

LAS SOCIEDADES SECRETAS DE GUERREROS- PASTORES INDOEUROPEOS

Lic. Ana Silvia Karacic

Los lazos que ligan la vida cultural de los pueblos pastores con la de los cazadores del Paleolítico Superior nos llevan a un universo difuso que por momentos parece evadarnos. La razón de esto radicaría en la relativa certeza que ofrece el campo interpretativo emergente de los vestigios, restos óseos, herramientas y pinturas rupestres.

Sería necesario reconocer que nos movemos en dos planos bien diferenciados. Uno lo conforman toda producción artística, armas, etc. Todos ellos elementos datables con mayor o menor precisión, pero al fin de cuentas elementos concretos. El otro plano es el de la interpretación de esta evidencia, no sólo la del Paleolítico sino también la de la correspondiente a épocas más recientes. Este es el ámbito donde se entrecruzan las opiniones diversas de los investigadores tratando de arrojar algo de luz sobre el sentido de esa evidencia, por lo tanto, del pasado de la especie y sobre nosotros mismos. Es el lugar de la controversia y de la duda.

El "qué" y el "cómo" pertenecen al primer plano, el "por qué" y el "para qué" al segundo. El trabajo interdisciplinario de las últimas décadas aportó nuevas posibilidades de interpretación de este último plano, ampliando nuestro horizonte en gran medida.

Para acercarnos más fácilmente al tema que nos ocupa, que es la existencia entre los pueblos pastores -en especial los indoeuropeos- de sociedades de guerreros, secretas y de tipo iniciático, habría que privilegiar un enfoque fenomenológico. No por este motivo renunciaríamos a otros métodos que en algún momento puedan sernos de utilidad, como tampoco a aquellos aspectos de los que se hizo abstracción previa, por ejemplo, la consideración del contexto espacio-temporal en el que los fenómenos culturales se inscriben, y que en última instancia debe trascenderse pero no olvidarse¹.

La atención de los historiadores de las religiones y de los indoeuropistas en particular se centró en estas sociedades que, a manera de círculos concéntricos, parecían regirse en forma autónoma.

Si bien no fueron patrimonio exclusivo de los indoeuropeos, considerando que podemos hallarlas entre diversos grupos étnicos africanos, australo-indonesios e incluso entre pueblos de Asia Central, es de ellos de quienes poseemos información más fidedigna, lo que podría llevarnos a pensar que están más nítidamente delineadas entre ellos. Nos circunscribiremos a testimonios que corresponden a un período comprendido entre los siglos X-IX a.C. y X-XI d.C.

La característica tal vez más distintiva de los indoeuropeos ha sido la división de la sociedad y el panteón divino en tres estratos o funciones que, con mayor o menor claridad, se presentaron en cada uno de estos pueblos². Dentro de la segunda función o estrato guerrero, pudo verificarse desde antiguo un doble juego entre el grupo guerrero mayoritario encuadrado dentro de lo que a grandes rasgos podemos hoy denominar "convencional", y otro grupo o grupos minoritarios -también guerreros- que tenían códigos propios, diferentes a los de la masa del ejército y dueños de un comportamiento que tampoco respondía a la función guerrera típica.

Stig Wikander³ los llamó *Männerbund*, literalmente agrupación de varones -esta denominación adquirió un matiz específico al ser incorporado a la terminología indoeuropea para designar a las sociedades de guerreros, cerradas y mayormente de carácter iniciático-. Wikander centró su atención en los guerreros indoiranios -*marya*⁴- y descubrió que el patronazgo de éstos se dividía entre dos dioses de la segunda función: Vayu e Indra. Bajo la protección del primero estarían los guerreros más salvajes y solitarios -los pertenecientes a la *Männerbund*-, e Indra regiría al grupo mayoritario y tradicional.

En una región prácticamente opuesta del mundo indoeuropeo, llamaron la atención de Wikander, Dumézil y muchos otros especialistas, la existencia de los "*berserkir*" (literalmente, "hombres revestidos de oso") y de los "*ulfhednir*" ("hombres con piel de lobo") germano-escandinavos, que vivían y morían en una sociedad exclusivamente marcial, temidos por sus propios compañeros como por sus enemigos. En muchos casos, ambos términos se utilizaban indistintamente para denominar el mismo grupo.

En todos estos casos, como también entre las tribus daco-tracias, estamos ante una sociedad cerrada dentro de otra sociedad, donde el

comportamiento de los miembros de la primera no era cuestionado debido a su status especial y al temor que generaban a su alrededor. Todavía hoy es tema de discusión si, por su carácter iniciático, actuaban bajo la influencia de alguna bebida embriagadora, algún alucinógeno o si alcanzaban el estado de trance por medio de alguna técnica autohipnótica. En última instancia, fuese cual fuese el método de inducción extática, el resultado final era el mismo: la insensibilidad al dolor que les permitía sumergirse en luchas desenfrenadas, sin tomar conciencia de los daños físicos recibidos. Ya se trate de escandinavos, germanos, celtas, daco-tracios o indoiranios, el denominador común a esta conducta era la asimilación al comportamiento animal (mayormente el lobo y el oso), traducándose en tácticas de acecho y ataque que reproducían las del animal predador en busca de su presa en lugar de las estrategias guerreras usuales.

El origen y razón de ser de esta conducta debemos buscarlos en el pasado remoto de los cazadores paleolíticos, en la tal vez no siempre bien llamada "magia de la caza" y en la asociación mística hombre-animal (otorgándole ciertamente a la palabra mística su sentido más amplio)⁵.

Antecedentes paleolíticos

Las discusiones que suscitaron los testimonios paleolíticos y su simbolismo parece no tener fin. Cabe preguntarse si el sentido que tienen para nosotros los símbolos es el mismo que tendrían para nuestros antepasados. Desde el medioevo a la actualidad, la interpretación simbólica en diversos campos de la cultura ha variado considerablemente y hay sentidos que para nosotros se perdieron, aspectos que ya no podemos comprender plenamente, ¡cuánto más lejos estamos del hombre arcaico!

La proyección de nuestras actuales interpretaciones hacia un pasado tan remoto debería en todo caso ser abierta y prudente. Parecería que este tema ocupó la atención de un grupo de especialistas a mediados de la década del 80. El planteo por la rigidez de los criterios interpretativos del universo simbólico del paleolítico arrojó como resultado el reconocimiento de la necesidad de una mayor flexibilidad por parte de la ciencia, así como la importancia de incluir los aportes de la antropología

cultural y la psicología profunda. Las únicas disciplinas que podrían aportar datos concretos serían la arqueología y la antropología física, pero entonces la pregunta por el "por qué" y el "para qué" quedarían sin responder. Asumir como posibilidades las conclusiones a las que arribarían otras ramas de la ciencia no restaría seriedad al tema en cuestión, siempre y cuando no se absoluticen⁶.

Como ejemplo, citaremos el de la utilización del ocre rojo en los enterramientos. En la mayoría de los textos se asume indefectiblemente la asimilación de éste con la sangre. Sin negar la coherencia de esta conclusión, la antropología física sostiene que de 39 enterramientos paleolíticos descubiertos en una zona que va desde Gales hasta Rusia, y que se inscriben en un lapso de 70.000 años, sólo una sexta parte de los cuerpos estaban cubiertos con ocre rojo. Tampoco la mayoría de los cuerpos estaba en posición acucillada y sobre un costado. Si bien tiene sentido pensar que el cuerpo pintado con ocre semejaría el del recién nacido del vientre de su madre, y que la posición fetal en que se enterraron algunos individuos favorecería la especulación de que estos hombres volverían al vientre de la tierra (experimentada como madre) para renacer, estas conclusiones se proyectaron al resto de los enterramientos generalizando un sentido tal vez válido sólo para algunos.

Esta era la conclusión de la antropología física. De todos modos, un lapso de 70.000 años es demasiado amplio. Muchos cuestionamientos surgen de aquí, desde la evolución de las concepciones sobre la vida postmortem hasta la existencia o no de minas de ocre en las cercanías de los asentamientos humanos. Estamos así ante dos situaciones -una correspondiente al plano espiritual del hombre, y otra material, que no depende de él- que incidirían en la respuesta de éste ante la muerte de un igual.

Hasta es válido preguntarse si el color rojo tendría el mismo significado para el hombre de la antigua Edad de Piedra que para nosotros, o si verían en él otro significado que hoy no podemos comprender. Si se encontraron en las cavernas multitud de artefactos y herramientas acumuladas, pintadas con ocre, ¿tendría aquí la utilización del ocre el mismo sentido que en los cuerpos?

Las dudas se suscitan tanto desde el plano de lo concreto como del interpretativo. Aún así, podemos siempre aproximarnos a nuestros

antepasados en busca de respuestas. En este caso en particular, es la asociación mágico-religiosa entre el hombre y el animal la que puede aclarar los comportamientos posteriores de los pueblos pastores. Una de las fuentes más importantes de información es el inmenso cuerpo pictórico de miles de imágenes -en su mayoría de bisontes y caballos- que tapizan las paredes de las cavernas. Pareció coherente encuadrarlas en lo que se denominó "magia de la caza", en otras palabras: animales representados artísticamente y ceremonias llevadas a cabo alrededor de estas figuras para asegurar una caza exitosa en la vida real. Algunos de ellos fueron representados en trampas, en fosos con estacas o heridos por lanzas y/o flechas. De aquí se dedujo que tal vez esto diera soporte a la noción de rituales mágicos orientados al fin mencionado más arriba.

Pero no todas las imágenes respondían a estas características, en realidad sólo una mínima parte de ellas. Cuando el análisis de los restos óseos de los animales encontrados en las cavernas puso de manifiesto que no correspondían a bisontes y caballos -plasmados en las paredes pero rara vez cazados- sino a renos y pájaros -mínimamente representados pero efectivamente cazados- y que sí habrían constituido la dieta real del hombre arcaico, las conclusiones a las que previamente se había llegado y que consideraban que aquellas imágenes podían explicarse a través de la "magia de la caza" comenzaron a tambalear. El panorama no era tan simple, los animales pintados no eran los efectivamente consumidos. ¿Qué representaban entonces las pinturas si no eran conjuros para asegurar la caza de estos animales en particular?

Su sentido era ciertamente mágico-religioso e involucraban concepciones de esa naturaleza por parte del hombre arcaico. La conclusión fue que se evidenciaba gran diversidad de cultos y ritos entre los cazadores de la época glacial. En opinión de Maringer, el objetivo último de estos ritos era siempre la abundancia de la caza. En cuanto a las pinturas de bisontes y caballos no siempre estaban en relación con ella⁷.

En este contexto, necesariamente debemos preguntarnos primero por las características de las experiencias mágico-religiosas del hombre paleolítico en relación con su entorno y con los animales en particular, para luego intentar una interpretación de los testimonios pictóricos o funerarios en los que se expresaba esa experiencia. Esto supone una

relación hermenéutica dialéctica entre la experiencia y su testimonio o manifestación.

Cuando los glaciares de Würm III/IV, que cubrían gran parte de Europa y Asia, comenzaron a retirarse (aproximadamente hace 40.000/35.000 años aunque no lo hicieron totalmente hasta el 10.000 a.C.), apareció el llamado homo sapiens sapiens. Alrededor del 20.000/15.000 a.C. las estepas lentamente se convirtieron en praderas, y éstas en bosques. Grandes manadas de bisontes y renos se movían hacia el este, seguidos por los cazadores. Algunos grupos humanos permanecieron en el sudoeste de Francia e hicieron sus hogares en las cuevas cerca de los valles fértiles de los ríos.

Fue en esta época cuando el arte pictórico alcanzó su máximo esplendor, del mismo modo destacaron las tallas de figuras femeninas en piedra, hueso y marfil. Estas imágenes testimonian una vivencia interna profunda del entorno, integradora, por la que el hombre se experimentaría a sí mismo como parte de ese todo, dependiente de él. Y en realidad lo era, tanto del clima y -en función de éste- de los frutos que la naturaleza pudiera ofrecerle para su alimentación y necesidades básicas de abrigo y refugio como de la abundancia de animales para la caza.

Esa dependencia de la naturaleza, y por consiguiente de la tierra, hermanaba a hombres y animales en un mismo círculo vital.

La observancia de los ciclos celestes -solar y lunar- como también de los naturales -vegetal, reproductivo animal y el embarazo en la mujer- habría llevado a descubrir su entrelazamiento y a alcanzar una intuición del misterio de la vida en el que la tierra jugaba un rol fundamental, vista como generadora y a la vez receptora-contenedora de los cuerpos de los muertos. La caverna, asimilada simbólicamente al vientre de la tierra, era también el lugar desde donde la vida podía volver a surgir (posiblemente los enterramientos, en lo profundo de éstas, apuntaran a esa intuición que, en definitiva, surgía de la observancia de esos ciclos).

Este compartir la vida con los animales y, al mismo tiempo, deber a ellos la propia subsistencia, habría generado lo que Mircea Eliade llamó "solidaridad mística"⁸.

Suponemos que ésta implicaba, entre otras cosas, un respeto por el animal en sí mismo, y creemos que no habría escapado al

entendimiento de nuestros antepasados que para su supervivencia era necesaria la de los animales. Por otro lado, debe haber habido una toma de conciencia del peligro que conllevaría la merma de éstos si la matanza fuera excesiva. Cierta temor y reverencia parecería imbuir la actitud del hombre frente al animal, son ellos los que reinan exquisitamente vivos en el arte que llegó a nosotros, especialmente el franco-cantábrico, donde está casi ausente la figura humana. La "magia de la caza" conjuraría la posibilidad de esa merma.

La caverna en donde se pintaba no era en la que se vivía. La que contenía las imágenes era un santuario. La mayoría de éstas últimas no era habitable para el hombre, y no se encontraron huellas de haber sido habitadas.

Maringer sostiene que "en algunas cavernas las pinturas murales no son contemporáneas de sus niveles de habitación"⁹, lo que reafirma el otorgamiento de un carácter sagrado a las mismas. No es casual la elección del lugar más inaccesible para plasmar la figura del famoso "hechicero" o "animal-chamán" de Les Trois Frères en Ariège. Esta imagen, a diferencia del resto de los animales representados que aparecen integrados en un conjunto, se encuentra sola en una cámara, alejada del resto, y parece habérsele otorgado una categoría especial o un lugar de privilegio.

La postura erguida recuerda la humana, pero la cornamenta de ciervo, los ojos de búho, las dos patas delanteras de oso o león, la cola de caballo o lobo y los pies humanos no permiten discernir si se trata de un animal con pies humanos (que reúne características de todos los animales) o de un hombre disfrazado. Esto parecería recordarnos que el animal todavía vive en los estratos más oscuros y profundos de la memoria de los hombres, donde los límites entre unos y otros se desdibujan en el plano biológico. En tanto que en lo mágico-religioso -al menos en la etapa correspondiente al Paleolítico Superior (40.000/35.000 a.C.) y en relación con la caza- se produciría una suerte de mimetización entre ambos.

La imagen del "hechicero" habría dado lugar a la que luego se conoció como "Señor de los Animales", aquel ser capaz de introducir al cazador en el misterioso mundo de la presa y de velar por la fecundidad de las manadas para asegurar una caza siempre abundante. Paralelamente

a esto, se encontraron restos óseos que indiscutiblemente pertenecían a osos cavernarios. La imagen del oso aparece en las pinturas. Casi siempre su cuerpo está atravesado por infinidad de flechas. El lugar de la caverna en el que están ubicadas y el contexto pictórico en que se hallan ponen de manifiesto que el oso no era considerado una presa común sino un animal sagrado.

Su cráneo y huesos largos aparecen en nichos cavados en la piedra o en lugares inaccesibles y protegidos por placas rocosas -que cierran el espacio a manera de una caja- y nunca mezclados con los huesos de otros animales.

La caza del oso y el tratamiento dado a sus restos se remonta tal vez a fines del Paleolítico Inferior (2.000.000 a 100.000 a. C. aproximadamente), pero si entonces existió alguna otra forma de expresión mágico-religiosa, no lo sabemos. Si el hombre de entonces pintó o talló sobre el suelo (como ocurrió en zonas donde no había cavernas durante el Paleolítico Superior) difícilmente se habrían conservado debido a las lluvias y la erosión permanente de los hielos.

En algunos casos, y debido al hallazgo de pequeñas estatuillas de oso, se creyó que este animal estaría asociado al "Señor de los Animales". Ese es un tema abierto, en todo caso, el oso fue objeto de un tratamiento y culto especial por parte de nuestros antepasados.

Hay acuerdo en reconocer que el hombre arcaico habría imitado ya desde sus orígenes las tácticas de caza que observaba en los predadores, de manera que esta conducta estaría tan profundamente enraizada en el ser humano que difícilmente se podría discernir en qué momento la utilización de tales tácticas fue consciente y cuando no.

Asociado a esta cosmovisión está el chamanismo, fenómeno mágico-religioso extendido muy especialmente entre los pueblos cazadores y con posterioridad entre los pastores. Tiene como una de sus características el trance extático en el que cae el chamán, abandonando su cuerpo que permanecería inerte para dirigirse "en espíritu" al otro mundo, un viaje del alma a un plano distinto y bajo la guía de "espíritus animales"¹⁰. Nos preguntamos qué lugar otorgaba entonces el hombre a estos animales para asumir que podían guiarlo en un mundo que no era el material.

Parece obvio que los consideraba revestidos de una cierta sacralidad,

basta para ello recurrir a los testimonios provenientes de diferentes tribus norteamericanas, sudamericanas, africanas, centroasiáticas¹¹. Es llamativa -y para esto no tenemos necesidad de ir demasiado lejos en el tiempo- la cantidad de cuentos populares en los que la solución a una situación crítica llega por la intervención de un animal.

Hay mitos en los que el héroe es guiado a su salvación a través de extrañas y peligrosas geografías bajo la sola condición de obedecer sin vacilar al animal que lo guía. En estos casos no se trata de chamanismo propiamente dicho, pero sobrevivirían en estas historias aspectos presentes en él. Las imágenes que surgen de ellas son un testimonio vivo en nuestra psique. La imaginación creadora las habría plasmado a lo largo del tiempo, recurriendo a los recuerdos más antiguos, latentes en la memoria colectiva.

Es interesante notar que en las sociedades guerreras de las que hablamos, esta imitación-asimilación al comportamiento animal se alcanza como resultado de la caída en un trance extático, en un "furor heroicus", en otras palabras, en momentos en que las barreras de la conciencia se relajan dando lugar a que afloren antiguas tendencias inconscientes, tal vez presentes desde los orígenes del hombre¹².

Las sociedades secretas de guerreros

Si bien el oso y el lobo no son los únicos animales tomados como modelo por las agrupaciones iniciáticas de guerreros en general, sí son los que están mejor representados en el contexto indoeuropeo en particular.

La división tripartita de la sociedad y del panteón divino implicó una correspondencia entre ambos. Antes mencionamos que la segunda función o estrato guerrero ponía de manifiesto dos tipos de guerreros y que, en el plano divino la misma función estaba repartida entre dos divinidades. Ambas compartían el objetivo de la función en sí -en el plano que les correspondía- pero dada su "personalidad" diferente se llegaba al objetivo por diferentes caminos. Esos modos de acción en el plano divino tenían su correlato en el humano, avalando de esta forma dos tipos de conducta en el guerrero.

Las creencias y ritos que involucraban parecen pertenecer a un

sistema común entre los indoeuropeos. El ingreso a estas sociedades requería una iniciación que consistía en la transformación del joven guerrero en "fiera". Esta transformación se realizaba no en un plano literalmente físico sino en el mágico-religioso. Los accesos de furia eran un denominador común tanto en las iniciaciones como en el comportamiento de los que ya habían participado de la guerra. La asimilación a la conducta del animal en cuestión y, por lo tanto, la caída en el trance se facilitaba vistiéndose únicamente con la piel de la fiera - generalmente la del lobo- y pintándose el cuerpo en muchos casos con sangre.

La ira o furor caracterizaba el trance y estaba íntimamente relacionado con la utilización de la piel. El hombre inmerso en el ropaje del animal carnicero perdía todo rastro de humanidad al tiempo que le eran transferidas las características de éste. Sumergido así en un estado de locura, se lanzaba a la lucha aullando en forma salvaje¹³.

Los testimonios que llegaron a nosotros abarcan un período que va desde los siglos X-IX a.C. (entre los indoiranios, anatolios) hasta los siglos V-I a.C (entre los dacios y tracios) y parece evidenciarse a través de ellos que la pertenencia a estas sociedades estaba limitada sólo a un grupo especial dentro de la clase guerrera.

"Dáoi" habría sido el nombre del pueblo que conocemos como Dacios, según Estrabón, así se habrían llamado a sí mismos. Comenta Eliade que según lo transmitido por Hesiquio, "dáos" era el nombre frigio que recibía el "lobo". La raíz indoeuropea *dhâu = apretar, estrechar, estrangular, estaría presente en diversos nombres propios, por ejemplo en Kandâon (dios tracio de la guerra), el ilirio "dhaunos" (lobo) relacionado con el dios Dauno. Eliade concluye por estos y muchos otros ejemplos que los dacios se llamaban a sí mismos "lobos" o "semejantes a lobos".

También los escitas se dieron el nombre de "dâoi" que derivaría del iranio (saka) "dhae" = lobo.

Los autores greco-latinos llamaban a las tribus nómadas que merodeaban el sur del Mar Caspio "hyrcanoi", lobos" y a la región por la que se desplazaban "Hircania" o "país de los lobos"¹⁴.

También en España, Irlanda, Asia Menor y Central hay testimonios de tribus que llevan nombres relacionados con el lobo. En los orígenes

de esta costumbre y de los ritos que van asociados a ella volvemos a encontrar a los antiguos cazadores.

Lincoln ofrece otro ejemplo interesante. Un término con que se designaban las "huestes de guerreros" era "vrka" [sánscrito], "viêkas" [lituano], "walkwe" [tocario], "wulf" [gótico], "lupus" [latín], etc., que significa "lobos". Unos versos del Rg Veda II-23, 7 (citado por Lincoln) dicen:

«Y si un mortal hostil, un lobo (vrkah) impaciente de botín, nos causase perjuicio, a nosotros que somos inocentes, apártalo de nuestro camino, ioh Brhaspati!

Crea un buen camino para nosotros para esto: nuestra fiesta en honor de los dioses".

La concepción del hombre como "lobo" surge de fuentes bálticas, eslavas, germánicas, celtas, griegas, romanas y anatólicas, implicando que la antigüedad de esta concepción se remonta a un período proto-indoeuropeo, cuando todavía no se había producido la diferenciación.¹⁵

Tanto el oso como el lobo fueron símbolos de guerreros. La Volsunga Saga contiene elementos que señalan la existencia de ritos iniciáticos en el seno de la sociedad germano-escandinava, aluden a los "hombres que cambian su forma", transformándose en bestias. El oso fue especialmente importante para los germanos, simbolizaría al guerrero solitario, aquél que puede definir el resultado de una contienda en un solo combate cuerpo a cuerpo, y liderar en ella a sus hombres. Representa al adversario frontal. En cambio, el lobo ha sido importante para los indoiranios y para los indoeuropeos en general. Sugiere el comportamiento de los "fuera de la ley"¹⁶, de los que no pueden vivir en sociedad por su falta de adaptación, y simboliza también al joven guerrero que se esconde en los bosques para llevar a cabo un acto de venganza¹⁷. La identificación de los lobos con los guerreros jóvenes que recién se inician pertenece a una tradición arcaica indoeuropea que va más allá de la diferenciación de los pueblos.

Entre los vikingos de Jomberg (siglos IX-X d.C.), tanto los Ulfhednir como los berserkir eran fanáticos adoradores de Odín. La muerte en la batalla era su objetivo porque ésto les aseguraba una segunda

existencia en la morada celestial del dios (sólo accedían a ella quienes morían en el campo de batalla). La llamaban "vapndaudr" o "muerte por las armas".

Vivían para la lucha, y cuando ésta faltaba, fácilmente comenzaban a pelear entre ellos, cansados de la paz¹⁸.

En Europa, los siglos XI-XII parecen haber constituido el límite temporal de la existencia de estas asociaciones, al menos en la forma que las caracterizó hasta entonces. El ideal del caballero medieval dista mucho de parecerse a estos guerreros desenfrenados, que solo encontraban la felicidad y la consumación de sus anhelos en la muerte violenta en medio de la batalla.

Los Veda de la India, las fuentes grecolatinas, el Denkart (tratado pehlevi), las sagas escandinavas, nos hablan de estas agrupaciones en un período que abarca aproximadamente dos mil o dos mil doscientos años. Antes de él no tenemos testimonios escritos de los que podamos extraer información fidedigna sobre los Männerbunde. La tradición oral, tan característica de los indoeuropeos, que mantuvo vivo este bagaje de tanta riqueza se plasmó en textos, en diferentes épocas y dependiendo de muchos factores. Quedó, asimismo, un resto de esa tradición, que persistió oralmente a través de los siglos y tomó la forma de baladas, canciones épicas y rituales arcaicas, cuentos populares y hasta juegos. Hoy reaparece en las historias de ciencia ficción de un especialista en mitología y literatura anglosajona como J. R. R. Tolkien, o en las de Holdstock entre otros.

El límite temporal más lejano de estas prácticas lo sabemos en el Paleolítico Inferior, se evidencian con más certeza en el Superior y, a partir de él, se tiende un hilo hasta el presente. Nos parece oportuno recordar las palabras de Jung:

«Its ancestry goes ack many millions of years. Individual consciousness is only the flower and fruit of a season, sprung from a perennial rhizome beneath the earth; and it would find itself in better accordance with the truth if it took the existence of the rhizome into its calculations. For the root matter is the mother of all things."¹⁹

Notas:

1. Cfr. J. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Ed. Rialp S.A., Madrid, 1979, pp. 37-64. Es una postura que sostiene Mircea Eliade cuando se define a sí mismo como un 'ecléctico' y no como un fenomenólogo 'puro'.
2. Sobre la división tripartita de la sociedad indoeuropea (en especial indoiranios, itálicos y osetas) ver Georges Dumézil, *Mito y epopeya I*, Seix Barral S.A., Barcelona, 1977. Idem, *El destino del guerrero*, Siglo XXI, México, 1990, y en particular para los osetas ver del mismo autor *Escitas y Osetas*, FCE, México, 1989, con un análisis interesante de su mitología como soporte de una división tripartita de la sociedad que no se expresa claramente en los osetas.
3. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, citado por Dumézil en *Mito y epopeya I*.
4. El término "Marya" es una forma reconstruida. En sánscrito es 'mârya' (avéstico 'mairya') y significa 'hombres jóvenes'. Los indoeuropeos asociaban la juventud con la fuerza vital. Esa misma fuerza llevada a su expresión máxima en la batalla constituía el 'furor heroicus' (es el 'ferg' irlandés, 'gangr' escandinavo, 'ismîn' sánscrito, éste último relacionado con el latín 'ira'). El término 'maryannu' también es indoeuropeo y aparece a través de todo el Próximo Oriente antiguo, el significado sería 'guerrero de carros'.
5. Cf. Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1982; G. Clark y S. Piggott *Prehistoric Societies*, Penguin Books, Inglaterra, 1990. También J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Ediciones Destino, Barcelona, 1989.
6. Información actualizada sobre el tema en Ronald Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*, Blackwell Publishers, Gran Bretaña, 1991.
7. Cf. J. Maringer, *op. cit.*, pp. 73-159. También sobre el tema R. Hutton, *op. cit.*, pp. 1-15 evalúa con suma prudencia los testimonios relacionados con la 'magia de la caza', tal vez con cierto escepticismo.
8. Cf. Mircea Eliade, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, Vol. 1, p. 21: «Recordemos

por el momento que la "solidaridad mística" entre el cazador y sus víctimas se revela en el acto mismo de matar; la sangre que se derrama es en todo semejante a la del hombre. En última instancia, la "solidaridad mística" con la pieza abatida desvela el parentesco existente entre las sociedades humanas y el mundo animal».

9. Cf. J. Maringer, *op. cit.*, p. 124.
10. Otro tipo de trance es aquél en que el chamán danza frenéticamente reproduciendo movimientos y sonidos emitidos por animales. En este caso, realiza el "viaje" al otro mundo "en espíritu" y su cuerpo lo acompaña en el mundo material llevando a cabo los movimientos que el chamán supuestamente realiza en el mundo espiritual.
11. Múltiples ejemplos ofrece la obra de Joseph Campbell, *The masks of God*, Penguin Books, Londres, 1987, en especial "Primitive Mythology".
12. A. Baring/J. Cashford, *The Myth of the Goddess*, Arkana, Penguin Books, Inglaterra, 1993, pp. 3-45.
13. La pervivencia de esta conducta entre los pastores de la Edad de Bronce y de Hierro podría ser un eco de la asimilación paleolítica. Su antecedente tal vez resida en el intento del hombre de "comprender" el comportamiento animal, interiorizándolo.
14. Para más ejemplos y etimologías relacionadas con el lobo ver Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Kahn. Religiones y folklore de Dacia y Europa Oriental*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 17-32.
15. Cf. Bruce Lincoln, *Sacerdotes, Guerreros y Ganado*, Akal Universitaria, Madrid, 1991, pp. 145-151.
16. H. R. Ellis Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe*, Manchester University Press, Gran Bretaña, 1988, pp. 77-78.
17. Los celtas derivaban los nombres clánicos y personales de los animales, por ejemplo: Arthgen o Artogenos (donde "artos" = oso y "genos" = nacido de o hijo de) significa "hijo del oso".
18. Stephen Pollington, *The warrior's way*, Blandford Press, Londres, 1989, pp. 142-144.
19. C. G. Jung, *Collected Works*, vol. 5 (*Symbols of Transformation*), p. XXIV, citado por A. Baring/J. Cashford en *The Myths of the Goddess*, p. 40.