

Traducción de

RAMÓN VALDÉS DEL TORO

(Introducción y capítulos 1 y 2 de la Primera parte, y 3 de la Segunda parte)

y

ALBERTO CARDÍN GARAY

(Capítulos 3-5 de la Primera parte, y 1, 2, 4 y 5 de la Segunda parte)

LA SELVA DE LOS SIMBOLOS

Aspectos del ritual ndembu

por

VICTOR TURNER

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFA Y LETRAS
INSTITUTO DE ETNOLOGIA
MUSEO ETNOLOGICO
MORENO 356 - Buenos Aires, Argentina

1980



INTRODUCCION

Colegas míos americanos y británicos me han animado a reunir en un mismo volumen un conjunto de artículos hasta ahora dispersos en revistas y antologías. Todas estas publicaciones mías se ocupan, directa o indirectamente, de aspectos del sistema ritual del pueblo ndembu del noroeste de Zambia (antes Rodesia septentrional), al sur del Africa central. Estos estudios bántropológicos están divididos en dos secciones: (1) estudios básicamente teóricos sobre simbolismo y brujería; (2) informes descriptivos de aspectos del ritual. A los estudios descriptivos he añadido un extenso informe de los ritos de la circuncisión de los muchachos ndembu (*mukanda*), que hasta hoy no había publicado y en el que incluyo una parte teórica sobre la manipulación del ritual en el contexto de las luchas políticas locales. La distinción entre las dos secciones no es completamente tajante, ya que la parte teórica contiene muchos pasajes teóricos. Los ensayos de cada sección aparecen en el orden en que fueron escritos, para que el lector pueda seguir los desarrollos y las modificaciones de las ideas del autor, y de su manera de mejorar los datos. Inevitablemente hay cierto grado de repetición, pero cuando el mismo material aparece en diferentes artículos casi siempre es para ilustrar diferentes aspectos de la teoría o para plantear nuevos problemas.

Como en *Schism and continuity in an African society* (1957), mi anterior estudio sobre la vida de los poblados ndembu, presenté ya un informe sobre los rasgos principales de la organización local y del parentesco ndembu, en esta introducción me limitaré a hacer una reexposición abreviada de los aspectos más destacados de la estructura del poblado y de la vecindad, y a esbozar el sistema ritual. Es en este contexto donde adquieren su significación, tanto la «práctica» como la «manipulación» (Spiro, 1965, p. 105) del ritual ndembu.

En muchos lugares de Zambia, las antiguas ideas y prácticas religiosas africanas se están extinguiendo por el contac-

Introducción

bu había subyugado, los mbwela y los lukolwe, grupos de organización más simple, eran muy frecuentes. Más tarde, los traficantes de esclavos ovimbundo y los cazadores de esclavos lwena y chokwe, de Angola, estimulados por los portugueses, completaron la desintegración de aquellas avanzadas virtualmente aisladas del imperio de Mwantianvwa, para aquel entonces ya debilitado en su propio núcleo. Más tarde aún, bajo el dominio británico, se estableció una jerarquía, consistente en un jefe (la Native Authority) y cuatro subjefes. Inicialmente esos subjefes pertenecían a una clase de caudillos de poblados que ostentaban títulos y renombre históricos, pero tenía poco poder real. Sin embargo, los ndembu, como los aristócratas émigrés en Cannes o en Biarritz, en sus charlas junto al fuego del poblado siguen viviendo en el pasado esforzado y heroico. Sin parar mientes en lo que el tiempo y las incursiones enemigas han hecho con ellos, dicen aún con orgullo: «Somos el pueblo de Mwantianvwa.»

En su boscosa meseta, los ndembu practican una forma de agricultura de subsistencia, en la que el cultivo del cazabe se asocia a la caza. Además del cazabe cultivan mijo, sobre todo para hacer cerveza, y en los huertos junto a los ríos, maíz, como alimento y para fabricar cerveza.

Son los ndembu un pueblo matrilineal, virilocal, con una gran movilidad espacial, y habitan en pequeños poblados, cuyo núcleo lo constituyen parientes varones pertenecientes a un mismo matrilineaje. El caudillo del poblado suele ser el miembro más anciano de la generación genealógicamente más antigua de ese matrilineaje.

Los altos índices de movilidad entre los ndembu caracterizan no sólo a los poblados, sino también a las familias y a los individuos. Los hombres por libre decisión, y las mujeres por su matrimonio, divorcio o viudedad (cosas todas que normalmente llevan consigo un cambio de domicilio), están constantemente pasando de un poblado a otro. Los hombres van habitualmente a poblados en los que ya tienen parientes, lo que siempre resulta posible, dado que los grupos de parentesco presentan un alto grado de dispersión por todo el territorio.

Nos hallamos pues ante una sociedad cuyos poblados se trasladan frecuentemente y muchas veces tienden a fisionarse, e incluso a fragmentarse. Los individuos circulan constantemente por esos poblados en movimiento. Así no es sorprendente que muchos especialistas en el estudio del África central, bajando en áreas caracterizadas por tal movilidad residencial,

Congol

Victor Turner

to con el hombre blanco y sus costumbres. El trabajo en las minas de cobre, en los ferrocarriles, en el servicio doméstico o en el pequeño comercio; la reunión y mezcla de tribus en un entorno no tribal; la larga ausencia de los hombres que trabajan fuera de su hogar: todos esos factores han contribuido al hundimiento de unas religiones que subrayaban los valores de los vínculos de parentesco, el respeto por los ancianos y la unidad tribal. Pero en el extremo noroeste del territorio este proceso de desintegración religiosa es menos rápido y completo. Si uno pone paciencia y simpatía, y si tiene suerte, aún puede observar aquí las danzas y los rituales de campo durante dos años y medio como oficial de investigación del Rhodes-Livingstone Institute, pude asistir a muchos rituales ndembu y obtener de mis informantes materiales sobre muchos otros. Poco a poco fui cobrando conciencia del vasto y complicado sistema de prácticas ceremoniales que se desarrollaban a mi alrededor, como aquel que en la creciente oscuridad aún acierta a descubrir en el horizonte el perfil de una ciudad lejana. Fue una experiencia asombrosa y enriquecedora, el percibir el contraste entre la vida económica y doméstica de aquellos cazadores y agricultores de azada, una vida relativamente simple y monótona, y el orden y el policromo simbolismo de su vida religiosa.

Para que se advierta el contraste mencionado, se me permitirá dar una rápida descripción de la existencia cotidiana, secular, de los ndembu. En el distrito Mwinilunga habitan unos dieciocho mil de ellos, en pequeños poblados de una docena de chozas, dispersos en más de 18.000 kilómetros cuadrados de bosques que caducifolio, cortado por centenares de arroyos y riachuelos que fluyen hacia el Zambezi. Los ndembu viven al oeste del río Lunga, que divide el distrito, cortándolo aproximadamente de norte a sur, y los kosa viven al este de él. Ambos grupos se llaman a sí mismos lunda, y aseguran haber venido del país del gran jefe congo, Mwantianvwa. En los dos siglos que siguieron a la supuesta migración, tanto los kosa como los ndembu parecen haber perdido lo que de autoridad centralizada y de organización militar pudieran haber tenido en otro tiempo, disgregándose en pequeñas jefaturas virtualmente independientes. A finales del siglo diecinueve, Kanongesha, el ndembu y Musokantanda, el kosa, jefes principales cuyos antepasados habían conducido las respectivas expediciones guerreras de Mwantianvwa, todavía eran respetados por los jefes menores, pero ejercían escaso control sobre ellos. Los matrimonios mixtos con gentes de los pueblos a los que los primeros ndem-

hayan llegado a interesarse por los problemas de la dinámica social y por los procesos de ajuste, adaptación y cambio.

ESTRUCTURA DEL POBLADO

Aunque la mayoría de los grupos locales de la sociedad ndembu sean relativamente efímeros e inestables, los principios organizativos que rigen su composición y su recomposición son persistentes y duraderos. Los poblados concretos se fragmentan, dividen o dispersan, pero la forma estructural del poblado ndembu permanece. Si contemplamos una amplia muestra de poblados ndembu concretos, podemos abstraer más allá de sus variaciones históricas, una forma general o normal. A partir de los comentarios de sus informantes sobre las reglas que en opinión de éstos deberían regir la residencia en el poblado, el antropólogo está en condiciones de evaluar de alguna manera la extensión y el modo de la conformidad entre las normas estadísticas y las normas ideales de la estructura del poblado. En conjunto, lo que yo encontré es que la mayoría de los poblados ndembu son en la realidad muy parecidos a lo que los informantes piensan que deberían ser. Mas también advertí que los principios en torno a los cuales se construye el poblado, con frecuencia son situacionalmente incompatibles, en el sentido de que dan origen a conflictos de lealtades. Las gentes que observan un conjunto de normas se encuentran con que esa misma observancia les hace transgredir reglas igualmente válidas pertenecientes a otro conjunto.

Dos principios básicos influyen las pautas residenciales: la filiación matrilineal y el matrimonio virilocal. Es la matrilinealidad la que rige los derechos prioritarios de residencia, sucesión en los cargos y herencia de la propiedad. Un hombre tiene derecho a residir con sus parientes matrilineales, primarios o clasificatorios. Puede residir también en el poblado de su padre si su madre todavía vive en él, e incluso si ella ya no lo hace, pues su padre, basándose en sus propios derechos como miembro del matrilinaje del poblado, puede otorgarle ese privilegio. Un hombre tiene derecho a que se le considere candidato al caudillaje de su poblado matrilineal, y a recibir parte de la propiedad de cualquier pariente matrilineal que fallezca. Por otra parte, un hombre tiene derecho a llevarse consigo a su mujer y residir con ella en su propio poblado. Esto puede generar una situación difícil en la que las mujeres, de quienes depende la continuidad social de los poblados, no viven en esos

Introducción

poblados, cuya continuidad aseguran, sino en los poblados de sus maridos. Tal dificultad se atenuaría si existiera una costumbre claramente definida por la que a una edad determinada, por ejemplo, al llegar a la pubertad, los muchachos pasaran a vivir en los poblados de los hermanos varones de sus madres. Pero entre los ndembu no existe esa costumbre y la solución se deja en el aire. El peso de la elección recae sobre los individuos. Los padres tratan de conservar a sus hijos con ellos todo el tiempo que pueden, y de hecho la relación padre-hijo está altamente ritualizada, especialmente en los cultos de los cazadores y en la ceremonia de la circuncisión. El resultado de todo esto es la existencia de fuertes tendencias patrifocales en una sociedad matrilineal.

MATRILINEALIDAD Y VIRILOCALIDAD: IMPLICACIONES

El cuadro que hemos trazado es el de una sociedad de grupos móviles de parientes varones matrilineales, que cambian de residencia unas dos veces por década y compiten entre sí por las mujeres y por los hijos. Los niños pequeños suelen permanecer junto a sus madres, a las que se concede su custodia en caso de divorcio. Para obtener la adhesión de los niños, sus tíos maternos tienen que ganarse la de las madres de los niños. De este modo tiende a producirse una contradicción entre el rol de un hombre como marido y padre que desea conservar consigo a su mujer y a sus hijos, y su rol como hermano uterino y tío, que trata de ganarse la adhesión residencial de su hermana y los hijos de su hermana. Esta lucha, aunque con frecuencia velada y siempre mitigada por las costumbres que prescriben la amistad entre parientes políticos de la misma generación, se refleja en un índice de divorcios excepcionalmente elevado, incluso para lo que es África central. La importancia de la matrilinealidad también se manifiesta en la costumbre que quiere que tras la muerte de su marido la viuda retorne al poblado de sus parientes matrilineales más próximos. Entre los ndembu libres no se da el levirato ni la herencia de la viuda. Así, en la práctica, en cualquier momento dado, la estructura matrilineal de un poblado se compone no sólo de las relaciones entre parientes matrilineales varones, sino también de las que existen entre esos hombres y un cierto número de mujeres emparentadas matrilinealmente con ellos y entre sí, y que han regresado junto a ellos, tras haberse divorciado o haber enviudado, llevando consigo a sus hijos.

Trataré de explicarlo de otra manera. Discutiendo conmigo, los ndembu subrayaban la solidaridad entre dos tipos de parientes varones: entre padres e hijos y entre hermanos. Son estas relaciones que reciben reconocimiento ritual, por ejemplo, en el ritual de la circuncisión de los muchachos (cfr. *infra* pp. 172, 256-7). Es frecuente que dos o tres hermanos pasen por la circuncisión en el mismo pabellón (lo que explica en parte las grandes diferencias de edad entre los novicios, que pueden tener desde siete hasta diecisiete años) o que el hermano mayor actúe como guardián de sus hermanos menores cuando éstos sean novicios. A veces es el padre el que actúa como guardián. El guardián atiende las necesidades de los novicios, les instruye en diversas materias y también los castiga si infringen la disciplina del pabellón.

El papel del padre en el ritual es importante. Debe abstenerse de cualquier contacto sexual hasta que se hayan curado las heridas de su hijo. Se dice que en el pasado si un circuncisor inexperto mutilaba a algún muchacho, el padre de éste lo mataba. Por su parte, la relación hermano de la madre-hijo de la hermana no está ritualizada en todas las circuncisiones; el hermano de la madre no necesita someterse a continencia sexual hasta que se curen las heridas de la circuncisión. Los rituales de caza también subrayan el vínculo padre-hijo. Como he dicho, veo en todo esto un componente patrifocal en una sociedad básicamente matrilineal. La comunidad ideal masculina, nunca realizada por completo en la práctica, es una comunidad de parientes varones, compuesta por los hermanos, sus mujeres y sus hijos. Pero la matrilinealidad, rigurosamente ritualizada en la ceremonia de la pubertad de las muchachas y en muchos cultos relacionados con la fertilidad femenina, impide la plena realización pragmática de este modelo ideal. Los ndembu dicen que ellos trazan la descendencia a través de las mujeres porque «la sangre de la madre es manifiesta y evidente por sí misma, mientras que nunca se puede saber con certeza quién ha sido el genitor». La matrilinealidad proporciona una base más segura para trazar la descendencia; innegablemente, todos saben con exactitud quiénes son sus parientes maternos. Por eso el parentesco matrilineal proporciona el armazón de los grupos permanentes y controla la sucesión y la herencia dentro de esos grupos. Pese a lo cual, aún dada la matrilinealidad, un poblado ndembu no puede persistir en el tiempo más que si los hijos de las hermanas pasan a vivir en él. Pero por la misma regla, los hijos de los hermanos deben abandonar el poblado para pasar a engrosar los poblados de sus

Introducción

respectivos tíos maternos. El poblado sigue siendo en lo esencial una estructura de relaciones entre parientes varones, pero es la matrilinealidad la que determina la forma de la mayoría de esas relaciones. Se sigue subrayando la unidad de los hermanos, pero los hermanos que viven juntos son hermanos uterinos, hijos de la misma madre. Puede que sean además hermanos seminales, hijos del mismo padre; pero el vínculo crucial para la coresidencia es el vínculo uterino. Muchos hijos adultos residen con sus padres, mas a la muerte de éstos tienen que irse a un poblado en el que tengan parientes matrilineales.

En un momento dado, las hermanas y las hijas adultas de esas hermanas de los varones de la generación mayor residen en el poblado. Durante su período reproductivo, esas mujeres no residen allí más que en los intervalos entre los sucesivos matrimonios. Después de la menopausia pueden ya residir en él permanentemente. Los hijos de las hermanas y los hijos de las hijas de las hermanas tienden a engrosar ese mismo poblado, unas veces junto con sus madres y otras permaneciendo allí sin ellas, cuando sus madres vuelven a casarse con alguien de fuera. Como resultado, cualquier poblado real contiene un cierto número de personas adultas relacionadas entre sí por vínculos matrilineales primarios o clasificatorios, y un número menor de personas vinculadas al matrilinaje del poblado a través de sus padres. Los parientes varones predominan sobre las parientes hembras en una proporción de dos por uno. Con otras palabras: todo poblado real tiende a representar en su estructura un compromiso entre matrilinealidad y patrilinealidad (término que yo estoy usando con el valor de residencia con el padre). La patrilinealidad debe su importancia al matrimonio virilocal, que es la forma de matrimonio que permite que los hermanos uterinos residan juntos en su propio poblado. Si el matrimonio fuera uxorilocal, los hermanos uterinos se dispersarían por todos los poblados de sus mujeres.

SOBRE ALGUNOS TIPOS DE RITUAL

En líneas generales, los rituales ndembu se dividen en dos grandes tipos: rituales de las crisis vitales y rituales de alicción. Ambos términos requieren cierta explicación.

Rituales de las crisis vitales

¿Qué se entiende por una crisis vital? En pocas palabras: un punto importante en el desarrollo físico o social de un indi-

viduo, como pueden ser el nacimiento, la pubertad o la muerte. En la mayoría de las sociedades más simples y también en muchas de las civilizadas, hay un cierto número de ceremonias o de rituales con el propósito de marcar la transición de una fase de la vida a otra, o de un *status* social a otro (cfr. *infra* pp. 103 y ss.). En nuestra sociedad tenemos las ceremonias del bautizo y de la graduación, por ejemplo, la primera para indicar la llegada de una nueva personalidad social a la escena humana, la segunda para celebrar el feliz final de un largo y muchas veces penoso proceso de aprendizaje y el subsiguiente lanzamiento de un nuevo trabajador. Estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas con ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras clases. Cuando una mujer ndembu da a luz su primer hijo, suponemos que varón, está presentando a su hermano, el caudillo del poblado, un posible heredero, está haciendo de su marido un padre y de su madre una abuela, con todos los cambios de conducta y de *status* que llevan consigo esas nuevas relaciones. En consecuencia, con su propio e importante paso de joven a madre, toda la sociedad de esa mujer está sufriendo cambios. Porque en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios «grandes momentos» son «grandes momentos» para otros también.

Ceremonias de iniciación

Aunque tanto los muchachos como las muchachas pasan por ceremonias de iniciación, la forma y el propósito de las celebraciones son muy diferentes en los dos casos. Por ejemplo, a los muchachos se les circuncida, mientras que a las muchachas no se les practica la cliterodectomía. Los muchachos son iniciados colectivamente, las muchachas individualmente. A las muchachas las inician cuando comienza su pubertad, a los muchachos antes. El principal propósito de la iniciación de los muchachos es inculcarles los valores tribales, transmitirles la habilidad cazadora e impartirles instrucción sexual. El propósito de la iniciación de las muchachas es prepararlas para el matrimonio, que en la gran mayoría de los casos contraen inmediatamente. A los muchachos los recluyen y les enseñan en la selva, mientras que para las muchachas se construye una choza de hierba en el poblado. Hay otras diferencias notorias que se expondrán en su momento. Pero los principales extre-

Introducción

mos a retener son: el contraste entre la naturaleza colectiva de la ceremonia de los muchachos y el tratamiento individual de las muchachas; la insistencia de la ceremonia de los muchachos en la disciplina de los mayores y en la resistencia de las muchachas frente a la insistencia de la ceremonia de las muchachas en el sexo y en la reproducción y en la exención del trabajo manual; el contexto silvestre de la primera, frente al contexto doméstico de la segunda que se celebra en el poblado.

Con respecto a la diferencia entre la naturaleza colectiva de la ceremonia de los muchachos y la naturaleza individual de la ceremonia de las muchachas, tal vez resulten esclarecedores estos comentarios de una mujer ndembu: «Si tantas muchachas y tantas instructoras se alejaron del poblado a la vez y por tanto tiempo, ¿quién trabajaría en los huertos, quién traería el agua y quién cocinaría para los hombres se reducía a la tala y quema de la selva y a algunas labores preliminares de azada, y como ellos no preparan ni cocinan los alimentos, sino que pasan la mayoría de su tiempo cazando, su retirada de las actividades económicas, aun si afecta a muchos de ellos a la vez, no produce efectos tan marcados.

En cierto sentido, *mukanda*, la ceremonia de la circuncisión de los muchachos habilita a los hombres para ingresar en los cultos de la caza, del mismo modo que *nkang'a*, el ritual de la pubertad de las muchachas, prepara a las mujeres para tomar parte en los cultos de fertilidad. Sin embargo, los rituales de las crisis vitales son comunes a todos los ndembu, y son automáticos, mientras que los cultos de la caza y de la fertilidad dependen de la afluencia de los individuos por sombras individuales, y no son automáticos.

Resulta interesante que el tema principal del *mukanda* sea la actividad productiva (es decir, la caza), mientras que el tema del *nkang'a* es la actividad reproductora. La actividad económica de las mujeres que, después de todo, es la esencial para la existencia de la comunidad, apenas está ritualizada, mientras la de los hombres está impregnada de ritual. La caza y el sexo para los hombres, el sexo y la maternidad para las mujeres: estos parecen ser los valores más vigorosamente subrayados en los ritos de las crisis vitales, junto con el respeto a los mayores y a los superiores, que es un elemento constante, dramática y pavorosamente incorporado en los *makishi* de la iniciación de los muchachos.

Ceremonias funerales

Como en la mayoría de las sociedades, la cantidad de «pompa y boato» en el funeral depende de la riqueza y la importancia de la persona muerta. Como ha dicho el profesor Radcliffe-Brown, los funerales se ocupan más de los vivos que de los muertos. Hemos indicado anteriormente que en todos los rituales de crisis vitales se producen cambios en las relaciones de todas las personas estrechamente vinculadas al sujeto del ritual. Cuando una persona muere, todos esos vínculos se rompen, y cuanto más importante la persona, mayor el número y el alcance de los vínculos que han de romperse. Luego hay que establecer un nuevo patrón de relaciones sociales: si la persona muerta era, por ejemplo, un caudillo, ha de encontrarse un sucesor, sus herederos tienen que dividirse su herencia, alguien debe hacerse responsable de sus deudas, hay que decidir el destino de su viuda, y todos aquellos que mantuvieron con él alguna relación particular deben saber a qué atenderse con respecto a su sucesor y a sus herederos. Antes de que puedan hacerse todas estas cosas debe darse un periodo de ajuste, un intervalo durante el cual la sociedad pasa gradualmente del antiguo al nuevo orden. Entre los ndembu, ese periodo coincide con el tiempo que dura el campamento de duelo, el *chipenji* o *chimbimbi*.

Durante este período se piensa que la sombra del muerto está particularmente inquieta y trata constantemente de volver a visitar los escenarios y de comunicarse con las personas a quienes mejor conoció durante su vida. Los ndembu creen que sin el ritual del duelo la sombra no descansaría tranquilamente en su tumba, sino que estaría interfiriéndose constantemente en los asuntos de los vivos, y se sentiría celosa de los nuevos arreglos, por ejemplo el matrimonio de su viuda o la designación de un sucesor distinto del que ella habría escogido. De hecho, en ese periodo la sombra puede afligir con enfermedades a aquellas personas que, habiendo debido honrar su memoria con la celebración de una reunión funeral, omitieron el hacerlo.

Rituales de aflicción

Veamos ahora qué se entiende por rituales de aflicción. La respuesta a esta pregunta nos pone ante el tema central de la vida religiosa ndembu. Por alguna razón, los ndembu han asociado la mala suerte en la caza, los trastornos reproducti-

Introducción

vos de la mujer y varias formas de enfermedad, con la acción de los espíritus de los muertos. Además, cuando la adivinación revela que un individuo ha sido «apresado» por un espíritu así, se convierte en sujeto de un elaborado ritual, al que asisten numerosas personas de cerca y de lejos, y que responde al propósito de propiciar al espíritu causante de los trastornos y a la vez librarse de él. Lo que llevamos dicho plantea una nueva cadena de cuestiones. ¿De qué clase son esos espíritus que afligen a los vivos? ¿Son espíritus de parientes, o de extraños, o de la naturaleza, o demonios? La respuesta es simple y unívoca: son espíritus de parientes muertos. El término ndembu para esos espíritus es *mukishi*, y el plural *akishi*. Quiero advertir aquí que no hay que confundir *akishi*, «espíritus», con *makishi*, que significa tanto los danzantes enmascarados de las ceremonias de iniciación y funerales, como las vestimentas que aparecen. Por razones de conveniencia traduciré *mukishi* con el término que la profesora Wilson prefiere usar en lugar de «espíritu» o de «espíritu ancestral»: «sombra». Con razón o sin ella, la mayoría de la gente entiende «espíritu ancestral» como si significara «antepasado remoto o distante»; y estos incómodos habitantes de una «tumba intranquila» a que me estoy refiriendo son siempre espíritus de muertos recientes que, vivos, han desempeñado un papel importante en la vida de las personas a quienes están molestando.

¿Por qué razón las sombras «salen de sus tumbas», como dicen los ndembu, para importunar a sus parientes? Varias se alegan. La más importante es la de que esos parientes las han «olvidado», o que han actuado de una manera que las sombras han desaprobado. «Olvidarlas» equivale a haber descuidado el presentarles una ofrenda de cerveza o de alimentos en los árboles *muyombu*, plantados como altares vivientes en el centro de los poblados, o a haber omitido la mención de sus nombres en las plegarias que allí se hacen. Puede significar también que no se ha vertido en el orificio abierto al efecto en la tumba de un cazador sangre de la última presa abatida, «para que la sombra coma». O significa simplemente que se ha olvidado al muerto «en el corazón». En cuanto a «conducta desaprobada» puede ser la que da origen a querellas en el grupo de parentesco, o la de aquel que abandona el poblado del muerto y se va a vivir a otro, o la del que desobedece un deseo que el muerto expresó durante su vida. Cualquiera que sea la razón, usualmente se piensa que en aquel que es «capturado por un *mukishi*» hay algo de importante y distintivo. Para empeorar, el así castigado se convierte en la figura central de una

gran reunión ritual, en la que todos los asistentes desean seriamente que le vaya mejor y que tenga más suerte. Además, si el tratamiento al que se somete tiene éxito, puede llegar a ser un *chimbuki*, o doctor menor, cuando el mismo ritual se celebre para otras personas, y aún quizá progresar con el tiempo hasta el rol de doctor principal. De esta forma, la vía a la fama religiosa pasa por la aflicción. He oído con frecuencia a los doctores y adivinos contestarme a la pregunta: «¿Cómo aprendiste tu oficio?», con las palabras: «Empecé por estar enfermo yo mismo», esto es, por ser afligidos ellos mismos con enfermedades por la sombra de alguno de sus parientes. Ser capturado por una sombra tiene, pues, un doble valor. Es el castigo por el descuido de su memoria, pero al mismo tiempo es la elección para actuar como intermediario en futuros rituales que ponen a los vivos en comunicación con los muertos. Si el ritual fracasa en su propósito y la enfermedad o la mala suerte persisten, puede ser un signo de que el afligido no ha expiado adecuadamente su ofensa. O bien puede significar, por otra parte, que la víctima está siendo atacada por la brujería de una persona viva.

¿Cuáles son las formas en que se manifiesta la aflicción causada por una sombra? En líneas generales cabe distinguir tres tipos principales: 1) la sombra de un cazador puede alejar a los animales fuera del alcance de su pariente cazador, o hacer que éste no los encuentre, o que si los ve falle el tiro; 2) la sombra de una mujer puede hacer que otra mujer pariente suya padezca de diversos trastornos reproductivos, que pueden ir desde la esterilidad hasta tener varios abortos consecutivos; 3) las sombras de cualquiera de los dos sexos pueden hacer que sus parientes vivos, igualmente de cualquiera de los dos sexos, enfermen de diversas maneras, «consumiéndose», «sudando y temblando» o «sintiendo dolores por todo su cuerpo», por usar las descripciones que los ndembu hacen de los síntomas. A estos tres modos de aflicción corresponden tres tipos principales de rituales correctivos, a los que podemos llamar: cultos de caza, cultos de fertilidad y cultos curativos. Los primeros se celebran por hombres, los segundos por mujeres y los terceros por ambos sexos. El modo de aflicción y el ritual para disiparlo se conocen con el mismo nombre. Por ejemplo, si una mujer sufre de menstruaciones prolongadas y dolorosas, se dice de ella que ha sido «capturada por una sombra que ha salido como *nkula*», y el ritual para librarla de esa sombra se llama también *nkula*. Dentro de cada culto hay varios rituales separados. Los del culto de la caza se cele-

bran según un orden graduado, mientras que para los de los otros cultos no hay un orden fijo de celebración. Se asegura que la sombra culpable de la aflicción que motiva un ritual determinado tiene que haber sufrido ella misma, mientras aún vivía, idéntica aflicción. Así el paciente, el doctor principal y los doctores menores, y la propia sombra pertenecen a una misma comunidad sagrada compuesta por los elegidos y por el candidato a la elección.

Cultos de la caza

Al hablar de la iniciación de los muchachos, en la que se expresan y enseñan los valores básicos del pueblo ndembu, se ha señalado ya el gran valor que se concede a la caza como ocupación de los hombres.

Para nosotros, la caza es una actividad meramente económica o deportiva para la que ciertas personas muestran un talento o una disposición natural, que con la práctica pueden desarrollar adquiriendo mayor habilidad. Los ndembu no la miran desde esta perspectiva. Un hombre joven escucha la «llamada» para ser un gran cazador, del mismo modo que en nuestra propia sociedad una persona puede sentir la llamada para hacerse misionero: es decir, recibe un mensaje de fuente sobrenatural indicándole que tiene esa vocación. En el caso del joven ndembu, el mensaje adopta la forma de sueños con la sombra de algún famoso cazador pariente suyo, acompañados por mala suerte en la caza. La consulta a un adivino le revela que la sombra desea que él también llegue a ser un cazador famoso y para eso debe ingresar en el culto de los cazadores haciendo que se celebre por él el primero de sus rituales. En las ocasiones posteriores se repite la misma secuencia: la mala suerte y los sueños, seguidos por el ritual para ganarse el favor de la sombra, seguido a su vez por mayores éxitos en la caza hasta que al fin el cazador es reconocido como maestro en su profesión. De esta forma, el arte de la caza puede ser concebido como la adquisición de un creciente poder espiritual a través de los sucesivos grados de iniciación en el culto de las sombras cazadoras. Ese poder permite al cazador «ver los animales rápidamente», «atraerlos a donde él está» y «hacerse invisible para ellos» (cfr. pp. 321-2, 329).

Cultos de la fertilidad de las mujeres

Cuando estaba en Mwinilunga asistí a muchos rituales relacionados con los trastornos reproductivos de las mujeres y oí

hablar de muchos más. En una muestra de diecinueve mujeres cuyas historias rituales registré no había ninguna por la que no se hubiera celebrado al menos uno de esos rituales, y una de ellas, una anciana, había sido objeto de cuatro rituales separados. ¿Hay alguna base médica para estos difundidos cultos conexos con los trastornos reproductivos? Las pruebas de que dispongo son pocas, pero sugestivas. Los datos que me facilitó la doctora del hospital de la misión de Kale en agosto de 1951, revelan que de noventa mujeres ingresadas como casos de embarazo normal, dieciséis, esto es, casi un 18 por 100, tuvieron partos distócicos. En no más de tres meses, mi mujer fue llamada una docena de veces para intervenir en casos de partos de excesiva duración y de abortos en los poblados próximos a nuestro campamento. Muchas mujeres mostraban claros síntomas de anemia, y no pocas confesaban tener frecuentes trastornos periódicos. Parece posible que la actual frecuencia de estos desórdenes guarde relación por una parte con la escasez de carne y de pescado en numerosas áreas, tales como el noroeste del distrito, de donde la caza ha desaparecido casi enteramente, y por otra, con el bajo valor protéinico de la cosecha principal, el cazabe, cuyo contenido de proteínas equivale a sólo la octava parte del contenido del mijo. Los ndembu no crían ganado mayor, y el ganado menor que sí tienen, resulta insuficiente para su necesidades de carne.

Sin embargo, aunque estos rituales de fertilidad (o mejor, rituales contra la infertilidad) iban a más en los años cincuenta, la mayor parte de ellos parece haber existido ya en un pasado remoto: vienen, como dicen los ndembu, «desde Mwatin-yanwa». De nuevo aflora el tema de la aflicción. De la mujer que tiene un mal parto, o un mal aborto, o pérdidas menstruales excesivas, o de la que es estéril, se piensa que ha ofendido a una sombra que sale de la tumba y «se asienta» en su cuerpo hasta que para propiciarla un adivino prescribe la celebración de alguno de los rituales de las mujeres. Por lo que yo pude saber, la sombra más frecuentemente ofendida era la de la madre de la madre de la mujer: de los veinticinco casos en que pude trazar la relación existente entre la sombra y su víctima, en doce era ella la responsable de la aflicción. Después de ella venía la madre de la mujer, con cinco casos, y a continuación su hermana mayor, con dos. Esto parece significativo si se tiene en cuenta el hecho de que las mujeres, a través de quienes se transmite la sucesión y la herencia, después de casarse pasan a vivir en los poblados de sus maridos,

con frecuencia muy lejos de los suyos propios, y con el curso del tiempo pueden dejar de acordarse de sus parientes más viejos por línea materna, ya muertos. Más aún: mientras fueron muchachas jóvenes tampoco vivían en su propio poblado, sino que pasaban la mayor parte del tiempo junto con sus madres en los poblados de los padres. Pero a pesar de haber estado separadas de su «propio» poblado durante una tan gran parte de sus vidas, aún se espera de ellas que con el curso del tiempo hagan a sus hijos volver a él; y si ellas mismas se divorcian o enviudan, su refugio hasta que vuelven a casarse está en su poblado matrilineal. Parecería, en consecuencia, que ser «capturadas» por una sombra matrilineal ha de servirles de violento recordatorio de que su primera lealtad ha de ser para sus poblados matrilineales, y de que los hijos que traen al mundo no son para sus maridos, sino para sus hermanos y los hermanos de sus madres «allá en su hogar». Así la causa más usual de la aflicción es haber «olvidado» a la sombra.

Cuatro son los rituales que se celebran por las mujeres con trastornos reproductivos: 1) *nkula*, cuando una mujer tiene una excesiva pérdida de sangre en la menstruación (cfr. *infra* pp. 45-47; 2) *isoma*, cuando una mujer ha tenido varios abortos o ha parido varios hijos muertos; 3) *wubwang'u*, cuando una mujer ha tenido o espera tener gemelos, o cuando parece ser estéril; 4) *chihamba*, que puede celebrarse tanto en casos de enfermedad como de trastornos reproductivos y tanto para la curación de hombres como para la de mujeres. Los cuatro rituales pueden celebrarse también por niños enfermos, en cuyo caso se trata conjuntamente a la madre y al hijo. Es frecuente que se trate al marido a la vez que a la mujer, «para hacerle a él también sagrado y tabú (*kumbadyi nakwajila*)», ya que él tiene que comer y dormir con ella, y se piensa que el contacto íntimo de una persona sagrada con una persona o una cosa profana es peligroso o por lo menos puede anular los efectos del tratamiento. Cada uno de esos rituales tiene tres fases bien marcadas: 1) *itembi* o *kulembeka*, que consiste en un tratamiento y una danza para hacer a los sujetos «sagrados» 2) un período de aislamiento durante el que los sujetos están parcial o completamente separados de la existencia cotidiana y han de observar ciertos tabús alimenticios, y 3) *ku-tumbuka*, nuevo tratamiento y nueva danza que celebra el final del aislamiento y prepara a los pacientes para reintegrarse a la vida cotidiana.

El doctor principal en todos los rituales es siempre un hombre, aunque se trate de rituales de mujeres. Sin embargo, antes

de que puedan enseñarse las medicinas y los procedimientos adecuados, ese hombre ha tenido que ser hecho «sagrado» como hermano, hijo o marido de una mujer, sometiéndose a un ritual particular. Cada doctor (*chimbuki* o *chimbanda*) tiende a especializarse en un ritual, aunque hay doctores que conocen las técnicas de muchos. Usualmente tiene como ayudante a algún doctor principal femenino, y cuenta con la asistencia de una hueste de doctores menores, que son mujeres que se supone fueron curadas por rituales anteriores del mismo tipo. Para asegurarse sus servicios se ha de hacer al doctor varón un pago inicial que en 1950 era de dos chelines seis peniques como mínimo y cuatro chelines como máximo; a las mujeres doctoras se les da comida y cerveza. Si se efectúa la cura y la mujer tiene hijos normalmente, el doctor recibe aún diez chelines o una libra que puede compartir con sus ayudantes como crea justo. Los que proporcionan el dinero son normalmente la propia paciente y su marido. Para las posibilidades de los ndembu, celebrar un ritual resulta considerablemente caro. Los honorarios del adivino ascienden a tres chelines seis peniques, los del doctor, a más de una libra, y todavía hay que contar los considerables gastos en tiempo, dinero y trabajo para proporcionar alimento y bebida a los asistentes a la reunión general. Además, las reglas del aislamiento suelen prohibir que la mujer saque el agua, trabaje en sus huertos de caza o acarree hasta la cocina sus raíces, con lo que durante varios meses privan a la familia de sus servicios económicos.

Cada celebración separada del *ku-lomboka* y *ku-tumbuka* tiene tres fases principales: 1) la recogida de las medicinas; 2) la construcción del altar; 3) un largo período de tocar el tambor, cantar y danzar, entremezclado con el tratamiento de la paciente por los doctores que la lavan con medicinas, invocan en el altar a la sombra que la aflige y realizan diversas acciones rituales. La paciente suele quedarse sentada pasivamente ante el altar, pero ocasionalmente puede unirse al círculo de las mujeres que danzan en torno a ella, e incluso danzar ella sola.

Cada tipo de ritual tiene su propio ritmo especial de tambor, su propio «tema de canto», su propia combinación de medicinas, su propia conducta estilizada expresada en danzas y gestos y su propio tipo de altar y de aparato ritual.

Tres son las principales categorías de gentes que usualmente toman parte en estos rituales: 1) hombres y mujeres que han sido ellos mismos pacientes en ese ritual particular y pueden por eso actuar como doctores mayores o menores (*ayim-*

buki); 2) parientes matrilineales y patrilineales de los dos pacientes, marido y mujer (*muyej*, que significa paciente, se usa también para un cazador desafortunado que está siendo tratado en un ritual *wuyang'a*; su verdadero sentido es «persona afligida por la sombra de uno de sus parientes»); 3) otros ndembu, que pueden o no estar relacionadas con los pacientes, pero que acuden para tomar parte en su fase final, dadas, ya que todo ritual, especialmente en su fase final, da ocasión a una festividad pública, una reunión tribal general a la que vienen como asistentes gentes de varias jefaturas distintas. Si el caudillo del poblado en donde está celebrándose el ritual conoce las técnicas y las medicinas, será él quien actúe como doctor principal, aunque no es necesario que el doctor esté relacionado con los pacientes. Como norma general, el ser miembro del culto confiere un papel más importante en el ritual que el ser pariente de la paciente.

Cultos curativos

El *chihamba* (Turner, 1962a) y el *kalemba* parecen ser los únicos cultos ndembu verdaderamente indígenas para curar la enfermedad; a ellos habría que añadir el ritual de *kaneng'a* contra la brujería. Otros cultos que yo presencié, o de los que oí hablar, tales como el *kayong'u*, el *tukuka* y el *masandu* son de origen lwena (luvale), luchazi o chokwe y se caracterizan por temblores histéricos, glosolalia y otros síntomas de disociación. En estos cultos importados, el doctor toma la misma medicina que administra a su paciente y ambos se dejan llevar por un paroxismo de temblores muy poco gratos de contemplar. En el *tukuka* y en el *masandu* las mujeres desempeñan un papel mucho más importante que en los rituales ndembu tradicionales. Estos dos rituales están haciéndose muy populares en el noroeste de Mwinilunga y se celebran con frecuencia por personas que padecen tuberculosis. Se asegura que las sombras que causan esa enfermedad son sombras de europeos, o de miembros de otras tribus, como los lwena; parte del tratamiento consiste en dar al paciente comidas europeas servidas por un «criado», en danzar en parejas imitando a los europeos, en vestirlo con vestimenta europea, y en cantar canciones de moda tales como «En aeroplano vamos a Lumwana».

El *kayong'u* (cfr. *infra*, pp. 157-161) se celebra con frecuencia por pacientes con dificultades respiratorias. Parte del tratamiento consiste en colocar al paciente, junto con un recipiente que contiene una humeante medicina de hojas, bajo una manta, y

hacerle inhalar esos vapores. Se celebra también por una persona que ha soñado que una sombra desea que se convierta en adivino.

El *kalemba* ya no se ve mucho en la actualidad, ni tampoco tengo información confiable sobre él. Sólo sé que era un ritual de mujeres y que un doctor femenino, con la cara cubierta con arcilla blanca y llevando una cesta *lwatu* con especímenes de todas las plantas alimenticias cultivadas por los *ndembu*, ejecutaba una danza en solitario.

El *ihamba* se describirá más adelante (cfr. pp. 403-438). Aunque parece ser de origen *lwenachokwe* se ha incorporado al culto de cazadores *wuyang'a*. En el noroeste, donde hay muchos poblados y poca caza se ha hecho bastante popular. El *ihamba* ofrece a los no cazadores una especie de participación vicaria en el culto de los cazadores, e ilustra la tenacidad con la que un pueblo se aferra a sus valores tradicionales incluso después de que haya desaparecido su base material.

BIBLIOGRAFÍA

- Spiro, M., 1965: «Religion: Problemas of definition and explanation», en *Anthropological approaches to the study of religion*, A. S. A. Monograph N.º 3, Londres, Tavistock Publications.
 Turner, V. W., 1957: *Schism and continuity in an African society: A study of Ndenbu village life*, Manchester University Press.
 — 1962: *Chihamba, the white spirit* (Rhodes-Livingstone Paper 33). Manchester University Press.



siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 3, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 36, 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

A Monica Wilson

ACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
MUSEO ETNOGRAFICO - BS. AB.

BIBLIOTECA

A.14053

Primera edición en castellano, octubre de 1980

© Siglo XXI de España Editores, S. A.

Calle Plaza, 5. Madrid-33

Primera edición en inglés, 1967

© Cornell University Press, Ithaca y Londres

Título original: *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: El Cubri

ISBN: 84-323-0389-5

Depósito legal: M. 34.661-1980

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Impreso en Closas-Orcoven, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

- Sakai, 92
 — sal; evitación ritual de la —, 69-70, 235
 Salad, 190-92; — sobre la genealogía, 182
 Samalichi, 420, 421
sanazembi, oficiante de un culto funerario, 68-9
 Samka-Karika, 94
 Sampasa, 173, 177, 193-94, 201-02, 235-236; el cacique — sobre el mito de la circuncisión, 170; genealogía de —, 182
 Samuwini, 418-20, 423, 425, 433, 437 sandawe, 91
 Sandombu, 172, 270
 — sangre; simbolismo de la —, 31, 34, 45-6, 56; — de la caza, 404
 Sankaracharya, Sri —, 94
 Sawiyembi, 173, 177, 194; genealogía de —, 184
 secuencia de episodios de la circuncisión, 205-06
 secundarias; elaboraciones —, 39-40
 Semang, 92
 semántica, morfología — del *chising'a*, 329-332
 — semen; simbolización del —, 32, 67, 86, 222
 sensorial; polo — del significado de los símbolos, 31, 36; — tratado como una constante, 40
 separación; fase de — en la circuncisión, 207-47
 serpiente; mordedura de — y su tratamiento ndembu, 341, 374
 sexual; pasión — y lo negro, 81-2
 shilluk, 113
 shona, 91
 símbolos, 21-52; definición de —, 21; estructura y propiedades de, 29-35; condensación, unificación y polarización de sentido de —, 30-1; — como representación colectiva, 31; — como referencias, 32; — dominantes e instrumentales, 33-35; el primer árbol y el altar como — dominantes, 33-34; — y psicología profunda, 36-41; — como síntomas neuróticos y sicóticos, 37; sólo la interpretación consciente válida, 37; instigación a la acción social, 40; — y sueño, 41; psique individual y

símbolos rituales, 41; el campo de acción como contexto para el examen de —, 47-8; contexto cultural para el examen de —, 49; — como factores dinámicos, 49; análisis de los — en los procesos sociales, 50-1; espectro de significados en los —, 51, 53; *chirikijila*, que significa «rastreo brillante», término ndembu para designar —, 53; multivocidad de los —, 65-101; el cuerpo como nudo de —, 119; — universales, 324; sobre las posibilidades de —, 331-32; y el tratamiento de las enfermedades, 391-96
 social; estructura — y cultural del *mukanda*, 289-90
 sociedad, como totalidad, 23, 48-9, 51, 60, 294
solola-ku, hacer visible, 53, 171. Véase también *isoli*, *musoli*, *musolu*
 sombras: definición de, 11; tormentos de, 11-3, 401; *nkula*, 12; cazador, 12, 314, 320, 327-28; tormento de — en el *ihamba*, 431, 438
 sueños, 152-53
 sufrimiento; lugar del —, 57-8
 supresión de conflictos a partir de la interpretación, 43; — de principios y normas, 47-8
 swazi, 120-22

tambores, 16, 357, 391, 434
 temblores en el ritual, 17-8, 435-36
 termiteros: — en la circuncisión, 237; — como altares de los espíritus para los cazadores, 318, 327-28
tooka, blanco (color), 66
 tormento. Véase *aflicción*
 tradicionales (criterios) y su importancia en la distribución de papales, 204
 transición, 103-04
 tres ríos; misterio de los —, 67-72
 tríada de colores, 76; — en los *Upanishads*, 94
 tribal (comunidad); en *mukanda* como símbolo de la —, 294
 tripartito; modo de clasificación —, 66, 100

tudiwu. Véase *kadiwu*, recipiente de medicina *njunda*
Tukuka, culto estertórico, 17
 unificación de los significados dispares de los símbolos, 30-1
 unidad de los varones durante la circuncisión, 294
Upanisada, 94-6, 98
 xorilocalidad, 8; como evasión de la responsabilidad, 427
 vapor; baño de —, usado en la terapia, 352, 380-81
 venéreas; enfermedades —, 341
 vecindad, unidad social para los ritos de circuncisión, 171-204, 291; rivalidades dentro de la — por los cargos rituales, 201-02
 verde, *meji amatamba*, 66
 virilocal; matrimonio, 3-7; — y los conflictos resultantes expresados en el *nkang'a*, 27

visión; búsqueda de la — en los indios de las Praderas, 111
 Wadyang'amafu, 173, 177, 197-98; genealogía de —, 184
 wandjinas, 93
 Windson Kashikanaji, 149-51, 165
wubani, purificación del homicidio, 46
wubinda, culto de cazadores de arco, 313-32, 415
Wubwang'u, ritual de fertilidad, 15, 67
 Wukengi, 176-78, 181, 188-89; genealogía de —, 183
wuyang'a, culto de cazadores con arma de fuego, 17-8, 403
 yijila, cosas tabuadas, 323, 326
yitumbu, 34, 53, 320, 339-40. Véase también *medicinas*
 yoruba, 92