

EL ANIMAL EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA*

*Claudia Lira L.
Instituto de Estética,
Pontificia Universidad Católica de Chile.*

En este artículo se analiza la importancia de los animales en la cosmovisión indígena, en la cual tiene radical relevancia la idea de la posibilidad de una unión íntima entre el hombre y los animales. Se identifican dos grandes ejes religiosos que atraviesan la relación entre ambos: una simbiosis que se traduce en una posibilidad de traspaso de una especie a otra y la filiación de ciertos animales con la fertilidad.

The importance of the animals in the indigenous Weltanschauung is analyzed in this article; in that conception, the possibility of an intimate connection between man and animals is very significant. We can identify two great religious axes crossing their relation: a symbiosis that represents the possibility of going across from one species to another one, and the relationship of certain animals with fertility.

Antes de penetrar en la cosmovisión indígena deberíamos preguntarnos:

¿Desde dónde surgen las visiones de mundo? o, mejor dicho, ¿desde dónde extraemos el material para edificar un conjunto de creencias, normas y valores que dan como consecuencia una conducta determinada, que va definiendo y haciendo original a las culturas?

Al parecer, es el entorno con el cual el hombre se enfrenta y compenetra, el que le va sugiriendo cómo se estructura la existencia. Pero, también, cabe hacer notar que juega un rol crucial en esta construcción ideológica, la "interpretación" que el ser humano mismo hace de los hechos que se le manifiestan. Esta última, sin duda, es la que guía y prefigura al tipo de hombre que va a ser el fruto de cada pueblo.

Así, podríamos decir que lo que acontece en la naturaleza son hechos neutros, por el solo motivo de que ocurren por una causa que está implícita en las cosas. Que el sol salga, que las plantas se desarrollen, que los animales se aparezan es lo que está dado, es el sentido original de lo existente. Ahora, es el hombre el que valora en positivo o negativo lo que percibe y desde allí está construyendo un mundo netamente humano. El puede decidir enfrentarse o adherir a este orden preestablecido,

* El presente trabajo es parte de los resultados de la investigación FONDECYT N° 1960439 - 1996.

esto es, puede juzgar que el mundo es armonioso y respetar su consonancia o también puede elegir que lo dado es imperfecto, que es muy lento, por ejemplo, para el sistema de vida que él lleva y alterarlo según su gusto y necesidades.

Ya desde aquí podemos notar que es el entorno inmediato el que se impone al hombre haciéndolo comprender el sentido y significado de la vida. Si la siente en positivo o en negativo, tendrá que ver quizás con la lucha por la supervivencia o con su experiencia emocional frente a lo grandioso y desbordante de ciertas manifestaciones de la naturaleza, como la lluvia torrencial por ejemplo, o la explosión de un volcán o la aparición de un arco iris o un rayo. Sin embargo, el ser humano no es un ente pasivo que asume todo lo que se le presenta sin intentar descifrarlo, sino que tiene la capacidad de reflexionar e incluso inventar distintos significados para un mismo fenómeno, así como la necesidad de plasmar en un signo lo que aprehendió para poder transmitirlo y comunicarse.

Pero qué es lo que escoge para decir cómo se explica su estadía en esta tierra, es una de las tareas que nos motiva para tratar de dilucidar la reiterada presencia de los animales en el arte indígena. Creemos que, a través de ellos, el hombre precolombino intentó transmitir su modo de internalizar el funcionamiento del cosmos que lo rodeaba. Por esto, es imprescindible reconocer y deducir el significado de las especies que han sido plasmadas en las obras de arte precolombino, porque es en ellas que el hombre reconoció valores, ideas, sentimientos y reglas que fueron acogidas y asumidas como sistema de vida.

Para esta labor contamos con las piezas, pero además con los datos etnográficos y etnohistóricos. Sobre esto último no tenemos que olvidar la tergiversación, voluntaria e involuntaria, de los cronistas y la síntesis cultural ocurrida en las comunidades indígenas actuales, por lo cual el significado de algunos animales fue resemantizado, lo que derivó en una pérdida de *status* o incluso en un olvido de ellos, pero también en una revaloración, supervivencia, o inclusión de otros. Con lo anterior, asumimos que la interpretación de los signos va a estar mediatizada no sólo por la síntesis del encuentro-desencuentro de los dos mundos, sino también por nuestro propio paradigma occidental. En una forma de remediar este conflicto acudimos a la conducta animal, a los datos "científicos" para comprender, desde allí, su sitio en el arte.

Por lo pronto, nos inclinamos por establecer que el hombre precolombino eligió ver en el universo un modelo acabado y todopoderoso, que estaba vivo y con ello apto para regular su propia coherencia en ese sistema. Así, el indígena trata de asumir este orden, respetarlo, y conservarlo al rendirle culto; y decimos trata, porque es este mismo indígena el que en etapas de su desarrollo, sin duda, tuvo que haber devastado a ciertas especies.

En este sentido, el cosmos íntegro es sagrado para estas culturas, es decir, no existía ni al parecer existe la diferenciación (propia de un proceso de crítica y secularización) entre lo sagrado y lo profano, a la que nosotros somos tan permeables. En consecuencia, se dificulta la penetración en una visión que percibe las cosas como

vivientes y, por ello, capaces de reaccionar en contra o a favor del hombre. Es propio de las culturas precolombinas relacionarse con un universo animado y mágico, desde donde deriva un trato personal con los elementos, bajo la creencia de poder manipularlos a voluntad o ganarse su aprecio a través de las ofrendas o sacrificios en su nombre. Por esto podríamos suponer que no cabía una acción netamente profana en este tipo de mentalidad, ya que cualquier movimiento humano se conectaría con presencias listas a reaccionar, las que no aceptarían una conducta arbitraria o carente de consideración (M. Eliade - H. Urbano).

Observamos en el indígena prehispánico un anhelo por aprehender las leyes del cosmos y asumirlas como dignas de veneración, principalmente porque escapaban al control humano, por lo que el individuo había comprendido cuáles eran sus límites y las consecuencias de salirse de ellos, a saber: el castigo de sus dioses.

Para poder desenvolverse en este cosmos, el hombre clasificó las cosas de acuerdo a lo que percibía de ellas. De esta manera estableció la coexistencia de tres estratos: un ámbito celeste que influencia y comanda al terrestre, y un plano inferior o interior, donde se ubican los seres extraños, desconocidos o malos, y a veces también los muertos; los objetos pertenecen a uno o más de estos espacios de acuerdo a sus características o roles. Además, es recurrente la clasificación dual de acuerdo a un mundo silvestre o natural (Sallqa) y otro cultural (Ayllu - comunidad; Van Kessel); o la sistematización de la dualidad a través de la sexualidad: femenino-masculino o como explica Levi-Strauss al referirse al jaguar: los indígenas comen lo cocido y él lo crudo. Lo anterior nos remite a una jerarquía, ya que la dualidad, omnipresente también en el arte en la simetría especular, involucra la predominancia de una parte por sobre la otra, y esta se extrapola de la manera de estructurarse del propio cuerpo humano según M. Rostworowski .

Este concepto llamado *Yanantin* por la investigadora, se asienta en la simetría corporal (dos piernas, dos ojos, etc.), que se traduce en la izquierda y la derecha (esta última asociada a lo masculino y por ello de mayor rango), mientras la cabeza y el ano estarían estableciendo lo alto y lo bajo, también con valores distintos. Esta dualidad hablaría de mitades contrapuestas y contrarias pero que se complementan a pesar de la subordinación. Esta conjugación alude también a la necesidad mutua entre la hembra y el macho, o entre lo masculino y femenino en la naturaleza, para que pueda existir la renovación de la vida, tanto como a lo distinto que son ambos principios y a que cada uno tiene un sino y un modo de ser según sus características y de acuerdo a su lugar en la cultura.

A esta dualidad María Rostworowski agrega un tercero, que es distinto, en la idea de *Chhulla* = solo, desigual, que acompaña a la dualidad formando una tríada. Sin embargo, este concepto tal vez se ligue a la idea de huacho, es decir, al que difiere y, por lo tanto, está estigmatizado, y que por ello necesita de un complemento para sobrevivir.

Así, el indígena se interrelaciona con la fauna a través de esta y otras interpretaciones previas, muchas veces en una percepción objetiva del entorno, pero en

otros momentos en una subjetiva, que tiene que ver con el impacto vivencial con una especie determinada. En este sentido lo que se cree respecto a ciertos animales está mediatizado por lo que este hace, por su aspecto, por lo que aparenta, por su relación con otros y con la humanización que se hace de él (proyección). En ocasiones se pone énfasis en los fenómenos extraños que alguna vez se vieron, pero que se conservan aún en la memoria colectiva, ya sea porque marcaron un hito o porque sirvieron para explicar algo.

Los animales ligados a distintos niveles adquieren los valores que van aparejados a ellos. Además, no cualquiera puede moverse de un espacio a otro y enfrentarse con los que allí habitan. Para esto existe un especialista, que ha sido elegido o marcado para esta tarea: el chamán. Quien se interna en estos terrenos sin la venia adecuada puede incurrir en grave falta, y ser castigado él o el mundo en su totalidad. Lo mismo ocurre con los animales, ellos deben permanecer en su terreno, y cuando se trasladan a otro indudablemente eso tiene un sentido educativo o explicación en la creencia del indígena.

Al revisar la larga presencia del ser humano en el área Andina, específicamente en el norte de Chile, tenemos que asumir, que la comprensión e identificación con la fauna tiene que haber sufrido modificaciones y reinterpretaciones, como también se tienen que haber conservado ciertas ideas, ya sea por la relevancia del signo o de la asociación establecida. Así podemos deducir que el zorro, por ejemplo, no puede haber significado exactamente lo mismo para un cazador que para un pastor o un agricultor, porque la conexión que tienen con él está atravesada por lo que ellos valoran en su labor de supervivencia, y cómo este animal se establece e influye en ese ámbito.

También podemos pensar que hubo transmisión de ideas y que ciertas concepciones netamente pastoriles pervivieron entre los agricultores. Lo que tenemos que hacer ahí es tratar de traducir por qué estas creencias se vuelven tradición, qué es lo que se difunde por medio de esos signos, que van reiterando una cosmovisión que se mantenía vigente; en el fondo, intentar intuir, o deducir lógicamente, los valores que las culturas precolombinas siguieron estimando a través de los siglos.

La investigadora Elizabeth P. Benson plantea que son los animales del entorno inmediato los que sobrecogen al hombre, haciendo que este elabore mitos y creencias en torno a ellos y que luego los represente en el arte. Sin embargo, reconocemos signos animales que no pertenecen al área geográfica donde están siendo reproducidos. Al respecto podemos agregar que el intercambio comercial y, por ende, cultural entre la selva y el altiplano es de reconocida importancia; además, no es descartable un intercambio por vía marítima entre los pueblos costeros del Perú e incluso Ecuador y la costa norte de Chile. Hay que recordar que toda el área Andina estaba conectada entre sí por senderos que el Inca más tarde sólo mejoró y que por estos accesos se traspasaron e impusieron ideas religiosas y rituales que iban acompañadas de una iconografía que aludía a esas convenciones, muchas de las cuales fueron asumidas e incorporadas al panteón sagrado local (Kauffmann 1983).

Los cazadores-recolectores, por razones de sobrevivencia, sostuvieron un contacto más íntimo con la fauna de su entorno. Conseguir el alimento implicaba muchas veces seguir a las presas, con el consecuente cambio de hábitat, y sobrellevar períodos de hambruna, al fallar en las maniobras o al no encontrar las piezas. Sin lugar a dudas, esta interrelación les permitió ahondar en las conductas y ciclos de los animales, lo que desembocaría más tarde en una especialización y en una comprensión de los momentos adecuados de caza para asegurar el sustento del grupo. Quizás, desde esta compenetración necesaria y vital con la fauna, surgen las representaciones de los animales en paredes rocosas, donde en reiteradas ocasiones se plasman escenas de cacería. Muchos autores concuerdan en que dichas imágenes aluden a ritos mágicos donde se pretende apresar al animal a través de la asimilación y sustitución del signo por el objeto. Así, la magia simpática permitiría capturarlo, asesinándolo a través de la muerte de su esencia apresada en la figura que lo representa. De hecho se menciona que la proporción de tamaño de los petroglifos o pictogramas, que muestran a grandes animales en contacto con pequeños hombrecitos, estarían aludiendo a la preponderancia que poseía la fauna para estos primeros habitantes de América (Mostny 1983).

El animal no era sólo el alimento, sino que además proveía de abrigo por su piel o de cuerdas u otros implementos a través de diversas partes de su cuerpo que eran aprovechadas. Se habla, a menudo, de la importancia que tuvo la llama en este sentido para el área Andina, en su múltiple función de: transporte, alimento, lana, combustible y posteriormente ofrenda. Por esto, no hay que olvidar que desde una cultura incipiente ya el animal como base de sustentación se hace eje de la vida del hombre, y que más adelante se elevará a la categoría de signo comunicante, no solamente de necesidades básicas, sino también de ideas religiosas y filosóficas.

El animal es valorado porque es necesario, pero también es apreciado porque muestra ciertas características frente a las cuales el hombre se asombra. Este asombro lo conduce directamente a categorizar estos aspectos como sagrados y a sentir que el animal no es inferior al ser humano, sino más bien un ser independiente, creado por una Entidad Superior al igual que él y que en ocasiones se parece y supera al hombre. Del asombro a la reflexión hay sólo un paso, es por esto que, frente al comportamiento de la fauna, el indígena comienza a establecer nexos y a conectar ideas, así como a computar el tiempo, a base de los ciclos que va observando en la naturaleza.

El hombre precolombino desde esta asimilación y profundización de lo que observa elabora una visión de mundo, que tiene como fundamento la idea de la posibilidad de unión íntima con los animales. Ellos no son seres ajenos, separados del hombre o carentes de inteligencia o deseos, sino que también poseen conciencia y voluntad e incluso en un principio fueron gente, sólo que perdieron tal condición por un castigo divino. Así lo estiman por ejemplo los Kogi, que habitan la zona arqueológica perteneciente a la cultura Tairona, en Colombia:

no hay línea divisoria entre hombre y animal. Los animales se consideran esencialmente como seres dotados de todas las características del hombre

con la sola excepción de su aspecto exterior. Se cree que los animales hablan, que piensan, que tienen "alma" y viven una vida organizada como los seres humanos (Legast 25).

Esta idea de la hermandad, unión y origen común entre hombres y animales es recurrente en la mitología, y tal vez esté ligada a otra idea o creencia frecuente en la mentalidad indígena, que ahondaremos más adelante, y que tiene que ver con la posibilidad de cohabitación sexual entre un ser humano y un animal.

Existen versiones que dicen que la primera humanidad fue destruida por olvidar rendir culto a los dioses, y al ser aniquilados estos hombres fueron convertidos en animales. La transformación como castigo, en este caso, viene a explicar el poblamiento de todos los planos terrestres por las distintas especies. Este varía según la cultura, y depende también de cuál sea la era destruida. Algunas mitologías plantean la existencia de cuatro edades, y otras de dos o tres, pero la que invariablemente se recuerda es la destrucción del mundo por un diluvio, después del cual los hombres fueron convertidos en peces. Pero también en otros relatos se menciona la desaparición de las edades por otras causas, además de la transformación de las personas en aves, jaguares, monos, perros, etc.: "Otros etnólogos hacen notar que los grupos de cultura californiana tenían la noción de la existencia de un creador y creían que la generación humana actual procedía de animales, o de gentes que se habían transformado en ellos" (Legast 74).

Esta noción de transformación en animales se verifica también en la mitología del área Mesoamérica (Mayas-Aztecas) y en los habitantes selváticos actuales, los Tupinamba, los Mauhé, los Mbyá-Guaraní, entre otros:

Los hombres de la primera creación fueron transformados en animales por ingratitud hacia el creador (Girard 1976: 328).

Al principio del mundo todos los animales eran gente (Ibíd. 341).

Al destruirse la primera tierra los hombres virtuosos se elevaron al cielo, donde conservaron su figura. Los transgresores de la ley divina subieron también, pero transformados en animales. Los animales que viven ahora sobre la tierra no son sino imágenes de los prototipos celestiales, o sea, de los hombres transformados en animales (Ibíd. 343).

Quizás esta misma ascendencia de los seres humanos es la que permite o posibilita la creencia en un antepasado animal o con características de animal, es decir, un ser híbrido, con poderes extraordinarios y que en muchos casos defendió y enseñó a los hombres. Es por esto que en el origen de los linajes de ciertas culturas el ancestro es el hijo de un doncella que tiene trato sexual con un animal, el que dona sus poderes al primogénito. En la actualidad, en el área Andina se observan restos de esta concepción, en el caso del Ukumari o Ukuku, que es hijo de una mujer con un oso o alpaca mítica, cuya característica es poseer una fuerza descomunal e inclu-

so a veces incontrolable. Esta asociación podríamos entenderla dentro del contexto totemista, para argüir que el indígena precolombino y el actual respetan a ciertas especies, de tal forma que han sido divinizadas y asumidas como el primer antepasado, que resguarda y hereda sus rasgos a la tribu, la cual los acoge, venera y perpetúa. Existen diversos ejemplos de esta idea entre los capayas, tairona, huitoto, olmecas, etc., además en nuestra época pareciera que los apellidos con nombre de animales como Manque = cóndor, o compuestos de dos animales, como Manquicheo (Mañque-cheu-(que) = cóndor y cheu(que) avestruz), como sucede en la cultura mapuche, serían resabios de esta creencia.

...los capayas, kogis, taironas y olmecas, que consideran al ancestro tribal como fruto del acoplamiento de un jaguar con una doncella.

En un mito huitoto la gran serpiente de agua fecunda a una doncella que dio a luz un varón, que a los cuatro días se convirtió en un árbol frondoso, cargado de frutos y plantas alimenticias (Girard 547).

Esta última cita nos tiene que hacer pensar en los resultados de la unión mujer-animal, que en todos los casos es fructífera para el hombre. Este retoño, de poderes sobrehumanos, da origen a una raza o tribu, es decir, es la semilla que más tarde se asimilará también al grano que es depositado en la tierra y que germina convirtiéndose en alimento para el hombre. Este ser híbrido, el ancestro o antepasado, es desde donde surgen las etnias, es la fuente desde donde se origina la cultura. Es además astuto, valiente, poderoso, atributos que son producto de la alianza con un animal, el que aparece como portador de codiciadas cualidades. Es notable que sea una relación entre un macho animal y una hembra humana. Es entonces el animal el que deposita su simiente entre los hombres y no al revés, lo que habla del poder fecundante de las especies aludidas.

Lo anterior se vincula con el totemismo, que es el culto a los antepasados bajo la apariencia de animales. Esto regula el nexos con el tótem, impidiendo cazar a la especie a la que se pertenece o protegiéndola, de ahí el desprecio hacia otras tribus que sí tienen licencia para tomarla como presa. El tótem es un aliado, un pariente o un benefactor del grupo. Así, entre los Olmecas, por ejemplo, el jaguar protege a los recién nacidos que asegurarían la permanencia del grupo. De ahí las representaciones de los Baby Face, que son las semillas-niños, con los rasgos del antepasado (colmillos, boca de felino con las comisuras hacia abajo, etc.). Esto indicaría, según Román Piña Chan, un culto a los párvulos que son "el producto de la fertilidad materna, relacionada mágicamente con la tierra y el nacimiento" (Piña Chan 1977: 12-14). Esto último aclara mucho más la fuerte presencia de mujeres fecundadas por un animal, ya que ella, en la concepción mágica, simboliza la tierra que da frutos o que perpetúa la vida.

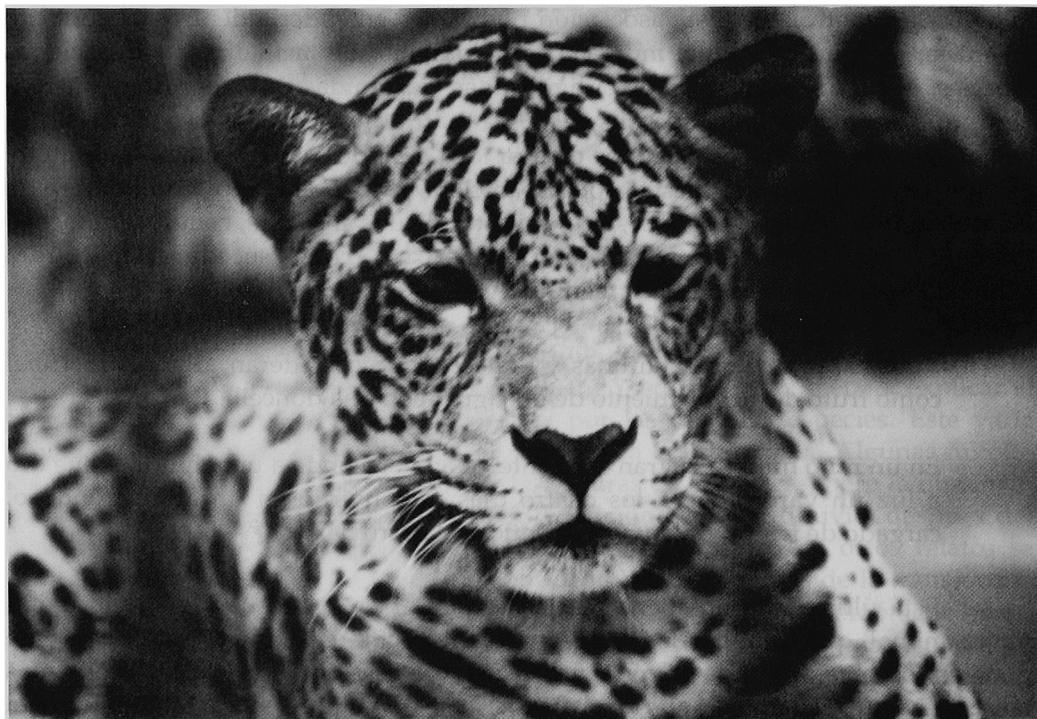


Foto 1: *Jaguar*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Animal selvático, considerado divinidad, especialmente en el área Andina y Mesoamericana.

En algunos mitos se plantea que han sido los animales mismos quienes han legado al hombre elementos culturales, como es el caso de la rana que esconde en su boca el fuego, el que luego es regalado al hombre para que viva mejor. O de animales que tenían el secreto del cultivo de ciertas plantas o que sabían adónde estaba el alimento.

De todas maneras, el indígena describe al animal como poseedor de fuerzas o poderes que él quisiera tener y dominar y por esto se siente descendiente de un ser que pareciera tener mayor capacidad de sobrevivencia que él y que a la vez con su comportamiento le da claves para controlar o protegerse del medio en el que habita (el animal guiado por su instinto puede ser un guía para el hombre). Por esto, en ciertos pueblos selváticos, que están en mayor dependencia de su entorno, el animal se vuelve un signo que auxilia, previene y conduce la conducta del indígena. Es esta misma valoración primaria la que se ha sofisticado en el calendario precolombino. Pues, al reparar en el comportamiento animal, y unirlo con el cambio en la flora y con la aparición o desaparición de ciertos cuerpos celestes, se comienza a elaborar un registro fidedigno de los momentos propicios para los acontecimientos laborales, rituales y humanos. Así, el indígena comienza a tener más control sobre el medio, que lo conduce al refinamiento de su producción cultural, a pesar de la cual no olvida la ayuda que recibió de los animales: "Según las sagas indígenas referentes a los ancestros, todo cuanto posee el hombre de bueno fue obtenido por los animales, ya sea a la fuerza o por astucia" (360).



Foto 2: Tableta de rapé con representación naturalista de un cóndor (Catarpe 9166-5370). Museo "Gustavo Le Paige", San Pedro de Atacama. La representación del cóndor muestra una clara influencia de los iconos sagrados de la cultura Tiwanaku, plasmados en la superficie del ave, los que van reiterando el signo-cóndor. En este caso, el ave alude al plano celeste y tal vez nos hable de la capacidad del alucinógeno para transportar a ese nivel cósmico a aquel que lo consume ritualmente.



Foto 3: Cuchara de madera, Coyo Oriental (5382). Felino apoyado sobre la cabeza de un hombre semiarrodillado. La fuerza y el poder del animal, sugerido a través de la resolución plástica del rugido del puma, muestra que este ha capturado a un guerrero o que es el animal tutelar o el ancestro de este hombre. Museo "Gustavo Le Paige", San Pedro de Atacama.

En resumen, podemos decir que el indígena percibe la naturaleza y desde ella extrapola ideas o conceptos que adopta luego como creencias que le permiten explicar el acontecer. Si ahondamos en su mitología y en sus ritos nos percatamos que la idea de la transformación penetra la mayoría de sus doctrinas religiosas. Encontramos la presencia de personas que han sido transformadas en animales; animales que tienen la facultad de pensar o que tienen conciencia, es decir, no perdieron totalmente su humanidad al ser castigados sino que sólo varió su aspecto exterior. Aparece, luego, la posibilidad de cohabitar sexualmente con animales, lo que da nacimiento a una especie nueva y dotada, que es el antepasado de los pueblos. Este animal que fecunda tiene que ser altamente valorado y a la vez tiene que dar la

posibilidad permanente a sus descendientes de asumir la forma animal o al menos éstos permanecen, debido a su sangre, en un estadio más próximo a la animalidad.

Como consecuencia surge, tal vez, la concepción del nahualismo, que es la capacidad que posee el chamán de convertirse en otro, en este caso en un animal; incluso si es poderoso, puede llegar a adoptar la apariencia de más de uno de ellos.

El chamán es el que se comunica o vincula con los dioses, a los que se representa bajo la apariencia de uno o más animales. No es que en la espiritualidad precolumbina se haya adorado a los animales, no es tan simple como eso. Sino que los atributos que poseen se vuelven sagrados, porque han sido conectados con el funcionamiento de la vida y de ese modo han servido para explicarse el universo. Así, tenemos el caso de la serpiente emplumada, que simboliza la vegetación renovada. Se usa la serpiente como signo porque ella muda su piel, por lo que pareciera que nunca muere, sino que sólo se regenera al igual que la naturaleza, por eso se le recubre de plumas, ya que estas son homologadas a las primeras hojas de las plantas. Es decir, la pluma es sinónimo de la hoja reverdecida tan esperada y que augura la generación de nuevos "mantenimientos" para el hombre. En todos estos casos, los animales utilizados como iconos que aluden a divinidades son el reflejo de una fina compenetración en las normas y ritmos del cosmos (Florescano 1992).



Foto 4: *Flamencos*. Foz de Iguazú, Brasil. Esta ave que habita el norte de Chile, es valorada en la actualidad por sus plumas, que se utilizan en ciertos rituales en los cuales entra en juego el simbolismo del color en relación con el sexo.

El chamán es el que tiene el poder de la metamorfosis, se vuelve ave o felino, adoptando su comportamiento o imitándolo con una profunda convicción o con la ayuda de la ingestión de alucinógenos, pero también se vuelve ave usando las plumas de esta, o a través de un tocado o una máscara que le auxilia en el trance de convertirse en otro. En ocasiones es el animal el que se ha transformado en hombre, al ir paulatinamente adoptando posturas y costumbres humanas.

Unido al nahualismo, o tal vez un sucedáneo de este, es la creencia de que cada persona posee un alma animal; por ejemplo, entre los apapokuva (de habla guaraní) se dice que poco después de nacer se incorpora al ser humano el alma espiritual (ayvu kue) que después de fallecer se retira al cielo porque es de origen divino, pero también en esa ocasión penetra en el hombre el alma animal (asygua) la cual se convierte en arguery (fantasma), tras el deceso del individuo. Esta alma animal es muy temida, ya que es el resultado de una existencia imperfecta. Cabe hacer notar que sólo el hombre posee este tipo de alma, ya que las plantas y los animales también poseen un alma celestial (Girard 258).

En el calendario mesoamericano existen días con nombres de animal, y los que nacen en un día venado, por ejemplo, adquieren sus rasgos, siendo asustadizos como ellos. El animal que marca un destino favorable o desfavorablemente, en muchos casos, cumple la función de álter ego, es decir, es la esencia oculta y el verdadero ser de la persona y a veces en el que se transformará después de morir. La posibilidad de trastocarse en animal después de fallecer no era una facultad de todos sino una especie de recompensa para ciertos elegidos. Así, entre los Aztecas, las personas muertas en batalla, en viaje de comercio o un jefe político, descendían a la tierra convertidos en colibríes después de cuatro años heroicos junto al sol, en el tonatiuhacan, el paraíso del astro (De Sahagún, Tomo I, Libro III).

En la actualidad el nahualismo sigue vigente (México), y quizás este nos permita comprender qué significaba poseer un nagual. El niño cuando nace recibe un animal o mejor dicho nace uno junto con él, siendo ambos como la misma persona. Ellos tienen un desarrollo paralelo, a pesar de que al niño no se le revela su nagual sino hasta que esté maduro. A veces resulta que aquel se encariña con su animal antes de saber que es el suyo, como también ocurre que los padres se guardan de compararlo con él para no influenciarlo. El niño adopta un carácter semejante a su nagual, o más bien él es hombre y animal a la vez, es decir, posee dos naturalezas: "Animal y persona coexisten en ellos por voluntad de sus progenitores desde el nacimiento..." (Asturias: *Hombres de Maíz*). La esencia animal es como su otro yo mágico, por eso no le dice a nadie a qué especie pertenece, porque implicaría que quien lo supiese tendría poder sobre él e incluso le podría hacer daño asesinando a su nagual o viceversa: "Todo animal tiene un correspondiente hombre y al hacerle daño, se le hace daño al animal" (Menchu 39-41).

Tenemos que recordar que este sino astral nos remite a que existen algunas constelaciones que son percibidas o que toman la apariencia de un animal y que serían estas las que marcarían el carácter de las personas. También esto nos aproxima a la vivencia cotidiana que tenían los indígenas con la fauna (sobre todo en los

primeros estadios de desarrollo, donde según Kauffmann y otros se habrían establecido los principales ejes religiosos con su respectiva iconografía). Los hombres se comportan como ciertas especies y ellas hablan de cómo es realmente un sujeto, esto es, muestran sus tendencias y características, revelando que, así como los animales a veces parecen humanos en su actuar, también los hombres tenemos conductas que nos hermanan con los animales.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos suponer que esta idea de transformación de animal a hombre o al revés estaba integrada al pensamiento del indígena americano. Así, comprobamos que la metamorfosis no era exclusiva del reino animal, sino que era una concepción mucho más amplia. Existían, además, varios mitos en que el héroe cultural después de fallecer pasaba a convertirse en un vegetal, que luego sería el sustento de los humanos, pero también existen los casos de héroes que se volvieron piedras (huacas) o astros.

Si sondeamos desde dónde el indígena tomó esta concepción nos daremos cuenta que es la naturaleza entera la que le habla de esta posibilidad de mutación: es la vegetación, que de semilla pasa a planta que florece y da frutos; es la muerte necesaria en cada etapa para ingresar a una nueva fase, la que le comunica que la vida continúa y que tal vez la muerte es sólo un momento de reposo, para volver a cobrar fuerzas y continuar con el curso de la existencia. Son también ciertos cuerpos celestes que tienen ciclos (Venus, la Luna, etc.) o ciertos animales o insectos que parecen ser inmortales o que poseen el poder de cambiar de apariencia (serpiente, mariposa, rana, etc.). Entonces, el hombre precolombino se dice a sí mismo que la vida esta traspasada por esta posibilidad de transformarse. Sin embargo, tenemos que destacar que de todas las ideas que se pueden extrapolar de lo que percibimos, el indígena fue tocado y fascinado por ésta, ocupando un lugar central dentro de su pensamiento religioso y filosófico, de esta manera la presentó, bajo diversas variantes, como símbolo de sus nociones acerca de la vida y la muerte.

No hay que olvidar que los animales también participan de un ciclo y que tienen marcados períodos de reproducción. Estos han servido muchas veces para señalar etapas que tienen que ver con el cultivo de la tierra. Sabemos que el hombre precolombino tenía especial interés en el agua y que durante siglos fueron las sociedades que manipularon y poseyeron este elemento, las que dominaron y se convirtieron en imperios. La fertilidad de la tierra como de los animales es, entonces, otro eje que dirige la mentalidad indígena.

La fecundidad en este caso se enlaza con el sacrificio (humano-animal), especialmente con la sangre, que viene a ser un sinónimo del agua-lluvia-semen que hace productiva a la madre tierra. En este sentido es importante señalar el rol de la cabeza, trofeo dentro de la mentalidad precolombina.

En estas culturas el alma o la fuerza del individuo se encuentra en los huesos o en la cabeza; de ahí que los guerreros sellen las cabezas que cortan a sus enemigos, porque de esa forma capturan su poder, haciéndose ellos, por esa causa, más fuertes.

El investigador José Baraybar, con respecto a las cabezas trofeo de la cultura nazca, plantea que antes de ser cercenada una cabeza, se le practicaba una incisión en la frente que producía un efecto de "cascada de sangre" semejante a la lluvia, queriendo con ello propiciar a través de la magia simpática el vital elemento. Además, muchas de estas cabezas estaban destinadas a ser depositadas en los campos de cultivo, ya sea porque eran homologadas a la semilla o porque eran consideradas abono mágico. Tenemos el caso de la cabeza de Hun Hunahpú, que al ser colgada de un árbol se transformó en el fruto del jícara, el que luego al ser elogiado por una diosa-doncella se presenta como la cabeza del héroe que a través de la saliva la fecundará, convirtiéndose en la madre del dios del maíz. Claramente, la cabeza guarda la potencia de los dioses, personas o animales, al tener la facultad de volverse fruto y fuente de nueva vida (*Popol Vuh* 1984).

La cabeza trofeo, como fuente de fertilidad y poder, pertenece al ámbito de la sacralidad americana. El Sacrificador, que asume la forma de ciertos animales, que tienen el derecho de matar por su naturaleza o que se alimentan de sangre (que es el "líquido precioso", alimento preferido de los dioses) es el que a través del acto ritual de degollamiento, ha adquirido la suficiente energía para manipular el cosmos, y de esa forma asegurar la fertilidad tan deseada por los indígenas. Es obvio, entonces, que el Sacrificador se recubra con los signos de ciertos animales o que se trastroque en ellos, ya que estos son los especialistas en el acto de quitar la vida, además se mueven en la noche como si fuera día, lo que los asocia a la Luna, que está íntimamente vinculada con la agricultura.

Por otro lado, la Luna no sólo tiene que ver con la agricultura sino que también con el proceso de transformación, ya que el chamán adopta sus otros yoes al amparo de las tinieblas, pues es la Luna la soberana de la metamorfosis. Es ella la que pasa por cuatro fases de crecimiento o transfiguración hasta desaparecer y fallecer, pero sólo por un tiempo ya que se remontará una vez más como dueña del cielo nocturno, aunque a veces también se deja ver en el diurno. La Luna esta asociada, además, al agua en general, a la fecundidad, a las mujeres, todos elementos que están ligados a la Idea de mutación y que como dogma religioso importante en el arte precolombino será analizada en relación con cierto grupo de animales (Eliade 1981: 174-183).

La posibilidad de fecundidad acompaña también a las reglas de cacería, ya que entre los cazadores y posteriormente los pastores pervive la convicción de que existe un dueño de los animales salvajes, que es el encargado de cuidarlos, procurarles alimento y hacerlos prolíferos. Este prohíbe capturar a las hembras preñadas o dejar malherido a un animal sufriendo innecesariamente, por eso se recomienda cazar en forma rápida y eficaz. Los cazadores tenían bien presente la existencia de este Protector y sabían que si se excedían en la cuota de caza serían castigados por no respetar el equilibrio en la naturaleza. Cuentan los mitos de cazadores atrapados en sus propias tretas por una ambición desmedida. A este respecto, notamos que ya desde esta época estaban vigentes las normas de reciprocidad y redistribución, ya que en la naturaleza existe una armonía, que enlaza las cosas, la cual hay que respetar para que todos reciban y como todos son beneficiados también hay que

retribuir devolviendo algo de quien se tomó, de ahí, la necesidad de los sacrificios en honor a la entidad Dueña de los animales: "Los dioses hicieron a los animales y a los guardianes de todos los bosques... Y dijeron: conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde... y fueron condenados a ser comidos y matados..." (*Popol Vuh* 93-95).

Este Señor de los animales no sólo castiga por el maltrato hacia ellos sino que también sufre porque los animales son como sus hijos o parientes. En la cultura quechua es el Apu y el Mallku en la Aymara, el espíritu de las montañas el que se encarga de mantener saludables no sólo a los animales de los hombres sino también a los salvajes o silvestres, que son sus animales domésticos, así como el zorro, por ejemplo, que es el perro del Mallku.

Muchas veces es el propio chamán quien al comunicarse con los espíritus sabe dónde cazar, qué y cuánto es posible y a menudo sucede que por este motivo es el que se lleva la mejor parte del botín, adquiriendo un *status* especial dentro de la comunidad, ya no sólo por motivos religiosos, sino que también por su poder económico (Llagostera-Torres-Costa 87-88).

Tal vez un ejemplo de lo anterior sea el ritual del Chiquí en el Noroeste argentino. En una fecha estipulada se celebraba una fiesta folclórica que consistía en salir a la caza de determinados animales silvestres, los que después eran sacrificados. En algún momento las cabezas eran colgadas de un algarrobo, pero también eran asadas y repartidas entre los asistentes. La existencia reiterada de cabezas humanas representadas en los Tan Tanes que se utilizaban en la ceremonia hacen pensar a Alberto Rex González que este ritual es un resabio de un antiguo culto a la cabeza cortada y que indudablemente esto tenía que ver con la fertilidad de la tierra, ya que incluso todavía pervivía como la función más importante de la fiesta del Chiquí, la petición de abundante lluvia. Otro ritual mencionado por el mismo autor es el llamado Pilla Jacica, que consistía en colgar los primores de un árbol y "esparjarlos con la sangre de animales cazados en los campos" (Rex González 1992).

Es indudable el parecido entre los rituales del noroeste argentino y el relato de Hun hunahpú del libro sagrado de los Quichés. Además, entre los Huitotos encontramos mezclado el tema de la cohabitación sexual con un animal, en este caso de un doncella con la serpiente, y la aparición del árbol atestado de frutos. Reconocemos con ello que todo acto que promueva o produzca vida va a ser consagrado. En todos estos casos, las cabezas de animales, de seres humanos o el animal mismo, son el elemento potenciador de la fertilidad.

Al igual que la sangre que alimenta al cosmos, que al estar vivo y al ser sagrado, necesita del mejor sustento, la cabeza y algunas especies son el reservorio de la vitalidad de la naturaleza y por ende un importante alimento mágico. Además coexiste con esto la idea que al alimentarse ritualmente del animal se adquieren sus cualidades o poderes. Por este motivo está tan distribuida la costumbre de vestir como ciertos animales o poseer una parte de su cuerpo, especialmente los huesos,

sus garras, su cabeza, los dientes o su piel, que lo simbolizan y guardan su mana, de tal forma que los objetos contruidos con partes de ellos son más eficaces en las ceremonias.

Por último, hacemos notar que existen dos grandes ejes religiosos que atraviesan la relación del hombre con los animales, a saber: la simbiosis entre el hombre y la fauna que se traduce en la posibilidad de traspaso de una especie a la otra, con el consecuente intercambio de poderes; y la filiación de ciertos animales con la fertilidad, ya sea porque son agentes posibilitadores de ella o porque han enseñado al hombre a través de su conducta como propiciarla. Después de un análisis de lo que podríamos llamar la "espiritualidad" o "cosmovisión" del indígena, detectamos que la directriz que enlaza todas o casi todas sus ideas religiosas, que observamos plasmadas en sus obras de arte, están de una u otra forma unidas a los ciclos agrícolas y reconocemos la relevancia que este aspecto de la subsistencia tenía para estas culturas. No sólo porque les iba la vida en ello, sino que además, porque los frutos de la madre tierra que alimentaban al hombre eran sentidos como un milagro y un regalo de un mundo que sentían sagrado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena, octubre 1971.* Boletín de Prehistoria, número especial (1972-1973).
- Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile, 1977.* Kultrún: 1979. vol. II.
- Ambrosetti, Juan. "Ídolo zoomorfo del Alto Paraná, contribución a la etnozoología americana". Buenos Aires: Museo Nacional de Buenos Aires, 1910.
- Benson, Elizabeth P. "Bath in South American Iconography". *Andean Past* (1987): 165-190.
- Boletín del Museo del Oro.* Enero-Abril 1978.
- Boletín Museo Chileno de Arte Precolombino.* 2 (1987), 3 (1989), 4 (1990), 5 (1991), 6 (1995).
- Carrión, Rebeca. "El culto al agua en el antiguo Perú". *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología II*, 2 (1995): separata.
- Castro, Milka, et al. "Cultura, tecnología y uso del agua, en un pueblo Andino del Norte de Chile". *Revista Chilena de Antropología* 10 (1991).
- Centro de Estudios Antropológicos. *Antropología* I, 1 (1963); II, 2 (1964); III (1965); IV (1966-67). U. de Chile.
- Congreso Internacional de Arqueología de San Pedro de Atacama, 6-13 de enero 1963.* Anales de la U. del Norte 2 (1963).
- De Molina, Cristóbal. *Fábula y mitos de los Incas.* Madrid: Henrique Urbano y Pierre Duvoils, 1988.
- De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España.* México: Porrúa, 1969. Tomo I.

- Dpto. de Antropología, U. del Norte. *Revista Chungará* 1 (1972); 2 (1973); 3-4 (1974); 7 (1981); 8 (1981); 10 (1983); 12 (1984); 13 (1984); 21 (1988); 22 (1989); 23 (1989); 26-1 (enero-junio 1994); 26-2 (julio-diciembre 1994).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. *Contribución Arqueológica* 1 (1980); 2 (s/f); 3 (1991); 4 (1992).
- Donnan, Christopher B. *Moche Art of Perú*. Los Angeles, California: Museum of Cultural History. University of California, 1978.
- Espinosa, Gustavo. "Ch'uwa Khuwxata, el ruego a la lluvia. Ritos agrícolas de Fertilidad en el arte rupestre del Norte de Chile" (en prensa, *Revista Chungará*).
- Girard, Raphael. *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América (desde sus orígenes)*. Madrid: Istmo, 1976. Tomos I-II-III.
- Hagelin, Karin. "Naturaleza y vida: picaflores". *Muy Interesante* 102, enero 1996.
- Heyden, Doris. *Mitología y simbolismo de la flora en el México Prehispánico*. México: UNAM, 1985.
- Instituto de Pastoral Andina. *Revista Allpanchis* 40 (1992).
- Kauffman, Federico. *Manual de Arqueología Peruana*. Lima: PEISA, 1983.
- _____. "Pinturas mágicas sobre placas de cerámica. (Chucu-Condesuyos, Arequipa)". *Revistas Arqueológicas* 21 (1992).
- King, Mary. "Textiles and Basketry of the Paracas, Period, Ica Valley, Perú". *Anthropology* s/n (1965).
- Latcham, Ricardo. "El culto al tigre entre los antiguos pueblos andinos". *Revista Chilena de Historia Natural* (1926), 125-36.
- Legast, A. y Alberto Cadena. "El murciélago en el material arqueológico colombiano". *Boletín de Arqueología* 3 (1986).
- _____. *El Animal en el mundo mítico Tairona*. Santa Fe de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1987.
- _____. *La fauna en el material precolombino de Calima*. Santa Fe de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1993.
- _____. *La fauna en la orfebrería Sinú*. Santa Fe de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1980.
- Lehnert, Roberto. "Vigencia del mito andino del zorro en las comunidades atacameñas". *América Indígena* XLVIII, 4 (1988).
- Leicht, Hermann. *Arte y Culturas Preincaicas. (Un milenio de Imperio Chimú)*. Madrid: Aguilar, 1963.
- Llanos, Héctor. "Algunas consideraciones sobre la Cultura San Agustín: un proceso histórico milenarío en el sur del Alto Magdalena de Colombia". *Boletín del Museo del Oro* 22 (1988).
- Morote, Efraín. *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos. Bartolomé de Las Casas, 1988.

- Mostny, G. y Hans Niemeyer. *Arte rupestre chileno*. Santiago: Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, 1983.
- Mostny, Grete. "Máscaras, tubos y tabletas para rapé y cabezas: trofeos entre los atacameños". *Miscelánea Paul Rivet* (1958).
- Museo de Arqueología. San Pedro de Atacama. Instituto de Investigaciones Arqueológicas: R.P. Gustavo Le Paige, S.J. U. del Norte. *Estudios Atacameños* 1 (1973); 2 (1974); 3 (1975); 4 (1976); 5 (1977); 6 (1978); 7 (1984); 8 (1987); Número Especial. Ed. Lautaro Núñez y Betty Meggers; 9 (1988).
- Núñez, Lautaro. *Problemas en torno a la tableta de rapé*. Antofagasta: Fondo Documental Julio Montané. Depto. de Arqueología, U. del Norte. s/f.
- Núñez, Antonio. *Facatativa, santuario de la rana, Andes orientales de Colombia*. Cuba: Depto. de Investigaciones Antropológicas e Investigaciones Geográficas U. Central de Las Villas, 1959.
- Osborn, Ann. "Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral U'wa (Tunebo)". *Boletín del Museo del Oro* 26 (1990).
- Piña, Román. *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*. México: F.C.E., 1977.
- Pollard, Ann. *Costumes Featherwork of the Lords of Chimor. Textiles from Perú's North Coast*. Washington D.C.: The Textile Museum, s/f.
- Pontificia Universidad Católica del Perú. Depto. de Ciencias Sociales, *Revista Antropológica* N°s. 1 al 13 (1983-1995).
- Recino, Adrián, trad. *Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché*. México: F.C.E., 1984.
- Revista Chilena de Historia y Geografía* XLI, 46 (1922).
- Rex, Alberto. "Las placas metálicas de los Andes del Sur. Contribución al estudio de las religiones precolombinas". Mainz am Rhein: von 2 abern. 1992, Alemania.
- Rodríguez, Edgar. *Fauna precolombina de Nariño*. Santa Fe de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 1992.
- Rostworowski, María. *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: I.E.P., 1988.
- Rubin de la Borbolla, Daniel. *Los Tesoros Artísticos del Perú*. México: U.N.A.M., 1961.
- Ruz, Alberto. *El templo de las inscripciones*. Palenque: F.C.E., 1992.
- Serie de Documentos de Trabajo. 4 (1973); 6 (1975); 8 (1981).
- Serrano, Antonio. *Manual de la cerámica indígena*. Córdoba: Assandri, 1958.
- Sociedad Arqueológica de La Serena, *Boletín* 1 (1945); 2 (1946); 5 (1950).
- Sociedad Chilena de Arqueología. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, 11-15 octubre 1988*. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural, 1991, tomos: I, II y III.
- Taylor, Gerald. "Curas y zorros en la tradición oral Quechua". *Boletín del Museo del Oro* 16 (1986).

U. de Tarapacá. Instituto de Antropología y Arqueología. *Asentamientos Aldeanos en los Valles Costeros de Arica*, 1983.

Ulloa, Gilberto. *Apellidos Aborígenes Chilotes*. s/c: Olimpho, 1992.

Urton, Gary. "La orientación en la astronomía Quechua e Inca". *Tecnología Andina*, Coloquio 1995.

Westheim, Paul. *La Calavera*. México: Antigua Librería Robredo, 1953.