

Roberte N. Hamayon

Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana

Roberto Martínez y Natalia Gabayet (selección de textos y coordinación de traducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

202 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 18)

ISBN 978-607-02-2136-1

Formato: PDF

Publicado en línea:

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/chamanismos/historia_siberiana.html

NEGAR LA MUERTE, FINGIR EL AMOR Y RECORDAR LA VIDA O EL TRATAMIENTO FUNERARIO DE LA PRESA ENTRE LOS PUEBLOS CAZADORES DEL BOSQUE SIBERIANO¹

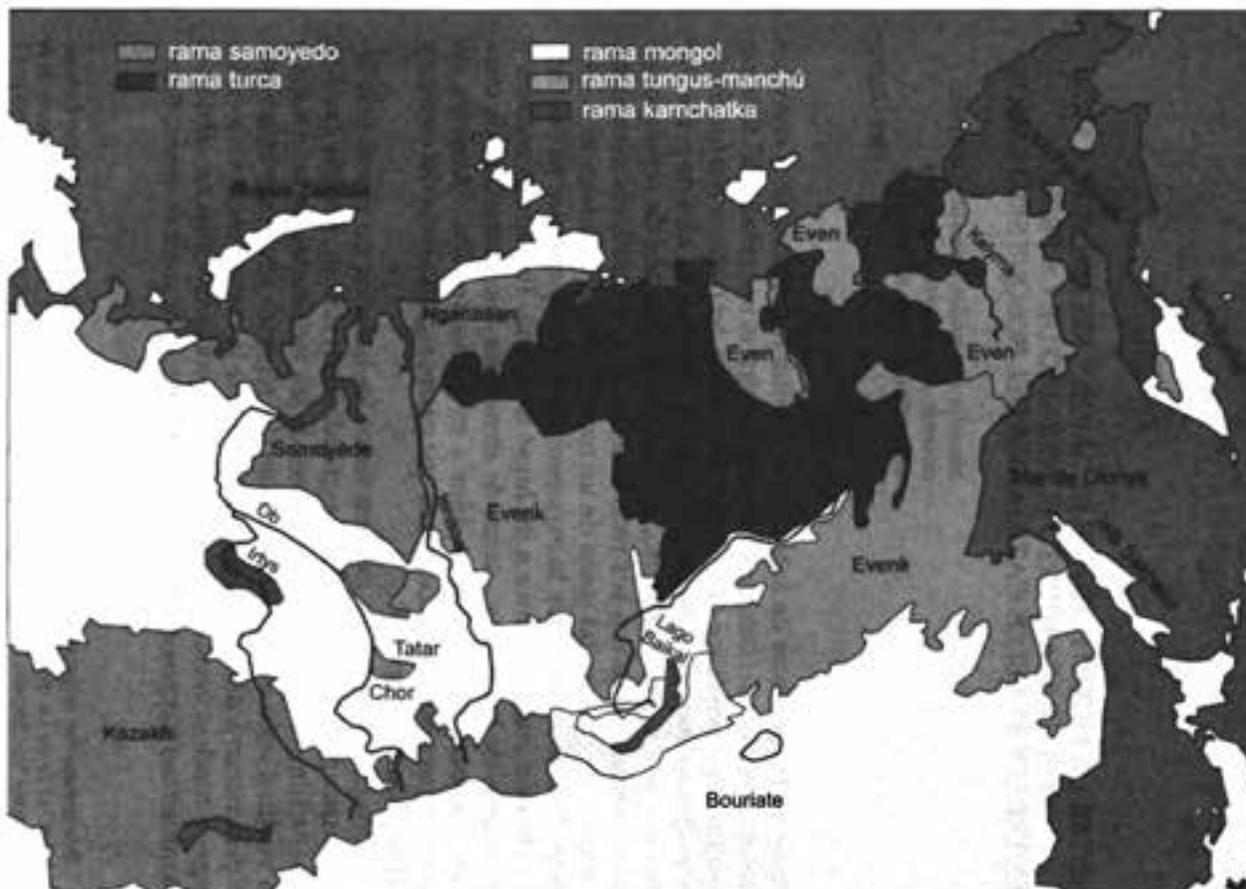
*Mortales inmortales, inmortales mortales
viviendo de la muerte de los otros
muriendo de la vida de los otros*

HERÁCLITO

El tema de la sepultura de animales encuentra numerosos ecos entre los pueblos cazadores del bosque siberiano, aunque el uso mismo del término “sepultura” parece difícil de utilizar para hablar del tratamiento funerario que tradicionalmente, se reserva a la presas muertas. La idea de preservar para siempre un cuerpo muerto, subyacente a la noción de sepultura en nuestra lengua, es ajena a sus ritos funerarios. Los cazadores siberianos, en efecto, ven y hacen las cosas de un modo totalmente diferente: no entierran el cadáver, sino que lo exponen, sin preocuparse por su devenir, pues ellos no vuelven nunca a un lugar funerario. Tienen sus razones y sus maneras de hacerlo así. Antes de abordarlas, me gustaría decir unas breves palabras sobre estos pueblos y su modo de vida. “Además, no conservan para esta exposición mas que partes significativas del cuerpo y no el total de los despojos”.

El bosque siberiano ha sido, en todos los tiempos, un marco privilegiado para vivir de la caza. Éste resguarda, todavía hoy, grupos que han permanecido como cazadores a través de las vicisitudes de la historia o han vuelto a serlo después de la caída del régimen soviético. Estos grupos pertenecen a diversos pueblos de los que la mayor parte vive en las estepas y tundras vecinas, y que atañe a tres conjuntos étnicos: altaico, el más numeroso (representado en Siberia oriental por sus tres ramas: turca,

¹ Este trabajo fue originalmente publicado con el título de “Nier la mort, simuler l’amour et rappeler la vie ou Le traitement funéraire du gibier abattu chez les peuples chasseurs de la forêt sibérienne” en Bodson Liliane (ed.), *La sépulture des animaux: concepts, usages et pratiques à travers le temps et l’espace. Contribution à l’étude de l’animalité. Journée d’étude-Université de Liège, 18 mars 2000*, Liège, Université de Liège, 2001, p. 107-128 (Colloques d’histoire des connaissances zoologiques, 12). La traducción es de Jaime Echeverría García.



Mapa de pueblos autóctonos de Siberia en el siglo XX (M. L. Beffa y L. Delaby, études mongoles et sibiériennes).

mongola y tungus), urálico (obi-ugrio y samoyedo) en Siberia occidental, paleoasiático en el gran norte y el noroeste.

Seguramente, las múltiples influencias experimentadas —integración al imperio ruso y cristianización, colectivización y ateísmo, luego una repentina liberalización, sin contar las mezclas étnicas— han modificado profundamente las representaciones y las prácticas de los pueblos autóctonos. Tres factores, sin embargo, permiten conocer algo de sus tradiciones de caza: El primero es la existencia de materiales etnográficos bastante abundantes a cerca de casi dos siglos. El segundo se refiere a que el bosque ha mantenido a los grupos cazadores relativamente al resguardo de los contactos y, así, ha amortiguado el impacto de las influencias mencionadas. En cuanto al tercer factor, éste deriva de la notable similitud que la vida de caza parece imprimir a los que la llevan. Todos los autores apuntan, en efecto, que las porciones de pueblos que viven de la caza no solamente permanecen más fieles a ellos mismos a través de los cambios sociopolíticos, sino que también se parecen más entre sí, en tanto que éstos no se asemejan a las porciones de los mismos pueblos que viven de la caza en los confines del bosque, la tundra o la estepa. Esto autoriza algunas formulaciones generales, sobre todo tratándose de los ritos funerarios practicados sobre los animales cazados por su carne. Dichos ritos figuran entre los más constantes, de un extremo al otro del bosque, en el estado tradicional de estas sociedades. Es a su estudio que yo deseo limitarme aquí.

Los animales que conciernen son, por un lado, el alce y el reno salvaje, y por el otro, el oso. Para todos los pueblos del bosque siberiano, los grandes cérvidos son la presa por excelencia, en tanto que el oso es un animal cazado sólo de manera ocasional. Si, en los dos casos, la caza reviste un carácter ritual, éste se ejerce de diferente manera. La caza de grandes cérvidos es siempre y en todas partes objeto de numerosos ritos puntuales, antes, durante y después de su realización; “en principio ésta también es objeto de rituales de temporada de gran amplitud, pero la caza es, por sí misma, y antes que nada, una actividad económica. La caza del oso conoce dos variantes. Ésta no da lugar más que a ritos puntuales, limitados al animal cazado ocasionalmente; o, por el contrario, constituye por sí misma, y por la fiesta que conlleva, un ritual ajeno a los fines económicos; esto sucede, particularmente, entre los pueblos tungus y obi-ugrios.

Los valores simbólicos difieren igualmente. Los grandes cérvidos son concebidos como los contrapartes o socios de los humanos en una lógica de intercambio de alimento entre especies, que se emparenta con la noción común de “cadena alimenticia”: así como los humanos se alimentan de la carne de los cérvidos, se considera que los espíritus dispensadores de los

cérvidos se alimentan (eventualmente por medio de otros animales salvajes) de la carne y de la sangre de los humanos vivos, en un consumo mutuo perpetuo que provoca la muerte de una parte y de la otra.² También los cérvidos son modelos identificatorios para los humanos, cada vez que es puesta en escena esta relación con el mundo: los cazadores les imitan el gesto y la voz, frente a frente, pateando y bramando en las luchas y las danzas que constituyen lo esencial de los rituales de temporada, dirigidos a renovar sus vínculos con ellos.³

En cuanto al oso, su valor simbólico no puede ser definido de una manera conveniente para el conjunto de pueblos cazadores siberianos. “Sin embargo, existe un aspecto que lo opone a los cérvidos pues su mananza da lugar a un ritual colectivo específico”. En este caso, la figura del oso parece servir a un doble fin pues no es sólo el soporte de una puesta en escena de las relaciones con aquel mundo animal de donde proviene la subsistencia, sino que también juega un rol en el que representa las relaciones de los humanos entre sí frente a ese mundo animal (relaciones entre aliados cooperando en la caza entre los tungus, relaciones entre vivos y muertos de un mismo grupo entre los obi-ugrios).⁴

Las formas de depósito funerario, en cambio, parecen considerablemente similares para grandes cérvidos salvajes y osos, como si éstos neutralizaran las diferencias de valor simbólico entre ellos. Todos reciben un tratamiento funerario que preserva sus restos a la manera de una sepultura (Harva [1933]-1959, p. 298-307; Lot-Falck 1953: *passim*) y que obedece a las mismas grandes reglas que las seguidas por los humanos. Por lo tanto, esas especies se distinguen de los otros animales cazados de manera privada —animales estimados por su piel o dañinos. En su estudio, este tratamiento funerario se comprueba al expresar una negación de la idea de muerte como término absoluto de la vida del individuo. Al mismo tiempo, expresa la integración de cada deceso individual en un

² En el detalle de su concepción, esta relación de consumo implica una mediación: para evitar perder demasiado rápido su vitalidad, los humanos alimentan, en la casa, a pequeños animales carnívoros o rapaces, ya sea bajo la forma de pequeños animales domesticados, o bajo la forma de figurillas esculpidas. Se piensa que éstos consumen la carne y la sangre de los humanos por cuenta de los espíritus del bosque asociados a los grandes cérvidos. Alimentados, ellos serán menos ávidos (para la descripción y el análisis de estas concepciones y de sus usos, véase Hamayon, 1990, p. 318-319, 403-417, y 1997, p. 139-175).

³ La imitación más notable es la que realiza el personaje del chamán, durante los rituales, vestido con un traje de piel de gran cérvido y cubierta la cabeza con una corona rematada en una cornamenta de hierro. El vocabulario de su acción ritual proviene del de la conducta del gran cérvido macho.

⁴ Véase el número especial dedicado a la figura del oso por la revista *Études mongoles et sibériennes*, bajo el título *L'ours, l'Autre de l'homme* (n. 11, 1980), así como los tres artículos publicados en el número siguiente (n. 12, 1981).

proceso simbólico global, haciendo de la muerte una etapa indispensable del ciclo de la vida, a la escala del conjunto de las especies.

Negar la muerte

De manera general, el vocabulario de la muerte no es utilizado ni para los humanos ordinarios ni para los animales salvajes cazados por su carne, sino solamente en caso de hostilidad, tanto para los enemigos como para las especies perjudiciales (que, por otra parte, se abstienen de cazar y no las matan más que cuando se ven obligados por una necesidad de autodefensa).⁵ Nunca se le llama a la presa que se consume “asesinada” o “muerta”. Es en otros términos que se habla de la caza en el discurso indígena: se dice que el animal “se dio” al cazador, o “por sí mismo, vino” a él, o aún, el cazador lo ha “encontrado” u “obtenido”. Se añade fácilmente que una forma de “amor” ha motivado su encuentro. Más generalmente, el estado de muerte es concebido como en continuidad con el sueño y el desvanecimiento, con ciertas enfermedades y también, entre ciertos pueblos, con la ebriedad.⁶

Múltiples razones convergen para justificar esta anulación de la idea de muerte. La lógica del intercambio entre humanos y especies salvajes no tiene sentido más que en la medida que ésta pueda ser perpetuada y, por consecuencia, siempre que no alcance a los socios como tales. Por eso, todo es hecho para negar la muerte, para evitar una situación de asesinato, que exigiría venganza y arruinaría esa relación de intercambio que el pensamiento simbólico se obstina en fundar; la idea misma de asesinato debe permanecer ausente de la caza, que se reduce entonces a una simple toma de carne. La economía de conjunto de esta visión del mundo impone, a la vez, asegurar la perpetuación de los socios del intercambio y hacer que este intercambio no afecte su integridad; es con esta finalidad que tanto el uno como el otro se limitan a tomar lo que es alimento. Esta visión implica, de hecho, la concepción de una disociación de cada uno de los compañeros entre dos componentes, definidos como si fuera uno consumible e intercambiable, y el otro inalienable y reproducible. Frecuentemente el uno y el otro son caracterizados respectivamente por las nociones de “carne” y de “hueso”.

⁵ Tal es sobre todo el caso del lobo, al que no se gusta matar y que se asegura, para justificarse, que es “difícil de encontrar” (Vasilevič, 1957, p. 166).

⁶ Estos estados tienen en común que implican la salida del alma individual (cf. *infra*) fuera del cuerpo. Se considera que ésta disfruta de una relativa autonomía, que se vuelve una verdadera independencia a la muerte del cuerpo. Esto explica que unas acciones sean atribuidas a las almas de los muertos, y que éstas puedan ser “muertas” de verdad durante guerras.

Disociar el ser en "hueso" y "carne"

La noción de "carne" es considerada a partir de su propiedad nutritiva: esta es, por lo tanto, fuente de vida, su forma es de una sustancia perecedera, y su función es la del objeto del intercambio entre animales y humanos. En el pensamiento de estos pueblos, la noción de "hueso" es aludida por dos de sus aspectos: en razón de su carácter durable, el "hueso" es concebido como factor de perpetuación; en relación a la articulación de los huesos en el esqueleto, es el soporte de un principio que une las generaciones de un mismo linaje.

Los componentes respectivamente asociados a la carne y al hueso corresponden a dos aspectos del individuo vivo y a dos usos de la noción de "alma".⁷ Aquella referida por la carne es "alma" como fuerza sin forma propia que asegura la vitalidad y, a largo plazo, destinada a ser consumida. Aquella referida por el hueso es "alma", como principio individual, que permite un derecho a la vida transmisible, y perpetuar el sí mismo, pero sin implicar la identidad entre el difunto y el ser que nace. Por eso sería impropio hablar a propósito de reencarnación, y más todavía de reanimación o de resurrección. La concepción subyacente es que el alma individual referida por el soporte "hueso" puede ser reutilizada en un descendiente del muerto, sin que se necesite precisar si es el mismo individuo quién regresó u otro de misma especie. Esta concepción será aquí, por convención y por falta de una mejor palabra, dada por la noción de "re-nacimiento".⁸

Esta disociación entre cuerpo y hueso funda el tratamiento funerario de los animales y de los humanos. El mismo objetivo es, en efecto, refe-

⁷ El cuerpo del animal está "animado", como lo está el cuerpo humano, por un componente espiritual o alma, el cual se supone que reside en los huesos y se alimenta de "fuerza vital" como el cuerpo se alimenta de carne. La expresión francesa "falta de alma" o "desanimado", en español, ayuda a comprender esta noción de fuerza vital, como nuestro verbo "animar", que nos remite al mismo tiempo a *animus* y a *anima*. El aspecto de unidad se refleja en frases como "alma gemela".

⁸ La expresión francesa de "*rendre l'âme*" ["devolver el alma", esto es, morir, nota de los traductores] se explica por una concepción similar, presente en Europa occidental hasta la época pre-contemporánea. Gelis (1984, p. 105) muestra que la creencia popular según la cual las almas de los ancestros regresaban en los recién nacidos permitía "asegurar la permanencia del linaje". Este mismo autor introduce significativamente su libro con la dedicatoria siguiente: "A Antoine, quien espera renacer un día en uno de sus nietos". Para él, "la tradición [...] que quería que los recién nacidos llevaran los nombres de los abuelos manifestaba voluntad de unir el pasado y el futuro, asegurar de alguna forma el cierre de esa estructura circular [...]" (p. 106). El autor retoma a cuenta suya la formulación de F. Sarg, que habla de un "capital constante y sonante de almas" que circulan entre los mundos. Debo esta referencia a la cortesía de Lucienne Strivay, a quien le expreso mis agradecimientos.

rido para unos y otros: liberar la carne para volverla consumible por el prójimo, y permitir al hueso servir de soporte simbólico a un nuevo ser de mismo linaje o de misma especie, para perpetuar esa doble relación de intercambio y alianza.

Estas negociaciones son concebidas bajo el modelo de las relaciones que los humanos establecen entre sí y reposan sobre la idea de que el cuerpo animal está “animado” por un compuesto espiritual de la misma naturaleza y del mismo estatus que aquel que anima al cuerpo humano. Se supone que este componente espiritual o “alma” reside en los huesos tanto entre los humanos como entre los animales. La literatura etnográfica más bien habla de “espíritu” en el caso de los animales, pues es con las especies y no con los individuos que los humanos buscan establecer relaciones. “Espíritu” es usado en un sentido genérico, para designar, de algún modo, el alma colectiva de la especie; correspondiente a la especie, no se vincula a un animal particular susceptible de ser matado en la caza, y siempre está asociado a animales vivos.⁹

Exponer el “hueso” en la altura

La razón de la exposición del “hueso”, soporte del alma, es regla para los humanos, los grandes cérvidos y los osos, aunque no les concierna a todos del mismo modo: de hecho, sólo los cuerpos humanos son expuestos íntegramente. Conocido bajo la expresión paradójica de “entierro aéreo”, este modo funerario cambia según la especie, la región y la etnia. Faltan datos para precisar las variaciones debido a que esta práctica fue pronta y fuertemente combatida por el clero ortodoxo; es por ello que sólo se nos permite trazar un esquema general.

Tradicionalmente, el modo funerario preferido por los humanos es la construcción de una plataforma de ramas o tablas sobre cuatro pilotes o entre cuatro árboles, en una pequeña área del bosque situada a la distancia y supuesta como poco frecuentada por los animales.¹⁰ Expuesto aproximadamente a dos metros de altura, el cuerpo es así considerado accesible únicamente a los pájaros, sin que la razón de ello sea explicitada (véase Figura 1 a, b y c). En efecto, es bajo la forma de pájaro que se supone que el alma individual sale del cuerpo, durante el sueño o después de la muerte,

⁹ Para entrar en relación con una especie animal, es necesario dirigirse a su “espíritu”, una suerte de alma genérica no ligada a un animal particular, para que dé acceso a los cuerpos de sus miembros vivos. Por contraste, un espíritu humano es individual y está asociado al alma de un muerto, así pues existe una diferencia importante [Este párrafo, junto con la nota correspondiente, fue añadido por la autora a la versión española en 2009].

¹⁰ En principio, ninguno busca dirigirse a un bosque funerario.

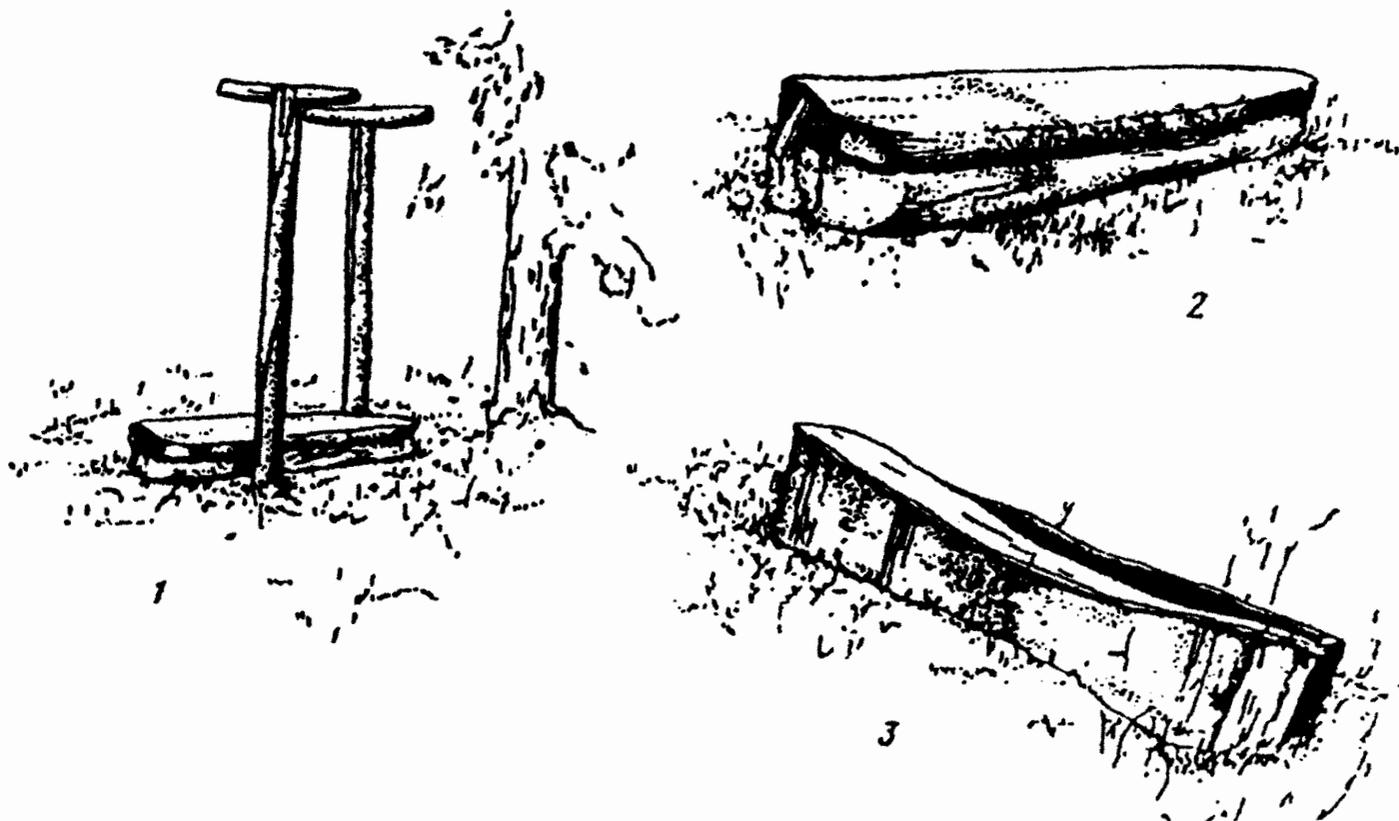
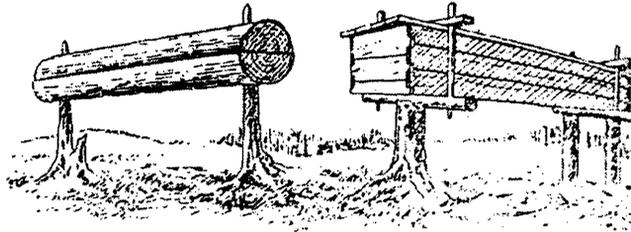
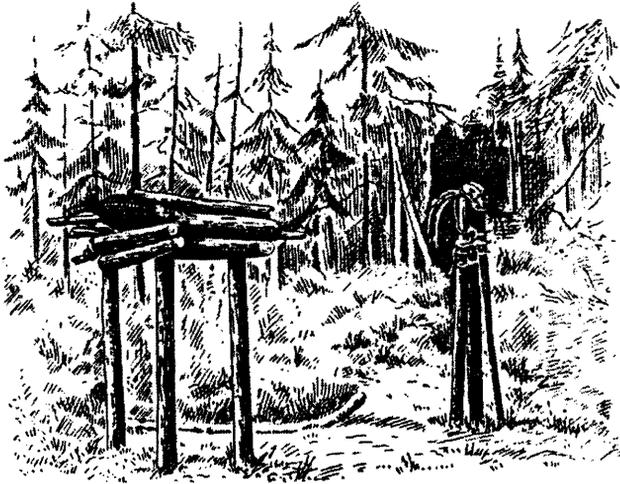
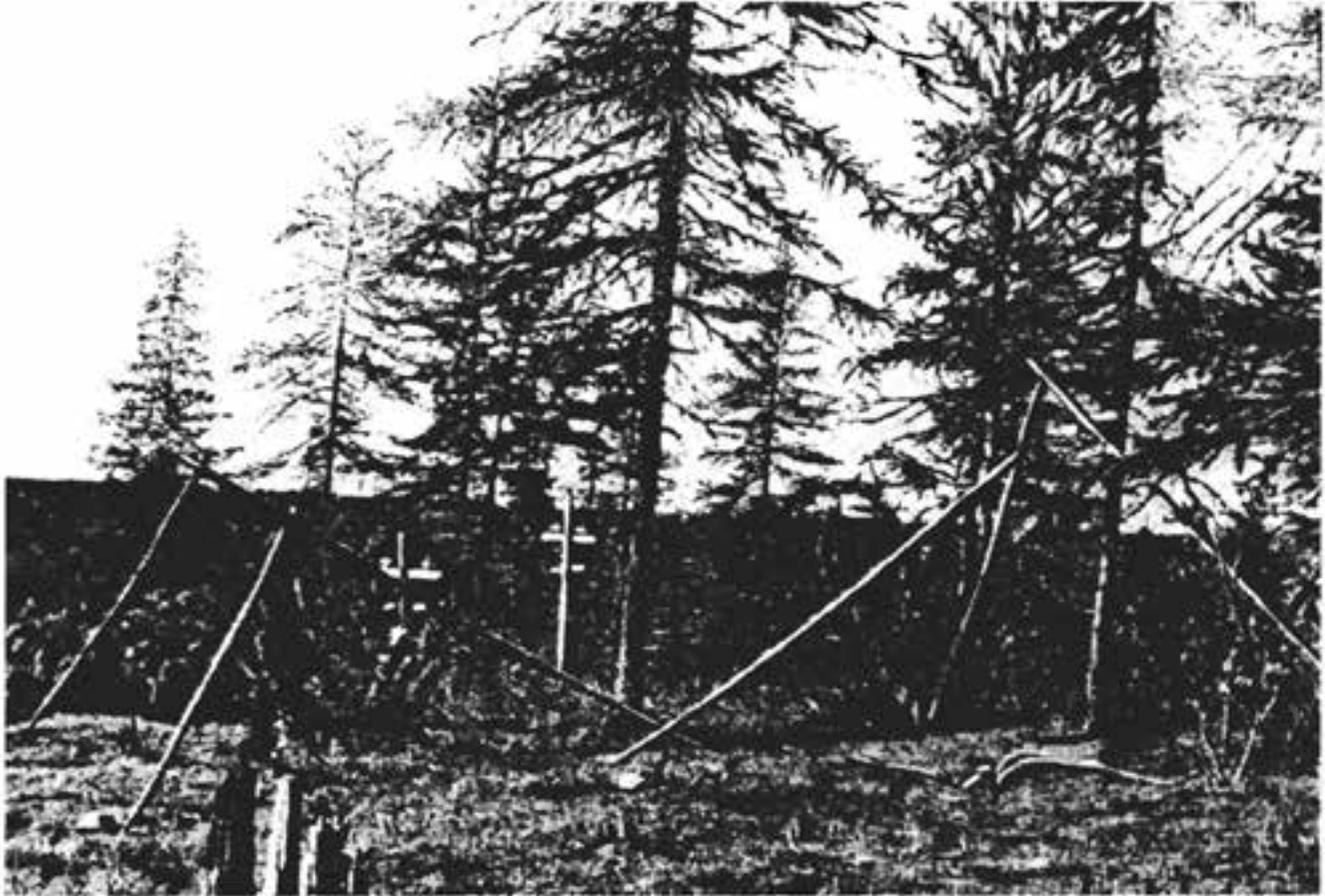


Figura 1.
a) tarima tungus según Vasilevič, 1971, p. 166



b) tarimas yakut según Alekseev, 1980, p.178¹¹

¹¹ Estos dibujos son reproducidos en Hamayon, 1990, p. 399, 1 y 2.



c) tarimas yakut del Norte según Gurvi, 1977, p.142

y regresa en un nuevo ser después de haberse reciclado a lo largo de su recorrido póstumo. Pero nada se dice de eventuales acciones de pájaros reales —como los carroñeros— sobre el cuerpo muerto.¹² Tampoco se dice si es frecuente el estado de atracción de la carne humana viva por los espíritus de los animales salvajes, o si el cazador ya anciano es incitado a morir de “muerte voluntaria”¹³ para que pueda continuar la vida de caza, nada se dice sobre el destino de la carne del muerto. Desde el depósito de sus restos, un interdicto total involucra al lugar funerario. No se debe voltear hacia él al abandonarlo, ni regresar a éste posteriormente. “Es más, con el fin de extravíar el alma del muerto que, según se teme, está tentada a regresar con los vivos, se toman diversas precauciones para borrar o poner trabas al trayecto que se utiliza para llegar a ese depósito” Éste debe permanecer en el medio forestal, pues es desde ese lugar que el alma debe renacer.

Un aspecto del tratamiento funerario llama la atención sobre la presencia concomitante de un simbolismo muy distinto, cuasinupcial: el muerto ha sido vestido con sus más bellas ropas, como si fuera a sus bodas. Es además significativo que este tratamiento funerario deba ser realizado no por parientes del muerto, sino por aliados, reales o potenciales. En suma, la idea de muerte como fin absoluto es sustituida por la imagen de un matrimonio que anuncia un nuevo nacimiento.

Estas mismas sociedades, consideradas siempre en su estado tradicional, erigen plataformas similares para los restos de los grandes cérvidos y, a veces, también, para los osos. Entre los grupos yakut y buriat que viven en el bosque, dichas plataformas portan el mismo nombre que las que se utilizan para los humanos: *aranga(s)*. Éstas tienen por equivalente el armazón triangular hecho de dos varas inclinadas oblicuamente contra un tronco, que construyen los pueblos de la tundra para el alce y el reno salvaje -*göölin* entre los even,¹⁴ *del'keen* entre los yakut (véase más adelante, Figura 3).

Pero aquí paran las similitudes con los humanos: no se trata nunca al cuerpo del animal en conjunto, pues al menos su piel, sus tendones y su carne han sido extraídos. De manera general, si está globalmente pro-

¹² Por eso, entre los yakut, los ataúdes impuestos por la cristianización y colocados en tierra para asemejarse más a unas tumbas, constan de cuatro esquinas de postes rematados con representaciones de pájaros de madera. Igualmente, entre los even, no hay tumba sin pájaro, elemento que resulta indispensable aunque su sentido haya cambiado (Popova, 1981a, p. 195-196).

¹³ Para el cazador, en efecto, si morir de vejez no es explícitamente una vergüenza, la “bella muerte” es aquella que le golpearía en el bosque. Así, se considera que tiene que partir, “dirigirse” a los espíritus de la presa por la cual ha vivido, pero solamente una vez que su descendencia está asegurada. Por su parte, al ofrecerse en compensación de la presa consumida, pretende obtener de los espíritus que sus nietos puedan vivir de la caza en su momento.

¹⁴ Los even son tungus cazadores y criadores de renos del norte de Yakutia, también llamados lamuts. Sus ritos de caza son conocidos particularmente por los trabajos de Popova (1981a y b).

hibido tirar el esqueleto (por ejemplo Popova, 1981a, p. 77), sólo ciertos huesos del animal muerto son conservados y expuestos, y lo más frecuente es que estén más modestamente colocados sobre ramas, troncos o en huecos de árboles.¹⁵ De forma general, sólo el cráneo, totalmente desnudado de su carne y de su piel, es regularmente conservado y expuesto, más raramente los huesos largos. Éstos deben ser preservados en conjunto (lo que confirma *a contrario* la costumbre de destruir los huesos largos de los animales nocivos, que apunta a impedirles “re-nacer”). Si se les extrae la médula, es por una abertura practicada longitudinalmente.

Las cosas difieren aún más para los osos y los grandes cérvidos. Si sus restos son igualmente expuestos a cielo abierto y con los mismos fines de evitar la venganza y favorecer el “re-nacimiento” de la especie, éstos son tratados y depositados de formas diferentes. En efecto, los ritos que preludian al depósito ponen en escena ficciones específicas para unos y otros, lo que permitirá proponer una distinción en cuanto a su estatus en la visión del mundo del cazador.

Ficción de amor: el gran cérvido, compañero salvaje

El ritual que atañe a los restos del gran cérvido salvaje, presa regular entre estos pueblos, es en conjunto escueto y rápidamente efectuado, aunque imperativo y escrupulosamente respetado. Si sus formas varían, su objetivo reside en la reparación de esta presa.

Entre los even, por ejemplo (tungus del norte de Yakutia, Popova, 1981a, p. 77-80 y p. 170-171), el cráneo del reno salvaje es colocado, dirigido hacia el oeste, en el punto de encuentro de dos varas inclinadas y el tronco de la plataforma ladeada *göölin*, y los huesos de sus patas son puestos a través de varas y recubiertas de ramaje. Para el alce, más pesado, se puede erigir una plataforma hecha de tres varas entre dos hileras de árboles, depositar ahí el esqueleto en orden anatómico y colgar el cráneo de una rama grande que esté próxima. Todo es hecho para que, al momento de “re-nacer”, los animales, se dice, no tengan que buscar las partes de su cuerpo y se reproduzcan más rápido.

En cuanto a los evenk (tungus del centro y del sur de Yakutia, Vasilevič, 1957), a partir del final del festín de carne, éstos reúnen los restos del animal que deben definitivamente permanecer juntos: huesos largos, pezuñas con la piel de abajo, cráneo con la punta de los cuernos, que son depositados sobre la plataforma *gulik*. Para ellos, los pequeños

¹⁵ Los lugares son mantenidos tan secretos como los bosques funerarios de los humanos. Por este hecho, los datos son escasos.

huesos del cráneo pueden ser tirados a los perros, pero ningún hueso largo, de lo contrario, dicen, las presas de caza desaparecerían, se irían a otra parte. Evitar tal desaparición, favorecer el regreso y la multiplicación de la especie, son los motivos explícitos de la obligación de “dejar juntos” los restos del animal cazado.

Sin embargo, los restos a “dejar juntos” no son totalmente idénticos para todos los grupos. Así, los evenk de Algom incluyen la piel del frente del reno y aquella debajo de sus pezuñas, que prohíben utilizar para sus suelas. Ellos se asombran de que los evenk de otras regiones sí utilicen la piel de las pezuñas para tal fin: “¿los animales son diferentes entre ellos?” (Vasilevič, 1957, p. 163). En cambio, los evenk de Algom guardan los maxilares inferiores del animal, ya sea envuelto en corteza de abedul, o atado a un amuleto. Otros grupos aún se sirven, al contrario, de los maxilares inferiores para ensartar el cráneo sobre una rama de árbol o atarlo a ésta (véase por ejemplo Figura 2).

Así, el cráneo es objeto de disposiciones variables según los grupos tungus: unas veces es dejado con los huesos largos, otras, puesto aparte sobre un árbol cercano, otras más es conservado ritualmente, sin que ninguna razón de dichas variaciones sea perceptible en las fuentes existentes. Los yakut del norte, por su parte, parecen optar por el depósito conjunto del cráneo y los huesos largos del alce o del reno salvaje sobre una plataforma inclinada o *del'keen* (véase Figura 3).

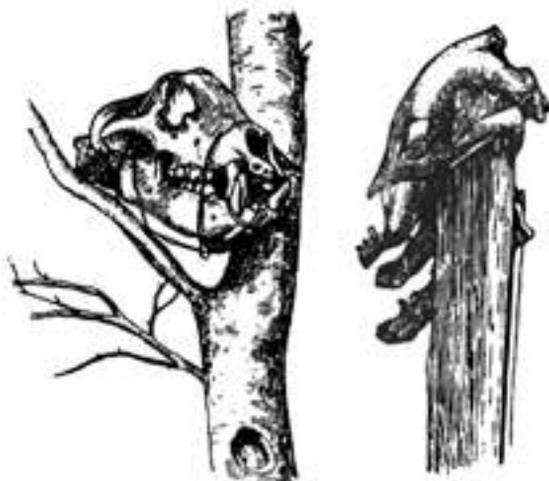


Figura 2. Cráneo de reno salvaje entre los evenk, según Vasilevič, 1971, p.167¹⁶

¹⁶ Este dibujo es reproducido en Hamayon, 1990, p. 398.

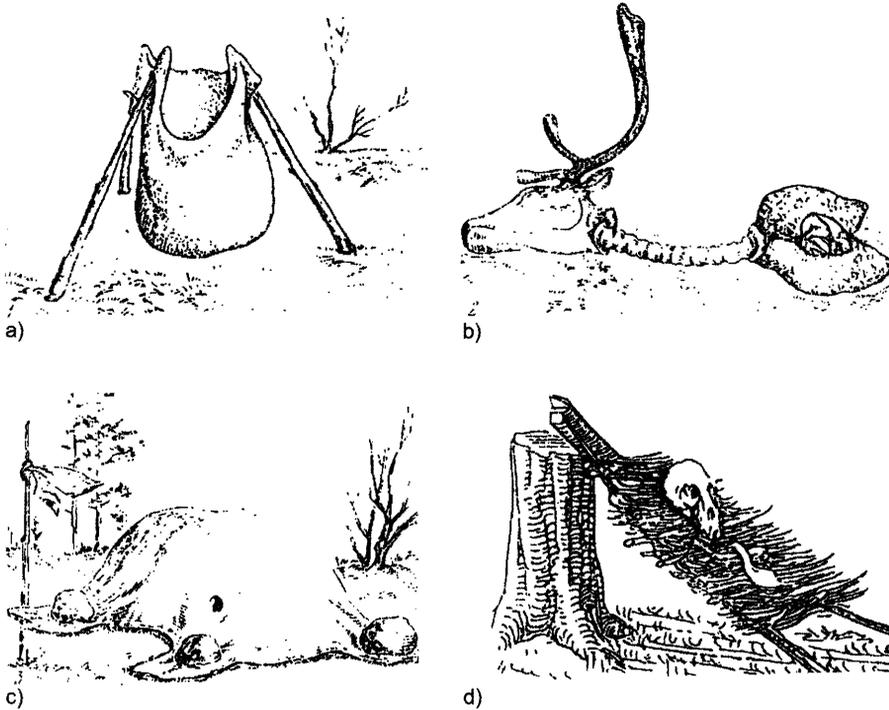


Figura 3. Ritos de los yakut septentrionales, según Gurvi, 1977, p.192.
a) estómago, abierto para derramar sangre en él, b) cabeza, esófago y corazón,
c) osamenta recubierta de piel, d) tarima *del'keen* para conservar los huesos
de los renos salvajes y de los alces

En todos los grupos, los restos del gran cérvido deben permanecer en el medio forestal y el comportamiento ritual debe respetar su silencio. Como regla general, este silencio es considerado en continuidad lógica con la interpretación según la cual el animal ha venido por amor a entregarse él mismo al cazador en ese mundo del bosque que les es común. Todo es hecho de modo que su muerte sea para aquél como un “agradable cosquilleo”, y el cazador que lo haga sufrir será castigado (Lot-Falck, 1953, p. 161). Todo arrepentimiento, toda queja vendrá a anular la idea del flechazo amoroso. Esta ficción de amor que pone en escena el tratamiento de los restos del animal cazado, viene a acabar de concretizar la concepción general de la caza como relación global, puesta sobre la señal de la alianza entre humanos y grandes cérvidos salvajes. Bajo su aspecto de intercambio de alimento, esta relación ha sido, en efecto, materializada por el festín de

carne, en el cual su consumo está, en sí mismo, cargado de connotaciones amorosas.¹⁷ En otros términos, el animal que es tratado como presa debido a su carne, es tratado como socio. A causa de sus osamentas, en una atmósfera igualmente cargada de sentimientos amorosos. A través del animal y más allá de él, es a la especie a la que pertenece a quien se dirigen estos sentimientos amorosos para que pueda reproducirse y multiplicarse.

Quizás este deseo de multiplicación se pone en relación con un modelo ritual poco común, que parece específico de los grandes cérvidos: la yuxtaposición de las plataformas que soportan sus restos y, sobre todo, la superposición de sus cráneos.¹⁸

Ficción de hospitalidad: el oso, amigo enemigo, salvaje humanizado

Teniendo en cuenta las diferencias entre pueblos siberianos respecto al oso, sólo serán presentadas aquí las tradiciones tungus, por mucho las más desarrolladas sobre el plano ritual y las mejor documentadas.

De forma general, sólo con la caza del oso en su guarida de invierno se tiene derecho a la exposición de sus restos en el bosque, pues se considera, en este caso, que él mismo se ofrece a los humanos. Una vez localizado, será atraído hacia afuera de su guarida y cazado a la manera viril, con una estaca en la nuca, al término de una empresa colectiva bien organizada. Esto resultará en un ritual de gran amplitud donde su carne será consumida de manera festiva. Su tratamiento funerario apuntará a incitarlo a “regresar” o a “enviar” a uno de los suyos de visita entre los humanos.

Por contraste, el oso muerto en defensa durante un encuentro por casualidad en primavera, o en verano, es totalmente rechazado y “enterrado” sin que nada de este animal sea comido: el tratamiento reservado a tal paseante amenazador busca hacerle desaparecer para siempre.

El gran ritual que sigue el regreso al campamento después de la caza de un oso en su guarida es regularmente llamado “fiesta del oso”. Esta fiesta es particularmente desarrollada y ritualizada entre los evenk (Lot-Falck, 1953, p. 191-213; Vasilevič, [1971]-1980) y está centrada en la preparación culinaria de las partes comestibles del animal y en el vasto festín que se encuentra así permitido. Tal festín será seguido, al día siguiente

¹⁷ Como en muchas lenguas y culturas, mujer y presa están estrechamente relacionadas, igual que la consumación sexual y el consumo alimentario. En Siberia, para la carne salvaje existe la noción de una “hambre” específica, que puede ser experimentada a pesar de que otros alimentos abundan.

¹⁸ Según el estado actual de mis investigaciones, si esta yuxtaposición es a veces mencionada, no existe descripción precisa ni ilustración de ésta en la literatura.

o a los dos días, de un rito consistente en “hacer funerales” a su cabeza como a un cadáver humano. De un extremo al otro de la fiesta, que puede extenderse más de una semana, la conducta humana se dirige, a la vez, al animal cazado y, a través de él, a toda la especie. De este hecho, distinguir uno de la otra se vuelve, a la vez, imposible e ilegítimo, de modo que, en adelante, el término de oso deberá ser comprendido como referente de ambos.

A lo largo de la preparación de la fiesta, el oso es representado a la vez por su cabeza puesta con pulmones, corazón e hígado sobre una litera de ramaje, y por su osamenta colocada sobre una litera similar, pero distinta. Durante el festín donde su carne es consumida, el oso es tratado como un huésped: porciones de diversos platillos son tirados al fuego en su honor,¹⁹ regalo que le es dado de los alimentos que le gustan, como el pescado; se le rinde honor, se le mantiene en compañía, se le ponen adornos y collares, etcétera.

Esta conducta de hospitalidad dirigida al oso se manifiesta más particularmente en su cabeza, tal como lo será más tarde en el tratamiento funerario. Antes de hervir la cabeza, aunque todavía esté cubierta de piel, se le coloca un pedazo de corteza de abedul a modo de peineta, se le cuelga en sus orejas agujas de cedro a guisa de pendientes y se le pone una cinta de pelo. Al momento de comer la carne hervida de la cabeza, los participantes le demandan con insistencia “envíanos uno parecido en todo” y la cargan para ir a contar a los congéneres del animal la calidad de la acogida recibida por los humanos, de manera que se incita a uno de ellos a venir en su lugar para beneficiarse de la hospitalidad de éstos.

Los restos son luego llevados al bosque. La plataforma destinada a recibirlos, entre los even (tungus del norte), está hecha de un suelo de tres o cuatro varas, colocada sobre pilotes (*xeeve*) o sobre troncos de árboles (*göölík*). El orden anatómico es respetado, unas ramas son puestas sobre y debajo de sus osamentas (Popova, 1981a, p. 80). Entre los evenk (tungus del sur) la plataforma, construida de manera similar, es llamada *gulik* o *dêlkên* (Vasilevič, 1957; [1971]-1980, p. 124). Esta plataforma parece, de forma general, destinada a recibir únicamente el cuerpo del animal, pero nunca su cráneo, y, sólo de modo irregular, sus patas. La plataforma es erigida cerca del tronco del árbol cortado que se escogió para colocar el cráneo. Éste debe ser desollado de todo pelo y piel, anatómicamente intacto y, sobre todo, no cortado transversalmente.

¹⁹ Se considera que el fuego transmite a los espíritus las ofrendas que les son destinadas, a partir del hecho de que las transforma en humos que se evaporan en el aire que aquéllos rondan, invisibles.

En un cedro próximo al tronco donde se ha depositado el cráneo, se suspende el bulto formado de una gran pieza de corteza de abedul, donde han sido envueltos los maxilares inferiores, con anticipación separados de las articulaciones, así como el peine, los pendientes y la cinta de pelo que, durante la fiesta, han buscado dar un aspecto humano a la cabeza del oso. Pero en otras regiones, se dejan los maxilares unidos al cráneo; allá, se toma el cuidado de preservar sobre el tocón dos puntas para ensartar las cavidades de los maxilares, de modo que el cráneo se mantenga en su lugar.

El destino de las patas varía igualmente. Éstas pueden ser conservadas en la casa o colgadas aparte de unas ramas cercanas. Los labios son, a veces, también colgados de ramas. En cuanto a los ojos, si todos los grupos tungus los separan durante el destazamiento, unos los comen para probar su suerte, otros los vuelven a poner en las órbitas al depositar el cráneo en el bosque, otros más los suspenden aparte, envueltos en un pedazo de corteza de abedul, y otros, por último, de un modo u otro, los destruyen con el fin de privar definitivamente a la especie de los ojos, tal como es costumbre con los atributos que hacen que una especie sea difícil de cazar (esto se hace, por ejemplo, con la nariz de los animales estimados por su piel). Así, el cuerpo del animal siempre es disociado en elementos dotados de valores simbólicos propios, el corte de sus partes varía de una región a otra para ciertos elementos.

Al atenerse estrictamente al análisis del festín y del depósito de los restos, parecería que la hospitalidad manifiesta respecto al oso se dirige a hacer “regresar” a este animal, por lo menos a uno de su especie. Sin embargo, el oso no es una presa regular y su carne importa poco en la alimentación. Si su caza en la guarida está dictada por la circunstancia de su descubrimiento, para dar cuenta de tal conjunto ritual no es posible satisfacerse con el simple deseo del regreso de este visitante por casualidad.

Es tentador hacer intervenir aquí la lección de mitos extendidos entre algunos grupos evenk, que han sido reportados por Vasilevič. Estos mitos confieren al oso, en efecto, un rol más amplio, el de dispensador de presas en general, especialmente de grandes cérvidos.

Este rol podría igualmente dar cuenta de un episodio de la fiesta del oso, que parecería incongruente en una hipótesis que limita su función a la hospitalidad rendida a esta especie. Tal episodio consiste en una lucha entre un muchacho y un bulto de ramas que contiene los huesos largos del animal. El muchacho, a quien debe regresar la victoria, es considerado como el menor, el oso como el mayor. La elección de un muchacho sugiere la idea que, aunque él es el menos fuerte, el hombre debe absolutamente vencer en la lucha que lo opone al oso.

Así se aclaran esos fragmentos de mito donde el oso aparece en un rol de dispensador de presa en general: “Aquél de los ojos traviosos (el hombre), que ha vencido al oso (en la lucha) y lo ha despellejado, hizo funerales a su cabeza y dispersó sus pelos. Al día siguiente, él ve: en lugar de pelos, renos que vagan”, o: “Coloca los huesos de los osos sobre la plataforma *gulik* o *dêlkên*, si no, el oso se enfadará y, en la caza, hará huir a todos los animales lejos de ti” (Vasilevič, [1971]-1980, p. 122-124).

Para precisar dicho rol sin duda haría falta examinar el lugar de la “fiesta del oso” en la vida ritual de estos grupos, en relación a otro ritual, practicado por los mismos grupos, bajo el nombre de *sinkelevun* “para tener suerte en la caza”, ritual que no hace ninguna referencia al oso y pone en escena relaciones directas entre humanos y grandes cérvidos. En la hipótesis que sugieren esos mitos y algunos aspectos de la fiesta que éstos explican, el oso tendría, en estas relaciones, un rol de intermediario²⁰ que podría dar cuenta de la ambivalencia de su figura: celebrado e invitado en calidad de visitante, pero que debe ser vencido en la lucha o adornado de la cabeza y de las orejas a semejanza de un humano, pero mediante objetos naturales en estado bruto.

Por el momento, debo acotarme a subrayar que el oso, desde el punto de vista de la exposición de sus restos en el bosque, ocupa un lugar intermedio entre el humano y el gran cérvido. Como el hombre, el oso es tratado de forma estrictamente individual y su cabeza es gratificada con adornos, como el gran cérvido, es desollado de toda carne y piel, pero, de forma completamente específica, es regularmente disociada en elementos: su cráneo, particularmente, siempre es expuesto aparte del resto de su cuerpo ¿Esta separación está dirigida a materializar su posición ambivalente? En el estado actual de las investigaciones, faltan datos para profundizar en este punto.

A manera de conclusión

El tratamiento funerario de la presa cazada no pone en evidencia, entonces, ni una metafísica de la muerte ni un sentimiento de amabilidad o de respeto con respecto al animal individual, pero sí de un evidente beneficio para los humanos. Dicha práctica está recalcadamente unida al conjunto de la vida de la caza y contribuye a asegurar su perpetuación.

²⁰ Se trataría, en este caso, de una forma de mediación distinta de la de los pequeños animales domesticados o representados como “alimentados” por la familia del cazador, evocada en la nota 1. Notamos que tales formas de intervención o de mediación no son excluyentes unas de otras, y que pueden igualmente tomar lugar en la cadena alimenticia que organiza las relaciones de consumo entre especies.

Se le analiza no como un homenaje al muerto, sino como una incitación a reproducirse para proseguir las relaciones con los humanos, una incitación que es hecha a la especie a través del individuo. Estas relaciones están inspiradas en una lógica de intercambio y de alianza que regula, igualmente, los vínculos de los humanos entre ellos.

En el estado de la sociedad tradicional la omnipresencia de esta concepción está ilustrada por la prohibición que recae en los parientes de efectuar el tratamiento funerario de uno de los suyos y, simétricamente, por el deber contraído con los aliados de encargarse de ello. Así, los funerales ponen en obra la idea misma de alianza, como lo hacen, desde otros puntos de vista, el matrimonio y la caza. Igualmente, aún cuando sería abusivo inferir que ahí reina una atmósfera alegre, las lamentaciones son desconocidas. Serosevskij cita el ejemplo de una joven yakut, bella, llena de vitalidad y amante de la vida, pero gravemente enferma, que pregunta a su hijo de cuatro años si ella va a morir; serio, el niño le responde que sí; entonces la mujer se pone sus ropas más bellas, distribuye sus objetos personales por medio de regalos a los suyos, para que le guarden buen recuerdo, y espera calmadamente el fin (Serosevskij [1896]-1992, p. 594).

Tratándose de la presa, la perspectiva de la alianza se manifiesta bajo la forma del deseo amoroso en el sueño del cazador antes de la caza, pero la muerte misma del animal es acogida por el silencio —todo resplandor de alegría, toda vanagloria son excluidos, sin embargo, toda toma entraña el deber de restituir. En cambio, la “fiesta del oso”, que ritualiza la caza entre los pueblos que la practican, desborda en el más franco júbilo. Del mismo modo, los rituales colectivos de otros pueblos buscan reactualizar los vínculos de alianza con los animales salvajes, en los momentos clave de la vida.

Así, a través de su principio fundador, el tratamiento funerario de los animales prolonga la actividad de la caza, en el sentido de una regulación general de las relaciones que los humanos mantienen, tanto con los animales salvajes como entre ellos para sus propósitos. Dicho tratamiento ilustra una concepción de la alianza que no supone únicamente una homología de estatus, sino también una puesta en equivalencia de los compañeros, de tal suerte que favorece la repartición y la alternancia de los derechos y los deberes entre ellos, mientras respetan su alteridad ontológica. Toda permutación de una especie a otra sería en efecto inconcebible. Esto explica el rechazo, por los grupos buriat que viven de la caza y de la ganadería en el límite meridional del bosque siberiano, del concepto de *karma*, durante la propagación del budismo desde la Mongolia vecina en el siglo XIX: ellos experimentaron la perspectiva de ver a los individuos renacer en otra especie y en otro lugar como poner en peligro la idea misma de reproducción.

DISCUSIÓN²¹

Pregunta número 1 de P. P. Gossiaux: ¿El “alma del hueso” está igualmente repartida en todos los huesos?

Respuesta de R. H.: Las mejores, sino es que no las únicas respuestas posibles a su pregunta son, me parece a primera vista, aquellas que proporcionan los ritos funerarios: es la selección misma de los huesos expuestos que los designa como soportes de alma, con exclusión de los huesos rechazados. El reexamen de estos ritos bajo tal ángulo revela, por lo demás, toda la pertinencia de su pregunta: ésta puede llevar a encontrar, quizás, un indicio de diferencia de estatus entre el humano y el animal. En efecto, la exposición refiere para el humano al esqueleto en conjunto, mientras que para el animal no implica más que a algunos de sus elementos, el cráneo siempre, los huesos largos frecuentemente. Esta diferencia de tratamiento ritual tiene un eco en las representaciones. En el hombre, la idea de “renacimiento” que permite el rito funerario está individualizada. Tratándose de la presa, ésta es genérica (consideración favorablemente expresada en francés por el uso del partitivo):²² el rito permite que reaparezca la presa, sin que intervenga el recuento de los animales. En este aspecto, sin duda el cráneo tiene el rol privilegiado de representar la especie, puesto que este es el único elemento siempre expuesto. El valor simbólico de los huesos largos es más difícil de determinar (sin contar los problemas dados por las variaciones locales) pues aunque son frecuentemente expuestos se les vacía la médula, o ésta no está explícitamente unida a la médula ósea humana, tenida, claramente, por un soporte de fuerza vital.

Pregunta número 2 de P. P. Gossiaux: ¿Los animales pueden comunicar? ¿El cráneo no es el órgano de la comunicación? (Esto podría explicar el tratamiento especial del cráneo, con el fin de evitar la confusión sobre la metamorfosis futura de los animales y del hombre).

Respuesta de R. H. Seguramente se considera que los animales comunican, tanto entre ellos como con los humanos. Sin embargo, en la visión del mundo de los cazadores siberianos, es el hombre, especie entre otras en el seno del medio natural quien los engloba igualmente, quien se adapta a los modos de comunicación animal. La ilustración más elocuente de este proceso es la imitación de las conductas animales gestuales y vocales por los humanos durante los rituales colectivos, imitación impulsada hasta

²¹ Incluida en la versión original de este texto [nota de los traductores].

²² En seguida, la autora se refiere al partitivo *du*, referido a “*du*” *gibier* (presa), que no se traduce al español [nota de los traductores].

la “animalización” por el chamán (véase más arriba la nota 3).²³ En esta comunicación, parece que los gestos cuentan más que los sonidos que los acompañan, y los gestos de los miembros posteriores más que los de los miembros anteriores.²⁴

Más ampliamente, se puede considerar al conjunto de relaciones entre humanos y animales como que conllevan una parte de comunicación. Tal es, en efecto, el mensaje subyacente a la práctica de alimentar, en la casa, a los pequeños animales carnívoros domesticados o esculpidos (ver más arriba): calmar el hambre de estos mediadores es una forma de retrasar el plazo de la deuda de carne humana para con los últimos dispensadores de presa. Tal es también el sentido del discurso de amor que envuelve a la actividad de la caza en su conjunto: tanto que las relaciones amorosas son benéficas si éstas toman lugar en el marco de alianza y de intercambio ritualmente convenido, particularmente entre los humanos y los grandes cérvidos, tanto que dichas relaciones son nefastas si se sitúan fuera de ese cuadro.

Por último, si hay intercambio entre especies, no hay paso de una especie a otra. Si el reciclaje póstumo del alma humana implica, para ésta, el préstamo momentáneo de formas animales, su “re-nacimiento” no podría tener lugar en una especie que no fuera la humana (y de la misma manera, en sentido estricto, en otro linaje humano que el suyo propio). La preocupación mayor que preside a los ritos funerarios presentados es la perpetuación de la especie a la cual pertenece el muerto.

Pregunta de C. Boujot

Respuesta de R. H.: La lógica del intercambio de alimento entre los humanos y los animales quiere que los humanos mueran, a mismo título que la presa que ellos consumen. La exposición del cuerpo humano muerto se analiza como un contra-don a los espíritus animales. La idea común de que la bella muerte, para el cazador, es “entregarse” al bosque,²⁵ se interpreta también como una prueba de lealtad humana.

Sin embargo, este intercambio es, en principio, fruto del pensamiento simbólico de estos pueblos cazadores. Es pues, pensado, de tal modo que los humanos encuentran ventaja en ello, aún cuando conocen el fatal des-

²³ Durante esos rituales, las personas ordinarias no dejan de ser humanos que “juegan” (tal es el sentido del verbo que designa la acción ritual) entre sí a hacer como los animales hacen entre ellos, mientras que el chamán “juega” simbólicamente con espíritus animales. De alguna manera, las gentes ordinarias devuelven a los animales su reflejo, como en un espejo, mientras que se supone que el chamán entra en contacto con ellos.

²⁴ La raíz tungus *sam-*, de donde viene el término chamán, significa “mover los miembros posteriores”, sentido que se encuentra en la raíz *oj-*, “saltar, brincar, jugar”, sobre la cual está formada el nombre tradicional del chamán en yakut.

²⁵ Se trata más de un ideal que de una práctica real.

enlace. Esta plusvalía reside en las estrategias que los humanos adoptan para retrasar el plazo y disminuir el aumento de las compensaciones que devuelven a los espíritus animales por la presa que éstos les conceden. Por eso, los humanos multiplican, en vida, los simulacros y esbozos de reembolso que permiten aplazarlo. Tal es el rol, especialmente, de los pequeños animales carnívoros domesticados o esculpidos, erigidos como mediadores de ese intercambio. Semejante es, sobre todo, el rol del chamán que, al final de los rituales colectivos dirigidos a obtener promesas de presa, se dan a consumir simbólicamente por los espíritus animales: él está tendido, inerte, sobre la espalda, ofrecido a su voracidad, similar a una presa.²⁶

Pregunta de Chris Herzfeld

Respuesta de R. H.: En la concepción tradicional de los pueblos cazadores de Siberia, la especie humana es parte de la naturaleza como las otras especies, cada una en su lugar con respecto a las otras y los intercambios entre todas. Los humanos hacen sus chozas como los osos sus guaridas y los pájaros sus nidos. Cada especie debe perpetuarse, y las danzas rituales imitan las conductas de reproducción de un buen número de especies. En ese mundo, los pájaros ocupan un lugar particular a título de vehículo favorito de las almas humanas.

Durante su propagación, el budismo lamaista venido del sur y el cristianismo ortodoxo venido del oeste no pudieron desenterrar aquellas representaciones. La idea budista de renacimiento en otra especie en función del *karma* personal, era fundamentalmente incompatible con la de la reproducción que sostiene la visión tradicional del mundo. En cuanto al pensamiento cristiano, que substituye al renacimiento cercano a la resurrección al final de los tiempos, no podía ser comprendido. Por eso, se cubren los postes de las cuatro esquinas de los ataúdes, puestos en tierra, con esculturas que representan pájaros; éstos sustituyen la exposición funeraria: si el ataúd que guarda el cuerpo impide su ofrenda a los espíritus animales, que al menos el alma del muerto pueda, gracias a los pájaros, efectuar su recorrido póstumo.

REFERENCIAS CITADAS

ALEKSEEV, N. A., *Rannie formy religii tyurkojazyčnyx narodov Sibiri* (Las primeras formas de religión entre los pueblos turcofonos de Siberia), Novosibirsk, Nauka, 1980, 381 p.

²⁶ Es en efecto, significativo, que su animalización ritual se haga sobre el modelo del gran cérvido. A lo largo del ritual, el chamán asume primero la virilidad y la vitalidad de ese modelo animal, pero termina como él, en presa.

- BEFFA, Marie-Lise y Laurence DELABY, "Voyage en Sibérie au XVIII^e siècle", *Études mongoles et sibériennes*, 22-23, Nanterre, 1993-1994, 359 p.
- GELIS, Jacques, *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVII^e-XIX^e)*, Paris, Fayard, 1984.
- GURVIČ, I.S., *Kul'tura severnyh yakutov-olenevodov (La cultura de los yakuts septentrionales criadores de renos)*, Moskva, Nauka, Institut étnografii, 1977, 248 p.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, 880 p.
- , *Taïga, terre de chamans*, fotos de M. Garanger, leyendas de C. Garanger, Paris, Imprimerie nationale, 1997, 260 p.
- HARVA (Holmberg), Uno, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, París, Gallimard, [1933] 1959, 438 p. (traducido del alemán)
- LOT-FALCK, E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, París, Gallimard, 1953, 235 p.
- "L'Ours, l'Autre de l'homme", número especial de *Études mongoles et sibériennes*, Université de Paris-X-Nanterre y Klincksieck, n. 11.
- POPOVA, U. G., *Éveny Magadanskoj oblasti. Očerki istorii, hozyaistva i kul'tury evenov Ohotskogo poberež'ya 1917-1977 gg. (Los evens de la provincia de Magadan. Ensayo sobre la historia, la economía y la cultura de los evens del litoral del mar de Okhotsk, 1917-1977)*, Moskva, Nauka (Dal'nevostočnyj centr), 1981a, 304 p.
- , *Perežitki šamanizma u Evenov (Sobrevivencias del chamanismo entre los evens). Problemy istorii obščestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri*, Leningrad, Nauka, Institut etnografii, 1981b, p. 233-252.
- SEROSEVSKIJ, V.L., *Jakuty. Opyt étnografieskogo issledovanija (Los yakuts. Una experiencia de investigación etnográfica)*, Moskva, Rosspën, [1896] 1992, 713 p.
- VASILEVIČ, G.M., *Drevnie oxotni'i i olenevodeskie obrjady évenkov (Los antiguos ritos de caza y de cría del reno de los evenks)*, Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii xvii, 1957, p. 151-185.
- (traducción), *O kul'te medved'ja u evenkov*, Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii XVII, 1971, p. 150-169.
- , "À propos du culte de l'ours chez les Êvenk", traducción y comentario de Laurence Delaby, *Études mongoles et sibériennes*, n. 11, número especial "L'Ours, l'Autre de l'homme", [1971] 1980, p. 109-145.

