

Sobre samanes¹, *-ismos* y herencia cultural

On shamans, *-ism* terms and Cultural Heritage

José Andrés ALONSO DE LA FUENTE

Universidad Complutense de Madrid

ocitartson@hotmail.com

*I've seen things you people couldn't believe.
Attack ships on fire off the shoulder of Orion.
I watched c-beams glitter in the dark near the Tannhäuser's Gate.
All those... moments will be lost in time, like tears... in the rain.
Time to die.
Blade Runner (1982, dir. Riddle Scott)*

*Quem não vê bem uma palavra
não pode vê bem uma alma
Fernando Pessoa (1888-1935)*

1. Uno de los clichés más repetidos es que la realidad en ocasiones supera a la ficción. Del mismo modo que el personaje de Roy Batty en *Blade Runner* –una réplica, que no un replicante, interpretada por Rutger Hauer– fallece llevándose consigo recuerdos que el resto de la humanidad no podrá conocer, compartir o siquiera intuir, muchas culturas de nuestro tiempo presente y pasado, en breve también futuro, desaparecerán, ignoradas y aniquiladas por nosotros mismos.² El destino de aquéllas es,

¹ En este artículo de revisión se respetará la etimología del término, según la cual “shamán” es una forma evenqui dialectal (sudoriental) y secundaria, mientras que “saman” (o “samān”, que sería incluso más correcta, aunque incómoda desde un punto de vista tipográfico), conserva los rasgos originarios del término, por ser la forma que corresponde a los dialectos evenquies “normativos” (véase V. A. Vasilevi?, *Évenkijsko-ruskij slovar'*, Moskva 1958, p. 535 y A. Lavrillier, “Dialectes et norme écrite en évenk contemporain (langue toungeuse)”, ed. M. M. Jocelyne Fernández-Vest, *Les langues ouraliennes aujourd'hui. Approche linguistique et cognitive – The Uralic languages today. A linguistic and cognitive approach*, Paris 2005, pp. 433-46, esp. 437-9). En consecuencia, todos los derivados obtenidos a partir de “saman”, p. ej. “samanismo”, “samanidad” o “samánico”, se adaptarán a este cambio.

² E. Kasten comenta que la pérdida cultural es «[...] una amenaza a la misma supervivencia de la humanidad. Por tal motivo, está claro que el mantenimiento de la diversidad cultural trasciende un valor meramente estético. Tiene un papel decisivo que jugar en la propia historia humana. [...] La diversidad cultural les ha permitido a los humanos adaptarse a las condiciones cambiantes. Por tal razón, hay una responsabilidad

por lo tanto, idéntico al de las réplicas que persigue el *Blade Runner* Rick Deckard, emulado por Harrison Ford. Pese a lo estrambótico de la comparación, los paralelismos que pueden señalarse entre el cine y el fenómeno de la samanidad, elemento inherente a muchas culturas destinadas a desaparecer, son muy numerosos. El festival de Cannes, sin ir más lejos, comienza con la expresión francesa [*l]a séance commence!*, que es traducida al español como ‘![c]omienza la función!’ y al inglés ‘[t]he show is about to begin!’. En ambos casos se cumple el aforismo “la traducción es una traición”. En palabras del escritor cubano Guillermo Carrera Infante, celebrado crítico de cine, la «[...] *séance* convoca a todos los espíritus y a la intervención de Madame Blavatsky, espiritista magna». ³ Y es que no es casual que en la terminología académica se denomine *séance* a las ceremonias samánicas en las que su figura central, su Madame Blavatsky, es decir, el saman, se ve inmerso en una actuación a la que no puede acceder sino a través de un estado de trance, más o menos profundo, conocido como experiencia extática o ASC, abreviatura de la expresión inglesa *Altered States of Consciousness* ‘estados alterados de conciencia’. Varios son los espíritus, auxiliares o enemigos, que también toman parte en estas ceremonias, de ahí lo oportuno, y lo correcto, de la cita de Cabrera Infante.

La reciente aparición de un volumen colectivo ⁴ sobre la herencia cultural que se está perdiendo en la zona euroasiática ⁵ permite valorar la gravedad de la situación. Este volumen en concreto hace hincapié en dos aspectos, por otro lado inseparables, de las culturas allí localizadas ⁶: “religión” y “lengua”. El vínculo entre estas dos manifestaciones culturales es tan fuerte en aquella zona que no puede iniciarse el estudio de una sin considerar la otra. Tal y como afirma Juha Janhunen en su artículo, el shamanismo (euroasiático) es incomprensible sin la participación de sus lenguas. *Shamanhood. An Endangered Language*, es decir, ‘Samanidad. Una lengua en peligro (de extinción)’, es un título con doble significado, pero con un único mensaje: si permitimos la desaparición del fenómeno religioso, perderemos la lengua, sino toda, sí una parte muy importante. Y viceversa. ⁷

mundial que asegurar [...]», véase E. Kasten, “Manejando etnicidades y/o reforzando las diversidades culturales. Visión indígena y global respecto al mantenimiento del conocimiento tradicional”, ed. T. Valiente, *Experiencias de Educación Bilingüe en Pueblos Indígenas del Norte*, Quito 1999, pp. 19-32, esp. 19.

³ G. Cabrera Infante, *Cine o sardina*, Madrid 2001, p. 20.

⁴ Eds. J. Pentikäinen y P. Simoncsics, *Shamanhood. An Endangered Language*. Oslo: Novus (Instituttet for sammenlignende kulturforskning) 2005. 251 pp. ISBN 82-7099-391-3.

⁵ Término geográfico que por lo general incluye a las sociedades esquimales de Canadá, Norteamérica y Groenlandia, así como otras culturas del estado norteamericano de Alaska, p. ej. tlingit, tanaina, ahna, haida, kutchin o koyukon.

⁶ Para quien todavía prefiera usar el impropio sintagma “culturas primitivas”, véase un severo correctivo en A. Kuper, *The Invention of Primitive Society*, London 1988.

⁷ La bibliografía sobre la exfoliación lingüística de las regiones septentrionales es abrumadora. Artículos imprescindibles por su carácter introductorio y lo descriptivo de los hechos allí descritos son M. Krauss, “The World’s Languages in Crisis”, *Language* 68, 1 (1992) pp. 4-10 y del mismo autor “The Language Extinction Catastrophe Just Ahead. Should Linguists Care?”, eds. A. Crocheteire, J. C. Boulanger y C. Ouellon, *Les lan-*

2. Dada la naturaleza del libro que se revisa, no está de más introducir y comentar varios conceptos capitales que de hecho constituyen la espina dorsal del texto.

2.1. Todas las definiciones son, por definición (y valga la redundancia), incompletas. En el caso de “samanismo” la cuestión no depende de si es completa o incompleta, sino más bien de si es correcta o incorrecta. De entrada, los especialistas no se ponen de acuerdo sobre un hecho tan crucial como el siguiente: ¿el “samanismo” es o no una religión? Sólo unos pocos autores creían, a principios del s. XIX, que el samanismo no sólo era una religión, sino que además era la religión de Siberia.⁸ Sin embargo, la ausencia de conceptos puramente religiosos, como por ejemplo el de “fe”,⁹ pronto decantó la balanza a favor de su no religiosidad. La *communis opinio* defiende que por “samanismo” se entiende un conjunto de ritos, ceremonias y creencias asociadas a la figura del saman.¹⁰ Aunque dichas creencias y ceremonias pueden

gues menacées – Endangered Languages, Sainte-Foy 1993, pp. 43-46, “The Indigenous Languages of the North: A Report on Their Present State”, eds. H. Shoji y J. Janhunen, *Northern Minority Languages. Problems of Survival*, Osoka 1997, pp. 1-34, y “The scope of the language endangerment crisis and recent responses to it”, ed. K. Matsumara, *Studies in endangered languages*, Tokyo 1998, pp. 43-6. No en vano, a Micheal Karuss, actual director del Alaska Native Language Center en Fairbanks (Alaska), se debe el programa más ambicioso de revitalización cultural y lingüística, que se concentra en las lenguas y culturas de Alaska. En una perspectiva mundial, Stephen Wurm ha demostrado durante muchos años su dominio y magisterio en lo que a lenguas en peligro se refiere, véanse “Methods of language maintenance and revival, with selected cases of the language endangerment in the world”, ed. K. Matsumara, *Studies in Endangered Languages*, Tokyo 1998, pp. 191-211, pero sobre todo su trabajo para la UNESCO, *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*, París 2001², cuyo valor informativo es inestimable. En T. Salminen, “Endangered languages in Europe”, ed. M. Brenzinger, *Language Diversity Endangered*, Berlin-New York 2007, pp. 205-32, esp. 205-9, se repasa la bibliografía general más relevante, tanto a nivel mundial como europeo.

⁸ Véase Á. Hultkrantz, “Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism”, eds. V. Diószegi y M. Hoppál, *Shamanism in Siberia*, Budapest 1978, pp. 27-58, esp. 29. En su famoso tratado Sir J. Lubbock (*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, London 1870) estableció que el samanismo es el cuarto estadio evolutivo de la “religión”, lo cual convertía al samanismo en una religión propiamente dicha. Igualmente, el primer congreso celebrado en Siberia en el que pudo hablarse libremente de samanismo, esto es, sin la intervención de las autoridades rusas, llevaba por título “Shamanism as a Religion. Origin, Reconstruction, and Traditions” (Yakutsk, 1992, 15-22 de agosto). Sobre éste y otros problemas teóricos del samanismo, véase la introducción de Á. Hultkrantz, “Introductory Remarks on the Study of Shamanism”, *Shaman* 1, 1, 1993, pp. 3-14, donde, a propósito de la definición de samanismo, el autor comenta que «[...] it seems that almost every writer [...] comes up with his own theory» (p. 3). Un tratamiento extremo y muy polémico de la cuestión puede encontrarse en A. B. Kehoe, *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, London 2000, donde el peor parado es M. Eliade y su estudio clásico *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París 1951.

⁹ Si en algo puede compararse la fe cristiana o judía con la adoración que los sámi profesan a sus espíritus guardianes, entonces debe apuntarse que muchos especialistas consideran que dicha adoración forma parte de un samanismo muy influenciado y empobrecido, en comparación con los samanismos más puros de Asia central. Cfr. Á. Hultkrantz, “On Beliefs in Non-Shamanic Guardian Spirits among the Saamis”, ed. T. Ahlbäck, *Saami Religion*, Åbo 1987, pp. 110-23.

¹⁰ V. Diószegi habla de “religious phenomenon”, en apariencia un eufemismo para esquivar el “no es una religión”. Véase “Shamanism”, en *The New Encyclopaedia Britannica (Macropaedia)*, vol. 26, 1993¹⁵, pp. 1013-6, esp. 1013.

estar conectadas de un modo u otro con la tradición de otras religiones, esto en absoluto las convierte en parte de un sistema religioso.¹¹ Aquellos que defienden la religiosidad del shamanismo consideran evidencia fundamental el caso “mongol budista”, cuya problemática gira en torno a las más que obvias similitudes entre el budismo (y en menor medida, el lamaísmo) y la shamanidad de mongoles, buriatos o evenquíes. Incluso la etimología del término “sáman” se explica a través de canales budistas: pali *samana* < sánscrito *śramaṇa* ‘hacer un esfuerzo; monje budista’ < chino *sha-men*. El anacronismo cultural y lingüístico de semejante etimología ha sido ya señalado por otros especialistas y en la actualidad se considera una mera curiosidad historiográfica.¹² En suma, resulta mucho más razonable considerar que esas “similitudes” son influencias secundarias muy posteriores en el tiempo. La antigüedad de las costumbres y tradiciones puramente shamánicas de mongoles, buriatos y evenquíes se remontan a un patrón más o menos particular del Paleolítico Superior, época de la que provienen las primeras evidencias arqueológicas del culto al saman.¹³ Además, ciertos conceptos como el vuelo del saman, el dualismo del alma o el ceremonialismo en torno a los animales se explican y sitúan mejor en un contexto animista paleolítico, mientras que en la “hipótesis budista” quedan sin explicación.

2.2. Si la pregunta “¿qué es el shamanismo?” resulta complicada, más sencilla se presenta “¿quién es el saman?”. Hultkrantz define al saman como:

[...] a person, male or female, who through his/her training or spiritual endowment is able to act as a mediator between members of his/her social group (in some cases members of another social group) and the supernatural powers. The contact with the other world is realized through ecstasy or trance, two words for the same thing. The trance signals the entrance of the guardian spirits. In its full-blown forms, it may also mean the appearance of mighty spirits coming from distant places to give information and help. The flights of the shaman's own soul presuppose a deep, sometimes cataleptic trance. These flights could involve the retrieving of lost souls, the transporting of a dead person's soul to the land of the dead,

¹¹ J. M. Atkinson, en su artículo “Shamanisms Today” –*Annual Review of Anthropology* 21(1992) pp. 307-30– intenta demostrar que el shamanismo no ocurre sino es en conjunción con un sistema religioso mayor: «[...] ‘shamanisms’ never occur in isolation but always are embedded in wider systems of thought and practice» (p. 315).

¹² J. Janhunen, “Siberian shamanistic terminology”, ed. I. Lehtinen, *Traces of the Central Asian culture in the North*, Helsinki 1986, pp 97-117, esp. 97-8 con bibliografía.

¹³ Ir más atrás en el tiempo y ofrecer pruebas de ello supondría aproximarse peligrosamente a las posiciones que afirman ver en los dibujos de la cuevas neolíticas instrumentos del sáman. Esta opción, por ser algo especulativa, no ha recibido todo el apoyo de la comunidad shamánica. U. Johansen (“Zur Geschichte des Schamanismus”, eds. W. Heissig y H. J. Klimkeit, *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden 1987, pp. 8-22, esp. 11) considera legítimamente que los orígenes paleolíticos son indemostrables. Sin embargo, el trabajo que Lommel desarrolló hace ya varias décadas (*Die Welt der frühen Jäger*, München 1965), y sobre el que está basado el juicio de Johansen, aunque no permite confirmar el hecho, sí ofrece multitud de evidencias que apuntan en esa dirección.

a scouting expedition to places in this world or the other world, or a visit to the high supernatural beings who control the fate and welfare of human beings.¹⁴

En esta ocasión la figura del saman se define según sus coordenadas religiosas-fenomenológicas, dejando a un lado, sino total, al menos sí parcialmente su condición y papel sociológicos. La función dominante del saman es la de curandero u hombre medicina (¡pero su medicina es el poder espiritual y las enfermedades que curan son alteraciones espirituales! ¡el saman sólo restaura el orden natural de las cosas, el orden cósmico!), debiéndose relegar en un segundo plano funciones como las de psicopompo o adivinador. Este punto es crucial: el saman es una persona de eminente carácter positivo (con independencia de que en algunas sociedades se la tema por sus capacidades extraordinarias). Salvo en contadas ocasiones, el saman evita inmiscuirse en sacrificios o ajustes de cuentas. La participación en sucesos como estos es un rasgo particular de algunas samanidades, p. ej. la esquimal-aleuta. Por otro lado, como bien apunta el propio Hultkrantz, “éxtasis” es un concepto teológico y humanístico, que se aplica en otros muchos contextos que nada tienen que ver con el samánico, mientras que “trance” es un término médico y psiquiátrico.¹⁵

La definición de Hultkrantz está basada en la samanidad euroasiática, el *locus classicus* del samanismo, de donde también se toma el *terminus technicus* “saman”.¹⁶ Muchos especialistas consideran que si por saman debe entenderse la figura religiosa dominante en Siberia, entonces fuera de la zona euroasiática difícilmente pueden encontrarse samanes.¹⁷ Vajda considera justamente que el samanismo es la combinación total de una serie de características, a saber, ritual extático, espíritus guardianes zoomórficos, un espíritu femenino animal guardian o *Tiermutter*, lit. ‘animal madre’, iniciación (que incluye desmembramiento y renacimiento del candidato), una cosmología de tres niveles verticales (cielo, tierra e inframundo) y un pilar que atraviesa dichos niveles, ritual de vuelo, ropas ceremoniales y un tambor.¹⁸ Hultkrantz, por su parte, considera que el mínimo necesario para identificar una manifestación samánica clara es: «[...] trance, direct contact with spiritual beings

¹⁴ Hultkrantz, *op. cit.*, 1993, p. 6. El error que condenó la definición de Eliade fue ignorar ciertos aspectos inherentes del saman y de su universo. Así, los espíritus pueden acudir al saman para informarle de alguna catástrofe o de alguna buena nueva.

¹⁵ Hultkrantz, *op. cit.*, 1978, p. 41. Para la identificación entre éxtasis y trance, véase la obra fundamental de E. Arberman, *Ecstasy or Religious Trance*, vols. 1-3, Stockholm, 1963-1970, esp. vol. 1 (1963) p. 347. Igualmente esclarecedor es el trabajo de R. Hamayon, “Are ‘trance’, ‘ecstasy’ and similar concepts appropriate in the study of shamanism?”, *Shaman* 1, 2, 1993, pp. 2-25.

¹⁶ En un tratado indispensable, Å. Ohlmarks (*Studien zu Problem des Schamanismus*, Lund-Gleerup 1939) afirmó que las regiones árticas son las únicas donde puede encontrarse a samanes auténticos. Kehoe, *op. cit.*, opina del mismo modo.

¹⁷ Véase *inter alia* L. Vajda, “Zur phaseologischen Stellung des Shamanismus”, ed. C. A. Schmitz, *Religions-Ethnologie*, Frankfurt am Main 1964, pp. 456-85.

¹⁸ H. Findeisen propuso que el común denominador de la samanidad euroasiática es la posesión (*Schamanentum*, Stuttgart 1963, p. 47), algo difícilmente aceptable dada la distribución geográfica de esta característica.

and guardian spirits, together with the mediating role played by the shaman in a ritual setting, [...]».¹⁹

El saman es un trabajador a jornada parcial –por lo general sin sueldo²⁰– que posee la capacidad de contactar con el Más Allá para ayudar a las personas de su comunidad, ya sea por asuntos de salud o de videncia. Es decir, el saman es un sanador y un vidente. Hasta aquí, la definición de saman podría aplicarse a todos los tipos de samanes encontrados a lo largo del mundo. Sin embargo, una vez se desciende a la esfera de los detalles, la cosa se complica bastante. Desde la parafernalia (ropa, instrumentos), hasta la clase de espíritus (y de samanes), las combinaciones existentes son casi infinitas. Ni siquiera el modo en el que se realiza el viaje al Más Allá es común entre las diferentes samanidades. Así, la ingesta de halucinógenos es absolutamente prescindible en muchas partes de Siberia, donde emplearlos se considera una deshonra. Entre los chukchíes y otras culturas paleosiberianas acceder a un ASC es innecesario. En honor a la verdad, casos como el chukchí son minoritarios, por no decir marginales, y deben ser considerados excepcionales.²¹

Por otro lado, la categoría social del saman –aquella que Hulkrantz desechara, pero que otros autores como Siikala o Hoppál valoran mucho– varía enormemente incluso en la zona euroasiática: en las regiones del noroeste cada clan posee un saman (p. ej. entre los yucaghíes y los evenquíes), mientras que en el noreste la unidad social mínima con saman propio es la familia (p. ej. entre las poblaciones samo-yedas) o todo lo contrario: el saman ejerce como un profesional eligiendo a los clientes que más le convienen (p. ej. entre los chukchíes y coriacos). En el centro y en la parte meridional el saman sólo sirve a su comunidad (p. ej. entre yacutos y buriatos), aunque su estatus social lo convierte en una institución que funciona como sacerdote por influencia del budismo y el lamaísmo. Súmese a todo esto el hecho de que dentro de cada sociedad casi siempre existe una escala jerárquica de samanes según sus capacidades. Clásica es la división yacuta entre samanes blancos y samanes negros (el blanco simboliza a los espíritus del cielo y el negro a los espíritus de la tierra), más tarde empleada para caracterizar el samanismo de una región a partir de su antigüedad y tradicionalismo. Otros rasgos distributivos relevantes son: en el noroeste se presta mucha atención a las descripciones que el saman hace de su viaje al inframundo; en el noreste no importa la parafernalia y siempre hay un espíritu auxiliar junto al saman; en el centro y la parte meridional de Siberia la parafernalia es muy rica y para viajar al inframundo el saman debe ser poseído por los espíritus.

¹⁹ Hulkrantz, *op. cit.*, 1993, p. 10.

²⁰ Siikala informa que entre los evenquíes, a finales del s. XIX –es decir, en plena época de influencia rusa– algunos samanes acudían en ayuda de otros clanes siempre y cuando se les pagara una suma de dinero antes acordada. El estatus social de estos samanes no era el mismo que el de los samanes naturales de cada clan. A este saman que trabaja por dinero se le denomina “falso” saman. Véase “Shamanism: Siberian and Inner Asian Shamanism”, ed. M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, vol. 13, pp. 208-15, reimpresso en A. L. Siikala y M. Hoppál, *Studies in Shamanism*, Helsinki y Budapest 1992, pp. 1-14, esp. 3.

²¹ V. Dioszegi, *op. cit.*, p. 1013.

Resulta irónico que pese a los 115 años que han transcurrido desde su publicación, la primera definición científica, o al menos de las primeras, de samanismo a cargo del etnógrafo ruso V. M. Mixajlovskij (1846-1904) continúe siendo en cierto sentido válida: el saman es el intermediario entre los asuntos de los hombres y de los espíritus del Otro Mundo.²² Esta definición es, a todas luces, mucho más acertada que la de Eliade, que veía en el saman a un especialista del éxtasis y al samanismo como un técnica extática. Por su parte, la definición de Mixajlovskij, aunque incompleta en los detalles, abarca a todos los samanes del mundo, mientras que la de Eliade excluía a no pocos.

3. El párrafo anterior sólo pretende demostrar cuán complicado es definir el contenido conceptual del híbrido evenqui-latino “samanismo”.²³ Como consecuencia de algunos de los problemas arriba señalados, muchos especialistas han decidido abandonar el sufijo *-ismo* y adoptar otro sufijo, *-idad*, que aunque igual de indefinible,²⁴ al menos transmite algo más de abarcabilidad. Esa es la opción que han tomado los autores del libro que aquí se revisa. El sufijo latino *-ismus* –que se extiende como si de una plaga se tratara a partir del s. XIX en Europa, sobre todo en Alemania, usando como trampolín el léxico filosófico, político y social– no permite delimitar una concepción del mundo religioso tan inabarcable en su diversidad como es la del saman y su entorno.

Juha Pentikäinen²⁵ y Péter Simoncsics explican en la introducción (pp. 7-16) que el término *shamanhood*, en español ‘s(h)amanidad’, es más apropiado que el tradicional *shamanism* (español ‘s(h)amanismo’). Aunque aceptado en otras tradiciones académicas, p. ej. alemán *Schamanentum* o ruso *šamanstvo*, en español es absolutamente desconocido, como la problemática que envuelve al propio término *shamanism*. La tradición española, en lo que a estudios samanísticos se refiere, queda circunscrita al ámbito americano, y dentro de éste, claramente al mesoamericano y sud-

²² V. M. Mixajlovskij, *Šamanstvo*, Moskva 1982, p. 67.

²³ En un trabajo de carácter general, V. Dioszegi aclara ya en las primeras líneas que «[t]here is no single definition of shamanism that applies to the elements of shamanistic activity found in North and South America, in southeast India, in Australia, and in small areas all over the world as well as to the phenomena among the north Asian, Ural-Altaic, and Paleo-Asian peoples», *op. cit.*, esp. 1013. El artículo en cuestión viene acompañado por una especie de índice, a cargo de Mircea Eliade titulado “Shamanistic activity in other cultures” (pp. 1016-7), que se encarga precisamente de describir las samanidades que quedan fuera del ámbito ártico (incluido el esquimal, que en opinión de Dioszegi no cumple los requisitos mínimos para considerarse euroasiático). Para una historia del término en Norteamérica, véase P. N. Jones, “Shamanism. An Inquiry into the History of the Scholarly Use of the Term in English-Speaking North America”, *Anthropology of Consciousness* 17, 5, 2006, pp. 4-32. Por su parte, P. Knecht (“Aspects of Shamanism. An Introduction”, en C. Chilson y P. Knecht, eds., *Shamans in Asia*, London-New York 2003, pp. 1-30, esp. 4) considera irrelevante el uso de una u otra palabra.

²⁴ De nuevo Carrera Infante: «Véanse todos esos ismos que riman con istmo, que es un pasaje estrecho» (*op. cit.*, p. 17).

²⁵ Al propio Pentikäinen se debe el resurgimiento del término “pueblos septentrionales” (en inglés *northern peoples*), que había caído en desuso al verse sustituido por los adjetivos “ártico” y “circumpolar”. Véase J. Pentikäinen, “Arktisten kansojen riippuvuus luonnonvaroista”, *Arctic Center Reports* 6, pp. 59-74.

americano, a pesar de que muchos autores consideran que las manifestaciones locales religiosas de aquellas zonas no son samánicas.²⁶

Pentikäinen y Simoncsics son conscientes de que intentar sustituir un término tan popular como éste es poco menos que imposible. Sin embargo, consideran que su postura es legítima e intentan justificarla.²⁷ En su opinión, ‘samanismo’ se introdujo desde una perspectiva cristiana, según la cual el indígena no era más que un pagano (inglés *heathen*,²⁸ gr. ἑθνικός) al que había que reconvertir (p. 7). Los samanes, y las poblaciones siberianas junto a las que conviven, sólo hablan de samanes, no del sistema o de las creencias que en torno a él pueden describirse. Así, el protopope Avvakum (o arcipreste Habacuc) nunca empleó los términos ‘saman’ ni ‘samanismo’. Por el contrario, las poblaciones siberianas tuvieron que soportar el “comunismo” como religión. Aquel sistema político, nunca religioso, destrozó la vida de casi todos los nativos de Siberia, en muchas ocasiones con la participación activa de los propios naturales de la zona, que por asuntos materiales (dinero, mejores tierras para vivir, etc.) abandonaron sus costumbres, tradiciones e incluso a sus semejantes (p. 10).

En opinión de los autores, y para contrastar con lo anteriormente dicho, el samanismo se caracteriza por:

- a) ser practicado en comnidades pequeñas,
- b) poseer una tradición oral y no dejar nada por escrito,
- c) no hay dirigentes ni subyugación,
- d) la jerarquía samánica incluye desde el iniciado hasta los diferentes tipos de saman, que varían de acuerdo con sus habilidades,
- e) la colaboración estrecha entre todos los componentes de la comunidad, incluido el saman,

²⁶ Hultkrantz reconoce (“The Drum in Shamanism: Some Reflections”, en T. Ahlbäck y J. Bergman, eds., *The Saami Saman Drum*, Åbo 1991, pp. 9-27) que el sistema religioso mapuche es prácticamente idéntico al de muchas sociedades samánicas siberianas. Sin embargo, Hultkrantz prefiere achacarlas a desarrollos independientes con una base difusionista o arcaica procedente, en efecto, de Siberia. Véase también Hultkrantz, *op. cit.*, 1993, p. 10.

²⁷ En los últimos años se ha extendido entre los académicos conservadores el irritante juicio de que muchas veces un cambio terminológico sólo busca, por parte de quien lo propone, ser original y novedoso por el simple echo de serlo. Estas opiniones, por lo general, son gratuitas y quienes las defienden casi nunca se molestan en justificar por qué es necesario mantener de forma anticientífica designaciones que en el fondo sólo sobreviven por una cuestión de comodidad. Es decir, no importa si quien propone un nuevo término tiene razón o no, sólo importa no tener que cambiar hábitos. Al fin y al cabo, sólo se cumple aquello de que el hombre es un animal de costumbres.

²⁸ La definición de *heathen* es ‘persona que cree en una forma de religión poco avanzada, especialmente con muchos dioses’. La etimología de esta palabra no podría ser más locuaz: deriva de protoindoeuropeo **kaitō-* ‘bosque, tierra no cultivada’ > protogermánico **kaiθiz* > inglés antiguo *hæth* ‘tierra no labrada’ y **kaiθinaz* > inglés antiguo *hæthen* ‘salvaje’, lit. ‘que vive en el bosque’. Como en el caso de “samanismo”, *heathen* es un término creado desde la perspectiva monoteísta (cristiana). Para la etimología véase *inter alia* C. Watkins, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston y New York 2000², p. 36b o J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Bern 1959, vol. 1, p. 521.

- f) la presencia de lo sagrado en todas las manifestaciones de la vida: lengua, cultura, sociedad.

Sólo la última de estas características podría aplicarse a otra religiones, y si se menciona aquí es porque el grado en el que se observa entre las comunidades samánicas no tiene parangón.

Los autores hacen una diferencia tácita, todavía aplicable, entre los filólogos que desempeñan un trabajo de despacho y aquellos que cambian el despacho por el campo, y combinan, junto a su habilidad como filólogos, otros conocimientos como la etnología, la antropología, la geografía y la geología, etc. Por este mismo motivo los autores de este capítulo introductorio critican a las generaciones de Eliade porque ignoraban el trabajo de campo, incluso hoy en día vital, y el papel de los propios nativos.²⁹ Otros muchos especialistas también criticaron la labor de Eliade y compañía. H. Halpert, éste sí recordado por Pentikäinen y Simonsics, escribió líneas muy agrias y contundentes sobre Eliade precisamente por ignorar todos estos puntos (p. 12).³⁰ El trabajo de campo es vital para la conservación de todas estas culturas. Además, focalizando la investigación en materia lingüística también se contribuye a la conservación cultural, más en el caso de las sociedades samánicas. El vínculo de unión entre lengua y saman es tan claro como que los últimos hablantes de algunas lenguas son samanes, debido a que entre otras cosas el saman es el protector de la tradición oral, de la herencia cultural al fin y al cabo (p. 14).

4. Juha Janhunen (“The Eurasian Shaman: Linguistic Perspectives”, pp. 17-29) comienza su artículo con la siguiente afirmación: «[s]hamanism would not exist without language», de lo que se desprende que la samanidad es «[...] a language-specific phenomenon» (p. 17). Janhunen, máximo exponente de la antropología lingüística siberiana, continúa su exposición afirmando que el saman no sólo es un profesor espiritual, sino también es un profesor de lingüística y de etnología. Dicho comentario se basa en la función “conservado-

²⁹ En este contexto debe inscribirse la denuncia de R. Dixon –sin duda del gusto de Pentikäinen y Simonsics, que sin embargo no la utilizan–, que se avergonzaba de la bochornosa falta de un trabajo de campo que permita salvar y conservar lenguas y culturas, y de la más que prescindible abundancia de estudios, en principio superfluos, dedicados a asuntos especulativos sobre cuestiones visitadas una y otra vez, que en nada contribuyen al fin último de la lingüística, que es la salvaguarda de la diversidad. En opinión de Dixon, conozcamos primero la lengua, salvémosla si es necesario, y ya habrá tiempo después para tratar asuntos sobre su prehistoria, sobre el carácter de su estructura o sobre su literatura. Véase R. M. W. Dixon, *The Rise and Fall of Languages*, Cambridge 2000³. Huelga decir, por desgracia, que en líneas generales las palabras de Dixon a este respecto han sido *vox clamantis in deserto*.

³⁰ En opinión de Kehoe, *op.cit.*, es imposible obtener resultados positivos sin trabajo de campo ni un período de contacto y convivencia con una sociedad samánica. Por el contrario, continúa la autora, Eliade edifica un constructo teórico generalista y perjudicial que atenta contra el valor auténtico de las culturas samánicas. Kehoe no aporta ninguna crítica nueva al trabajo de Eliade.

ra” del saman, que es un sintetizador del mito de la naturaleza y un protector de la tradición.³¹ Añádase que el lenguaje ceremonial no tiene por qué ser elevado gramatical o estilísticamente como el de la poesía clásica griega, sino que simplemente contiene elementos y expresiones no habituales en el lenguaje cotidiano (p. 18). Para Jahunen resulta vital la datación del fenómeno samánico, sea cual sea el punto de vista que se adopte: arqueológico, etnográfico, folclórico o lingüístico (p. 19). Sin embargo, el método lingüístico es, en su opinión, el más útil, dadas las imprecisiones que pueden producirse en los otros ámbitos. A modo de ejemplo ilustrativo, Janhunen considera que los petroglifos no son un medio fiable para establecer la cronología relativa del samanismo, porque si bien es cierto que los petroglifos contienen figuras mitológicas, también lo es el hecho de que el samanismo no puede igualarse con cualquier tipo de «obscure magic» (p. 20), es decir, no puede darse por samánico cualquier cosa simplemente porque ésta se detecte en la esfera de acción, temporal o espacial, de una cultura concreta que más tarde o temprano ha sido identificada como «samánica». Los petroglifos de Asia central o de Siberia bien podrían pertenecer a la cultura samánica, pero por desgracia es imposible tanto concretar su grado de participación en ésta, como establecer una cronología a partir de ellos. Por lo tanto, Janhunen aboga por la lingüística histórica como herramienta cronológica para el samanismo.

El razonamiento de Janhunen es el siguiente: los términos samánicos deben ser muy antiguos porque siempre constituyen elementos léxicos no analizables o segmentables morfológicamente, de acuerdo con el principio de *Wörter und Sachen* (p. 21). Es decir, si una palabra cualquiera no se ha sometido a derivación, esto implica cierta antigüedad de la misma dentro del corpus léxico de una lengua. Sin embargo, si la palabra se ha obtenido por medio de procesos derivativos o compositivos, esto implica ya cierto grado de elaboración que exige un tiempo para que tenga lugar. Otro método para identificar posibles niveles cronológicos es el del préstamo. Si por ejemplo un grupo de lenguas presenta una palabra que se proyecta en el léxico común (en el de la protolengua), pero esa palabra claramente pertenece a otra lengua, o grupo de lenguas, entonces resulta obvio que el préstamo se produjo durante un período de contacto entre aquéllas. Por lo tanto, conociendo la antigüedad de las (proto)lenguas es posible establecer una línea cronológica que delimita el período de contacto lingüístico, cultural y religioso. En protomongol **tenggeri* es un préstamo del prototúrcico **tengeri*, con lo que su origen se remonta como mínimo al primer

³¹ Los samanes poseen una capacidad memorística fuera de lo común. H.M. Chadwick y N.K. Chadwick (*The Growth of Literature*, vol. 3. *Notes on the oral literature of some African peoples*, Cambridge 1986, p. 199) comentan que los samanes usan cerca de 12.000 palabras, mientras que una persona normal de su comunidad apenas cuatro mil. P. Knecht comenta a propósito de un joven aprendiz de saman manchú que «[h]e had been chosen by the clan elders, and for the final test he had to demonstrate that he had learned and memorized texts in the old Manchu language, which he found very difficult» (*op. cit.*, p. 12). Por otro lado, sobre la existencia de samanes en África, véase I. M. Lewis, “What is a shaman”, ed. M. Hoppál, *Shamanism in Eurasia*, 2 vols., Göttingen 1987, vol. 1, pp. 3-12.

milénio de nuestra era.³² Otra cuestión es decidir cuál es la lengua donante y cuál la receptora. Por eso, que una hipotética raíz protoesquimal **ang-* ‘samanismo, saman’ sea un préstamo čukči carece de toda base lingüística, ya que bien podría ser a la inversa, o incluso que no fuera un préstamo, sino una inoportuna coincidencia (p. 23). Janhunen no aporta ninguna evidencia en este artículo y el análisis que presenta en un trabajo anterior resulta ser equívoco.³³

Janhunen reconoce tener algunos problemas para explicar por qué la lengua nivkh no tomó como préstamo la palabra para tambor, y sí una para saman: *camH* (o *chamng* en la ortografía de Janhunen) ← prototungúsico **samān*. En realidad, la situación parece ser la contraria: Abandolo explica en su artículo (v. *infra*) que el nivkh no ha tomado prestada la palabra para saman de ninguna lengua tungúsica, mientras que la palabra nivkh *q^cas / -xas* ‘tambor’ es un efecto un préstamo ainu a partir de *kaco*.³⁴

La conclusión más importante de Janhunen es que el samanismo sólo puede sobrevivir a través del lenguaje y de la conservación, por lo tanto, de sus estructuras mentales (p. 26).

5. Juha Pentikäinen (“Northern Ethnography – Research on the Forgotten Paradigm in Fieldwork on Shamanhood”, pp. 31-8) comenta algunos aspectos de la etnografía urálica temprana, para la que el samanismo ocupaba un lugar central. En aquellos primeros años de la disciplina eran figuras sobresalientes Laus Levi Laestadicos (1800-61), M. Alexander Castrén (1813-52)³⁵ y Antal Reguly (1810-1858), que además destacaron en el ámbito lingüístico. Los dos últimos, Castrén y Reguly, se dedicaban entre otras a las lenguas finougrias y fallecieron a los 39 años como consecuencia de las enfermedades que contrajeron en Siberia durante sus trabajos de campo. Laestadicos, por su parte, se dedico a los sámi.

³² La etimología de **tenggeri* es discutida por R. Stefan-Georg, “Türkisch-mongolisch tengri ‘Himmel, Gott’ und seine Herkunft”, *Studia Etymologica Cracoviensia* 6, 2001, pp. 83-100. En el artículo, por cuestiones obvias, no se profundiza en el concepto de “tengrismo”, en cuyo caso, el uso del sufijo *-ismo* está totalmente justificado.

³³ Janhunen, *op.cit.*, 1986, pp. 111-2. Por su parte, M. Fortescue, S. Jacobson y L. Kaplan (*Comparative Eskimo Dictionary. With Aleut Cognates*, Fairbanks 1994, p. 31b) relacionan la palabra protoesquimal **angalqur* ‘saman’ con **angala-* ‘moverse en torno a’, a su vez derivada de la raíz protoyupik-sireniki(-aleuta) **angar-* ‘viajar, moverse’. Estas derivaciones demuestran que en ningún momento se da la raíz aislada ***ang-* que Janhunen necesita para vincular la forma esquimal con palabras como čukči *engengəl’ən* ‘saman’, que además deriva de *engeng* ‘espíritu’ y no de **eng-/ *ang-*. La reduplicación que Janhunen postula para el čukči es *ad hoc*.

³⁴ J.A. Alonso de la Fuente, “Once Again on Ainu *kaco* and Nivx *q^cas/-xas*”, *Studia Etymologica Cracoviensia* 12, 2007, pp. 7-9.

³⁵ A lo largo del texto se emplea la nomenclatura “M. A. Castrén” y “Matias Alexander Castrén”. Para el público español, en líneas generales desconocedor de esta inmensa figura, debe notarse que la forma más correcta de escribir su nombre es “M. Alexander Castrén”, puesto que aquél era llamado “Alexander Castrén”. Como curiosidad, puede comentarse que el tío de M. Alexander Castrén era conocido como Matthias Castrén, luego una sencilla cuestión de terminología puede acabar convirtiéndose en un equívoco de redundancia considerable, cfr. T. Salminen, “Genuine and confused information about Central Siberian languages. Review of *Languages and Prehistory of Central Asia* (2004), ed. by Edward J. Vajda”, *Finnisch-Ugrische Forschungen* 59, 2006, pp. 142-9, esp. 146-7.

El punto de vista que adopta Laestadicos en sus trabajos resulta de interés máximo dada su formación como religioso. Además de luterano practicante (en 1844 se convirtió del catolicismo al luteranismo), Laestadicos fue ministro y educador, y muy al contrario de lo que pudiera pensarse, se aproximó a las costumbres sámi con una mentalidad abierta y tolerante. Es autor del celebre *Fragmener i lappska mythologien*, el primer manual de mitología sámi jamás escrito. Inédito durante casi un siglo, fue publicado por primera vez, en finés, en 1994, a la que han seguido la versión sueca en 1997 y la traducción inglesa en el año 2000. La edición académica de este texto, también en finés, apareció en el 2000. El autor señala que Castrén pudo leer el manuscrito de Laestadicos y beneficiarse de los conocimientos allí recogidos. Castrén es, a todas luces, el fundador de la etnografía siberiana y el más grande investigador de campo de todos los tiempos. Por eso, no se comprende la comparación, en apariencia para algunos necesaria, entre Castrén y Lönnrot, que a todas luces resulta un tanto cruel: Castrén en ningún momento siguió ni defendió los ideales del movimiento romántico nacionalista finlandés, sino que se guió por sus intereses académicos propios. Además, el carácter de su trabajo es mucho más científico que el realizado por Lönnrot.

Castrén ha dejado para la posteridad una definición magnífica de la etnología y un comentario preciso sobre el estado del estudio del samanismo (p. 37), válido incluso hoy en día:

[Ethnography] is a new name for an old thing. It means the scientific study of the religion, society, customs, way of life, habitations of different peoples, in a word: everything that belongs to their inner and outer life. Ethnography could be regarded as a part of cultural history, but not all nations possess a history in the higher sense; instead their history consists of ethnography (en *Nordiska resor och forskningar*, vol. III. *Ethnologiska föreläsningar*, Helsingfors 1857, p. 8).

All the religion proper of the Altaic peoples has been called shamanism. Unfortunately, so far more attention has been paid to the naming and outward features of the phenomenon, not on the inner disposition, the essential nature of it. [...] I would not consider shamanism as a form of religion of its own, but rather as a moment of the folk religious divine doctrine (en *Nordiska resor och forskningar*, vol. II. *Föreläsningar i finsk mytologi*, Helsingfors 1853, p. 1).

En la definición de etnología proporcionada por Castrén existe un grado de estructuralismo que nunca antes nadie ha investigado. Las diferencias entre ésta y la antropología estructural desarrollada por Franz Boas en los Estados Unidos son mínimas. Habría sido muy interesante conocer la opinión de Castrén en cuanto al concepto de antropología y, por extensión, de la antropología lingüística.³⁶

³⁶ J. Janhunen, autor ya citado en varias ocasiones, trabaja activamente en la biografía de M. Castrén; quizás allí obtengamos el sinfín de respuestas a las no menos numerosas preguntas que muchos nos hacemos con respecto a esta colosal figura de la etnografía y la lingüística siberiana y euroasiática.

6. Un testimonio realmente valioso es el que ofrece Ch. K. Taksami (“Shamanism, Culture, and Language”, pp. 39-47), que, aprovechando su condición de nativo nivkh, ha convertido el trabajo de campo, en especial el tratamiento personal con los samanes, en el centro de sus investigaciones. El primer saman al que Taksami conoció resultó ser una mujer de su propia étnia. Puesto que el acontecimiento tuvo lugar durante los años 30 del pasado siglo, aquella saman fue arrestada y nunca más se supo de ella. La siguiente saman con la que tuvo la oportunidad de hablar, en 1956, ya había recibido la visita previa de los miembros de un Konsomol. Aquellos individuos destrozaron todos los instrumentos de su parafernalia, con lo que difícilmente pudo representar ninguna ceremonia. No obstante, se dice que todavía participaba en ceremonias secretas, pero cuando la familia viajaba en verano para no involucrarla. Varias décadas después Taksami vivió una experiencia sorprendente *in situ* junto a un grupo de académicos –al que él mismo pertenecía– durante un congreso. Tal día ocurrió que una miembro del grupo cayó gravemente enferma. Taksami recurrió a la ayuda de una saman famosa en la zona, que no sólo sanó a su colega, sino que además adivinó que ésta tenía una hija en Leningrado (p. 41). En investigaciones subsecuentes Taksami ha podido conversar con samanes de étnia nenets, yakut, oroki, nanay, tuva, evenqui, udige y ulchi. En su opinión, el lenguaje del saman es el lenguaje de un cazador, porque denomina de forma distinta cosas que en la vida cotidiana reciben otro nombre, por lo general más sencillo, sin necesidad de la metáfora samánica. Obviamente, Taksami se refiere aquí al lenguaje especializado del saman, repleto de giros idiomáticos, tabúes y demás recursos, que no convierten a su lenguaje en el lenguaje de un cazador, sino en una variante pseudo-sagrada. Si el vínculo entre lengua y naturaleza es tan obvio, esto se debe a la propia idiosincracia del saman, cuya “sustancia”, su alma, es inherente a la de la Naturaleza. Ahora bien, Taksami está en lo cierto al afirmar que «[...] there exists a separate language for reindeer-herdsmen, another language for sea-mammal hunters, a third language for hunters, a fourth language for women and so on. All these phenomena, indicating the complexity of shamanic language, have hardly been studied» (p. 39-40). Asimismo, «[...] the shaman is a historical phenomenon in the system of traditional beliefs among all the Siberian peoples» (p. 42). El autor considera que la samanidad de cada grupo étnico debe considerarse como un culto formado de modo natural, basado en conceptos animistas y en la visión tradicional del mundo.

A modo de apéndices, Taksami incluye materiales inéditos del etnólogo Andrej Alexandrovich Popov (1902-1960),³⁷ máxima autoridad en samanidad yakut (no en vano, Popov era un nativo yakut). Estos apéndices recogen algunas leyendas (p. 42) y la historia de un saman “viejo” de tiempos antiguos (pp. 42-7). La idea de que los samanes “viejos” eran más poderosos que los “modernos”³⁸ es un tópico samánico

³⁷ Véase un recordatorio de su persona en *Current Anthropology* 3, 5, 1962, pp. 519-20.

³⁸ Shirokogoroff apuntaba que dicha afirmación es indemostrable dada la falta de documentos históricos verídicos que permitan comprobar si los samanes antiguos eran más poderosos que los modernos. El especialista ruso añadía que el verdadero peligro de las sociedades samánicas era la llegada de sistemas médicos modernos y de escuelas para los niños (*Psychomental Complex of the Tungus*, Berlin 1999[1935], pp. 390-402).

que extendieron los rusos. Tras “demostrar” a las poblaciones nativas que los samanes sólo eran charlatanes y que no podían ayudarles en su afán por detener el avance soviético, muchas poblaciones comenzaron a perderle respeto al saman y a considerarlo en efecto un farsante. Súmese a ello la llegada de religiones monoteístas como el budismo o el catolicismo (en su vertiente ortodoxa), con una propaganda antisamánica bajo el brazo muy efectiva.³⁹

7. La intención de D. Abandolo (“Invariance in Variance: Language, Prominence, and Silence in the Verbal [A]rt of Ritual”, pp. 49-63) es progresar en la reconstrucción interna de la lengua nivkh. Aunque esto pueda parecer a muchos un ejercicio puro de lingüística histórica, lo cierto es que gracias a él es posible datar eventos culturales y describir su expresión formal en época prehistórica, como ya demostrara J. Janhunen en líneas precedentes. El material que emplea Abandolo proviene de las notas de Austerlitz, tanto manuscritas como *Nachlass* (notas y audio), y abarca varios dialectos nivkh.

El trabajo de reconstrucción de esta lengua fue iniciado por Roman Jacobson (p. 49) y después fue continuado por el propio Austerlitz. La elección del nivkh es legítima en tanto en cuanto ésta es una lengua que ejemplifica el dramático caso de la pérdida progresiva de documentación. Abandolo ilustra esta situación aludiendo a las diferencias abismales que se detectan entre los trabajos de Black y de Grant.⁴⁰ El primero describe una cultura nivkh riquísima; Grant dibuja un panorama desolador sólo 20 años después de Black.

Inmersos en cuestiones antropológicas y lingüísticas, en nivkh el silencio es esencial y se opone al concepto de ‘escuchar/hablar’. Un paralelo muy interesante, aportado por Abandolo, es japonés *damar-* ‘is silent’, *damasun* ‘deceive, soothes’ y *kiune ni damas-are* ‘bewitched by a fox’ (p. 52). Por otro lado, la oposición en nivkh entre algunas palabras como *daf* ‘house’ y *raf* ‘commemorative small replic of a house (for the dead)’ se debe a cierta alternancia morfológica ya perdida, en este caso quizás encarnada en un proclítico posesivo, p. ej. *j-raf* ‘su casa’. La pérdida del proclítico se debería a un tabú: eliminado el proclítico posesivo no se mencionan al fallecido, mientras que *raf* hace referencia a la casa del muerto (p. 55). Abandolo discute la peliaguda cuestión “saman-águila”, para Janhunen un problema sin solución (véase p. 25-6 en este mismo libro). La problemática es la siguiente: en nivkh *camH* significa tanto ‘saman’ como ‘águila’. Algunos autores, entre ellos Janhunen, han considerado que *camH* es un préstamo del tunguso **samān*, pero como demuestra Abandolo, estos préstamos conservan la bisilabidad original tungusa. Partiendo

³⁹ Véase el imprescindible libro de A. A. Znamenski, *Shamanism and Christianity. Native Encounter with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*, Westport 1999.

⁴⁰ L. Black, “The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur”, *American Anthropology* 10, 1, 1973, pp. 1-110 y B. Grant, “Siberian Hot and Cold. Reconstructing the Image of Siberian Indigenous Peoples”, eds. G. Diment y Y. Slezkine, *Between Heaven and Hell. The Myth of Siberia in Russian Culture*, New York 1993, pp. 227-54.

de que se trata de un caso de homofonía, Abandolo propone que *camH* ‘saman’ es una palabra no segmentable, como otras tantas del ámbito religioso en nivkh, y para *camH* ‘águila’ ofrece un proceso derivativo a partir de *tym-* ‘nadar’ vs. *Rmy-* ‘atravesar (un río o una montaña), ir a través de’, puesto que los nombres de animales son tabú y se construyen a partir de palabras que aluden a elementos de la vida cotidiana, p. ej. *miv-Ha* ‘liebre’, derivado de ‘tierra’ y ‘animal’, *tlyHi* ‘reno’ de **tly-Ha-i*, con ‘tiro, empuje’, ‘animal’ y el morfema de género *-i*, cfr. *tly-* vs. *i-Rly-* ‘empujar, tirar’ (p. 59). Abandolo explica a continuación el desarrollo semántico: mientras que *camH*, como ‘saman’, significaba en origen ‘el que va a través de’, ‘águila’ se relacionó con ‘saman’ del mismo modo que ‘tigre’ se relaciona con ‘padre’ o ‘ratón’ con ‘abuelo’. Es decir, la creación de la palabra ‘águila’ ha coincidido, durante el proceso creativo, con la de ‘saman’. Más interesante parece la pregunta que Abandolo plantea al final de esta sección: ¿porqué para el águila sólo hay una palabra, cuando para el resto de animales hay seis o siete? Para ‘zorro’ existen las denominaciones *keq*, *xeqta*, *herf* y *plajrf*, mientras que para ‘ardilla’ están disponibles *holkoH*, *lafqoR* y *dok*.

El trabajo de Abandolo pone de manifiesto la necesidad de analizar correctamente el vocabulario samánico desde una perspectiva etimológica. Paronimia, metáfora, metonimia, son conceptos que deben tenerse en cuenta. Así mismo, la sustitución por tabú debe explicarse: ¿por qué?, ¿en qué términos?, ¿qué términos o palabras son opacas, cuales son transparentes? Abandolo considera esencial dar preferencia a la etimología interna y sólo recurrir a la externa si la primera no funciona. A modo de ejemplo, Abandolo propone una etimología interna para *dozubor* ‘espíritu auxiliador del saman’ (esta palabra tampoco tenía antes ninguna propuesta de etimología externa, luego Abandolo la etimologiza por primera vez), que derivaría de *doz-u-m pur-R* ‘ese que hablando míticamente provoca que se cruce un río o una montaña’, en analogía a las funciones del saman (p. 60).

8. T. Salminen (“Religious Terminology in Forest Nenets and Tundra Nenets”, pp. 64-75) ofrece una selección de los términos más interesantes del léxico samánico nenets de la Tundra. La exposición se realiza de forma clara y concisa. No faltan las explicaciones etimológicas, p. ej. *num* ‘cielo, tiempo (atmosférico)’, que da nombre al dios del cielo *Num*, está relacionado con panfínico *nummi* ‘brezo, terreno pantanoso’ y *nganasan num* (o *nuum*) ‘cima (de una colina)’, pudiendo derivar *nganasan* y *nenets* de protosamoyedo **nuom*. La reconstrucción anterior disponible era **num*, elaborada por Janhunen, que no tenía en cuenta los materiales ni fínicos ni *nganasanos*.

Salminen divide el vocabulario según áreas temáticas: seres sobrenaturales, objetos religiosos, actividades del saman, parafernalia, interacción con el saman, sacrificio y oración, y tabú. A modo de curiosidad, y para profundizar en los modos de contacto entre la Rusia rusa y la Rusia siberiana, nótese que los nenets de la Tundra emplean el término *xoex*^o ‘espíritu (guardián)’ para traducir, o trasladar, conceptos y objetos cristianos, como p. ej. *lúcah xoex*^o ‘icono’ o *xoex*^o *myaq* ‘iglesia’,

lit. ‘espíritu ruso’ y ‘hogar del espíritu’ respectivamente (p. 66).⁴¹ Sin embargo, y aunque ése no es el objetivo principal de Salminen, el aspecto más sobresaliente de su trabajo es hacer hincapié en el hecho de que, como Golovněv comentara hace ya más una década,⁴² el panteón nenets es dinámico. Esto significa que la identidad exacta de cada divinidad no es importante (p. 66) y que los parámetros que definen a una u otra divinidad pueden oscilar mucho sin que por ello la identidad de éstas se modifique tanto como para hablar de varios entes distintos. Así, un sinónimo de *Num* es *yilyebyam poe^ortya*, lit. ‘hacedor de prosperidad (vel. *sim*)’, cuya traducción (libre) en las fuentes varía de ‘benevolent supreme deity who gives people reindeer and catch’ (Tereščenko) a ‘Geist’ (Lehtisalo).

Destaca la negativa de Salminen a aceptar la etimología de protosamoyedo **pe-* ‘samanizar, samanismo’ defendida por Janhunen en este mismo libro (p. 23). En opinión de Salminen (pp. 70-71), las palabras nenets *pyency^or* ‘tambor del saman’ y *pyengkøbcy^oh* ‘vara para el tambor’ se remontan a protonenets **pyengkø-* ‘tocar el tambor’ (palabra que de existir, habría sido sustituida hace mucho tiempo por *ngur^oda-* ‘golpear ostensiblemente de forma sucesiva’, sólo utilizada en alusión al saman tocando el tambor), pese a que no está clara la derivación de esta raíz mediante el sufijo protosamoyedo **-ir* para generar *pyency^or*.⁴³ Janhunen, por su parte, opina que ambas derivan de **pe-* > protonenets **pye-*, y añade otra palabra más: *pyenco* ‘ardilla voladora’ < protonenets **pye-ng-so*.⁴⁴ Sin embargo, ninguno de los componentes que Janhunen propone, a saber, **pye*, **syir* (origen etimológico del segmento *-cy^or* en *pyency^or*), **xøbcy^oh* > *-købcy^oh* y **so*, existen en nenets y todos carecen de cognados en otras lenguas –a excepción de **xøbcy^oh*, pero estos son irregulares y no sirven–, luego resulta muy complicado aceptar esta segmentación. Por idénticos motivos Salminen considera que la conexión entre nenets *pyenco* ‘ardilla voladora’ y esta raíz **pe-* es incorrecta, ya que el único cognado decente de *pyenco* se encuentra en selkup, y aún así éste es irregular. Sea como fuere, esta refutación, junto a la expresada por Abandolo a propósito de otra etimología, supone que una parte del trabajo etimológico de Janhunen debe ser revisado con todo detalle.⁴⁵ Esto,

⁴¹ A propósito de esto, puede consultarse el breve artículo de J. Janhunen, “The Russian Monsters. On the Etymology of an Ehnonymic Complex”, *Studia Etymologica Cracoviensia* 2, 1997, pp. 159-65, donde se analizan algunas impresiones lingüística en relación con lo que opinan los nativos de Siberia sobre los rusos.

⁴² A. V. Golovněv, *Govorjaščie kultury. Tradicii samodijcev i ugrov, Ekaterinburg 1995*.

⁴³ A partir de varias ortografías, Janhunen considera que la fonética de *pyency^or* podría ser *pyencyar*, dejando al final un elemento **-cyar* cuyo origen etimológico sería idéntico al de *syar* ‘superficie’. Este razonamiento es *ad hoc* y por lo tanto indemostrable.

⁴⁴ Para una exposición lingüística detallada de los hechos véanse J. Janhunen, *op. cit.*, 1977, pp. 118-9, y “On the role of the flying squirrel in Siberian shamanism”, eds. M. Hoppál y O. von Sadovszky, *Shamanism. Past and Present*, Budapest y Los Angeles 1989, pp. 185-90, esp. 188.

⁴⁵ La motivación que empuja a Janhunen a reconstruir esta raíz protosamoyeda **pe-* quizás esté en el potencial préstamo que puede establecerse entre aquella forma y protoyeniseico **pä-s* ‘tambor del saman’, documentado en ket *hās¹*, yugh *fas¹* y kot *feš* (cfr. J. Janhunen, *op. cit.*, 1986, p. 105 y H. Werner, *Vergleichendes Wörterbuch der Jenissej-Sprachen*, 3 vols., Wiesbaden 2002, vol. 1, p. 311 **phas*)

por supuesto, no significa que la labor de Janhunen a este respecto, absolutamente colosal e imprescindible, sea válida. El problema es que Janhunen ha trabajado durante años un ámbito (la lingüística histórica “euroasiática”) que le era desconocido o poco habitual a la gran mayoría de la comunidad académica, incluso a aquella especializada en el ámbito euroasiático. Ahora, con una especialidad más globalizada, es posible escuchar la opinión de más especialistas y, por lo tanto, mejorar y ampliar los estudios pioneros.

9. P. Simoncsics (“Pause and Silence in Nenets Poetic Diction”, pp. 77-83) analiza el uso del *sintactmorpheme* o ‘morfema sintáctico’, representado gráficamente como #. El contexto serán los textos ceremoniales de los nenets de la Tundra. Lo que se esconde tras el enigmático término lingüístico de “morfema sintáctico” no es otra cosa que el silencio y la pausa, en esta ocasión utilizados como recurso poético en ceremonias samánicas. En los preliminares del artículo, el autor señala y describe brevemente las actividades simbólicas del ser humano, generalmente divididas en lenguaje, sociedad, arte y religión. Dentro de esta última, Simoncsics opina que «[s]acred is just the common term for anything without an appropriate name» (p. 77). Esta definición podría aplicarse sin problemas al tema de su artículo: el papel que juega el silencio y las pausas intencionadas durante una *séance*. El silencio y las pausas son aspectos sagrados de la ceremonia, motivo por el cual quizás en algunos casos necesite ser expresado formalmente para dejar claro su papel. Incluso cuando se trata de una ‘pausa material’ –traducción del inglés *materialized pause*–, es decir, aquella que denota el final de una oración o de una palabra o raíz, se emplea un morfema sintáctico: *ngey* para la frase y *ngey* o *ngow* para la palabra o raíz. Por supuesto, ambos carecen de valor semántico (pp. 79-80). Véase el siguiente verso a modo de ejemplo:

KURI=T-I-Q-N PO-MNA
 KURI#T-I-Q-N#PO-MNA
xuuryingeydyiney pomno ngeey
 draw=Part.Pre.-Gen.Pl.-Pos.1sg space-Prosecutivo
 ‘along the spaces of my freight-sledges’

La primera línea establece la segmentación morfológica (<=> equivale a ‘sufijo derivativo’ y <-> a ‘sufijo flexivo’), la segunda las pausas entre palabras, la tercera el aspecto fonético de la frase, la cuarta el análisis morfológico y la quinta la traducción inglesa. Las formas [ingey] y [ey] son variantes alofónicas de *ngey*.

El ritual nenets distingue entre pausas lingüísticas, recogidas como tal en el texto ceremonial, y pausas rituales, como p. ej. la que antecede al trance del samán. Este último tipo no aparece reflejado en el texto. El verbo *widuta(sy)* ‘to be a shaman of the highest qualifications (to evoke spirits, to wander in the underworld; with the help of hypnosis to produce an illusion in the audience that the exposes himself to torture, without mercy risks his own life)’ describe esta acción, y deriva de *wiq* / *wid-*

‘viaje del saman (al inframundo)’, variante tabú de la palabra cotidiana *nguq / nguq-* ‘camino’.

El proceso que Simoncsics denomina *enjambement* es en este caso el uso, consciente y formal, de pausas en textos poéticos. Desde un punto de vista clasicista, la identificación de versos yámbicos es inviable porque en nenets no existe la rima. Para cerrar su intervención, el autor recuerda que este mismo recurso expresivo es utilizado hoy en día por políticos, abogados o cualquier otra persona que busca convencer a un auditorio. Las ventajas del silencio y las pausas son obvias: bien empleadas, crean una atmosfera de atención que captura los sentidos del oyente. Pero como bien apunta Simoncsics, un exceso provoca la ruptura del cánón armónico, y sin ese cánón no hay cultura. De ahí, quizás, la precisión con la que se distribuyen tanto pausas como silencios en la tradición oral nenets.

10. E. Helimski, “Nganasan Shamanistic Tradition: Observations and Hypothesis” (pp. 85-98) analiza la samanidad de un grupo samoyedo septentrional: el nganasan.⁴⁶ La situación antropológica de este grupo humano es tan peligrosa que tanto lengua como cultura pueden desaparecer en unos pocos años. Helimski afirma que un resurgimiento cultural solo sería visto en Rusia de forma positiva, incluso por las autoridades (p. 88). Parece que los tiempos de opresión a las minorías étnicas ha terminado en Rusia y, como ocurriera durante el imperio de Catalina la Grande, resurge, tímidamente, un nuevo interés y beneplácito por aquellas.

En materia puramente religiosa, Helimski tiene problemas para establecer un panteón fijo nganasan (p. 91). De extrema utilidad se presenta aquí el dinamismo al que Salminen aludía en su trabajo varias páginas atrás. En materia lingüística, Helimski subraya las características métricas del lenguaje oral y como éstas afectaron de muy diversa manera a la evolución histórica de la lengua. Así, los encantamientos de la tradición samoyeda septentrional se organizan en versos octosílabos, con el acento sobre las sílabas pares y una cesura obligatoria después de la cuarta sílaba (áááa|áááa). Si el encantamiento, o cualquier otro género de tradición oral, pertenece a una familia o a un particular, entonces el verso es hexasílabico, con lo

⁴⁶ En cuanto a su vinculación genética, Helimski afirma que «[t]he Nganasan language [...] forms [...] together with Nenets (Yurak-Samoyed) and Enets (Yenisei-Samoyed) languages, its Northern Samoyedic subgroups – an areal, and probably also genetic, unit» (p. 85). En los últimos años se ha popularizado una visión genética de las lenguas urálicas que favorece mucho más la existencia de pequeños *Sprachbünde* o ligas lingüísticas. Es decir, sin negar el carácter genético de las mismas, ahora se considera que muchas similitudes (e irregularidades) se deben al contacto intenso y prolongado que algunas lenguas han experimentado. El contacto lingüístico es, como bien se sabe, independiente de lazos genéticos, pero en esta ocasión parece ser que ambos tipos de motivación para el cambio lingüístico han convivido durante mucho tiempo. Una posición extrema, defendida por la escuela de Estonia, considera que las lenguas finougrias y samoyedas, las dos principales ramas en las que se divide el tronco urálico, no están relacionadas genéticamente y que todos los parecidos, tanto fonéticos como morfológicos, se deben a la existencia de un *Sprachbund* muy antiguo en Siberia. Esta opción, por supuesto, es minoritaria y agriamente criticada. Véase el artículo revisión de J. Laakso, “Review of A. Marcantonio’s *The Uralic Language Family: Facts, Myths, and Statistics*, Oxford & Boston 2002”, *Finnisch-Ugrische Forschungen* 58, 1-3, 2004, pp. 296-307, así como el libro allí revisado.

cual la oposición entre tradición sagrada y tradición profana se establece según el número de sílabas de sus versos.⁴⁷ A efectos diacrónicos, para respetar estas normas métricas la lengua a menudo se ha visto sometida a cambios, p. ej. añadir un coafrío a algunas desinencias casuales para completar el número de sílabas exigido, o a conservar rasgos arcaicos, p. ej. diptongos y vocales largas (p. 93).

Sobre la dificultad y pérdida de la lengua nganasan, Helimski comenta que algunos abuelos tienen muchos problemas para hablar con sus nietos, porque estos últimos no saben nganasan. La única solución viable es que un intermediario bilingüe tome parte en la conversación. Más sorprendente es la actitud que algunas personas adoptan ante la enseñanza del nganasan: «es mejor que no la hables, sino lo vas a hacer de forma correcta».

No obstante, la idea más interesante que introduce Helimski en su estudio es la de ‘iced-cultures’, es decir, culturas que desaparecen por sí mismas al no intentar siquiera salvarse. Que esta actitud se de en tierras rusas recuerda, por irónico que parezca, a la figura literaria del ‘hombre superfluo’ (en ruso *lišnij čelovek*), un personaje caracterizado por su naturaleza apática, pasiva con respecto a la vida y a los sucesos que en ella tienen lugar, pese a pertenecer a la llamada “intelligentsia”, es decir, a una clase social que vive sin apuros. Por el contrario, esa vida desasegada es la que genera sus problemas y depresiones. Turguéniev, Lermóntov, Tolstói, Dostoévkij, Griboédov, Púškin o Gógol han popularizado esta figura literaria, muy de moda en la Rusia de los ss. XVIII y XIX.⁴⁸ Esperemos que estas culturas “no-superfluas” reaccionen ante semejante anquilosamiento y no terminen como algunos de los protagonistas de los más grandes genios de la literatura rusa.

11. A continuación siguen una serie de trabajos con el objetivo de describir la vida de un gran saman khanty llamado Ivan Stepanovič Sopočin (1910-1992) [abreviado Ivan]. Todos los autores coinciden en señalar que a menudo los especialistas se ocupan demasiado de cuestiones académicas –lo cual, en opinión de quien firma este artículo de revisión, es legítimo– y dejan a un lado las experiencias personales de los propios samanes, a pesar de la riqueza que su investigación puede proporcionar. A modo de solución, los contribuciones de estos autores pretenden abordar ambos aspectos de la figura de Ivan: el personal, ofreciendo pinceladas de su vida en conjunción con su trabajo como saman, y el “funcional”, estudiando desde una perspectiva puramente académica su capacidad religiosa-social. La meta global de estos artículos es demostrar que el estudio etnográfico puede y debe ocuparse no sólo de la fenomenología religiosa, sino también de la de sus protagonistas.

⁴⁷ En el *Kalevala* el nombre de los protagonistas es tetrasilábico por este motivo (p. 94). Véase J. A. Alonso de la Fuente, “Brujos y magos en el *Kalevala*?”, *Ilu* 11, 2006, pp. 39-63, esp. 42 n 10 con bibliografía para el metro kalevaliano.

⁴⁸ Para una información exacta, rápida e incluso detallada de esta figura, véanse ed. C. A. Moser, *The Cambridge History of Russian Literature*, Cambridge 1996 y eds. N. Cornwell y N. Christian, *Reference Guide to Russian Literature*, Chicago 1998. Más especializada es la obra de A. Orzeszek, *El hombre superfluo. Un paseo crítico por la literatura ruso del siglo XIX de la mano del arquetípico héroe*, Barcelona 2000.

11.1. M. Csepregi (“The Elk Myth in Ob-Ugrian Folklore”, pp. 99-120) edita varias canciones khanty y mansi traducidas al inglés. En las notas introductorias la autora comenta que las traducciones anteriores eran algo deficientes, debido a que los investigadores no disponían de explicaciones interpretativas completas. La interpretación personal, por desgracia, les llevó a cometer importantes errores de traducción que desvirtúan el valor total de su empresa. La autora señala como la expresión mansi *naking njaarap ne* se tradujo en primer lugar (al húngaro) como ‘mujer con zapatos hechos de varias piezas’, pensando que *naking* deriva de *nak* ‘parte, segmento’. Años más tarde el traductor se dio cuenta de que *naking* está relacionado con *nakne past* ‘cometer un pecado, transgredir (una ley, un tabú)’. Su corrección, sin embargo, llegó tarde y otros autores ya habían popularizado la traducción errática (pp. 100-1). Csepregi enumera algunos de los rasgos literarios, lingüísticos y etnológicos de las canciones, recogidos en las dos tablas que se reproducen al final (p. 107). La importancia de estas canciones no sólo se percibe en su valor etnológico, sino también en el lingüístico, puesto que muchas conservan estructuras arcaicas que ya no se emplean en la lengua cotidiana. Csepregi comenta a este respecto que las canciones aquí seleccionadas poseen muchas de esas estructuras. Un ejemplo francamente ilustrativo es la expresión ‘y todo se alumbró’, en la canción 11 expresada mediante tres frases: ‘next morning dawn broke / it dawned on the face (=ahead) / it dawned on the back (=behind)’ (p. 115, versos 28-30). Cuando Csepregi preguntó a su informante, una nativa mansi, el marido de ésta le dijo que esas palabras ya no se usan y que pertenecen a los dioses que crearon la canción (pp. 104-5). En este punto resulta innegable que ignorar la colaboración estrecha investigador y nativo sólo conduce a un trabajo incompleto y, lo que es peor, poco preciso. Tras la bibliografía se recogen los textos traducidos, todos ellos sobre el mito del reno, al que se llama *mekkule punpi torem njow* ‘heavenly crowberry-coloured elk’, y que como elemento ritualizado posee entre seis y ocho patas. Los textos relatan una caza, al frente de la cual marcha el cazador *torem aj paghel* ‘el hijo más joven del Sol’, y la lucha que mantienen éste y su presa, el reno. Ambos contendientes deben hacer frente a las inclemencias del terreno: árboles caídos y nieve por doquier.

11.2. N. Koshkaryova (“Ivan Stepanovich Sopochnin: Biography of a Shaman”, pp. 121-71) relata que Ivan nació cerca del río Agan, en el distrito de Surgut, pero su familia era original del río Vakh, en el distrito de Nižnevartovsk. Una plaga acabó con gran parte de la familia y del clan, y debieron abandonar aquel lugar en busca de regiones algo más esperanzadoras. Según la tradición, es decir, en opinión de Ivan, sólo un hombre sobrevivió a la plaga y fue capaz de levantar un nuevo hogar. Por desgracia, Ivan olvidó la canción que relata aquel hecho, por lo que los detalles del mismo son ya irrecuperables. En cualquier caso, su abuelo, que también se llamada Ivan, fue elegido por los espíritus para ser el guardián del *əvət iki* ‘el río sagrado *əvət*’ (véase el cuadro genealógico de la p. 122). Su abuelo se casó con una mujer nenets de los bosques, lo cual explica por un lado que Ivan, pese a ser khanty, hablara fluidamente nenets (p. 123). Por otro lado, explica su vocación samánica, ya que

la cultura nenets está muy impregnada de la tradición samánica. De hecho, la esposa de su abuelo fue una mujer saman. La fecha exacta del nacimiento de Ivan es desconocida, y el mismo Ivan consideraba que, en el momento de las últimas entrevistas, tenía diez años. Su padre, Stepan, contrajo matrimonio con una mujer khanty y tuvieron muchos hijos. Los hermanos menores de Ivan fueron enviados a la Segunda Guerra Mundial para luchar en el bando ruso. Sin empuje, ninguno hablaba ruso, luego su destino allí no parece que fuera muy esperanzador. Otro hermano murió en la cárcel por un problema relacionado con la caza.

Resulta de vital importancia señalar que a Ivan nunca le gustó el término saman, sino que prefería ser llamado *t'ər-təko* 'el hombre que sabe, el hombre que puede ver', *uləm war-tə ko* 'un hombre que hace sueño' o *muləksə-təko* 'un hombre que reza' (p. 124). En el primera, la raíz *t'ər* significa 'visión', de 'ver', y no puede por lo tanto igualarse estructuralmente con el equivalente evenqui *samān*, pese a la relación tan estrecha que existe entre 'ver' y 'saber'. La autora recoge más vocabulario samánico khanty, p. ej. *pajeksə-ta* 'creer, rezar', *jol-ta* 'conjurar, practicar samanismo' y la más interesante: *šepam / čigan* 'magia, brujería', *šepənəng ko / čipənəng ko* 'hombre que conoce la magia o la brujería'. Por alguna extraña razón, Koshkaryova no señala el más que sospechoso parecido entre el segundo apellido de Ivan, Sopočin, que tras eliminar la terminación adjetiva rusa *-in*, queda Sopoč, y *šepam*.

Tras estos breves apuntes biográficos, la autora recoge un texto khanty original, relatado por el propio Ivan (pp. 125-59), donde se describe como adquirió el don samánico y la capacidad para el canto. Dado que el texto incluye análisis morfológico, traducción y un breve vocabulario khanty-inglés (pp. 159-71), esta parte ofrece incluso ventajas pedagógicas para practicar khanty.

11.3. Un artículo muy especial, no por su contenido, sino por quién lo escribe, es "Tunes of Shamanic Singing and Séances" (pp. 173-8). La autora, Regina Nazarenko, está considerada una eminencia en samanidad euroasiática, especialmente en el ámbito de la etnomusicología. Esta última especialidad es el tema de su contribución, la última antes de que, por desgracia, falleciera. Tal y como apuntan los editores, Nazarenko se desplazó desde Rusia (Novosibirsk) hasta Oslo, en julio de 1999, para tomar parte en los seminarios que dieron lugar a este libro, pese a que ya por aquel entonces su estado de salud era muy delicado. El objetivo del trabajo es analizar de forma comparativa varios cantos asociados a Ivan y su familia. El artículo, en general muy técnico, puede resultar algo complicado para aquellos que no disponen de una formación elemental en musicología. En cualquier caso, la autora comenta que algunas de los cantos recogidos por ella misma no son iguales a los recogidos por otros especialistas, debido a que tras el fallecimiento de Ivan, sólo algunas mujeres pudieron representar los cantos del saman. Los tabúes que existen en torno al canto de la mujer empobrecieron las muestras y Nazarenko percibió rápidamente las diferencias entre las suyas y las que otros investigadores consiguieron del propio Ivan (p. 176). Además, dado que fueron interpretados fuera de su contexto ritual, todos reflejan un carácter imitativo que no se corresponde a la realidad. La

presencia de tabúes impide que durante las ceremonias se pronuncie la palabra *kuip* ‘tambor’, siendo sustituida por eufemismos del tipo ‘un árbol que prolonga la vida del chico/a’. La autora presenta la organización musical de una *séance* (pp. 176-7), durante la cual el canto del saman siempre está acompañado del tambor, excepto cuando debe preguntar a los espíritus.

11.4. En “Revivied Gods: Religious Change among the Khanty within the Lifetime of “Shaman” Ivan Stepanovich Sopochnin” (pp. 179-90), E. Glavatskaya aporta un estudio seminal sobre los tipos de cambio religioso. Aprovechando el ciclo de Ivan,⁴⁹ la autora repasa los tres tipos habituales, ya comentados por autores como Hultkrantz y Rydviny (véase cuadro en p. 180). El primero de ellos, “A” en la nomenclatura de Glavatskaya, tiene que ver con la preservación de las tradiciones indígenas o, en su defecto, la revitalización positiva de las mismas. En el tipo “B” se da un sincretismo, palabra tan vacía como “samanismo”, que supuestamente alude a la convivencia de dos creencias, con las influencias y carencias propias de dicho contacto. La situación “C” implica que tras la mezcla de elementos tradicionales y elementos externos aparece una nueva religión. La autora añade un tipo “D”, en su opinión aplicable al caso de los khantíes y de la historia familiar de Ivan, según el cual se da un debilitamiento de la religión autóctona al introducirse, por la fuerza, una nueva creencia. Como consecuencia, la tradición es incapaz de revitalizarse, se estanca y muere. Huelga decir que este último modelo de cambio está más extendido de lo que se piensa. Aunque el samanismo es por antonomasia el fenómeno religioso que con mayor facilidad se adapta a las circunstancias, no todas las samanidades han sido capaces de adaptarse al medio. Así, en Norteamérica la desaparición de culturas, sin dejar siquiera rastro de sus concepciones religiosas, son un perfecto ejemplo de este tipo de cambio religioso. Resulta obvio que este nuevo tipo de cambio introducido por Glavatskaya debe ser estudiado a fondo y aplicado a otras áreas para valorar su utilidad.

12. Pleno de originalidad y suspicacia, V. Boigt (“Survival of Shamanic Vocabulary in Hungarian”, pp. 191-8) presenta una vez más un trabajo que en sí mismo supone un reto y una demostración de que, a menudo, las cosas no son tan transparentes como la *communis opinio* quiere hacer creer. En esta ocasión Boigt crítica la simpleza e inocencia con la que se ha abordado el estudio etimológico de algunas palabras húngaras que, según muchos expertos, corroborarían la herencia cultural samánica-siberiana de la lengua protourálica y su continuación en húngaro. El autor caricaturiza a algunos especialistas (p. 192) e incluso llega a decir que no quiere citar sus nombres (p. 193) para así evitar bochornos mayores.

La tesis de Boigt es que si en efecto la lengua húngara ha conservado algún rastro de aquella herencia samánica, no es desde luego a través de los términos gene-

⁴⁹ Glavatskaya afirma que I. S. Sopochnin fallece en mayo de 1993 (p. 187), pero en otro lugar del libro apuntaba que la fecha de su fallecimiento está en el año 1992 (p. 121, se repite en p. 188). Por lo tanto, se deduce que la fecha 1993 debe ser una errata.

ralmente asumidos. Por ejemplo, *reg*, *regölés* o *regös* son palabras vinculadas a las celebraciones navideñas, caracterizadas por la bebida y la comida en abundancia. De su empleo se tiene constancia ya desde el s. XVI. Uno de sus derivados, *regös*, aparece en un texto de 1346 ó 1347 escrito <Regus>. En aquel texto puede leerse: «[...] in facto medietatis cuiusdam possessionis Regteluk vocate [...] nomine possessionis Combibatorum Regalium conditionerum wlgariter Regus dictorum». Algunos consideran que estos <Regus> eran una especie de samanes-líderes de aquellas celebraciones y, por lo tanto, vinculables al samanismo protourálico. Sin embargo, Boigt toma directamente del texto el calificativo *Combibatorum Regalium* y concluye que aquellos <Regus> no eran otra cosa que coperos del Rey. La prueba filológica que en opinión de Boigt refuerza su postura es el derivado *részeg* ‘borracho’ (pp. 194-5). Por otro lado, en un pasaje del código de Jókai (ca. 1448), la frase latina «frequenter rapiebatur in mentis excessu» se traduce al húngaro como ‘ő elméjének magasztásában gyakorta elrűttetik vala’, donde ‘elrűttetik’ se supone que está conectado al vocabulario húngaro samánico, dado que se conecta <rüt> (grafía antigua de *rejt* ‘oculta, esconde’, p. ej. en *rejtély* ‘secreto’ o *rejtvény* ‘puzzle’) con *reg* ‘calor’. La excusa semántica es que en las ceremonias samánicas siempre hay un gran fuego que obviamente debe producir calor.

El artículo de Boigt demuestra que una asunción basada en la semántica de una palabra no basta para conectarla con una herencia cultural determinada. El autor tiene toda la razón al comentar que la existencia de palabras que pueden potencialmente asociarse con el samanismo no demuestra nada por sí sólo. Si húngaro *brekeg* ‘sonido producido por la rana’ está vinculada al samanismo, no sólo es necesario demostrarlo a través de la etimología de ésta, sino que además es necesario aportar un escenario antropológico que sustente el valor cultural, esto es, religioso, de la palabra en cuestión. Como bien afirma Boigt, «‘[h]ungarian shamanism’ is a term from research on comparative religion and not a fact *per se*» (p. 197).

13. R. Pulkkinen (“The Central Scandinavian Forest Finn Culture and its Revival”, pp. 198-206) ofrece un magnífico estudio antropológico ciertamente revelador, que comienza con la desafortunada noticia de la desaparición de los fineses del bosque (p. 200), un grupo étnico finés con un dialecto y unas tradiciones propias muy acentuadas. Estos vivían en el centro de Escandinavia, principalmente en Suecia. Gran parte de su tiempo vital lo invertían en la búsqueda de terrenos sobre los que poder practicar la técnica del *slash-and-burn* (lit. ‘arranca y quema’), que consiste en la quema de árboles y otros vegetales de cuyos restos se obtienen una serie de nutrientes que potencian el cultivo del centeno o de los nabos. El grano resultante es mejor que el obtenido mediante procesos tradicionales y tras varias generaciones el campo puede ser empleado como pasto para los animales o como fuente de heno. El nombre de estas zonas en finés es *huhuhta* y la quema comienza en abril, en finés *huhtikou*.

Sin embargo, la modernidad trajo la desgracia a los fineses del bosque. La expansión de la industria del hierro les obliga a cambiar su modo de vida, ya que

para ésta se hace necesario el carbón (de leña) que se extrae de la madera parcialmente quemada. El *slash-and-burn* es considerado por las autoridades un atentado ecológico y muchos fineses del bosque, sin saber que hacer, emigran a los Estados Unidos, principalmente a Delaware, donde son acogidos en una colonia de suecos, llamada *Nya sverige* ‘la nueva Suecia’. A finales del s. XVIII se consideraba que los fineses del bosque han sido asimilados a la población sueca. Durante el s. XIX dos exploradores, Carl Axel Gotlund (1796-1875) y Torsten G. Aminoff (1838-1881) confirman este dato y además añaden que el sueco es la primera lengua entre los últimos miembros de aquella comunidad (pp. 202-3). En fechas algo más recientes se ha intentado recuperar la tradición cultural de los fineses del bosque a través de la organización de eventos sociales de diversa índole, entre los que destaca el festival *Finnskugsdagarna*, al que acuden anualmente miles de personas. La promotora de este resurgimiento ha sido la novelista sueca Åsta Huld (1904-1999). Un ejemplo llamativo del cambio de actitud con respecto a las tradiciones de los fineses del bosque es la legalización, moral más que legislativa, de las saunas y las antiguas cabinas para fumar, antaño consideradas perjudiciales para la salud, pero ahora tenidas por un pasatiempo saludable e incluso familiar.

14. El contenido del resto de artículos es algo más heterogéneo. Esta impresión, en el fondo algo injusta, se debe a que la tradición académica ha establecido una clasificación casi monolítica según la cual Siberia, dentro del sistema euroasiático, conforma un bloque homogéneo y sólido, como consecuencia de lo cual otras culturas, aún estando geográficamente situadas en Siberia, como p. ej. la ainu o la nivkh (gilyak), desempeñan casi siempre el papel de culturas externas o complementarias. Por lo tanto, el tratamiento de fenomenologías como la tlingit, la esquimal o la propia ainu por lo general se reserva para un apartado especial. Deliberadamente o no, los editores del volumen no han actuado de esta manera y esos estudios, si bien es cierto que aparecen uno a continuación del otro, quedan insertos junto al resto de estudios de tal modo que resulta más o menos imposible afirmar que se han dispuesto marginalmente.

Los tres artículos en cuestión que se dedican a estas culturas “externas” –ainu, tlingit y esquimal– se concentran de forma mucho más directa en el papel social de la lengua no sólo como medio de comunicación, sino como un instrumento indispensable para procurar la conservación de sus culturas tradicionales. En esta línea, T. Yamada (“Languages and Rituals of the Ainu in Contemporary Japan”, pp. 207-18) explica como el desarrollo de un programa cultural que favorece aspectos religiosos de la cultura ainu, en especial la danza y el canto, ha permitido por un lado potenciar la producción de materiales pedagógicos para el aprendizaje de la lengua ainu, y por otro lado un resurgimiento, sino restauración, de muchos otros aspectos de la tradición cultural ainu.⁵⁰

⁵⁰ Kasten analiza las ventajas de ofrecer una educación bicultural que permita asimilar ambas culturas, es decir, la tradicional y la moderna, así como diversas consideraciones para la elaboración de materiales educativos que permitan mantener dicha perspectiva (*op. cit.*, pp. 21-8).

Por su parte, N. Furlow (“The Language of the Tlingit Landscape: ‘Without Land We Are Nothing’”, pp. 219-24) subraya la importancia del equilibrio en la sociedad tlingit. Aunque matrilineal, el peso específico del padre en la formación de la personalidad de un miembro de cada clan tlingit es tan importante como el de la madre. Un concepto muy importante es el de la propiedad (*at.óow*). Cada clan dispone de sus canciones tradicionales, y a no ser que una persona de otro clan de permiso concreto para ello, nadie puede entonar cánticos ajenos. La autora habla de un «language of the landscape» que se conforma a través de la tradición oral, sus canciones, bailes, imágenes y conceptos artísticos. Para ilustrar el vínculo que existe entre el hombre y el mundo espiritual, entre la tradición oral y las realidades que a través de ésta se relatan, la autora menciona la historia de Glacier Bay (*Kaasteen*), una localización geográfica propiedad “espiritual” del clan *Chookaneidi* (pp. 221-3). Dicha propiedad ha sido confirmada legislativamente gracias a la participación de una serie de organismos que protegen la herencia cultural de las poblaciones nativas de Alaska. Gracias a esta historia es posible observar como la tradición oral sirve de nexo entre la tierra nativa (nuestra “patria”) y sus habitantes.

Por último, G. P. Charles (“*Angalkugyaraq* (‘The Way of the *Angalkuq*’): The Inner Language of Ritual”, pp. 225-35) narra las experiencias personales que ha vivido junto al saman o *angalkuq* de una familia yupiaq, y como éste practicaba *angalkugyaraq* ‘el modo de ser *angalkuq*’. Puesto que G. P. Charles es nativo –su nombre yupiaq es *Kunaqluk*– la investigación está desprovista de problemas comunicativos, idiomáticos o de rechazo cultural por cuestiones raciales. Como muestra de estas ventajas, al final del artículo se recoge un texto analizado, traducido y después interpretado (pp. 230-4). Este texto, en realidad una canción, se titula *Yut Quyalingnaqluki* ‘tratar de hacer algo por la gente para estar agradecido’ y relata como el abuelo del autor alcanzó el grado de saaman o curandero y ayudó a los hombres de la comunidad para que tuviesen una buena pesca durante el siguiente verano. El abuelo de G. P. Charles era un *angalkulruq-gguq* ‘en apariencia él es un *angalkuq*’, es decir, aunque su abuelo actuaba como un saman, nunca hubo “confirmación oficial” de su condición samánica, lo cual no deja de ser curioso.

15. El último de los estudios regresa al centro de Asia para analizar un aspecto de los bailes tradicionales nanay, un grupo étnico tungúsico. T. Bulgakova (“Dancing Sewens. Shamanic Spirits’ Participation in Sacrifice”, pp. 237-51) describe la relación de la danza y los *sewenes* o espíritus ayudantes, cuya presencia en la vida cotidiana de algunas familias nanay es mayúscula. No en vano, piensan que si no se entrega a estos *sewenes* ninguna ofrenda, p. ej. una copa de vodka todos los días en la esquina de la habitación principal del hogar, se supone que entran en cólera y hacen enfermar al saman (p. 240). No obstante, cuando la relación entre los *sewenes* y el saman es cordial, estos le transmiten la capacidad del baile, que juega un papel esencial en las ceremonias samánicas. De hecho, la ceremonia a la que se alude mediante la expresión *samamba mepy horičiory* ‘el saman salva por sí mismo’, en ocasiones es citada simplemente con la palabra *mepy* ‘baile’ (p. 249). La

conceptualización ritual nanay visualiza no una curación, sino una danza curativa. A este respecto merece traer a colación el caso de la samanidad china. El samán chino ha sido vinculado en ocasiones a la actividad de la danza, hasta el punto de que etimológicamente la palabra *wu* ‘saman’ se relaciona, pese a lo complejo del asunto, con el verbo *wu* ‘bailar’.⁵¹

La autora hace dos apuntes *ad marginalia* que resultan de gran interés. El primero, basado en las palabras de Shirokogoroff y Basilov,⁵² trata sobre la participación del público en las ceremonias samánicas. El polímata francés Paul Valéry (1871-1945), para muchos el último de los simbolistas, dijo en una ocasión que todos los artistas exigen que el público participe en la interpretación creativa de sus obras. Los efectos del éxtasis, generalmente asociados al saman, afectan muy a menudo también al público que asiste a las ceremonias, con lo que la credibilidad de los samanes aumenta a medida que la complicidad entre saman y público aumenta (p. 243).⁵³ Este detalle, olvidado en muchos estudios, es lo que justifica la conexión del samán con su comunidad. Cuando el éxtasis no incluye al público participante, otros motivos hacen posible que la comunidad confíe en el saman.

Para los nanay una prueba irrefutable de la existencia de los *sewens* es que los rusos, que nada saben ni comprenden de las creencias tradicionales nanay, dicen escuchar por la noche tambores y gente danzando... aún cuando no se está realizando ninguna ceremonia (p. 247). Por supuesto, la autosugestión y la inquietud son elementos psicológicos que afectan a las poblaciones rusas que viven en torno a las comunidades autóctonas.

16. A continuación se señalan algunas inconveniencias que se han detectado durante la lectura del libro. Dichas inconveniencias son de dos tipos: parquedad informativa y descuidos tipográficos. Las equivocaciones factuales o los malentendidos interpretativos por fortuna no han hecho acto de presencia.

En el cuadro de las lenguas circumpolares (p. 8) no se recoge la doble terminación de *nenets* y *nganasan*, a saber, *yurak* y *tavgi* (o ‘tavgi samoyedo’, aunque resulta hipercaracterizante al no existir *tavgies* no samoyedos) respectivamente,⁵⁴ así

⁵¹ Cfr. L.C. Hopkins, “The Shaman or Chinese *Wu*: His inspired Dancing and Versatile Character,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1945) pp. 3-16. Otra propuesta etimológica reconstruye una forma china Antigua **myaq* y a partir de ésta compara palabras asociadas a *magico*: Victor H. Mair, “Old Sinitic **Myag*, Old Persian *Magur*, and English ‘Magician’”, *Early China* 15 (1990) pp. 27-47.

⁵² Cfr. S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London 1935, citado ya en varias ocasiones, y V. N. Basilov, “Chosen by Spritis”, en *Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, New York, London, 1990, pp. 3-48.

⁵³ Véase el clásico estudio de A. L. Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki, 1978.

⁵⁴ El término *nenets* está tomado del ruso *немец* (‘un hombre’) *nenets*’, a su vez préstamo del *nenets* *ненець* ‘hombre’. No se trata de ningún etnónimo, sino de una designación que sólo se usa en los círculos académicos. Los *nenets* utilizan la expresión *ненэй* *ненець*, que literalmente significa ‘hombre genuino, hombre real’. Los etnónimos *eneč* y *nganasan* derivan de la misma raíz protosamoyeda **enā-* ‘genuino, presente’, que también genera el adjetivo *nenets* recién citado *ненэй* (J. Janhunen, *Samojedischer Wortschatz*, Helsinki 1977, p. 23), aunque la reconstrucción vocálica parece ser incorrecta, ya que algunos dialectos *nenets*, entre otros, no reflejan el resultado esperado, p. ej. *нЯнэй* *нЯнець*’ (c. p. Tapani Salminen). La deri-

como tampoco la de *yakut*, en lengua nativa *sakha /saxa/*.⁵⁵ En este último caso, sin embargo, la tradición nunca ha apoyado el empleo de la doble terminología, por lo que en cierto sentido se entiende su ausencia. Por otro lado, algunas de las lenguas de ese cuadro no son circumpolares en el sentido geográfico de la palabra, sino que más bien pertenecen a familias lingüísticas cuyas raíces se localizan allí, p. ej. finés o húngaro.

Continuando con problemas terminológicos, Janhunen emplea adjetivos muy particulares para denominar a familias lingüísticas poco populares, p. ej. “chucucic”, “eskimoic”, “kamchakuchic” o “Eskaleutic” (p. 22). La existencia de otras formas más extendidas, p. ej. *Chukotko*, *Eskimo*, *Chukotko-Kamchatkan* y *Eskimo-Aleut* respectivamente, unida a la mencionada poca popularidad de aquellas familias, sólo puede conducir a una confusión mayúscula entre aquellos que se aproximan a estas lindes por primera vez. Aunque el uso de nueva terminología es un hecho loable de por sí, sólo resulta práctico si se explica cuál es la diferencia entre la nueva y la tradicional, así como las ventajas del cambio. Janhunen no lo hace, y por lo tanto, su uso es impreciso.

A modo de comentario general, existen muchas erratas que ponen de manifiesto la nefasta calidad de la revisión de pruebas. En este sentido, el trabajo de Helimski está repleto de incomodidades ortográficas, por no mencionar la desaparición total de las notas a pie de página. Tanto si Helimski ha pasado por alto este detalle, como si no lo ha hecho, parece que se ha cometido un terrible error en la fase de maquetado final. Por otro lado, hay problemas con la ortografía húngara y como es costumbre en publicaciones no magiars, <ö> y <ü> aparecen escritas como <õ> y <ũ> respectivamente, grafías adoptadas por comodidad o necesidad tipográfica.

Una contrariedad de considerable importancia es que el libro no viene acompañado de ningún mapa o esquema, y la ausencia total de índices se convierte en un problema dada la cantidad de temas que se tocan en esta publicación.

17. Cada una de las contribuciones de este volumen busca ilustrar la relación inseparable que existe entre lengua y religión. Los trabajos dedicados a Ivan ponen de manifiesto que no puede ignorarse el papel de los nativos a la hora de profundizar en el conocimiento samánico. El estudio de material lingüístico de contenido religioso-cultural debe realizarse siempre que sea posible con la ayuda de un nativo, no sólo fluido en su lengua materna, pero conocedor de su herencia cultural. Es este

vación nominal es además compleja y oscura. El término *yurak* proviene de la palabra *zyria yaran*, que en última estancia parece estar relacionada con el topónimo *yar* ‘península de Yamal’. Señálese que *yan* es usado para nombrar a todos los samoyedos en general. El etnónimo *nganasan*, que deriva de *nganasa*, pl. *nganasanə* ‘persona, ser humano’, no es utilizada en absoluto por los nativos. En su lugar emplean *nya* < *ña*, forma adjetiva de *ña* ‘compañero’. La forma *tavgi* deriva de *nenets tawi* ‘nganasan’ (E. Helimski, “Nnganasan”, en ed. D. Abondolo, *The Uralic Languages*, London y New York, 1998, pp. 480-515, esp. 480). Sobre la etimología de los etnónimos samoyedos y otros términos relacionados véase P. Hajdú, “Die Benennungen der Samoyeden”, *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 54 (1950) pp. 1-112.

⁵⁵ H. Boeschoten, “The Speakers of Turkic Languages”, en eds. L. Johanson y É. Á. Csató, *The Turkic Languages*, London y New York 1998, pp. 1-15, esp. 11.

último punto el que más problemas puede generar, ya que si bien las poblaciones indígenas de nuestro siglo mantienen sus lenguas maternas a duras penas, otra cuestión muy distinta es seguir conociendo, respetando y practicando los patrones culturales de sus antepasados. La samanidad muere con la desaparición de la lengua, y la desaparición de la lengua es la de la cultura. Y la desaparición de la cultura es la desaparición de la samanidad. Difícilmente se encontrará un círculo vicioso más perfecto y terrible que éste.

Desde una perspectiva práctica, la cuestión relativa al cambio de terminología, “samanidad” o “s(h)amanismo”, es por completo secundaria, ya que resulta imposible experimentar progreso alguno con definiciones y distinciones ideológicas. El avance, sea en la disciplina que sea, sólo puede, y debe, derivarse del estudio concienzudo de las evidencias. Y para tener evidencias, materiales a ser posible, hay que salir al campo, hablar con sus gentes, intentar experimentar lo mismo que experimentan aquéllas. Una vez se conozca todo lo que puede conocerse, entonces adelante con la terminología académica. Pero este libro no es un alegato a favor de un término u otro, es una llamada de auxilio de Eurasia, en este caso expresada a través de los canales lingüístico y religioso.

Por desgracia, un planteamiento metodológico como éste a menudo brilla por su ausencia en la investigación histórica de las religiones. Lo que este libro pone de manifiesto es el horripilante destino que le aguarda a decenas de culturas de Eurasia –cientos si se suman las del resto del mundo– durante el siglo actual, un siglo de cambios y de progreso para las sociedades “avanzadas”, pero nada esperanzador para las sociedades del llamado “cuarto mundo”, el mundo de aquellas gentes –“indígenas”, “nativos”, “aborígenes”, “autóctonos”, como quiera que sea–, que entre otras muchísimas cosas creen que su mundo es un árbol que conecta la vida y la muerte, en el que residen espíritus, seres superiores y las almas de sus seres queridos. Si la samanidad es en efecto esa manifestación religiosa originaria, primigenia, a la que el hombre consagró y consagra (¿quizás consagrará?) su cuerpo y alma, más la segunda que la primera, lo que perderemos es –nada más y nada menos– que las raíces de nuestra conciencia religiosa. Una conciencia que, por si fuera poco, habla. Y que nunca deje de hacerlo. Que nunca sea una lágrima a punto de perderse en la lluvia, que sea capaz de mostrar el alma que esconde tras sus palabras...