dimensiones —primero, mamuts y uros, y luego alces y renos. Mientras que, más tardíamente, cuando aparecen las primeras sociedades pastorales, comienzan a hacerse visibles tanto las escenas de caza como las de domesticación —ocasionalmente, acompañadas de carros de guerra y otros objetos de la edad de los metales (fig. 10 y 11).¹⁶

Otro caso lo encontramos en el arte rupestre de la provincia costera de Andhra Pradesh, al este de la India. En esta región, las manifestaciones más antiguas —que se remontan cuando menos al periodo Mesolítico— incluyen comúnmente figuras humanas y animales, pero una de sus “características más llamativas” es la notable ausencia de escenas de cacería o representaciones de personajes con arcos,



Figura 8. Etapa de los pastores, Tassili-n-Ajjer [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Algerien_5_0049.jpg].



Figura 9. Arte san, Cederberg Sudáfrica [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Southafrica468bushman.jpg].

¹⁶ No se observan representaciones antropomorfas asociadas a los mamuts pero en una de las rocas en que se plasmó un uro se alcanzan a percibir los restos de una figura femenina bastante difíciles de fechar. Esther Jacobson, “Shamans, Shamanism, and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay”, en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, 2001, pp. 280-282; Ider Tseventorj, “Rock Art in Mongolia and its Relations to Art in Northeast Asia”, en *Proceedings and Discussions on Ulsan Rock Art*, 2000, pp. 124.

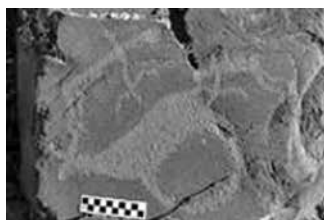


Figura 10. Monte Baga Oigor, Mongolia [http://www.uoregon.edu/~arthist/jacobson/images/662i_sml.jpg].



Figura 11. Monte Baga Oigor, Mongolia [http://www.uoregon.edu/~arthist/jacobson/images/662i_sml.jpg].



Figura 12. Arte rupestre de Andhra Pradesh [<http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bhimbetka.JPG>].

13).¹⁸ El complejo pictórico de Bradshaw ubicado en el Kimberley (NO), datado hacia 17 000 a.p., contiene figuras humanas con atavíos

flechas u otros implementos de caza. Mientras en el arte parietal del posterior Neolítico (datado en esta región hacia el tercer milenio a.C.), cuando la agricultura y el pastoreo pasan a tomar lugar como principales formas de producción, son recurrentes las imágenes de hombres armados asociados a animales de presa (fig. 12).¹⁷

El ejemplo más representativo está conformado por el continente australiano, un territorio que desde su poblamiento original, estimado entre 40 000 y 60 000 a.p., hasta su ocupación por colonos europeos a finales del siglo XVIII, estuvo habitado únicamente por cazadores-recolectores. Bajo los modelos que plantean que el arte rupestre constituye una representación literal y directa de la realidad cotidiana de sus creadores, aquí habríamos de esperar una gran cantidad de alusiones a la caza. Sin embargo, tanto la información etnográfica como la arqueológica indican que las actividades de subsistencia cotidianas no conforman la temática central del arte australiano. Las escenas cinegéticas son esporádicas en la totalidad de los motivos rupestres; aunque la representación de huellas humanas y animales podría hacer alusión a la interacción cazador-presa, como se da en los petroglifos de Murujuga en la península de Burrup —algunos de los cuales se remontan al Pleistoceno (fig.

¹⁷ Ncmoulee Chandramouli, "Rock Art of Andhra Pradesh", en M.L.K. Murty (ed.), *Pre-and Protohistoric Andhra Pradesh up to 500 B.C.*, 2003, p. 150.

¹⁸ Mike Donaldson, *Burrup Rock Art: Ancient Aboriginal Rock Art of Burrup Peninsula and Dampier Archipelago*, 2010.

bien detallados. Varias de ellas portan utensilios como lanzas, *boomerangs*, harpones y lanzadardos, pero no parecen indicar acciones de caza. Las pinturas de estilo *wandjina* son más tardías y están relacionadas con grupos históricos; en sus relatos se dice que tales manifestaciones tratan de eventos y personajes vinculados con el mítico “tiempo del sueño”, y por consiguiente, en ellos “una escena de caza” no necesariamente significa una caza real (fig. 14).¹⁹

Aunque casi parezca una obviedad, cabe recordar que los pueblos cazadores no son los únicos que representan dicha actividad, sino que también aparece frecuentemente figurada en el arte de sociedades estatales para las que la cacería es una actividad complementaria o deportiva. Tenemos montones de escenas de caza entre los sumerios, los egipcios, los asirios, los hititas y los europeos de las más variadas épocas o regiones; incluso, en la actualidad podemos ver una estatua de Diana disparando su arco en un sitio tan inadecuado para la caza como la ciudad de México, con 21 millones de habitantes. En algunos casos, como la Pátera de oro de Ras Shamra, hoy conservada en el Louvre, es claro que lo que se figura no es una cacería real, puesto que en ella aparecen juntos animales que pertenecen a ecosistemas diferentes (fig. 15). Y en otros resulta evidente que las escenas cinegéticas plasmadas representan mucho más que una simple prác-



Figura 13. Huellas de emu en los petroglifos de Murujuga (península de Burrup), Australia [Gihmac en <http://www.flickr.com>].



Figura 14. Pinturas de estilo *wandjina* superimpuestas en figuras del estilo Bradshaw, Australia [micki.b en <http://www.flickr.com>].



Figura 15. Pátera dorada de Ras Shamra [wa5.www.artehistoria.jcyl.es/.../EGP07587.jpg].

¹⁹ Bruno David, “Archaeology and the Dreaming: Toward an Archaeology of Ontology”, en I. Lilley (ed.), *Archaeology of Oceania: Australia and the Pacific Islands*, 2006, pp. 48-68.



Figura 16. Bajorrelieve de Asurbanipal cazando leones, British Museum [www.3viajesaldia.com/wp-content/uploads/2008].

tica económica; el ejemplo más claro de ello son los múltiples retratos de gobernantes matando animales.²⁰

Entre las escenas cinegéticas protagonizadas por faraones, resalta la de Tut Anj-Amón cazando avestruces desde su carro, en una pieza de madera dorada del Museo de El Cairo. En el bajorrelieve de Kalah del British Museum, se observa nada menos que a Asurbanipal cazando leones desde un vehículo semejante al

del soberano egipcio (fig. 16). En el sarcófago de mármol que debió contener los restos de Alejandro Magno, y que hoy se conserva en el Museo de Antigüedades de Estambul, se observa al célebre conquistador macedonio matando sin armas un ciervo.

Así, podemos observar que quienes representan explícitamente las matanzas de animales son, sobre todo, los pueblos cazadores que se encontraban en contacto con grupos pastores o agricultores y que, muy probablemente, veían amenazada su forma de vida. En cambio, quienes no conocían más estrategia de subsistencia que la apropiación parecen haber estado más interesados por las imágenes animales que por figurar la propia depredación. A ello se suman todas aquellas imágenes realizadas por sociedades para las que la caza significaba un aporte económico suplementario.

Todo esto nos lleva a señalar que, aun en el arte más figurativo, la manifestación gráfica no puede ser considerada como una simple reproducción estilizada del entorno ni como un recuento gráfico de las actividades económicas cotidianas, pues al pasar por el filtro de la mente, se atribuye un valor diferencial a los objetos circundantes y, acorde a ello, se les selecciona, ordena y jerarquiza en el discurso pictórico. De modo que, a no ser que aceptemos que Asurbanipal comía leones, que Alejandro mataba ciervos con sus propias manos y las mujeres mexicanas cazaban desnudas entre los automóviles, tendríamos que considerar que las escenas cinegéticas no necesariamente representan la cacería o, al menos, su significado no se limita a ella.²¹ Inversamente, la ausencia de representaciones cinegéticas

²⁰ Henri de Linarès, "De la prehistoria a nuestros días", en *La caza en el arte*, 1972, pp. 39-57.

²¹ En este sentido, nos parece absurdo sostener, como hace Tsevendorj con el arte rupes- tre mongol, que una escena corresponde a uno u otro horizonte temporal a partir de las actividades económicas que en ella se representan; Ider Tsevendorj, *op. cit.*, p. 124.

en grupos netamente cazadores es igualmente simbólica que su presencia en el caso anterior.

Entonces, lo primero que aquí tendríamos que preguntarnos es si todos estos pueblos paleolíticos evitaron tratar en su arte un tema tan relevante como la caza o si, simplemente, optaron por figurarlo de un modo tan metafórico que no fuera reconocible a simple vista. Si este fuera el caso, y esa es la apuesta de nuestra investigación, tendríamos que, entre los polos cronológicos de nuestra muestra, se estaría observando el paso de una cacería implícita a una explícita y, más importante aún, de una cacería simbolizada a una cacería que simboliza algo distinto de sí misma.

La matanza de animales como símbolo de estatus viril es algo bien conocido desde la antigüedad clásica hasta la actualidad; mas consideramos que lo que aquí se observa no se limita a la elitización de la actividad cinegética sino que, de manera mucho más amplia, implica un cambio en los modos de relación con los animales y la naturaleza en general.²²

Consideramos que la etnografía nos puede dar algunas pistas al respecto, y para ello comenzaremos por analizar dos diferentes modelos: el animista-chamanista siberiano y el totemista-nahualista mesoamericano.

La socialización de la animalidad

Tomando como ejemplo a los mbuti del Congo, los batek de Malasia y, sobre todo, los nayaka de la India, Bird-David²³ sostiene que para algunos pueblos cazadores-recolectores de ambientes tropicales el medio en que habitan se presenta como un padre que comparte sus

²² Véanse como muestra las fotografías de personas con sus presas que suelen figurar en las revistas especializadas. También es interesante notar que, en algunos casos, los hombres se ven a sí mismos como cazadores aun cuando practiquen muy poco esta actividad; una primera evidencia de ello está constituida por todos aquellos topónimos que significan "lugar, pueblo o ciudad de cazadores" —Huntsville, Texas y Alabama, Hunter Village, Nueva York, Lauersdorf, Alemania, Kanta Marka, Perú, Phraan Muan, Tailandia, entre muchos otros—. Incluso, entre los mongoles contemporáneos es común que, cualquiera que haya sido el oficio del difunto, sus deudos modifiquen su retrato con Photoshop para presentarlo como si hubiera sido un cazador; Grégory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, 2009.

²³ Nurit Bird-David, "The Guiving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters", en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990, pp. 189-194.

recursos con aquellos humanos que, metafóricamente, serían sus hijos.²⁴ Notamos, en cambio, que para grupos como los cree, los inuit y los pueblos siberianos en general, la obtención de carne se presenta más como resultado de un intercambio que del hecho de compartir con el medio. Y en tales ocasiones son los propios animales quienes se ofrecen a los hombres para ser consumidos.²⁵

Lo interesante es que, cualquiera que sea el caso, la cacería no se representa como la simple matanza y consumo de animales; sino que para aludir a ella se recurre a toda una serie de metáforas.²⁶ Entre éstas, una de las más ricas es, sin duda, la de la alianza religiosa, algo que, como veremos, ha sido particularmente abordado entre los pueblos altaicos pero tiene eco en otras poblaciones.

Entre los indígenas del Asia septentrional, como en muchos otros grupos, se dice que así como el hombre está dotado de un cuerpo y un alma, los animales están conformados por un cuerpo y un espíritu; la diferencia entre el alma humana y el espíritu animal radica en que el primero es singular e individual mientras el segundo es genérico y colectivo.²⁷ En algunos casos, se trata de un espíritu común a todos los seres del bosque, en otros, se habla de entidades diferenciadas según las especies; pero siempre es gracias a él que el medio se nos presenta como dotado de una intencionalidad semejante a la humana; esto es lo que Descola ha denomina como “ani-

²⁴ Tal como los progenitores reprenden a sus vástagos cuando desobedecen, el bosque puede castigar a los hombres que infringen las normas con diversas clases de padecimientos; Mohd Salleh Hood, “Man Forest and Spirits: Images and Survival among Forest-dwellers of Malaysia”, en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 1993, p. 435.

²⁵ Adrian Tanner, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, 1979, p. 146; Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, en prensa.

²⁶ Por ejemplo, los hoarani de Ecuador practican dos diferentes tipos de cacería; la de monos y aves, que se realiza en solitario con cerbatana, por un lado, y la de los pecaríes, que se hace cuerpo a cuerpo, en grupo y con lanza. Lo interesante es que, en el discurso indígena, ninguna de ellas aparece como un acto deliberado de apropiación. Pues, así como la matanza de jabalíes es descrita como una guerra provocada por la invasión de su territorio —y, por lo tanto, no sería más que un acto de legítima defensa—, con los animales arborícolas, se suele argumentar que es el veneno quien los mata y ellos se limitan a recoger la carne como si se tratara de una suerte de fruto; Laura Rival, “Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, 1996, pp. 145-164.

²⁷ Una consecuencia inmediata de esta distinción es que mientras el alma se separa del cuerpo tras la muerte, el espíritu siempre se vincula a animales vivos; pues no corresponde a un ser singular sino a la totalidad de la especie; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

mismo”.²⁸ De tales principios deriva el hecho de que los animales supongan conformar una sociedad, equivalente a la de los hombres, y que bajo pautas “culturales” sean, en ocasiones, capaces de relacionarse con la comunidad de un modo comparable al que la gente lo hace entre sí.²⁹

En algunos casos, la equivalencia entre lo humano y lo animal trasciende la socialización para caer en una franca personalización. Encontramos, así, numerosos relatos en los que los animales se despojan de sus pieles para vivir de modo antropomorfo en sus dominios;³⁰ más aún contamos con ejemplos en los que los animales ven el mundo del mismo modo que los hombres y ven a los hombres como si fueran animales —esto es lo que Viveiros ha denominado el “perspectivismo”.³¹

En todo caso, la socialización de los animales permite a los humanos tratar la caza en términos igualmente sociales. Por toda Siberia se encuentra la prohibición de expresar la actividad cinegética en términos de muerte;³² mientras grupos como los inuit y los cree se empeñan en tratar a sus presas como si estuvieran vivas —les dan de beber agua, hacen ofrendas e incluso invitan a compartir sus propios despojos.³³ Aunque también se describe el abastecimiento de carne en términos de amistad con la especie presa³⁴ y hospitalidad hacia los restos de ciertos animales emblemáticos,³⁵ no cabe duda de que la metáfora más recurrente es la seducción.

²⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, 2005.

²⁹ Bird-David dice que un componente cultural importante en los grupos cazadores recolectores es la idea de que el ambiente está poblado por seres similares a los humanos que comparten los alimentos con la gente del mismo modo que las personas lo hacen entre sí; Nurit Bird-David, *op. cit.*

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *História de lince*, 1993, pp. 70-72; Carleton S. Coon, *The Hunting Peoples*, 1971, p. 342; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 136.

³¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, en *A incostância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2002, p. 347; véase también Ti’iwan Couchili y Didier Maurel, *Contes des Indiens Emérillon*, 1994.

³² Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

³³ José Andrés Alonso de la Fuente, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. IX, 2004, pp. 21, 29; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 146.

³⁴ Para los cree, puede ser que un humano tenga “amistad” con un animal de una especie en particular y éste le ayude entregándole a otros miembros de la misma especie; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 139.

³⁵ Para la caza ritual del oso, los siberianos organizan una fiesta en la que se exhorta al cadáver del plantígrado a enviarles animales el año siguiente; Roberte N. Hamayon, *op. cit.* Los cree y los inuit ofrecen igualmente festines a los restos de dichos animales (José Andrés

Dado que los cérvidos no transpiran, el único medio por el que pueden restablecer su equilibrio térmico, después del esfuerzo físico, es el reposo. Es por ello que, aunque los venados son grandes corredores de distancias cortas, tras una larga carrera éstos terminan por rendirse exhaustos ante el cazador; de ahí deriva la muy común imagen de la “entrega” de la presa al depredador. Así, “la penetración de la flecha en el cuerpo del animal es análoga a la penetración durante la cópula y la sangre de la desfloración es comparable a la sangre derramada por el animal cazado”.³⁶

En Siberia, es la “hija del bosque” —una gran hembra de alce o reno— quien alienta a los cazadores a ir cada vez más profundo en la maleza, quien los guía para encontrar a los animales y cuya intimidad, en los sueños, prefigura el éxito en la caza.³⁷ Para los kaingang de Brasil, el Espíritu del Bosque es una hembra jaguar que se transforma en mujer para ofrecer presas a los cazadores a cambio de los placeres humanos.³⁸ Entre los indios del río Thompson se cuenta la historia de un hombre que se casa con dos cabras bajo la forma de mujeres. A partir de entonces adquiere la capacidad de matar otros miembros de la misma especie para alimentar a su pueblo.³⁹ Entre

Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 21; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 146); pero más explícito aún es el ejemplo de la caza y sacrificio del oso de los ainu de Japón. Ahí, los hombres comienzan por capturar un cachorro y llevarlo a su aldea para criarlo y alimentarlo como si fuera un humano. Después de hacerse todo lo necesario para que el plantígrado se sienta feliz; al cabo de uno o dos años acaban por matarlo y repartir su carne entre los miembros del grupo. Sin embargo, en los relatos que dan cuenta de este rito no se habla de la captura y muerte del animal sino de un dueño de los osos que, desde un país lejano envía a uno de sus emisarios para llevar, como regalo, a los aldeanos pieles y carne de oso. En compensación los hombres deben mostrarse hospitalarios ante su huésped, y si el tratamiento es adecuado, se supone que al año siguiente vendrá otro emisario; Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 342. Masami Iwasaki-Goodman y Masahiro Nomoto, “Revitalizing the Relationship between Ainu and the Salmon”, en *Senri Ethnological Studies*, vol. LIX, 2001, p. 28.

³⁶ Ramón Viñas y Roberto Martínez, 2001, “Imágenes antropo-zoomorfas del postpaleolítico castellonense”, en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, vol. XXII, 2001, p. 388.

³⁷ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

³⁸ Un cazador cuenta: “El día en que, por ejemplo, yo quería cazar, me levantaba al alba y no dormía con mi esposa [...] Ni siquiera tenía tiempo de llegar a aquellos pinos que ves, cuando yo ya había acertado en un animal que se presentaba frente a mí. Si un día yo pedía cazar un coatí, un armadillo, un pecarí o un ciervo, eso era lo que cazaba. Mi *kuiia*, se llamaba Mig Kogar, el jaguar manchado [...] era una hembra. En esa época ella me llevaba exactamente ahí donde había animales para cazar porque en el bosque ella era una persona, ella era una mujer [...] cuando ella venía a buscarme, primero venía el jaguar, el animal, pero cuando ella se levantaba para poner las manos sobre mis hombros, era una mujer”; Robert Crepeau, “Le chaman croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels”, en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII, núms. 3-4, 1997, p. 11.

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.

los semai, se supone que los cazadores exitosos tienen por esposas a “demonios” que se les aparecen en sueños para enseñarles las canciones que les han de ayudar durante sus tareas. El término por el que se nombra a estos seres, *guniik* “concubina”, alude a la relación erótica que entre ambos se establece.⁴⁰ Además de ser femenina la propia deidad del mar y los animales marinos, entre los inuit, la preparación para la caza implica la abstinencia sexual de los cazadores y la composición de canciones que, por su repetición, han de atraer a las presas.⁴¹ En los sueños de los cazadores cree las presas suelen presentarse como mujeres extranjeras que los invitan a irse con ellas; si el hombre acepta, encontrará fácilmente a los animales, si las rechaza, los animales que vea huirán antes de que pueda disparar.⁴²

Según veremos, las metáforas de la seducción también son importantes para los ritualistas.

A pesar de que, en ocasiones, el espíritu de los animales sea descrito como un rico dueño, el principio del bien limitado que rige la cosmovisión de estos pueblos cazadores impide que las presas

⁴⁰ Robert Knox Dentan, “‘Disreputable Magicians’, the Dark Destroyer, and the Trickster Lord: Reflections on Semai Religion and Common Religious Base in South and Southeast Asia”, en *Asian Anthropology*, vol. I, 2002, pp. 163-165.

⁴¹ José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 29. Una vez que hieren a un animal, los cazadores aleutes de Alaska evitan tener contacto con mujeres hasta que muera; Institute for Cultural Research, *op. cit.*, p. 8.

⁴² Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 125 y 138. Paralelo a ello tenemos que, para predecir cómo será la cacería, un hombre deberá tratar de meter un dedo en el hueco de la pelvis del animal muerto. “Si el dedo índice entra por completo en el hueso, y particularmente si penetra el orificio de un hueso estrecho, ello indicará el futuro éxito en la caza. La connotación sexual de esta acción no pasa desapercibida para los participantes; es otra variante más del juego sin fin en torno al paralelo caza/sexualidad” (*ibidem*, p. 128). Inversamente tenemos que, durante el rito de iniciación femenino, las jóvenes hadza son cubiertas con grasa animal mientras los muchachos las “cazan” y “tratan de golpearlas con sus varas de la fertilidad”. Frank Marlowe, “Why the Hadza are Still Hunter-gatherers”, en Sue Kent (ed.), *Ethnicity, Hunter-gatherers, and the ‘Other’: Association or Assimilation in Africa*, 2002, p. 250. Este último pueblo, junto con los makonde, trata a las jóvenes iniciadas o las que han de contraer matrimonio como si fuesen animales de presa capturados. Entre los khoisan del sur de África, los ritos femeninos de iniciación incluyen atuendos y danzas que simulan el comportamiento sexual del antílope. Estas actitudes son consideradas altamente eróticas y al mismo tiempo muy peligrosas para los cazadores y sus armas. Los khoisan, los hadza y los makonde también se apegan a estrictas observancias que prohíben a los cazadores o a sus instrumentos de caza entrar en contacto con mujeres menstruantes, ya que la sangre menstrual equivale simbólicamente a la sangre de la presa y se dice que su presencia afectaría el éxito en la cacería; Camilla Power, “Beauty Magic: The Origins of Art”, en R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, 1999, pp. 93-112; Camilla Power, “Women in Prehistoric Art”, en Günter Berghaus (ed.), *New Perspectives on Prehistoric Art*, 2004, pp. 75-103.

sean ofrecidas a los hombres como un acto desinteresado y de pura generosidad. En otras palabras, el hecho de que tanto las almas humanas como las de los animales existan en cantidades limitadas obliga a que entre ellos se establezca una relación de intercambio o reciprocidad en la que el respeto mutuo garantiza la pervivencia de ambos.⁴³ Tomar sin dar nada a cambio sería un robo susceptible de ser castigado; es por ello que, para poder “obtener” la carne de los animales, los humanos deben entregar como compensación al bosque su propia carne después de la muerte. El hombre se alimenta del bosque y el bosque del hombre; de suerte que para asegurar la continuidad de ambos planos es necesario que dicho intercambio no se convierta en depredación.⁴⁴

Los siberianos conciben a los seres del mundo como compuestos por dos entidades anímicas diferentes: la fuerza vital y el alma o espíritu. La fuerza vital, contenida en la sangre y la carne y asociada a lo femenino, circula entre el plano animal y el de los hombres del mismo modo que lo hacen las mujeres entre las mitades exogámicas de su sociedad. El alma o espíritu, radicado en el hueso, es inmortal y permanente tal como permanece la adhesión al patrilineaje a través de la descendencia. Así, para asegurar la renovación de los animales los hombres deben consumir la carne y devolver al bosque sus huesos, suspendiéndolos de manera semejante a como se hace con las plataformas funerarias para los humanos. Con una intención equivalente, los cuerpos humanos tras la muerte —muchas veces provocada por los seres del bosque— son ofrecidos a los animales para que se nutran de su fuerza vital y devuelvan sus almas para que renazcan en el mismo grupo.⁴⁵

Así como los inuit llevan consigo los restos de los animales cazados y, después de un tiempo, devuelven sus almas al mar bajo la forma de vejigas infladas, se supone que, a excepción de la gente

⁴³ Aun en el caso del padre-entorno se supone que los hombres deben respetar un cierto código para poder seguir disfrutando de los beneficios que les brinda la naturaleza

⁴⁴ Entre los palikur existe la idea de que una vez que se recurre a un “remedio” (para la caza), se establece una cuota de animales para matar, misma que, si se sobrepasa, acarrearía numerosos peligros al cazador. Se consideran que “no se debe utilizar un ‘remedio’ más que para restablecer el equilibrio. No se puede esperar tener más suerte cuando ya se es suertudo sin ponerse en peligro, en cambio es posible utilizar un ‘remedio’ para ‘tirar el *panem*’, es decir restablecer el equilibrio”; Sophie Berlin *et al.*, “Les charmes de chasse: Pratiques de chasse à Saint Georges de l’Oyapock”, en línea [www.ecofog.gf/fr/enseignement/fth2001/projets/Chasse.pdf, Kourou, 2001], pp. 10-11.

⁴⁵ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

notable y las víctimas de violencia, los hombres que mueren van a parar a los dominios de Sedna, llamados Adlivum, para, después de su purificación, renacer en un infante del mismo grupo; el hecho de que se conceda a los recién nacidos el nombre de un difunto para “que la identidad de su antiguo propietario se personifique en el infante”, parece confirmar este modelo.⁴⁶ Entre los cree la cacería es presentada como una transacción entre el cazador “y un grupo de entidades del que se dice que están asociadas a los animales presa”. Para impedir la desaparición de sus socios, “el cazador debe observar reglas relativas a la disposición de las partes no consumibles del animal, reglas que se usan con el propósito de regenerar más animales [...] Los huesos de las presas terrestres y las aves son colocados en plataformas elevadas, mientras que los de los animales acuáticos son regresados al lago”.⁴⁷ El aspecto regenerativo de dichas prácticas aparece claramente en el relato de un joven que se casa con una bella muchacha-caribú y, a partir de entonces, empieza a ver el mundo como estos animales; las manadas son tribus que habitan campamentos semejantes a los de su propio pueblo. Es así que descubre lo que “verdaderamente” sucede durante la cacería; mientras los otros humanos ven a un hombre que dispara y un caribú que cae muerto, él ve a una persona que sale corriendo con una capa blanca, y al momento del disparo la deja caer para que los otros la recojan como cadáver.⁴⁸ Algo semejante sucede en el mito de los indios del río Thompson sobre el hombre que contrae nupcias con dos cabras. El desenlace de la historia es que el sujeto descubre que los animales que mataba eran en realidad sus cuñados, y que al cazarlos sólo moría su aspecto de cabra, mientras la parte humana regresaba a la cueva para continuar su vida.⁴⁹ Los ainu llevan a cabo la restitución

⁴⁶ “Se cree que los espíritus de las focas que se han cazado durante el año, como el de las morsas o ballenas, se mantiene con vida dentro de las vejigas, que son infladas y colgadas en la casa comunal de los hombres, o *qayyiq*, a lo largo del año. El acto de inflar las vejigas simboliza el regreso figurativo a la vida insuflándoles aire. Entonces los espíritus de las focas son beneficiados y su presencia en la comunidad es motivo de festejos, al final de los cuales son devueltas al mar para ayudar a los espíritus a regresar a su hogar en el océano, donde renacerán y podrán ser de nuevo cazadas [...] El espíritu de la ballena, tras convivir cierto tiempo en la comunidad esquimal, regresa a las profundidades marinas para relatar a sus compañeras la actuación de los hombres. Si el informe es positivo, las ballenas regresarán en primavera, si no es así, el hombre se arriesga de nuevo, a padecer hambre”; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, pp. 17-30, 26 y 33; Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 344.

⁴⁷ Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 148, 153, 172.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 70-72.

de las almas de los peces a través del *i-sapa-kik-ni*, el palo con el que se golpea su cabeza para matarlos.⁵⁰ Mientras que, para asegurar la regeneración de las presas, los aborígenes del Estrecho de Torres, entre Australia y Papúa, pintan con ocre rojo al primer dugongo de la temporada para asegurar su retorno a la isla, los cráneos de los especímenes consumidos son depositados en santuarios especiales donde se realizan ceremonias propiciatorias, y ciertos restos óseos son conservados como amuletos que pueden influir la conducta de la presa a favor del cazador en futuras empresas.⁵¹

Como todo negocio, en el intercambio de esencias vitales se postula la reciprocidad y se busca la ventaja; los hombres procuran retardar la restitución por medio de ofrendas, mientras los espíritus intentan acelerarla provocando enfermedades y accidentes.⁵² Es por ello que, para que dicho comercio de carnes y almas pueda llevarse a buen término, es necesaria la presencia de un mediador capaz de fungir alternativamente como representante de los humanos ante el bosque y del bosque ante la comunidad; dicha función se adquiere a partir de una alianza matrimonial.⁵³

⁵⁰ Masami Iwasaki-Goodman y Masahiro Nomoto, *op. cit.*, p. 29. Aunque en otros casos la idea del intercambio de esencias vitales es menos evidente, los aspectos depredatorios del medio nos dejan entrever concepciones equivalentes. Entre los chewong de Malasia la relación con el bosque es vista como una larga cadena de intercambio con los espíritus; si no se observan las reglas establecidas por estos seres, los humanos pueden ser castigados con la enfermedad e incluso la muerte. Los semalai hablan de entidades del bosque, como Pakre', que se valen de grandes depredadores para atacar a los humanos; Mohd Salleh Hood, *op. cit.*, pp. 451 y 455. Para los pahang, se refiere la existencia de seres de los ríos que se alimentan de sangre humana; Lye Tuck-Po, "The Significance of Forest to the Emergence of Batek Knowledge in Phang, Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2002, p. 12. En los mitos selk'nam se dice que las mujeres que antes detentaban el poder fueron transformadas en piedras y animales; ahora, Xalpen, la tierra, recibe presas como ofrenda pero sólo se conforma con la carne humana que come de los varones durante su rito de iniciación; Anne Chapman, "Lune et Terre de Feu. Mythes et rites des Selk'nam", en *Objets et Mondes*, vol. XII, núm. 1, 1972, pp. 153-154. Entre los semai, se supone que los *guniik* que ayudan a los cazadores a encontrar sus presas también están facultados para provocar la enfermedad y la muerte a los hombres. Estas relaciones "confrontan a humanos masculinos-cazadores/presas con mujeres-espíritu-animales-cazadoras/presas. El uno domina al otro, dándole tramposamente pociones de amor"; Robert Knox Dentan, *op. cit.*, pp. 163-165.

⁵¹ Ian McNiven y Ricky Feldman, "Ritually Orchestrated Seascapes: Hunting Magic and Dugong Bone Mounds in Torres Strait, NE Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. XIII, núm. 2, 2003, pp. 169-194.

⁵² Los inuit, por ejemplo, "cada vez que matan a un animal, apartan un trocito de carne o de grasa para arrojarlo al mar o depositarlo sobre el hielo o en la tierra [...] Están persuadidos de que la omisión de esta práctica les traería mala suerte y haría que la caza no se pusiera a tiro"; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 17.

⁵³ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

Hemos visto que los cazadores podían establecer relaciones amorosas —e incluso matrimonios— con espíritus de animales para acceder a las presas de caza; sin embargo, lo que caracteriza a los ritualistas es la forma más estable de dicha relación —no un contrato nupcial, sino una sucesión de matrimonios encadenados entre dos o más grupos.

Para los siberianos, “el espíritu que elige al chamán lo guía y sostiene toda su vida, él es su protector oficial y al mismo tiempo su consorte legítima”.⁵⁴ Entre los kaigang, “el (espíritu) auxiliar da al chamán acceso privilegiado a las presas de caza [...] y le asiste en el tratamiento de las enfermedades”.⁵⁵ El poder de los *halad'*, ritualistas semai, supone proceder de su matrimonio con la misma clase de entidades que suelen desposar los cazadores exitosos.⁵⁶ Mientras para los cree no es tanto el especialista quien contrae nupcias con un espíritu, sino que el propio “Señor de los Animales” es visto como un hombre casado con una hembra zoomorfa.⁵⁷ En todos estos casos, lo que otorga cualidades especiales a los individuos es justamente el amor sobrenatural; incluso en el mito de los indios Thompson, el matrimonio con las cabras no sólo permite al cazador ver la verdadera naturaleza de los animales sino también tratar con su “dueño” y establecer el siguiente acuerdo: “Cuando mates cabras, trata sus cuerpos con respeto, pues son personas. No mates a las hembras, ellas serán tus esposas y han de darte hijos. No mates a las crías, pues podrían ser tu progenitura. Sólo dispara a tus cuñados, los machos. No tengas remordimiento cuando los mates, pues ellos no mueren, vuelven a casa. La carne y la piel te pertenecen; su verdadero yo continuará viviendo como antes, cuando la piel y la carne lo recubran”.⁵⁸

Así como el matrimonio ubica a la nueva pareja en la interfase de dos familias —la política y la consanguínea—, la alianza religiosa hace del ritualista una suerte de nodo en las negociaciones entre las comunidades y su medio circundante. Es por ello que entre sus

⁵⁴ Elizabeth Lot-Falck, “Erotism and Shamanism”, en *Sexology Magazine*, enero, 1956, p. 379.

⁵⁵ Robert Crepeau, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁶ Robert Knox Dentan, *op. cit.*, pp. 163-165

⁵⁷ “La mayoría de las versiones [del mito de origen del Señor de los Animales] explican cómo un cazador se casó con un caribú y fue con la manada a vivir al interior de una montaña en el norte, desde donde ahora controla a los caribú”; Adrian Tanner *op. cit.*, pp. 143 y 175.

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss *op. cit.*, pp. 70-72.

funciones se encuentran tanto obtener simbólicamente las presas de caza, que después han de tomar por medios tecnológicos los cazadores, como garantizar la restitución de la fuerza vital obtenida a través de la muerte de sus congéneres; de ello deriva su rol ambivalente, brujo y terapeuta a la vez.⁵⁹

Para tener acceso a los animales, es necesario trasladarse simbólicamente a sus dominios.⁶⁰ Siendo que, en dichas negociaciones, la contraparte del especialista es, generalmente, una entidad animal, es común que éste deba animalizarse para poder interactuar con los seres del bosque.⁶¹ En términos rituales, la obtención de las presas se presenta como una negociación con los espíritus, entre los cree,⁶² como la emulación de un acoplamiento animal, antecedido por la seducción y el combate con otros machos, entre los siberianos y como un juego de asar cuyo resultado es la distribución de la suerte en la caza entre los cazadores, entre los siberianos y los inuit.⁶³

Considerando que, metafóricamente, la caza se presenta como un acto sexual, habría que preguntarse si, como se ha propuesto en otra ocasión,⁶⁴ aquellos hombres-bóvido de Trois Frères y Gabillou, dotados de penes erectos, no pudieran representar a ritualistas animalizados y, más explícitamente, si el hombre-bisonte con miembro prominente, que aparece inmerso entre varios animales en la primera de estas cuevas, no representa una escena cinegética (fig. 17).

⁵⁹ Es tal vez por eso que, para ser un buen ritualista, los cree consideran que es importante haber sido un buen cazador; Adrian Tanner, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁶⁰ "El origen último del shamán se encuentra, cómo no, en el hambre. En una ocasión Sedna procuró tal castigo a los hombres por sus cacerías descontroladas, que finalmente el hombre más valiente de la comunidad bajó hasta las profundidades del mar para hablar con esta terrible divinidad. Desde entonces, y cada vez que el pueblo esquimal sufre un periodo largo y duro de hambre, el shamán simula visitar a Sedna y encontrar una solución al problema"; José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 25. Para los cree, "el chamán, o el hombre con poder espiritual, es como un cazador, salvo que requiere ir adentro (de la montaña) para obtener los animales (o comida) y llevarlos fuera. Más que tomar los animales como un regalo desinteresado, éste debe tomarlo por coerción"; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 176.

⁶¹ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 347; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*, p. 112.

⁶² En el ritual llamado *shaking tent*, "se oyen conversaciones entre los espíritus y el chamán" que anuncian a los asistentes cómo ha de ser la caza; Adrian Tanner, *op. cit.*, p. 112.

⁶³ José Andrés Alonso de la Fuente, *op. cit.*, p. 30; Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁶⁴ Ramón Viñas y Roberto Martínez, *op. cit.*



Figura 17. Sorcier de Trois Frères [http://www.sauval.com/angustia/s1gruta.htm].

La animalización de la sociedad

Tal como lo han señalado Myers, Bird-David y Barnard, la vida de caza-recolección no se limita a un determinado tipo de estrategias económicas, sino se refiere sobre todo a una manera particular de concebir las relaciones de los hombres con su medio.⁶⁵ Además, Hamayon ha mostrado que, en ocasiones, la ideología de caza puede subsistir en pueblos para los que dicha actividad ya no ocupa un lugar central.⁶⁶

En la mitología de los hidatsa de Norteamérica, que no son cazadores-recolectores sino cazadores-agricultores, la relación entre caza y agricultura es descrita como el doble matrimonio de Caza desde Arriba con Bisonta y Seda de Maíz.⁶⁷ Entre los teko de Guyana Francesa se presenta la historia de un cazador que se vuelve ritualista al casarse con un espíritu femenino denominado *kuluwat*.⁶⁸ En un oscuro documento maya de la época colonial se compara la cacería con la cópula entre el venado y el cazador.⁶⁹ Mientras que para los tlapanecos de México la cacería no sólo aparece como un acto de seducción, sino que tras el consumo de la carne se procuran devolver los principales huesos de las presas a las cuevas, para que a partir de ellos se regenere la vida animal.⁷⁰ Incluso, Hamayon señala que en términos latinos Venus, la diosa del amor y *venatio*, la caza, comparten la misma raíz.⁷¹ Otro ejemplo de la presencia de esta clase de ideas en poblaciones de origen indoeuropeo es la proximidad de que los términos para “consumo” y “consumación”. “En el caso particular de la lengua castellana se destaca la similitud

⁶⁵ Fred R. Myers, “Critical Trends in the Study of Hunter-gatherers”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. XVII, 1988, pp. 261-282; Nurit Bird-David, *op. cit.*, p. 189; Alan Barnard, “The Foraging Mode of Thought”, en *Senri Ethnological Studies*, vol. XLIX, 2002, p. 6.

⁶⁶ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1997, p. 231.

⁶⁸ Ti’iwan Couchili y Didier Maurel, *op. cit.*, pp. 13-28.

⁶⁹ *El ritual de los Bacabes* en Danièle Dehouve, “El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XL, 2010, p. 301.

⁷⁰ Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo*, núm. 4, 2008.

⁷¹ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

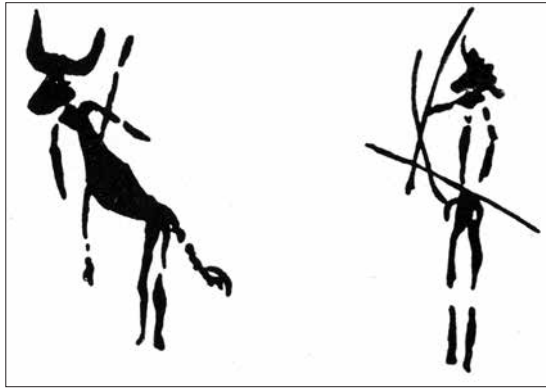


Figura 18. Hombres-Toro del Maestrazgo (Dibujo de Viñas).

que existe entre los vocablos 'casar' y 'cazar'".⁷²

En este sentido, podemos suponer que ya sea que se trate de los últimos días de pueblos cazadores o de la presencia más temprana de sociedades neolitizadas, por su semejanza con los hombres-bisonte paleolíticos, los hombres-toro del Levante Español

(fig. 18) sugieren la pervivencia de una ideología de caza.⁷³

Ya se ha mencionado que en las sociedades estatales la cacería tiende a convertirse en un deporte de elite y un signo de masculinidad. Sin embargo, también es posible observar que en muchos casos la menor importancia de la vida de caza supone otros tipos de cambios más fundamentales en las relaciones del hombre con lo animal.

En Siberia, por ejemplo, se observa que aun cuando las sociedades pastorales siguen teniendo estrechas relaciones con los espíritus de los animales silvestres, éstas prestan mayor atención a los espíritus antropomorfos de sus ancestros —pues, es de ellos que proceden sus pastizales—, y aunque la alianza religiosa continúa siendo de relevancia, es la herencia la que aparece como mecanismo central en la adquisición de la función del chamán.⁷⁴ En tanto que los sawiyano de Papúa Nueva Guinea, si bien son horticultores, poseen muchas de las características sociológicas de los pueblos cazadores, prefieren negociar con sus ancestros que con espíritus animales para obtener presas de caza.⁷⁵ También los shona de Zimbabwe y los mindassa de Gabón recurren a los muertos para obtener presas de caza,⁷⁶ mien-

⁷² Ramón Viñas y Roberto Martínez, *op. cit.*, p. 388.

⁷³ *Ibidem*, pp. 366-392.

⁷⁴ Roberte N. Hamayon, *op. cit.*

⁷⁵ Phillip Guddemi, "When Horticulturalists Are like Hunter-gatherers: The Sawiyano of Papua New Guinea", en *Ethnology*, vol. XXXI, núm. 4, 1992, pp. 303-314.

⁷⁶ Nisbert Taringa, "How Environmental is African Traditional Religion", en *Exchange*, vol. XXXIV, núm. 2, 2006, pp. 192-214; A. Even, "Les cérémonies propitiatoires et expiatoires

tras en Mesoamérica y el mundo greco-romano, se recurre a los dioses con tales fines.⁷⁷

Por otro lado, cabe considerar que aun cuando universalmente la animalidad sea vista como prototipo de la alteridad que permite la definición de lo humano en oposición a ello, existen ciertos grupos que tienden a explicar el funcionamiento de los individuos y las colectividades en relación con la diversidad de especies zoológicas presentes —esto es lo que comúnmente se ha definido como totemismo. De acuerdo con Lévi-Strauss, “es porque el hombre se experimenta primitivamente idéntico a todos sus semejantes [...] que adquirirá, posteriormente, la capacidad de distinguirse como los distingue (a los animales); es decir, tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social”.⁷⁸

Entre los algonquinos, el término *totam* es una marca familiar asociada al nombre de un animal que promueve la exogamia, sin que ello implique que los miembros del grupo se consideren sus descendientes o le rindan cualquier forma de culto.⁷⁹ Los aranda del desierto central australiano dicen que todo lo existente en el mundo proviene de espíritus primordiales con caracteres zoomorfos o fitomorfos que habrían instaurado un sistema de división capaz de establecer relaciones comparables a la consanguinidad entre seres

de la chasse à l'éléphant chez les Mindassa d'Okondja”, en *L'Anthropologie*, vol. XLVI, 1936, pp. 367-372.

⁷⁷ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2010, pp. 299-331; Walter Burkert, *Greek Religion*, 1985.

⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 2002, p. 149. El concepto en cuestión es sumamente problemático: Mauss, Rivers y Frazer definen el totemismo en relación con el culto que un grupo de personas emparentadas —de preferencia un clan— rinde a la especie animal de la cual supone descender; Marcel Mauss, “Note sur le totémisme”, en *Année Sociologique*, vol. VIII, 1903-1904, p. 236; W.H.R. Rivers, “Totemism in Fiji”, en *Man*, vol. VIII, núm. 75, 1908, p. 134; James George Frazer, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition*, 1910, t. IV, p. 3. Para Van Gennep y Lévi-Strauss, el totemismo no es más que un sistema particular de clasificación o abstracción; Arnold van Gennep, “Qu'est-ce que le totémisme?”, en *Religions Mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et linguistique*, vol. IV, 1912, pp. 91-92; Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 2002, p. 153. Más recientemente, Descola ha propuesto que la organización totémica es “la asociación entre entidades y fenómenos no humanos y grupos de personas humanas [...] un proceso a la vez originario y constantemente continuado de fijación de esencias y de formas de vida ya diferenciadas en clases y tipos, en el seno de las cuales los componentes sociales y físicos se encuentran intrincadamente mezclados [...] Ello implica la existencia de una continuidad moral y física entre grupos de humanos y grupos de no-humanos”; Philippe Descola, *op. cit.*, pp. 206-207 y 232. En todo caso, lo que sí podemos retener es el uso metafórico de la especie animal para referirse a una entidad social individual o colectiva.

⁷⁹ J.W. Powell, “An American View of Totemism”, en *Man*, vol. II, núm. 75, 1902, pp. 101-102; Christopher Vecsey, *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*, 1983, pp. 78-79.

de diferente naturaleza.⁸⁰ Mientras para los shona, el término *mutupo* se refiere a aquellas especies animales que funcionan como ancestros de los clanes y cuya muerte puede provocar una serie de enfermedades que afectarían principalmente a los niños.⁸¹

Así, podemos ir del simple uso clasificatorio a la casi identificación con la especie totémica.

En otros casos, la analogía zoológica no sólo distingue clases de seres, sino que describe sobre todo el comportamiento de los individuos al interior de la sociedad. Más específicamente, nos centraremos en aquellas ocasiones en que las relaciones entre los individuos son descritas en términos de caza y depredación. Por ser el tema que mejor conocemos aquí, nuestro modelo de referencia será el nahualismo mesoamericano, pero procuraremos mostrar su convergencia con otros sistemas paralelos.

En Mesoamérica, simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*,⁸² es en ocasiones asignada a la persona para que la proteja, le asista y aconseje a lo largo de su vida. El hombre y el *nahualli* comparten un alma, de suerte que el destino, el carácter y el rol social del primero estarán en relación con la forma del segundo. Consecuencia de ello es también el hecho de que todo daño sufrido por la coesencia tendrá una repercusión directa sobre el sujeto. Aun si ciertos individuos pueden tener varios *nanahualtin* (plural de *nahualli*), parece ser que siempre existirá uno que se encuentre más estrechamente ligado a él; las otras coesencias, que por lo general corresponden a especies diferentes, no señalan más que aspectos marginales de la personalidad humana y su muerte sólo provocará enfermedades pasajeras.⁸³ Encontramos la creencia en dobles o coesencias animales en pueblos diversos de América del Norte y el África subsahariana. Aunque ignoramos si en todos los casos el vínculo entre el hombre y el animal está dado por una fuerza vital compartida, sabemos que también los mono, los indios del río Thompson, los wabanuk y los penobscot americanos, así como los joola y los bangang africanos, consideran que el destino y perso-

⁸⁰ Philippe Descola, *op. cit.*, pp. 206-207.

⁸¹ Nisbert Taringa, *op. cit.*, pp. 201-206.

⁸² También conocido como *tonalli*, *cehualli*, *ecahuil*, entre otros.

⁸³ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, 2011.

nalidad de la gente depende de sus dobles. Al menos, los manitou de los algonquinos están dotados de una función protectora.⁸⁴

En todos estos pueblos encontramos relaciones de cacerías que eventualmente resultan en la muerte, más o menos accidental, de un miembro de la sociedad como consecuencia de la matanza de su coesencia. En este sentido, la actividad cinegética aparece aquí como una suerte de explicación *a posteriori* de una desgracia personal.

Dada la variabilidad de los caracteres humanos, hay una gran diversidad de especies-*nahualli*; aun si éstos son generalmente zoolomorfos, también conocemos coesencias vegetales, meteorológicas, minerales, antropomorfas y aun monstruosas —no obstante, su estatus es similar al de un animal, pues pertenecen a esa misma categoría en que se ubican los que no son humanos ni dioses. Estas entidades serán más o menos fuertes, maléficas o benéficas, tímidas o extrovertidas, según las cualidades de los individuos a los que se asocian; así, por ejemplo, la gente más humilde estará asociada a roedores, los acaudalados a animales imponentes, los brujos a los depredadores y los terapeutas a fenómenos atmosféricos. La fuerza y el número de entidades compañeras vinculadas a un individuo están en relación con el estatus social.⁸⁵ También entre los kwakiutl de Norteamérica, y los sami del norte de Europa, se dice que la posesión de un mayor número de *espíritus guardianes* significa mayor estatus social al interior del grupo.⁸⁶

Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nana-hualtin*, los dioses, las colectividades y los muertos pueden igualmente poseerlos.⁸⁷ Sabemos que los indios del río Thompson tienen *espíritus guardianes* asociados a grupos de género, oficio y estatus social.⁸⁸ En los ritos iniciáticos nootka, la diferencia entre los novicios y sus captos estaba marcada por la oposición entre presas y depre-

⁸⁴ Åke Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, 1979, p. 66; Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, 1953, p. 373. E.W. Gifford, *The Northfork Mono*, 1932, p. 38; Ruth Fulton Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, 1923, vol. 29; Odile Journet-Diallo, "Un monde diffracté. Théories joola du double animal", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, núm. 15, 1998, pp. 203-223; Malcolm Ruel, "Were-animals and the Introverted witch", en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, 1970, pp. 333-338; David J. Sapir, "Fecal Animals: An Example of Complementary Totemism", en *Man*, vol. XII, núm. 1, 1977, pp. 1-21.

⁸⁵ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁸⁶ Ruth Fulton Benedict, *op. cit.*; Håkan Rydving, *Perspectivas del norte: cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis*, en prensa.

⁸⁷ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁸⁸ Ruth Fulton Benedict, *op. cit.*

dadores —en este caso, lobos; son justamente estos animales quienes mostrarán a los jóvenes los valores de la masculinidad—. ⁸⁹ Ignoramos si entre los shona existe un concepto equivalente a *nahualli*, pero se habla de ciertos espíritus que se valen de formas animales para comunicarse con los hombres, ya sea para inculcarles las artes tradicionales o para actuar sobre ellos. ⁹⁰

Como los hombres, los *nanahualtin* forman una sociedad organizada jerárquicamente, en la que se desarrollan del mismo modo que los individuos a quienes se encuentran unidos. Se dice muchas veces que las coesencias establecen entre sí las mismas relaciones que sus contrapartes humanas y que los desplazamientos de los individuos implican movimientos equivalentes en las entidades compañeras. ⁹¹

En el tiempo ordinario, los hombres y los *nanahualtin* se encuentran espacialmente separados. Los unos ocupan el pueblo o los campos de cultivo, los otros, el entorno natural, las montañas “sagradas”, el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas. Sin embargo, cuando el sol se oculta en el horizonte para penetrar bajo la tierra y la frontera entre el reino de los muertos y la superficie terrestre se torna difusa, la conciencia del durmiente se transfiere al *nahualli* que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo. Al mismo tiempo, los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas, particulares a la esfera nocturna, para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así, la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el periodo nocturno es un tiempo de inversiones, en el que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos “no se acuerdan”, “no ven con claridad” y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias. ⁹²

No obstante, existen ciertos individuos excepcionales, denominados hombres-*nahualli*, que por el hecho de estar dotados de un alma-*nahualli* de una naturaleza particular, poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche. Dada la indiferenciación del ámbito nocturno, esto les per-

⁸⁹ Carleton S. Coon, *op. cit.*, p. 346.

⁹⁰ Nisbert Taringa, *op. cit.*, pp. 199, 205.

⁹¹ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011.

⁹² *Idem.*

mite tanto entrar en contacto con las divinidades y los muertos como actuar sobre sus incautos congéneres. Es así que algunos brujos cazan, hieren o matan a los *nanahualtin* de sus enemigos para provocarles la enfermedad y la muerte; mientras que los terapeutas procuran rescatar y curar las coesencias de sus pacientes para garantizar su pervivencia y bienestar. Es por ello que muchas veces la negociación entre la salud y la enfermedad toma la forma de un combate entre hombres-*nahualli* que se enfrentan en un ámbito enrarecido.⁹³ La idea de que algunos personajes especiales, como ritualistas y guerreros, pueden adoptar la forma de sus dobles está presente entre los algonquinos, los penobscot, los mono y los bangang; al menos, para los joola, si es en virtud del conocimiento de la especie-doble que los individuos adquieren la capacidad de asumir su forma bajo el sueño.⁹⁴

Así, si los dobles fungen como proyecciones de los individuos en un ámbito diferente y las relaciones que entre éstos se establecen son análogas a las de los humanos, podemos suponer que las actividades depredadoras de sus animales compañeros reflejan los conflictos que se desarrollan al interior de la sociedad.

Al menos en Mesoamérica, las relaciones entre los seres humanos están normadas por la reciprocidad y la redistribución reservando la envidia, los celos y la codicia a los ámbitos más privados.⁹⁵ En cambio, las relaciones que se producen entre *nanahualtin* son esencialmente predatorias, y en la mayoría de los casos la metáfora cinegética nos habla del establecimiento de jerarquías sociales, transgresiones, situaciones de culpa, etcétera.⁹⁶ Es decir que en el nahualismo la cultura no es necesariamente universal, sino que, por el contrario, la forma determina el tipo de interacción que se establece; la humana lleva al intercambio, la no-humana a la depredación. No es entonces sorprendente que algunos guerreros mexica se vistieran como jaguares, águilas o *tzitzimime* (una suerte de espectros asociados a la destrucción de la humanidad) para ir a la guerra, una actividad que

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Åke Hultkrantz, *op. cit.*, 1979, pp. 66 y 72-73; Åke Hultkrantz, *op. cit.*, 1953, p. 373; E.W. Gifford, *op. cit.*, p. 38; Malcolm Ruel, *op. cit.*, pp. 333-338; David J. Sapir, *op. cit.*; Odile Journet-Diallo, *op. cit.*, pp. 203-223.

⁹⁵ Roberto Martínez González, *op. cit.*, 2011

⁹⁶ María Miriam Lamrani, "Nagualism and Tonalism: An Insight on Human/Non-human Relationships in Mesoamerica", tesis 2008, p. 51; Saúl Millán, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoescrito.



Figura 19. Pintura Mural de Tetitla, Teotihuacan (Fotografía de Latsanopoulos).

muchas veces terminaba en el consumo ritual de la carne de los enemigos y que, como bien han señalado Graulich y Olivier era comparable a la cacería.⁹⁷

Como ejemplo de la metáfora cinegética en el arte, podemos mencionar que aun cuando se cuentan por cientos los restos de sacrificados en Teotihuacan —la más importante y poderosa ciudad del Clásico mesoamericano—, no se conoce ninguna representación explícita de una matanza humana por cardiectomía. Contamos con figuras de corazones perforados, sacerdotes con cuchillos e incluso cuerpos sujetos y extendidos sobre piedras curvadas; pero no se observa en monumento alguno el momento mismo de la ejecución. Si acaso, la escena más cercana a un sacrificio es la imagen de un par de coyotes que, en la pintura mural de Tetitla, aparecen extrayendo el músculo cardíaco de un pequeño ciervo (fig. 19).⁹⁸

El hombre se animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico en el que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los medios adecuados.

⁹⁷ Michel Graulich, "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", en *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, vol. XLIII, núm. 4, 1997, pp. 433-446 ; Guilhem Olivier, "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 1, 2008, pp. 191-230. Recordemos que los espartanos hacían sacrificios a Artemisa, diosa de la caza, antes de una campaña militar; Walter Burkert, *op. cit.*, 1985.

⁹⁸ Nicolas Latsanopoulos, "Dent de loup et coeur de cerf: Observations sur la place de l'animal dans l'idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 2, 2008, pp. 71-108.

A manera de epílogo

Los restos arqueológicos asociados muestran con claridad que todos los pueblos paleolíticos aquí tratados tenían una fuerte dependencia económica de la cacería y, sin embargo, hemos podido notar que, en sus artes rupestres, las escenas cinegéticas son escasas o nulas. En cambio, observamos que tanto las manifestaciones plásticas de grupos que se encontraban en contacto con culturas neolitizadas como las de sociedades con economías básicamente agrícolas, tienden a plasmar de manera mucho más explícita la matanza de animales.

Dado que en el análisis contextual la ausencia pocas veces nos aporta información detallada, hemos preferido iniciar nuestra exploración a partir de la analogía etnográfica. Dada la antigüedad de la mayoría de tales grafías, resulta imposible establecer una relación directa con cualquier pueblo contemporáneo y, por ello, las alusiones a prácticas y creencias de grupos cazadores y no cazadores no tendrá más finalidad que ayudarnos a definir un problema de investigación que rebasa el más estricto ámbito del arte rupestre para rosar el de la relación entre arte y cultura en general.

Tal como se ha visto, el hecho de que algunos grupos paleolíticos hayan tendido a evitar representar la caza de manera explícita pudiera entenderse mejor si consideramos que múltiples pueblos cazadores contemporáneos procuran no tratar sus estrategias de apropiación en términos de muerte animal, y en su lugar recurren a una amplia metaforología sobre el erotismo, el don y la reciprocidad. La comparación entre culturas cazadoras contemporáneas y las de otros tipos de sociedades parece indicar que cuanto menor sea la importancia económica de la práctica cinegética, mayor será su uso como indicador de estatus social. De modo que, si para los primeros una imagen de cópula pudiera referir a la cacería, para los segundos la matanza de un animal puede muy bien resaltar las cualidades viriles de un gran conquistador.

Por otro lado, hemos dicho que la elección de representar o no la matanza de animales va más allá de la simple elaboración de un discurso sobre la actividad cinegética y que, por el contrario, parece indicar todo un cambio en los modos de relación con la animalidad. Si bien es cierto que la seducción y la reciprocidad no son exclusivas de la simbología de los cazadores-recolectores, los datos analizados sugieren que la diferencia con los pueblos agricultores radica en la centralidad de su papel tanto en la práctica económica como en la

vida ritual. Eso sin mencionar que, para obtener sus presas, los cazadores suelen mediar con animales, o espíritus animales, dotados de cualidades culturales, mientras los pastores y agricultores prefieren recurrir a seres semejantes a los humanos —muertos, ancestros y dioses— que los gobiernan y gestionan.

Aunque claramente no se trata de modelos excluyentes y no existe evidencia alguna de que éstos se hayan sucedido cronológicamente, la oposición entre el chamanismo-animismo y el totemismo-nahualismo nos ayuda a pensar los procesos que pudieran intervenir entre la socialización de la animalidad y la animalización de la sociedad. La gradación ilustrada en los ejemplos que aquí se consideran abarca las siguientes clases de tratamientos: la animalidad como una alteridad socializada, la animalidad como una alteridad humanizada, una ancestralidad animalizada, la animalización del grupo, la animalización de sí mismo y la animalización de las relaciones sociales bajo el esquema de una cadena trófica. En el extremo del animismo-chamanismo nos encontramos ante un distanciamiento de la animalidad que permite el establecimiento de alianzas, en el extremo del totemismo-nahualismo tenemos la identificación con lo animal para llevar las problemáticas sociales a un plano supramundano; si el primero de dichos modelos pone el acento en la interacción entre diferentes clases de seres, el segundo se centra en la diferencia misma como medio para explicar las distintas formas de interacción. Los ritualistas de ambas regiones suelen animalizarse; la diferencia radica en que los chamanes siberianos ‘juegan’ con sus contrapartes animales en tanto los hombres-*nahualli* mesoamericanos cazan y combaten a sus congéneres para curar o enfermar.

Vemos así que, aun cuando por sí misma la analogía etnográfica no resuelve el problema, sí nos proporciona orientaciones generales y, sobre todo, nos ayuda a redimensionar la investigación en toda su complejidad social. En otras palabras, más que aportarnos respuestas definitivas, el estudio de los pueblos contemporáneos nos permite plantear preguntas más interesantes.

Bibliografía

Alonso de la Fuente, José Andrés, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, en *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. IX, 2004, pp. 13-35.

- Baffier, Dominique, "Lecture technologique des représentations paléolithiques liés à la chasse et au gibier", en *Paléo*, vol. II, 1990, pp. 177-190.
- Barnard, Alan, "The Foraging Mode of Thought", en *Senri Ethnological Studies*, vol. XLIX, 2002, pp. 5-24.
- Bégouën, Henri, "Les bases magiques de l'art préhistorique", en *Scientia* vol. I, 1939, pp. 202-216.
- Benedict, Ruth Fulton, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha, Memoirs of the American Anthropological Association, 1923, vol. 29.
- Berlin Sophie, Amélie Bonnérat y Sandrine Pivard, "Les charmes de chasse: pratiques de chasse à Saint Georges de l'Oyapock", en línea [www.ecofog.gf/fr/enseignement/fth2001/projets/Chasse.pdf].
- Bird-David, Nurit, "The Givng Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-hunters", en *Current Anthropology*, vol. XXXI, núm. 2, 1990, pp. 189-196.
- Breuil, Henri, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, París, Mame, 1955.
- Brissac, duque de, "Prefacio" a *La caza en el arte*, Barcelona, Argos, 1972, pp. 9-10.
- Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Chandramouli, Ncmoule, "Rock Art of Andhra Pradesh", en M.L.K. Murty (ed.), *Pre-and Protohistoric Andhra Pradesh up to 500 B.C.*, Madrás, Orient Longman, 2003, pp. 148-173.
- Chapman, Anne, "Lune et Terre de Feu. Mythes et rites des Selk'nam", en *Objets et Mondes*, vol. XII, núm. 1, 1972, pp. 145-158.
- Clottes, Jean, "Thematic Changes in Upper Palaeolithic Art: A View from the Grotte Chauvet", en *Antiquity*, vol. LXX, 1996, pp. 276-288.
- Clottes, Jean y David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil, 1996.
- Coon, Carleton S., *The Hunting Peoples*, Londres, Johnatan Cape, 1971.
- Corona Jamaica, Gloria Cristina, "Paisajes arqueológicos del noreste de México: estructuración de las prácticas sociales de los cazadores-recolectores de Nuevo León y Coahuila", tesis de maestría en Arqueología, México, ENAH- INAH-SEP, 2004.
- Couchili, Ti'iwán y Didier Maurel, *Contes des Indiens Emérillon*, Maripasoula, Koube Oloudju/ Conseil International de la Langue Française, 1994.
- Crepeau, Robert, "Le chaman croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels", en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII, núms. 3-4, 1997, pp. 7-18.
- David, Bruno, "Archaeology and the Dreaming: Toward an Archaeology of Ontology", en I. Lilley (ed.), *Archaeology of Oceania: Australia and the Pacific Islands*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 48-68
- Dehouve, Danièle, "El venado, el maíz y el sacrificado", en *Diario de Campo* (Cuadernos de etnología, 4), 2008.

- _____, "El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XL, 2010, pp. 299-331.
- Delaplace, Grégory, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, Collection Nord-Asie (supplément aux Études Mongoles & Sibériennes, Centrasiatiques & Tibétaines), 2009.
- Dentan, Robert Knox, "'Disreputable Magicians', the Dark Destroyer, and the Trickster Lord: Reflections on Semai Religion and Common Religious Base in South and Southeast Asia", en *Asian Anthropology*, vol. I, 2002, pp. 153-194.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- Donaldson, Mike, *Burru Rock Art: Ancient Aboriginal Rock Art of Burru Peninsula and Dampier Archipelago*, Hwathorn, Penguin, 2010.
- Even, A., "Les cérémonies propitiatoires et expiatoires de la chasse à l'éléphant chez les Mindassa d'Okondja", en *L'Anthropologie*, vol. XLVI, 1936, pp. 367-372.
- Ewing, Eve, "Cueva Flechas: A Shamanic Initiation Site in Baja California", en *Rock Art Papers*, vol. IX, 1992, pp. 5-26.
- Frazer, James George, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition*, 4 vols., Londres, McMillan, 1910.
- Gándara, Manuel, "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológico e historicidad", en Yoko Sugiura y María del Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 43-82.
- Gennep, van Arnold, "Qu'est-ce que le totémisme?", en *Religions Mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et linguistique*, París, Mercure de France, 1912, vol. IV, pp. 82-104.
- Gifford, E.W., *The Northfork Mono*, Los Ángeles, University of California (Publications in American Archaeology and Ethnology), 1932.
- Graulich, Michel, "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", en *Bulletin des sciences de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, vol. XLIII, núm. 4, 1997, pp. 433-446.
- Guddemi, Phillip, "When Horticulturalists Are Like Hunter-gatherers: The Sawiyano of Papua New Guinea", en *Ethnology*, vol. XXXI, núm. 4, 1992, pp. 303-314.
- Hamayon, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (edición de Roberto Martínez y Natalia Gabayet), México, IIA-UNAM, en prensa.
- Hood, Mohd Salleh, "Man Forest and Spirits: Images and Survival among Forest-dwellers of Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 1993, pp. 444-456.

- Hultkrantz, Åke, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden (Monograph Series, I), 1953.
- , *The Religions of the American Indians*, Berkeley, The University of California Press, 1979.
- Institute for Cultural Research, *The Use of Omens, Magic and Sorcery for Power and Hunting*, Londres, The Institute for Cultural Research (Monograph Series, XXXI), 1998, pp. 1-24.
- Iwasaki-Goodman, Masami y Masahiro Nomoto, "Revitalizing the Relationship between Ainu and the Salmon", en *Senri Ethnological Studies*, vol. LIX, 2001, pp. 27-46.
- Jacobson, Esther, "Shamans, Shamanism, and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay", en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, International Society for Shamanistic Research/Akadémiai Kiadó, 2001, pp. 277-294.
- Journet-Diallo, Odile, "Un monde diffracté. Théories joola du double animal", en *Systèmes de pensée en Afrique noire*, núm. 15, 1998, pp. 203-230.
- Lamrani, Maria Miriam, "Nagualism and Tonalism: An Insight on Human/Non-human Relationships in Mesoamerica", tesis de maestría, Londres, University College, 2008.
- Latsanopoulus, Nicolas, "Dent de loup et coeur de cerf: observations sur la place de l'animal dans l'idéologie de la guerre et du sacrifice à Teotihuacan", en *Journal de la Société des Américanistes* vol. XCIV, núm. 2, 2008, pp. 71-108.
- Layton, Robert, "Trends in the Hunter-gatherer Rock art of Western Europe", en *Proceedings of the Prehistoric Society*, vol. LVII, 1991, pp. 163-174.
- Leroi-Gourhan, André, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Madrid, Istmo, 1984.
- Lévi-Strauss Claude, *História de lince* (trad. de Beatriz Perrone-Moisés), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- , *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *Le totémisme aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de France (Collection Mythes et Religions), 2002.
- Lewis-Williams, J. David, *The Rock Art of Southern Africa: The Imprint of Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Lhote, Henri, *À la découverte des fresques du Tassili*, París, Arthaud, 2006
- Linarès, Henri de, "De la prehistoria a nuestros días", en *La caza en el arte*, Barcelona, Argos, 1972, pp. 15-221.
- Lot-Falck, Elizabeth, "Erotism and Shamanism", en *Sexology Magazine*, enero, 1956, pp. 378-383.
- Marlowe, Frank, "Why the Hadza Are Still Hunter-gatherers", en Sue Kent (ed.), *Ethnicity, Hunter-gatherers, and the 'Other': Association or Assimilation*

in Africa, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 2002, pp. 247-275.

- Martínez González, Roberto, "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Cuicuilco*, vol. XXIX, 2003, pp. 1-13.
- , *El nahualismo*, México, IIA/IIH-UNAM, 2011.
- Martínez, Roberto, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, "Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur", en *Arqueología*, núm. 40, 2009, pp. 20-37.
- Mauss, Marcel, "Note sur le totémisme", en *Année Sociologique*, vol. VIII, 1903-1904.
- McNiven, Ian y Ricky Feldman, "Ritually Orchestrated Seascapes: Hunting Magic and Dugong Bone Mounds in Torres Strait, NE Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. XIII, núm. 2, 2003, pp. 169-194.
- Messmacher, Miguel, *Las pinturas rupestres de la Pintada, Sonora. Un enfoque metodológico*, México, INAH, 1981.
- Millán Saúl, "Hacia una mitología menor: introducción al animismo nahua", mecanoscrito.
- Myers, Fred R., "Critical Trends in the Study of Hunter-gatherers", en *Annual Review of Anthropology*, vol. XVII, 1988, pp. 261-282.
- Olària, Carmé, "Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo", en *Espacio, tiempo y forma*, vol. I, 2008, pp. 181-190.
- Olivier, Guilhem, "Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XCIV, núm. 1, 2008, pp. 191-230.
- Powell, J.W., "An American View of Totemism", en *Man*, vol. II, núm. 75, 1902, pp. 101-106.
- Power, Camilla, "Beauty Magic: The Origins of Art", en R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999, pp. 93-112.
- , "Women in prehistoric art", en Günter Berghaus (ed.), *New Perspectives on Prehistoric Art*, Westport, Greenwood, 2004, pp. 75-103.
- Ripoll Perelló, Eduardo, "Acerca de algunos problemas del arte rupestre pospaleolítico en la península ibérica", en *Espacio, tiempo y forma*, vol. III, 1990, pp. 71-104.
- Rival, Laura, "Blowpipes and Spears: The Social Significance of Huaorani Technological Choices", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 1996, pp. 145-164.
- Rivers, W.H.R., "Totemism in Fiji", en *Man*, vol. VIII, núm. 75, 1908, pp. 133-136.

- Rodríguez Tomp, Rosa Elba, "La economía de los aborígenes de Baja California", en Dení Trejo Barajas, Edith González Cruz y María Eugenia Altable Fernández (eds.), *Historia general de Baja California Sur*, La Paz, Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2002, pp. 21-53.
- Ruel, Malcolm, "Were-animals and the Introverted Witch", en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Nueva York/Londres, Tavistock, 1970, pp. 333-350.
- Rydving, Håkan, *Perspectivas del norte: cinco textos sobre la lengua y la cultura de los samis* (edición de Roberto Martínez y Velebita Koričančić), México, IIH-UNAM, en prensa.
- Sapir, J. David, "Fecal Animals : An Example of Complementary Totemism", en *Man*, vol. XII, núm. 1, 1977, pp. 1-21.
- Spencer, Baldwin Walter y Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, McMillan, 1899.
- Tanner, Adrian, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, Hurst and Company, 1979.
- Taringa, Nisbert, "How Environmental is African Traditional Religion", en *Exchange*, vol. XXXIV, núm. 2, 2006, pp. 192-214.
- Tsevendorj, Ider, "Rock Art in Mongolia and its Relations to Art in Northeast Asia", en *Proceedings and Discussions on Ulsan Rock Art*, Seúl, Seoul Arts Center, 2000, pp. 123-130.
- Tuck-Po, Lye, "The Significance of Forest to the Emergence of Batek Knoeledge in Phang, Malaysia", en *Southeast Asian Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2002, p. 3-22.
- Vecsey, Christopher, *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1983.
- Viñas Ramón y Roberto Martínez, "Imágenes antrozoomorfas del postpaleolítico castellonense", en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, vol. XXII, 2001, pp. 365-392.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en *A incostância da alma salvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 347-399.