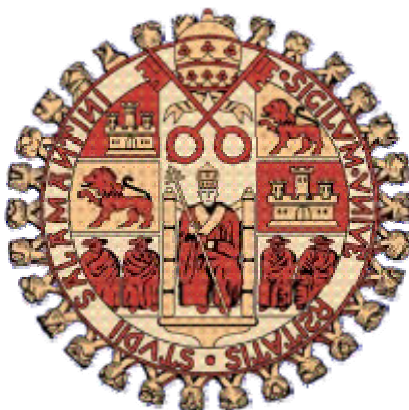

Universidad de Salamanca

Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología y Comunicación

Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica



La cultura de los Taiyal de Taiwán:

un estudio sobre los inicios de su conformación como sociedad “primitiva”

Director: Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por la Licenciada Dña. Ya Ju Shin

Julio de 2008

ÍNDICE

Índice	i
Capítulo I Introducción	
1. El motivo y el objeto de la investigación	1
2. Los aspectos metodológicos y las limitaciones de la investigación	7
3. Concepciones teóricas	13
4. Sumario y conclusiones	29
Capítulo II Contexto histórico	
1. Los documentos españoles del siglo XVII	31
1.1 El fondo histórico y la conquista	31
1.2 Los documentos históricos hispanos	37
1.2.1 Los documentos oficiales	37
1.2.2 Los documentos dominicos	48
1.3 Los aborígenes formosanos en los documentos	52
2. La época colonial europea en Formosa	58
3. Los aborígenes en la época de la Dinastia Ching y en la etapa Japonesa	64
3.1 Dominio de la Dinastia Ching	64
3.2 Dominio Japonés	67
4. Sumario y conclusiones	72
Capítulo III Conformación étnica: Infraestructuras culturales	
1. Taiwán y su conformación geográfica y geológica	74
2. Origen y breve historia de los aborígenes taiwaneses	77
3. Los taiyal y sus ramificaciones	84
4. La tecnología y arte de Taiyal	95
4.1 Cultivo	95
4.2 Caza y pesca	101
4.3 Utensilios y cestería	111
4.4 Tejido y vestido	113
4.5 Construcciones	128
4.6 Tatuajes	132

4.7	Música y danza	141
4.8	Cantos arcaicos	145
4.9	Otros conocimientos locales	163
5.	Sumario y conclusiones	165

Capítulo IV Conformación étnica: Sistema de parentesco e instituciones sociales

1.	Sistema de parentesco	168
1.1	Terminología de parentesco y el sistema de pan-clan consanguíneo	168
1.2	Residencia y Herencia	173
2.	El matrimonio	175
2.1	Tabú de incesto	175
2.2	Establecimiento del matrimonio	178
2.3	Boda	186
2.4	Relaciones sexuales ilícitas y Divorcio	192
2.5	Segundas nupcias	199
2.6	Otros tipos de matrimonios	200
3.	Ciclo Vital	205
3.1	El papel de mujer y el embarazo	205
3.2	El parto	208
3.3	Imposición de nombre	213
3.4	Niñez	216
3.5	Adolescencia	219
3.6	Relación entre los hermanos de distinto sexo	222
3.7	Ritos funerarios y las nociones sobre muerte	229
4.	Instituciones sociales	244
4.1	El gaga y los grupos de gaga	244
4.2	Estructura social	259
5.	Sumario y conclusiones	280

Capítulo V Conformación étnica: cultura simbólica y superestructuras

1.	Los ritos	295
1.1	Ritos agrícolas	295
1.2	La matanza de cerdo y el reparto de comida	311

1.3	Víctimas propiciatorias y Cabezas de truco	318
2.	Curaciones	324
2.1	Enfermedad y Pecado	324
2.2	Curandera y adivinadora	330
3.	Brujería	345
3.1	Maldición y hechizo	345
3.2	Brujas peligrosas: las joní	347
4.	Sumario y conclusiones	370

Capítulo VI Concepto de conformación étnica: los mitos, leyendas y el pensamiento taiyal

1.	Teorías sobre mitología	386
2.	Mitos de origen étnico	394
3.	Mitos de inundación y sobre el tabú de incesto	399
4.	Mitos sobre la moralidad y el valor común	409
4.1	El gigante Janús y la tribu femenina	409
4.2	Mitos del Sol	413
5.	Mitos sobre el origen cultural	421
6.	Mitos sobre el mundo después de la muerte	432
7.	Sumario y conclusiones	438

Capítulo VII Conclusiones 445

Bibliografía 475

Índice de gráfico 493

Anexo 494

Capítulo I Introducción

1. El motivo y el objeto de la investigación

Mi primer viaje a España fue en el año 1992, cuando este país estaba celebrando los Juegos Olímpicos de Barcelona y la Expo´ Mundial de Sevilla, y desde luego, lo más importante, el Vº centenario del descubrimiento de América. En este viaje me matriculé en un curso de idioma y me pasó una cosa muy interesante en mi estancia madrileña. El motivo fue que tenía que hacer una llamada internacional a Taiwán, y le pedí un favor al señor empleado de la residencia de la Universidad de Complutense de Madrid donde vivía aquel verano. Al principio no encontraba Taiwán en la lista por orden alfabético, así que me ayudó el señor portero y finalmente supe que mi país se llamaba Formosa en las páginas amarillas. Fue algo muy curioso para mí, y desde entonces empecé a prestar atención a la historia de aquella época de mi país, algo que ya no he podido dejar de hacer.

Durante los siglos XVI-XVIII, cuando las naos portuguesas navegaban al Japón, las chinas lo hacían las Filipinas, las japonesas al sur, y las españolas al norte. Sus líneas de navegación se cruzaban justamente en un mismo lugar, una isla que no pertenece a ningún imperio, situada en un lugar estratégico de primer orden para el comercio internacional. Cuando los portugueses pasaban por el oceano Pacífico, veían una verdorsa y montañosa isla al sureste del continente chino, y por tan bella que la vieron, la bautizaron “Ilha Formosa”; tal fue el origen

de este famoso nombre conocido mundialmente¹.

Según los documentos históricos, los holandeses se establecieron en la costa del suroeste de Taiwán entre 1624 y 1662. Los españoles radicaron sus fortificaciones en el norte de Taiwán entre 1626 y 1642. Mientras los holandeses dominan el sur de la isla Formosa, los españoles ocupan el norte de la misma. O sea, para los españoles y los formosanos, el año 2006, debería ser el trescientos ochenta aniversario del primer encuentro. Hoy en día, un pueblo que se llama Santiaoca (三貂角) perteneciente a la provincia Taipei, es el primer puerto que la flota española abordó y que dió el nombre español de Santiago. Sin embargo, lamentablemente, encuentro que la mayor parte de los españoles desconocen esta historia aunque saben muy bien que Taiwán fue llamada Formosa. La razón por la cual he dirigido por este rumbo la investigación se debe a que existen escasos conocimientos sobre tal asunto en España, a pesar de llamar tanto la atención el Lejano Oriente, sobre todo por su pasada colonia: las Filipinas, que sólo está separada de Taiwán por un pequeño estrecho.

Después de llegar a España para profundizar mis estudios y desarrollar contactos, ví que habría que abrir una nueva visión sobre la conquista española en el Extremo Oriente y expandir el estudio de Iberoamérica hacia Ibero-Oriente. Es necesario recuperar la falta de la investigación sobre los aborígenes de Formosa

¹ “Fueron los portugueses quienes la bautizaron con el nombre de Ilha Formosa, Isla Hermosa, hace unos 400 años. El motivo del nombre está en sus altas y verdes montañas y en sus ricas y fértiles llanuras costeras.” (De la Calle, 1993: 26.) Y, en la *Relación breve de la jornada que el P. Alonso Sánchez de la Compañía de Jesús hizo por orden y parecer del Sr. D. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, gobernador de Philipinas, y del Sr. obispo y oficiales de S. M. desde la Isla de Luzón y ciudad de Manila a los Reynos de la China* (1583) de Alonso Sánchez: “Ay al medio camino o viaje de este golfo una isla que llaman Hermosa por la linda apariencia que tiene de esta parte de montañas altas y verdes, por entre la cual costa y la costa China ha ya cuarenta años poco más o menos que los portugueses pasan a Japón sin haberla reconocido ni llegado a ella.” (Ollé, 2000.)

durante la ocupación española. Pretendo empezar el estudio partiendo de los documentos españoles del siglo XVII, de tal manera espero que así pueden comenzar la innovación referida del estudio oriental una referencia especial al lazo Ibérico.

El tema de la cultura aborígen de Formosa, concretamente la de los Taiyal, es el elegido porque he hallado un curioso enlace entre una antigua leyenda Taiyal y un reportaje de los dominicos españoles durante la evangelización en el siglo XVII. Los antropólogos japoneses recopilaron posteriormente los mitos y leyendas Taiyal durante el período colonial. Los Taiyal que vivían fuera de la capital actual Taipei, habían contado a los japoneses una leyenda muy especial sobre los extranjeros:

En la antigua edad, nuestros antepasados habían vivido en las cercanas montañas al lado de Taipei. Desagradablemente, llegaron los extranjeros y por su llegada se causó una horrible inundación. Desde entonces, nuestros antepasados se huyeron a la selva desde las altas montañas, por eso ahora vivimos tan lejos de Taipei. (Sayama, 1996:327)

Fue curiosamente, un grupo de frailes dominicos quienes relataron una historia sobre el martirio del padre Francisco Vaez el 27 de enero de 1633 (Maez, 1989:173-174.):

... los aborígenes de Senar se llevaron la cabeza y un brazo del padre Vaez y se marcharon a las montañas... Pocos días después del martirio, hubo un gran tifón... Escribió el padre Quirós según las palabras de otros aborígenes del mismo pueblo, que los que habían participado el descabezamiento, se murieron en aquel tifón. Perdieron

totalmente sus vidas y bienes. Fueron 29 muertos. El resto de supervivientes creían que fue el castigo por matar al padre.

Aunque no podemos identificar concretamente que la inundación de los aborígenes coincida con el tifón de los dominicos. No obstante, según los documentos históricos, por lo menos podemos decir que es indudable que existen muchos contactos entre los castellanos y los aborígenes formosanos durante la ocupación hispánica. Hoy en día podemos encontrar algunas palabras españolas, tales como “tabaco”, “maíz”, que siguen usando los aborígenes de Taiwán. Con lo que al principio encontré, tuve muchos ánimos e interés por trabajar en esa área.

No obstante, existe otra razón para el estudio y para la mala condición social de los aborígenes. En el siglo pasado el gobierno de los nacionalistas (KMT²) favoreció una educación centralizada, de carácter chino, que menosprecia y disminuye la importancia de la existencia de las culturas nativas en la isla. De este modo, el país perdió el conocimiento sobre su gran riqueza multicultural. Según esto, desde el punto de vista “cultural y educativo” de entonces, los que viven en las montañas son “bárbaros” y “salvajes”. Los nativos se sitúan en el aislamiento y la marginación.

Además, el gobierno KMT publicó un “cuento histórico” en los textos oficiales de las escuelas primarias y secundarias. Así empieza el cuento: cien años antes, había un señor chino que se llamaba Wu-Fon quien fue una persona educada y amable. Siempre ayudaba a los aborígenes y los cuidaba mucho así que se llevaban muy bien. Sin embargo, el señor Wu tenía un gran sueño pues quería

² KMT es la abreviatura de Kuo-Ming-Tang, que es el Partido Nacionalista China.

que los “incultos” pudieran dejar sus “salvajes” rituales para que fueran “cultos”. Para realizar este “gran sueño”, el señor Wu había decidido sacrificarse. Un día se vistió de capote de monte y andaba por el camino donde los aborígenes siempre ponían en práctica el rito de descabezamiento. Como se vestía raro y nadie podía ver su cara, lo mataron como hacían siempre en el rito. Cuando iban a cortar su cabeza, se dieron cuenta de que era el gran amigo. Por tan gran amor que los tuvo, los aborígenes decidieron dejar los “malos” rituales desde entonces para recordar a este gran señor. Agradecer y según “tan buen” sistema educativo, que ejerce una fuerte tendencia al clasismo y la discriminación, no ha parado hasta hoy. Lo peor es, según algunas investigaciones étnicas, que bajo la educación “moderna” centralizada, de carácter chino, muchos jóvenes aborígenes niegan su identidad cultural, desprecian su propia cultura, y hasta quieren abandonar su lengua nativa. Aunque ya se haya descubierto que el cuento mencionado es falso, siendo totalmente una historia vergonzosa de clasismo y discriminación. No obstante, lamentablemente, la discriminación todavía está en el pensamiento de muchas personas.

Cuando era pequeña, los mayores siempre me regañaron cuando me portaba mal: “Si no te portas bien, te matarán los bárbaros”. En aquella época, se consideraba que los nativos eran canibales, porque en la antigua edad los aborígenes habían tenido el ritual del descabezamiento. A pesar del paso del tiempo y de que los nativos ya no hacían este rito desde hacía muchos años, no obstante, la gente todavía se quedaba con las malas impresiones antiguas y discriminaba fuertemente a los nativos. Como no tenía oportunidad de comunicarme con ellos, en mi pequeña cabeza infantil los nativos eran muy misteriosos. La comunidad donde vivo tiene dos provincias aborígenes, se llaman

Da Tong (大同) y Nan Au (南澳), ambas se localizan en las montañas y son de la etnia Taiyal, de suerte que ahora hago mi investigación sobre el tema de la cultura Taiyal para recuperarme también de los prejuicios pasados.

Taiwán es un país realmente multicultural, en él conviven más de diez etnias distintas³. Los investigadores dicen que los Taiyal son la etnia más antigua de la isla, y que fue la más valiente luchadora en los períodos coloniales. Han protagonizado muchos acontecimientos históricos sangrientos. No obstante, después de la colonia japonesa, la etnia ha perdido sus ventajas y ha quedado muy callada y escondida en las montañas. La transformación de la vida social “primitiva” ha tenido diferentes procesos, a causa del cambio político y de los conflictos culturales. Las políticas han cambiado con los diferentes regímenes: holandeses, españoles, chinos, japoneses. Siempre los nativos fueron expulsados y obligados a vivir en las montañas. Sin embargo, hoy en día, debido a los problemas de carencia de la tierra, la crisis de identidad cultural, la penuria económica y la tradición casi perdida, hacen que los aborígenes bajen al llano donde estuvo su antiguo territorio y empiecen a luchar por sus derechos.

Como es la etnia más arcaica de la isla, conserva muchas características antiguas, siendo el mejor medio de estudio para buscar los inicios de la conformación de la llamada sociedad “primitiva”. Los estudios anteriores sobre los Taiyal han tenido diversos períodos. El primero, en el período colonial japonés: los antropólogos japoneses estudian preferentemente las culturas materiales, y han dejado muchos datos étnicos muy detallados. El segundo, empieza después de la

³ Según la Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen, hoy en día (2008) son 14 etnias “reconocidas oficiales”.

segunda guerra mundial, o sea, a partir de la salida de los japoneses. Los investigadores se ponen a estudiar los aspectos de la vida social, los rituales, los aspectos religiosos, y desde luego, el cambio social. Con base en los estudios anteriores, esta investigación va a abarcar desde el área material hasta la espiritual, de las características culturales. A través de la consideración profunda de los rituales y sus símbolos, se intentará buscar la idea central de su conformación de como etnia.

2. Los aspectos metodológicos y las limitaciones de la investigación

A través de materiales de colección, de la correlación de los documentos, de los datos históricos, de la clasificación reorganizada, y del análisis de las teorías, en este trabajo se adopta y se utiliza principalmente la técnica de investigación de descripción histórica. Las fuentes de la investigación son los datos históricos, puesto que ninguna cultura se puede entender completamente sin su trasfondo histórico. En cuanto al trabajo de archivo, decir que aprovecha las fuentes primarias e históricas y los documentos originales a través de un material histórico socio-cultural; trabaja con los textos de cronistas, historiadores, etnolingüistas, sociólogos, antropólogos y otros estudiosos de las ciencias sociales. Sobre todo en el nivel de análisis y de síntesis, es una investigación etnohistórica.

Por otra parte, enfoca las teorías y los estudios correlativos acerca de los tabúes, rituales y sus símbolos, que se relacionan con la conciencia colectiva y la sanción social. Este estudio intenta analizar la información y las premisas contenidas en los estudios anteriores. Especialmente llaman la atención los últimos estudios que han sido hechos por la nueva generación de investigadores

aborígenes. Como los Taiyal son multi-lingües, no sólo hablan su lengua nativa, sino también, a menudo, hablan mezclando el japonés, el taiwanés y el chino introducido por el cambio político. En consecuencia, los últimos estudios de los nuevos antropólogos nativos siempre atacan los estudios anteriores, ya que éstos habían malentendido los cultos y sus significados especiales, especialmente por un problema lingüístico. Los antropólogos nativos usan su propio idioma para comunicarse con su propia etnia sin problemas. Con esta ventaja hacen muy bien su trabajo de campo y publican detalladamente los diálogos de las entrevistas.

Aunque esta tesis se centra más en el trabajo de archivo, no ha dejado de lado la importante técnica del trabajo de campo. La primera persona que usó la palabra “observador participante” fue Lindemann en 1924 (Cheng, Ya Shin. 2004: 5). Dividió a los observadores en dos tipos: el observador objetivo y el observador participante. El primero es el observador que estudia una cultura desde el exterior teniendo entrevistas con los nativos. El segundo es el observador que estudia desde el interior de la cultura centrandose en observar y participar en la vida cotidiana como forma de alcanzar sus objetivos de estudio. Desafortunadamente no he podido realizar un trabajo de campo como participante total por la escasez de tiempo y de medios económicos. No obstante, gracias a la ayuda del Buró de Cultura y del Instituto de Historia de Yialn, donde trabajaba, he podido conseguir y utilizar mucha información de fuentes primarias sin ninguna dificultad, tales como cintas grabadas de trabajos de campo en los pueblos Taiyal, realizadas por mis compañeros y por sus grupos de estudio. Además, he podido obtener los manuscritos de las conversaciones de las entrevistas que han sido traducidas al chino por los especialistas bilingües. A través de tantos datos originales, he podido

tener acceso a los temas culturales referentes a la historia étnica, al mecanismo social, a las creencias religiosas, y al pensamiento actual.

Sin embargo, para eliminar las dudas que he tenido sobre los estudios anteriores, he optado también por el método de la entrevista, que también es una forma muy práctica para recoger la información en el trabajo de campo. La entrevista no sólo me ayuda a recoger las experiencias locales, sino también a observar el lugar y las opiniones locales. Según los contenidos de una entrevista, podemos observar los valores y los pensamientos de la comunidad. Por otra parte, la técnica de entrevistarse con los ancianos y las personas activas relacionadas, nos ayuda a reconstruir la historia local. Además, la entrevista oral, que se registra y transcribe, es de gran ayuda en el estudio.

En la primavera del año 2005, mientras trabajaba como coordinadora de un taller llamado “El estudio sobre la etnia Hakka (客家) en el llano de Yilan”, fui en numerosas ocasiones a Nan Au, una de las aldeas principales de Taiyal. Dirigía un equipo de investigadores con profesores antropólogos, e hicimos el trabajo de campo sobre la relación de los grupos étnicos en la comunidad Chao Yang (朝陽). En el invierno del año 2006, a través de la recomendación de la directora y los compañeros del Instituto mencionado, regresé a Nan Au y tuve contacto directo con nativos activos que fueron informantes preferentes con los que puede eliminar las dudas surgidas de mis hipótesis.

Gracias al trabajo realizado en el Instituto de Historia de Yilan (宜蘭縣史館) en el que coordiné un congreso académico, conocí a muchos investigadores y especialistas acerca del estudio histórico y cultural; algunos de ellos me ayudaron

mucho después para entrar en el campo de la investigación. Uno de ellos es Ciwas Rava, una estudiante de la maestría de etnología de la Universidad Nacional de Política en Taipei, quien me invitó a participar en un viaje en el que acompañaba a unos religiosos cristianos extranjeros a la tribu de Kinyan (金洋) en Nanao (南澳), perteneciendo a la comunidad de Yilan (宜蘭). Durante este viaje, conocí a varios nativos de la zona, sobre todo cristianos, que son religiosos y conforman un poder nuevo en las tribus. Otra tribu donde estuve más tiempo se llama Barón (巴陵), que está en la comunidad de Taoyuen (桃園). Un amigo mío, maestro de escuela primaria, conocía al director de asuntos generales de la única escuela primaria de la tribu Barón quien me introdujo en la tribu. A través del sistema educativo, entré en la comunidad fácilmente, dado que los miembros de la comunidad confían y respetan a los educadores. Así, finalmente me quedé en la casa de Sayun, la hermana del alcalde del pueblo. Estuve también en la tribu Kara, que está al lado de Barón, y fue gracias a que conocí un miembro de la tribu en el curso de guía rural que estaba desarrollándose cuando yo estaba en la tribu Barón. La cuarta tribu a la que fui se llamaba Skykún, que tiene “fama” sobre las “joní”. Por el trabajo pasado, conocía a una funcionaria del ayuntamiento de Yilan, quien trabaja en el departamento de asuntos aborígenes de la comunidad, y le pedí el favor de recomendarme a alguien de la tribu, y conseguí que lo hiciera. Mientras, escribí un correo electrónico y llamé a la escuela primitiva de la tribu para tener una entrevista con un maestro de allí, quien lleva varios años recopilando los datos de la tribu y se dedica a mantener la cultura tradicional. Las cuatro tribus son de los taiyal del norte, desde el punto de vista de su ubicación geográfica. Para completar mi investigación, también fui a las tribus taiyal del sur y del este que ahora se identifican con otros dos nombres étnicos: Trukú (太魯閣) y Sedeq (賽德克). Las tribus de Trukú están en el este de la isla, en el norte de la comunidad de Hualien

(花蓮), mientras que los de Sedeq viven en el centro de la isla en el condado Nantou (南投). Tuve la suerte de que me acompañaran los maestros nativos en mi estancia de Nantou, ya que fui como miembro de un curso exclusivo para los maestros aborígenes. Aproveché tan buena oportunidad para escuchar las ideas y los pensamientos de la “élite” de los nativos; compartí sus opiniones y aprendí la sabiduría de los ancianos durante el trabajo de campo. Según las experiencias mencionadas, las mejores maneras para entrar en el campo de investigación de los taiyal pueden ser: la Iglesia, el sistema de educación y los organismos oficiales del gobierno.

Después de leer tantos documentos sobre los taiyal, la primera impresión de mi trabajo de campo fue muy positiva y estaba muy emocionada, ya que los protagonistas del papel se convirtieron en seres vivos frente a mis propios ojos. Quisiera mostrar mi agradecimiento a todos los amigos que me han ayudado durante la investigación, sobre todo a los informantes nativos que siempre me reciben como a una antigua amiga y responden seriamente a mis preguntas. A pesar del problema de la lengua, ya que muchos ancianos hablan taiyal y japonés, nadie rechazaba mi entrevista, hasta incluso dejaban su trabajo sólo para conversar conmigo. Al principio, por petición de algunos parientes de los informantes ancianos, que eran mis intérpretes, pasaba un cuestionario, sin embargo, finalmente lo dejé de un lado porque me di cuenta de que al pasar tal lista de cuestiones parecía que los informantes se enfrentarían a un “examen académico”, e intentaban responderme las preguntas de una forma “preparada”. Después de tener más experiencia sobre entrevistas en el trabajo de campo, supuse que el lugar donde podía encontrar más información era en los diálogos improvisados. Además, ser un participante de las actividades públicas suyas, como el curso de guía, el

coro de la iglesia o estar sentada en un grupo de conversación en un patio de la comunidad, también eran métodos buenos para recopilar las opiniones de los nativos.

A pesar de que este estudio está enfocado más al análisis y a la síntesis, y el trabajo de campo parece que ocupa un lugar menos importante, en realidad no es así. Llama la atención el contenido de las fuentes documentales que se utilizan, tanto las del pasado como las del presente, es obvio que la mayoría procede de reportajes etnológicos anteriores. La razón principal es que este estudio intenta hacer una investigación sobre los inicios de la conformación social, y por tanto, destaca la reconstrucción de sistema social y el pensamiento arcaico de los taiyal. Como la etnia ha tenido muchos impactos culturales debidos a los cambios sociales y políticos, es inevitable que aprovechemos más los documentos históricos y los estudios anteriores. Sin embargo, eso no significa que haya discriminado el papel que juega el trabajo de campo; al contrario, éste subraya mucho más la importancia de las ideas actuales. Es decir, del pensamiento de los taiyales de la actualidad que es la clave para identificar los análisis históricos del pasado.

Para comprobar la validez de los relatos de mis informantes he tomado como estándar de validez el haber tenido más de dos oportunidades para conversar y considero que sus afirmaciones son “confiables” sólo si esto a ocurrido. De esta manera los informantes principales de esta investigación son 26 personas Su edad media está en 50 años. La mayor parte de ellos son agricultores de huerta, funcionarios y curas. Los más numerosos son de la comunidad de Taoyuen y de Nantou (véanse los mapas de la distribución geográfica en el anexo página II y III).

Debo declarar una fuente escondida en la investigación sobre las brujas peligrosas; estuve en la famosa tribu de los joní donde los informantes piden que no se mencionen sus nombres, porque consideran que si se conoce que son joní, podrían tener problemas, por lo tanto, en este caso, los datos no se dan nominalmente en el estudio.

3. Concepciones teóricas

La cultura viene de una condición especial que únicamente existe en la comunidad humana. Por tanto, podemos decir que la cultura refleja la diferencia entre los seres humanos y los animales. Los sociólogos indican que la cultura es un conjunto de experiencias y de resultados comunes de un grupo de personas. En consecuencia, consideraremos básicamente que la cultura es un sistema o una técnica de adaptación que los seres humanos utilizan para adaptarse al ambiente natural y social, mientras solucionan las necesidades o cuestiones básicas para sobrevivir. Todas las culturas crean normas para ordenar las relaciones entre los miembros y para transmitir experiencias o conocimientos. Este tipo de experiencias ayuda a los miembros a averiguar e identificar los hechos sociales, que dirigen su actitud y su reacción, especialmente cuando necesitan adoptar una decisión.

Una de las consideraciones sobre la cultura acentúa la importancia de la relación entre el género humano y su propia psiqué. Es decir, llama la atención sobre el comportamiento colectivo y la relación del mismo con el pensamiento personal. Por el mismo motivo, compartir una costumbre es igual que aceptar un pensamiento, es decir, el comportamiento del miembro de la comunidad siempre

es igual al sentido o la actitud que se toma en la comunidad a la que pertenece. Recordemos que Durkheim considera que el pensamiento es igual que el comportamiento. Por ejemplo, la ley, la moral, la costumbre y la organización económica, todo ello tiene fuerza para controlar el orden de la comunidad y de los miembros que pertenecen a ella. Este gran maestro de la escuela francesa de sociología, propone que la representación del concepto colectivo es una acumulación de los conocimientos y experiencias tradicionales. Además, según su teoría, el fenómeno universal de la religión es solamente una personificación o cristalización de sociedad.

Mauss sigue la teoría de Durkheim, pero enfatiza los aspectos acerca de la función del fenómeno social. Piensa que cada elemento de la sociedad tiene su función especial; todos los elementos desempeñan su papel, cada uno se realiza en un momento específico en la relación colectiva. Por ejemplo, el intercambio de dones, que es un tipo de fenómeno social con el que se manifiesta la idea económica, la religiosa, y el significado moral y legal. Mauss considera que la fuerza para mantener el sistema de intercambio viene de la comunidad. Los intercambios individuales están bajo las reglas colectivas, mientras que las actividades individuales consolidan las reglas del grupo.

“...las necesidades colectivas sentidas por todo un grupo se pueden hacer obligatorias para todos los individuos de ese grupo, realizadas al mismo tiempo.” (Mauss, 1971:136)

Desde su punto de vista, la reciprocidad colectiva y estructural de la sociedad tiene el mismo origen que empuja a las actividades de intercambio. Por el mismo

motivo, la magia también es un fenómeno social, porque detrás de todas las manifestaciones existe una noción colectiva. Por consiguiente, las creencias son como un efecto de la necesidad, de todos los deseos unánimemente reunidos. Este autor defiende que la necesidad lleva a todos a conseguir un fin. Según esta teoría, el hombre se comporta de forma diferente por su distinto pensamiento, actitud, creencia y conocimiento. Es decir, las diferencias culturales provienen de una educación diversa.

El estudio sobre el anillo “Kula” de Malinowski indica que el intercambio es una forma de satisfacer las necesidades psicológicas, fisiológicas y las demandas sociales. Es también un sistema religioso. Por tanto, se supone que en realidad la religión es igual que un sistema cultural. En consecuencia, Malinowski menciona que la cultura es una costumbre humana referida al cuerpo y a la mente, que se resuelve directa o indirectamente las necesidades humanas. Considera que cada cultura debe tener una religión para satisfacer las necesidades de la psicología individual. Según Malinowski, la religión también sirve para el control social, para mantener la unidad en la comunidad y su fuerza cohesiva. El concepto de cultura que propone Malinowski es como un modelo de significados. Es un sistema conceptual que viene por herencia simbólica. Por la forma de expresión de dicho sistema, los seres humanos pueden alcanzar un modo de comunicarse, continuando y desarrollando un conocimiento referido a la vida. Este gran maestro considera que todas las variables sociales se suman para conseguir una función dinámica. En cuanto se observa la vicisitud cultural, la entidad cultural se convierte en varias organizaciones sociales; así podemos discutir la evolución, difusión y función de la cultura. Al final, el maestro confía en que el verdadero factor esencial de la cultura es el sistema social. Para sobrevivir en este mundo, el

hombre necesita depender de la cooperación mutua organizada económicamente. Además, la idea moral está para satisfacer la necesidad fisiológica. Es decir, la cultura es una base para mantener el orden y la fuerza social; la cultura es la fuente de energía social que empuja el desarrollo socio-cultural.

Por otra parte, Radcliffe-Brown también discute sobre la conciencia colectiva. Dice que una sanción común es la reacción por parte de una sociedad o de un considerable número de sus miembros hacia una forma de conducta que es considerada positiva o negativa. Las sanciones que existen en una comunidad son el motivo de que cada individuo regule su conducta conforme al uso. Por tanto, cada miembro de la comunidad intenta obtener la aprobación y evitar la desaprobación de sus compañeros, por el deseo de obtener las recompensas y para evitar los castigos con que la comunidad amenaza. En consecuencia, existe un hecho significativo en todas las sociedades humanas: las sanciones negativas siempre están más definidas que las positivas.

“el individuo aprende a reaccionar hacia modos particulares de conducta con juicios de aprobación o desaprobación del mismo modo que sus compañeros, y mide de acuerdo con normas que se ajustan a las que prevalecen en la comunidad a la que pertenec.”
(Radcliffe-Brown, 1974:233)

Radcliffe-Brown hace hincapié en las sanciones religiosas e indica que este tipo de sanción está constituido en las comunidades por creencias que son obligatorias. Estas sanciones existen solamente dentro de la misma comunidad religiosa. La idea es semejante a la óptica psicoanalítica. Jung dice que (Wei, Lien Yu. 2004: 68) el inconsciente colectivo conserva los arquetipos humanos, y que se

relaciona con el mundo sagrado, religioso y con el sistema simbólico. En su opinión, hay muchas cosas más allá del conocimiento humano que no se pueden explicar, y por tanto, el hombre aprovecha o usa el símbolo para transmitir las ideas inexplicables.

Radcliffe-Brown piensa que la cultura se relaciona con los hechos reales que se pueden examinar en la red social a la que también se considera como una estructura social. A su juicio, la existencia de la acción social es un mecanismo para mantener la estructura social. La acción humana y la vida social se influyen mutuamente en la misma función estructural. Por eso, este maestro propone que un sistema social puede ser concebido y estudiado como un sistema de valores. Por el mismo motivo, una sociedad consiste en una serie de individuos que están ligados por una red de relaciones sociales. Así, su consideración principal será: una sociedad no puede existir sin una cierta similitud en los intereses de sus miembros, y por lo tanto, los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único fin, que es unir los corazones y establecer el orden.

Los funcionalistas piensan que la necesidad humana viene de la propagación de la “raza” con que se crea la costumbre tradicional. Proponen que el hombre sobrevive para satisfacer las necesidades, y dividen las necesidades fisiológicas humanas en cuatro grupos: la cultura, el control social, la educación y la organización social. Se considera que la primera se convierte en un producto artificial y se combina con el sistema social. Al mismo tiempo acompaña a la costumbre, el rito, la designación del parentesco, la creencia religiosa, la hechicería, etc. Por tanto, la característica cultural se relaciona con la función de leyes “primitivas”. Bajo una organización o un mecanismo estable, la ley o la

costumbre precisan el orden social. Así, Malinowski considera que el instinto y el deseo se transforman en costumbre y ritual. Por lo tanto, la función social es consecuencia del organismo psicológico de la fisiología personal y de los productos humanos.

La antropología se ve como una corriente académica de la ciencia social a partir del siglo XIX, y que se desarrolla en el siglo XX. La antropología simbólica no empieza hasta los setenta; recibiendo las teorías anteriores del psicoanálisis, la escuela francesa de sociología y una influencia importante de la antropología estructural. Florece gracias a personajes representativos como Victor Turner, Mary Douglas y C. Geertz. Las vanguardias establecen muchos conceptos importantes, en general, en tensión con la antropología inglesa; v.g. el tabú significa la conformidad social. Sin embargo, en los EE.UU. se acentúa la cultura como sistema simbólico de significados.

Nace una visión acerca del simbolismo, la cual discute que el sistema cultural, sobre todo los símbolos, rituales y religiones, tiene más importancia que el sistema social. Considera que el significado, el valor y la cultura han moldeado la organización social. Esta corriente indica que todos los rituales son actividades simbólicas. Las actividades rituales y sus creencias se deben entender como una forma de descripción simbólica del orden social. Por otra parte, los rituales hacen que se vea con más claridad la estructura social; se considera que el rito simboliza la estructura social. Leach (Cheng, Ya Shin. 2004: 12) da al ritual una posición extremadamente importante en el estudio cultural; ha confiado en que el ritual es una clave entre el concepto cultural y las actividades sociales. Concluye que el ritual es un mecanismo para ajustar la relación entre la cultura y la sociedad.

El desarrollo de la escuela antropológica ha tenido ya más de cien años. Los clásicos maestros Taylor, Morgan, y Frazer, nos han abierto una puerta para entender los importantes sistemas humanos de creencia y religión. El primero que dió una interpretación antropológica de la religión fue Tylor quien, la definió en origen como una creencia animista. Desde su punto de vista el animismo es la base de todos los sistemas religiosos. Según Tylor, el concepto del espíritu de los hombres primitivos viene de su explicación del fenómeno de sueño. Cada persona tiene un “doble” que es el otro “yo”: el espíritu. Aquí comienza la forma primitiva de la religión. Desde ahí, los maestros han propuesto muchos conceptos sobre los rituales religiosos.

Durkheim precisa que la religión es una clase típica de hecho social; también piensa que el ritual se produce desde la colectividad. Según él, la religión es una forma que tiene el fin de animar, despertar, mantener o reproducir el estado mental de los grupos correspondientes. Por el mismo motivo, divide los fenómenos religiosos en dos categorías básicas: la creencia y el ritual. La primera es la condición de la fe, se constituye principalmente por la psiqué. La segunda viene de una cierta manera del movimiento. Durkheim también propone continuamente que durante los procesos rituales los miembros de la comunidad no pueden frenar sus propios sentimientos, ni su emoción, ni el humor, que se revelan inconscientemente al exterior. El sentido común o la conciencia colectiva se muestran sólo en el ritual en el que se produce un orden extremadamente coordinado y por lo mismo, se estimula la relación social entre el individuo y la comunidad, que se consolida.

Durkheim propone la importancia de la existencia de los símbolos. Cree que el símbolo es necesario cuando una sociedad obtiene su propia conciencia; también hace falta para mantener este tipo de conciencia. En cuanto la creencia pierde el apoyo del símbolo, todos los significados desaparecen y la identidad se debilita fácilmente. A través de la discusión de la conciencia colectiva, Durkheim considera que los dioses o los antepasados, o todos los asuntos sagrados, son una reflexión y una reproducción colectiva. En otras palabras, existen los rituales religiosos en la base de la conciencia colectiva. Lo que realmente el hombre ofrenda a su dios no es el sacrificio sino la creencia, es decir, su mente. El rito se practica repetidamente con una función social con la que se puede consolidar la identidad colectiva. Según Durkheim, el hombre reconoce el mundo a través de un sistema clasificatorio, con el que no sólo clasifica su propio papel dentro de la sociedad a la que pertenece sino también respecto a las cosas que ha encontrado en este mundo. Para este autor, la clasificación es uno de los resultados de la conciencia colectiva; cada persona tiene su forma de elegir un sistema para clasificar este mundo. Desde su punto de vista, la clasificación crea el orden y la unión social. Aquí el orden indica arreglo, clasificación y las reglas sociales. En cuanto este tipo de orden obtenga un carácter colectivo, o una costumbre común, se considera como una conciencia colectiva.

La escuela francesa de sociología menciona que la creencia religiosa se puede explicar mediante una dicotomía clasificatoria: lo sagrado y lo profano. Según esta clasificación, el mundo religioso se divide en dos partes: una está incluyendo todo lo sagrado mientras que la otra está perteneciendo a lo profano; el pensamiento religioso se organiza en esta oposición. Durkheim precisa que lo sagrado no solamente se relaciona con los dioses, sino también incluye a los seres

naturales. Toma la vida social de las tribus primitivas australianas como la base de su trabajo para explicar el origen de religión. Piensa que el origen de la religión viene de la vida social, es decir, la religión es una clase de asunto colectivo, en la que se condensa la fuerza y la conciencia colectiva de las sociedades a través de los rituales. En consecuencia, estos rituales van a conformar una clase de fuerza moral mientras influyen en el comportamiento y el pensamiento de los miembros pertenecientes al grupo.

Si consideramos el punto de vista de los estudios religiosos, podemos decir que la religión, sobre todo los rituales, no sólo es una reflexión social, sino también es un motor que puede impulsar y dirigir el rumbo marcado por propia iniciativa en la misma sociedad. Por tanto, el sistema social, que es modelado por la religión y la cultura.

Los polinesios tienen una idea similar que llaman “tabú”. Es considerado el tabú como una condición peligrosa, por ejemplo, en cuanto alguien deja de observar las precauciones habituales, puede enfermar y quizá morirá. Radcliffe-Brown cree que el tabú se explica como prohibición; una prohibición ritual es una regla de conducta que se asocia con la creencia. Siempre que sucede una infracción sucederá un cambio indeseable en el status ritual. Se considera que estará el infractor en peligro de enfermar, y por ello toma precauciones y se somete a un ritual para evadirse del peligro. Como dice Malinowski: un rito es mágico en cuanto tiene un fin práctico definido que conocen todos los que lo practican. Desde este punto de vista concluye que la función y el valor son los fines de un rito. El tabú es como una sanción social que existe en una comunidad, con la que cada individuo regula su comportamiento adecuado.

Geertz propone una nueva discusión que supone la religión como un sistema de significados de la misma manera que su consideración del concepto cultural se relaciona con los significados. Cree que el hombre es un animal que está colgando de una red de significados. Con esto quiere decir, que el hombre vive en una gran textura de causas y efectos mientras que los fenómenos culturales se conforman como la infraestructura de dicha red. Supone que el objeto de los estudios culturales debería ser estudiar el sistema simbólico y religioso; sobre todo, hay que analizar los símbolos que tejen la base de la red.

Con respecto al fenómeno social causado por la creencia religiosa, Geertz como siempre lo considera un sistema simbólico que se ensambla en su concepto de cultura. Por lo mismo, los análisis simbólicos muestran que los significados del comportamiento individual o colectivo en el fondo son los fenómenos sociales. Recordemos que Lévi-Strauss considera que el símbolo no tiene ningún significado fijo ni puede relacionarse con ninguna sociedad. Por eso, el significado simbólico es inestable, se cambia por su locación, donde siempre puede ocupar su lugar otro símbolo. Por el mismo motivo, Geertz interpreta que el símbolo se puede referir a cualquier objeto, acto, asunto, calidad o relación. El símbolo es un vehículo para transmitir las ideas, que son los significados del símbolo. Así que el símbolo, para Geertz, es como un medio para transmitir los significados.

Además, Geertz considera que las actividades rituales se realizan por los seres humanos para transmitir la conciencia colectiva. A través de la descripción simbólica, la fuerza religiosa se ha convertido en el origen y el mantenimiento del

orden social. Por lo mismo, este antropólogo ha intentado reunir el rito y la cultura. En su estudio sobre la isla Bali, propone que el rito o la cultura es como el texto de un escritor, que se proporciona a los antropólogos para que interpreten sus significados. Por consiguiente, el ritual es como una presentación que revela la presión social mientras muestra la cultura. A través de la celebración ritual uno puede observar los valores, los límites, ideas y emociones de la cultura. En este punto podemos resaltar el profundo significado del símbolo y del ritual y su influencia en estructura y en la interacción social, por lo mismo, el importante papel que juega dentro del sistema cultural.

En cuanto el símbolo se introduce dentro del sistema cultural, se convierte en una función estructural con significado dinámico. Desde este punto de vista, el símbolo tiene un significado movable, que cambia todo el tiempo. Si lo usamos para explicar el significado del rito, podemos entender la relación entre los procesos rituales y los deseos humanos. Por tanto, según el sistema simbólico ritual, podemos afirmar la función positiva de los ritos. No obstante, no podemos decir que la función de rito siempre se realice. La razón es que el hombre tiene conciencia individual y puede siempre cambiar su actitud en cuanto recibe una influencia externa. Por consiguiente, la sociedad no puede quedarse en una situación eterna estable, siempre suceden algunos los conflictos. Según Geertz, los conflictos se eliminan a menudo mediante la celebración ritual, a través de los procesos rituales la sociedad o la comunidad, se reúne otra vez y obtiene un sentido común que entrañan los propios símbolos rituales. Por lo tanto, en el nivel cultural, los símbolos que vienen de los ritos están relacionados con la estructura social. Con esa característica dinámica, el símbolo muestra su fuerza que está presente en los distintos ritos, tiempos, y acciones. En consecuencia, todas las

culturas poseen normas para regular las relaciones entre sus miembros y transmitir los conocimientos. Sobre todo, la relación social y la creencia tradicional se convierten en símbolos que se relacionan con la identidad común que es la noción central de la conformación social.

En la década de los setenta del siglo XX, Víctor Turner propone un análisis de los procesos del simbólicos. Este maestro dice con énfasis que el símbolo no tiene un significado absoluto, si no que también es vivo y flexible. Dice que el símbolo es un tipo de poder que deriva de las actividades humanas que impulsa. Acentúa los procesos de conflicto social y propone que la noción del rito es cercana a la de un drama social. Según Turner, las acciones públicas conflictivas se dan en cuatro procesos: el primero se considera como la quiebra de las reglas y normas de la comunidad, es decir, la situación comienza con conflictos entre miembros del mismo grupo. El segundo es el período de crisis; se propone que la condición del conflicto o de la quiebra mencionada se siga extendiendo y se convierta en una crisis social. Por consiguiente, hay que hacer algo para eliminar la extensión tal crisis social, así que se inicia el tercer proceso: se organiza un mecanismo de recuperación bajo el sentido común. Al final, a través de la función del dicho mecanismo, el público autoriza o legaliza la solución del conflicto con lo que la quiebra se arregla y la sociedad se calma otra vez. Según la teoría de Turner, se repiten circularmente en la escena social los procesos de conflicto, fisión y reconciliación; por tanto, concluye que la celebración ritual es un período intermedio, cuando la gente pasa de una etapa a otra.

Según Turner, la investigación del ritual debe acentuar la importancia de los fenómenos y los procesos de transición. A partir de la “separación”, se pasa al

período del umbral y al final se vuelve otra vez a la condición estable; todo esto quiere decir que el orden y equilibrio social se han arreglado a través de la celebración ritual. Sin embargo, debemos de saber un hecho real y es que la sociedad con un nuevo orden ya no es igual que antes, es decir, se incorpora a un nuevo estado, se da el cambio social.

Turner considera el rito como un drama social con el que se puede mostrar el conflicto y la presión de la estructura social. Piensa que los símbolos rituales funcionan para condensar y unificar los hechos colectivos e individuales. Indica que el estudio de los símbolos no solamente nos proporciona datos sobre la cognición y el orden de los locales, sino también nos ayuda a averiguar su fuerza simbólica e influencia en los seres humanos. Por tanto, el símbolo no sólo representa un tipo de obligación social, sino también tiene una dimensión importante de valor, deseo y esperanza. En consecuencia, un símbolo puede satisfacer las emociones personales mientras que libera de los constreñimientos de norma. En comparación con la regla, la doctrina y el orden normal, los períodos intermedios del ritual se pueden ver como un sistema de comunicación. La gente se comunica para volver al sistema o a la estructura social, así que la experiencia de comunicación o, por mejor decir, los procesos rituales, dan una nueva vida al orden social. El nacimiento, el matrimonio, la adolescencia y la muerte, todos están entre los procesos convertibles de transformación.

Esencialmente, la cultura es como una acumulación de normas sobre los comportamientos aprendidos, y que se desarrollan por medio de los símbolos; por tanto, la simbolización es necesaria para la creación de cultura. Las técnicas de simbolización ayudan a la gente en resumir y transmitir sus experiencias y

observaciones. Así el hombre transmite su conocimiento y hace continuas sus experiencias de generación en generación.

A menudo el concepto de cultura se considera como una idea inservible, sin embargo, es una realidad de los grupos humanos. En cuanto investigamos un grupo étnico, hallamos que la aprobación o el sentido común asemeja a la idea simbólica y ritual. Por lo tanto, para penetrar, afirmar o declarar el concepto simbólico, tenemos que averiguar sobre las acciones sociales.

Según Mary Douglas, el concepto de contaminación es una clase contradictoria reflexiva. Ella afirma que en cuanto una cosa parece vaga o contradictoria desde el ángulo social, se considera como impura. Es decir, cuando una cosa o una situación no está clara o no se puede explicar por el conocimiento común, se considera que es contagiosa o sucia, es decir, es contradictoria con el orden social. Desde el punto de vista de Douglas, el período de transición social es considerado como de una contaminación especial, porque tiene el carácter de lo no claro, ni de tener una condición estable, por tanto es difícil distinguir su categoría y realizar su clasificación. Las personas se sitúan en este período en una condición peligrosa y amenazan la seguridad de la comunidad puesto que nadie sabe qué va a suceder. Por ejemplo en el nacimiento o llegada del nuevo miembro de la comunidad; como antes la persona no existía en la red social o, por mejor decir, no estaba en el orden social, se tiene que hacer algo para arreglar o crear un nuevo orden social. Por el mismo motivo, la sociedad primitiva siempre celebra un rito especial para recuperar el equilibrio o el orden social.

Dicho rito siempre tiene el mismo sentido de purificación, en otras palabras, hay que variar la condición de contaminación, o de sucio, del nuevo miembro para que esté limpio y seguro. La impureza se considera como un peligro en la sociedad “primitiva”, por eso, en cuanto alguien está en una situación inexplicable o incomprensible siempre es aislado. Una vez que se quiebra el orden, hay que hacer unos procesos rituales que se acompañan de significados o símbolos especiales. A veces se utiliza maquillaje, máscaras, tatuajes o ropas especiales, para mostrar una condición especial.

Según Douglas, podemos considerar el cuerpo humano como un órgano de comunicación. La imagen corporal se aprovecha para reflejar y acrecentar la experiencia humana. Es decir, el control físico es una metáfora del control social. Por lo tanto, la suciedad se originó como actividad de la mente que es un producto secundario de la creación del orden. El pensamiento de Douglas expresando en su obra *Símbolos naturales* indica que mientras la presión social aumenta en el seno de una colectividad, se da una tendencia a expresar la conformidad individual a través del control físico; por consiguiente, las funciones del cuerpo humano y los procesos orgánicos se muestran al revestir con dignidad los acontecimientos sociales. Recordemos aquí lo que Mauss dice: las técnicas corporales no son un tipo de conducta natural, si no que todas las acciones humanas llevan la huella de un aprendizaje, que está relacionado estrechamente con la moralidad.

En consecuencia, para continuar el sistema simbólico, el hombre construye un modelo para recordar la historia colectiva, que se suele olvidar simultáneamente. Esta estructura de la memoria colectiva se genera por la falta de memoria sobre el proceso de las vicisitudes étnicas. De aquí podemos decir, que es posible que en el

inicio de la conformación social haya una estructura simbólica y en base a la misma la sociedad se haya construido. Con dicha estructura, almacenamos los significados, desarrollamos las cogniciones tradicionales y construimos los símbolos dinámicos. Estos símbolos siguen una línea demarcada por las experiencias humanas que se relacionan con la historia común y con el sistema del parentesco. Por consiguiente, tiene enlace con los hechos sociales y colabora en la integridad social. En varias ocasiones la tradición está cambiando por la influencia externa y de ahí podría deducirse que la marca étnica se va eliminando, sin embargo, la realidad no es esa. La verdad es: tanto la delimitación como la integridad social siguen manteniéndose puesto que la cognición étnica es la fuente de energía que sostiene la sociedad y la cultura. Por el mismo motivo podemos decir que el concepto de cultura es una base social que sirve para unificar la masa social.

El mito es un tema importante en el ámbito cultural. Algunos investigadores creen que el contenido del mito se relaciona con los hechos históricos de la etnia en la que los miembros transmiten los mitos de generación en generación. Sin embargo, aunque el contenido o la narración mítica se puedan modificar por los narradores dependiendo del cambio del trasfondo socio-histórico, la concepción central mítica se repite en distintos mitos. De esta manera, se supone que el pensamiento mítico es un razonamiento, un conocimiento. El mito es una categoría dual, una esencia donde la estructura es una parte más importante que el contenido. Bajo esta lógica, la estructura mítica depende del significado que esconde, o en otras palabras, el mito hace que la estructura mítica pertenezca al significado mientras expresa el significante mítico. Existe otra teoría en la que los mitos se consideran como “instrumentos prácticos”, que se relacionan con la vida

cotidiana, ofreciendo un enlace para comunicar el mundo humano y la naturaleza. El mito también es un intermediario, un vehículo que puede solucionar los conflictos y dar una explicación “lógica” a los miembros de la tribu. En este caso, el papel del mito no sólo es el de un cuento histórico, sino que es independiente, tiene su propia función para ayudar a los miembros manteniendo la tradición cultural y la continuación de la vida tribal. Esta última teoría se utiliza frecuentemente para interpretar el valor del rito y la magia. Aparte de los aspectos histórico, estructural y funcionalista, la corriente del freudismo cree que el mito crece por la psique humana. Los psicoanalistas suponen que el contenido del mito se parece al sueño, es algo mezclando consciencia e inconsciencia. Es un conjunto de los elementos separados y contrarios, una colección de los caracteres humanos. Según Jung, todos los fenómenos del mito reflejan el arquetipo del origen arcaico y primitivo. El mito tiene un carácter grupal porque ha ido creciendo continuamente; la forma actual es una creación “aceptable” y “temporal” para los vivos del presente.

4. Sumario y conclusiones

Dados el desarrollo histórico y las teorías consideradas, así como los distintos objetivos que tiene este trabajo, es muy difícil que no fuera interdisciplinario. Podemos ver que en este estudio no hay un marco teórico pre-establecido, si no una investigación con varias concepciones teóricas. Iniciada con la noción de cultura y de conciencia colectiva, y continúa el posible castigo procedente de lo sagrado. Este estudio intenta buscar la relación entre la “pureza y peligro” así como analiza las opiniones simbólicas a cerca de la religión; por otra parte, se trata de relacionar también los tabúes y las costumbres. Al final, a través del papel

que juegan los ritos dentro de las culturas, se averigua su enlace con otras actividades humanas y con el sistema social. Sobre todo, se intentan observar y analizar los procesos rituales y religiosos de los nativos y el papel que juega el mecanismo religioso en la sociedad para buscar e interpretar la noción principal a cerca del inicio de la conformación en sociedad “primitiva” de los aborígenes taiyal.

La finalización de la tesis es el inicio de una investigación; el estudio nunca acaba y jamás está completo. Por falta de apoyo económico y de tiempo, algunas partes de la investigación son insuficientes, pero espero que puedan completarse en el futuro. Para finalizar, quisiera disculparme por mis dificultades para manejar el idioma español. Dicha imperfección se refleja obviamente en la falta de riqueza de vocabulario y la sintaxis que en ocasiones puede ser algo errónea. Por otra parte, tengo que explicar que existe una gran diferencia en el enfoque del análisis y de la narración entre las culturas occidentales y orientales, por lo que para los investigadores españoles algunas partes de la tesis pueden ser demasiado repetitivas, y por esto, agradezco mucho su paciencia para leerlas. Finalmente, desearía destacar que es una pena que la mayor parte de las referencias sobre los taiyal sean en chino, pero esto refleja la realidad de que en el mundo hispano hace falta desarrollar muchos estudios en este ámbito.

Capítulo II Contexto histórico

1. Los documentos españoles del siglo XVII

1.1 El fondo histórico y la conquista

La relación entre España y Formosa empieza por la conquista de las islas Filipinas¹. La conquista de las islas Filipinas fue un hito más del plan político y estratégico de Felipe II, cuando la corona española se comprometió en la aventura de extender y llevar el catolicismo a todos los hombres. Así, el 24 de julio de 1525, por instrucción real, el comandante Francisco García de Loaisa parte del puerto de La Coruña, al mando de seis embarcaciones con destino a las Filipinas (Prieto, 1993: 122; Molina, 1992: 21).

La ruta de Acapulco a Manila y regreso a las costas de Nueva España, podía demorar hasta ocho meses (INAH,1997: 33), de acuerdo con los vientos y condiciones climatológicas. Hubo ocasiones en que se perdieron galeones y mercancías. Los caminos obligados para el tránsito de las mercancías pasaban por la ruta Acapuco- Ciudad de Mexico- Veracruz. Se puede observar en el Museo Regional Cuauhnáhuac o Palacio de Cortés en Cuernavaca México, donde estuve

¹ “El primer testimonio europeo sobre Taiwán lo encontramos en los escritos de tres tripulantes de la nave portuguesa cargada de seda china que naufragó en Taiwán. Entre el 6 y el 10 de julio de 1582, zarpó de Macao en dirección a Japón un gran junco fletado por el comerciante Bartolomeu Vaz Landeiro que tenía por capitán a André Feio y en el que viajaban, entre otros, los jesuitas de la misión de Japón Pedro Gómez, Alvaro Dias, Cristovao Moreira y Francisco Pirez, así como el jesuita español radicado en Manila Alonso Sánchez. Tras diez días de navegación, un fuerte temporal provocó el naufragio de la nave en la que viajaban. La nave embarrancó en un banco de arena muy cercano a la costa del sureste de Taiwan el 17 o el 21 de julio de 1582.”
(Ollé, Manel. <http://www.upf.edu/materials/huma/central/historia/xmed04/materia/lectu/taiwa.htm>)

el año 2002, que este camino era muy importante para tránsito de las mercancías que llegaban a Nueva España desde el Oriente. El museo tiene una colección que muestra mercancías, tales como: tibores de porcelana, abanicos, sedas, tallas de marfiles y laqueados. En este momento, el contrabando quiere ser reducido por los gobiernos chino y japonés. Esta razón es la causa por la que los europeos advierten que la isla Formosa juega un papel importante en el transporte marino. La isla se convirtió también en escenario de las disputas y rivalidades entre los chinos², los japoneses, los holandeses y los ibéricos.

Desde 1586, el soberano japonés Toyotomi Hideyoshi buscaba un pretexto para iniciar una aventura agresiva contra China. También pensaba conquistar la Isla Hermosa y escribió una carta para avisar a Manila reconociendo este hecho, y accediendo a su súplica. Esa amenaza desapareció cuando murió Toyotomi Hideyoshi. Pronto viene otro, la llegada a Manila de Olivier de Noort a través del Pacífico. En efecto, a finales del año 1600, De Noort bloqueó la bahía de Manila y los galeones españoles tuvieron que salir a pelear, produciéndose así la primera batalla oriental entre holandeses y españoles, de una serie que duraría medio siglo, y en la que la Isla Hermosa sería parte del teatro de operaciones (Borao Mateo, 2001: 31). En 1624 los holandeses ocuparon el sur de Taiwán, fundaron Batavia y Zeelandia (hoy la Ciudad de Tainan), donde frecuentemente caputaron los navíos chinos y llamaron la atención de los negociantes chinos con buenos precios. Como estas políticas holandesas hicieron daño al comercio entre China y Manila, los

² “La China imperial no manifestaba su sinocentrismo en términos ofensivos o asimiladores sino en términos defensivos y de separación respecto a los bárbaros de las periferias incivilizadas. Esto explicaría que, a pesar de la cercanía de Taiwán respecto a la costa continental china y a pesar de que las autoridades imperiales tenían un secular conocimiento geográfico de la isla, no se emprendiesen iniciativas oficiales de dominación efectiva de la isla, y que cuando esto se hizo, en la segunda mitad del siglo XVII, fue en un contexto de confrontación dinástica entre los Qing y los Ming más que de voluntad expansiva y de control efectivo del territorio y su población.”
(Ollé, Manel. <http://www.upf.edu/materials/huma/central/historia/xmed04/materia/lectu/taiwa.htm>)

españoles conquistaron el norte de Isla Hermosa en 1626, y fundaron Santísima Trinidad (hoy Keelong) y San Salvador (hoy Tamsui) para atraer la atención de los chinos y desarrollar sus comercios y su evangelización en Japón.

Según la información que nos dan los archivos, éstas fueron las razones importantes para conquistar la Isla Hermosa. Desde el punto político podemos conocerlas, a través de la primera memoria sobre la conquista de Isla Hermosa de Luis Pérez Dasmariñas³ enviada al Gobernador General de Filipinas, Francisco Tello⁴.

- *El primero, que cesará la contratación de China con esta ciudad, con lo cual, como es notorio, no se puede sustentar ni mantener esta tierra, por causa que la dicha isla está muy cerca de China, y es necesario que todos los navíos de contratación que vienen a esta ciudad reconozcan aquella tierra, a los cuales robará e impedirá el paso.*
- *Lo Segundo que, dado caso que pudieran venir sin reconocerla, sabemos que son tan temidos que, en sabiendo que está allí el Japón, no se marcharán de su tierra ni se podrán a peligro, por temerlos, como sabemos que lo temen.*
- *Lo tercero, que estando allí los japoneses, por no estar más que a cincuenta leguas de Cagayán, vendrían a aguardar los navíos chinos, si algunos viniesen a esta*

³ Luis Pérez Dasmariñas (1593-1596) era el hijo del Gobernador General de las Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas. Este gobernador general había dejado un documento antes de morir, por el que nombraba a su hijo como sucesor provisional, hasta que viniese un nuevo nombramiento. Luis Pérez Dasmariñas gobernó interinamente hasta el 14 de Julio de 1596, es decir, hasta la llegada del gobernador Francisco Tello de Guzmán (1596-1602). (Borao Mateo, 2001: 18)

⁴ Francisco Tello de Guzmán (1596-1602) fue nombrado sucesor de Gómez Dasmariñas por cédula del 24 del abril de 1595, pero no fue hasta el 14 de julio de 1596 en que llegó a Manila. (Ibid.: 21.)

ciudad, a robarlos a la vuelta.

- *La cuarta, que supuesto que el Japón ha quebrado la paz con esta tierra con un agravio tan grande, la cual tenía asentada, teniendo este puesto de la Isla Hermosa puede, desde su casa, hacer la Guerra, y mucho daño, a estas islas, particularmente en Cagayán e Ilocos....., y nos impedirá y quitará la voluntad de que, con el recelo de tener al enemigo tan cerca, no se puede hacer jornada fuera de estas islas..., es que se puede amplificar su servicio y dilatar nuestra santa fe católica.....*

AGI, Filipinas 18B, R.6, N52, Bloque2

Y también en su segunda memoria sobre la conquista de Isla Hermosa:

...También he considerado que el Japón y China, con sentimiento, temor o recelo de vernos tan propincos y vecinos a sus tierras, y que hubiésemos ocupado la Isla Hermosa, podrían enviar gente y armada a echarnos de allí..... ha de hacer detener y reparar al Japón y China para no venir luego, aunque lo estuviera para ir sobre la Isla Hermosa.....y es estar ahora el Japón ocupando en la Coria⁵, asegura mucho para poder ocupar ahora aquella isla con menos gente de la que fuera menester si el Japón hubiera luego de ir a echarnos de ella....

AGI, Filipinas 18B, R.6, N52, Bloque2

Desde el punto religioso y comercial, aprovechamos las opiniones del Padre Bartolomé Martínez⁶ acerca de la utilidad de la conquista de Isla Hermosa:

⁵ Es decir, la Corea.

⁶ Fr. Martínez nació en 1585. El trabajo apostólico del P. Martínez tenía lugar entre los chinos en Manila. Por ello, en 1612, fue enviado a Macao para explorar las posibilidades de asentamiento de los dominicos en dicha ciudad, lo cual fue obstaculizado tanto por los jesuitas como por los portugueses.

- *Buena situación geográfica: el sitio de esta isla es el más acomodado que hay en estas tierras para el trato y comercio, por estar entre Cagayán, China y Japón. De China dicen que está a 18 leguas por la parte más cercana..., y si desde aquí se quiere abrir trato con Conchinchina, Siam, Camboja y principalmente con Japón, sera rico y de gran utilidad.*

- *Facilidad de libre comercio: Certificáronme muchos chinos, y portugueses, que de este Puerto salen, que si Manila aquí funda sera uno de los tratos más ricos, gruesos y seguros que en estas tierras hay, por estar tan cerca de la tierra rica de la China donde en brevísimo tiempo pueden pasar muchas riquezas... Serán las mercaderías más baratas que en Macao y en el Pinar... Son tantos los robos y tributos de los mandarines, y sus ministros, que encarecen notablemente la feria en Cantón... Pero en Isla Hermosa, como pasará sin registros, estará libre de esos tributos.*

- *Aprovechará la fama de plata de Manila:... como Manila tiene fama de mucha plata... de toda la costa de China acudirán muchas mercaderías, y los que habían de ir a Manila, Japón, Conchinchina, Siam, Camboya, y a las factorías... y del holandés a tanta costa y riesgo suyo, y habiendo, como hay, tantos corsarios que el día de hoy los roba, viendo ellos la plata de Manila Junto a sus puertas cierto que han de acudir a esta Isla; la cual abundancia sera causa que mucho abarate aún para hacer gran mal a nuestros enemigos quitándoles el trato, y este medio es el eficaz y único que se puede tomar para quitar al holandés el trato con los China.*

En 1618, el recién llegado gobernador de Filipinas, Alonso Fajardo Tenza (1618-1624) le envió como embajador para entrevistarse con los mandarines de Guangzhou y Quanzhou, para indicarles que no despacharan champagnes hacia Manila, por hallarse entonces presente una flota holandesa. Dicho viaje, realizado en 1619, resultó muy accidentado, teniendo el barco que recalar varias veces en Isla Hermosa. (Ibid.: 40.)

En efecto, este religioso con otros tres hermanos, había marchado a isla Formosa con fines evangélicos. Una vez instalados allá, el padre Martínez manda a uno de sus compañeros llevar al Gobierno de Manila el ruego de una expedición. Entre tanto Antonio Carreño Valdés (1626-1629), el primer gobernador, dirigió su armada hacia la isla. La flota llega a Formosa el día 7 de mayo de 1626, y en poco tiempo se fundan los pueblos de Camaurri y Tan-Tchuy (en la actualidad, Tamsui). Vienen a ser estas poblaciones unos puestos avanzados de vigilancia para la protección del intercambio comercial con China (Molina, 1984: 125).

La Compañía holandesa de India Oriental (Vereenigde Oostindische Compagnie, VOC) empieza ocupando el sur de la isla en el año 1624 y establece un castillo que se llamó Zeelandía en "Tayguán", el nombre que le daban los nativos, que se cambia con el tiempo y se pronuncia hoy como Taiwán. Desde 1624 hasta 1662, VOC domina la isla durante 39 años, mientras tanto, los españoles ocupan Keelung y Tamsui en el norte de la isla en 1626. En el año 1642 los españoles se fueron dado el fracaso de la guerra contra los holandeses. En la batalla holandesa-española en el año 1642, los holandeses atacaron la ciudad Kilong. Finalmente, los españoles se rindieron después de siete días. Eran trecientos españoles y seiscientos soldados holandeses en la lucha. Hasta el momento en que llegó Chen Chen Kon, los soldados holandeses en la isla jamás superaron el millar⁷. Aunque la dominación de los españoles en el norte de la isla solamente duró 16 años, sin embargo, la relación entre Isla Hermosa y Manila, se mantuvo hasta 1898 cuando llegaron los estadounidenses.

⁷ <http://www.syps.hlc.edu.tw/taiwan/newpage32.htm>

1.2 Los documentos históricos hispanos

Las publicaciones hispanas modernas dedicadas al estudio oriental son escasas y mucho más raras las que se dedican en concreto al tema de Taiwán. No obstante, los siglos XVII y XVIII, por causas históricas, han dejado muchos documentos históricos sobre aquella isla. Este tesoro escondido no sólo es una buena fuente para entender la realidad histórica sino también ayuda tanto para hacer investigaciones antropológicas. Según sus orígenes vamos a dividir brevemente los documentos históricos en tres tipos: los oficiales, los dominicos y los antropológicos. A través de las tres visiones podemos entender completamente la vida y relaciones entre los administrativos, los religiosos y los naturales en la isla durante la ocupación hispánica.

1.2.1 Los documentos oficiales

Al final se reseña una breve bibliografía de los archivos sobre la Isla Hermosa del Archivo General de Indias (AGI) a través de las dos obras siguientes: Lee, Yu Chung. *Bibliografía del Archivo General de las Indias sobre la historia de isla Hermosa*. Taiwan Folklore, Vol. 48, No.1, pp. 180-189. Y las dos gran obras de José Eugenio Borao Mateo, *Spaniards in Taiwan, vol. I y II*, Taipei: SMC, 2001 y 2002. Recojo algunos breves resúmenes por orden cronológico. Por estos documentos oficiales podemos entender los procesos y la condición de la ocupación española de la Isla Hermosa. Los primeros encuentros con la isla Formosa son antes de 1626, es decir, antes de la conquista española.

1. Manila, 8 de Julio de 1596. Carta que envía el gobernador interino Luis Pérez

- Dasmariñas a S. M. el Rey, informándole sobre *la situación de Isla Hermosa y solicitando se le provea de municiones y gente, ante el temor de ser ocupada por los japoneses.* (AGI, Filipinas 18B, R.6, N.52 Bloque 1.)
2. Manila, sin fecha, 1597. *Segundo memorial sobre la conquista Isla Hermosa*, que Luis Pérez Dasmariñas dirige al Gobernador General de Filipinas Francisco Tello. (AGI, Filipinas 18B, R.6, N.52, Bloque 2.)
 3. Manila, 19 de Mayo de 1597. Carta de Don Francisco Tello a S. M., informando sobre su *deseo de ocupar Isla Hermosa*, ante el intento de hacerlo los japoneses, y solicitando provision de fuerzas y armamento, y, asimismo, poniendo en su conocimiento el nombramiento de Don Luis Navarrete como embajador del Japón. (AGI, Filipinas 18B, R. 7, N.61.)
 4. Manila, 19 de junio, 1597. Informe de don Francisco Tello a S. M. el Rey sobre *el intento del Japón de ocupar Isla Hermosa.* (AGI, Filipinas 18B, R.7, N.65.)
 5. Manila, 22 de junio, 1597. Informe del Gobernador Francisco Tello al rey sobre la Junta de Guerra celebrada en Manila, para tratar del memorial presentado por D. Luis de Dasmariñas, en el que se exponía *las razones para ocupar la Isla Hermosa, antes de que fueran los japoneses.* (AGI, Filipinas 6, R.9, N. 141.)
 6. Manila, 27 de junio de 1597. Carta que envía don Hernando de los Ríos Coronel a S.M. el rey, informándole sobre *la conveniencia de tomar un Puerto en Isla Hermosa.* Mapa Filipinas 6. Luzón y Isla Hermosa por Hernando de los Ríos Coronel. (AGI, Filipinas 18B.)
 7. Mapa de la ruta del Galeón de Manila; y de las exploraciones rusas (Berings y Esteller) del siglo XVIII para unir Siberia con la América española. “...el cordon umbilical que desde 1565 unió Filipinas con México durante más 300 años, de manera que la ruta commercial de Xiamen-Manila (e incluso la de Keelung-Manila) era subsidiaria de esta principal. *A pesar de que el viaje de vuelta del galleon hacia*

Acapulco pasaba relativamente cerca de Isla Hermosa, no hay constancia de que ningún galleon hiciera escala en dicha isla (Borao Mateo, 2001:38)". (AGI, Filipinas, Mapas y planos 6.)

8. Manila, 15 de Agosto de 1624. Fray Miguel García Serrano, arzobispo de Manila, escribe una carta al Rey informándole de varios sucesos, entre otros el de *la llegada de los holandeses a Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 32.)
9. Manila, 4 de Agosto de 1625. Final de la carta de Fernando de Silva al Rey, en donde *le hace refrencia a la conveniencia de poner pie en Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 32.)

Los siguientes documentos empiezan por lo mismo, referente a la conquista, y son reportajes oficiales sobre la vida de los españoles en la isla, tales como la estructura administrativa, la estrategia contra los holandeses, la condición económica, y los conflictos con los naturales, hasta la pérdida de la isla. La mayoría están en el Archivo General de Indias (AGI).

10. Isla Hermosa, 16 de Mayo de 1626. Copia del acta de la toma de posesión de la Isla Hermosa, *fuerza de San Salvador y poblaciones de los naturales*, por el Sargento Mayor, Antonio Carreño de Valdés, como lugarteniente de Fernando de Silva, Gobernador de las Islas Filipinas. (AGI, Filipinas 20.)
11. Manila, 20 de Julio de 1626. Carta de don Juan Niño de Tavora a S.M. el Rey, *informándole de varios asuntos relativos a la Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 20, R. 20, N. 136.)
12. Manila, 23 de Julio de 1626. Carta de los oficiales reales a S.M. el Rey, informándole de varias razones *se tomó otro puerto de la Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 30.)
13. Manila, 25 de Julio de 1626. Carta del Arzobispo de Manila. Entre otras cosas habla

- del gobierno de Don Fernando de Silva, y petición a Su Majestad para que *envíe religiosos dominicos a Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 74.)
14. Manila, 30 de Julio de 1626. Carta al Rey de D. Fernando de Silva, gobernador de las Islas Filipinas, dando cuenta de la jornada que D. Antonio Carreño de Valdés hizo a la Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 21, R.10, N. 27.)
 15. Manila, 1 de Agosto de 1626. Carta a S.M. el Rey, informándole, entre otras cosas, de cómo -por haberse hecho fuertes los holandeses en Isla Hermosa- el gobernador don Fernando de Silva *envió barcos, soldados y artillería para fortificarse en dicha isla, y así poder controlar al enemigo, ya que este lugar es de vital importancia estratégica para el comercio entre China y Filipinas*. (AGI, Filipinas 27.)
 16. Manila, 30 de Agosto de 1627. Relación sumaria del oficial de la Audiencia de Manila, Martín Ruiz de Ayala, de *los navíos que emprendieron viaje hacia la Isla Hermosa el 17 de Agosto de 1627*, bajo las órdenes de Don Juan Niño de Tavora, pero que abandonaron el proyecto nada más salir. (AGI, Filipinas 30.)
 17. Manila, 9 de septiembre de 1627. Instrucción que ha de guardar el alférez Diego de Rueda, que va al presidio de Isla Hermosa a servir los oficios de contador, pagador y tenedor de bastimentos en la cuenta y razón y distribución de la Real Hacienda que entrare en su poder. Dada por los oficiales reales de la Real Audiencia de Manila. (AGI, Filipinas 30, N. 11.)
 18. Madrid, 20 de diciembre de 1627. Discurso razonado de Juan Cevicos, capitán y maestre de los galeones de Manila, *desaconsejando mantener las fuerzas en Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 20.)
 19. Manila, sin fecha, 1627. Carta de fray Melchor de Manzano a S.M. el Rey, solicitando curse las órdenes oportunas al gobernador de Filipinas para que *fortifique y foavorezca a la Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 20, R.20, N.136, D.)
 20. Manila, 4 de Agosto de 1628. Carta del Gobernador de Filipinas, D. Juan Niño de

- Tavora, dirigida al Rey. La maveta Rosario llega a Isla Hermosa. Y las noticias de China y *los indígenas de Isla Hermosa*⁸. (AGI, Filipinas 30.)
21. Cavite, 1 de Agosto, 1629. Carta del Gobernador don Juan Niño de Tavora a S. M. el rey, informándole de *los socorros a Isla Hermosa y de rumores de un ataque de parte de los japoneses; insiste en la importancia de tener bien socorrido este lugar, por su importancia estratégica*. (AGI, Filipinas 21, R.3, N.14.)
22. Madrid, 21 de abril de 1630. Al gobernador de las Islas Filipinas, *dándole cuenta de los daños que los holandeses hacen en la India, y encargándole desaloje al enemigo de Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 8, R.1, N.16.)
23. Manila, 8 de Agosto de 1630. Dos capítulos de carta de Gobernador General Juan Niño de Tavora al Rey sobre la situación general en la Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 8.)
24. Manila, 27 de noviembre de 1630. Copia de un capítulo de la carta que el Gobernador de Filipinas, Niño de Tavora, *comentándole entre otras cosas la vuelta del navío que fue con el socorro a Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas, Indiferente General 1874.)
25. Madrid, 4 de diciembre de 1630. Respuesta a las cartas del Gobernador de las Islas Filipinas sobre la reducción de los indios naturales de Isla Hermosa que mataron 30 hombres, y sobre los socorros a Isla Hermosa⁹. (AGI, Filipinas, Libro registro de oficio 105-2-1, Tomo III, f.158.)
26. Manila, 7 de febrero de 1631. El fray Pedro Francisco Crespo pidió el permiso que los Jesuitas vinieran a evangelizar los indios naturales en las Islas Filipinas y Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 80.)

⁸ “*Los naturales de la isla no han continuado como a los principios mostraron con nosotros, porque aprovechándose de los descuidos y confianzas que de ellos hemos hecho nos han muerto hasta treinta hombres... Dióseles algún castigo y háñseles mostrado las armas, de suerte que todos temen y piden paces y aun perdón de sus excesos.*” (Borao Mateo, 2001:135). Éste es el primer documento que menciona los conflictos entre los españoles y los nativos.

⁹ Para reducir el salvajismo, el Rey les aconsejó que enviaran religiosos que pudieran evangelizar a los bárbaros. “*Continuaréis las diligencias que vais haciendo en la reducción de los indios naturales de Isla Hermosa, enviando religiosos que los conviertan a nuestra santa fe católica.*” (Ibid.:146)

27. Manila, 12 de agosto de 1631. Capítulo de una carta de D. Juan Niño de Tavora a S.M. informándole sobre la fracasada expedición a Isla Hermosa en 1627. (AGI, Filipinas 30.)
28. Madrid, 19 de agosto de 1631. Cédula real dirigida al gobernador de las Islas Filipinas, remitiéndole las instrucciones que hicieron los oficiales reales de ellas para el pagador y tenedor del astillero, y para los que fueron a la Isla Hermosa a servir las plazas de oficiales reales de ella, con lo demás que se refiere. (Filipinas 329, L3, f.198v-199v.)
29. Madrid, 19 de Agosto de 1631. Carta de S.M. el Rey dirigida a los oficiales reales de Filipinas, en razón de las instrucciones que se hicieron para el pagador y tenedor del astillero de Isla Hermosa, y a las personas que allí fueron. (AGI, Filipinas 329, L3, f.199v.)
30. Madrid, 27 de enero de 1632. Respuesta al Gobernador de las Isla Filipinas en material de Guerra: *la ayuda de 4.000 pesos que dieron los chinos para prevenciones contra el enemigo¹⁰ en la Isla Hermosa.* (AGI, Filipinas 329, L3, f. 201v-203r.)
31. Madrid, 26 de marzo de 1632. Respuesta al gobernador de las Islas Filipinas, en que *se complace de las nuevas que le dio y el navío llegó de la Isla Hermosa.* (AGI, Filipinas 329, L3, f. 220r-220v.)
32. Manila, 8 de Julio de 1632. Capítulo de la carta del gobernador de Filipinas, Don Juan Niño de Tavora, al Rey sobre asuntos de Guerra. Habla parcamente de la situación en Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 8.)
33. Isla Hermosa, 1 de abril de 1633. Petición presentada por los hermanos de la Santa Mesa de la Misericordia de la ciudad de San Salvador, en la isla Hermosa, para fundar un colegio para los niños chinos y japoneses¹¹. (AGI,)

¹⁰ Aquí se refiere a los holandeses.

¹¹ En 1632, se llevó a cabo el proyecto de “Obra Pia de la Misericordia”, con el que se estableció una

34. Lisboa, 1 de octubre de 1633. Carta del consejo de Estado, dirigida al Rey, informándole sobre la situación de Macao, Manila e Isla Hermosa, con el objeto de *intentar desalojar a los holandeses de Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 8.)
35. Manila, 10 de Marzo de 1634. Carta de S.M. el Rey al Virrey de Nueva España Conde Cerralbo que *mandaron las fuerzas a Manila, Cebú e Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 340, L3, f. 463r-463v.)
36. Manila, 10 de Agosto de 1634. Capítulos de carta del gobernador de Filipinas Juan Cerezo de Salamanca dirigida al Rey, informándole de la situación de Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 8.)
37. Madrid, 30 de enero de 1635. Copia de una carta del Rey al gobernador de Filipinas, dándole cuenta de los designios de *los enemigos*, y que, en conformidad de lo que Su Majestad tiene resuelto, continúen las diligencias que don Juan Niño de Tavora, su antecesor, *hacía para echarles de la Isla Hermosa*. (AGI, Filipinas 330, Tomo 4, folio 1.)
38. Manila, 9 de octubre de 1635. Cartas entrecruzadas del Gobernador de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera, de don Pedro de Monroy, y del Arzobispo de Manila Hernando Guerrero, sobre el nombramiento de la persona adecuada para ocupar la plaza de Capellán Mayor y Vicario en la Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 8, 103, N. 40ª.)
39. Madrid, 6 de diciembre de 1635. Instancia de la Junta de Guerra, dirigida a Su Majestad, en favor del alférez Juan Becerra, solicitando su cese en la plaza que ocupa en el presidio de Isla Hermosa. (AGI, Filipinas 41.)
40. Manila, 3 de junio de 1636. Relación de *los derechos de la media anata y messada*¹²

fundación para entrenar a los frailes nativos de la isla Formosa, que evangelizarían China y Japón. Podemos decir que Taiwán fue muy importante desde el punto de vista religioso.

¹² La media anata era el impuesto que pagaban los funcionarios por el desempeño del primer año de cada nuevo cargo que ocupaban. Equivalía a la mitad del total del sueldo de ese primer año. También se llamaba media anata a las cantidades fijas que pagaban emigrantes, por ejemplo japoneses (12 pesos),

de oro que ha valido en estas Islas Filipinas, Malucas e Isla Hermosa, que se han metido en la Caja Real de Manila, desde el 27 de Julio de 1634 hasta el 3 de junio de 1636. (AGI, Filipinas 21, R.10.)

41. Manila, 11 de Julio de 1636. Copia de un capítulo de carta que Hurtado de Corcuera escribió al Rey, *dando cuenta de las dificultades que tenía para cumplir la orden de desalojar a los holandeses de Isla Hermosa*. Valoración de dicha carta por la Junta de Guerra. (AGI, Filipinas, 20-21.)
42. Manila, 27 de enero de 1637. Instrucciones de Sebastián Hurtado de Corcuera al Gobernador de Isla Hermosa Francisco Hernández¹³. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, ff. 20-24v. y 76-83.)
43. Manila, 27 de julio de 1637. Carta de don Sebastián Hurtado de Corcuera a don Jerónimo de Herrera, contador y veedor de las fuerzas de Isla Hermosa. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, ff. 90-90v.)
44. Manila, 20 de agosto de 1637. Extracto de una carta que don Sebastián Hurtado de Corcuera escribió al Rey dándole cuenta *del estado de las fuerzas de Isla Hermosa y de la Junta que había hecho para retirarlas o conservarlas*. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, ff. 73-74v.)
45. Isla Hermosa, 1638. Memoria de los géneros de que se necesitan en estos almacenes Reales de San Salvador de Isla Hermosa¹⁴. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 98.)
46. Isla Hermosa, 28 de septiembre de 1638. Cargo del dinero que ha entrado en la Caja Real, desde el 28 de agosto de 1637 hasta el 28 de septiembre de 1638. (AGI,

por obtener derecho de residencia. La mesada era el importe de un mes de las rentas, calculado sobre la base de lo percibido en un quinquenio. En Filipinas este impuesto produjo escasos ingresos a la corona. (Borao Mateo,2001:250.)

¹³ “... *hacer una salida a los indios para castigar la desorden que hicieron en el fuerte de Tamchuy, vengando y satisfaciendo la muerte de los españoles, que allí perecieron el año pasado...*”(Borao Mateo,2001:272.)

¹⁴ Vemos la lista: “*Dos mil cavanos de arroz, vino blanco, vino de Castilla, vinagre, quesos, azúcar, aceite de cocos, medias de algodón, ollas de barro, carne de vaca y carne de cerdo, frijoles y guleypatanes, aceite de Castilla, zapatos,etc.*” (Ibid.:279)

Escibanía de Cámara 409B, f. 94.)

47. Isla Hermosa, 28 de septiembre de 1638. Data de los pesos de oro comunes que se han pagado de la Caja Real desde el 22 de Agosto de 1637 hasta el 28 de septiembre de 1638. (AGI, Escibanía de Cámara 409B, f. 94v-95v.)
48. Isla Hermosa, 30 de septiembre de 1638. El official contador Jerónimo de Herrera informa al gobernador de Filipinas, Don Sebastián Hurtado de Corcuera, de la actuación del gobernador de Isla Hermosa, Don Pedro Palomino, así como de otros menesteres pertenecientes a su oficio. (AGI, Escibanía de Cámara 409B, f. 96-97.)
49. Isla Hermosa, 8 de octubre de 1638. Carta de Pedro Palomino dirigida al gobernador de Filipinas, informando de *la situación de la fuerza de Isla Hermosa*. (AGI, Escibanía de Cámara 409B, f. 90-93v.)
50. Madrid, 8 de Diciembre de 1638. Carta del S.M. el Rey al virrey de Nueva España Conde Cerralbo que aumenta 4.000 pesos anual a las Filipinas para esforzar la fuerza de Isla Hermosa y otros lugares. (AGI, Filipinas, 340, L4, f. 181r-181v.)
51. Lisboa, 12 de abril de 1639. Carta que la regente Margarita escribe al virrey de la India Oriental dándole instrucciones sobre Malaca, Macao, etc., y en un capítulo final, *contra los holandeses de Isla Hermosa*¹⁵. (ANTT, Libros das Monções, livro 46, fls. 1-5. Mf. 762.)
52. Isla Hermosa, 6 de Octubre de 1639. Carta de Cristóbal Márquez dirigida al Gobernador de Filipinas, Hurtado de Corcuera, dando cuenta de su viaje a Isla Hermosa. (AGI, Escibanía de Cámara 409B, ff. 4-6.)
53. Isla Hermosa, 7 de octubre de 1639. Carta de Cristóbal Márquez al Rey, sobre *el grande empeño en que está la fuerza de Isla Hermosa*. (AGI, Escibanía de Cámara 409B, f.3.)

¹⁵ “Y ally procurareis que os moradores de Macao armen contra los olandeses, que andan as prezas, não deixando a pratica que se dava, com ajuda dos mesmos moradores de Manilla se empreda contra aos olandeses de Ilha Formosa.”(Ibid.:295)

54. Manila, 13 de abril de 1640. Nombramiento e instrucciones de Sebastián Hurtado de Corcuera a Gonzalo Portillo, nuevo gobernador de Isla Hermosa, en nombre del Rey Felipe IV. Se mencionan sus méritos e historial militar. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f.152-154v.)
55. Isla Hermosa, 24 de mayo de 1640. Lista de los soldados españoles, pampanga y cagayana que va embarcada en los dos champanes para la ciudad de Manila. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 104-104v.)
56. Isla Hermosa, 25 de mayo de 1640. Carta de Gonzalo Portillo, dirigida al gobernador de Filipinas, dando cuenta de su viaje a Isla Hermosa. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 99-100v.)
57. Isla Hermosa, noviembre de 1640. Relación de los géneros solicitados a Filipinas para los almacenes Reales de Isla Hermosa. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 102-103v.)
58. Isla Hermosa, 1640. *Memoria de los soldados que quedan en Isla Hermosa tras la última llegada de cagayanes.* (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 101.)
59. Isla Hermosa, 9 de septiembre de 1641. Carta de Don Gonzalo Portillo, dirigida al Gobernador de Filipinas, informando sobre *la situación de Isla Hermosa tras la llegada de la armada holandesa.* (AGI, Escribanía de Cámara, 409B, f. 105-106.)
60. Isla Hermosa, 11 de octubre de 1641. Copia de la carta del gobernador de Isla Hermosa, Don Gonzalo Portillo, al gobernador de Filipinas, Don Sebastián Hurtado de Corcuera sobre los asuntos y *la batalla de San Salvador en Isla Hermosa.* (AGI, Filipinas, indiferente General 1874.) La copia se hizo en Batavia, el 5 de diciembre de 1642.
61. Isla Hermosa, noviembre de 1641. Relación de las personas que sirven en el presidio de San Salvador, de Isla Hermosa y lo que cobran de sueldo al mes. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, ff. 108-112.)

62. Isla Hermosa, 1641. Memoria de la artillería y balas que hay en estas fuerzas de San Salvador de Isla Hermosa. (AGI, Escribanía de Cámara 409B, f. 107.)
63. Madrid, 23 de noviembre de 1643. Informe de Don Rogrigo Ponce de León a su Majestad el Rey sobre la pérdida de Isla Hermosa. (AGI, Indiferente General 1874.)
64. Madrid, 31 de diciembre de 1643. Informe de la Junta en materias de Filipinas al Rey sobre la pérdida de Isla Hermosa. (AGI, Indiferente General 1874.)

En la Bibiloteca Nacional de Madrid, archivo Manuscritos General, Mss 3015, 55r-62v. Fecha 26 de abril de 1626. Es un archivo especial que fue recopilado por un cristiano chino quien vivió en Macao y que se llamaba Salvador Díaz. Tiene la descripción de la fortaleza holandesa de Taiwán, y de las actividades de los holandeses, japoneses y chincheos. Salvador Díaz fue tomado preso por los holandeses en las Islas de Pescadores en 1622. Dos años después le llevaron a la Isla Hermosa, a un puerto que se llamaba Taiuan. Vivió con los holandeses otros 2 años. Como es chino nativo y sabe escribir chino, los holandeses le aprovechan como ayudante en los escritos y negocios con los chinos incluyendo ser intérprete para los asuntos oficiales con los funcionarios de la Dinastia Ming. Díaz anotaba, todas las cosas que escuchaba y veía en chino y esperaba el día que pudiera escapar y entregar todas las informaciones que recopilaba a la Iglesia o al Gobierno de Macao o Manila. Se escapó en 1626 y publicó sus descripciones. Desde su punto de vista, los holandeses tienen buena capacidad presente y futura para desarrollar su comercio y sus fortalezas en la Isla Hermosa. Desde la base de la Isla Hermosa, los holandeses van a hacer daño a Macao y Manila. Díaz aconsejó que la Iglesia expulsara a los holandeses antes de que afirmaran su fuerza.

Además, a través de los documentos holandeses, podemos entender la historia de la ocupación española y su relación con los nativos. Un documento del 10 de mayo de 1644 que es una nota con 52 preguntas y respuestas realizadas entre los holandeses y un cacique de que fue capturado (Borao Mateo, 2001: 476-479). A través de la opinión del jefe, podemos saber no sólo la relación entre los españoles y los nativos, sino también la de las tribus. Incluso podemos saber los lugares donde se produce el oro.

1.2.2 Los documentos dominicos

En comparación con los archivos oficiales, los documentos dominicos nos dicen más de la historia social y cultural. Los archivos oficiales siempre hablan de los asuntos administrativos, sin embargo, los padres dominicos para evangelizar los indios naturales, tienen que entender la vida nativa. Por ejemplo, el archivo que se va a mencionar abajo del Padre Domingo González sobre *La licitud de la conquista de Isla Hermosa* y su obra *Questiones Morales* investigan los procesos de conquista y sus razones principales. El archivo de la Provincia del Santo Rosario conserva los documentos dominicos; a continuación está la lista de los documentos de los religiosos acerca de Isla Hermosa y un breve resumen:

1. APSR (Avila), Formosa, tomo 1, fols. 371-377. Manila, 1619. Memoria del dominico Bartolomé Martínez acerca de la *Utilidad de la conquista de Isla Hermosa*.
2. APSR (Avila), Resoluciones morales de Fray Domingo González, pp. 304v-308v. Manila, 7 de febrero de 1626. Razonamiento de Fr. Doming González, acerca de la licitud de la conquista de Isla Hermosa.

3. APSR (Avila), Formosa, tomo 1, 15. Manila, 18 de Julio de 1627. Concesión de la facultad para administrar sacramentos en la Isla Hermosa, dada a los dominicos por el Arzobispo de Manila, Miguel García Serrano.
4. APSR (Manila, UST), Libros, tomo 49, ff.317-324. Isla Hermosa, 1632. Memoria de lo perteneciente al estado de la nueva conversion de la Isla Hermosa. Hay importantísima *información antropológica*¹⁶ sobre los nativos de la Isla Hermosa.
5. APSR (Manila, UST), Libros, tomo 49, ff. 302-302v. Manila, 24 de noviembre de 1632. Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa¹⁷. Por Fr. Jacinto Esquivel.
6. APSR (Manila, UST), Libros, tomo 49, ff. 325-326v. Isla Hermosa, 1 de abril de 1633. Petición presentada por los Hermanos de la Santa Mesa de la Misericordia de la ciudad de San Salvador, *en la Isla Hermosa, para fundar un Colegio para niños chinos y japoneses*, incluyendo en éstos a los de Corea e islas de Lequios. Al final se incluye la aprobación otorgada por el Obispo de la ciudad de Cebú, Fr. Pedro de Arce, OSA, que en ese momento era el gobernador eclesiástico del arzobispado de Manila, cuya sede estaba vacante.
7. APSR (Avila) , Formosa, tomo 1, N. 4, ff. 154-155. Isla Hermosa, 4 de octubre de 1639. Carta del P. Teodoro Quirós de la Madre de Dios, O.P., dirigida al prior de los dominicos de Manila.
8. Macasar, marzo de 1643. Breve y cierta relación de la pérdida de Isla Hermosa, del poder y pujanza que ahora tiene el enemigo holandés en estas partes de la india, y de los designios e intentos que tiene después de haber hecho paces con los portugueses y cesado, por esta causa, de darles guerra en estas partes de la india. Por Fr. Juan de los Angeles, O.P.

¹⁶ Lo vamos a decir en el párrafo siguiente.

¹⁷ También tiene contenido antropológico que luego vemos.

9. APSR (Avial), Binondo, 26 de julio de 1643. Carta-relación de Fr. Teodoro de la Madre de Dios sobre la pérdida de Isla Hermosa, dirigida al P. Provincial.

El último reporte dominico fue escrito por Padre Juan de los Ángeles. Durante los últimos años de la ocupación española se quedó en la Isla Hermosa hasta que los holandeses ocuparon el norte de la Isla, cuando fue mandado a Batavia junto con Teodoro Quirós. Juan de los Ángeles escribió un reporte titulado *Relación de la pérdida de Isla Hermosa, y del poder y pujanza que ahora tiene el enemigo*. Cuando regresó a Manila el año 1649, por requerimiento del virrey, escribió el libro conocido como *Relación breve*.

El documento más importante y más antropológico es *la Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa*. Descripción del Padre dominico Jacinto Esquivel de 1632. Su estancia en Isla Hermosa fue entre de 1631-1633. En solamente dos años entendió mucho de los nativos de la Isla, mientras fundó dos iglesias. Esquivel aprendió la lengua nativa de los indios nor-occidentales de la Isla, y escribió *Arte de la lengua de los Indios de Tanchui, en la Isla Hermosa; Vocabulario muy copioso de la lengua de los Indios de Tanchui*. Para los antropólogos que estudian la Isla Hermosa en los siglos XVI-XVII, el Padre Jacinto Esquivel es uno de los autores más importante de la ocupación española, desde el punto de vista documental.

El tercer autor es el Padre Teodoro Quirós, quien estuvo en la Isla de 1633 a 1642. En 1639, escribió una carta dirigida al prior de los dominicos de Manila. Escribió sobre las buenas cosas de la Isla para que la Iglesia de Manila pudiera aumentar su ayuda a la Isla.

“...Los indios tienen gran capacidad, la tierra es abundantísima de arroz y fertilísima porque en ella se cría todo lo que en España y China; hay tres minas de azufre que yo sé, hay tres minas de oro... Tiene mina de alcaparrosa, tiene crystal, y quién duda que debajo de él habrá diamantes. Tiene muchas perlas y ámbar, pescado mucho y muy bueno... Este puerto donde están los españoles es inexpugnable; junto a las minas de oro hay un puerto segurísimo y muy hondo y capaz...” (Borao Mateo, 2001:300)

Quirós había recibido entrenamiento en el idioma, antes de venir a la isla Hermosa ya que había podido hablar la lengua nativa filipina. Los historiadores de la Iglesia hablan de él como si fuera un segundo Padre Esquivel. Quirós escribió dos libros en el idioma nativo Tamsui, se titularon *Gramática, Vocabulario, Doctrina Cristiana, Catecismo en forma de diálogo, desde la creación del mundo, y, Confesionario*. Quirós decía que anduvo tantos lugares, tenía tantas experiencias con los indios naturales en la Isla, que nadie podría entenderlos como él.

Otro autor importante es el Padre Diego Aduarte. Aduarte era Obispo de Nueva Segovia (Las Filipinas). Visitó la Isla Hermosa antes del año 1632 y escribió *La Relación de las cosas de Isla Hermosa* en ese mismo tiempo. Su obra *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China, de la Sagrada Orden de Predicadores* (Zaragoza, 1693) es un importante documento histórico religioso. En la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca se conserva muy bien esta gran obra, de la que aprovecharemos su rica fuente histórica.

En el siglo XVI, los dominicos fundaron la Provincia de Santísimo Rosario, con el objetivo de cristianizar la tierra de Extremo Oriente. Según los documentos católicos, había 34 padres dominicos en la isla Formosa; todos ellos pertenecían a la provincia del Santísimo Rosario. Eran doce españoles, tres japoneses, tres portugueses, dos italianos, un filipino, un belga y dos anónimos. Establecieron diez iglesias durante la ocupación hispana de la isla. La primera la bautizaron como iglesia de “Todos los Santos”, y se estableció en el año 1626 en la isleña Santísima Trinidad (hoy se llama Shia Liao en Keelung). Dos años después, cuando los españoles se trasladaron a Tamsui, construyeron allí otra a la que dominaron “Nuestra Señora de Rosario” (Hsieh, Chao Min. 1964: 147 y 148)

1.3 Los aborígenes formosanos en los documentos

El primer contacto europeo con los nativos formosanos fue en el año 1582, cuando una nave portuguesa cargada de seda china naufragó en Taiwán. Los náufragos permanecieron en Taiwán cerca de tres meses, hasta que consiguieron reconstruir una pequeña nave, a partir de los restos del junco que naufragó, y con la que consiguieron regresar. El 4 de octubre de 1582 se encontraban ya de vuelta en Macao.

Los náufragos habían escrito sobre esta experiencia. Un jesuita español sintetizó las experiencias de su amigo náufrago y escribió un testimonio a cerca de los habitantes nativos de Taiwan. Aparecen retratados por este jesuita castellano como unos indígenas muy violentos y peligrosos incluso llega a hablar de un supuesto canibalismo en estos pueblos:

“Acudieron luego los naturales desnudos con sus arcos y aljabas y con grande ánimo y determinación. Sin reparar cosa nice herir a ninguno se entraron por nosotros y nos despojaron de cuanto se había podido escapar, hasta que después nos enjugamos y pertrechamos para defendernos, que cada día y cada noche nos visitaban, con sus flechas mataban algunos y herían muchos. Y así pasamos más de tres meses con algún arroz que se pudo enjugar asta que acabamos un navichuelo que de los pedazos del grande hicimos ..., después de acabado el navío gastamos más de un mes en pasar coyunturas y buscar trazas de cómo salir sin hacerle pedazos y quedar sin remedio para manjar de aquella gente bárbara, de quien entendimos que comían carne humana.”¹⁸

Además, esto lo consignaba ya en el siglo XVII la historia de España, diciéndo que los aborígenes formosanos son: *“piratas y homicidas de los que viven cerca de nuestro puerto y son nuestros amigos, viniendo como vienen muchas veces a cortar cabezas a los pueblos de Senar y Tanchuy”,* y *“cuchillo fiero de cuantas naciones llegan de rotadas a sus puertos”,* los cuales *“llenaron tibores de sangre de los muertos y la bebieron, y después comieron sus cuerpos”;* teniendo por todo eso bien merecido el antipático nombre de cortadores de cabezas. (Álvarez, 1930: 395)

Un documento que parece escrito por el Padre Esquivel, dado que es prácticamente el único que incluye algunas palabras aborígenes, es *Memoria de lo perteneciente al estado de la nueva conversión de la Isla Hermosa.* (Borao Mateo, 2001: 179-189) Este documento fue escrito en 1632 con una visión totalmente antropológica. Descripción abundante de los nativos de Isla Hermosa sus costumbres, religión, matrimonio, borracheras, hechiceras, muerte, supersticiones,

¹⁸ Ollé, Manel. <http://www.upf.edu/materials/huma/central/historia/xmed04/material/lectu/taiwa.htm>

pesca y caza, lengua, gobierno, relación con los españoles, moralidad india y robos.

“Los ídolos por los que se gobiernan son el canto del pajarillo, que creo le llamamos cauda trémula, el de la garza, el sueño bueno o malo y el estornundo. Dicen que hay aberroa bueno y aberroa malo, al bueno atribuyen la salud y próspero sucesos, al malo las enfermedades y desgracias. No tiene género alguno de ritos o sacrificios, ni cortesías ni reverencias para con ninguno, ni aún términos para con que significarlas en su lengua. Solo llamar baqui- que es como decir señor- a los principales, y a los padres que los doctrinamos.”

“Cuando se casan el hombre compra la mujer a sus parientes, dándoles a cada uno algunas de la cuentas que les venden los sangleyes¹⁹. No se les conoce más que una mujer; y esa algunas veces la repudian y se casan con otra, pero pocas por temor de sus parientes de ella. No son dados a vicios de la carne, que yo sepa, y si a algunos hallan en algún tropezón, con dar el reo, al que le halla, unas de estas piedras o cuentas, está todo compuesto.”

“Hace grandes fiestas de borracheras cuando siegan, y cuando grana el arroz, cuando lo cogen y cuando cortan cabezas, y tienen su cántico que cantan solo para ese propósito. Hacen también borracheras por venida de parientes, y por consejo de las viejas que llaman majuorbol que son las que los curan de sus enfermedades.”

“Son unas viejas, como hechicera, que hablan con el diablo, y dicen que si quieren sanar de su enfermedad les den a ellas tantas cuentas, y que maten un babuy y haya

¹⁹ Son los chinos.

borrachera, y que la aberroa, que se les ha metido dentro de los cuerpos, se saldrá y quedarán sanos. Sus curas de ellas consiste en chuparles el cuerpo, y meterse postradas en el suelo dentro de una manta y escupir en un plato de morisqueta diciendo ciertas oraciones.”

“No cree ninguno de ellos que se ha de morir, y cuando ven a estos morir lo juzgan por particular azar o desgracia, y se ríen cuando les dicen han de ser ellos. A los muertos los entierran bajo de sus casas, o allí cerca, y les ponen dentro de la sepultura petates para que no se mojen, y a la cabecera una olla de arroz para que coman. Los entierran dobladas las rodillas, en unos hoyos muy chico, y encima de la sepultura ponen la aljaba y flechas, tibores, piedras y ajuares del difunto.”

“Tienen mil especies de agüeros, si comen de esto, si comen de lo otro, que los babuys les comerán los arroces, que se secarán, que ellos enfermarán, o quedarán cojos o mancos, pero sobre todo lo más inseparable de ellos son las borracheras, las cuales en diversas casas duran a veces entre quince y veinte días y matan babuys en ellas con mil supersticiones, danzando todos los hombres alrededor enlazados los unos a los otros, los brazos en los cuellos, después dentro otro corro danzando de sus mujeres, y el centro las dichas viejas matando su babuy, con sus ritos.”

“Cabezas ni gobiernos no los tienen. Los principales son ricos por tener piedras, tibores de barro, vestidos y tambobos. Los valientes, que han cortado cabezas, se pintan los cuellos y los brazos.”

“Si hay hurtos entre ellos, los cuales suelen ser de algunas piedras, piden a todos los vecinos del lugar sendas flechas, y cargados de ellas van al padre a que les adivine cual

dueño de aquellas es el que ha hecho el hurto.”

El religioso que estuvo en la isla Hermosa Fr. Juan de los Ángeles trató de aspectos de la vida y cultura de los aborígenes formosanos, tales como agricultura, estructura social, y rituales en su obra *Relación Breve* de 1649 (Borao Mateo, 2001:568 y 569):

“Son blancos y en algunas partes de ella algo rubios, o colorados... Son fuertes, ágiles y muy dados cortar cabezas de hombres, y celebrar con ellas grandes bailes y fiestas... Las armas que usan son flechas y catanas...Ocúpanse los más en labranza de sementeras de arroz y otras semillas como la borona y el maíz.”

“El gobierno de estos indios es muy particular, porque no tienen común gobiernos sino que cada padre de familia es gobernador en su casa, sin que haya otro que le mande, juez o superior, y con ser esto así, viven con mucha paz entre si.”

“Cuando hacen guerra a los defuera, que se juntan y lo consultan, pero en esto más atienden a abuciones y supersticiones, oyendo pájaros que cantan de tal o cual manera; señal de si irán a tal guerra, o no; si harán tal o tal viaje, y en los vuelos de las tales aves, sobre si van con ellos o vienen en contra. Por lo cual, suelen volverse del viaje o jornada comenzada.”

“Apenas hacen acción que no les tenga el demonio impuesto el preguntar si tienen, o no, prohibición de ella. Esto lo quita todo la fe. Son enemigos del hurto y deshonestidades; y entre los más lo aborrecen tanto en su infidelidad, que si saben nace alguno ilegítimo, le quitan la vida, y castigan rigurosamente al que es causa de tal desorden.”

“No tienen en su infidelidad idolatrías, ni culto alguno, sino solo observaciones supersticiosas (como dije de los pájaros y otras); a sus berroas (que llaman), o al demonio, que cuando comen o beben vino, echan unas gotas a un lado, al principio de abrir el tabor, o al comenzar a comer morisqueta sacan algunos granos, echándolos asimismo, como a un lado, que llaman tumuban y mianach.”

A través de los documentos hispánicos, podemos ver la vida y costumbres de los aborígenes que moraban en el norte de la isla donde fue la colonia española. Los contenidos que he recogido, tienen muchas semejanzas con aspectos culturales de los Taiyal, que es el tema central de este estudio. Es curioso que los investigadores anteriores no hayan escrito sobre este asunto, tal vez por causa de no sepan nada español. De suerte que tengo la oportunidad de ser la primera que descubre este enlace.

Los documentos hispanos de los que hemos visto hasta ahora nada más que una pequeña parte, tienen otros alicientes para ser estudiados. Aunque la ocupación castellana fue tan corta, solo 16 años, sin embargo, los tesoros escondidos que ha dejado no se pueden menospreciar. Dedicaré esta parte para rendir homenaje a ellos.

Como la cultura de los Taiyal es el tema central de la tesis y Taiwán es el escenario de la investigación, más de la mitad de las fuentes empleadas están en chino, y las demás están en japonés, inglés y castellano. Las publicaciones hispanas dedicadas al estudio oriental son escasas en las bibliotecas y mucho menos frecuentes las que se dedican en concreto al tema de Taiwán. Por lo tanto, espero que el primer párrafo sobre los primeros encuentros entre los españoles y

los nativos formosanos pueda colaborar en suplir en parte la escasez en este ámbito.

2. La época colonial europea en Formosa

En el año 1622, los holandeses se apoderaron de las islas Pon Ju (Pescadores), situadas en el estrecho de Formosa, apenas a 40 kilómetros de la costa continental china. El imperio de los Ming intentó expulsar a los holandeses del archipiélago de Pon Ju. En el año 1624, se llevó a cabo un acuerdo en el que China aceptaba el establecimiento de los holandeses en Taiwán, y la apertura de un canal de comercio entre los holandeses y el continente chino a cambio de su retirada de las islas Pon Ju. Los holandeses adquirirían así en Taiwán un puesto estratégico y central en las rutas marítimas de Asia Oriental²⁰.

Los holandeses llegaron a Taiwán con la intención de establecer un puerto de intercambio y un enclave comercial fortificado que desplazase la primacía de los españoles y les permitiese acceder al circuito comercial de la seda china, pero acabaron siendo una colonia de base agraria extensa. Mientras los holandeses dominaron Taiwán, China empezó un período de lucha. En el año 1644, la Dinastía Ming fue invadida por los Manchús del norte. Con la caída de los Ming, los fieles a ellos organizaron movimientos de resistencia. Por otra parte, los piratas japoneses destrozaron los pueblos de la costa. Los lugareños de la provincia de Fukien y Kuanton cruzaron el estrecho para huir a Taiwán. Según cifras holandesas, durante unos veinte años, de 1642 a 1644, hubo más de 25.000

²⁰ “La China imperial no manifestaba su sinocentrismo en términos ofensivos o asimiladores sino en términos defensivos y de separación respecto a los bárbaros de las periferias incivilizadas.” (Ollé, *ibid.*)

familias inmigrantes, es decir, unas 100.000 personas inmigraron a Taiwán (Hsieh, Chiao Min. 1964: 145 y 146). Esta gran masa de inmigrantes cambió el carácter de los habitantes de la isla.

Desde el punto de vista chino, se supone que esta es la época de expansión de los “Han” (los chinos) a Taiwán y el desarrollo de las relaciones con los aborígenes que se iniciaron entonces. Los chinos hicieron tratos con objetos de metal que cambiaban a los aborígenes por pieles. Como tan sólo unos cientos de holandeses vivían en la isla, permitieron a los inmigrantes chinos quedarse en la isla para desarrollar la agricultura y exportar los productos agrícolas. Los holandeses emplearon a los nativos taiwaneses y a los inmigrantes chinos como mano de obra en el cultivo del arroz y la caña de azúcar. En aquellos años se introdujeron en Taiwán nuevos cultivos de especias, mango, col, tomate etc. El búfalo de agua también fue importado por los holandeses desde India.

Bajo el sistema holandés, cada colono recibía una subvención y un búfalo de la Compañía (Álvarez, 1930: 297). Gracias a los trabajadores chinos, los campos de la isla habían florecieron; y los holandeses pudieron cobrar las rentas y impuestos a estos nuevos habitantes. Con el paso del tiempo, los diferentes intereses sobre la política de la tierra causaron conflictos. Como los chinos siempre habían tenido su idea tradicional de obtener su propia tierra, pidieron a la Compañía que les vendieran los terrenos cultivados y que les pagarían los impuestos en lugar de la renta. Sin embargo, en aquella época la Compañía Unida de las Indias Orientales, conocida habitualmente como Compañía Holandesa de las Indias Orientales (en holandés: la VOC, Verenigde Oostindische Compagnie), obtuvo el monopolio del comercio con Oriente bajo la tutela y con las subvenciones

del presupuesto federal de las Provincias Unidas; y como toda la isla pertenecía al Rey holandés, los holandeses no les hicieron caso.

Aparte del problema de la propiedad de la tierra, los intereses por los productos agrícolas crearon otros conflictos. Para los chinos el arroz siempre había ocupado el primer lugar entre los alimentos, mientras que la Compañía holandesa quería que cultivaran caña de azúcar por las ventajas económicas que esto suponía. Para rentabilizar fiscalmente su acción colonial, los holandeses establecieron tributos sobre los formosanos y sobre la actividad agrícola (principalmente arroz y caña de azúcar), de caza y de pesca de las comunidades chinas cercanas a Zeelandia y Provintia (hoy Tainan). Los roces surgieron en cuanto la Compañía decidió recaudar tributos a todos los chinos que tuvieran más de seis años (Hsieh, Chiao Min. 1964: 146).

Cheng, Cheng Kung (鄭成功) o Koxinga (國姓爺), un seguidor de la familia real de la Dinastía Ming, que veía la isla Formosa como su plataforma de la reconquista contra los Ching, aprovechó las malas relaciones entre los holandeses y los nativos, y con la ayuda de 25.000 chinos y aborígenes de la isla, llegó a Taiwán el 30 de abril de 1661. Finalmente expulsó a todos los holandeses el 1 de febrero de 1662 (Chyou, Ren Rang. 1991: 38 y 39). Al ser los europeos expulsados, durante los dominios de la Dinastía Ming y Ching, los aborígenes protestantes volvieron a su creencia antigua. Koxinga murió un año después de conquistar Taiwán. Su hijo Cheng Ching continuó la lucha por el poder en Taiwán hasta que murió en 1681. No obstante, el hijo de Cheng Ching (鄭經), Cheng Ke Shuang (鄭克塽), se rindió ante un ataque de la flota Ching, y terminó la breve resistencia de la Dinastía Ming en Taiwán.

La denominación de los lugares se puede utilizar como un buen índice para trazar la historia de los distintos períodos coloniales de la isla Formosa. Aunque han pasado siglos, los vestigios de los distintos grupos culturales aún se encuentran en los topónimos de toda la isla.

Durante la ocupación holandesa Formosa pertenecía a la Compañía de la India Oriental, que fue una empresa monárquica. Por este motivo estas tierras se veían como una parte de los bienes reales, y por ello, muchos lugares se llaman “Wuang Tien”, que significa “los campos del emperador”. Ese nombre se conserva hasta ahora. Bajo el dominio holandés existía un sistema de medición de las tierras. Hay una medida que se llama “ka” (es igual a 9.8 kilómetros cuadrados); que se ha transformado en el nombre del lugar y que aún es usado en Taiwán. También hay algunos lugares cerca de la capital, Taipei, que se llaman “Shi-erh-kia”, “Chio-kia”, que significa “12 unidades de ka” y “9 unidades de ka”, respectivamente. Este mismo sistema tiene otra medida que se llama “li” (equivale a 5 unidades de “ka”), la cual también se ha quedado como denominación de lugares tales como “San-chang-li” (significa 3 porciones de “li”) y “Lio-chang-li” (significa 6 porciones de “li”). (Hsieh, Chiao Min. 1964: 196)

La isla fue llamada por los aborígenes “Tayuan” durante la ocupación holandesa. Hoy en día por la traducción y pronunciación en chino, Taiwán se entiende como “plataforma de bahía”. Por influencia colonial muchos lugares de Taiwán se bautizaron por los europeos, sobre todo por los ibéricos y los holandeses. En el siglo XVI, los portugueses denominaron un río como “Quero”, que significa “oro”, el cual está en el noreste de la isla, cerca del área donde

habitan los Taiyal. Los españoles ocuparon el norte de la isla en el siglo XVII. También han dejado su huella en las denominaciones de lugares, o sea, en los topónimos. Por ejemplo, en un lugar que se llama “San-tiao-ka”, y que está en el cabo noreste de Taiwán. Otro caso es el de San Lorenzo; hoy día se llama “Zo-ao” y es un puerto muy importante. Además, en el Estrecho de Taiwán hay unas islas pequeñas que fueron denominadas islas Pescadores, y que ahora se llaman “Pon-ju”.

Aparte de la denominación, la cristianización es otra influencia colonial europea. Ya hemos dicho que mientras los holandeses ocupaban el sur de Formosa, los españoles estaban en el norte; ambos construyeron castillos para defenderse de los ataques externos. Al mismo tiempo, establecieron iglesias. Los holandeses construyen los castillos de defensa con un auténtico estilo europeo. Hoy en día en el sur de Taiwán se encuentran en Anping, Tainan y las islas Pescadores. Los de los ibéricos están en el norte, en Kilong y Tamsui.

Los misioneros protestantes se esforzaron por establecer escuelas donde dieron clases de idioma mientras evangelizaban a los aborígenes. Según un reportaje del año 1650, habían bautizado a 5,900 nativos. La primera escuela se estableció en 1636. Eran setenta estudiantes en la primera clase. Las escuelas primarias se establecieron en todas las aldeas indígenas. En tres años se matricularon más de 600 alumnos. Había 30 alumnos en cada grado. Les enseñaron la lengua y literatura holandesa, la Biblia, escritura y aritmética. La influencia de la educación y cristianización se refleja en la vida de los aborígenes: adoptan los nombres holandeses, el traje dominguero y hablan holandés. En 1715 el padre S. J. de Marilla visitó la isla. Averiguó que en algunas tribus se hablaba y

se escribía holandés y tenían unos fragmentos de la Biblia holandesa. Unos siglos después, cerca del año 1900, el misionero inglés William Campell encontró a un campesino que había obtenido una copia de la Biblia y la trató como una reliquia familiar. (Hsieh, Chiao Min. 1964: 144 y 145)

Como los jóvenes aprenden más rápido el lenguaje, los holandeses mandaron a nativos jóvenes a Holanda. Al mismo tiempo trajeron a jóvenes de Batavia a Taiwán para aprender los lenguajes aborígenes. Después del entrenamiento lingüístico, los emplearon como intérpretes y para otros servicios orientados a la evangelización.

En el siglo XX durante el dominio japonés, la antropóloga McGavern (1922: 84) estuvo en una tribu de los Taiyal y escribió en su obra sobre una discusión entre los nativos ocurrida en cuanto la vieron:

“ Tiene los pies raros tapados, y se imponen a la piedra. No carga nada a la espalda, parece muy libre. Camina con grandes pasos como si fuera la diosa de nuestro origen. ”

Según la observación de la misma antropóloga, los aborígenes creían que el alma de sus antepasados siempre se queda donde habían vivido²¹; por lo tanto, el espíritu del padre blanco que existió hacía siglos también estaría vivo. McGavern encontró una leyenda común entre distintas tribus en la que se describía a los dioses blancos que habían vivido hacía muchas generaciones. La leyenda dice:

²¹ En el documento español del padre Jacinto Esquivel había mencionado la misma idea que los nativos creían que los muertos estaban todavía donde los habían enterrado. (Aduarte, 1693: 660.)

“dioses rubios que vienen del mar en barcos blancos”, y “vinieron del mar y se marcharon al mar”. Es obvio que los misioneros se han convertido en dioses y la imagen de los dioses blancos se quedó para siempre; hoy en día más de 90% aborígenes de Taiwán son cristianos, mientras que el porcentaje de cristianos sólo ocupa un 3% en la población total. La influencia religiosa será la más fuerte recibida por los aborígenes durante el período colonial.

3. Los aborígenes en la época de Dinastía Ching y durante la dominación Japonesa

3.1 Dominio de la dinastía Ching

En 1683 Taiwán se incorporó en la provincia Fukien del Imperio Chino, y la isla no llamó la atención durante 200 años. Los aborígenes de Taiwán, durante el dominio de Ching, se dividieron en dos grupos: los “Shen Fan 生番” (bárbaros crudos-salvajes) y los “Shou Fan 熟番” (bárbaros cocidos-civilizados). La diferencia entre ellos se basaba en su relación con el gobierno: los que se sometieron a la Dinastía pagaron impuestos y practicaron los servicios obligatorios, eran los “cocidos”, mientras que los “crudos” estaban fuera del control político chino. Los últimos todavía conservan sus propias lenguas y culturas. Por el contrario, los anteriores aceptaron totalmente las culturas extranjeras, sobre todo la de “Han”, es decir, la de los chinos, perdiendo sus propios idiomas y costumbres.

La ola de inmigración china empujó a los aborígenes a trasladarse a las montañas. Así, los aborígenes del sur solían atacar a los agricultores en las

llanuras donde vivían los chinos. Por tanto, los colonos chinos siempre mantenían sus viviendas juntas para defenderse de los nativos. Sin embargo, en el norte de la isla las condiciones eran distintas. Los pueblos nativos del norte vivían aislados, y el problema de los ataques a los pueblos chinos no fue tan grave; pero la costumbre del descabezamiento por los taiyales era una amenaza bastante grave para todos. Los conflictos entre los inmigrantes chinos y los aborígenes aumentaron por la necesidad del espacio para vivir. Para solucionar este problema, el gobierno Ching llevó a cabo una serie de políticas indígenas en la primera década de la época colonial, tales como la prohibición de la explotación del territorio indígena, la identificación de la frontera chino-indígena, el acantonamiento del borde del área aborígen, etc., para proteger el territorio tradicional indígena. Sin embargo, como la necesidad de los chinos aumentaba diariamente, la amenaza a la población indígena parecía cada día mayor.

En los primeros años del dominio de la dinastía Ching, se prohibía a los chinos entrar en el territorio de los aborígenes. Como la prohibición iba en contra de la necesidad social, el comercio entre los chinos y aborígenes se convirtió en contrabando. Sin embargo, la política realmente provocaba que los aborígenes se encontraran en apuros económicos. Por otra parte, el gobierno Ching forzó la servidumbre penal; hubo varias batallas contra el gobierno, pero todas fueron reprimidas. La situación cambió después de suceder el acontecimiento de Mu Dan Shia (牡丹社) que después se explicaría. A partir de este asunto, la dinastía se dio cuenta de la importancia de Taiwán y empezó a llevar a cabo nuevas políticas para dominar la isla. El gobernante Shen, Bao Chen (沈葆楨) aconsejó a la dinastía que anulara las leyes de prohibición de explotación del territorio indígena. Bajo el gobierno de Shen, Bao Chen, se eliminó la prohibición de entrar en el territorio

indígena, y los chinos empezaron de casarse con las indígenas. El mismo gobernante construyó tres carreteras hacia el este de la isla (donde vivían los taiyales). Se estableció en el área montañosa y empezó a “educar” a los aborígenes. Al contrario que antes, estimuló a los chinos a explotar el territorio aborígene e impulsó activamente una política para educar a “los bárbaros” para convertirlos en “civilizados”²².

El siguiente gobernador, Din, Zu Chan (丁日昌) prestó atención a la educación indígena. Había adiestrado a varios indígenas para convertirlos en “personas calificadas”. El último gobernador, Lio, Min Chuan (劉銘傳), amplió esta política para “tranquilizar” a los aborígenes. Reprimió mediante las armas a los rebeldes; sin embargo, estableció el Buró de Explotación y las escuelas de “bárbaros” para los sumisos. Les enseñaron técnicas de cultivo, chino mandarín, a contar, taiwanés y protocolo doméstico. Además, les proporcionaban ropa y alimentos para cambiar la vida “primitiva”. Las “buenas” políticas sólo duraron unos veinte años. Como resultado de la guerra chino-japonesa, se concedió Taiwán al Japón.

A partir del período Tau Kuan (道光) de la Dinastía Ching (1840--), China empezó una fase de conflictos con los países extranjeros. Estaba en guerra y tenía muchas deudas. Por la gran pérdida financiera nacional, el gobierno quería cobrar cada vez más impuestos. Así se rompieron las políticas de protección a los aborígenes y se animó a los inmigrantes chinos a que cruzaran las fronteras para invadir el territorio indígena. En el año 1874, tuvo lugar el acontecimiento de “Mu Dan Shia”, en el que una flota japonesa atacó a una comunidad indígena del sur de

²² <http://www.syps.hle.edu.tw/taiwan/newpage>

Taiwán²³. Esta invasión impulsó a la Dinastía Ching a considerar la gran importancia de la isla²⁴, y se llevó a cabo otra ola de explotaciones del territorio aborígen. Esta vez no sólo el pueblo invadió el area indígena, sino que también el gobierno ocupó las tierras mediante las armas. Desde entonces los conflictos entre los chinos y aborígenes en la isla continuaron hasta el período colonial japonés.

Por el acontecimiento de Mu Dan Shia, el gobierno chino se dió cuenta de la importancia de la isla, y Taiwán se convirtió en una provincia independiente. No obstante, China la perdió y pasó a manos japonesas muy pronto, en nueve años. Como China fracasó en la guerra chino-japonesa de 1894 (Guerra Chiawu 甲午戰爭), se tuvo que firmar el tratado de Shimonoseki (馬關條約), por el cual Taiwán fue cedida a los japoneses. Dos semanas después de que el tratado se ratificara, las élites locales y oficiales de Taiwán declararon el establecimiento de la República Democrática de Taiwán (台灣民主國). Sin embargo, la independencia fue aniquilada en el año siguiente por los japoneses. Entonces empezó el domino japonés de la isla que duraría 51 años.

3.2 Dominio Japonés

El 31 de octubre de 1895, el gobierno japonés anunció “las leyes de admistración de los campos, bosques oficiales y fabricantes de alcanfor.”²⁵ El primer artículo de la ley declaraba que todas las tierras sin propietario pertenecían

²³ El año anterior hubo un barco de pescadores japoneses que naufragó en el sur de Taiwán por un tifón. Los aborígenes de Paiwán de la comunidad Mu Dan mataron la mayoría de los pescadores. Los supervivientes volvieron a Japón y acusaron al gobierno japonés de la masacre. Por tanto, mandaron una flota para venganza de la muerte de los pescadores.

²⁴ Antes el gobierno chino veía el territorio de los “bárbaros crudos” como si no estuviera dentro del territorio chino.

²⁵ Fu, Chin Yi. *La guerra ruso-japonesa y la política indígena del virrey taiwanés*. <http://www.japanresearch.org.tw/scholar-69.asp>

al gobierno. Además, todo el producto de alcanfor necesitaba autorización oficial. Esta política se incrustó en la vida de los taiyal, porque en el pasado las tierras y las fronteras eran heredadas de los antepasados, y todas las tribus respetaban esta costumbre; raras veces se infringían para conquistar tierras de otros. El gobierno de la dinastía Ching había dado un certificado de propiedad a los taiyal, que no tenía ningún significado para ellos, pero que significaba que no se entrometía en el derecho de la tierra de los nativos. Sin embargo, la política japonesa negó directamente el derecho de los aborígenes y amenazó su supervivencia. El plan del gobierno fue bloquear los bosques de alcanfor del norte de la isla. La situación de los taiyal fue la más complicada, puesto que la zona de los bosques de alcanfor era donde vivían las tribus taiyal. Por lo tanto, los taiyal pasaron de ser propietarios a ilegales.

El monopolio de alcanfor empezó con la dinastía Ching, a partir del gobierno de Lio Ming Chuan. Algunos de los empleados de alcanfor llevaban a cabo también actividades militares y se les llamaba “Ai Yon” (soldados bravos). El nombre “Ai Yun” (隘勇), que existía en el período Ching, se refería a la guardia militar. Sin embargo, durante la época colonial japonesa se llevó a cabo un sistema, la línea “Ai Yun”, que era una institución de represión para los aborígenes del norte de la isla. El “Ai Yun” es el nombre de los guardias que se encargaban del trabajo de vigilancia de los aborígenes. Los Ai Yun patrullaban veinticuatro horas al día en la “frontera”. Este sistema comenzó en el año 1899.

Estaban establecidos mil novecientos guardias en la zona aborígen, y se colocaron minas terrestres y se pusieron redes de corriente eléctrica. Además, crearon las leyes para bloquear los derechos de los propietarios de los terrenos en

la zona aborígen. Se prohíbe a los civiles hacer negocios con los aborígenes. El derecho penal y civil no funcionaban en el área indígena²⁶.

En la época japonesa se hizo a hurtadillas un sistema policiaco especial, y nació una nueva administración para los “bárbaros” que no existía para los civiles. En el año 1903, según una orden especial, los que tuvieran experiencias en asuntos indígenas, podían ascender para ser asistentes de patrulla. Estos “Ai Yon” tenían su propio uniforme y trabajaban en los bloqueos de “Ai Yon”, donde estaba la línea de bloqueo también llamada “línea de Ai Yon”. Los fondos para construir la línea de bloqueo venían de la contribución referida a la protección de los productos de alcanfor. Es decir, para evitar la amenaza de los “salvajes”, los fabricantes tenían que pagar un impuesto especial. La línea de bloqueo era de 124 kilómetros²⁷. Cuando llegó a la zona el río Tacokan, los taiyales del área sufrieron mucho por la pérdida de su territorio de supervivencia, y entonces comenzaron a luchar. En el año 1900, hubo una resistencia de los taiyal en Tacokan (hoy en día está cerca los distritos de Taipei y Taoyuen). Este asunto influyó sobre más de 1.000 fabricantes y empleados del producto de alcanfor, que fueron obligados a salir de la zona montañosa²⁸. Durante la batalla murieron muchos militares japoneses. Desde entonces, el gobierno empezó la política de bloqueo de los aborígenes.

El gobierno japonés estableció doce oficinas de explotación del bosque. Siete de ellas estaban en la frontera del territorio taiyal. En 1904, estableció las redes de corriente eléctrica y alambradas. Además, pusieron minas terrestres y artillería en

²⁶ <http://www.syps.hle.edu.tw/taiwan/newpage>

²⁷ <http://lib.tngs.tn.edu.tw/fish/camp/class/89/890114/890114-01s/62.htm>

²⁸ Fu, Chin Yi. <http://www.japanresearch.org.tw/scholar-69.asp>

lugares clave. Los taiyal eran el objeto principal de este castigo. Otro ejemplo es el de la aldea Dabao. La comunidad fue destruída dada por la pérdida de su bosque imprescindible para vivir, en el año 1906. Todo lo que hacía el gobierno amenazaba a la supervivencia de los taiyal. Por lo tanto, se iniciaron intensas resistencias. Aparte de los ataques de oposición, los descabezamientos de los taiyal asustaban mucho a los empleados de alcanfor y también a los “Ai Yon”. Para suplir la carencia de soldados, el gobierno recompensaba a los soldados más bravos reclutándolos con las mejores condiciones existentes.

En aquella época Japón inició guerras con los países vecinos; al gobierno central le hacían falta muchos fondos. Como los bosques y las minas de Taiwán era un recurso importante (entre ellos estaba el monopolio de alcanfor), el gobierno decidió avanzar la línea de bloqueo, con lo que la política de los aborígenes era cada día más severa. Hubo siete años de guerra de conquista contra los taiyal, entre el año 1906 y 1911.

En octubre de 1903, la aldea Wu Shia (霧社) había perdido muchos guerreros jóvenes después de una matanza apoyada por el gobierno japonés. Como ya no podían contra el gobierno, los taiyal de la comunidad Wu Shia se hicieron muy obedientes. Por lo tanto, se consideraron como “bárbaros modelos”, para educar al resto, y el gobierno creía que ello era un ejemplo triunfal de política administrativa. Sin embargo, el gobierno obligaba a los aborígenes a cambiar su forma de vida y adoptar costumbres que estaban en contra del pensamiento nuclear de los taiyal; los conflictos entre ellos no había cesado. Finalmente, en el año 1930, tuvo lugar el famoso acontecimiento de Wu Shia. Más de 200 taiyales interrumpieron los juegos deportivos de la escuela primaria de Wu Shia y atacaron

el dormitorio de los policías. En el ataque los taiyal mataron a 124 japoneses. El virrey de Taiwan envió a más de 1.200 policías, 800 soldados y 1.500 mozos para interceptar a los rebeldes. Después de esta masacre, de los 1.400 taiyales en Wu Shia, sólo quedaron 230 personas²⁹.

El acontecimiento de Wu Shia conmocionó al gobierno japonés y exhortó un cambio en la política indígena. El gobierno adoptó otra forma de colonización: en lugar de imponer tantas obligaciones, mejoró el sistema de salud, la educación y la economía. Por otra parte, el gobierno japonés obligó a los taiyal a trasladarse. El motivo principal era la reducción del número de sus tribus y separar los lazos entre las comunidades tradicionales (Liao, Shou Chen. 2004: 9). A través de la mezcla entre distintas tribus que vivían juntas. El gobierno aprovechaba los conflictos entre ellas, manipulando y controlando sus actividades. En el pasado, las tribus solían distribuirse de forma aislada, y normalmente los clanes y parientes matrimoniales vivían juntos. No obstante, la política del gobierno cambió esta costumbre y rompió la estructura social de la etnia. Los taiyal abandonaron su lugar de origen, y pasaron a vivir en zonas llanas; empezaron a cultivar arroz y cambiaron sus antiguas casas por edificios de estilo japonés. Unos diez años después, los aborígenes se acostumbraron a la nueva forma de vida; los jóvenes que aceptaron la educación japonesa fueron lógicamente influidos por tal cultura nipona. A partir del año 1941, Japón inició la Guerra de Pacífico. Durante la guerra ocuparon las Filipinas, e hicieron subir a más de 10.000 jóvenes aborígenes organizando “el grupo juvenil de Takasago”(高砂義勇軍). Aprovecharon sus conocimientos sobre la selva tropical; eran los guerreros y mozos muy importantes para el cuerpo militar japonés. Hoy en día, las víctimas de

²⁹ <http://www.syps.hlc.edu.tw/taiwan/newpage18.htm>

la guerra todavía se consagran en el Santuario Yasukuni (靖國神社).

4. Sumario y conclusiones

Los períodos coloniales europeos fueron cortos, pero la razón principal de la conquista de la isla Formosa fue la misma: el comercio. Llegaba a través de una dinámica de emigración enmarcada en un amplio proceso de diáspora mercantil, y favorecido por los poderes coloniales europeos, que encontraban en esta diáspora mercantil la mejor forma de superar las restricciones e impedimentos al acceso directo al comercio con China y Japón.

La época japonesa impacta profundamente en las características personales de los nativos. Una vez que la identidad de “nación” supera la conciencia étnica, causa problemas. Las nuevas generaciones estuvieron influenciadas por los nuevos sistemas educativos y políticos; había muchos conflictos en las comunidades. Cuando la colectividad y el prestigio tradicional se encontraran con la técnica moderna y la necesidad de supervivencia, la vida de la comunidad empieza una nueva tendencia. La colectividad pierde su identidad colectiva poco a poco; la identidad étnica solamente sale cuando la tribu está ante una “invasión” exterior del sistema político-económico.

Después de romper la barrera étnica y empezar una nueva forma de vida, los hombres dejan de cazar y las mujeres no tejen. La vida tribal se ve obligada a obedecer las políticas “modernas”. La pérdida de las actividades tradicionales y la amenaza de las obligaciones políticas rompen la sanción colectiva. Para sobrevivir, los taiyal abandonan su valor tradicional y cada día les importa más la estructura

“nacional”.

Este capítulo se basa en documentos japoneses, porque hoy en día muchos taiyales no conocen bien el origen y los significados de los cultos tradicionales. Por el “buen” sistema educativo, algunos sólo creen en los estudios académicos de los “especialistas” modernos y se utilizan para “corregir” los “errores” de los ancianos. También se trataría de interpretar la reacción y el cambio social de los aborígenes en cuanto que se enfrentan a los desafíos exteriores (nuevas y fuertes instituciones políticas).

Capítulo III Conformación étnica

1. Taiwán y su conformación geográfica y geológica

Taiwán es una isla que está a 119° 10' y 112° 14' de longitud este y a 20° 45' y 25° 38' de latitud norte. Está atravesada por el Trópico de Cáncer, donde tiene una posición comparativa semejante a Cuba. Está entre Japón al norte; y las Filipinas al sur, y al este, China. Su longitud es de 386 kilómetros de norte a sur y 137 kilómetros de este a oeste, con una extensión de 36.179 kilómetros cuadrados¹, que se aproxima en tamaño a Cataluña.

En el centro de la isla está la Cordillera Central, que ocupa casi la mitad de la misma. Se denomina “Ilha Formosa” por sus verdes y altas montañas. Más del 63% de Taiwán es montañoso, y otro 11% está formado por colinas y mesetas que bordean la Cordillera Central (Chyou, Ren Rang, 1991:35).

El clima es tropical en el sur y subtropical en el norte. Por las fértiles y ricas condiciones geográficas, la isla tiene un maravilloso ambiente de biosfera, y bajo la protección del territorio montañoso se conservan muchas especies únicas; algunas están en peligro de extinción en el mundo.

La forma física de la isla es similar a un pez. Desde cualquier lugar de la isla hasta el mar hay menos de 80 kilómetros. Como la isla está frente del Océano Pacífico, el clima está influido por la corriente oceánica Kuro Siwa, que pasa por

¹ Gobierno Presidencial de Taiwán. http://www.president.gov.tw/1_roc_intro/roc_itro.html

ambos lados de la isla, ayudando mucho a reducir los cambios de temperatura. Por lo tanto, el promedio de la temperatura está entre 20°-25° C². El verano es largo y hace mucho calor. En cambio, el invierno es muy corto y suave.

La lluvia es abundante todo el año. El promedio de lluvia anual es de 2.500 centímetros cúbicos. Algunos lugares tienen más de 2.800 centímetros cúbicos anuales³, sobre todo los del norte y las áreas montañosas. Por ejemplo, Juo-sao-liao, que está en el cabo noreste de la isla (territorio español durante el período colonial), tiene un promedio de lluvia anual de 4.240 centímetros cúbicos. En 1912 se batió un récord con 5.426 centímetros cúbicos (Hsieh, Chiao Min. 1964: 48).

En general, hay tifones cada verano, que traen entre un 30 y un 40% de lluvia como promedio anual.

La temperatura y la humedad crean una abundante flora. La isla tiene muchos bosques. La distribución vertical de los bosques en Taiwán muestra su rica variedad: el tropical, subtropical, templado y glacial.

En la altitud montañosa, Taiwán tiene varias clases de vegetación, desde los bosques coníferos, mixtos, de hojas anchas, manglar, hasta de bambú. La zona glacial ocupa la cima de la Cordillera Central, donde dominan las especies de abetal y junípero. En el lomo de la Cordillera encontramos la pradera de flora alpestre. En la zona templada donde están las montañas elevadas, se encuentran

² http://www.president.gov.tw/1_roc_intro_roc_intro.html (Gobierno Presidencial de Taiwán)

³ <http://www.cwb.gov.tw> (Central Weather Bureau of Taiwan)

los árboles de píceas, cedro y ciprés. Además, se está la vertiente, donde están el bosque de coníferas, los pinos y circutas.

Tabla II-1 Distribución vertical de la vegetación natural de Taiwán

(altitud en metros)

zona	norte	centro	sur	ocupación(%)
Tropical	< 90	< 750	< 990	56
Subtropical	< 1470	< 1980	< 2250	31
Templado	< 2850	< 2940	< 3300	11
Glacial-templado	> 2850	> 2940	> 3300	2

(Hsieh, Chiao Min. 1964:103, tabla 33)

En la zona subtropical comienza el bosque de hoja ancha perenne, donde está la más lujuriosa vegetación de la isla. La vertiente baja de las montañas la ocupan los robles, palmeras y helechos. Finalmente, sobre la zona tropical, la vegetación se divide en dos áreas; una está a lo largo de la costa y otra está por la zona llana. La vegetación natural en el llano se sustituye por el cultivo de arroz, caña de azúcar, camote, té, cacahuete y frijoles. En la estribación, entre la montaña y el llano están los arbustos y estepas. La buena condición del cultivo permite que la isla tenga tres, cuatro y hasta cinco cosechas de arroz al año (Chyou, Ren Rang. 1991:35).

Dado que la longitud desde el pico de la Cordillera hasta la costa es de menos de 80 kilómetros, los ríos de Taiwán son cortos, arenosos y veloces. El río más largo de la isla se llama Chuosuei, el cual tiene sólo 168 kilómetros. Hay 6 ríos

que tienen más de 96 kilómetros de longitud, y sólo 20 ríos superan los 48 kilómetros. Entre estos 20 ríos, 16 de ellos van hacia el Estrecho de Taiwán, y tan sólo 4 ríos van rumbo al este, donde está el Pacífico. Además, sólo por un río, llamado Tamsui, entre Tamsui y Taipei, pueden navegar los “steamers” de 50 toneladas (Hsieh, 1964:77).

No olvidemos que los conquistadores ibéricos vinieron a la isla con idea de explotar las minas. Por lo general, en Taiwán existen recursos naturales: algo de gas y minas de carbón, oro, plata, azufre, cobre, hierro, petróleo y sal.

Algunos investigadores creen que en otras épocas la isla era una parte del continente asiático y la Cordillera Central era el área costera, y por tanto el borde oriental de la isla. En realidad esta consideración tiene apoyo en el conocimiento geológico. A diferencia de la roca antigua de los archipiélagos de Ryukyu y de las Filipinas, la primera pertenece a la Edad Paleozóica y la última es de Diorita, es decir, es más joven que la japonesa. No obstante, aunque Taiwán esté justamente en el medio de los dos archipiélagos, según el resultado de una exploración geológica, la composición de la Cordillera Central tiene semejanzas con la tierera arcillosa que cubre la provincia Fukien de China (Hsieh, 1964: 125). A pesar de esto, los descubrimientos arqueológicos no se corresponden con la formación geológica.

2. Origen y breve historia de los aborígenes taiwaneses

Según un examen arqueológico, se considera que existe un enlace cultural entre los formosanos de la Edad de Piedra y los malayos e indonesios. La mayoría

de los descubrimientos prehistóricos tiene un carácter concordante con la región indonesia: las hachas, los utensilios de cerámica roja, los instrumentos bronceados con decoración, las cuentas de cristal y la forma de construcción megalítica. Sin embargo, por otra parte, también hay algunos descubrimientos que tienen relación con la China continental, sobre todo los cuchillos de piedra, cerámica negra, trípode de cerámica, flecha de piedra, etc. Por lo tanto, se cree que en el pleistoceno Taiwán era una importante plataforma para los emigrantes sino-malayos. Del mismo modo, se considera que en el sureste de Asia existía la misma situación. Según el antropólogo japonés Kano Tadao (Hsieh, 1964: 127), la cultura eolítica de Indochina vino a la isla con los instrumentos de bronce y de hierro. Los últimos inmigrantes eran los filipinos, que introducen la cultura de hierro en Taiwán.

Como en el caso de la exploración geológica, aquí existe otro asunto curioso: la cultura de la Edad de Piedra tampoco se corresponde con la de los aborígenes actuales. Muchos descubrimientos prehistóricos que se han hallado en la costa occidental de la isla, no tienen ninguna semejanza con la cultura aborígen moderna. Mientras tanto, en la parte oriental de la isla, la cultura prehistórica tampoco se corresponde con la del presente. No obstante, en la década de los sesenta se hallan 5 esqueletos humanos en un montículo de caracol en Yuen San cerca de Taipei (Ídem.). Hay una calavera entre los huesos a la que habían extirpado ambos dientes incisivos laterales de arriba cuando el individuo era joven. Ese culto predominaba en muchas tribus de Taiwán. Además, en los lugares donde actualmente habitan los aborígenes siempre se encuentran materiales prehistóricos.

Por tanto la isla tiene un encaje complicado en la escena histórica. Podría ser

que se hayan dado unas etapas distintas en la composición de los habitantes o de los inmigrantes. Si no hubiera sido porque los antepasados se ocuparon de dejar una herencia cultural, es posible que los aborígenes actuales en la isla no tuvieran ningún enlace con los anteriores y hubieran quedado sin raíces como nueva generación.

Desde el punto de vista cultural y lingüístico, se cree que las tribus taiwanesas pertenecen a la raíz malayo-polinesia o austronesiana. Los lingüistas, antropólogos y arqueólogos intentaron averiguar el origen de los grupos étnicos formosanos; el resultado de las investigaciones muestra que sus orígenes son bastante complicados. En cuanto al idioma (Lee, Jeng Kuen. 1997: 18), según la escuela paleológica, los aborígenes taiwaneses pertenecen a la familia malayo-polinesia o austronesiana⁴. Los austronesianos hablan unos mil idiomas y habitan entre Madagascar, al este, y la isla de Pascua, al oeste; al norte, Taiwan y al sur, Nueva Zelanda. Por tanto, los tres millones de austronesianos ocupan un espacio amplio alrededor del Índico y el Pacífico (Comisión de Aborígenes Taiwaneses, 2003: 1). En efecto, hoy en día se pueden encontrar en Taiwán por lo menos 20 lenguajes arcaicos austronesianos, por lo tanto, se considera que la isla juega un papel muy importante en la historia austronesiana. El resultado del estudio de cromosomas indica que el origen de los inmigrantes austronesianos está en el sureste de Asia. Los investigadores suponen que había dos rutas propias de inmigración: una hacia la Polinesia y otra hacia Taiwán, según la teoría sobre la inmigración y distribución lingüística del profesor Isidore Dyen. Mediante los

⁴ La cultura austronesiana abarca las regiones de Taiwán, Filipinas, Borneo, Indonesia, Malasia, la Península Indochina, el Océano Pacífico y el Océano Índico. Esta cultura se extiende por el Este hasta la isla de Pascua en la costa occidental de Sudamérica, por el Oeste hasta Madagascar en la costa oriental de África, por el Norte hasta Taiwán y por el Sur hasta Nueva Zelanda. Los eruditos dividen esta cultura en cuatro zonas: Melanesia, Polinesia, Micronesia e Indonesia. (Lin, Shiao Lin.2001: 39.)

análisis de los datos lingüísticos y arqueológicos, el Dr. Richard Jr. Shulter y el Dr. Jeffrey C. Marck concluyen que Taiwán tiene muchas posibilidades de ser la cuna de los austronesianos (Ibid.: 2). Se considera que ha habido varias fases en la inmigración de los aborígenes taiwaneses, y hay muchas posibilidades de que vinieran de diferentes lugares. Según el examen carbónico arqueológico, los aborígenes llegaron a la isla por lo menos hace 6.000 años; en general, se considera que la primera llegada fue la de los Taiyal, hace 6.200 años aproximadamente (Yu, Jim Fu. 2004: 176).

Hay varias hipótesis sobre el origen de los aborígenes taiwaneses. La primera, fue encabezada por el antropólogo Ling, Chun Sen (凌純聲), el cual suponía que los primeros antepasados se relacionaron con la etnia Miao (苗族) de China. Al pasar del tiempo, llegaron a la costa sureste de China. Les llamaban Pai Yue (百越), que significa “cientos de etnias de Yue”. Según Ling, los antecesores de los aborígenes formosanos son de Pai Yue, que abandonaron la tierra continental y se trasladaron a Taiwán. Desde el punto de vista de Ling, entre los aborígenes de Pai Yue y de Formosa existen algunas características similares desde el punto de vista material. Sin embargo, como esta hipótesis carece de pruebas, hoy en día no llama tanto la atención como antes (Lin, Siao Lin. 2001: 39).

La segunda hipótesis fue presentada por el erudito holandés Hendrik Kern en el año 1889. Dijo que la península de Indochina fue el origen de los aborígenes taiwaneses. El holandés coleccionaba palabras que tenían las mismas raíces de los lenguajes de los pueblos austronesianos. Al final, aseguró que el origen de estos pueblos tenía que estar en la zona tropical y cerca del mar. Descubrió que existían muchas palabras prestadas entre los idiomas austronesianos, y concluyó que

tenían mucho que ver con los de Camboya y Vietnam. Por lo tanto, presumió que el origen de la cultura austronesiana estaría en la costa oriental de la península Indochina o en una isla de los archipiélagos del sureste Asia. La teoría de Kern ha influido en muchos autores hasta nuestros días (Lee, Jeng Kuei. 1997: 64 y 65).

La última hipótesis, la principal hoy en día, dice que Taiwán es la cuna de las culturas austronesianas, desde donde comenzó su difusión. Hay dos especialistas que consideran que Taiwán es la tierra patria de los austronesianos. En el año 1985, el lingüista Robert Blust en su investigación *Tierra patria de los austronesia: una perspectiva lingüística*, indicó que Taiwán era la tierra patria de todos los grupos austronesianos. Unos años después, en 1991, el arqueólogo Peter Bellwood presentó su estudio sobre *La dispersión de los austronesianos y el origen de su lengua* en la revista *Scientific American*. La obra de Bellwood, no sólo estaba a favor de la opinión de Robert Blust, sino que también desarrolló su propia teoría: se habían dado siete fases⁵ en la dispersión austronesiana, que hace cinco mil años se inicio desde Taiwán.

Muchos especialistas taiwaneses están a favor de esta teoría, como, por ejemplo, el profesor Lee, Jeng Kuei (李壬癸), uno de los más famosos lingüistas taiwaneses. Lee concluyó que una isla tan pequeña como Taiwán con tantos lenguajes distintos tenía que ser la cuna de las diferentes etnias, basándose en la teoría de Edward Sapir de su *Time Perspective in Aboriginal American Culture*

⁵ La primera etapa en 4.000 a.C. el pueblo austronesio se trasladó del sureste de Asia a Taiwán. En la segunda etapa, en 3.000 a.C. la difusión empezó en Taiwán y llegó al norte de las Filipinas. En la tercera etapa, en 2.500 a.C. llegó a Borneo, Java y Timor. En la cuarta, en 1.200 a.C. llegó a Marianas, Sumatra, Nueva Guinea, Fiji y Tonga. En la quinta etapa en 200 a.C. llegó al este de Micronesia y el centro de Polinesia. En la sexta etapa, en 300-400 d.C. llegó hasta Hawai y la isla de Pascua. En la última etapa, en 700-800 d.c., llegó a Madagascar y Nueva Zelanda. (Lee Jeng Kuei. 1997: 64-66.)

(1916), que dice que el lugar donde existen diferentes lenguajes, es la cuna de las culturas (Lee, Jeng Kuei. 1997: 90).

Según un reportaje de Reuters del 5 de julio de 2005, una investigación sobre un gen apoya la teoría de que Taiwán es la cuna de los polinesios. El reportaje del equipo investigador, bajo la dirección de Jean Trejaut y Lin Mary, dice que las muestras de ADN de los aborígenes taiwaneses muestran claramente que se asimilan a los primeros inmigrantes de Polinesia. Según datos científicos, hay tres transformaciones especiales del ADN que sólo existen entre los aborígenes taiwaneses, melanesios y polinesios. El resultado de esta investigación también indica que la relación del ADN entre los aborígenes taiwaneses y los chinos es muy lejana y distinta.

Según los documentos históricos del siglo XVII, los aborígenes taiwaneses habían estado en contacto con personas del exterior. En aquella época, los chinos de la dinastía Ching dividieron a los indígenas en dos grupos: los civilizados y los salvajes. Esta división se hace por la aceptación de las costumbres chinas, es decir, los que estuvieron influidos más por la forma de la vida china eran “civilizados”, mientras que los que estaban fuera del control de los chinos eran “salvajes”. También les llamaban “Shuo Fan” y “Shen Fan” que significa “bárbaros cocidos” y “bárbaros crudos”.

A partir de 1900, el gobierno japonés hizo una investigación general de las costumbres antiguas de la isla, buscando información sobre todos los sistemas políticos y sociales. Desde los derechos antiguos, los aspectos económicos hasta los cultos indígenas, todo proporcionó al gobierno colonial una buena referencia

para dominar la isla. Los datos oficiales del gobierno japonés, que pusieran mucho empeño en hacer un censo exacto de la población nativa de Formosa, dicen que a finales de diciembre de 1916 había 669 pueblos o ranchos, 22.811 casas o viviendas, habitadas por 132.894 personas (Ávarez, 1930: 297).

En el año 1935, durante la ocupación japonesa, todos los aborígenes fueron llamados “Penbosogo” (平埔族) y “Takasago” (高砂族), que significa “etnia de plano” y “etnia de montaña”⁶. Se dividieron en aquel período en diecinueve tribus por sus distintos lenguajes (Comisión de Aborígenes Taiwanesees, 2003:2). Sin embargo, como vieron que existía una gran diferencia entre los grupos aborígenes taiwaneses en cuanto a los ritos, danza, artesanía, residencia, vestimenta, estructura social y idioma, etc., y cada uno tenía sus propias características, los antropólogos japoneses dividieron a los aborígenes formosanos en ocho etnias principales (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 5): los de Taiyal, Bunun, Tsou, Crisyen, Paiwan, Puyuma, Amis y Yami. Después de la Segunda Guerra Mundial, en el año 1949, el gobierno nacionalista de Chiang Kai Shik vino a la isla. Al principio, durante aquel tiempo, la clasificación había seguido el sistema japonés. No obstante, al poco tiempo, en favor del sistema electoral, los aborígenes se dividieron en dos tipos: los de montaña y los del llano.

Debido a la corriente mundial del indigenismo, a partir del año 1994, les llama “indígenas” en lugar de “aborígenes”. Tales pueblos tienen diferentes lenguas y cultos. Por este motivo, se les divide finalmente en once tribus. A partir del 31 de diciembre de 2002, y según el reconocimiento oficial del gobierno, hoy en día hay 11 tribus indígenas en Taiwán: los Amis, Taiyal, Paiwán, Bunun,

⁶ Chien, Hon Mou. http://www.indigen.fju.edu.tw/myweb/article/art90_02.htm

Puyuma, Rukai, Tsou, Saisiyat, Thao, Kavalan y Yami. En efecto, se dan varias diferencias entre las tribus, tales como la estructura social, el lenguaje, la religión y hasta el físico. Los aborígenes formosanos, como otras tribus de la zona del sureste de Asia, suelen quemar una parte del bosque y utilizan las cenizas como fertilizantes. Se alimentan principalmente de mijo, trigo, arroz, batatas y colocasias; además, comen verduras silvestres y la carne de los animales que cazan. En las tribus aborígenes los hombres se encargan de la caza, mientras que las mujeres cultivan la tierra, cuidan el ganado, tejen y recolectan frutas en la montaña. La cacería es la segunda actividad productiva más importante para ellos. Antes o después de grandes ceremonias, los miembros de la comunidad se unen para ir de caza. Esto se considera como una acción sagrada.

En el pasado, la forma de vida de los aborígenes se determinó por el medio ambiente: los que vivían cerca del mar eran pescadores y los de montaña eran cazadores. Al mismo tiempo, todas las tribus practicaban la recolección y el cultivo que suponía la mayoría de la producción de alimentos; sin embargo, su condición económica servía para mantener una situación autosuficiente.

3. Los taiyal y sus ramificaciones

Taiwán es uno de los países con mayor densidad de población del mundo. Tiene 23 millones de habitantes, con 638 personas por kilómetro cuadrado. La población aborígen de Taiwán está formada por 432.516 personas, que es menos del 2% del total de habitantes. Los aborígenes residen en la zona oriental de la isla y en la región interior montañosa, que cubren los bosques. Según los datos oficiales, el 37% (159.995 personas) de los habitantes indígenas viven en el área

montañosa, y el 34.1% (147.365 personas) viven en la ciudad, y el 28.9% (125.156 personas) habitan en el área del llano (Comisión de Aborígenes Taiwanesees, 2003: 23).

Según las estadísticas de la Comisión de Aborígenes, hay 91.397 taiyales; ocupando el segundo lugar como población indígena. Además, es la que está más dispersa geográficamente por la isla. Las tribus Taiyal suelen habitar en el área perpendicular al monte, entre los 300 metros hasta los 1.900 metros de altura. Casi la mitad de los habitantes vive entre 1.000 y 1.500 metros de altura. Por este motivo, suele llamarselos como “hombres de la montaña”.

El alemán Adrecht Wirth publicó un libro en el año 1898 en el que mencionó que había una tribu, que habitaba entre 24 y 25 grados de latitud, al norte de la Cordillera Central de la isla Formosa, que se llamaba Taiyal. Según Wirth, esta etnia tiene muchas ramificaciones. Sin embargo, como practican muchos cultos similares y obedecen a muchas costumbres iguales, se considera que tienen el mismo origen. Esta fue la primera vez que se les llamó los Taiyal (Liao, Shou Chen. 1984: 1).

La zona donde viven los Taiyal tiene clima semitropical; sin embargo, por la altitud de la montaña, la temperatura es más baja que en el llano. Generalmente está entre 14 y 28 °C durante el verano, y de -7°C a -10°C, en invierno. La tribu Taiyal es la que ocupa un mayor territorio entre las etnias aborígenes de Taiwán y, como ya hemos dicho, ocupan el segundo lugar entre los habitantes aborígenes de la isla. Por las diferencias lingüísticas, la tribu Taiyal se divide en dos subtribus: la de Taiyal y la de Sedeq. No obstante, ambas significan “hombre” u “hombre

verdadero”. Al norte de la frontera⁷ vive la subtribu Taiyal y al sur está la subtribu Sedeq. Como sus ritos son casi iguales y los habitantes de la subtribu Taiyal son más numerosos se les llama a todos “Tayal”, “Taiyal”, “Tallal”, “Atayal” o “Ataiyal”; en Taiwán se les suele llamar “etnia Taiyal”. Esta tesis adopta la denominación “Taiyal” por dos razones: la primera viene de la pronunciación actual de su nombre oficial en chino; la segunda, por la consideración histórica, ya que la primera vez que apareció el nombre de la etnia en los documentos internacionales fue el de Taiyal⁸.

En los documentos históricos chinos en los siglos XVIII y XIX, los Taiyal fueron llamados “Wan Tsz Fan” (王字番) o “Chin Mien Fan” (黥面番), que significa “los bárbaros con tatuaje”. La denominación viene de los tatuajes de los Taiyal. A los hombres se los tatúa en cuanto pasan la prueba de madurez; a las mujeres, siempre cuando llegan a la madurez sexual y al contraer matrimonio.

Durante el dominio japonés, en el año 1911, el virrey de la isla usaba oficialmente el nombre Taiyal; y al año siguiente el antropólogo Mori Ushinosuke (森丑之助) lo vió en una enciclopedia japonesa para distinguir las etnias de Taiwán. Sin embargo, el profesor antropólogo Ino Kanori (伊能嘉矩) fue la primera persona que bautizó a los Taiyal en japonés en el año 1899 (Lio, Ke Hau. 1997: 49).

Desde el punto de vista de los antropólogos japoneses, a pesar de que existen distintos idiomas entre las tribus Taiyal, en las aldeas se practican muchos cultos

⁷ Los arroyos Beigang y Hoping forman la frontera de las tribus taiyales.

⁸ Chien, Hon Mou. http://www.indigen.fju.edu.tw/myweb/article/art90_02.htm

similares. Por eso, es muy difícil distinguir la diferencia entre las subtribus; además, la mayor parte se llaman a sí mismos Taiyales, que significa “el verdadero hombre”, así que se acepta comúnmente el nombre Taiyal para esta etnia.

El antropólogo Utsushikawa Nenzo (移川子之藏) divide la tribu Taiyal en tres subtribus según sus leyendas de origen: los Seqoleq (賽考列克), Tseole (澤敖列) y Sedeq (賽德克). (Orii, 1980: 4)

“En la época antigua había una roca gigantesca en Pinsbokan. Un día la roca se rompió por la mitad y salieron un hombre y una mujer, que fueron nuestros primeros antepasados. Se casaron y tuvieron muchos descendientes. Como Pinsbokan estaba en el pico de la montaña, no había suficiente tierra para todos; unos se marcharon a vivir a la zona llana, y el resto que quedó en el monte, son los Taiyal.” (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996:18)

“En Papakwagu había una piedra grande en la que se escondían dos personas: un hombre y una mujer. El pájaro santo sisileq los halló y rogaba que salieran. Con la ayuda de sisileq, los dos salieron y se casaron. Sus descendientes son los Taiyal. Por la escasez de tierra, nuestros antepasados se marcharon de Papakwagu. Por esto, ahora vivimos aquí.” (Ibid.: 19)

“En Bunobon había un árbol y una roca; ambos se convirtieron en un hombre y una mujer. Se casaron y nosotros somos sus descendientes.” (Shiu, Ya Fen. 2002: 29)

Según los estudios de Utsushikawa, en 1954, Mabuchi Toichi (馬淵東一)

llevó a cabo una investigación sobre la traslación y distribución de los Taiyal (Orii, 1980: 2). La subtribu Seqleq de Pinsbokan dio lugar a tres grupos: los Hakut, Malepa y Maliqoan, en principio. Y después, estos tres grupos se trasladaron en cuatro direcciones, ocupando cada vez más territorio, desarrollándose las tribus de los Gaogan, Manebo, Kalaisan, Saqauyau y Salamao.

De una segunda subtribu Tseole salieron cuatro grupos de Papakwagu: los Mabala, Manebo, Palugawan y los de las montañas occidentales. La última subtribu Sedeq tiene dos subgrupos: los Toroko (德魯固) y Tauda (道澤).

Tabla II-2 Comparación de los estudios de Utsushikawa y Mabuchi⁹

Utsushikawa (1935)		Mabuchi (1954)	
Subtribu	Origen de Leyenda	Grupo principal	Subgrupo
Seqleq	Pinsbokan	Hakut Malepa Maliqoan	Gaogan <i>Manebo</i> <i>Kalaisan</i> Saqauyau Salamao
Tseole	Papakwagu	Mabala Manebo Palugawan Montaña occidental	Mapanoj Makarapai Mareraj Tubus <i>Kalaisan</i>

⁹ Los datos viene de Orii, *ibid.*: 1 y 2.

			<i>Manebo</i>
Sedeq	Bunobon	Toroko Tauda	Taroko Tausai

Cada subgrupo se divide en unidades más pequeñas, que se asemejan a aldeas o comunidades. En algunos pueblos de los Seqleq y Tseole se encuentran miembros de distintos subgrupos, puesto que a veces viven muy cerca, e incluso, como decimos, conviven en la misma aldea.

Los taiyales se distribuyen por el entorno natural: a veces por los ríos, y con frecuencia, por las altas montañas. Durante la época japonesa, el Comité de Investigación de Antiguas costumbres del virrey japonés en Taiwán llevó a cabo una investigación de las ramificaciones Taiyal. Según sus datos, los taiyales se dividieron en 20 subgrupos: Klesan, Mnibu, Mstranan, Msbtunux, Mrqwang, Mkgogan, Mknaji, Mklapai, Msykaru, Maa, Rirah, Mepaynox, Msulai, Mkqsy, Msqojao, Mslamao, Bbala, Pligwan, Hakul y Mlipa.

Cada tribu tiene su nombre propio. La mayoría fue denominada según su descubrimiento histórico. Por ejemplo, el pueblo Klesan que significa “escalar”, lo bautizaron para recordar a los primeros antepasados que llegaron a este lugar, que está al lado de la costa, y que tuvieron que escalar las altas cumbres de la Cordillera Central. Por el mismo motivo, el Mnibu significa “el lugar orientado al sol”. Lo denominaron así los antepasados porque la primera impresión en cuanto habitaron este sitio era que siempre había hecho mucho sol. El Mstranan significa “lo había visto previamente”. La historia fue que el cacique había venido a este lugar antes de la inmigración total de los lugareños. El Msbtunux significa “el

lugar que tiene una piedra”, por el mismo motivo que los anteriores, al principio, en cuanto llegaron los antepasados, pusieron una piedra para marcar el lugar y se convirtió en el nombre del pueblo. El Mrqwang significa “el manantial de agua” porque está localizando en el curso superior del río. El Hakul se considera como “el monte adentro”. La razón es que la aldea está dentro de las montañas remotas. Finalmente, el Mlipa significa “el lugar alto” porque se localiza en una meseta. (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 10-13 y 17)

Al principio, cuando el terreno sólo se roturaba y no había población, le llamaban “el terreno del X (nombre del propietario)”. Una vez que en el lugar se asentaba cierta cantidad de población conviviendo como una comunidad, se le ponía un nombre. En general, la denominación del lugar depende del propietario, quien es la primera persona que ocupa este lugar. El autor Liao, Shou Chen (1998: 11 y 12) ha hecho un análisis, en base a los 232 nombres de las comunidades taiyales. Divide el origen de los topónimos en varios tipos. La mayor parte viene de fenómenos y objetos naturales, tales como el ambiente geográfico o nombres de animales y plantas. Por ejemplo, Urai, que está cerca de la capital Taipei, significa “fuente termal”, porque hay una fuente termal en la tribu. Bonbon, que está en el distrito Yilan, significa “mogote”, puesto que en el pasado, cuando llegaron los primeros inmigrantes, había muchos ciervos. Además, está el caso de Macao, que es una planta pimental, y ahora es el nombre del parque nacional.

A veces cuando en el lugar abundaba algo, lo llamaban con el nombre del producto. Por ejemplo, “Libo”, que significa colocasia. También denominan los lugares con cosas de compra-venta (intercambios), tales como “Tabo” (el cucharón de calabaza) y “Bator” (los pendientes). Según el análisis de Liao, Shou

Chen (1998: 14), los motivos principales de la denominación son: la decisión el propietario terreno y, identificación del ámbito vital de la familia y el espacio del grupo “gaga”.

Esta costumbre en las denominaciones refleja una característica importante de la cultura Taiyal. Entre los taiyales existen costumbres para conservar el origen de las cosas; cuando no han visto algo antes, lo denominan por el nombre del primer lugar donde lo ven, o por el nombre de la persona que lo trae. Por el mismo motivo, entre los Taiyal existe una costumbre de conectar las cosas parecidas. Por ejemplo, como en la tribu no había papel, lo denominaban como la película de bambú. La causa es que se parecen mucho ambas cosas desde el punto de vista de los taiyales. Por la misma razón, como antes no existía el verbo “escribir”, se lo relaciona con “palabra” (Hedai Baien, 2001: 62-64).

El lingüista Lee, Jeng Kuei (1997: 93 y 94) hizo una clasificación de la tribu Taiyal desde el punto de vista lingüístico, y la traslación de los grupos lingüísticos principales con la correlación geográfica actual:

Tabla II-3 Clasificación lingüística de las subtribus Taiyal

Tribu	Subtribu	Grupos locales	Distrito actual
Taiyal	Seqleq	Ulay	Taipei
		Mastbaun	<i>Nantoo</i>
		Lmuan	Yilan
		Pyasan	Tau-uen
		Tbulan	Taichung

	Tseole (Culí)	Mayrinaj Skikuo Palngawan Maspazi Msbaiy	Miaoli Yilan <i>Nantoo</i> Shinchu Taichung
Sedeq		Paran Toda Truku	<i>Nantoo</i> <i>Nantoo</i> Hualien

El análisis de Lee muestra un resultado clave, que todas las subtribus han cruzado por el mismo lugar: Nantoo, que está en el centro de la isla. Así que podemos suponer que Nantoo fue el origen de las tres subtribus. Recordemos que las leyendas de creación de las tribus indicaban los lugares de su nacimiento: Pinsbokan, Papakwaku y Bunobon, y también todos están justamente en el mismo distrito.

Conforme a lo que había investigado el antropólogo Mori Ushinosuke en el año 1904, más de la mitad de la aldea Taiyal estaba compuesta por menos de 30 familias; sólo cuatro aldeas tenían más de 100 familias (Liao, Shou Chen. 1984: 282 y 283). Según los datos analíticos, los taiyales viven en aldeas pequeñas. El promedio de población está entre 100 y 150 personas. Una aldea con 500 habitantes se considera enorme (Hsieh, 1964: 136).

Tabla II-4 Investigación sobre el número de aldeas y de familias Taiyal

n° de aldea	n° de familias	%
4	> 100	1.5
4	90-70	1.5
20	69-50	7
58	49-30	23
170	< 29	67

Según las investigaciones del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas del Virrey Japonés en Taiwán (1996: 5 y 6), los Taiyal habitaban entre 121° y 121°48' de longitud este y entre 23°55' y 24°58' de latitud norte, es decir, ocupaban la parte noreste de la isla. Las aldeas Taiyal siempre se localizan en los terrenos planos al borde de la montaña, rodeando el río, expuestos al sol, puesto que son las condiciones necesarias para vivir, cultivar y cazar. Ushinosuke consideró que el número de familias tendía a ser bajo por la falta de espacio, porque solían habitar en un lugar estrecho dentro del monte. Por la misma razón, los Taiyal se trasladaban con frecuencia y por ello se desarrollaron tantas ramificaciones. Por esto, ocupan el territorio más amplio entre las tribus.

Liao (1984:24, 25, 33) cree que las causas por las que los Taiyal viven en el área montañosa y siempre se han trasladado son: la forma de cultivo y de caza, la amenaza de otras etnias y la antigua leyenda sobre la gran inundación. Los Taiyal practican la recolección, la caza en el monte, que tiene los recursos naturales que necesitan. Además de la forma tradicional de cultivo, como no saben utilizar fertilizantes, siempre queman el campo después de la cosecha. Por lo tanto, casi

cada tres años se agota la fertilidad de la tierra y hace falta buscar otra nueva. Cuanto más aumente la población, el nuevo campo estará más lejos de la aldea; los lugareños tienen que gastar tanto tiempo por la larga distancia para ir al campo, que algunas veces necesitan hasta unos días, y al final deciden mudarse de casa para cuidar su campo con más frecuencia.

Además de la forma de cultivo, la amenaza de otras etnias es la segunda causa principal de la traslación. La enemistad viene de los problemas de la frontera territorial, tales como los de cultivo y de caza; además, la costumbre de descabezamiento también causa conflictos. Los taiyales no personalizan; la comunidad se hace cargo de lo que le pasa a cualquier miembro de su pueblo. Y cuando la amenaza es grande, se trasladan a otro lugar.

Además, entre los Taiyal existe una leyenda a cerca de una gran inundación (Chen, Chien Wu. 1999: 20 y 23):

“En la edad antigua, nuestros antepasados vivían en la zona plana. Un día llovió mucho y duró unos cuantos días, anegándose la tierra. Los antepasados huyeron a Papakwagu. Después de hacer sacrificios humanos para pedir perdón a dios, bajó la inundación. Antes no había montaña ni valle, pero como el agua trajo una gran anguila que movió la tierra, desde la inundación, tenemos montaña y valle y nos quedamos aquí.”

Los Taiyal son muy obedientes a sus antepasados. Según la leyenda, los antepasados se escaparon a Papakwaga para evitar la inundación; por motivos de seguridad se quedaron en las montañas.

4. La tecnología y el arte de los Taiyal

4.1 Cultivo

La producción agrícola juega un papel capital en la vida económica de los Taiyal; la caza, recolección y pesca se practican para hacer la alimentación más variada. Como la mayoría de los aborígenes taiwaneses, los taiyal se alimentan principalmente de mijos¹⁰, trigo, arroz, batata y colocasias. También comen verduras silvestres y la carne de los animales que cazan. Usan la sal y el jengibre como condimentos. Entre las tribus taiyales, los hombres se encargan de la caza, mientras que las mujeres cultivan la tierra, cuidan el ganado, tejen y recolectan frutas en la montaña. La recolección se realiza sobre plantas silvestres; semillas, frutas, raíces, retoños, tubérculos y hojas, que son los alimentos frecuentemente buscados. En la edad antigua, los recolectores de alimentos estaban organizados principalmente en grupos familiares. En consecuencia, las organizaciones de interacción social se basaban más en el parentesco y eran autosuficientes. Sin embargo, las actividades en grupo son normalmente más eficaces que el esfuerzo individual, es decir, poco a poco la organización política o las confederaciones de familias independientes y el control social, son cada vez más fuertes. A menudo los pueblos tienden a especializarse en un solo producto y producen plantas cultivadas. Las gramíneas silvestres se convierten en vegetales cultivados; mijos, cáñamo y arroz son los productos agrícolas principales.

Las mujeres labran los campos y desempeñan un papel importante en el cultivo.

¹⁰ Los aborígenes taiwaneses cultivan los mijos como su principal producto cultivado. Es un caso muy especial en la cultura agrícola de la Asia suoriental, donde el arroz juega el papel más importante papel. (Lee, Yih Yuen. 1963:448)

Inician la plantación de semillas y el cultivo de la tierra. Se cultivan tubérculos y raíces tales como cacahuete, batata, jengibre, en las laderas de las montañas. Utilizan los instrumentos de metal para remover el suelo para su labranza; usan la azada, el pincho de cavar y la escardilla para labores ligeras, tales como escarificar y escardar. Con el pincho de cavar se abre un agujero para varios granos que después se cubre de tierra y se prensa con el pie. Otros granos se siembran a una distancia adecuada sobre medio metro; una vez que crecen las plantas, se cortan las malas hierbas. En este período, la laya es el más utilizado entre los instrumentos de labranza. Parece que las mujeres realizan todos los trabajos de labranza, pero sin embargo, en cuanto la tierra alcanza una cierta proporción que servirá de base, se convierte en labor de los hombres. Los hombres roturan las tierras vírgenes.

Como los taiyal suelen quemar una parte del bosque y utilizan las cenizas como fertilizantes, necesitan cultivar nuevos campos cada pocos años. Por tanto, las sociedades Taiyal son generalmente pequeñas y aisladas y a menudo cambian su asentamiento de un lugar a otro, en cuanto necesitan buscar nuevo terreno para cultivar. Cuando la tierra se agota, el pueblo busca otra. Por esto, los pueblos Taiyal son seminómadas. Según la investigación de Lee, Yih Yuen (1963: 449) en Nan-Au, los taiyales de esta zona consideran que la rotura de una tierra virgen cada año es una virtud; los que no lo hacen son considerados como gente perezosa y que van a perder su derecho de hablar en cuando se celebre una reunión de la comunidad.

Desde el punto de vista Taiyal, el terreno ideal para cultivar ha de tener las siguientes condiciones: tierra solana y fértil, cerca de una fuente o un río, no muy

lejos de la aldea, sin árboles ni plantas silvestres y en las laderas de las montañas. Lo más importante es que sea una tierra donde no haya personas enterradas ni sus pertenencias; incluso aunque sea el propietario de la tierra el que está enterrado y no tenga herederos.

En cuanto un taiyal encuentra la nueva tierra, se comporta como su propietario con unas señales especiales, tales como cortar unos metros de las plantas al borde de la tierra o hacer nudos de las ramas de los árboles que están creciendo en el terreno. Después de mostrar su derecho sobre la tierra, el propietario vuelve a la aldea. Consideran que la rotura de una tierra vírgen es un asunto muy importante. Por eso, siempre obedecen a algunos ritos para tener suerte en la futura cosecha. Por ejemplo, para elegir una buena fecha de roturación, tienen que ir al bosque para escuchar la predicción del pájaro santo “sisilek”¹¹. Cuando el sonido de pájaro es muy agradable y suave, significa que se ha decidido una buena fecha. Por el contrario, cuando canta rápidamente y fuerte, significa que se ha elegido una mala fecha. En éste último caso, si el propietario no cambia la fecha que el pájaro santo acepte, ocurrirán accidentes tales como una herida sangrienta o encontrar una serpiente que le haga daño en el camino rumbo al campo nuevo. Además, la noche anterior de marcharse a roturar el campo, no puede tocar la cañama ni tejer para que la cosecha crezca más. En el camino al campo, si alguien pisa una piedra y tiene un enfermo en su familia, este individuo debe dejar de ir al campo y volver a su casa enseguida; si no lo hace, el enfermo morirá. (Lee, Yih Yuen. 1963: 454)

Según la misma investigación de Lee, Yih Yuen (1963: 451-453, 455): unos

¹¹ Los mitos sobre el pájaro santo están en el capítulo pre-último sobre los mitos.

días después de elegir una fecha buena, el propietario avisa a los miembros del grupo “msgralu svayuj”, que significa tener un “patrón común”. Se reúnen en la casa del propietario y se marchan juntos a roturar la tierra. Escardan las hierbas silvestres, las queman y luego se utilizan como fertilizantes. A veces se encuentra un árbol grande que da sombra y que afecta a la evolución de la cosecha. En este caso, se acumulan voluminosas plantas y hierbas secas debajo del árbol, que se usan para quemar tal árbol. La mejor hora para quemar el campo siempre es a mediodía. Los taiyal creen que la quema tiene varias ventajas para el cultivo, como por ejemplo, expulsar las alimañas, matar los gusanos, facilitar el cultivo y fertilizar el terreno.

A menudo se encuentran unos montículos de piedra en el campo de los Taiyales, en el caso de estudio de Lee, Yih Yuen (1963:458), lo que es otra técnica agrícola autóctona. Cuando encuentran las piedras en el campo, las recogen y las acumulan en un lado del mismo. Se ponen las grandes como base del montículo y se cubren con las pequeñas. A veces ponen las rotas debajo del montículo donde van a echar los tallos restreros para fortalecerlo. Quitar las piedras del campo tiene varias ventajas, como por ejemplo, no afectar al crecimiento de los cultivos y facilitar el trabajo de labranza; además, el montículo que se pone al borde del campo puede proteger la pérdida de tierra cuando llueve con fuerza. Se trata de un lugar protuberante, que se usa frecuentemente para almacenar los instrumentos.

A veces el rendimiento es muy bajo en proporción con el trabajo, lo que se relaciona con los espíritus antepasados. La creencia religiosa no se separa de la vida social taiyal, y sobre todo en la agricultura. Por ello, los taiyales practican varios ritos agrícolas: por ejemplo, el “smatú”, la ceremonia inaugural de la

cosecha; el “gaga”, la magia privada de los huertos, y otros tabúes para la siembra que vamos a explicar en otro capítulo.

Según los taiyales en Nan Au, cada producto agrícola tiene su propia función. En el conocimiento Taiyal, el mijo es el alimento más importante. Se pueden hacer bebidas alcohólicas que juegan un papel importante para el sacrificio. También se hacen pasteles de mijo, que es una ofrenda necesaria en toda ceremonia. Además, existen muchas leyendas en los pueblos que explican detalladamente sus orígenes con lo que destacan su importancia. A diferencia del mijo, que es alimento para los hombres, las batatas se usan para alimentar a los cerdos. Los ñames son buenos para las mujeres encinta. Según el Comité de Investigación de Costumbres Antiguas (1996: 106), el genjibre solía comerse para coger fuerza antes de descabezar a los enemigos, y también era el substitutivo de la sal.

Algunas experiencias agrícolas se convierten en sabiduría educativa. Por ejemplo, en la Investigación del Comité de Costumbres Antiguas (1996: 26), los taiyal creen que en edad antigua los antepasados vivían en un mundo mágico. En aquella época, la gente cocinaba sólo un grano de arroz con agua, y esto ya era suficiente para llenar toda la olla. Sin embargo, en una ocasión hubo una persona que puso mucho arroz para cocinar, y explotó la olla. Los añicos de arroz se convirtieron en gorriones. A partir de entonces, el tamaño del arroz se quedó pequeño como ahora y los gorriones siempre roban la cosecha. Hay otra leyenda sobre el mono que indica que había un joven perezoso que siempre jugaba con los instrumentos de labranza mientras que otros los usaban para trabajar. Al final, se le rompió la azada y se le clavó en la parte inferior de la espalda en un descuido. La azada se convirtió en cola y este chico se transformó en un mono que se

escondió en el bosque (Chen, Chien Wu. 1999: 67). Como los gorriones y monos son los enemigos de la cosecha, existen estos mitos sobre sus orígenes para advertir a los hombres.

Los taiyales llaman al campo de arroz de regadío “slak”, que significa “sucia”; y que es cultivado por los de las llanuras (los chinos). Como los taiyales no construyen sistemas de irrigación, sólo cultivan el mijo y arroz de secano. El primero se cultiva en invierno y se cosecha en verano, mientras que el segundo se cultiva en verano y se cosecha a finales de otoño. Cuando la tierra se va agotando poco a poco, se cultivan las batatas. No existe calendario para medir el tiempo. Por tanto, cuando recogen la cosecha de mijo se celebra el año nuevo. El cacique avisa a los miembros para sembrar los mijos en cuanto las sakuras florecen. Los pasos necesarios antes de ir a sembrar son escuchar la predicción del pájaro santo y obedecer los tabúes comunes.

En el pasado, las personas que explotaban y cultivaban más territorios se consideraban ricas porque las tierras se podían vender. El valor de la tierra se decidía según la dimensión, la fertilidad y la localización. Como no existía un sistema monetario, intercambiaban mercancías, animales domésticos (sobre todo cerdos y gallinas), telas, vestidos de cuentas, etc. Los que mantenían más cerdos y vestidos se consideraban ricos.

Los taiyales alimentan a ciertos animales domésticos, sobre todo a las gallinas, los cerdos y perros. Las primeras se suelen utilizar para el sacrificio, al igual que los cerdos, que se comen en ocasiones especiales. En cuanto a los perros, se emplean necesariamente para la caza. Los taiyales, compran las gallinas y cerdos

fuera, sin embargo, los perros los tienen desde hace miles de años. Como el perro es muy importante para cazar, a veces un buen perro vale lo mismo que un cerdo grande. En la edad antigua, un cachorro normal valía como una tela; los de buen origen valían por los menos tres telas. En general, se cortan dos terceras partes de su cola para que se quede sin ella, piensan que esto tiene varias ventajas: no moja la casa cuando esté mojado moviendo la cola, corre más rápido cuando caza, porque no le molestan las lianas del bosque, pero sobre todo, será más valiente. También creen que la emasculación es buena para que sean bravos. Los taiyales aman tanto a los perros que hasta les ponen nombres humanos; a veces los bautizan con el nombre del órgano sexual. Si a alguien se le llama “perro”, se le está piropeando puesto que significa que es una persona muy válida. Los perros mueren que cazando quedan en el bosque; sin embargo, a los que mueren de vejez, se les entierra con los huesos de los animales. En la aldea de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 548), hubo un caso en que un perro cazador murió en una inundación en fin de año; el grupo cazador al que pertenecía retrasó el año nuevo un mes. Como el perro es asistente necesario para obtener los alimentos, siempre se le da una parte de carne del animal que caza.

4.2 Caza y pesca

Generalmente, la caza se practica normalmente como ocio. Los hombres van al bosque o a los lugares en que suelen aparecer los animales, y ponen las trampas o cazan junto con otros cazadores. Por otra parte, también se caza por motivos religiosos lo que es muy importante para la etnia. Un mes antes de la ceremonia de la cosecha, los miembros del mismo “gaga” organizan un grupo especial de cazadores y marchan al área montañosa para cazar. El resultado de esta caza, es

decir, los animales cazados, se suelen ofrecer como sacrificio durante la ceremonia.

En el libro de José María Álvarez (1930: 389), los hombres taiyal se encargan de esta tarea y son buenos cazadores. Saben manejar muy bien los instrumentos y técnicas de caza. Han desarrollado muchas armas arrojadizas: las puntas de lanza, arcos, flechas, tiradores de lanzas, honda, etc. El machete u otras armas defensivas u ofensivas son su amigo inseparable, y siempre los llevan consigo. El machete de unas dos cuartas y media de largo, que antiguamente fabricaban ellos. Sin embargo, hoy en día, con pocas excepciones, lo obtienen de los chinos. Los hay de varias formas: de hoja ancha y recta, algo encorvados, con el filo saliente. Además, llevan una vaina metida y atravesada a la cintura, no colgante, al lado izquierdo. La vaina está hecha de madera con una ranura y está rodeada a trechos de alambres o hierros delgados que sirven para sostenerla, dejándola visible. Las lanzas, tienen gran variedad en su longitud de dos a tres metros y medio. Las más largas son lanzas arrojadizas para cazar ciervos, osos y jabalíes (cerdos salvajes). La punta de las lanzas es de hierro, redonda, cuadrada, plana o en forma de arpón. Los arcos y flechas que emplean son de caña de bambú templada al fuego o de madera de árbol. Los animales pequeños se cazan con redes y lazos; los animales grandes con lanzas lastradas colocadas a cierta altura en las sendas que siguen estos animales. En todas partes se usan trampas, lazos y armadijos. Se emplean armadijos en los que una gran piedra cae sobre los animales cuando tocan el cebo. También se arroja una lanza sobre el animal, que al pasar hace funcionar el disparador. Además, capturan algunos animales con lazos atados a ramas de árboles. Utilizan perros para acorrallar a los jabalíes o para conducir a los animales hacia el cazador.

Los taiyal cazan ciervos, osos y cerdos salvajes con lanzas, arcos y flechas. En el pasado, los ciervos eran los animales principales de caza, puesto que servían de suministro para comer, hacer ropa y utensilios, hasta medicinas. En realidad, según el estudio de Hsieh, Chiao Min (1964:135) los taiyal no utilizaban los colmillos de oso, cuernos de ciervo, esqueletos de mono ni escamas de pescado; todos éstos se aprovechaban como mercancías y se intercambiaban con los chinos, quienes los consideraban medicinas.

En el pasado, los intercambios que hacían con los chinos se reducían a las maderas de algunos árboles y plantas medicinales, que eran muy apreciadas por los chinos; como los cuernos de ciervo, la hiel del oso, etc. Algunas pieles de animales y algo de tabaco que les sobraban lo utilizaban para intercambiarlo con los chinos por sal, telas de colores, abalorios y otros objetos de su agrado, como tinajas, chuchillos y dagas, sartenes, hierros para sus lanzas, etc., por resultarles más cómodo que hacerlos ellos mismos. En otro tiempo recibían escopetas y pólvora, y también el “samsu”, que es como llaman al vino de arroz, que tan irresistiblemente les atraía. La sal era apreciada y una verdadera necesidad para ellos, conocida desde tiempos lejanos, sabían extraerla del agua del mar cuando vivían en sus cercanías. Después de la dinastía Ching, los chinos y japoneses fueron los encargados de proveerlos. Algunas tribus muy interiores y rebeldes, que no podían obtenerla, la sustituían por genjibre. En la edad antigua, el resultado de la caza se solía intercambiar con los chinos, y se podían obtener utensilios necesarios para la vida diaria. Este tipo de intercambio fue destruido a la llegada japonesa con su sistema monetario.

Para los hombres la caza era, más que necesaria, un lujo y entretenimiento, que consideraban una profesión honrosa. En el pasado, en la caza no sólo podían mostrar su valor y arrojo, llegando a obtener el calificativo de valientes, sino que también conquistaban un título para gobernar. Las cacerías solían durar varias semanas. Llevaban las escasas provisiones que necesitaban y comían de la carne que obtenían, anochecía, bajo cualquier cobertizo, o a la intemperie, sobre un mullido lecho de hierbas, donde descansaban tras su trabajo, al lado de una gran hoguera, donde secaban la carne sobrante que luego traían a la tribu para compartirla religiosamente con todas las familias. En caso de encontrar a huéspedes extraños, los acogían, creyendo que si no lo hacían serían castigados por los antepasados con escasez de caza por su egoísmo. (Álvarez, 1930: 369 y 370)

Tradicionalmente, un chico taiyal de diez años ya se dedica a cazar acompañado de su padre y hermanos. Para empezar, sólo aprende las técnicas básicas para tender trampas. Desde el momento en que cace su primer animal, se la considera un verdadero cazador. Los utensilios de caza son: el arco y la flecha, el machete y las armas de fuego. La mayor parte de los animales cazados son cerdos salvajes, ciervos, cabras, monos, ardillas y aves. La cabeza del animal cazado siempre pertenece al cazador que lo mata; el resto se comparte entre los miembros del grupo cazador. Con frecuencia las partes buenas de los animales se guardan para los ancianos y niños; es una costumbre para mostrar su gran amor hacia ellos.

Cuando los animales se escapan al territorio de otra tribu, tienen que abandonarlos. Si los cazadores entran en el territorio vecino sin permiso, tendrán

conflictos entre ellos. A veces cuando se dan cuenta de que han capturado animales fuera de su territorio, suelen dejar la mitad de la presa para pedir perdón. En este caso (Liao, Shou Chen. 1998: 236), la otra parte normalmente acepta la excusa, puesto que ha confesado voluntariamente y se ha disculpado dejando la presa.

La caza era asunto colectivo de la comunidad. La practicaba un grupo numeroso de cazadores, para protegerse de otras tribus y proteger los nuevos asentamientos. Cada tribu tiene su propio terreno de caza en el que se prohíbe entrar sin permiso. La venganza por la intrusión era confiscar los animales cazados y las armas; a veces hasta quitaban los objetos a los propietarios. Cada tribu heredaba su terreno de caza desde la época de los antepasados. El terreno de caza se puede rentar. El acuerdo se aprobaba por el consejo de la tribu

Los miembros de la comunidad cargaban obligatoriamente con la responsabilidad de proteger la seguridad del terreno de caza. En el pasado, la banda de caza se convertía en un grupo de guerreros cuando la tribu pasaba a situación de combate. El terreno de caza es muy grande y está lejos de la tribu. Por lo tanto, se tarda por lo menos unas semanas y hasta un mes en llegar. Como ir de caza es una actividad colectiva, los miembros del grupo de caza mantienen una identidad colectiva. Hasta hoy, las mujeres no pueden participar en las actividades de caza; además, todos los parientes de los cazadores también tienen que respetar las prohibiciones en casa (mientras que los cazadores están en el bosque), lo que se consideraba clave para obtener una buena presa. Así, una vez que sale un grupo de caza, casi todos los miembros de la comunidad quedan en una situación especial (Liao, Shou Chen. 1988: 55 y 56).

La cacería es la segunda actividad productiva más importante para ellos. Antes o después de grandes ceremonias, las tribus se unen para ir de caza. Lo que se considera una acción sagrada. La ayuda de los “utuj” es invocada para la caza, también el fracaso se atribuye a la intervención de los “utuj”, al no obedecerles, o por la violación de tabúes. Se considera un asunto tan importante, que existen muchos tabúes especiales sobre la cacería. Si una persona del grupo del cazador está de luto o la esposa de una persona está embarazada, no se le permite ir de caza. En caso de que esto ocurra durante la actividad, tiene el afectado que salir del grupo. Antes de irse tiene que practicar la abstinencia y se realiza la predicción; considerándose mala suerte encontrar una serpiente en el camino, y, si eso ocurre inmediatamente se cancela la actividad. Está prohibido que las mujeres toquen los utensilios para cazar; esta es una superstición importante.

En la aldea de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963:505 y 506), el presagio del pájaro santo se practicaba en la madrugada del día de la marcha. Tres cazadores del grupo de caza que saben escuchar el canto de “sisilek” llevan los collares de lebreles, y de pie y enfrente del bosque invocan: “Que nos ayude a obtener una buena presa y sin heridos.” Se dice que cuando el canto del pájaro es largo significa buena suerte; sin embargo, si el canto es corto y rápido, indica un mal presagio. En este último caso, todos regresarán a la aldea y realizarán la invocación otra vez al día siguiente. En caso de que dos de los tres cazadores obtengan buenos presagios, el que obtenga el malo se retira a la aldea, y los otros dos realizan la invocación de nuevo. Una vez que todos obtienen un buen presagio, dejan los collares de lebreles, los arcos y las flechas en ese lugar y vuelven a la aldea para llevar a todos los cazadores, también los perros de caza, al mismo sitio

para coger los utensilios que han dejado. Finalmente, todos irán a la zona de caza.

Como la caza se considera que es una actividad en la que se corren riesgos, por estos peligros, existen muchas prohibiciones y supersticiones para obtener la seguridad de los cazadores y para conseguir buenas presas. Por ejemplo, si alguien de la banda se encuentra mal y da una patada a una piedra en la ruta, eso es símbolo de que él mismo o su familia han hecho algo malo que ofende a los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, tiene que volver a su casa enseguida, pues se considera que va a contraer una enfermedad o tendrá un accidente. No obstante, en el caso de que dé una patada a una piedra al volver a su casa todos estén sanos, entonces no significa nada; y el cazador puede continuar con la caza. Otro ejemplo en Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 506), es cuando el grupo llega a la mitad del camino y el pájaro santo vuela cruzando la ruta mientras canta rápido. Se considera que es un mal presagio. Todo el grupo tiene que retirarse a la aldea y escuchar otra vez el presagio del pájaro al día siguiente. Sin embargo, si la banda ya ha hecho más de la mitad del viaje, esta misma situación ya no significa nada, y se puede seguir en la actividad de caza.

Después de marcharse a cazar, todo el grupo tiene que mantener silencio en el camino para no espantar a los animales. En caso de que muera un miembro de la banda durante la preparación de caza, todo el grupo se queda en la aldea hasta que termine el duelo. El presagio del pájaro y las prohibiciones también se practican cuando se caza individualmente. En el caso de poner trampas de la misma manera obedecen al presagio del pájaro, pero en lugar de utilizar el collar de perro, llevan el lazo que van a poner en la trampa (Lee, Yih Yuen. 1963: 506 y 507).

En la investigación japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 107), Cuando llegan a la zona de caza, en primer lugar, siempre instalan una choza para guardar los alimentos y utensilios de caza. Luego salen a buscar huellas de animales. Una vez que las encuentran, constituyen una ruta de retirada para cazar la presa. Finalmente, dejan los lebreles para acosar a los animales.

Cuando ponen las trampas, en el caso de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 513), los cazadores siempre sacan un pelo del “bajgin”, que es la última parte de la cola de los animales (ciervos, cerdos salvajes, osos, cabras y panteras). Lo ponen en el lazo de la trampa, ya que se considera que tiene un poder invisible para atraer a los animales. Este “bajgin” se guarda en un bolso de bejuco, que normalmente se cuelga en la cintura cuando se caza. También lo cuelgan en las armas de fuego; creen que así trae buena suerte para la caza. Cada vez que se saca el “bajgin” del bolso, hay que hacer invocaciones y aspirar para que los labios produzcan el sonido de “chi”. El “bajgin”, como bien personal, se puede vender. Igual que el resto de utensilios, las mujeres no pueden tocarlo.

Los taiyal suelen cortar la cabeza del animal después de capturarlo. Cuando la sangre acaba de derramarse, se abre el vientre, se sacan las entrañas y se despelleja. En caso de que la piel se pueda comer, se queman los pelos antes de despellejarlo. Luego, se cortan las patas. Finalmente, se divide el cuerpo en dos partes. Según el número de participantes se reparte la carne de la presa en partes iguales. Los que están presentes, aunque sea desconocidos, pueden obtener una parte. Sin embargo, la presa de la caza especial (realizada un mes antes de la

ceremonia para agradecer a los espíritus de los antepasados), sólo se divide para las familias de la misma comunidad de “gaga”. Básicamente, el cazador que captura el animal puede obtener la piel, la cola, los cuernos y los colmillos. Además, siempre guarda la cabeza, los riñones y los testículos para los ancianos, porque se considera que estas partes son buenas para los mayores. Finalmente, el resto se divide entre todos.

También existen muchas supersticiones y hechizos de caza. Por ejemplo, los niños y jóvenes no pueden comer la carne y los huevos del pájaro santo “sisilek”. De otro modo, no podrán escuchar el canto del sisilek en el futuro (es lo mismo que no podrán cazar en el futuro). En caso de matar un sisilek descuidadamente, tienen que enterrarlo en la espesura de las hierbas antes de volver a casa. Por otra parte, cuando el perro de caza se porta cobardemente, el cazador pide ayuda de la hechicera. El hechizo consiste en colgar un paquete de mijos con polvo del hueso de ciervo en un árbol. Creen que a través de la hechicería, el perro va a convertirse en bravo y valiente, y además, va a tener suerte en la caza. También llevan otro paquete al bosque cuando caza y lo ponen en la boca del perro. Se considera que va a conseguir muchos animales y proteger al cazador. Algunas veces todo el grupo no puede encontrar ningún animal durante la caza; entonces vuelven a la aldea y sacrifician un cerdo. En el estudio de Lee, Yih Yuen (1963: 523) cada familia del grupo trae un camote y lo moja con la sangre del sacrificio. Piensan que así cambiará su mala suerte.

Cuando sueñan con los antepasados durante el período de caza, tienen que preparar unos pedazos de carne al día siguiente. Llevan los pedazos y hablan con los espíritus de los antepasados con los que han soñado: “Todo para ti.” Después

de este rito, los espíritus van a proteger al cazador. Cuando los muertos están cargando carne en el sueño, una vez que se otorga la carne al cazador, significa que va a obtener una buena presa. Por el contrario, en caso de que no se la den, el cazador debe retirarse de la próxima caza, porque el sueño es presagio de muerte. Se prohíbe cantar y bailar en la zona de caza; tampoco se burla a los animales capturados, pues ambos comportamientos ofenden a los animales y los espíritus, provocando mala suerte en la siguiente caza (Lee, Yih Yuen. 1963: 524). Cuando llevan a cuestas la presa, aunque pese mucho, tienen que decir que es ligera; así, la próxima vez, los espíritus van a otorgar más presas. El hueso de la mandíbula del cerdo salvaje se cuelga en la pared de la casa. Creen que traerá suerte para la caza.

Aunque las mujeres no puedan tocar ningún utensilio de caza, tienen que obedecer las supersticiones para proteger a los cazadores. Cuando un miembro de la familia sale a caza, a las mujeres se les prohíben tejer. Antes de la marcha del cazador, el matrimonio no puede querellar, disputar ni pelear. Las mujeres tienen que moler los mijos en voz baja. Hay algunas prohibiciones que se relacionan con las temporadas más ocupadas, que es posible que existan para que no falte la mano de obra. Por ejemplo, se prohíbe cazar antes de que los mijos maduren. Se considera que si no, se va a provocar viento fuerte y mala cosecha. En el estudio de Liao, Shou Chen (1998: 56), tampoco pueden cazar en el mes siguiente al parto de su mujer. Creen que este comportamiento ofende a los espíritus de los antepasados y tienen que sacrificar un cerdo para pedir perdón.

Al vivir en ambiente montañoso, la pesca no se ha desarrollado tanto para los taiyales. Según el estudio de Comité de Investigación de Costumbres Antiguas (1996:111), la pesca se practica como ocio, y en consecuencia, sólo llevan a cabo

técnicas sencillas tales como la utilización de redes, nasas y trampas. En general arrojan los peces a la nasa que han puesto previamente, o tapan una parte del río y sacan el agua interior para coger los peces. Además, exist entre los taiyales otra forma especial para pescar en el río. En el caso de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 538), se utiliza el “duba”, un tipo de rota o bejuco, aprovechando el zumo narcotizante de su raíz para paralizar a los peces. Este tipo de pesca hay que llevarla a cabo en grupo, es decir, es una actividad colectiva. Los ancianos, mujeres y niños se sitúan en el curso inferior del río, mientras que los hombres jóvenes están en la parte superior del río, pisoteando las raíces de rota para sacar el zumo. En cuanto los peces están paralizados, empiezan a cogerlos. Todos los participantes comparten los peces. Algunas veces se usan hojas de tabaco (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 111 y 207) en lugar de la raíz de rota, puesto que tiene la misma cualidad. Si hay aldeas con viviendas en el mismo río, la del curso inferior tiene derecho a iniciar la actividad de pesca.

4.3 Utensilios y cestería

Los taiyal utilizan materiales naturales tales como cuernos de animales, conchas, bambúes y maderas de aleurita y de alcanfor. Los elaboran troceándolos, raspándolos y grabándolos, y se emplean como utensilios domésticos. Se usan instrumentos como el hacha, destal, cuchillo, lenza y sonda; las técnicas principales son las de perforar, partir y descuartizar. Fabrican cuchillos, hachas y dagas, que siempre llevan consigo; se hacen también sus lanzas variadas y flechas con puntas de hierro o de bambú.

Los recipientes se utilizan en todas partes para transportar y guardar

alimentos y objetos. También se usan para cocinar, especialmente para hervir alimentos líquidos. Se emplean para ponerlos al fuego o sobre una superficie caliente. Normalmente son cajas de madera donde se pueden envasar carnes, frutas y verduras. También pueden proteger los alimentos. Tienen dos tipos de recipientes: los naturales, como las calabazas, y los elaborados con técnicas sencillas, y en materiales tales como el cuero, la madera, las fibras con los que se hacen de redes, hojas, maderas o cortezas de árboles. En el pasado, utilizaban las manos para comer, y las cucharas de madera les servían para comer alimentos caldosos. Las personas mayores y los niños comían juntos, puestos en cuclillas alrededor de la sartén u olla donde se había hecho la comida.

Se construyen vasijas de bambú, que sirven para llevar agua e incluso para hervir alimentos en el fuego. En el ambiente donde viven los taiyales siempre se encuentran bosques de bambú; se pueden producir nuevos recipientes de bambú cuando éste arde por el fuego. Los recipientes de cuero son tan flexibles que no se rompen fácilmente, y son prácticos para el transporte y para el almacenamiento. Los recipientes de madera vienen de los troncos de árboles ahuecados. Los tablones de árbol se utilizan para hacer bandejas, cajas, cazos, escudillas, etc.

La cestería tiene varios tipos principales de técnicas: en espiral, por entrelazamientos y por entrecruzamientos. El primero presenta una base continua constituida por una banda o haces de tiras unidas. La base se construye enrollando en forma de espiral el material empleado. Empieza en el centro del fondo y se cose cada vuelta. Para la costura se usa una lezna o una aguja. El segundo es la más común. La urdimbre y la trama son fibras planas, por ejemplo de caña o de bambú. Se pasa cada elemento de la trama por arriba y la urdimbre por debajo,

como un tablero de ajedrez. Según lo que veo en las tribus, los banastos, banasta, cestos de ajobar y de cargar son las obras más populares de la cestería taiyal.

A la gran cesta de bambú la llaman “waya”, y se usa para guardar el cuerpo de los muertos. En la época antigua, cuando alguien moría, sus parientes aprovechaban el momento en el que acababa de morir, cuando el cuerpo todavía estaba blando, doblaban los brazos y las piernas, lo ponían en la “waya” y lo llevaban para enterrarlo. El “tokan” es el nombre de la mochila de cáñamo de los taiyal. Se emplea para cargar los animales de caza. Lo máximo que se puede cargar está sobre los 200 kilos. Normalmente se añade una piel de animal en el interior, que funciona para evitar que la sangre de los animales de caza ensucie la ropa del cazador. El “tokan” se considera un utensilio masculino, por lo tanto, en el caso de las mujeres se hace el “kquiri”. El “kquiri” es una cesta de bejuco que tiene sólo una cinta que las mujeres utilizan para cargarla en su frente. El “kquiri” de tamaño grande lo llaman “takir”, y tiene dos cintas; es para los hombres, y se utiliza para transportar los objetos agrícolas.

La forma de la cestería se relaciona con su empleo. Por ejemplo, los “tokan” y “kquiri” son para transportar, las bolsas de bejuco son para tabacos y pipas. También se hacen las cestas para guardar cosas o para pescar, y, además, también existen los recipientes, gorros y sombreros.

4.4 Tejido y vestido

Se considera que el arte del tejido de los taiyal es el más desarrollado entre todas las tribus taiwanesas. Desde los pañales de bebé, los taparrabos de hombre,

los vestidos de novios, las mantas de hogar, hasta el sudario y la mortaja. Las telas que han sido tejidas por las mujeres taiyales se emplean en muchas ocasiones de la vida social. Por tanto, las organizaciones tradicionales, las creencias, los rituales, la reciprocidad, el arte y la cultura se relacionan con el tejido.

Casi todas las taiyales de diez años ya saben muy bien trenzar hilos con fibras de cáñamo. Los hombres sólo pueden arrancar las hierbas del campo de cáñamo; no pueden cultivarlo ni recogerlo. Si no obedecen esas prohibiciones, podrían correr peligro. Los procesos de pelar y de raspar el cáñamo se practican generalmente en el campo. Estas labores se las traen a la aldea en muy pocas ocasiones. Nunca se hacen en casa; de otro modo, los miembros de la casa, incluso los animales domésticos, tendrían accidentes cuando salgan. Como se necesita mucha fuerza y experiencia, las mujeres de veinte a cuarenta años son las tejedoras ideales.

Cuando se termina un tejido, los hombres aprovechan que sobran los cabos de hilos cañameros para hacer mallas: redes de pesca, de mochila y de bolsa. Son trabajos exclusivos de los hombres. Parece que la división del trabajo se relaciona con el género y las limitaciones físicas y tiene enlace con la religión.

El telar que usan las taiyales es de cintas, y requiere una cinta cruzada a la espalda de la tejedora. Se compone de una lanzadera, un peine, un enjullo para tela, enjullo para los hilos, una vara de separación y un travesaño. Las técnicas más usadas en el tejido taiyal son los tejidos cruzados y entrecruzados. Se utiliza el hilo blanco como urdimbre y los hilos de distintos colores entretejiendo los dibujos de rayas, zigzagueantes, cuadrados, triángulos y rombos. Creen que el

dibujo de rombos puede proteger a la etnia; los que se ponen vestidos con dibujos de rombos, pueden vencer el miedo y triunfar sobre los enemigos. El huso consiste en una varilla delgada, generalmente de madera, que va provista de un contrapeso hecho de madera o piedra. El hiladero empieza por tomar un trozo de fibra y lo retuerce a mano en una hebra o hilaza de corta longitud. Éste se fija al huso y se hace girar el mismo, dejando caer hacia el suelo mientras el hiladero alarga la hilaza añadiéndole pedazos de fibra. Cuando el huso llega al suelo y cesa de girar, el hiladero lo recoge, lo encanilla sobre el hiladero y repite la operación.

El verdadero telar es un perfeccionamiento del bastidor de tejer, merced a la adición de los lizos y la lanzadera, que aumentan la velocidad del tejido. Los lizos están colocadas en la urdimbre, que van atadas a hilos alternos de ésta. Cuando se levanta un lizo, los hilos atados también se levantan, permitiendo así al tejedor pasar el hilo de la trama a través de un solo golpe en lugar de tejerlo alternativamente por encima y por debajo de cada uno de los hilos de la urdimbre. La lanzadera, un pequeño instrumento que contiene una bobina sobre la que está enrollado el hilo de la trama, acelera más el tejido. Una vez que los lizos están sobre la urdimbre, se arroja la lanzadera de un lado a otro con un solo movimiento.

La materia del tejido tradicional es el cáñamo, y sin embargo, por el comercio con extranjeros tales como los holandeses, españoles, japoneses y chinos, se han añadido los hilos colorados de algodón y de lana. Los colores favoritos de los taiyales son el rojo, negro, azul y blanco. La tinta viene de la raíz de ciertas plantas.

En la ejecución de piezas decoradas complejas se pueden utilizar varias series de lizos, cada uno abriendo una sección de la urdimbre, siendo posible insertar hilazas de distintos colores, y cada una será una lanzadera diferente. Una vez que se cuelga la urdimbre, los hilos de la trama se intercalan con los dedos, por encima y por debajo de cada hilo de la urdimbre.

Las piezas hechas en el telar tienen siempre una forma rectangular. Estas piezas rectangulares se doblan y se cosen por los lados, recortando un agujero en el borde doblado para que la cabeza pueda pasar, y en ambos lados se dejan aberturas para los brazos. Las mangas que se añaden también son trozos rectangulares plegados, y se cosen a las aberturas de los brazos. El traje entero es una serie de formas rectangulares.

En la vida tradicional, el tejido es una técnica necesaria para las mujeres. Es el criterio para identificar su posición social y capacidad vital. En la sociedad taiyal, si una mujer no sabe tejer, pierde la calificación para casarse. Es como el caso de la caza para los hombres taiyales. En general, excepto para las faenas agrícolas y domésticas, las mujeres se encargan del trabajo de tejido. A partir del cultivo del cáñamo, los procesos de recoger, despellejar, despinochar, estregar, tejer hasta teñir son muy complejos, y se les tiene que dedicar mucho tiempo y hay que tener mucha paciencia con ellos. Por ejemplo, para sacar la fibra de cáñamo, al principio, se tienen que recoger los cáñamos frescos; después de despellejar y despinocharlos, tienen que pasar por los procesos de lavado y secado.

Después de secar los hilados de cáñamo, los acumulan y los elaboran a través del huso para que queden en la forma más sólida y rasa posible. Luego, se ponen

en una olla en la que se cuecen dos horas con agua y ceniza. Este proceso es para eliminar la suciedad e impurezas de los hilados. En el caso de los hilados colorados, se tiñen con tintas naturales al mismo tiempo. A continuación se arreglan los lizos para que queden con la misma longitud y se ponen en el enjullo con forma de red correlativa; se trasladan al telar. Finalmente, se traman los hilos en el lanzadero y se empieza a tejer.

Existen supersticiones que se relacionan con el tejido, por ejemplo, si una chica coge los lizos caídos de otras mujeres, tendrá un parto difícil. Para cortar el cáñamo tiene que ponerse de pie, que significa que la planta es alta y buena. Jamás se puede recoger en cuclillas, pues se considera que va a haber mala cosecha. Otras supersticiones que me han dicho son:

1° Se prohíbe a los hombres tejer y tocar el telar. 2° Cuando los hombres van de caza o de descabezamiento, todos los miembros de su comunidad y familia no pueden tejer ni tocar el cáñamo. Si no obedecen, los cazadores tendrán algún accidente. 3° Sólo las mujeres que sepan mucho sobre tejidos pueden anillar el dedo índice en ambas manos (normalmente se permite anillar en uno). 4° El cacique otorga pulsera a las que tengan capacidad de tejer dibujos especiales. 5° Se prohíbe tocar el cáñamo y la aguja durante el período de la ceremonia de siembra. De otro modo, los mijos se apolillan en forma de agujeros (agujazos). 6° Desde el momento de selección de los granos de cáñamo hasta el momento de coser las ropas, se hacen cantos especiales que ayudan las mujeres a memorizar los complejos procesos de tejido tradicional. 7° A las mujeres que acaban de tatuarse, se les prohíbe vestirse con ropa roja, tienen que ponerse ropa azul. 8° Sólo se permite una vez a un hombre arreglar un telar, si no, puede tener una

enfermedad en la pierna. 9º El cordón umbilical de niña se pone en el cajón del telar.

Antes de casarse, las mujeres tienen que estar versadas en el tejido y, además, para ganar buena fama, excepto si tejen su propio vestido de boda, tienen que coser para todos los parientes de su novio. Tien, Zue Mei, la nuera del cacique general de la tribu Shiabi (象鼻) en Miaoli, cuenta su propia experiencia sobre su boda (Huang, Ya Li. 1998: 117):

“ El padre de mi marido era el cacique general. Por tanto, la familia tenía muchos parientes y tenía una posición social muy alta. Para ganar la honra y el respeto de la tribu, trabajé duro para preparar bien la dotación: las ropas y mantas para todos los miembros de su familia. Como fue un trabajo duro, desde el momento prometido hasta la boda, nuestra boda se retrasó cinco años. Sin embargo, no me arrepentí, porque desde entonces toda la tribu me ha respetado mucho por la gran obra.”

Teniendo en cuenta este caso, podemos decir que a través del tejido las mujeres taiyales pueden conseguir su propia alta condición social. Las ancianas taiyales indican que los dibujos se diseñan en la cabeza, es decir, depende del sentido que tenga la tejedora. Además, tejiendo se puede entrenar la capacidad matemática (Chiang, Wuen Chuen. 2001: 51). Por ejemplo, seis lizos de cáñamo se enroscan en un círculo, y siete círculos (42 lizos) componen una lanzadera; siete lanzaderas (294 lizos) se ponen en un enjulio. Finalmente, con tres enjulios (882 lizos) se teje una prenda sin mangas, y en el caso de cuatro enjulios se convierte un vestido. En el pasado, la enseñanza de tejer consistía en “ver y aprender”. Las ancianas no enseñaban el método de tejido; las jóvenes estudiantes

tenían que aprender el tejido memorizando. Una maestra tejedora contó su experiencia: “mis maestras fueron muy estrictas y exigentes. A veces se me rompían algunos lizos descuidadamente, así que me golpeaban y regañaban todo el día. El estudio era muy duro.”

A las mujeres que no saben tejer las llaman “butu”, que significa “perezosa”. Nadie las quiere y todo el mundo las desprecia. Por lo tanto, las chicas siempre suplican voluntariamente a sus madres que les enseñen a tejer. Recordemos que las que no sepan tejer, no pueden casarse ni entrar en el mundo infinito de los antepasados. Siempre piden el favor a sus madres o parientes mayores de que les permitan ver sus métodos de tejido. En el pasado, la tejedora que supiera tejer dibujos especiales, adquiriría prestigio y honra.

El antropólogo japonés Kojima Yoshimichi (小島由道) defiende que los procesos para tejer tienen un fuerte enlace con los espíritus de los antepasados. En la sociedad taiyal, se considera que la vida es tejida por el utuj; cuando alguien se porta bien siempre se dice: “el utuj teje bien su vida.” Al contrario, cuando alguien muere, la gente dice: “el utuj ha acabado de tejer su vida.” La vida gira en torno al eje del tejido, y el tejido es la vida para los taiyales. Según el trabajo de campo de Chiang, Wuen Chuen (Ídem.), hay muchas maestras de tejido que han confeccionado durante toda su vida hasta que mueren. A pesar de estar enfermas, de dolerles todo el cuerpo hasta no poder caminar, seguían tejiendo todos los días. Sus hijos les aconsejaban que no tejieran, y sin embargo, no les hacían caso y tejían día a día hasta quedarse sin respiración. “Una vez que uno se pone a tejer, es muy difícil dejarlo. No se puede ni se quiere salir del telar hasta que se termine una obra.”

Además del tatuaje, el tejido es otro símbolo colectivo de los taiyales, que se aprovecha para identificar el papel étnico. El tejido es uno de los elementos básicos de la organización de cultura colectiva, es decir, es un conjunto que incluye todas las influencias culturales: las tradiciones, tabúes, ideas y técnicas.

Según la explicación de los documentos japoneses, el dibujo de rombo significa los ojos que simbolizan los espíritus de los antepasados. Los de líneas cruzadas simbolizan las manos de almirez, que significa las acciones importantes de descascarillar mijos con maja en el mortero. Además, los signos zigzagueantes sirven para anotar las rutas de traslación étnica. Los colores a veces representan distintos animales. Los dibujos zigzagueantes simbolizan las rutas. Cuando se tejen los zigzagueantes, se tiene que prestar atención a la cantidad de lazos; en caso de que no se haya contado bien, el dibujo saldrá mal y sus parientes perderán su dirección en la montaña (Huang, Ya Li. 1998: 131).

Para entender la relación entre los dibujos tejidos y sus significados correlativos, se tienen que conocer profundamente los elementos visuales que se refieren a las funciones y formas demostrativas. Por ejemplo, ¿qué lugar será adecuado para ponerlo?, o ¿cómo será la reacción étnica cuando se ve? Los dibujos del vestido son un medio que puede reflejar claramente la opinión, valoración y el estilo de vida de una etnia. El vestido que se pone uno es como un vehículo de transmisión, una serie de mensajes y, sobre todo, una impresión étnica. Es un símbolo de la posición social, y el método para distinguir las diferencias étnicas. La conformación de la diversidad viene de las características culturales. Cada etnia produce su propio tejido, y así tiene su vestido folklórico. El vestido es

un conjunto de las creencias, normas, hasta opiniones sobre el arte y la belleza. Los significados interiores de la cultura tejida se relacionan con el sistema cultura tales como los mitos, leyendas, rituales, que acompañan a las interpretaciones étnicas y por sí mismos aumentan su poder para transmitir, comunicar y acumular los conocimientos culturales.

Hedai Baien (2001:63) supone que en los taiyales existe un sistema de interpretación modificable. Hemos mencionado anteriormente que los taiyal suelen relacionar las cosas semejantes, y por lo tanto, muchos sustantivos tienen la misma raíz. Este sabio taiyal analiza el caso de “biruan”, que significa dibujos o palabras en la lengua taiyal. Piensa que “biruan” viene de la letra “biru” que significa película de bambú. Como antes en la tribu no existía papel ni escritura, es posible que se empleara la letra “biru” como la raíz de la letra tras conocer cosas nuevas semejantes. Se usan muchos vocablos que se relacionan con “biru” en la lengua taiyal. El Padre Baez (Chiang, Wen Chuen. 2001:124), considera que la letra “biru” en taiyal se traduce como “libro” para nosotros, según su estudio sobre la lengua taiyal. Como en la sociedad taiyal no hay escritura, existe otra forma para transmitir los significados, así que el Padre supone que el tejido tiene su función de “significado.” Este religioso cree que el “biru” se refiere a los dibujos de tejido, jugando el papel de residuo de la “escrita” taiyal. Por el mismo motivo, supone que la función del telar es como la de una “impresora.”

En realidad, los taiyales dicen que los dibujos del tejido representan el pensamiento y palabras de sus antepasados. Por lo tanto, la explicación o interpretación de los dibujos es como una forma de comunicación y transmisión de las ideas de generación en generación. Como ahora ha desaparecido la

costumbre del tatuaje, los ancianos creen que el tejido es la única forma para que los antepasados los identifiquen. Por lo tanto, siempre quieren que los entierren con los vestidos tradicionales, para que así los antepasados puedan distinguir su identidad taiyal y llevarlos al mundo infinito.

En general, los tejidos tienen un estilo colectivo. No obstante, cada obra mantiene su característica y modificación particular. Cada tejedora teje con su creación propia. Los dibujos principales se tejen en forma plana, geométrica, continua y simétrica. Sin embargo, cambia su estilo por diferencias de técnica y de área. Se varían los rombos, cruzados y rayas según el sentido. Se considera que las tejedoras que crean sus diseños especiales en técnica y color tienen buen “gaga” (aquí se refiere a la técnica y capacidad); sus seguidoras tienen que pagar los estudios para aprender su “gaga”.

El tejido taiyal forma parte de cultura, y sólo los miembros adoptan y admiten sus significados especiales. Para los taiyales, el proceso de reconocimiento de los signos y sus significados se relaciona profundamente con la estructura cultural. En otras palabras, cuando alguien puede identificar los signos tejidos, significa que conoce las normas y las reglas étnicas.

Según la investigación de Chiang, Wen Chuen (2001: 35), hoy en día se distinguen siete formas principales de tejido taiyal:

- 1° Ulay (Taipei), Fushin (Tauyuen), Tatoun (Yilan)
- 2° Taian(Miaoli), Jopin (Taichung)
- 3° Gen-ai, Lishin, Fasian (Nantou)

- 4° Nanaou (Yilan), Jopin (Taichung)
- 5° Shiolin (Jualien)
- 6° Zuosi, Wanzon (Jualien)
- 7° Gen-ai (Nantou)

Algunas tribus monopolizan sus propios dibujos o signos del vestido, de modo que nadie puede entender sus significados sin la interpretación de los lugareños. No obstante, esta interpretación siempre se refiere a los rituales y a los mitos étnicos. Por lo tanto, si se separa de su trasfondo cultural, el tejido es nada más que una tela, una materia sin vida, no puede transmitir los significados especiales, tampoco mantiene el espíritu étnico.

El único dibujo común entre estas siete formas principales es el rombo, que simboliza “los ojos de los espíritus de los antepasados”. Estos ojos siempre están vigilando los comportamientos de los taiyales y se consideran como una barrera de protección del grupo taiyal. Por el mismo motivo, el rombo en el tejido es un signo importante para los taiyales que sirve para identificar su identidad y condición étnica. El tejido de cáñamo no sólo es una de las artes más importantes, sino que también es una identificación con la historia cultural que no existe escrita.

Los tejidos taiyal desempeñan muchas funciones: se protege al usuario de los cambios del tiempo, las molestias de los insectos; se utilizan para envolver al niño o al muerto, se usan como sábana, edredón y hamaca. También se utilizan como pago o recompensa. Por ejemplo, para agradecer a las maestras de tatuaje, les pagan con faldas o telas de cuentas. Se adornan con cuentas los vestidos largos

que se consideran como un tesoro. La tela blanca de cáñamo la llaman “Keliats” y se teje con los hilos más finos del cáñamo. La utilizan como base de la ropa. En general se hace ropa de trabajo; cuando se adornan con cuentas, serán vestidos lujosos. Los tejidos que se utilizan con frecuencia en el vestido formal son: los pañuelos de la cabeza, chaquetas sin manga, capas, polainas, vendajes, capotes de monte y cinturones. La función del último es para apretarse la cintura, que es necesario para un vestido formal.

En el pasado, los vestidos ordinarios, sobre todo en tiempo de calor, eran ligeros: un corto chaleco y una tela larga y estrecha que se enrollaba en la cintura, dejando colgar las puntas por delante, que era lo más frecuente en los hombres. En el caso de las mujeres, es frecuente, además una especie de chaleco abrochado o especie de chambra algo larga y ancha, que se enrollaba en la cintura y les llegaba hasta cerca de los tobillos; solían tener algunos adornos hechos con tejidos. Hombres y mujeres usaban una manta, de proporciones no demasiado grandes, que atadaba por dos extremos se suspendía del cuello, cubriéndose con ella el cuerpo por delante y dejando la abertura a la espalda. Con frecuencia las mujeres se la ponían terciada, es decir, debajo del hombro derecho y el nudo sobre el hombro izquierdo. Esta manta, tejida por ellos, solía tener mucho trabajo en diseños y colores, dispuestos en sentido horizontal al cuerpo.

Antes de la llegada de los japoneses, los taiyales enterraban a los muertos debajo de la cama con las rodillas dobladas. Los parientes ponían a los muertos vestidos formales al principio, y después, los envolvían totalmente con una “pala”, que es una manta grande. Finalmente, los enterraban con los objetos funerarios. Hasta hoy, el vestido formal del muerto se ve como una forma de identificara para

entrar el mundo infinito de los muertos, porque los antepasados confirmaban la gesta del muerto a través del vestido que se pone en el funeral. La “pala” o sábana, normalmente se hace de tres mantas grandes que también se utilizan como edredón. A veces se emplea como utensilio de transporte de objetos o mochila de niño. Además, tiene un tipo de frazada que se teje con hilos más gruesos. Esta frazada se usa para cubrir los objetos grandes. Por ejemplo, en la aldea de Nan Au, los taiyales cubren las cajas grandes o edredones con frazadas de dibujos bonitos; se considera un tipo de adorno.

La mayor parte de los vestidos tradicionales son sin mangas; los largos se hacen hasta las rodillas mientras que los cortos se hacen a la altura del vientre. Se hace la ropa uniendo dos telas. La parte de la costura es la de la espalda, y en la otra, que está abierta, se cosen dos cintas que sirven para hacer nudos como botonadura. En las fiestas se ponen los vestidos largos que se decoran con campanillas, con las que ofrecen ritmos alegres mientras bailan. El vestido formal es blanco, que suele estar tejido con dibujos geométricos. Hoy en día este tipo de vestidos sólo se pueden ver en muy pocas ocasiones, tales como los días festivos o espectáculos especiales.

Los vestidos de fiesta de los taiyales eran variados; los jefes y personas pudientes llevaban encima los mejores arreos y dijes que poseen. El jefe taiyal adornaba su pecho con un pedazo de tela, de una cuarta o poco más, tejida por ellos con figuras de colores. Para los taiyales el cerdo salvaje y el gato-tigre eran símbolo de valentía. Por eso sus dientes y piel eran tenidos en tanta estima.

Las herramientas tradicionales de los guerreros taiyal eran (Lee, Yih Yuen.

1963: 314; Liao, Shou Chen. 1998: 238): el machete en la cintura, el arco y las flechas en la espalda y el arma de fuego a mano. Siempre llevaban un gorro de bejuco o de cuero de un animal que han cazado (la mayoría usa el de jaguar o de oso). Además, en el pasado, sólo los que había cortado la cabeza de los enemigos podían llevar los gorros adornados con cuentas (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 88).

Los guerreros taiyal normalmente se ponen una tela de cáñamo y la cubren con una piel de animal. Cargan un “tokan” (mochila de bejuco o de cáñamo) y un bolso de materiales de fósforos (cerillas). (Liao, Shou Chen. 1998:238)

Según el estudio del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas en la época japonesa (1996: 82), sólo los que habían cortado las cabezas de los enemigos y las mujeres que tejían muy bien se podían poner una prenda corta sin mangas sobre el vestido largo. El resto solamente podía ponerla debajo del vestido largo. Por otra parte, el vestido de cuentas es el traje de lujo. Se consideraba como moneda (tesoro) que se podía utilizar para intercambiarlo por cosas necesarias. El novio entregaba por lo menos un vestido de cuentas como regalo de esponsales cuando se prometía en matrimonio. Tenían otro tipo de vestido que se cose con tela de color original de cáñamo, sin ningún dibujo. Este vestido se utilizaba como prenda de trabajo. Era sólido, fuerte y duradero. Los que tenían mangas son de mujer, mientras que los de los hombres eran sin mangas. En Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963:63 y 82) el vestido con dibujos de rombos se utilizaba como traje de etiqueta; sólo se ponía en las bodas, los festivales y otras ocasiones importantes. Existía un tipo de pechera que se adornaba con láminas redondas de concha o de cerámica; sólo los que habían cortado las cabezas de los enemigos podían

ponersela. Había un tipo de adorno lujoso con base de bejuco y adornado con una moneda de concha (lámina redonda de tamaño grande) y cuentas de cristal. Era un adorno especial que sólo pueden llevar los caciques poderosos. Lo llevaban con un cinturón del brazo derecho colgando del pecho a la izquierda. (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 87 y 91)

No sólo hallamos que los taiyal glorían mucho a los guerreros que habían cortado la cabeza de los enemigos y a las mujeres que sabían tejer bien a través de la clasificación del vestido, sino también a través de los adornos. Por ejemplo, los hombres que habían cortado cabezas podían ponerse brazaletes en los dos brazos; las buenas tejedoras también tenían el privilegio de ponerse pulseras en ambas manos. Los buenos cazadores podían adornarse con dientes de cerdos salvajes para mostrar su valor. Todo ellos estaban mostrando la importancia de la realización de las obligaciones sociales entre los taiyal.

A las mujeres les gusta teñir la tela de rojo, y por esto, las que suelen tejer tienen las manos con manchas rojas. El color rojo tiene un significado importante para los taiyales, que se relaciona con la sangre y con el doble sentido de la vida y la muerte. En el caso de los hombres taiyales, tiene relación con la caza y, en el pasado, con el descabezamiento. Los cazadores se manchan sus manos con la sangre de animal o de sus enemigos. Según la leyenda, después de morir, las almas de los muertos tienen que pasar un examen en el puente del arco iris, en el que los antepasados examinan las manos de los muertos. Si tiene las manos rojas, pasarían al lugar infinito con los antepasados; en el caso contrario, los que no tengan las manos rojas, significa que no han realizado sus deberes obligatorios de la vida, y no podría pasar el puente. Así que tener las manos rojas para los taiyal

es un criterio para identificar su calificación y así poder llegar al lugar destinado con sus antepasados. Es decir, tienen que cumplir las misiones obligatorias de la vida, siendo el tejido es una de las más importantes.

En el pasado, cuando moría una persona, los taiyales solían teñir las manos del muerto de rojo. Este comportamiento significaba que el muerto había hecho bien los deberes obligatorios (tejer bien o cortar las cabezas de los enemigos) cuando vivía. Las manos se teñían de tinta o sangre. En el momento en que los espíritus de los antepasados encuentran a los muertos, siempre les examinan el tatuaje en su cara, en primer lugar, luego les miran las manos. Cuando no se tienen tatuajes, significa que se han portado mal en vida; serán abandonados y no podrán entrar el mundo infinito. El castigo por mal comportamiento no sólo se aplica a los muertos; la influencia es abundante: todos sus parientes y los miembros de los grupos a los que pertenezcan están incluidos, y tendrán accidentes, enfermedades, o van a ocurrirles desastres.

4.5 Construcciones

Recordemos que en el Paleolítico las cavernas se utilizaban a modo de albergues como protección contra los cambios de tiempo. Según la investigación japonesa en el siglo XIX, los taiyal todavía vivían en casas semisubterráneas, que se conocen con el nombre de “casa-fosos”. Parece que este tipo de casa es uno de los albergues humanos más antiguos. Se construía un foso excavado en la tierra con una profundidad entre medio metro hasta un metro. Se levantaba un tejado de losas sobre la caverna y se cubría con ramas y tierra. Lamentablemente, este tipo de vivienda hoy en día se conserva sólo en la memoria de los ancianos taiyal.

Según el reportaje del Padre Mailla durante la ocupación española (Álvarez, 1930: 327):

“las poblaciones son un agregado de chozas de tierra y cañas cubiertas de paja, elevadas sobre una especie de estrado alto de tres o cuatro pies, y edificadas en forma de embudo vuelto al revés de 15, 20, 30 aún 40 pies de diámetro; algunas están divididas con tabiques....en sus casas no tienen sillas, bancos, mesas, camas ni mueble alguno. En medio hay una especie de chimenea u hornillo levantado del suelo con 2 pies y algo más, y allí hacen su cocina.”

En la época colonial japonesa (Álvarez, 1930: 372 y 373), los taiyal edificaban las casas con madera y bambú para las columnas y paredes, cubriendo el tejado con paja. El tejado lo hacen con forma de ángulo con dos vertientes iguales; el interior, cuando lo hacen de cañas entretejidas, lo embadurnan con barro; la puerta de entrada la cierran con dos hojas de cañas tejidas; un tablado elevado del suelo sirve de cama, y junto a él ponen el fogón, formado por tres piedras lisas. Un madero cuadrado les sirve para sentarse. Además de la casa de habitación, todas las tribus suelen tener una casa común para reuniones o un dormitorio separada unos veintes pasos de la casa.

El edificio principal de la construcción tradicional taiyal es la casa que siempre se acompaña de hórreos y gallineros. Generalmente, cada familia tiene su propio almacén de granos. Este pequeño edificio está levantado sobre altas columnas con grandes piedras planas colocadas horizontalmente sobre ellas, para impedir que los ratones tengan acceso a los graneros donde conservan el arroz, el mijo, los

camotes y otros tubérculos que les sirven de alimento. Las materias de construcción de este almacén son el bambú, el junípero chino, el bejuco y la loza. La puerta del almacén está siempre justamente en frente la de casa. Las dimensiones del almacén son de 2.9 metros de longitud, 2.5 metros de anchura, 3 metros de altura hasta el alegre y 2.2 metros hasta el caballete, y, además, la base de los pilotes tiene 0.8 metro de alto (Wang, Huei Min y Hou, Chi Zen. 1998: 93 y 94).

Según lo que veo en las tribus, enfrente de la casa suele estar el patio, que se aprovecha como espacio para secar los productos agrícolas, tales como los mijos y el maíz. También es el lugar de descanso para la familia. Cada día, cuando se pone el sol, todos los miembros de la familia se reúnen en el patio para hablar y beber.

En el estudio del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas (1996: 71), la forma de las casas era cuadrada. No se utilizaban clavos; la viga y el pilar se unían con rotén. El tejado era plano con un largo alero; algunas casas sólo tenían un lado con techo. La casa de los taiyal se construía con bambúes, paja, madera y juncos. El tejado se techaba pesadamente con bambú y junco. La pared se construía con las celosías del bambú y los troncos de la madera. En caso de que utilizaran maderas, solían amontonarlas horizontalmente; por el contrario, cuando usaban bambúes solían apilarlos verticalmente. Como no tenían ventanas, las casas eran húmedas y oscuras. El interior sólo tenía los lugares para dormir, que eran bancos de bambú contruidos junto a la pared. Normalmente se cocinaba y se tejía fuera de la casa; se hacía en la casa en caso de que llueva (Hsieh, Chiao Min. 1964: 137).

Los informantes anicianos dicen, por el tabú de incesto, los hermanos de distinto

sexo no pueden dormir en la misma cama, así que en el pasado había un edificio público que se llamaba “laka” donde se quedaban los jóvenes. Se construía de cortezas de bambú y madera, colocados sobre un sólido armazón de palos, es decir, como los almacenes, eran construidas sobre pilotes. Este tipo de edificio se hace cuando es necesario, no había límite a su número. El “laka” no era lugar privilegiado para los hombres. A veces los jóvenes citaban a sus novias en el “laka”. También los miembros de la aldea podían subir cuando quisieran. Sin embargo, a las jóvenes casadas no se les permitía entrar. Se consideraba un comportamiento desagradable. Como el “laka” se construía sobre pilotes de una altura de cerca de tres metros, en general se utiliza como mirador.

El informante Cheng, Zon Min de la tribú Barón habló sobre el pasado, los recursos naturales se aprovechaban para obtener los materiales de construcción. Se escogían troncos grandes de árboles para utilizarlos como columnas principales de la casa; también se partían los bambúes por la mitad para hacer la pared. Se tejaba el techo con hojas de varias hierbas, especialmente las de colocasia, que se utilizaban para cubrir el techo contra la lluvia. En general, el interior de casa se dividía en tres zonas: comedor, habitaciones de solteros y habitaciones de casados. En el centro de la casa siempre estaba la mesa de comer; en la parte derecha estaban las habitaciones de los solteros, separados los distintos sexos en diferentes habitaciones. A la izquierda estaban las piezas de los padres y los casados. Los niños dormían con sus padres hasta que podían independizarse, y pasaban a las habitaciones de los solteros.

Los motivos por los que los taiyal se mudaban de casa eran (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 66): 1º Cuando no había más

espacio para enterrar a los muertos, porque tenían la costumbre de enterrar a los muertos debajo de la cama donde había dormido. 2º Cuando alguien moría vestido en la casa; se considera un mal presagio. 3º Si aparecían serpientes en la casa, abandonaban la casa enseguida, porque las serpientes eran símbolo de los espíritus de los muertos. 4º Cuando había accidentes y enfermedades de forma continuada, pues se consideraba un aviso de los antepasados. 5º Cuando la casa estaba carcomida por el paso de tiempo.

4.6 Tatuajes

En los archivos japoneses, como los Taiyal vivían en las montañas del norte de Taiwán, se les dio el nombre de “aborígenes del norte” (北番), y por la costumbre de tatuarse en la cara, también les llamaban “aborígenes con tatuaje en el rostro” (刺面番).

Un símbolo importante de la cultura Taiyal es el tatuaje. Para los taiyal, el tatuaje tiene un gran significado para indicar su condición social en la tribu. En el pasado, se tatuaban en la frente y en las mejillas una o dos franjas. El lugar para tatuarse frecuentemente es la cara. No obstante, algunas mujeres se tatuaban en los muslos unos puntos y rayas irregulares; se decía que así que pueden conseguir una vida feliz. Normalmente los taiyal se tatuaban en tres partes de la cara: la primera, en el centro de la frente o en toda la frente; se hacía tanto para los hombres como para las mujeres; la segunda, en el mentón, que era solamente para los hombres; la última, en las mejillas, sólo para las mujeres. Para los taiyales, tener tatuajes es un símbolo de orgullo y honor.

Según mis informantes, en sus memorias, cuando los niños de ambos sexos llegaban la edad de cinco años, se tatuaban en la frente unas líneas horizontales; cada línea estaba a media pulgada de distancia. Estas líneas se repetían una sobre otra, desde el centro, entre las cejas, hasta la raíz del pelo. La obra final sería un dibujo con una pulgada y media de altura y con las mismas distancias mencionadas. La persona que iba a ser tatuada se reclinaba en el suelo; la que iba a tatuar se ponía de pie detrás de ella y golpea la frente de ésta con una herramienta de tatuaje. Esta herramienta podía ser una pieza de bambú, a veces de madera, con seis o diez espinas fijadas a un lado y al final (algo parecido a un cepillo de dientes). Siempre mantenía un bloque de madera con la otra mano, que se usaba para golpear el cepillo cuando éste se colocaba en la frente. Al brotar la sangre, mientras se limpiaba, se ponía una tinta natural negra, que se hacía quemando una nuez aceitosa, y se cubrían los puntos nuevos de las heridas para que el dibujo, es decir, la línea, se viera claramente. Normalmente, se tatuaron juntos a los niños, y después de los procesos de tatuaje, se hizo una ceremonia, con banquete y baile. Los niños que hubieran pasado aquella ceremonia, eran aceptados formalmente como miembros de la tribu, lo que les iba a dar derechos y privilegios, mientras que ellos debían asumir responsabilidades y deberes.

En comparación con las mujeres, el tatuaje de los hombres es sencillo, y por lo cual, en general, tardan sólo una mañana para tatuarse. Por el contrario, el de las mujeres es más complicado y se tarda más tiempo en hacerlo. Normalmente se termina en unas diez horas¹². El proceso del tatuaje es bastante doloroso. Normalmente se hace en las temporadas de otoño o invierno, pues con el clima fresco se puede evitar mejor la inflamación.

¹² <http://www.syps.hlc.edu.tw/truku/trukug.htm>

En la historia oral, los hombres y mujeres taiyal se tatúan de diferentes formas; para los primeros, es la señal de haber alcanzado la virilidad. Los hombres se hacen una raya de dos centímetros de ancha por una pulgada de larga en medio de la frente, prependicular a la nariz; otra en el labio inferior hasta la barba y una tercera en medio del pecho. Todas ellas están formadas por sencillas líneas rectas. El tatuaje de las mujeres es más complicado. En la frente lo más común es una raya sencilla, como hemos dicho de los hombres, y rara vez en toda la frente; en las mejillas empieza junto a las orejas, se va ensanchando por las mejillas, ocupando el labio superior e inferior, de modo que le da el aspecto de una barba de color verdoso (Álvarez, 1930: 387). El dibujo del tatuaje para las mujeres se hace en ambas mejillas de la cara, extendido desde el centro de la boca hasta las orejas. La línea de arriba, que empieza en el labio superior, y la de abajo que empieza a la misma altura del labio inferior, se extienden por ambos lados de la cara en forma simétrica. La línea no es tan recta como las de la frente, sino que consiste en una línea hacia arriba curvada. Cada tres o cuatro líneas, se hace un diseño cuadrado que se parece mucho a un galón. Otros diseños que se usan para las mujeres pueden ser tales como poner cada tres líneas curvadas una pequeña distancia; se tatúa otra línea e inmediatamente se ponen dos filas de galón. En cuanto a la última fila, se pone otra línea, otra vez un espacio pequeño, y luego las tres o cuatro líneas paralelas. Sólo las mujeres que practican la castidad pueden ejercer esta profesión de tatuar. Las llaman *patasan*, y es generalmente hereditaria. Reciben mucho respeto y son muy bien pagadas. Se les paga con una sarta de cuentas, ropa de cáñamo, faldas y camisas hechas con cuentas. La confección del tatuaje es una especialidad exclusiva de las mujeres; en general, cada tribu tiene dos o tres mujeres que se dedican a este trabajo. A través de los distintos dibujos

se puede distinguir el origen tribal, ya que en cada tribu las patasanes tienen su propio dibujo (Lin, Siao Ling. 2004: 44, 48, 50 y 51).

Los insulares de Pelew, consideran que el tatuaje fue creado por sus antepasados. Por lo tanto, tatuarse es necesario para conseguir la felicidad eterna. Los fijís creen que el tatuaje se conforma con las órdenes del dios, y que los prescindan de él que serán identificados y castigados después de su muerte. El gran maestro Frazer dice que el tatuaje o la pintura es una imagen del totem. Según Chénier, las señales del tatuaje permiten a los indios distinguir si los miembros son de su comunidad o son sus enemigos. Westermarck tiene otra opinión: cree que los hombres y mujeres comienzan a tatuarse para seducir al sexo opuesto, a fin de cortejar o ser cortejados con éxito. En general, se considera que el tatuaje para los taiyal tiene tres significados principales: en primer lugar, el tatuaje les protege; según un mito antiguo Taiyal, el origen de tatuaje era para protegerlos.

En la antigua edad, hubo un periodo en el que murieron muchas chicas jóvenes. Eso causaba una gran preocupación en los antepasados. Un día, el utuj¹³ se presentó en el sueño de una chica y le dijo: “para que no se mueran más chicas inocentes, hay que tatuar su cara para evitar el desastre”. (Luo, Chien Kuo. 2002: 35)

Existe otro mito más popular sobre el origen del tatuaje entre los taiyal (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 23):

¹³ Así les llaman los taiyales a los espíritus de los antepasados.

Las primeras personas en el mundo fueron un hombre y una mujer¹⁴. Mientras se hacían mayores, se preocupaban por que no hubiera una generación siguiente. Un día, la mujer dijo al hombre que había encontrado a una chica que podía ser su esposa. Le dijo una fecha y un lugar para casarse con ella. Aquel día, el hombre se encontró con una mujer con la cara negra y contrajeron matrimonio. La mujer con la cara negra, en realidad, era la que había vivido con él. Es decir, su hermana, que pintó su cara con ceniza de las plantas para que la viera como una desconocida. Por esto, las mujeres se tatúan para casarse.

Según el mito mencionado en los archivos japoneses, entre las tribus taiyal se cree que las mujeres tienen que tatuarse antes de casarse. Sin embargo, la antropóloga Janet B. Mcgovern tiene otra opinión completamente distinta. A través de su trabajo de campo de dos años (1916-1918) en las aldeas taiyal, según su investigación (1922: 90 y 91), las mujeres se tatuaban después de la luna miel. Aunque existen distintas opiniones, la idea es la misma, es decir, se relaciona con el matrimonio. Esto significa que en cuanto se tiene la capacidad de ser adulta, es decir, de tener hijos, la mujer se tatúa. La menstruación será un hito importante para ser adulta. La madurez sexual es muy importante en las sociedades “primitivas”. A partir del período de la adolescencia, hay que separar los dos sexos. El tatuaje puede ser una de las mejores formas para distinguir la diferencia entre las niñas y mujeres. Liguelaroaú tuvo una entrevista con una anciana taiyal, la cual le dijo que en cuanto a las chicas taiyales les baja la regla por primera vez, siempre tejen muy bien (Liguelaroaú, 1996: 48). Las que no se tatúan, es decir, las que no han podido obtener el derecho de tatuarse, se consideran como mujeres

¹⁴ Hay distintos dichos sobre la relación entre los dos, algunos dicen que son hermanos pero otros insisten que son dos personas sin consanguinidad.

“inútiles”. Éstas siempre se casan con los hombres de “plano”, es decir, los hombres que no son taiyales. Las mujeres sin tatuajes pierden el derecho de ser Taiyal, y son expulsadas de la tribu (Yubas Naogih. 1995:32).

Así, el segundo significado del tatuaje es que si los hombres tienen el tatuaje en el mentón y las mujeres lo tienen en las mejillas, significa que ya son adultos, que han pasado las pruebas y pueden casarse y asistir a las actividades públicas. Por la misma razón, los que no se tatúan serán humillados y nadie los querrá. El tercer significado del tatuaje es una señal de éxito. Por ejemplo, los hombres que han ido muchas veces de expedición a cazar cabezas y las mujeres que tejen muy bien, tienen el derecho de tatuarse en la frente. A veces los héroes se lo ponen en los pies, las manos o el pecho (Lin, Siao Ling. 2004: 44, 48, 50 y 51).

El modo de practicar la impresión en su cuerpo de esas figuras indelebles no deja de ser una operación importante y dolorosa. Por eso no se la hacen de una vez, sino con alguna intermitencia. La maestra de oficio punza con una especie de lezna el lugar donde desea tatuarse, grabando a fuerza de pinchazos la figura de costumbre, después de lo cual frota durante un tiempo con el jugo de la planta del añil para dar un color verdoso, y con el hollín de las sartenes, u otra tintura, para el color negro, causando al paciente recios dolores, no sólo en el momento de la practica, sino durante muchos días consecutivos, hasta que desaparece la hinchazón que sigue a tan raro capricho (Álvarez, 1930: 388).

Los taiyal de Kusiaku, Takuakan y otras tribus cercanas a la capital Taipei unen el tatuaje con la costumbre de cortar cabezas.

“Antes de separarse de la montaña Pinsabokan, donde nacieron y se propagaron mucho los antepasados, viendo que la tierra era estrecha, convinieron en que la mitad se quedara en la montaña y la otra mitad bajara a poblar en el valle. Los que habitaban en la montaña, a pesar de ser menos, cuando gritaban aparecían más en número, lo que disgustaba a los del valle. Se convino, pues, que desde entonces hablarían bajo. Pero los del monte quebrantaron la promesa y continuaron gritando. Los del valle pidieron por segunda vez que bajaran más, y así lo hicieron, pero faltando a la promesa de hablar bajo, y viendo que lo hacían para engañarlos, determinaron coger a algunos hombres del monte y ofrecerlos en sacrificio a los antepasados, quedando desde entonces la costumbre de cortar la cabeza, y poniendo como distinción para los del monte que se tatuaran la cara.” (Ibid.: 416)

El tatuaje es la señal que muestra el honor del guerrero que ha cortado, por lo menos, una cabeza de un enemigo antes de la llegada de los japoneses. Durante el período colonial japonés, se prohíbe el ritual tradicional de descabezamiento. En esta lógica, los jóvenes que hubieran tocado o cargado las cabezas cortadas por sus padres también tenían derecho a tatuarse. Sin embargo, estas nuevas normas los taiyales las vieron como una humillación por parte del poder.

Todos los taiyal se tatúan en la frente cuando están en la adolescencia. Las chicas se tatúan en la frente cuando les baja la primera regla (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 140); sin embargo, según las ancianas, no pueden tatuarse durante la menstruación (Shui, Ya Fen. 2002: 20). Las mujeres taiyal, una vez obtienen una buena técnica para tejer y cultivar, después del reconocimiento de los ancianos, pueden tatuarse en las mejillas. Por lo tanto, cuando se hacen el tatuaje completo significa que pueden independizarse

y crear su propia familia. Si la herida del tatuaje se inflama, se considera que la chica ha hecho algo malo, tal como tener relaciones con hombres, lo que enfurece a los espíritus de los antepasados. En el caso de que el tatuaje se ulcere y deje herida, significa que la chica ha pecado; en esta situación nadie quiere casarse con ella, y aunque se case, no tiene un buen regalo de esponsales (Ibid.: 77). Al contrario, si una mujer tiene el tatuaje de la cara de color intenso (oscuro), se considera que es virgen. De este modo, todo el mundo la quiere y puede pedir más regalos para los esponsales.

En la época de la explotación para ocupar los nuevos territorios, las tribus vivían aisladas. Los taiyales siempre encendían fuego en la frontera étnica para declarar su propiedad sobre la tierra. Como vivían separados, tenían que ser valientes para portegerse a ellos mismos. Algunos investigadores piensan que la creación del tatuaje es un sistema de protección, es decir, el tatuaje es como un “certificado” que señala el coraje y la valentía étnica. Basado en la idea de supervivencia, la etnia tiende a perseguir una vida práctica. Además, existe otro motivo por el que el tatuaje es como un “totém” étnico. Recordemos que en las leyendas, al principio sólo las mujeres que tatuaban, pero a partir de los conflictos de la traslación étnica se tatúan también los hombres. La razón de ello era para evitar equivocaciones con matanzas involuntarias; cuando salían al descabezamiento, con el tatuaje sería fácil distinguir los taiyales de los enemigos. Por lo tanto, el descabezamiento y el tatuaje son rituales de protección que se relacionan con todos los aspectos de la sociedad y cultura taiyal. Para los taiyales, la meta final de la vida es seguir los pasos de los antepasados. Creen que cuando alguien obedece las normas tradicionales, consigue agradar a los espíritus de los antepasados, dándole éstos su protección. Por otra parte, el espíritu del muerto

descabezado se convierte en una parte del poder espiritual del que ha cortado la cabeza. Por el mismo motivo, el descabezamiento se considera una forma importante de mantener el poder espiritual del individuo y de la comunidad. Al principio no había criterio para el tatuaje, las maestras de tatuaje podían mostrar su propio diseño. Sin embargo, con el paso del tiempo y la división geográfica, cada área desarrolló su propio estilo de tatuaje.

Existían otras formas de mutilación en el pasado. El ritual más doloroso para los adolescentes era la extracción de los dos dientes incisivos laterales. Lo que constituía un tipo de ceremonia para adolescentes de ambos sexos, y que se realizó en cuanto tienen trece o catorce años de edad. Los taiyal retuerzaron hierbas de la tierra, o hilos de cualquier telar de una de las mujeres del pueblo, para extraer la muela. La ceremonia la llevó a cabo una sacerdotisa. En algunas aldeas, a veces, el honor de cumplir la ceremonia dental, se otorgó a los guerreros valerosos. La extracción de los dientes de los jóvenes significa que ya no son niños y no han de tener actitudes infantiles. Ellos entienden que tienen que diferenciarse de los animales, como los monos y los perros, que no obtienen el privilegio de que sean extraídos sus dientes. Este ritual, por regla general, se afronta con el valor estoico, y después los jóvenes presumen del efecto que se produce cuando se ve su lengua a través de los huecos donde estaban los dientes (Montgomery McGavern, 1922: 192). Los jóvenes taiyales no pierden ninguna oportunidad para sonrerír y para demostrar su afirmación como tales.

Otra mutilación consistía en perforar los lóbulos de sus orejas. La perforación trató de cortar la mayor parte del lóbulo, quedando sólo un fino círculo de carne para hundir las clavijas de los pendientes de bambú. Cuanto más ancha sea la

calvija, más admiración se obtendrá. De vez en cuando la carne del lóbulo se desintegra. Nadie se muestra solidario con los que se encuentran en esta situación; les van a considerar débiles y siempre tratarán de menospreciarles. (Ibid.: 185 y 187)

4. 7 Música y danza

Los instrumentos musicales principales que tocaban los taiyales son la flauta, el tubo de bambú y la armónica de lengüetas. La flauta sólo la tocaban los caciques y los hombres que hubieran cortado cabezas de los enemigos. Es un instrumento musical especial. Solamente se utilizaba durante el regreso y la ceremonia del descabezamiento (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 38). Se prohíben tocarla a los niños y mujeres.

Según los investigadores, la armónica de lengüetas es muy antigua respecto de otros instrumentos musicales. El autor Curt Sach dice que, desde el punto de vista histórico, la armónica de lengüeta debería existir desde la prehistoria, aproximadamente desde la época Neolítica. Hoy en día, todavía se toca en muchas tribus “primitivas”, incluso en Australia, China, Filipinas, India, Indonesia, Japón, Malasia, Nueva Zelanda y Taiwán. La armónica Taiyal es una especie de filarmónica hecha de caña de bambú, en la que se practican varias ranuras, introduciendo en ellas lengüetas de hojalata. Según los autores músicos de Taiwán y Japón, se considera que considerando todas las tribus, la armónica Taiyal es la más desarrollada y complicada del mundo. La razón es que la mayor parte de las armónicas de lengüetas suelen tener de una a tres lengüetas; sin embargo, las de Taiyal han desarrollado hasta ocho lengüetas, batiendo el record mundial (Chu, Li

Lun. 2004: 67). Los ancianos de la tribu dicen que en el pasado los taiyal se ponían a tocar la armónica a partir de los cuatro o cinco años. La tocaban toda su vida hasta su muerte.

Curt Sach cree que los taiyal es la única etnia que toca la armónica de más de cuatro lengüetas; el resto de las etnias que mantienen este tipo de instrumento musical, suelen utilizar sólo una lengüeta. Según documentos históricos, los taiyal utilizaban la de seis, de siete y hasta de ocho lengüetas. Hoy, en el Colegio Teologal del Monte Jade se conserva una de siete lengüetas (Lio, Ke Hao. 1997: 48), sin embargo, lamentablemente, nadie sabe tocarla.

El uso de la armónica taiyal es simplemente para ocio, para mostrar sentimientos y amor. La armónica se toca utilizando la mano izquierda, cogiéndola y poniendo la superficie cóncava hacia la boca, que aspira la armónica, mientras que la mano derecha toca las cuerdas para cambiar el tono. Los antropólogos japoneses escribieron que entre los jóvenes taiyal se solía tocar la armónica acompañándola con acciones corporales y gestos para transmitir sus enamoramientos. En el pasado, los jóvenes podían salir juntos libremente; sin embargo, se les prohibía tener relaciones sexuales antes de casarse. Por lo tanto, en las fiestas de días libres, o en las reuniones, los jóvenes tocaban las armónicas para mostrar sus enamoramientos, y bailaban abrazándose, lo que se consideraba algo normal. La danza tocada con la armónica se baila en la ceremonia tradicional. Los jóvenes solían tocar las armónicas mientras que arrastraban sus orejas para mostrar el amor hacia la chica que les gustaba. En el caso de que la chica aceptara el cortejo, bailaba cruzando las piernas. Además, la armónica puede acompañar a cualquier tipo de canto taiyal, por eso, el ritmo de la armónica también sirve como

lenguaje. (Universidad Nacional de Yilan, 1999: 83)

El anciano Hakou de la aldea Buta (武塔) dice (Bai, Chien Kuan. 2002: 14):

“en nuestra aldea no se hace la armónica de tres lengüetas, porque nuestros antepasados dijeron que el sonido de este tipo de armónica da mala suerte. Pero en otras aldeas sí la hacen.”

En documentos chinos de la dinastía Ching, se menciona que la armónica taiyal se tocaba en las bodas y los sacrificios. Para el descabezamiento, siempre empleaban la de cuatro lengüetas (Lio, Ke Hao. 1997: 58).

Según un estudio de Yami Noming (2000: 163), las categorías de la armónica taiyal son varios y se relacionan con la posición en la jerarquía familiar (el orden de generación). El resultado de la investigación de Yami Noming indica que los niños taiyal tocaban la armónica de una lengüeta como nivel básico, mientras que los jóvenes tocaban la de dos. Los padres tocaban la de tres y los abuelos utilizaban la de cuatro. La de cinco lengüetas se llama “lubuw pzima”, que significa “armónica para los mayores”, es decir, cuando los ancianos tocaban la armónica, significaba que aconsejaban y amonestaban a los menores. Por lo tanto, el mismo autor considera que además de contener el orden familiar, la clasificación de la armónica refleja el orden de edad, normas y la estructura familiar. Puesto que con el paso del tiempo se practicaba cada vez más, la técnica para tocar la armónica se debía perfeccionar. Por consiguiente, en distintas fases vitales se tocan distintos niveles de armónica que cada vez serán más complicados. Según el tipo de armónica que se usa, se distingue la edad y la posición familiar.

Las danzas taiyal se hacen en el período de sacrificios, tras las vueltas triunfales del descabezamiento, en las bodas, en las reuniones entre los jóvenes, en las ceremonias de méritos, en los días festivos de la tribu y después del trabajo. El baile tradicional taiyal continúa con su forma “primitiva” que interpreta su sentimiento a través de las acciones corporales; los pasos reaccionan a sus instintos, naturalmente, sin adornar. Los pasos cruzados, saltos, bifurcan o doblan la cintura, montan en los hombros de otros, y a veces agarran la oreja etc. Estas son las posiciones básicas que practican en las danzas. Las danzas de vueltas triunfales, de días festivos, de matrimonios y son de acompañadas de armónicas y pueden animar y divertir tanto a los bailarines como a las audiencias. La danza de caza imita la situación de la caza. Utiliza los bambúes, que simbolizan las trampas de la caza. Bailan con pasos rápidos, lo que significa el acoso entre los cazadores y animales (Universidad Nacional de Yilan, 1999: 82). El baile puede ser otra forma importante para mantener la identidad colectiva, que es una presentación vital y una fuente de la cultura social.

En documentos históricos españoles, los aborígenes formosanos solían bailar después de los éxitos del descabezamiento, y también bailaban durante los días festivos.

“Ellos ordenaron un baile a su modo, y los hacen muy alegremente, porque a cada vuelta que dan de dos en dos beben un trago de un vino que tienen, y a fuerza de tragos sostentan el baile seis y ocho horas, y a veces días enteros sin cesar.” (Aduarte, 1693: 588 y 589)

La música y los bailes juegan un importante papel en las fiestas de la siembra y recolección, acompañadas de libaciones excesivas. Según Álvarez (1930: 391), cuando se vuelve victorioso del combate, la danza se desborda a torrentes en las montañas. Basta ofrecer algunos jarros de vino de arroz fermentado, para organizar después de beberlo una danza en honor del obsequiante. También tienen una danza clásica y oficial para las grandes ocasiones, en las que sólo toman parte los hombres adornados con todos sus avíos. Además, tienen cantos guerreros, cantos amorosos, y entre los muchachos taiyal es frecuente imitar el canto de un insecto, y, sobre todo, el de los pájaros.

4.8 Cantos arcaicos

En cuanto a la cultura tradicional, el canto es una de las artes más importantes para los taiyal. Según los ancianos, los cantos existen a partir del inicio de la historia taiyal, es decir, los cantos acompañan al desarrollo étnico. Entonces, los cantos se veían como parte inseparable de la vida taiyal. Los cantos tradicionales son una representación artística; son poemas para transmitir los sentimientos, tanto los individuales como los comunes. Los aspectos que tocan los cantos taiyal reflejan la historia vital. Desde el nacimiento, los períodos de niñez, de adolescencia, de adulto, hasta la vejez; durante la vida de un taiyal, los cantos le acompañan siempre, especialmente en los momentos importantes. En el pasado, los padres tenían la obligación de reseñar a sus hijos los cantos tradicionales, porque a través de la enseñanza los jóvenes pueden tener conocimientos sobre la cultura, historia, normas sociales y técnicas vitales.

Los cantos tradicionales pertenecen a todos los taiyal; todo el mundo puede

cantar. La melodía es muy sencilla, y por tanto, es fácil cantar y acordar. Se compone el canto de melodía y lírica, que son las estructuras principales del canto. La melodía se cambia dependiendo de la realización, el talento y la sensación musical de los cantantes. Así, han desarrollado funcionamientos diversos. El contenido de las líricas incluye la relación amistosa, la preocupación vital, el valor de la supervivencia, las moralejas étnicas y la identidad de la comunidad, que juega un papel importante en la educación étnica. En una sociedad sin escritura como la taiyal, los cantos pueden transmitir los pensamientos e ideas de generación en generación. Las líricas no están fijadas; tampoco las melodías. No sólo entre distintas aldeas existen diferencias en las melodías, sino también una persona que canta el mismo canto cambia las líricas y melodías; que no siempre son iguales. A veces es por mala memoria, pero la mayoría de las veces es por el gusto personal. En algunas aldeas se cantan en grupo, mientras que en otras se cantan individualmente, como las épicas.

Los taiyal no tiene sistema de escritura, de modo que conservan el gaga a través de la forma oral: los mitos, las leyendas, los cuentos y especialmente los cantos. La música y la cultura tienen una relación inseparable. Los contenidos de los cantos taiyales siempre están llenos de normas tradicionales, muchas frases arcaicas, que ahora son muy difíciles de entender porque conservan los elementos más antiguos de la cultura; hoy en día solamente pocos ancianos de la tribu conocen los significados de las frases. No sólo existe el problema de traducir las frases, sino también las metáforas de los cantos. A veces no se pueden traducir literalmente, porque hay que saber a lo que se está aludiendo. De vez en cuando las palabras aluden a hechos históricos, u otros significados especiales, y por tanto, los que tienen más experiencia en la vida pueden traducirlo mejor. El señor Chen,

Yio Min recuerda que en su niñez (Bai, Chien Kuan. 2002: 17), sus padres y los amigos de sus padres siempre cantaban cuando bebían y charlaban en el patio. El contenido de los cantos versaba sobre la familia, los hijos, hasta había críticas personales.

Algunos cantos los hacen las mujeres, v.g., los cantos de cuna y de moler mijos; los de beber, los cantan los hombres. A los hombres taiyal les gusta cantar cuando se reúnen en el patio con sus amigos después del trabajo. Para conseguir tener buen humor en los trabajos pesados, han desarrollado las canciones de trabajo, tales como las de moler mijos y las de tejer. El canto de moler mijos siempre lo hacen dos personas para turnarse; la velocidad de moler mijos depende del ritmo del canto. Como moler mijos es un trabajo duro y aburrido, siempre se animan mutuamente a través de las líricas.

Existen muchos tipos de cantos, como por ejemplo, entre las taiyales existe una canción para despedir a las solteras. Al principio, la que va a casarse canta sola: “Ya he aprendido a tejer, me he preparado bien para casarme.” El resto reacciona con otra frase: “Hemos aprendido a tejer también, pero vas a casarte.” Además, a veces viene algún visitante al que hace mucho tiempo que no ve; el dueño de la casa siempre canta para mostrar su alegría. En general, en el caso de que sólo haya un cantante, los oyentes se sientan a su alrededor en la forma círculo. Cuando hay dos cantantes interaccionados, se sientan vis a vis al lado del fuego. Básicamente, en esta situación, la relación entre los dos es armoniosa. El canto puede relacionarse con los asuntos diarios, tales como un diálogo normal entre los amigos, saludos, bromas o amonestaciones. El canto para tejer que canta Matts Sattu (Yu, Jim Fu. 2000: 49) es el siguiente: “*Tminun tminun tminun yaki, tminun*

tminun tminun latan, turun turun turun, sili sili sili sili, pqba ku ksulan tniun latan, pqba ku ksulan sili sili turun.” El contenido es: “*La abuela está tejiendo. Quiere hacer ropa de cáñamo. Está tejiendo, tejiendo y tejiendo. Tejiendo con una lanzadera.*” Las líricas y el contenido de los cantos taiyal aceptan la gran influencia del ambiente vital, costumbres, cultos y pensamientos tradicionales. A través de los procesos de creación, desarrollo y transformación, conservan profundamente los asuntos sociales e históricos. Se puede cantar cuando uno quiera; no tiene que haber un escenario grande ni reunir a mucha gente. Donde están los taiyal, están los cantos.

Los cantos de sacrificios son canciones de coro que suelen acompañar a una danza colectiva practicada al aire libre. Este tipo de cantos tiene un tono triste y sencillo, y además, el tono del principio y del final del canto siempre contiene un ritmo prolongado y bajo. Estos cantos, incluso los de ceremonias y de días festivos, sólo se permiten cantar a los caciques.

Los cantos de beber se cantan cuando se bebe en casa. A veces se cantan solos, a veces junto con otras personas o se canta con canon. También existen los cantos de trabajo, que se cantan mientras que se está laborando en el campo.

El canto de cosecha se interpreta cuando se está en el período de cosecha, sobre todo de los mijos pero también en otros productos agrícolas. Todos los parientes y amigos se reúnen en el patio donde se ponen los productos agrícolas. Todo el mundo pone las manos sobre los hombros de la gente que está a su lado cantando. Al principio cantan a coro y luego cantan con canon; finalmente se convierte en una forma de canto interactivo. Cuando se alcanza un ambiente

agradable, los jóvenes bailan mientras que gritan “wih, wih” para unirse en alegría (Bai, Chien Kuan. 2002: 27). El anciano Watan Tanga en Dashi (大溪) de Taoyuen (桃園) interpreta una canción para dar gracias a los antepasados durante el día festivo (Yu, Jim Fu. 2000: 45-47 y 49): “*Utux Mrhow, nyan misu splawa ki, hmut su pkiyup syaw nniqun kay. Sqasay taya ryax na soniy. Utux Mrhow ta pbuy saku ngarux pbuy saky biyok miyup nagasal kawara. Sqasay taya ryax na soniy. Utux Mrhow ta ana saku kmoyaw maato pbuy sku biyok. Sqasay taya ryax na soniy.*” El contenido es “*Espíritus de los antepasados, les llamamos y rogamos que disfruten las ofrendas. Que disfruten con nosotros. Espíritus de los antepasados, les ruego que nos otorguen los osos, cerdos salvajes y ciervos cuando cazamos. Que disfruten con nosotros. Espíritus de los antepasados, en este día festivo de cosecha, les ofrecemos un cerdo y esperamos que lo reciban con placer. Que Disfruten con nosotros.*” Este tipo de cantos siempre hay agradecimientos a los espíritus de los antepasados, y con frecuencia les ruegan que otorguen una buena cosecha el año siguiente.

A través de los cantos tradicionales se puede entender el significado cultural taiyal, por ejemplo, el “gaga”, las normas, costumbres, identidad e historia. Todo ello está incluido en los cantos. Además, los cantos festivos indican detalladamente los objetivos y significados de las ceremonias. Un ejemplo de canto que versa sobre los hombres taiyal es el siguiente (Chu, Li Lun. 2004: 74) :

<i>Mlikuy tayal milikuy na yungay</i>	Los hombres taiyal son valientes
<i>Panga token slitan wakil mbbiru</i>	Su mochila se adorna con cuero animal y en la faja de la mochila se han tejido dibujos
<i>Smbetaq lalaw mbing qinlisuw</i>	Tiene un machete en su cintura y una lanza en

	su mano
<i>Bhuniq pneluq cinrongan</i>	Lleva un arco de madera con una flecha
<i>Musa qyunam tmqsinuw</i>	Va al coto de caza a cazar los animales
<i>Qcingan laquy kinthuk tnayux</i>	Ciervos, ciervas, cerdos y cerdas salvajes
<i>Kmikil qhyang wail tokan</i>	Cargan la mochila llena y pesada
<i>Rgyax hlahuy insuna na tayal</i>	El monte y el bosque son la vida taiyal
<i>Snbil lkotas ta aring raral</i>	que nos han dejado los antepasados

Otro ejemplo del canto antes de salir a enfrentarse con enemigos (Álvarez, 1930:400):

<i>Lauka kuin putguiai</i>	Me lanzaré
<i>Lauka maiaugun</i>	Subiré a la cumbre de las montañas
<i>Sangun mo patus kutau</i>	Sorprenderé y mataré al enemigo
<i>Panga tolok tauku</i>	Pondré su cabeza en mi lanza
<i>Panga gansal</i>	Y la llevaré a mi casa
<i>Kmita kamilit</i>	Viéndola mi prometida
<i>Mabe kamilit</i>	Consentirá en compartir el lecho
<i>Mabe sasan tuliek</i>	Ella dormirá hasta el día
<i>Malak siliak</i>	El agujero me es favorable

En 1995, el autor Chen, Cheng Kan clasificó los cantos taiyal en dos categorías. La primera son los cantos modernos que utilizan el ritmo tradicional, pero que se escriben y se cantan en nuevas líricas de otro idioma. La segunda son los cantos tradicionales, que se dividen en dos partes: una se emplea para diversión; otra sólo se canta en ocasiones oficiales, tales como el momento de

comprometerse en matrimonio, las bodas o las reuniones de los caciques. En el año 2000, Yami Noming hace otra clasificación de los cantos taiyal en cinco tipos principales: en el primero, sólo cantan los hombres; son los cantos arcaicos que se recitan para ocasiones especiales. El segundo son cantos generales con ritmo tradicional. El tercero son los de ocio y de baile. El cuarto son los de “gaga”, que versan sobre el origen y la historia étnica. El último, son cantos de niños que cantan éstos. (Lai, Lin Enn. 2001: 13)

Aparte de los cantos tradicionales existen los cantos arcaicos, que son de una forma especial. Los cantantes tienen que conocer profundamente las reglas para cantar y saber utilizar líricas clásicas. Como el ritmo y el tono son muy sencillos, según los investigadores, los cantos arcaicos conservan características “primitivas”. Los antropólogos suponen que los taiyales llevan por lo menos 6,500 años en la isla; es posible que este tipo de cantos arcaicos haya existido hace miles de años.

El contenido de los cantos arcaicos versa sobre el origen de los seres humanos (sobre todo de los taiyal), los mitos y leyendas, la historia de la traslación étnica y los héroes históricos. También los hay de amor, y para memorizar el pasado. En definitiva, los hay de muchos tipos. Siempre mantienen un argumento o circunstancia completa, y según ellos cambia el tiempo de duración; algunos duran cinco o diez minutos; como máximo hasta media hora.

Los cantos arcaicos también se llaman cantos reales de los taiyal (gwas Taiyal balay), cantos de los caciques (gwas mrhu raral), cantos de antepasados (gwas bnkis Tayal) o cantos clásicos (gwas hmgut). Es obvio que se relacionan con las

ceremonias importantes tales como el sacrificio de los espíritus de los antepasados, el día festivo de cosecha y de siembra. Como los caciques manejan las ceremonias importantes, sólo los hombres pueden cantar los cantos arcaicos. Se dice que el origen de los cantos arcaicos tiene relación con el “gaga”, que viene de las palabras de los antepasados. Se aprende naturalmente, puesto que los mayores suelen cantar cuando se pone el sol; así, los niños los escuchan todos los días. Sin embargo, para cantar este tipo de canto hay que ser inteligente, porque siempre se añaden nuevas líricas improvisadas. Por el mismo motivo, si no se tiene mucha habilidad para utilizar las letras de las canciones, será imposible conmover al público.

Los cantos arcaicos se suelen cantar después de una larga conversación, puesto que el contenido se relaciona con el diálogo. Con base en un tema y una estructura clara, los cantantes y oyentes pueden sentir el transfondo y el objetivo del canto, mientras que se emocionan, e interaccionan. Las letras de los cantos arcaicos siempre utilizan palabras antiguas que no se emplean durante las conversaciones normales. Frecuentemente usan frases con metáforas dando profundidad y motivo para pensar.

“Ox----Bnux sa sbayen, puqing kinnaholan kinnaholan ita Tayal gblilan ita twara. Yutas lkmbuta kmayen kmyaboh. Hparas mumu sinonan mumu sinrhgan, laxi pqiway qlqlcing. Bhoyau mqlqianux wiwan ali na binoq, wiwan ali na mqoyau. Pwagi pinna kayel. Tunux bubu na yaya. Laxi hmut mqia nux Tqqu sani gaga mxayel. Kya qeran papak Ttlugq bnkis ga, Teta mqoyet mqlqya nux rsani hoku mhoway. Howay yaba ta Utux, hparas gaga krahu, lax ta psyaqyeh, ita kwara kinbahan na Tayal.”

Este canto arcaico fue cantado por Watan Tengan que vive en el pueblo Fushin (復興) de Taoyuen. El resumen del contenido es: *“Desde un lugar oriundo de los Taiyal, para continuar el desarrollo étnico, los tres hermanos se marcharon al norte. Buta fue a Tauyen y Shinchu; Ayen fue a Yilan; Tabox fue a Taichong y Nantoo. Antes de marcharse, se prometieron que no se separarían por la madera, desarrollarían las tribus como el bambú, tendrían que ser fuertes como el bejuco. Hemos mamado del mismo pecho, tenemos que distinguir las generaciones. Los consanguíneos de más de cuatro generaciones pueden casarse. Se prohíbe el incesto; de otro modo, los espíritus de los antepasados nos castigarán. Tenemos que obedecer las normas. Dejar que los ancianos con bastón sean casamenteros. Agradecemos a los antepasados que nos hayan dejado el gaga. No queremos enemigos; los taiyal tienen que vivir tranquilamente en esta tierra.”*

Por este canto hallamos que las estructuras de los cantos se organizan por elementos naturales, tales como los animales, plantas o cualquier fenómeno natural. A veces se utilizan algunos nombres que tienen un origen especial, y se unen las palabras como si se crease un idioma nuevo con estructura especial. Sobre todo, las cosas se convierten en metáforas simbólicas durante los cantos. Los temas más frecuentes de los cantos son: el origen de los antepasados y, las normas del matrimonio; estos dos temas tienen una conexión. Según el investigador japonés Kurosawa Tomotaka (黒澤朝隆):

“los cantos taiyales tienen características rítmicos de los cantos arcaicos japoneses, tales como que no hay letras fijas, el ritmo tampoco es estable, se canta lo que se quiere, y se canta parecido a la forma de hablar, dependiendo de la reacción del cantante.”

La continuidad de la cultura se relaciona con las costumbres. Para los taiyal, el “gaga” es un hito de las normas étnicas, que incluye todos los cultos, ritos, instituciones, reglas y pensamiento de los antepasados. Se transmiten de generación en generación.

Los cantos arcaicos siempre se cantan en las ocasiones formales, v.g., para concretar la paz entre las tribus, para declarar la relación consanguínea cuando se actúa de casamentero. El contenido del canto para discutir matrimonio que interpreta el anciano Watan Hayung es el siguiente: “Hoy he traído a la hija.¿Habéis preparado buenas comidas para nosotros? No importa que sean productos de la montaña o carne de cerdo salvaje; invitadnos ahora. Tenéis que tratar a la hija bien para que podáis tener más descendencia. El dueño tiene que darse prisa para traer las comidas a los parientes; a partir de hoy somos parientes.” Esta canción muestra muchas costumbres taiyal, por ejemplo, en lugar de declarar el permiso para matrimonio, dice “invitar las comidas.” La estructura social de los taiyal tiene una costumbre de compartir comidas que se llama “gaga”. Los taiyal piensan que los que hayan comido juntos son miembros de la familia. Por lo tanto, esta canción se repite varias veces durante la comida, indicando que van a ser parientes, que es lo mismo que decir que ya existe el permiso de los padres de la chica para casarse. Suelen cantar cuando están en un ambiente o un transfondo especial. Por lo tanto, generalmente utilizan metáforas con palabras antiguas y profundas, para que recuerden el significado original de los antepasados y piensan en el objeto real.

Como no existe escritura, la comunicación oral es importante para transmitir la historia étnica, y por eso, las letras son muy difíciles y emplean vocabulario

muy culto. En general, las letras forman fenómenos de la naturaleza tales como los animales o las plantas para mostrar un significado metafórico, simbolizando un tema concreto. Normalmente, se considera que los objetos tienen un doble sentido y que se relacionan con casos concretos. En cuanto a los problemas de supervivencia, el matrimonio, las personas u objetivos especiales, suelen emplear algunas palabras fijas que se emplean como metáforas. Por lo tanto, aunque parece que las frases tienen contenidos fáciles al principio, después de combinar sus símbolos metafóricos, se hallará un significado muy profundo.

Para interpretar los cantos arcaicos en primer lugar uno tiene que presentarse a sí mismo. Hay que poner el nombre del hijo o hija menor; el otro cantante u oyente también tienen que hacerlo, aunque conozca sus nombres. Por lo tanto, siempre se pregunta el nombre de la otra persona, porque es posible que no se sepa el nombre de sus hijos menores. Esta costumbre significa que este hombre tiene su propia familia e hijos. Utiliza el nombre de los hijos menores sólo cuando interpreta los cantos arcaicos; cuando charlan, no hacen eso. En el caso de que el cantante no tenga hijos propios, dice “señor” o “anciano” antes de su nombre cuando se presenta. En el pasado, nunca se cantaban los cantos arcaicos en solitario; solían cantar en parejas, turnándose. Siempre empieza el invitado. Así, cuando uno termina su turno en el canto, el otro tiene que reaccionar inmediatamente. Cantaban hasta quedar satisfechos, es decir, hasta conocerse. Luego, se podía empezar con el contenido de la historia étnica y el “gaga”, que es más profundo y serio, y no se puede cantar como antes. Como la historia de la cultura es muy antigua, se complementa con los cantos arcaicos (Chu, Li Lun. 2004: 77 y 78). Los ancianos dicen que los cantos arcaicos no los puede cantar todo el mundo; el que canta debe tener buena voz, conocer profundamente el

“gaga”, y finalmente, ser una persona prestigiosa en la tribu.

Aunque un taiyal sepa hablar su lengua nativa, no significa que pueda entender bien el contenido de los cantos arcaicos. Sólo los ancianos que conocen bien las letras arcaicas pueden interpretar los cantos. Por este motivo, los que conocen estos cantos, obtendrán el respeto de la tribu; suelen jugar un papel importante en las ocasiones importantes. La mayor parte del contenido de los cantos arcaicos se relaciona con la tradición antigua y con las palabras de los antepasados (el “gaga”). En particular, casi todos los ancianos con tatuajes han escuchado y saben cantar la parte de los gaga. Por lo tanto, esta parte es considerada como “letras buenas” y necesarias para discutir el matrimonio. Los cantos arcaicos tienen un funcionamiento especial y gran influencia en la sociedad tradicional. En el pasado, cuando había conflictos o asuntos importantes para resolver en las tribus, se negociaban a través de los cantos arcaicos. Se dice que en el pasado, cuando los grupos de sacrificios tenían disputas, siempre se invitaba al cacique como árbitro, que se sentaba en el centro para escuchar las explicaciones de ambos lados. Cada grupo enviaba a un representante que conociera bien al gaga y que tuviera buena voz para cantar. Se comunicaban a través de los cantos. En otras palabras, en lugar de hablar, cantaban para conseguir la paz.

Normalmente las ocasiones en las que se cantan los cantos arcaicos son muy formales. Si se utilizan palabras demasiado directas en dichas ocasiones se considera que es un comportamiento no conveniente. Además, si se utilizan letras demasiado vulgares, se burla a quienes tienen un nivel cultural bajo y son superficiales. Por lo tanto, las letras de los cantos suelen ser breves e intelectuales,

llenas de sabiduría cultural. Aunque las tribus o comunidades se distribuyen en diferentes áreas aisladas unas de otras, cuando se escucha un canto arcaico, los oyentes pueden entenderlo e interpretarlo de la misma forma. A pesar del tiempo y el aislamiento geográfico, los taiyal del mismo origen siempre pueden encontrar su raíz en los cantos.

Para los taiyal, los cantos arcaicos es el único fundamento para testimoniar el origen de los antepasados. A través de los cantos, uno puede conocer claramente la relación étnica y el origen de los antepasados. Por lo tanto, sólo se cantan en ocasiones especiales que necesitan revelar su origen ancestral. Continúan haciendo lo que han dejado los antepasados; es una forma de establecer la conciencia, las normas y las creencias. Todo ello se convierte, naturalmente, en un control social para los individuos y la comunidad.

“Tras escalar el pico Sbayan, bajo la dirección del antepasado Myabuh, hemos llegado a Zheboung. Hijos míos, ya no podéis vivir juntos. Tenéis que buscar vuestro propio lugar.” (Lai, Lin Enn. 2001: 31)

A través de los cantos es fácil entender y encontrar el origen ancestral, y, según la relación entre la tribu y la ubicación original de los antepasados, los taiyal pueden distinguir el origen del sistema del grupo al que pertenecen. La función más importante de los cantos arcaicos es ayudar a memorizar y comprender el origen del linaje (ascendencia), que sirve para confirmar la relación consanguínea cuando se quiere contraer matrimonio. Por consiguiente, los cantos no sólo transmiten los conocimientos locales y conservan la sabiduría tradicional, sino que también señalan la historia familiar y étnica.

Para los taiyal la relación étnica y tribal es igual que reconocer la existencia personal. Mientras aumenta dicho reconocimiento personal, se fortalecerá la identidad étnica. Por los cantos, es fácil ver que se esfuerzan mucho en conseguir la supervivencia y el desarrollo. Los antepasados siempre aconsejan a los descendientes que busquen nuevos terrenos para desarrollarse de generación en generación.

“Tenéis que ir a buscar un nuevo lugar, estableced una nueva patria. Seguid el arroyo para buscar un lugar adecuado para vivir y cultivar.” (Ibid.: 89)

“Tenéis que alojaros como los peces, vivid siguiendo el nacimiento del mismo río. No podéis estar espalda con espalda (significa que no pueden estar sin comunicarse). Cuando los hombres quieren casarse, tienen que distinguir cuidadosamente las mamas (aquí se refiere a los vasos sanguíneos). No se puede romper con el tabú del incesto... Tenéis que obedecer las palabras de los antepasados que os envían a las chicas a todas partes (contraer matrimonio). Si unís a muchos parientes de todas partes, no váis a tener hambre en las rutas.” (Ibid.: 91)

Cuando se discute el matrimonio, siempre cantan, en primer lugar, preguntando por el origen de los antepasados. Después, se reduce el ámbito a los árboles genealógicos más familiares. Por supuesto, discuten cantando. Los representantes (los cantantes) tienen que ser las cabezas del clan, alguien que conozca muy bien el sistema familiar de los novios. Cuando están seguros que no hay relación consanguínea entre cuatro generaciones de los novios, finalmente, empiezan discutir las condiciones personales de éstos.

En las tribus y comunidades aisladas, algunas bastante separadas, se pueden encontrar las mismas opiniones e interpretaciones en cuanto a las explicaciones sobre el contenido de los cantos arcaicos. Desde el punto de vista lingüístico, eso indica que todos ellos pertenecen al mismo sistema cultural, puesto que, según los contenidos de los cantos arcaicos, los lugares de origen de los antepasados estaban cerca. Aunque hoy en día los descendientes se reparten por diferentes lugares, todavía pueden saber de los parientes consanguíneos a través de los cantos. Por lo tanto, las letras de los cantos arcaicos no pueden cambiar flexiblemente como la de los cantos normales, ya que los primeros cargan con la responsabilidad de transmitir conocimientos clave.

Cuando uno interpreta este tipo de canto, debe mantener una actitud seria y sincera, y además, consultar con frecuencia las técnicas para cantar y participar en las prácticas hasta que los ancianos le confieran su capacidad. Finalmente, los invitarán a cantar en ocasiones importantes.

Masin Koyo, de la aldea Nan Shan (南山) en Datong, interpreta un canto en base a un cuento que han dejado los antepasados para aconsejar a los descendientes taiyales (Bai, Chien Kuan. 2002: 25).

“Somos los descendientes de los mismos ancestros. Nuestros antepasados vivían en las montañas de Pinsebokan, donde empezó el desarrollo étnico. Nuestros antepasados podían expandir la etnia porque obedecían a los gaga. Nunca olvidéis las palabras de los ancianos y de los antepasados. Nuestros antepasados de la aldea Nan Shan roturaban en la ribera y establecieron la tribu Keleisan. Nunca olvidéis las recomendaciones de los

ancianos. Otra tribu está al lado del río, llamada Mariba, que también fue conformada por los antepasados. Los antepasados nos enseñaban a cazar y cultivar para conseguir los alimentos. Al igual que los macao (planta pimental), no importa cómo os distribuís; solamente recordad avanzar a lo largo del río, y así sobreviviréis. Nunca olvidéis nuestro gaga, y jamás a los antepasados. Conservad los consejos y seguid los pasos de los antepasados, y así nuestra etnia prosperará. Por lo tanto, tenéis que continuar las costumbres, y admirad y aprended de los ancianos. Aunque sea difícil, debéis insistir en continuar con las tradiciones. Recordad mis palabras. No olvidéis a los antepasados taiyales. Aunque se van, los antepasados siguen bendiciendo y protegiendo siempre a sus descendientes.”

Masing Koyaw, en la aldea Nan Shan, ofrece otro canto para aconsejar a los descendientes. (Yu, Jim Fu. 2000: 40)

“Todos los hijos taiyales, debéis conservar con fuerza los gaga de Taiyal. No olvidéis que la razón por la que podemos sobrevivir hasta hoy es que obedecemos a los gaga. Nunca olvidéis los gaga que han dejado los antepasados. Nunca abandonéis las palabras de los antepasados. Si los hijos taiyal no obedecen a los gaga, actuarán de manera desafortunada. Si sólo obedecéis a los gaga que han enseñado los ancianos, prosperareis en este mundo.”

El anciano Watan Hayung recuerda de su niñez el aprendizaje de los cantos arcaicos. Su padre era el cacique de la tribu Nan Shan, y tenía muchas oportunidades de visitar las tribus cercanas. Siempre hablaba de los gaga y las leyendas para el público. Generalmente, cuando sentía algo mientras contaba los cuentos, se ponía a interpretar los cantos arcaicos. Se dejó influir por lo que oía y

veía, y así, aprendió cantar. Cantaban juntos; los más atrevidos animaban a los tímidos; se animaban y se divertían.

No se muestra directamente lo que se quiere decir, sino que se canta y describe con letras abstrusas. Las letras de los cantos siempre están llenas de un sentido implícito. Por eso, los oyentes pueden reflexionar y reaccionar a través de los mismos. Cantando juntos se establecen relaciones personales.

Los cantos arcaicos se relacionan con la transmisión de “gaga”: sea de caza, de matrimonio, e incluso, de toda la historia étnica. A través de la lírica, educan a los descendientes de forma implícita, mientras que conservan las leyendas y continúan con los cultos. Además, se evita la desaparición lingüística. Sobre todo es evidente que han supuesto el origen de la etnia, porque los cantos acumulan las experiencias tribales, mantienen las mismas opiniones acerca de la vida cultural, aunque las tribus vivan aisladas.

Existe una relación inseparable entre la música y la cultura. Los ritos y cultos pueden volver a su versión original a través de los cantos tradicionales. Los cantos normales se cantan en cualquier lugar y tiempo. No hace falta reunirse para practicarlos; siempre se cantan improvisadamente. Este tipo de cantos tienen las letras prácticas, es decir, reflejan situaciones reales. Además, no existe distinción entre cantantes y oyentes; todo el mundo puede participar y cantar cuando quiera. Como practican día tras día, cuando se reúnen, el público puede llegar a cantar de forma natural sin planificarlo (Yu, Jim Fu. 2004: 179). Las letras que se utilizan en los cantos no son como en la lengua normal; es un idioma arcaico. Al pasar el tiempo, y llegar a hoy en día, la mayor parte de las personas no entiende el

significado metafórico de los cantos; sólo algunos ancianos conocen el contenido real. Aparte de la traducción directa de las palabras y frases, existen metáforas especiales en el transfondo, que es la parte más importante, la que insinúa el tema central. Si sólo se traducen las frases y las palabras y se descuida el contexto de toda la canción, se interpretará mal el significado real y se perderá la función de los cantos (Ibid.: 185 y 186).

El cantante principal no es una parte más, sino que es un líder. Todo el mundo puede ser el cantante principal, sólo hay que tener valentía y ser capaz de cantar y reaccionar improvisadamente. Puede cambiar y renovar las letras según la ocasión y la situación directa. Los cantos taiyal suelen empezar un compás más tarde. Este tiempo inicial es bueno para que los oyentes o seguidores entiendan mejor el ritmo del canto. Por lo tanto, según Bai, Chien Kuan (2002: 21), hay menos errores cuando se canta en coro. Aunque el ritmo parece sencillo, se canta con canon e interaccionando; es una presentación desarrollada. En el estudio de Yu, Jim Fu (2004: 195) Los seguidores pueden dividirse en varios grupos, y uno tapa el ritmo del otro, conformando un canto de canon. Eso significa la coordinación entre ellos y el reconocimiento de la localización personal. Uno obedece al otro; es la idea del orden y las normas que se esconden en el interior.

Según lo dicho por el antropólogo musical Alan Merriam, “la música es un comportamiento social”. La reacción improvisada realiza una parte de las estructuras, normas y fenómenos en los comportamientos sociales. Cantar con canon e improvisando es un reflejo de la relación colectiva. No lo puede realizar sólo una persona, sino, por lo menos, dos personas. Eso quiere decir, que debe haber orden, una relación subordinada. Por lo tanto, el cantante líder tiene que

mostrar su capacidad para ir a la cabeza. Si no canta bien, el resto no le sigue. Esto significa que existe un equilibrio y control entre el cantante líder y los seguidores. A través de la forma de los cantos, podemos averiguar la relación social taiyal, puesto que la forma es igual que la norma. La interacción entre los cantantes se establece en la cooperación colectiva; el modelo de cumplimiento de “una presentación” se relaciona con la relación personal-colectiva. Si los participantes no obedecen el orden y las normas del juego, no pueden realizar los cantos. Por consiguiente, concluimos que las formas de cantar y de bailar de los taiyal son una muestra de la relación inter-personal y de la estructura social.

Hoy en día los cantos tradicionales siguen conservando su forma improvisada; sin embargo, lamentablemente, las letras son más vulgares que antes por la pérdida de la lengua nativa. El método de cantar interaccionadamente se está perdiendo, porque cada día menos gente sabe cantar. Antes, el contenido de los cantos era muy metafórico e inspirado; se utilizaban letras de estilo clásico. Por lo tanto, los oyentes debían escuchar con mucha concentración para entender su significado real, especialmente en el caso de los cantos arcaicos, que, ya hemos dicho, se relacionan con el núcleo de la cultura taiyal y que reflejan el cambio social y la decadencia de la tradición.

4.9 Otros conocimientos locales

Como no había calendario, los taiyal aprovechaban los fenómenos naturales para recordar el tiempo de los asuntos agrícolas. Por ejemplo, algunas floraciones avisaban para que se empezara el cultivo de la tierra. La nieve en las montañas altas indicaba el momento para plantar los granos. Según el estudio del Comité de

Costumbres Antiguas la época colonial japonesa (1996: 34), los conocimientos de los fenómenos naturales se relacionaban con las actividades agrícolas. El florecimiento de sakura y del melocotón recordaba el cultivo de mijos. Acompañando al trueno de primavera, empezaba el cultivo de frijoles. El surgimiento del bambú y la floración de los árboles significaban que había que iniciar el cultivo de arroz. Cuando caían las hojas de arce, empezaba la estación de frío (invierno)¹⁵. La llegada de las aves migratorias traería la estación de lluvia.

Los conocimientos sobre los tiempos venían de la localización solar. Se dividía el día en amanecer, madrugada, mañana, mediodía, tarde, atardecer, anochecer y medianoche. Utilizaban al gallo como contador de las horas. Consideraban que después del cuarto canto en la noche, saldría el sol. Cuando llovía y no se podía saber la localización del sol; dependían entonces de la piada de un pájaro; creían que después de la cuarta piada se pondría el sol. Tenían ideas sobre la Luna. Distinguen la luna nueva, creciente, menguante, y la luna media. Se consideraba que la luna llena era algo parecido a la mitad del mes. En general, consideraban que un cometa traería desastres (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 34).

No sabían contar los años, y por lo tanto, no podían decir su edad. Sin embargo, según el cultivo de mijos podían distinguir el paso de los años. En el caso de convenir una cita, a veces se hacían nudos por el total de los días y se cortaba o deshacía un nudo cada día para contarlos, o, se hacía un nudo cada día. También se hacían rayas con un cuchillo o con la uña para saber los días que

¹⁵ Según la investigación durante la época colonial japonesa, en el conocimiento Taiyal, sólo tenía dos estaciones: una de calor y otra de frío.

faltaban (Ídem.).

En cuanto a los pesos y medidas, aprovechaban el cuerpo como medida de longitud. Por ejemplo, solían extender los brazos, y la longitud entre ambos extremos se consideraba una medida de construcción. La longitud al extender los dedos pulgar y corazón también servía como otra medida de longitud. Cuando compra-vendían los cerdos domésticos, se evaluaba el precio según la longitud desde la cabeza hasta la cola y, por supuesto, lo gordos que fueran. Contaban los mijos por manojos. En cuanto a los números, del uno al diez los contaban con los dedos. Diez más uno eran once, diez más dos eran doce, etc. Dos diez eran veinte, tres diez eran treinta, etc. Los números servían para contar los manojos de mijos y de arroz. Contaban acompañándose con piezas de madera. Además, existían unas ideas para calcular; Conocían la división y la aplicaban para compartir la carne de caza y el sacrificio compartido (Ibid.: 33).

5. Sumario y conclusiones

En el círculo cultural lo que llama la atención es la transmisión oral, los mitos, cantos, danzas, rituales, técnicas, hasta los tejidos. Todos ellos son signos importantes del sistema simbólico. Se utilizan como vehículos para señalar los significados; a través de estos signos, se conforma la red socio-cultural. Por tanto, el vestido es como un libro histórico que concentra y adopta los elementos tradicionales. La inspiración de las tejedoras taiyales viene de su creencia y pensamiento étnico. Así el estilo de su tejido refleja sus costumbres y cultos. Por el mismo motivo, la raya de su tejido se convierte en símbolo de las funciones y responsabilidades sociales.

En base a los estudios pasados, los aspectos principales del cambio socio-cultural de los taiyales por la influencia colonial serían:

1º, la entrada de los utensilios de metal tales como los cuchillos, palas, azadas, etc., causa la desaparición de las técnicas artesanas.

2º, la importación de productos modernos; incluso tela, cerillas, sal y cerámica, que sustituyen a los productos tradicionales y cambian la forma de vida taiyal.

3º, la entrada de armas de fuego, que influyen en la forma de caza y la condición de la guerra.

4º, la prohibición del tatuaje y descabezamiento, que afecta directamente a la organización social y a la estructura religiosa.

5º, el cambio de residencia a áreas llanas o montañas bajas. Por la política japonesa en el siglo XIX, la conformación original de la comunidad se trastoca en otras formas. Bajo esta política, la función de la estructura tradicional fue alterada profundamente.

6º, La entrada del producto agrícola de arroz (aquí se refiere al campo irrigado), en lugar del mijo. Este nuevo producto agrícola cada día juega un papel más importante, y por lo tanto, la caza y recolección se convierten en ocio.

7º, La cristianización impacta en las creencias tradicionales. Como depende del sistema religioso, la sanción colectiva pierde su importancia y el control social no puede mantener su fuerza como antes.

8º, el nuevo poder, o mejor dicho, el nuevo sistema político de los regímenes extranjeros, amenaza a la institución de tribu; la nueva potencia supera las normas tradicionales y hace daño a los poderes caciquiles.

La vida económica tiende a la comercialización; en lugar de los productos agrícolas tradicionales, se cultivan las plantas con influencia económica. Las actividades comerciales promueven la crianza de varios animales domésticos, también cambia el ambiente biológico. La individualización de los bienes produce una nueva clase social y causa la desintegración social, y sobre todo, aumenta la distancia entre los ricos y los pobres.

Capítulo IV Conformación étnica: sistema de parentesco y instituciones sociales

1. Sistema de parentesco

1.1 La terminología de parentesco y el sistema de pan-clan consanguíneo

Según una investigación japonesa, los taiyal se llamaban entre ellos “yigiat squiliq”, que significa “no de otros”. Esta imposición de nombre viene de la opinión de que todos los taiyal se incluyen en una gran familia; aquí la familia se refiere a la etnia. En otras palabras, todos los taiyal se relacionan a través de un sistema de “semi-parentesco”. La relación consanguínea se utiliza para referirse a la genealogía. A veces llaman a los consuegros “lupyung”, lo que tiene un sentido de similar a “visitantes”, pero sólo lo utilizan cuando las dos familias no viven en la misma aldea (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 147).

Llaman al padre “yaba”; también se utiliza para el padrastro. A la madre la llaman “yaya”, lo mismo para la madrastra. Para la generación mayor normalmente utiliza la misma terminología, sin distinguir la pertenencia al linaje paterno o al materno, pero diferencian el sexo. Por ejemplo, a los abuelos los llaman “yutas” y llaman “yaki” a las abuelas. A los tíos los llaman “mamá” mientras que a las tías las llaman “yatá”. Para la generación menor, se utiliza una terminología que no distingue ni el sexo ni el linaje. A los hijos los llaman “laquí”, lo que también se utiliza para los sobrinos. Llaman a los yernos “yamá”, incluso a los de hijas y sobrinas, hasta los de las nietas, mientras que llaman a las

nueras de todas las generaciones posteriores “iná” (Ibid.: 148 y 149). Para contar la relación de los parientes de la misma generación, se añaden números ordinales antes de la terminología, para saber si la relación es cercana o lejana.

La terminología entre los parientes de la misma generación es más complicada, dado que se distingue el sexo, la edad y la afinidad. Entre los hermanos de la misma familia la terminología normalmente distingue la edad. En general, llaman a los hermanos mayores “quebsuja”, mientras que llaman a los menores “susway”. Sin embargo, entre los parientes de la misma generación fuera de la misma familia, se tiene que distinguir tanto la edad como el sexo. Por ejemplo, los parientes mayores llaman a las menores “yango”, y “suwagui” a los menores, mientras que éstos llaman a los mayores “nana” e “irah” a las mayores. Pasemos a la imposición de nombre por afinidad. Los hermanos llaman a los maridos de las hermanas “yanai” e viceversa. Sin embargo, entre los cuñados se llaman “mawan”. Hallamos que entre los parientes de la misma generación se distingue el sexo y la edad, pero para los parientes masculinos de afinidad no existe la distinción de edad (Ibid.: 149).

Según Rivers, las terminologías de parentesco funcionan en base a los factores sociales, sobre todo, a las formas matrimoniales. Kroeber cree que los sistemas de términos de parentesco reflejan una lógica inconsciente. Este autor dice que la terminología de parentesco es una impresión conceptual a la vez que es una institución social. Kroeber piensa que su causa principal era algo psicológico, los seres humanos utilizan las terminologías de parentesco para clasificar a los parientes de distintas generaciones, colateralidad o linealidad, sexo, afinidad y consanguinidad. Lowie también halla que existe una relación funcional entre las

terminologías de parentesco y el sistema de clanes. Lévi-Strauss concluye que el sistema de parentesco y matrimonio es una institución que juega un papel de agente impulsor del sistema de intercambio matrimonial dentro de una comunidad. E. Leach discute que los grupos que intercambian mujeres no son las unidades exogámicas, refiriéndose a los grupos de filiación unilineales, sino los grupos de filiaciones locales. Esto quiere decir, que la verdadera pertenencia viene determinada por la filiación y la residencia.

La terminología de parentesco de los taiyal tiene dos características. La primera es no distinguir el sexo entre las generaciones mayor y menor. La segunda es prestar más atención a las mismas generaciones. Según la investigación de la Academia Sinica, hay 23 nombres en la terminología básica taiyal. Entre ellos, seis son para la generación mayor y otros cuatro para la menor, mientras que los otros trece son para la misma generación que Ego. (Lee, Yih Yuen, 1963: 179)

La estructura de parentesco taiyal es patrilineal. Cada tribu tiene distintas unidades de parentesco, pero la línea divisoria no es muy clara. Tampoco hay apellidos fijos para distinguirse entre ellos. A los taiyal les llama la atención la autoridad del clan, la relación consanguínea cercana y el sistema colectivo.

Los vínculos fundamentales del parentesco son: entre padres e hijos, hermanos entre sí y entre los hijos de los hermanos; pudiéndose contar cuatro generaciones en líneas ascendente y descendente, entre las cuales se reconocen vínculos de la sangre, no pudiéndose casar entre sí los hermanos. Sobre esto tienen numerosas tradiciones que tienden a prohibir estas uniones por ser de efectos perniciosos; teniendo además cierta obligación de ayudarse y tomar a su

cargo la alimentación y cuidado de los que se quedaron sin apoyo; por ejemplo: de los ancianos sin hijos, de las viudas y huérfanos desamparados; no viéndose entre ellos pobres en la miseria y el abandono, teniendo por los mayores una gran reverencia y respeto, y, siendo las faltas a ello es severamente castigadas. (Álvarez, 1930: 345 y 346)

Básicamente la familia taiyal es de tipo nuclear, que estando compuesta por una pareja viviendo con los hijos solteros. Además, existe otro tipo de familia que se llama extensa o compuesta. Se compone de dos o más parejas que viven junto a los padres, los hijos casados y sus hijos solteros; o también los hermanos casados viven con los parientes colaterales. Sin embargo, se prohíbe a los cuñados vivir en la misma casa. En la sociedad Taiyal, rara vez conviven los hermanos casados y sus cónyuges. Generalmente los hijos independientes viven en la misma aldea. Si quieren vivir fuera, tienen que pedir el permiso de la familia. (Liao, Shou Chen. 1998: 71-73.)

Los taiyal creen que la casa es la unidad básica de convivencia y la base de los grupos sociales, tales como los de caza y de sacrificios. La palabra “casa” se dice “nagasal” o “sali” en la lengua nativa; cuando se habla de alguna vivienda de la comunidad, suelen añadir el nombre del cabeza de familia de dicha casa. La palabra “familia” en la lengua taiyal se dice “qutuj lijon”, “qutuj jonka” o “qutuj nikan” que significa “la entrada común”, “la cocina común” o “la comida común”. Al cabeza de la familia lo llaman “pspung ngasal” o “pklajang qbuli”, que significa “el dominador de la casa” o “el protector de ceniza (fuego)”. (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 157 y 159) El protector de ceniza viene del culto antiguo en el que cada familia tenía que conservar cuidadosamente el

fuego de la casa, puesto que en el pasado la técnica para conservar el fuego no era tan fácil como ahora. Y como a todas las familias les hace falta fuego para cocinar, por la importancia que tiene, la ceniza (fuego) se considera una metáfora de la casa. Por lo tanto, al cabeza de familia se le llama “el protector de la ceniza” (Liao, Shou Chen. 1998: 67, 72-73).

Se hecho de que una familia no tenga descendencia, le llaman “ruptura de ceniza”. Cuando algún miembro de la familia va a vivir independiente, se dice “separación de ceniza”. Al contrario de la separación, existe “reunión de ceniza”, que se refiere a la situación en la que alguien pierde el cónyuge y no teniendo parientes lineales, abandona su propia casa y se reúne en una casa con los hermanos. Sin embargo, si es un anciano soltero que no tiene capacidad de mantener su propio hogar y se traslada a la casa de otra persona, se dice “abandono de ceniza”. (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 160 y 165)

Generalmente el cabeza de familia siempre es el varón mayor de la familia, quien tiene que cargar con la responsabilidad de proteger y criar a todos los miembros del grupo. Además, el cabeza de familia tiene que planificar la adopción de niños y la compra-venta de servidumbre; decidir si contraer matrimonio y, elegir la residencia, administrar los bienes y ser el representante de la familia cuando hay alguna reunión de la comunidad, etc. Cuando el cabeza de familia es un anciano, lo llaman “marjo”, que es la misma imposición de nombre que la del cacique de la comunidad, del grupo de caza y de sacrificios. En caso de que el cabeza de familia sea demasiado viejo o esté enfermo para administrar las faenas domésticas, el hijo mayor o su cónyuge será el siguiente cabeza de familia.

Tradicionalmente las mujeres no pueden ser cabeza de la familia; sin embargo, en caso de que se necesite, el orden de cambio o sucesión del cabeza sigue dos principios: de mayor a menor y de hombre a mujer (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 159-161).

La descendencia taiyal es patrilineal; el clan del tatarabuelo común que se incluye hasta la tercera filiación colateral compone un ámbito de genealogía. Todos los parientes que están dentro de esta estructura se consideran consanguíneos. Tienen que obedecer la prohibición de incesto, se ayudan cuando están en temporada de cultivo, comparten la carne de cerdo cuando tienen bodas o sacrificios y, lo más importante, están todos bajo la misma protección de los espíritus de los antepasados. Aparte del ámbito patrilineal, también existe otro sistema de parentesco que añade otras cuatro filiaciones maternas. Junto con el esquema paterno, componen un grupo especial que se llama “gutux galu”, que significa “el nueve común”. El número nueve es una suma de cinco filiaciones paternas y cuatro maternas. Este “nueve común” es la base de la prohibición de incesto, y conforma un grupo funcional que incluye a los parientes por afinidad. Además de prohibirles casarse, y compartir la carne de la boda, tienen que obedecer las reglas de luto. Este grupo de “nueve común” también es la base del grupo de cooperación laboral, son los que se ayudan cuando se necesita. Los hijos adoptados y los de los padrastros y madrastras también se incluyen en el “sistema”. (Lee, Yih Yuen. 1963: 117 y 118; Liao, Shou Chen. 1998: 80 y 81)

1.2 Residencia y herencia

Según el estudio de Lee, Yih Yuen (1963: 124), el hijo menor se queda en la

casa paterna, hereda los bienes; el resto sale de la casa y vive independiente después de casarse. El hijo menor hereda la casa familiar. Los solteros viven en la casa paterna con el hermano menor hasta que se casan. Cuando muere el menor, el penúltimo será el siguiente heredero. Los casados abandonan la casa paterna y viven en su propia casa. Aunque el hijo menor se queda en casa con los padres obligatoriamente, el hijo mayor es el que hereda el patriarcado de la familia.

Hemos mencionado anteriormente que la herencia de la casa normalmente se deja al hijo menor. En este caso, generalmente los hijos casados salen de la casa y el ultimogénito se queda viviendo con los padres y hereda la casa. Sin embargo, hay veces en que el hijo mayor se queda en casa viviendo con los padres después de casarse (Ibid.: 115). En este caso, el resto tiene que salir de la casa y construir su propia residencia. A veces el resto sale de la casa, incluso los padres, y van a convivir con el hijo menor. Según la opinión taiyal, el hijo menor no tiene tanta experiencia vital como sus hermanos mayores, y por lo tanto, los padres le acompañan para ayudarlo a sobrevivir.

En el caso de Nan Au (1963: 76), el yerno que vive en la casa de sus suegros tiene el derecho de ser el patriarca de la casa y de heredar. Además, puede participar en las actividades del “gaga” de su mujer; sin embargo, nunca puede ser el jefe del clan de su mujer.

El enlace de la parentela se basa en la familia. La nueva familia que sale de la casa paterna siempre suele vivir en la misma zona o en una cercana. Por consiguiente, la tribu se conforma como un grupo consaguíneo en un área específica. Así se desarrolla de generación en generación. Cuando las últimas

familias están lejos de la casa principal, establecen nuevas tribus en otro lugar con las familias recientes, y se conforma un grupo de patrilineaje en un área amplia. Los taiyales de distintas tribus siempre se reúnen en alianza; en caso de que sean del mismo clan, éste se cohesionará con más fuerza. (Idem.)

En base al estudio de Lee, Yih Yuen (1963: 74, 75 y 124), el tabú de incesto se basa en la relación de parentesco cercano. Sin embargo, existe una tendencia a contraer matrimonio entre parientes lejanos que estén justamente fuera de la limitación del incesto. Creen que si no obedecen las palabras de los antepasados, tendrán malas cosechas y los hijos enfermarán o morirán. Existe otra tendencia en la relación matrimonial. Al contrario de la exogamia que se practica entre los parientes cercanos, se da la endogamia entre los mismos “gaga”. Recordemos que en los cantos arcaicos, el objetivo de la exogamia podría ser extender la relación social contrayendo matrimonios más lejanos.

2. El matrimonio

2.1 El tabú de incesto

El estudio de Lévi-Strauss descubre que la estructura del parentesco juega un papel importante para evitar el desorden sexual en la sociedad “primitiva”. La vida social cambia estructuradamente a través del intercambio de mujeres. Una vez que se prohíbe el incesto, se empieza a desarrollar una red social nueva con base en la relación matrimonial. Por lo tanto, el límite de los grupos de exogamia es la misma limitación que la del tabú del incesto.

La exogamia ha podido ser el origen de los grados de los matrimonios prohibidos. Kohlachon considera que la exogamia es un antiguo método de conservación de una propia política (Westermarck, 1960: 332 y 333). Entre los Faraones y los Incas el incesto era más bien obligatorio. El incesto les situaba en una situación aparte del resto de la sociedad para la que el incesto estaba prohibido. Por lo tanto, el incesto para la clase noble era un símbolo que reforzaba su exclusividad, que mostraba su estatus especial para dominar al resto (Valls, 1982: 60).

En el estudio de M. Codrington, los melanesios creen que el incesto es un crimen. Como los taiyal, los samoanos prohíben estrictamente el sexo entre los hermanos de distinto sexo, incluso la alusión, o la broma, ni de palabra, ni de pensamiento o por gestos. Westermarck (1960: 332 y 335) piensa que los hombres evitan los matrimonios incestuosos porque se les ha enseñado a que lo hagan.

En la sociedad taiyal, desde la adolescencia, los hermanos y hermanas de una misma familia no deben dormir juntos en su casa; tienen que separarse, obedeciendo el estricto tabú. También los primos de la misma generación están incluidos en el tabú. Se prohíbe hablar de temas relativos al sexo. Como lo que considera Malinowski (1974: 118), el tabú del incesto hermano-hermana es la más estricta infracción a las reglas de exogamia. Es una verdadera institución para evitar las relaciones ilícitas en el mismo clan.

Según Lévi-Strauss (1998: 60, 70 y 71), las prohibiciones del matrimonio se utilizan para controlar la distribución de las mujeres y el conjunto de los bienes. Los intercambios matrimoniales y los intercambios económicos forman un

sistema fundamental de “reciprocidad”. Los métodos de reparto de la carne en la boda son iguales a los del reparto de las mujeres. La distribución se hace dentro de los límites del grupo de parentesco.

El grupo del “tatarabuelo común” es un grupo en el que se prohíbe contraer matrimonio. Todos los miembros tienen que obedecer el tabú de incesto, o de otro modo, van a traer desastres como castigo de los espíritus de los antepasados. En caso de que los primos cruzados de la tercera línea colateral o de la segunda línea colateral, pero de distinta generación, quebranten el tabú y la chica quede embarazada, tendrían que contraer matrimonio entre ellos. En este caso, en la boda, todos los miembros de ambos lados tienen que reunirse en la casa del novio para hacer sacrificios. La casa del novio da un cerdo y el cacique del grupo hace la matanza del cerdo sacrificándose en honor de los espíritus de los antepasados. El contenido de la oración de este sacrificio es el siguiente (Lee, Yih Yuen. 1963: 195-197): *“Los espíritus de los antepasados castigan a los que quebrantan la relación tradicional de parentesco. Pero aquí tengo un cerdo preparado, que es la compensación para todos los espíritus de los antepasados. Escúchenme, todos los espíritus de los antepasados. Ahora, los espíritus de los antepasados no van a castigar a nadie. Hijos míos, venid a coger el cerdo”*. Después de la oración, se hace la matanza y todo el mundo comparte la carne para eliminar lo impuro.

Ya sabemos que para los taiyal era un tabú tener relaciones sexuales antes de casarse. Una vez que se quebranta, las familias de los “pecadores” tienen que dar un cerdo, hacer sacrificios y compartir la carne con todos los miembros del grupo al que pertenecen. El tabú era tan estricto que en el pasado las solteras se suicidaban cuando se les castigaba o había rumores de habían tenido relaciones

sexuales. Otro tabú era contraer matrimonio entre los parientes cercanos. Cuando se hacía, se rompía la relación de parentesco; todos los parientes no se comunicaban jamás a partir de ese momento. En este caso, los pecadores se exilaban de la tribu. Según los ancianos, los parientes consanguíneos patrilineales, que se pueden reconocer contando con los dedos, estaban en el ámbito del tabú de incesto. Los parientes cognados que por lo menos fueran de tercera generación podían casarse.

2.2 Establecimiento del matrimonio

A los taiyal les importa mucho casarse, porque se considera que tener hijos y establecer su propia familia es obligatorio. Si no, se les desprecia en la tribu en vida, y cuando mueren, los antepasados no les dejan pasar al mundo infinito. Los casados se llaman “mskneril”, que significa “el que tiene esposa”, mientras que las casadas se llaman “msmlkwi”, que significa “la que tiene esposo”. Entre las parejas se llaman “Shyagan” que significa “mi dependencia”. El matrimonio se dice “qutux hilaw”, que indica “cama común”. Los novios no pueden casarse sin el permiso de los padres. En el caso de que una viuda quiera casarse, hay que pedir el permiso de los padres de su ex-marido. Sólo las divorciadas o las huérfanas pueden manejar su propio matrimonio. No se casan entre los enemigos, pues se dice que, si se hace, van a tener enfermedades. Se prohíbe casarse a los parientes de los asesinos y víctimas. En el pasado, la gente de la tribu criticaba el caso de un hombre que tenía relaciones sexuales con las sin tatuaje como “kmateq”, que significa “comer el fruto inmaduro” (Comité de Investigación de Costumbres: 1996:165,167 y 170).

El matrimonio de los taiyal es monógamo. Los novios viven en una vivienda independiente. Básicamente la residencia es patrilocal. Antes de casarse, los hombres, a los veinte años, han de tener ya la experiencia de asistir a la expedición de descabezamiento y tener el tatuaje. Las mujeres pueden casarse a partir de los 15 años y también han de estar tatuadas. Antes de casarse, hay que conseguir el permiso de los padres. El novio tiene que ser no sólo un agricultor muy trabajador, sino también un cazador inteligente. La novia también tiene que ser trabajadora y saber hacer los trabajos de la casa, tejer y cultivar la tierra.

Aparte de las características personales, la condición financiera también es importante. Muchos no pueden contraer matrimonio por no poder pagar el regalo de los esponsales. En el pasado, todos los productos eran hechos a mano. Por lo tanto, un hombre diligente siempre podía casarse fácilmente. La pareja elegida tenía que estar fuera del grupo de parentesco. Los hijos de dos familias amigas se ven como perfectos candidatos. En el caso de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 198 y 199), algunos se casan con personas de otra aldea, pero a los taiyal les gusta contraer matrimonio con miembros de la misma tribu.

El papel del marido es sostener y proteger su familia. Por lo tanto, no se permite al razón casarse antes de pasar una prueba para identificar su capacidad para desempeñar estas funciones. Por ejemplo, en Samoa, según Pritchard, una mujer no se casa con un hombre hasta que éste recibe una casa propia. En el sudeste de la isla de Borneo, una mujer puede pedir el divorcio cuando su marido carece de medios para sostenerla (Westermarck, 1960: 28 y 29). Entre los maorís en Nueva Zelanda, las mujeres se encargan de tener hijos y multiplicarse, mientras que los hombres defienden su hogar. Recordemos una de las prohibiciones taiyal

para ir a caza: los hombres no pueden cazar cuando su mujer está embarazada. En el sur de América, los guaraníes tampoco arriesgan su vida en la caza mientras su mujer está encinta.

Según el estudio de Westermarck (1960: 30), los indios de la Guyana inglesa no permiten a un hombre buscar una mujer antes de que haya dado pruebas de su capacidad para el trabajo y de sostener a su familia. Entre los dyakos de Borneo, los nagas del Assam superior y los alifurats de Céran, nadie puede casarse antes de poseer un determinado número de cabezas de ganado. Los koyukunos creen que el hombre que se case antes de haber matado un ciervo, no tendrá hijo. Los Karmanianos eran considerados como núbiles hasta que hubieran matado a un enemigo.

Según M. Abercromby (Ibid.: 408), el matrimonio con captura y como compra, puede considerarse como un resultado del deseo universal innato de mostrar valor. Por ejemplo, el “precio” varía mucho. A los taiyal, una mujer hermosa con tatuaje claro, que significa que es capaz de trabajar, consigue una dote mejor que una fea sin tatuaje (no tiene capacidad de trabajo). Según los estudios japoneses, en algunos pueblos las mujeres de familias ricas no abandonaban el hogar paterno hasta que el “precio” de la prole se hubiera pagado completamente. En algunos casos el marido pobre, que no podía pagar la dote requerida, vivía en la casa de su suegro toda su vida. Los hijos nacidos durante este tiempo pertenecen a la familia de su madre hasta que el marido haya pagado el “precio” que se considere suficiente en la casa de su mujer. En caso de separación o de divorcio, y siendo el marido el culpable, la mujer recuperará su dote.

Entre los habitantes de Andamán existe una opinión semejante por la que ningún regalo debe aceptarse sin entregar un equivalente (Westermarck, 1960: 420). Lévi-Strauss (1981:149) considera que el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino que se establece entre dos grupos; cada uno da y recibe alguna cosa. La mujer figura como uno de los objetos de intercambio. El valor de contraer el matrimonio es la “relación con otro”. El deseo de poseer es una respuesta social que se comprende en términos de poder.

En el pasado, no importaba el rasgo que tuvieran los solteros. Según la investigación de Lee, Yih Yuen (1963: 89 y 90), a los taiyal les gustaba casarse con los trabajadores. La pareja ideal para los hombres era una mujer silenciosa, buena tejedora, diligente y bondadosa. Para las mujeres taiyal, el marido ideal debería ser sincero, silencioso, bondadoso y tener buena fama. Normalmente el marido tenía más edad que la esposa; en el pasado, cuando un joven se casaba con una mujer mayor, la comunidad se burlaba de él y le despreciaba.

Sólo se les permitía casarse cuando ambos tenían tatuajes. Cuando se casaban sin tatuajes, tenían que sacrificar un cerdo para pedir el perdón de a los espíritus de los antepasados. De otra manera, se decía que el marido se moriría muy temprano. (Liao, Shou Chen. 1998: 122)

En el pasado se organizaban reuniones para los jóvenes de distinto sexo. Les reunían en el mirador de la comunidad y les contaban los conocimientos sobre historia, leyendas y opiniones sexuales. Si un chico le caía bien a una chica en dicha reunión, solía empezar a compartir carne de presa con la familia de ella y

tocar la armónica taiyal, que servía a ambos para mostrarse su amor.

El ámbito de prohibición matrimonial de los taiyal se basa en tres principios. Está prohibido casarse entre hermanos de la misma familia, incluso los adoptados o los hermanastros. Los miembros que viven en la misma casa se consideran parientes familiares (gutuj nasan). Se prohíbe casarse a los de “qutuj nasan”, que significa “los del mismo hogar”. Además, los que tienen el mismo tatarabuelo tampoco pueden casarse; se dice “qutuj bagis”, que significa “un tatarabuelo común”. Los que tienen el mismo bisabuelo materno tampoco pueden casarse. Sobre todo, cuenta el linaje paterno de cuatro generaciones y el materno de tres generaciones: a todos los parientes dentro de este ámbito se les prohíbe casarse. (Lee, Yih Yuen. 1963: 196; Liao, Shou Chen. 1998: 125)

En el pasado, según documentos japoneses, los hombres taiyal que eran demasiado pobres para pagar los regalos de los esponsales, servían frecuentemente en la casa de los suegros hasta dar el equivalente en trabajo. El joven vivía en la casa de la novia trabajando. H. Spencer dice que esta manera de obtener esposas por servicios prestados, en lugar de pagar por ellas, constituye una forma de matrimonio superior al que se desarrolla en la sociedad industrial (Westermarck, 1960: 411). Algunas familias, en lugar de pagar la dote, ofrecen una pariente, como intercambio para matrimonio. Existía el matrimonio por captura en el pasado: los hombres de la familia del novio se reunían con unos parientes o amigos, y le ayudaban a raptar a la mujer por fuerza. Sin embargo, se consideraba un crimen, y tenían que ofrecer más compensación que en el matrimonio por compra. En algunos casos los parientes de la novia mataban al capturador.

En el caso de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 171), antes de discutir oficialmente el matrimonio, se manda a un intermediario a la casa de la novia. Generalmente el mediador es el cacique o jefe de la comunidad, y será una persona venerable y elocuente. Después de la invitación para ser intermediario, éste va a hacer un presagio de pájaro. Si el resultado es bueno, va a la casa de la novia directamente. De otro modo, intentará otro presagio, otro día. En caso de que haya resultados malos tres veces, rechazará la invitación (el pedido). El intermediario tiene que participar en la boda, siendo pagado por la familia del novio. Si en el futuro la pareja tiene problemas en la vida matrimonial, el intermediario tiene la responsabilidad de arbitraje.

En el estudio de Liao, Shou Chen (1998: 129), una vez que acepta la invitación a ser intermediario, se recorre el camino entre las casas de la pareja varias veces para discutir el matrimonio. La misión no es fácil de cumplir. Los padres de la novia siempre lo rechazan en la primera vez. El intermediario se retira y vuelve a la casa del novio. Sufrirá otro rechazo y volverá a irse. Normalmente tardará unas dos o tres semanas, en algunos casos especiales hasta un año. El rechazo (la renuncia) equivale a la honra de la novia. Cuando más tiempo o más veces se rechace, la novia va a obtener más fama. A partir de la segunda visita, el intermediario empieza a llevar regalos a la casa de la novia. Cuando los padres de la novia reciben los regalos que aporta el intermediario, por ejemplo, vino, lo beben, lo que significa que aceptan contraer el matrimonio. Entonces se empieza a discutir oficialmente el mismo: el “precio” de la novia (el regalo de esponsales).

El novio “paga” el regalo de los esponsales y la novia trae una equivalente cantidad de dote. La dote no puede incluir ninguna cosa del regalo de esponsales. Además, excepto los artículos de primera necesidad que pertenecen a la novia, el resto es para todos los parientes del novio. Por lo tanto, el valor real de la novia es la suma de ambas cosas: el regalo de esponsales y la dote. Cuando la casa de novio es pobre, a veces, en lugar de la dote, pide reducir el regalo de esponsales. También se puede pagar a plazos el regalo de los esponsales, pagando una parte primero y el resto se pagará con otro regalo de esponsales cuando se case una hermana del novio. En algunos casos especiales (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1966: 172-174), se regala un hijo o una hija a la casa de la novia. En las tribus de Da Ju (大湖) y Wen Shuei (汶水), se da el regalo de esponsales después de tener el primer hijo.

En algunas tribus (Liao, Shou Chen. 1998: 128), cuando a los padres de un joven les cae bien una chica joven, van a estimular su hijo para ir a la casa de la chica para trabajar, ayudando a cultivar y a reconstruir la casa. Al mismo tiempo que el muchacho trabaja en la casa de la joven, el intermediario y los parientes del joven se van a presentar frecuentemente en la casa de la muchacha, intentando que contraiga matrimonio. A veces los padres y el novio llevan comida y bebida a la casa de la novia para agradar a los padres de ella. Una vez que los padres de la chica aceptan la comida o beben el vino que trae el novio o sus padres, el intermediario se queda a la casa de la novia para discutir directamente el matrimonio. En la tribu de Wan Da (萬大), se manda a uno y hasta a varios intermediarios a la casa de la novia. En base del estudio de Lee, Yih Yuen (1963: 172), la primera vez el padre de ella le (les) pega ligeramente para simular su disgusto, y éstos se escapan como si tuvieran mucho miedo. Al día siguiente

volverán otra vez; así se repite durante una semana y hasta un mes, hasta que los padres cambian de opinión.

A partir del mismo día en que las familias de los novios empiezan a discutir el “precio” de los esponsales, se prohíbe ir de caza, o de descabezamiento al grupo “gaga” al que pertenecen ambos, y cesan todas las actividades de sacrificios. A veces la familia se retira temporalmente del grupo “gaga”. Se considera que si no se obedece la prohibición, tendrán accidentes. Cuando termina el “regateo” del regalo de los esponsales, el tiempo de preparación y la fecha de la boda, el grupo “gaga” y las dos familias ya pueden volver a la vida normal y empezar a cazar de nuevo (Liao, Shou Chen. 1998:129 y 134). A veces no pueden llegar a un acuerdo en el “precio”, entonces se rompe la relación y se cesa la discusión sobre el matrimonio. Dado que para las mujeres taiyal el regalo de esponsales se considera su “valor” personal, las que consiguen mayor regalo de esponsales, van a sentirse unas orgullosas, y ganarán buena fama en la comunidad. Los taiyal piensan que se gasta mucho para cuidar de una chica; por lo tanto, se considera que es obligatorio pedir una cantidad concreta de regalo de esponsales, porque una vez que se casa la chica, se la ve como a una extranjera, y la casa va a perder mano de obra (Lee, Yih Yuen. 1963: 173).

En el pasado, los chicos taiyal ponían agua y un ramo de flores en la puerta de la mujer a quien pretendían, y si ésta recogía el regalo, es señal de que aceptaba el matrimonio; en este caso el futuro marido entraba en la casa de sus suegros, trabajando durante algún tiempo, lo que podía ser desde unos días hasta unos años, dependiendo de cada casa. El tiempo de trabajo significaba la importancia de la mujer y el amor que le tenía su familia. Al final, cuando los padres de la novia

aceptaban, los novios salían de su casa y vivían independientes. Celebraban entonces un convite de boda, al que correspondían los invitados con regalos, como vino y carne de cerdo. Los taiyal consideraban digno de casarse al que hubiera cortado alguna cabeza de enemigo, que es la ofrenda requerida para su futura señora, y si la ocasión no había puesto en manos del novio acreditar de este modo su valor, salían a una cacería y allí debía demostrar su empuje y arrojo, después de lo cual recibía la aprobación de los ancianos para lograr una compañera. Algunas tribus, en el estudio de Álvarez (1963: 358 y 359), tienen una habitación separada para los recién casados durante las cinco primeras noches.

En la nueva forma de contraer matrimonio de los taiyal, la de hoy en día, los padres del novio son acompañados por una pareja de parientes, que son elegidos porque tienen don de palabra; juegan el papel de intermediario. Hablan de la genealogía hasta que se halle que por ambos lados los novios no tienen un antepasado común de cuarta o quinta generación, pues lo contrario se consideraría del dentro ámbito de prohibición de incesto. Luego empiezan a discutir el regalo de esponsales. En el pasado, el regalo de los esponsales consistía en cerdos y faldas de cuentas. Sin embargo, hoy en día, además de cerdos, es necesario mucho dinero, aparte de otros gastos para la boda. Se puede discutir la cantidad de dinero y el gasto de la boda, pero el número de cerdos depende del número de parientes de la novia, y se tiene que aceptar directamente sin discutir. En el pasado, la boda la presidía el cabeza del grupo gaga. Hoy en día, el religioso anciano de la iglesia sustituye el lugar del cabeza.

2.3 Boda

Antes de la boda, los casamenteros van primero a la casa de la novia para arreglar el casamiento; si ambas partes están de acuerdo, pronto celebrarán el matrimonio, después del cual el novio tiene que trabajar para la familia de la novia unos días y regalar cuchillos a los hermanos de la novia y joyas a la propia novia. Luego deciden una fecha para la boda, y al día siguiente la familia de la novia se encarga de la fiesta; así se completa el casamiento.

Aparte del regalo esponsales, la familia de la novia también tiene derecho a pedir mano de obra procedente de la casa de novio. Ésta tiene que aceptar el pedido obligatoriamente. Los días de trabajo son unos cuarenta o cincuenta. Una vez que se decide la fecha de trabajo, se reúnen los parientes del novio y componen un grupo temporal para trabajar en la casa de novia y de sus parientes. El grupo llega a la casa de novia en la fecha decidida; ésta ofrece todas las comidas durante la temporada de trabajo. (Liao, Shou Chen. 1998: 129)

En la época colonial japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 173), después de acordar el “precio” de los esponsales, la familia de novio se reunía con el grupo de caza y la comunidad a las que pertenece, es decir, el grupo de cazadores. La presa de esta caza especial se cortaba en dados y se adobaba con sal y arroz. La comida se comería en las fiestas de la preparación del matrimonio y en la boda. Cuando todos estaban preparados, la familia del novio avisaba a la de novia para que viniera a encontrarse con ellos. Los regalos se exponían en el suelo para que los parientes de novia los contaran. En caso de que no aceptaran la cantidad o hubiera otro pedido, la familia del novio tendría que completar la misión hasta que se satisficiera a la familia de novia. Una vez que aceptaba el resultado, los padres, hermanos, parientes cercanos y el

intermediario de los novios, hacían el juramento de agua, que era la ceremonia oficial de contracción del matrimonio. El juramento es muy sencillo. Todos ellos tocaban el agua de un vaso con los dedos por orden. Después del juramento, el contrato de matrimonio se había hecho y nadie podría cambiarlo. Finalmente, la casa del novio sacaba la mitad de la comida preparada y el vino para festejar.

La fiesta empezaba con el novio, quien salía a saludar a los hermanos y primos de la novia con las nuevas terminologías de parentesco. Les servía el vino mientras que decía “metaq yanai lingiuy”, que significa “bebed, por favor, mis yanai”. El nombre “yanai” es una terminología especial entre parientes matrimoniales masculinos de la misma generación. Luego saludaba a los padres y al resto de parientes de la novia con la nueva terminología. Los parientes cercanos y los miembros de la comunidad del novio repartían la comida y servían el vino a los de la novia. Después de la fiesta, los amigos invitados se retiraban a su propia casa, mientras que los padres, hermanos y parientes cercanos se quedaban en la casa del novio unos tres días (Ídem.). Al día siguiente del regreso de los parientes de la novia, la familia de novio se marchaba al bosque para hacer los presagios de pájaro. Cuando había buenos presagios tanto de sueño como de pájaro, se llevaban los regalos de los esponsales a la casa de la novia. Normalmente la familia del novio enviaba un hombre al que acompañaban varias chicas (Liao, Shou Chen. 1998: 130). Cuando llegaban a la casa de la novia, ésta les daba la bienvenida con la dote que se exponía en el suelo. En cualquier caso tenía que aceptarla obligatoriamente. El novio entregaba los regalos a los padres y hermanos de la novia. Normalmente eran faldas de cuentas y machetes. La entrega de los machetes se consideraba una muestra de amistad que sólo se practicaba entre los “yanai” (Ibid.: 131).

La novia se ponía el vestido del novio que ella misma había hecho. Se lo quitaba enfrente del novio y se le vestía a éste. Este proceso se llama “plukus mlikui”, que significa “poner la ropa al marido”. En la tribu Nan Au (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 175), la costumbre era pesada para la novia. En la boda el novio se ponía un vestido de lujo, mientras que la novia se vestía de forma sencilla, ello era para “educar” a la novia. Es decir, después de casarse, tendría que ser diligente y ahorrativa. Y, además, la novia cargaba a un bebé en la espalda, que simbolizaba fertilidad. Finalmente, el cacique de la comunidad del novio echaba un sermón a la novia enfrente de todos. Después de todo esto, empezaba la fiesta. Cuando la fiesta terminaba, le tocaba a la novia entregar los regalos a los parientes del novio. Los regalos estaban preparados según el número de familias. Las que eran omitidas, regañaban a la novia y rechazaban tener contacto con ella para siempre (Liao, Shou Chen. 1998: 134).

Esa noche el novio y los parientes se quedaban en la casa de la novia. Sin embargo, en la comunidad de Bai Mao (白毛), el novio no podía entrar en la casa de la novia; tenía que estar de pie toda la noche en la puerta. Cuando amanecía, le dejaban entrar y llevar a la novia a su casa directamente. En la comunidad de Wen Shuei (汶水), eran los parientes del novio los que traían la novia a la casa. El novio esperaba a su novia en casa. Cuando llegaba la novia, se abrazaban los dos y bebían agua. El novio se dirigía a la novia para comer en su cama. En la comunidad de Chi Chu (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 175), eran las parientes femeninas quienes dirigían a la novia para que se metiera en la cama. Le servían tabaco. Cuando terminaban, la novia ponía mijos en el mortero y los machacaba. Después de todo esto, empezaba a saludar a los

parientes con la nueva terminología de parentesco y entregaba las mantas y los vestidos, que había hecho ella misma, a todos los parientes.

Al día siguiente de la fiesta, el novio llevaba una espinillera de la novia en el camino de regreso para hacer el presagio de pájaro. Si el resultado era malo, se quedaría en la casa de la novia y repetiría el presagio el próximo día. En caso de que el presagio fuera bueno, todos se marcharían a la casa del novio el mismo día. Cuando llegaban a la casa del novio, el intermediario llevaba un vaso de vino y esperaba al lado de la puerta; la novia tenía que dar un sorbo y se lo entregaba a su novio. Luego empezaría otra fiesta. Los parientes y amigos de novio sacaban la otra mitad de la comida preparada para obsequiar a los parientes de la novia. Los parientes del novio no podían comer hasta que los de la novia estuvieran satisfechos. (Liao, Shou Chen. 1998: 132)

Como los taiyal creen que el matrimonio es algo “impuro”, hay que sacrificar un cerdo para purificar la impureza. Se comparte la carne entre los parientes de ambas partes. El novio la entrega primero a los hermanos de la novia, y éstos tienen que comerla enseguida (Ibid.: 131 y 132). Además, se utiliza una pieza de carne para rascar las piernas de los hermanos de novia. Se hace para obtener una protección mágica, que sirve para “evitar los accidentes castigo enviados por los espíritus de los antepasados cuando están fuera de casa” (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 175). Los padres y hermanos de novia se quedaban unos días en la casa del novio.

Unos días después de casarse, los recién casados vuelven a visitar a los padres de la novia. El marido se pone un vestido de lujo y lleva un arco, unas

flechas y unos machetes para someter a los malos espíritus. Sin embargo, la esposa lleva ropa ruda y carga a un bebé a la espalda, lo que significa que es una mujer diligente (Liao, Shou Chen. 1998: 134). Los dos llevan regalos, carne y vino. El marido entrega los regalos masculinos al suegro, mientras que la esposa da los femeninos a su madre. Si al regreso es una temporada por de cultivo, ambos tienen que ir al campo para ayudar. Los casados tienen que alimentar un cerdo o comprar uno. Cuando el cerdo está criado, lo regalan a la casa de la esposa para que lo sacrifiquen en honor de los espíritus de los antepasados (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 181).

La matanza de cerdo en la boda, según un reportaje de la comunidad Kola (Chang, Yi Hon. 2001: 77, 79 y 82), empieza cuando llegan los cerdos que han comprado a la gente llana, es decir, a los chinos. Unos hombres atan los cerdos y el sacerdote de la ceremonia, que normalmente es el anciano mayor de la parte del anfitrión, apuñala la garganta de los animales. Recoge la sangre con una palangana en la que se ha puesto sal para no se coagule. Sólo recoge la sangre de los primeros tres cerdos. El cuarto también se apuñala pero se deja derramar su sangre. El quinto y el sexto se apuñalan debajo de una pata. Luego se cortan las cabezas y se comparte la carne. Los padres del novio, o el anciano mayor de la genealogía, cogen varios trozos de la carne que se corta de cada parte del cerdo; se considera que juntan todas las partes del cuerpo para convertirlas en un cerdo completo ante los ojos del utuj. Se llevan esta carne a un rincón de la fiesta o al cementerio de los parientes muertos, hablando con los espíritus para informar sobre la noticia de la boda, y piden bendiciones. No puede quedar ni un trozo de carne, tiene que repartirse toda de una vez. Mientras que dividen la carne cruda entre ellos, comen la cocida, y cuando ésta se acaba, termina la boda. Los novios y

sus padres tendrán que ir a ayudar a los que han venido a celebrar la boda cuando éstos tengan su propia boda. Es una cooperación recíproca.

En el pasado la matanza del cerdo era la boda. Sin embargo, hoy en día, bajo la influencia de las costumbres de la gente de llano, aparte de la matanza del cerdo se celebra una fiesta. Antes, la madre del novio iba a informar sobre la boda a las familias de los parientes que donaban dinero para ayudar en la boda. Ahora los invitados entregan el dinero en la recepción de la boda, como hacen otras personas del país.

2.4 Relaciones sexuales ilícitas y Divorcio

Según la opinión tradicional taiyal, el matrimonio tiene que permanecer unido para siempre. Si uno abandona al otro, la víctima puede pedir compensación y obligar al otro a que vuelva a su lado a la fuerza y nadie se lo recriminará. Si hay relaciones sexuales ilícitas, la compensación será monetaria. En este caso (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 181), las mujeres pueden pedir el divorcio sin devolver ningún regalo de los esponsales. Si la víctima no pide ninguna compensación y perdona al adúltero, toda la comunidad le despreciará. La sociedad permitía que el marido matara al adúltero y pidiera el divorcio y una compensación.

Los taiyal llaman a los adúlteros “Meta sagiltonoj”, que significa “está tocado de la cabeza”; o les dicen “Jagalig anbetiruj”, que significa “está corriendo el riesgo de perder bienes” (Liao, Shou Chen. 1998: 138). En el pasado, a los adúlteros siempre se les mataba. No obstante, según de los antepasados, no se

mataban entre ellos y se dejaban juzgar a través del resultado del descabezamiento. Si los adúlteros cortaban cabezas, no los mataban. Dar un cerdo, y una cierta cantidad, comenzó a hacerse en una época reciente. A partir de la época colonial japonesa se prohíbe el descabezamiento; los adúlteros sólo tienen que dar cerdos, que se sacrifican para los espíritus de los antepasados eliminando así la calamidad. En la edad antigua, los dos adúlteros tenían que morir; sin embargo, según documentos históricos, en la época japonesa el marido sólo se divorciaba de su mujer y reclamaba una compensación del adúltero. Si una mujer casada tiene relaciones con un hombre, aparte de devolver el regalo de esponsales a su marido, tiene que dar un cerdo para “tranquilizar” el sentimiento del pueblo. En este caso, la adúltera tiene que pagar un “precio” semejante al regalo de esponsales a la casa del marido. Además, tiene que desembolsar un cerdo para pedir perdón.

A las solteras que hayan tenido relaciones sexuales les llaman “vieja”, que significa que “no es virgen”. En caso de que no se case con el hombre relativo, se casaría con los viudos (Lee, Yih Yuen. 1963: 140). En este caso, tampoco pueden recibir el regalo de esponsales; sólo el marido sacrifica un cerdo a los espíritus de los antepasados para eliminar la “impureza”. Si la pareja de un divorciado es una soltera joven, el divorciado debe de ser “buen” divorciado, es decir, por ejemplo, si fue abandonado por su mujer sin tener la culpa. Si no, no puede obtener el permiso de la familia de la chica.

Según el antropólogo japonés Kojima Yoshimichi (小島由道), el relación sexual ilícitas es un tabú absoluto para los taiyal. Se considera que su trasgresión es la causa de la sequia y amenaza la seguridad de la comunidad con accidentes de caza, malas cosechas etc. Si un miembro quiebra el tabú, toda la comunidad a la

que pertenece va a correr riesgos por su culpa. La impureza personal se contagia al cuerpo colectivo. La impureza y la contaminación no se consideran asuntos personales, sino del grupo. La responsabilidad del “pecado” no es individual, sino pública. Wang, Huei Chuin (1996: 82) cree que el caso de un mal tatuaje es el único asunto que se castiga personalmente. Sin embargo, para este caso también existe la opinión de que hay contaminación, porque la chica tiene que pagar más “precio” a la maestra de tatuaje, incluso un cerdo para que lo sacrifique, y sea comido, compartiéndolo entre los miembros de la comunidad de la maestra.

En la aldea Taurai (Álvarez, 1930: 355) se rumoreó que una joven casada, llamada Amoivuyon, había tenido algo que ver con un joven. Aunque sólo se trataba de un rumor, hubo una gran excitación en toda comunidad, con los padres de los interesados e, incluso, en las tribus vecinas. Como no se podía demostrar el caso, se convino que se organizara un descabezamiento para los dos, dejando que los antepasados mostrasen si eran o no culpables. En esta actividad cogieron un mono (por la prohibición de los hombres); el “cula” sirvió de víctima y testimonio para probar la inocencia de los acusados y así todos quedaron más tranquilos.

Los taiyal castigaban las relaciones sexuales ilícitas con la pena capital, y aunque haya el divorcio, lleva generalmente aneja una pena para la parte culpable. En la tribu de Toroaken (Ídem), cerca de Shinchu, se cuenta que en la edad antigua hubo un hombre que se atrevió a estar con dos mujeres, quebrantando la regla establecida por los antepasados, cometiendo un pecado. Cierta día estas dos mujeres riñeron por los adornos que pendían de sus cuerpos, y por la ofensa a los antepasados, hubo un gran terremoto, dejando sepultadas a las dos contendientes.

Los hombres taiyal, cuando hablan del matrimonio, siempre dicen “comprar una esposa”. Aquí la “compra” no es igual que “ir de compras”, sino que es una “compra-venta” con características de contrato, que sólo se utiliza cuando se hacen contratos de matrimonio y tierras. Básicamente, el matrimonio taiyal es un matrimonio de “compra-venta”. Los hombres compran la mano de obra y la capacidad de quedarse embarazada de una mujer. Según Westermarck (1960), entre los ainos de Japón, el marido vive en la casa de su suegro y no se lleva a su mujer hasta que haya dado a luz un hijo. Otro caso es el de Siam, donde una mujer no recibe su dote hasta que nace un hijo. Como es una relación de semi-contrato, existe responsabilidad de compensación. Entre los aleutas de Attha, el marido no paga el precio de la progenie hasta que sea padre. Los igorrotes de Luzón no consideran que tengan ningún compromiso obligatorio hasta que la mujer se halle encinta.

Si hay accidentes raros en la comunidad, los miembros van a buscar el “pecador”; que aquí se refiere a los “adúlteros” (incluso la fornicación). Esto también sucede cuando el grupo de caza o el cazador no puede obtener una buena presa, dado que los taiyal creen que los malos asuntos son castigos de los espíritus de los antepasados. Por el mismo motivo, una vez que se encuentra a los “pecadores”, éstos tienen que desembolsar los gastos a las “víctimas” que han sido afectadas por su culpa (Suzuki, 1998: 73).

Por lo tanto, si una parte rompe el “contacto” de matrimonio, por motivos tales como las relaciones sexuales ilícitas, la esterilidad, etc., tiene que compensar dado su responsabilidad. Sin embargo, no se negocia directamente con el matrimonio, sino que lo hacen los parientes de ambos lados y los miembros del

“gaga” al que pertenecen. Finalmente, sacrifican un cerdo (por ambos lados) para purificar la impureza del divorcio y pedir perdón a los espíritus de los antepasados. Normalmente la viuda puede quedarse en la casa de su suegro; no obstante, la divorciada no puede quedarse en la casa de su marido, y tampoco vuelve a su casa paterna. Sin embargo, el yerno que vive en casa de su suegro puede volver a su casa paterna cuando se divorcia. Todo muestra que en la sociedad taiyal el sistema de matrimonio y de parentesco es el patrelinaje.

Se considera normalmente que el divorcio es un asunto vergonzoso, porque la mayoría de las veces la razón del divorcio es la relación sexual ilícita, quebrando el “gaga”, yendo contra las normas de los antepasados. En cualquier tipo de divorcio, los dos afectados no negocian directamente, sino que cada lado manda a un intermediario, alguien venerable y poderoso, tal como el cacique, que negocia el “precio” del divorcio. Cuando se llega a un acuerdo de compensación, se hace un sacrificio, y cada parte mata un cerdo y comparte la carne con los miembros de la familia y del grupo común “gaga” al que pertenecen.

En el caso de divorcio, los hijos suelen pertenecer al padre; sin embargo, si es un bebé de pecho, pertenece temporalmente a la madre. Una vez que deja de mamar, el niño tiene que ir a la casa del padre. En caso de que se divorcie por relación sexual ilícita del marido, la esposa puede quedarse con la mitad de hijos. Y si el niño nace después del divorcio, éste no tiene ninguna relación con el ex-marido (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996:185).

En caso de que se divorcien por culpa del marido, éste debe devolver la dote que ha traído su mujer y entregar un cerdo para la familia de ella. El cerdo se

sacrifica para pedir perdón a los espíritus y purificar la “impureza” del divorcio. Y si el divorcio es por la culpa de la mujer, su familia debe restituir todos los regalos de esponsales y entregar un cerdo, que será sacrificado por la familia de su ex-marido.

En los pueblos taiyal el matrimonio es un vínculo sagrado; las ceremonias que rodean el acto de tomarse como esposos contribuyen a hacer que el enlace se considere como el contrato más importante y que debe durar por toda la vida. El divorcio es raro, lo máximo que se permite es la separación temporal cuando las riñas y disensiones domésticas impiden vivir en paz. Los taiyal tienen multas y otros castigos para los maridos que maltratan a sus mujeres o dan motivos de querellas. Cuando uno es infiel en el matrimonio, puede divorciarse la parte inocente, y además de ser castigado por el jefe el culpable, no puede volverse a casar sin mutuo consentimiento.

La matanza del cerdo es un rito de sacrificio que se hace cuando se quiebra el “gaga”, por ejemplo, teniendo relaciones sexuales antes de casarse. La carne de este sacrificio se reparte en secreto. Los que reciben esta carne, siempre saben la razón sin necesidad de explicaciones. Los taiyal creen que una vez quebrantadas las normas de los antepasados, se tiene que celebrar la matanza del cerdo. Si no dejan la sangre del cerdo para aclarar lo “impuro”, la comunidad tendrá problemas continuamente. Habrá accidentes diariamente, la situación cada vez estará peor, el castigo de “gaga” será cada vez más grave, hasta que los adúlteros den cerdos y hagan el rito de purificación.

Entre los taiyal, cuando se discute “¿-quién ha comido cerdo?” o “¿-quién ha

recibido la carne del cerdo?”, hacen referencia a un caso de relación sexual ilícita. En tal caso, la carne de cerdo juega un papel de “código” para criticar a los pecadores. En caso de que los dos tengan relación consanguínea o el fornicador esté casado, se matará al niño directamente después del parto o se casará a la embarazada con un “precio” barato con otra persona (Suzuki, 1998: 67 y 73).

Cada intercambio es independiente. Sin embargo, si una parte se ha dedicado a una actividad, el receptor tiene que compensarla en el futuro; cuando no lo hace, el resto de la gente ve cómo no ha cumplido su obligación social, y es muy posible que pierda su posición social y su honra. Finalmente, se repudia y se abandona si no se cumple el intercambio colectivo. Según el punto de vista de Mauss sobre el intercambio del don (regalo), el receptor que no realice la “obligación social” de devolver otro don, estará en una posición social más baja. Compartir la comida entre los taiyales tiene un sentido parecido de intercambio social. Por ejemplo, los que han recibido la carne de la boda tienen que devolverla cuando su casa celebre la misma ceremonia. En caso de que no lo haga, no sólo el público murmurará y criticará su mal comportamiento, sino que también será una ofensa imperdonable para los antepasados, los “utuj”. La casa estará en una condición de “gaga”, es decir, habrá accidentes, enfermedades, incluso, hasta muertes.

La relación entre el marido y la esposa es respectivamente de mandato y obediencia. El marido tiene que proteger a la esposa, pero también puede “castigarla” cuando haga falta. Sin embargo, si hay violencia doméstica, la esposa puede escaparse y pedir ayuda. En caso de que el maltrato cause la muerte, los parientes de la esposa pueden vengarse. Se considera que el hogar paterno de la casada tiene el derecho de protegerla, aunque se case. No obstante, en caso de que

huya de un maltrato o se divorcie, la mujer sólo puede esconderse en la casa de sus parientes y pedir al cacique o a una persona venerable y poderosa en la comunidad que eche un sermón en la casa de su marido (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 180 y 182). Dado que la opinión taiyal considera que la casada ya está fuera de casa, se cree que su regreso por razones negativas causará “mala suerte”.

2.5 Segundas nupcias

Entre los taiyal, según la investigación en Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 139 y 140), se considera que las segundas nupcias son una acción vergonzosa, porque está contra el “gaga”, es pecado; van a castigar los espíritus de los antepasados a los contrayentes. Sólo a los viudos y divorciados se les permite matrimonio en segundas nupcias. En segundas nupcias siempre contraen matrimonio sólo personas que estén en las mismas condiciones. Normalmente, si se casa una viuda, el regalo de esponsales de las segundas nupcias pertenece a la casa de su ex-marido. Sin embargo, aunque sea una viuda joven, el regalo de esponsales es siempre menor que el del primer matrimonio; por lo general es sólo la mitad del anterior. No es necesario que se haga el presagio de pájaro ni el juramento de agua en las segundas nupcias; sólo se comparte la carne de cerdo con los parientes cercanos. Las viudas mayores no van a recibir nada de regalo cuando se casan por segunda vez. Sólo tienen que matar un cerdo y compartir la carne con sus parientes. Los contrayentes de segundas nupcias tienen que abandonar su propia casa, e ir a vivir con su nueva pareja. La casa anterior va a ser de los hijos.

El marido no puede casarse con las cuñadas cuando muere su mujer. Se

prohíbe casarse durante tres generaciones a los hermanos, hermanastras y los hijos de ambos (Liao, Shou Chen. 1984: 80). En caso de incumplir esta prohibición, tendrán que hacer sacrificios a los espíritus de los antepasados para pedir perdón. Los novios y todos los miembros del mismo grupo, “gaga”, comparten la carne del sacrificio después de la ceremonia de purificación.

Tradicionalmente los taiyal no contraían matrimonio con los “extranjeros”, entendiendo con esto a los de otra etnia. En el pasado, sólo se casaban con los de misma tribu. Sin embargo, con el cambio socio-político, las normas del gobierno japonés y la frecuencia de los contactos con los chinos, aumentó la oportunidad de contraer matrimonio con los “extranjeros”. La ola de contraer matrimonio con soldados chinos nacionalistas empezó en las décadas de los sesenta y setenta, cuando los chinos nacionalistas sabían que las posibilidades de “reconquistar” China eran nulas¹. Como éstos podían pagar un alto regalo de esponsales en comparación con los nativos, poco a poco la prohibición de contraer matrimonio fue relajando.

2.6 Otros tipos de matrimonio

Existe una forma especial de contraer matrimonio que se parece al matrimonio de intercambio. En este caso, las dos familias tienen que tener cada una un hijo y una hija en la edad semejante (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 173). De este modo, se realizan dos matrimonios a la

¹ Los chinos nacionalistas vinieron a Taiwán porque Chiang, Kai Shek fracasó en la guerra civil, y fueron expulsados por los comunistas chinos dirigidos por Mao, Tse Tong. Al principio creían que podían reconquistar la China continental. Sin embargo, tras el cambio de ambiente político y el reconocimiento del nuevo régimen por la realidad internacional, sabían que la reconquista era un sueño.

vez. La ventaja de este tipo de matrimonio es que se elimina el gasto del regalo de esponsales y de la dote. Sin embargo, en este tipo de matrimonio siempre discuten antes de “regatear” el “precio” de la novia; si se propone después de saber que no tiene capacidad de pagar el regalo de esponsales, el novio todavía tendrá que pagar mucho.

Según los documentos históricos que hemos consultado (Ibid.: 176 y 177), existían otras bodas más sencillas. Por ejemplo, para los fornicadores, no había fiestas. La novia no llevaba dote. Además, el regalo de esponsales era muy escaso. La mayoría sólo entregaba una falda de cuentas, que se utilizaba para intercambiar con un cerdo de sacrificio. En caso de que la adúltera estuviera casada, su novio tenía que pagar el mismo “precio” de regalo de esponsales a la casa de su ex-marido. Los dos hombres tenían que hacer sacrificios a los espíritus de los antepasados para purificar la impureza. Si el fornicador estuviera casado, la familia de su esposa tenía derecho de obligarle a separarse. Ambas casas, la de los dos adúlteros, tenían que hacer sacrificios para pedir perdón a los espíritus de los antepasados. En algunos casos, cuando a una familia le hacía falta el dinero urgentemente, se vendía una hija. El “precio” siempre era muy bajo. No había fiesta; sólo la casa del marido hacía sacrificios. En este tipo de matrimonio, a la mujer era despreciada toda su vida en la casa de los suegros.

Cuando se casa una viuda tampoco celebra la boda. Después de obtener el permiso de los padres y hermanos de su difunto marido, el novio tiene que pagar un “precio” a la familia del que era marido. Las familias de los maridos de la viuda tienen que hacer sacrificios para los espíritus de los antepasados. En caso de que una divorciada quiera casarse sin devolver nada a la familia de su ex-marido,

no puede pedir otra vez el regalo de esponsales. De otro modo, el novio tiene que entregar el regalo de esponsales a la familia de la mujer. Como no necesita boda ni regalo de esponsales, los pobres suelen casarse con las viudas y divorciadas, dado que sólo tienen que hacer una matanza de cerdo en la casa del novio y con esto el matrimonio puede hacerse (Ibid.: 178).

Se da el matrimonio en el que el yerno vive en la casa de los suegros (Ibid.: 185). Entre los taiyal, en este caso, la familia de la novia entrega el regalo de esponsales a la familia del yerno adoptado. Sucede cuando la casa de la novia no tiene hijos, o sí tiene un varón pero todavía es pequeño. Por lo tanto, se hace para obtener mano de obra. En algunas familias ricas, aunque tengan hijos, lo hacen para fortalecer la familia. Además, hay algunas viudas que también adoptan a los yernos para proteger la herencia de su difunto marido. Según el estudio de Liao, Shou Chen (1998: 118), la mayor parte de los yernos adoptados son pobres, y no tienen capacidad de pagar el regalo de esponsales.

Los documentos históricos japoneses indican que la casa del novio enviaba al intermediario a la casa de novia en el matrimonio del yerno adoptado. Sin embargo, según un estudio de Liao, Shou Chen (1998:118 y 119), el intermediario debería de ser enviado por la parte de la novia. Cuando obtuviese el permiso de los padres del novio, el novio se ponía un traje de lujo, llevando un “tokan”(una mochila de cesta) y lo colgaba en la pared de la casa de la novia. La familia de la novia lo quitaba y lo tiraba fuera para rechazar el pedido al principio. La acción se repetía unas veces hasta que la familia de la chica lo aceptaba. También se discutía el “precio” del novio. En este caso, la familia de novia iba a cargar el regalo de esponsales a la casa del varón. Normalmente a la parte masculina no le gusta tener

un “precio” alto, porque si el novio quiere volver a su casa paterna en el futuro, tiene que pagar todo el “precio”. Por este motivo, el “precio” significa la “deuda”. En la sociedad taiyal se llama “alo” al regalo de esponsales en este caso, que significa “préstamo”. En general, en la casa del novio se siente vergüenza de que el hijo viva en la casa de su mujer. Por lo tanto, ambos, la familia y el novio, van a trabajar mucho para saldar la “deuda” tan pronto como sea posible, porque cuando devuelvan el préstamo, el marido podrá llevarse a su esposa y a los hijos a su casa paterna.

Según el estudio del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas (1996: 187), el proceso de adopción del yerno como miembro de la familia es igual al de recibir a una nuera; sólo cambia el papel de protagonista. En el día de la boda, la novia y sus parientes llevan el regalo de esponsales a la casa del novio. Después de dar el regalo de esponsales, se hace el presagio del pájaro. Cuando se obtenga un buen presagio, los parientes del novio van a la casa de la novia. Los parientes de la novia llevan todos los regalos en el camino. Después de llegar a la casa de la novia, la novia invita a sentarse en su cama al novio, y todos los parientes del novio son invitados a beber vino. En este caso no hay carne en la fiesta, porque la familia de la novia no tiene que ir de caza. En la fiesta el novio saluda en primer lugar a los hermanos y primos de la novia, los “yanai”; luego a los suegros y parientes cercanos de la novia. Los padres y hermanos del novio se quedan unos días en la casa de la novia. Los recién casados visitan a los padres del novio después de unos días. El yerno adoptado no tiene posición en el clan de su esposa, porque mantiene su identidad en su propio clan; sin embargo, pierde el derecho de heredero en su propia familia hasta que vuelva a su casa después de devolver el préstamo del matrimonio. Si vuelve a su propia casa antes de dividir los bienes

hereditarios, todavía puede recibir su parte.

Si la casa de la novia quiere retener al yerno para siempre, sólo tiene que dar la cantidad de regalo de esponsales que éste no tenga capacidad de devolver. En algunas tribus, si el yerno es inteligente y tiene aptitudes, se le respeta mucho y hasta puede que se le elija para ser cacique de la comunidad (Ibid.: 188-190). Sin embargo, el yerno adoptado y su esposa rara vez tienen el poder de administrar bienes importantes de la familia. En caso de que muera la esposa, el hijo común puede heredar los bienes de su madre. Si no tiene hijos, el yerno adoptado puede casarse con otra mujer, pero tiene que quedarse en la familia para heredar los bienes de su esposa. Los hijos comunes pierden el derecho de herencia de la familia materna cuando vuelven a la casa de su padre. Si se divorcia y la esposa tiene la culpa, el yerno adoptado puede llevar los hijos a su casa paterna y pedir una compensación.

La viuda puede quedarse en la casa de su difunto marido y seguir con su relación de afinidad con los parientes del fallecido hasta que se case otra vez. En caso de que se case viviendo y con los padres de su difunto ex-marido, no se rompe totalmente la relación con los parientes de su difunto marido (Ibid.: 183).

Algunos investigadores creen que la costumbre de “adoptar a una nuera” pretende anular la familia nuclear sustituyéndola por la familia extendida. Los padres de la familia buscan a una chica joven, la adoptan y la educan como a una hija. Con el paso del tiempo, cuando alcanza cierta edad, la casan con uno de los hijos.

3. Ciclo vital

3.1 El papel de mujer y el embarazo

Ortner (1974) discutió sobre la relación entre la impureza y los procesos fisiológicos femeninos, sobre todo, la menstruación y el parto (Wang, Huei Chuin. 1996: 32). Hizo un análisis desde el punto de vista de la consciencia humana. El autor piensa que la discriminación de los comportamientos fisiológicos femeninos viene de los celos masculinos. Como los hombres no tienen la capacidad de parir, están celosos de las mujeres. Por consiguiente, establecen instituciones culturales para controlar a las mujeres, sobre todo, sus comportamientos fisiológicos sexuales. De este modo, las mujeres se consideran impuras y están restringidas por las prohibiciones y los rituales.

En los mitos las mujeres tienen relaciones sexuales con el viento o con los animales. Se supone que las mujeres tienen comportamientos semi-animales y unas características cercanas a la naturaleza. Este tipo de pensamiento presenta metáforas que señalan a las mujeres como animales. Es decir, es difícil que las mujeres satisfagan sus deseos sexuales. Por lo tanto, las mujeres tienen la moral débil y falta de control. Las normas y prohibiciones especiales para las mujeres están relacionadas con las características “impuras” femeninas. Por consiguiente, a través de la celebración de los rituales y los procesos de purificación, las mujeres se quedan en un nivel “inferior”, igual que la naturaleza y los animales.

Los adjetivos que definen las características femeninas son claro-oscuro, peligro e impuro. La sociedad no puede permitirse correr riesgos. Por lo tanto, los

hombres (cultura) pueden inmiscuirse para cambiar a las mujeres (la naturaleza). La diferencia sexual (fisiológica) causa la desigualdad social; los hombres taiyal obtienen una posición (un estado) privilegiada. Utilizamos el modelo dual de Lévi-Strauss, por el que vemos que en la sociedad taiyal existe un sistema de oposiciones entre los hombres y las mujeres, la cultura y la naturaleza, los ritos y las tabúes.

En los mitos taiyal, las mujeres juegan el papel de iniciadora de la provocación sexual. Esto muestra que las mujeres se encargan de la parte importante del acto sexual; pero no hay que olvidar que la cooperación entre ambos sexos es clave para tener hijos. De la unión entre los hombres y las mujeres nacen los descendientes. Las mujeres se convierten en un mecanismo de naturaleza y cultura. A través de los tatuajes, las mujeres taiyal se convierten en intermediarias. Para los hombres, las mujeres son un sexo claroscuro, con poca claridad. Por lo tanto, tienen la fuerza potencial de ser las intermediarias entre la naturaleza y la cultura. En algunos mitos, por ejemplo, el del “país femenino” y “la vagina con dientes”, las mujeres son consideradas muy peligrosas por su libido. En “el país femenino”, las mujeres pueden tener hijos sin hombres. Para tener hijos, sólo tienen que subir a la montaña y abrir sus piernas, dejando que el viento entre en su vagina. Sin embargo, finalmente, este país femenino fue destruido por los taiyal, porque era muy peligroso y amenazaba gravemente a los hombres. La sociedad taiyal no permite que siga existiendo.

Tradicionalmente, las mujeres taiyal tienen un espacio vital muy pequeño en comparación con el de los hombres. Los hombres pueden salir fuera de la tribu para cazar, para el descabezamiento o la guerra. Estas actividades llegan a ser una

fuerza para aumentar sus conocimientos. Los hombres tienen otro privilegio y es el poder de mandar la sociedad: el poder de conocimiento. Los hombres dominan las actividades sociales, tales como realizar los rituales sacrificiales (matanza de cerdos) o las de la agricultura. Los puestos importantes siempre están ocupados por los hombres. Las mujeres son obedientes, no tienen oportunidad de jugar un papel público; sólo pueden ser curadoras y hechiceras, pero siempre con ritos “privados”.

Según un estudio de la década de los ochenta, el matrimonio taiyal todavía conservaba el carácter de compra-venta. El regalo de esponsales se relacionaba con la “honra” familiar. Por lo tanto, el divorcio se consideraba una ruptura del “contrato” de compra-venta matrimonial. Por el mismo motivo, si no se resolvía el “precio” (el regalo de esponsales o la dote), la familia del culpable del divorcio tendría problemas. Tradicionalmente, el divorcio se consideraba un mal comportamiento porque quebraba las normas de los antepasados. Los divorciados se despreciaban y se endeudaban mientras que perdían muchos derechos de herencia. La opinión tradicional y el “mecanismo” del precio de la prole y la compensación parecen constituir un tipo de represión del divorcio. Los divorciados tienen que buscar una salida para saldar su deuda. Una investigación de Chian, Bao Yue (江寶月) indica que la razón principal de que las mujeres taiyal trabajaran como prostitutas se relaciona con saldar la alta deuda compensatoria del divorcio (Huang, Shu Ling. 2002: 100, 106, 122 y 123). Además, por influencia colonial, los taiyal están perdiendo las creencias tradicionales; la sanción colectiva sobre las normas de los antepasados también se está abandonando. El castigo por el relación sexual ilícitas desaparece, mientras que los antepasados “pierden” el poder restrictivo, y la virginidad no se considera

tan importante como antes. Por la descomposición de las costumbres tradicionales, el divorcio tiene dos salidas alternativas: el trabajo sexual y las segundas nupcias.

Como las mujeres taiyal no tienen competencia para enfrentarse a la sociedad moderna, se ponen a trabajar como prostitutas. Por otro lado, contraen matrimonio en segundas nupcias con los soldados veteranos chinos para obtener el regalo de esponsales. A través del segundo matrimonio, devuelven el pago por el divorcio anterior. Ambos métodos ofrecen una salida al divorcio, y aparte de eso, bajo la influencia de una concepción materialista, el dinero o la capacidad de consumo se convierte en el nuevo criterio de éxito personal. Además, como hay “soluciones” para saldar la deuda del divorcio, las prohibiciones tradicionales que se relacionan con tal circunstancia se están descomponiendo poco a poco. Todo esto impacta sobre el orden tradicional y causan el desorden en la sociedad taiyal.

El sistema matrimonial taiyal es un sistema de intercambio en el que las dos familias utilizan el regalo de esponsales, haciendo negocios de compra-venta de fuerza de trabajo y de la fecundidad de la mujer. Recordemos que Lévi-Strauss considera que el matrimonio es un intercambio de mujeres. La mujer actúa como un puente social de las relaciones sociales y los afectos anteriores. A través de ella, se crean nuevas relaciones, nuevos afectos y nuevos seres humanos, que serán nuevos parientes de ambos grupos.

3.2 El parto

Entre los kiwai de Nueva Guinea, un hombre no debe ir de caza ni de pesca cuando su mujer tiene la regla o está a punto de parir. De otro modo, lo mataría un

jabalí o un tiburón. Hay una atracción de la sangre por la sangre: un clan o una familia están inevitablemente afectados por la sangre de una de sus mujeres. Los hombres tienen miedo y se creen en peligro. Por lo tanto, toman todas las precauciones precisas. Este miedo puede explicar el simbolismo sobre la sangre vaginal, que se considera un peligro terrible para los hombres. Por ejemplo, entre los dogon de África, si los ojos de un hombre caen sobre las piernas abiertas de una mujer en un parto o en las de una mujer a la que se acaba de extirpar el clítoris, este hombre morirá. También morirá si ve a una mujer menstruante que se quita el taparrabos. Estos contactos con la sangre femenina son algo fatal, incluso sólo con la vista. Según Lévy-Bruhl, “en las sociedades primitivas no hay impureza más terrible que la de la mujer durante su indisposición periódica” (Roux, 1990: 57 y 58).

En las islas Trobriand existe una idea semejante al nexo entre la relación sexual y el embarazo (Malinowski, 1982: 290). En cuanto a la causa de la creación de un niño o del embarazo de una mujer, se piensa que los espíritus (los baloma) son quienes lo otorgan. Los taiyal también creen que la vida es una merced otorgada por los espíritus. Los hombres tienen que sembrar; sin embargo, los embarazos vienen del poder de los espíritus. A las mujeres que no pueden tener hijos las llaman “mkiai”, que significa “seca”. Las consideran “árbol seco sin capacidad de hacer crecer una nueva vida” (Wang, Huei Chuin.1996: 23). Los hombres no tienen la culpa de que su mujer no pueda tener hijos. Sin embargo, cuando está embarazada, será el padre de los hijos, habiendo sido los espíritus los responsables de su embarazo. Existen mitos en los que los hombres pueden quedarse embarazados, pero como no tienen “salida”, finalmente mueren por no poder dar la luz. Algunos autores creen que con eso se revela la envidia de la

capacidad fisiológica femenina del parto (Ibid.: 23).

Según Mary Douglas, el miedo a la “impureza” es un sistema de protección simbólico del orden cultural. En base a su teoría, debido a la impureza es preciso realizar ritos de purificación. Las prohibiciones protegen el orden social y mantienen el sistema moral.

En el caso de los taiyal, la casa paterna tiene la responsabilidad de garantizar la “calidad” de la mujer (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 181), lo que se refiere a su virginidad y a su capacidad de tener hijos. En caso de que el matrimonio no pueda tener hijos, se considera que el “utuj” no está de acuerdo con su unión. En ese caso, la familia del marido puede obligar el divorcio, y la esposa no tendría la culpa, dado que el “utuj” es el que “ejecuta” el poder de embarazo. Por lo tanto, no existen problemas de compensaciones en este caso (Liao, Shou Chen. 1998: 135 y 136).

Desde el punto de vista taiyal, el objeto principal de matrimonio es tener descendencia para continuar la generación étnica. Y además, a través del matrimonio, se tendrán hijos y aumentará el número de habitantes, lo que significa tener más mano de obra. Éste es un deseo fundamental motivado en la necesidad vital económica.

A los taiyal les gusta tener hijos porque se considera que una etnia es poderosa y próspera no por tener mucho territorio ni riqueza, sino por tener muchas personas. Se estima más al hombre que a la mujer, porque los hombres son mejor mano de obra y las mujeres se casarán. Se cree que las mujeres son

como la tierra, y los hombres hacen la siembra (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 127). Sin embargo, el crecimiento de la semilla es controlado por los espíritus de los antepasados, es el “utuj” quien otorga la vida humana (Lee, Yih Yuen. 1963: 51). Si una pareja se casa y al pasar un tiempo no tiene hijos, va a la casa de la hechicera la cual hace un hechizo para saber si existe oportunidad para tener hijos. La hechicera utiliza unos trozos de la carne de cerdo y hace oraciones. Luego, sale al campo a coger una hierba especial y la cultiva debajo de la cama de la pareja. Si crece, significa que van a tener hijos; de otro modo, significa que el “utuj” no está de acuerdo con esta unión matrimonial y por tanto, no les va a dar hijos. Otro hechizo es coger dos hierbas y agitarlas alrededor de la mujer mientras que hace oraciones. Una vez que acaba las oraciones, se meten las hierbas en agua. Si salen burbujas blancas, va a tener hijos; por el contrario, cuando salen burbujas negras, significa que no puede tener hijos (Liao, Shou Chen. 1998: 83 y 84).

Cuando cesa la menstruación, la mujer hace un nudo. Cada mes hace uno, y en cuanto tiene de ocho a diez, es la hora de parto. Se considera que las mujeres trabajadoras pueden tener un buen parto. Por lo tanto, las embarazadas siguen trabajando todos los días hasta que paren. En la época colonial japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 127 y 128) se daba la luz en la cama donde dormían todos los días. Como se veía el parto como algo “impuro”, todos los parientes tenían que evadirlo; especialmente los parientes masculinos; todos debían salir de la casa. Todas las cosas que se manchaban con la sangre del parto tenían que enterrarse con la placenta debajo de la cama. El descanso de la madre dependía del tiempo de la caída natural del cordón umbilical. Cuando se caía el cordón umbilical, se escondía en el telar de la madre si nacía una niña; se

ponía en la cesta del padre cuando era un varón. Se ponía un machete debajo de la cama del bebé, lo que servía para amenazar y ahuyentar a las “cosas” malas. En el pasado (Liao, Shou Chen. 1998: 85), antes de la caída del cordón umbilical, el marido no podía ir de caza ni de descabezamiento. Todos los utensilios de caza no podían guardarse en casa; se trasladaban al almacén que estaba fuera de la vivienda. Según el caso de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 54 y 55), cuando se caía el cordón umbilical, se hacía un rito en el que se quemaba un trozo de pino, que servía para expulsar las cosas malas. A partir de entonces, ambos, el bebé y la madre, ya podían salir de casa. En el caso de que la madre muriera por un parto difícil, aunque el bebé viviera, tenía que ser enterrado junto con la madre. Además, se tenía que hacer un rito de purificación.

Según el estudio de Suzuki (1998: 66), durante el embarazo, a las mujeres taiyal se les prohíbe comer el feto y la cabeza de los animales. Tampoco pueden comer la carne de los animales de mala muerte. No pueden tener contacto con las mujeres que han tenido parto difícil o las que no pueden tener hijos. Se les prohíbe tocar y ponerse las ropas que han utilizado las mujeres de mal parto. El marido tiene que obedecer la prohibición de no ir de caza mientras que su mujer está embarazada. Los miembros de la familia y los amigos no pueden hablar de los temas “impuros” o “malos” ante la embarazada.

En la investigación del mismo autor (Suzuki, 1998: 67), el bebé monstruoso o inválido se considera mal agüero. Lo matan y lo entierran con la placenta. Los taiyal creen que tener un hijo en cada parto es la norma natural. Por lo tanto, se considera que tener gemelos es un castigo de los espíritus de los antepasados. Piensan que es por culpa de la embarazada y los parientes, quienes no obedecen la

palabra de los antepasados. Tener gemelos se ve como una vergüenza para el marido. Por el disgusto que causa, siempre se regalaba uno de los gemelos a una familia que no pudiera tener niños. Si son gemelos de distintos sexos, se mataba a la niña y la enterraban con la placenta.

En la fiesta que se celebra después del parto sólo se invita a los abuelos del bebé y a los parientes cercanos. El objeto principal es avisar de la llegada de una nueva vida y realizar el bautizo.

3.3 Imposición de nombre

La imposición de nombre taiyal muestra la relación íntima consanguínea. La imposición de nombre hijo-padre es como una línea eterna del sistema de parentesco. A través de tal línea, cualquier persona puede averiguar su origen arcaico de generación en generación. Por lo tanto, podemos decir que la imposición de nombre es un lazo entre el presente y el pasado que conforma una institución de descendencia.

Los taiyal no utilizan los mismos nombres de los miembros actuales de la familia para evitar la confusión. Sin embargo, les gusta denominar con los nombres de los antepasados, especialmente los antepasados competentes que han contribuido mucho a la familia. Por ejemplo, para los chicos siempre eligen los nombres de los antepasados que tenían más longevidad, los más valientes en la caza, los más diligentes, etc. Para las chicas suelen utilizar los nombres de las mujeres de los antepasados que tenían muchos hijos, tejían bien, tenían larga vida, etc. Se considera que tales nombres son buenos. Creen que la combinación del

nombre de este gran antepasado puede hacer que se continúe con la capacidad que tuvo y mientras que se usa el nombre se puede recordar continuamente a este antepasado². De eso se deduce lógicamente que esta forma de imposición de nombre es como un sistema de identidad familiar. Cada quien que tiene el mismo nombre del ancestro, va a repetir la misma suerte y tendrá las mismas ventajas que él. Nunca se confunde el nombre de una persona porque se añade siempre el nombre de su padre, y el padre tiene el del abuelo; éste sistema de imposición de nombre es como un árbol genealógico. Si el marido vive en la casa paterna de su mujer, los hijos se apellidan como la madre.

El gobierno japonés, aparte de prohibir los cultos tradicionales, tales como el tatuaje, el descabezamiento y la forma de entierro, obligaron a contraer matrimonios con japoneses y a denominar con los nombres japoneses. Esta última política interrumpió profundamente el sistema de imposición de nombre taiyal. A través de la enseñanza de cultivo del arroz en lugar de mijos, se desintegraron las costumbres y ritos relacionados con la cultura del mijo. Forzaron la trasmigración de tribus, lo que causó confusión en las fronteras territoriales tradicionales y en la distinción de linajes. La política indígena japonesa afectó a la raíz de la estructura socio-cultural, y dañó directamente las normas y prohibiciones tradicionales. Todo esto quebrantó fuertemente el sistema básico taiyal que se relacionaba con las creencias en los espíritus de los antepasados. Bajo el dominio extranjero, la etnia perdió su autoridad y totalidad.

La política de los chinos nacionalistas continuó la misma política de

² Huang, Kuo Chao(黃國超). *La creencia en los espíritus de los antepasados de los taiyal*. Taipei: Ricci Institute, 2002. http://www.cricibase.com/docfile/eth-tw24.htm#_ednref

aculturación; seguía obligando a los aborígenes a ir por el camino del cambio. El gobierno de los chinos nacionalistas impulsó la cultura china sin considerar nada la diversidad étnica. En el año 1945, el gobierno publicó una ley de recuperación del nombre taiyal original sustituyendo al japonés. En el artículo cuarto de dicha ley se denunciaba que “los habitantes de la etnia montañosa (se refiere a los aborígenes) que no tengan apellido y nombre original, o que los tengan pero son desaconsejables, deben re-denominarse consultando los apellidos y nombres chinos.” Como los aborígenes no sabían chino y por la mala administración, que no entendió nada de las costumbres antiguas, los nativos fueron denominados sin el suficiente conocimiento. Este gran error político causó que en muchas familias taiyal en una misma casa tuvieran varios apellidos. Los padres y los hijos tenían distintos apellidos, y los hermanos también se apellidaron de forma distinta. Esta horrible imposición de nombre destruyó la identidad derivada del parentesco y confundió el conocimiento dificultando la distinción entre la etnia y los chinos. La imposición de la nueva imposición de nombre afectó totalmente a la cultura tradicional indígena; los taiyal perdieron su forma principal de distinguir los linajes, lo que era muy importante para la supervivencia étnica.

Los niños taiyal se denominaban con nombres nativos y hablaban la lengua nativa en casa. Sin embargo, cuando iban a la escuela, eran obligados a utilizar el nombre chino y hablar en chino. Se prohibía hablar la lengua nativa en la escuela, y les obligaron a estudiar historia y geografía china. La educación era una inculturación total. Los que estudiaban más y llegaban más lejos en el sistema educativo “moderno” chino, estaban cada vez más lejos de su cultura materna. Los conflictos culturales existentes eran cada día más graves afectando a la comunicación familiar, la identidad cultural y la relación étnica. Y además, el

ambiente del cambio social era muy rápido, los ancianos y las nuevas generaciones no podían comunicarse por su distinta identidad cultural. La “modernidad” y la popularidad de los medios de comunicación ayudaron a la “educación moderna”, que agudizó la confusión y los conflictos de identidad cultural, alejándose de la afirmación étnica.

3.4 Niñez

Freud escribe en su obra *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (Erikson, 1985: 53, 120 y 121): “*los padres y autoridades análogas a ellos siguen los preceptos de su propio superyó al educar a los niños... así, el superyó de un niño se construye, en verdad, sobre el modelo, no de sus padres sino del superyó de sus padres; los contenidos que lo llenan son los mismos y se convierte en la tradición y en todos los juicios de valor perdurables que se han propagado de esta manera, de generación en generación*”. Durante la niñez las prohibiciones y prescripciones de los padres se internalizan para transformarse en parte del superyó, que es un ideal del yo, un modelo de obediencia. La función del superyó es ser un vehículo de tradición.

Cuando al bebé se le caiga el cordón umbilical, los padres le bautizarán. En su imposición de nombre no existe el apellido. Sólo se le denomina con un nombre y detrás se añade el nombre del padre. Por ejemplo, el nombre Bran Yukán, Bran es su nombre y Yukán es el nombre del padre. En muy pocos casos, cuando el padre muere temprano, se añade el nombre de la madre. La mayoría de las veces el origen de los nombres vienen de la naturaleza, nombres de los animales, de las plantas y hasta los fenómenos naturales. También utilizan los

nombres de los utensilios y los sustantivos abstractos, por ejemplo, mis informantes me dan un nombre taiyal que me llaman “Salá”, significa “plato”, porque creen que entiendo muchas cosas y, en este caso, la metáfora de plato es “guardar cosas”.

El rito de imposición de nombre se suele celebrar en una fiesta en la que se reúnen los parientes. Normalmente el padre o el cabeza de clan es el que denomina después de hacer sacrificios a los espíritus de los antepasados. Se puede distinguir el sexo según el nombre, pero no existe regla, porque sólo se continúa la costumbre de imposición de nombre de los antepasados. Los nombres de parientes, de las posiciones corporales, palabras acerca de las relaciones sexuales no se adoptan para denominar (Liao, Shou Chen. 1998: 90). Tampoco se puede utilizar el mismo nombre de los miembros de familia. Como mucha gente tiene el mismo nombre, se pone un mote. Los sobrenombres se relacionan con las características y rasgos especiales (Lee, Yih Yuen. 1963: 56). Sólo los conocidos pueden utilizarlos. Así, se considera un mal comportamiento si se llama a alguien con su sobrenombre cuando no se le conoce muy bien. Algunos motes causan disgusto; si alguien se siente ofendido por el sobrenombre que se le pone, puede pedir una compensación.

El desarrollo del bebé se tiene en varios momentos: el que acaba de nacer, el que sabe reír y reconocer a los padres, el que sabe arrastrarse y el que sabe caminar. Una vez que sabe caminar, es el momento de destetarlo. El destete suele tener lugar cuando la madre está embarazada otra vez; sin embargo, se considera malo para la salud del bebé si está destetando mientras que come mezclando con otras comidas. Cuando desteta, la niña duerme en la misma cama de la madre,

pero el niño tiene que separarse y acostarse con el padre o con los hermanos. Sin embargo, en la aldea Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 60), los investigadores han hallado que los niños se acuestan con su madre hasta que tienen cinco años. Según la investigación de la época colonial japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 63 y 130), en el pasado, el niño podía dormir con su madre hasta que llegara otro hermano o hermana menor.

Los bebés son criados por la madre cuando están mamando. Cuando la madre termina el descanso del parto, al niño se le lleva al campo donde trabajan los padres. Los niños empiezan a aprender las faenas agrícolas cuando tienen 4 o 5 años, pero la práctica de tales faenas se realiza cuando tienen 10 años. Los niños imitan los comportamientos de los padres y de los miembros de la sociedad. Cuando los menores consultan a los mayores tienen que hablar en voz baja y se comportan con una actitud sincera. Entre los hermanos, los menores tienen que obedecer siempre a los mayores, y las mujeres a los varones. A los taiyal les importa mucho el amor filial. En Nan Au, se cree que una persona que no obedece a sus padres, morirá comido por los gusanos (Lee, Yih Yuen. 1963: 84). Cuando cesa el período de lactancia dependiendo de la temporada agrícola, los niños son criados por los abuelos, tías o hermanos. Acostumbran a estar en un ambiente cambiante, pero siempre están rodeados de parientes.

Los niños taiyal suelen escuchar las historias y leyendas de los héroes. Los chicos juegan entre ellos a juegos de guerra y de caza para practicar las técnicas marciales y cinegéticas. Los taiyal adoran la marcialidad. En el pasado, aparte de la caza y el descabezamiento, los chicos taiyal también tenían que conocer bien las faenas agrícolas y de cestería. Las chicas son educadas y tienen que ser obedientes

y laboriosas. Tejer, coser, cocinar y cultivar, todos estos trabajos tienen que serles familiares para ser una “buena” esposa. Se educa a las chicas bajo la idea de ser una “buena mujer”: saber hacer bien las faenas y conocer las técnicas para mantener a una familia. Por lo tanto, para conseguir buena fama, los hombres tienen que esforzarse en cazar, mientras que las mujeres hacen grandes esfuerzos para tejer. La costumbre y la opinión social de ser “buenos” les empujan a tal tendencia.

Se suele remunerar a los niños con comidas o dinero cuando se les pide hacer algo. Cuando se portan mal, se les regaña o castiga enseguida. De pequeños se les educa bajo la idea de la culpa y el castigo; una vez que comenten un error, se les penaliza. Es posible que esto sea la razón de que los taiyal obedezcan tanto a los “gaga”, dado que han conformado así su personalidad desde la infancia. En la crianza llama la atención de que el destino de cada persona es controlado por los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, se cree que la única forma de vivir tranquilamente es obedecer las normas que han dejado los antepasados, sin quebrantarlas, ni si quiera de pensamiento. La sociedad, la naturaleza y lo sobrenatural componen una institución que controla el comportamiento y el pensamiento de los taiyal.

3.5 Adolescencia

Durante la infancia, las prohibiciones sexuales no son tan estrictas como en la adolescencia. En esta etapa se educa en las diferencias entre sexos y en su rol sexual. Por ejemplo, cuando los chicos se duchan, no tienen que cerrar la puerta; sin embargo, las mujeres tienen que cerrarla. Los taiyal no sabían calcular la edad,

y por eso, la madurez se juzga dependiendo del desarrollo corporal. No hay ningún rito especial cuando a las chicas les baja la primera menstruación. La ceremonia de madurez se celebra después de tatuarse. Los jóvenes se bañaban y se reunían en un sitio llano de la comunidad. La hechicera decía oraciones mientras llevaba un paquete que contenía unos trozos de carne de cerdo y raíz de cogón, y frotaba el cuerpo de los jóvenes. Cuando terminaba el rito, el paquete se tiraba al bosque. Después de dicha ceremonia, se consideraban maduros y los participantes ya podían contraer matrimonio.

Desde la adolescencia, se educa a los jóvenes sobre las prohibiciones sexuales. Los chicos y las chicas empiezan a alejarse y no juegan juntos como en la niñez. Se prohíbe hablar sobre los temas sexuales y no se actúa indecentemente. No pueden mencionar bromas sexuales, pues se considera un comportamiento “impuro”. En el pasado, si alguien quebrantaba este tabú, el cacique podía castigarlo.

Aunque la prohibición sexual entre los adolescentes sea tan fuerte, existe una costumbre especial que se llama “Mekalamts”, que significa “dormir juntos” (Liao, Shou Chen. 1998: 120). Tal “Mekalamts” se celebra cuando hay fiesta en la aldea. Durante la fiesta los jóvenes de sexo distinto pueden bailar, abrazarse, cogerse las manos, juntar las mejillas y beber de un vaso común. Cuando termina la fiesta, los que se caen bien pueden dormir juntos en la cama de uno de ellos. Aunque duerman juntos, no pueden tener relaciones sexuales, dado que tener relaciones sexuales antes de casarse se considera una fornicación imperdonable³ en la

³ Para los taiyal, la fornicación, o tener relaciones sexuales antes del matrimonio, se considera como el relación sexual ilícitas, son comportamientos malos.

sociedad taiyal. Por lo tanto, rara vez se ha quebrantado el tabú aunque duerman juntos. La situación es la misma para los enamorados. El chico puede dormir en casa de su novia. Se les permite acostarse en la misma cama besándose y acariciándose toda la noche, pero se les prohíbe cruzar la última línea. Si quebrantan la prohibición, significa que ofenden a los espíritus de los antepasados y tendrán problemas: accidentes o heridas hasta llegar a morir.

En Samoa un joven no podía pensar en el matrimonio hasta que tuviera un tatuaje. Cuando se tatuaba, se consideraba que tenía todos los privilegios de la madurez. Westermarck (1960: 190, 191, 195 y 208) cree que el objeto del tatuaje es provocar los deseos sexuales del sexo opuesto. La misma idea se puede aplicar en cuanto a los vestidos considerándolos como un medio de atracción. Además, en África, en algunas tribus las chicas se pintan cuando tienen la primera menstruación.

Los rituales deben buscarse en el sistema judicial, que se muestra en el escenario público, influye en la vida íntima de cada individuo, es decir, la ley está observando la conciencia moral. El elemento de juicio es otro elemento de la adaptación psico-social del hombre que tiene su raíces en el desarrollo ontogenético.

Normalmente a los niños taiyal se les cuida y se les consiente mucho; por lo tanto, el desarrollo del “ego” es completo. Las prohibiciones sexuales son leves durante la niñez. No obstante, la situación cambia estrictamente en la adolescencia. Podemos decir que la adolescencia es el período más importante para el desarrollo de la personalidad. La niñez es el período indicado para establecer el moralismo, y

la adolescencia es el período para fundar el totalismo. Entre los taiyal, la vida durante la dependencia y la independencia psico-social no cambia mucho. Sólo los casados se tratan como maduros y el resto se considera “niño”, porque no tienen capacidad de “independencia”. La crianza y el desarrollo de la personalidad se relacionan también con la noción sobrenatural que conforma la infraestructura de la sociedad taiyal.

3.6 La relación entre los hermanos de distinto sexo

Los hermanos y primos de distinto sexo de la misma generación se llaman “nigán”. Se les prohíben tener relaciones sexuales entre ellos, y hablar sobre temas sexuales. Las “nigán” tienen que dar regalos a los “nigán” después de parto. Además, no pueden orinar, excrementar ni peerse ante los parientes de distinto sexo (Lee, Yih Yuen. 1963: 118). Los hermanos se van a sentir “rous” (sucios) si escuchan hablar sobre temas sexuales a los hermanos de distinto sexo. Según un estudio de Yamagi Katsuhiko (山路勝彦), desde el punto de vista taiyal, se considera que los hermanos de distinto sexo vienen de la misma vagina, y por lo tanto, el parto de las hermanas derrama mucha sangre, lo que “contaminar” a los hermanos de distinto sexo (Yamagi, 1985: 16 y 17). La opinión de “rous” se relaciona con la acción del parto, que se une metafóricamente con las relaciones sexuales, y tiene un lazo directo con el incesto. Por consiguiente, como el incesto es un tabú absoluto, se considera importante prohibir cualquier oportunidad de “contaminación”.

La sangre del parto ensucia a todos los hermanos del mismo tatarabuelo. Por lo tanto, la primera cosa que hay que hacer después del parto, es avisar a los

hermanos de distinto sexo. Si los “yanai” conocen la noticia del parto antes del aviso de su cuñado, van a estar muy enfadados. A partir de entonces, despreciarían a este niño y le riñirían cada vez que lo vieran (Ibid.: 23). Se cree que este niño estará enfermo y tendrá accidentes sin la bendición de los tíos.

La prohibición estricta de tener relaciones sexuales entre hermanos de distinto sexo se enfatiza mucho en la sociedad taiyal. Por ejemplo, después del parto, las mujeres (las hermanas) tienen que hacer regalos a sus hermanos de distinto sexo para que “purifiquen” la impureza del parto. El objeto social de estas prohibiciones estrictas es eliminar la posibilidad de tener relaciones sexuales entre los hermanos. Peer, orinar, parir, son comportamientos impuros; se considera que las “salidas” del cuerpo femenino son “impurezas” y “peligrosas”.

El investigador japonés Yamagi cree que en la conciencia taiyal considera que los hermanos de distinto sexo salen de la misma vagina, y por lo tanto, es algo “impuro” y “peligroso” que los hermanos de distinto sexo hablen de temas sexuales, porque se relacionan directamente con el “pasillo” estrecho femenino de su madre. La menstruación y el parto, cuando a las mujeres les sale sangre y/o la placenta, se consideran actos “impuros” que amenazan a sus hermanos, quienes habrán sentirse disgustados y sucios; ya que les contaminarán y pegarán las malas condiciones.

Existen varios niveles de impureza para los taiyal. Por ejemplo, la impureza de la mancha de polvo, o de comida, que se llama “orao”; la mancha de la tierra se dice “matsirang”. Éstas son impurezas de tipo “físico”. La impureza de la sangre del parto y de la menstruación se llama “rous”, pertenece a la categoría “psíquica”,

que es un tipo de actitud. En el estudio de Yamagi (Ibid.: 15), entre los taiyal, se consideran también “rous” encontrar una serpiente en el camino, ver o tocar un cadáver, ver excrementos, comer alimentos putrefactos, tener pesadillas, sentarse al lado de un enfermo que tiene llagas, hasta sentarse cerca de hermanos de distinto sexo, etc. En otras palabras, la impureza de “rous” viene de un sentimiento psíquico que causa incomodidad.

La idea de Mary Douglas (1991) sobre “lo impuro y el peligro” puede interpretar adecuadamente las opiniones taiyal sobre a los ritos post-parto, los tabúes entre los hermanos de distinto sexo y las prohibiciones relacionadas con los excrementos y la orina. La noción de contaminación es una idea correlativa al sistema de orden. La impureza es una condición desordenada. A través de las ideas sociológicas y simbólicas, cuando una situación se opone al orden social, se considera algo sucio; porque no está bien situado, no se porta adecuadamente. Por ejemplo, para los taiyal, en los períodos dedicados a ceremonias, se prohíbe tener relaciones sexuales. Además, cuando se están practicando los rituales, no se puede ventosear ni estornudar. Si quiebran las prohibiciones, la comunidad se contamina y se pone en un estado de peligro.

Para purificar la impureza o la contaminación, hay que celebrar los ritos. A través de los ritos, el orden vuelve a la normalidad. Todos los tabúes se relacionan con los comportamientos sexuales y excretorios. Desde el punto de vista tribal, la relación sexual ilícita, el divorcio, el parto, etc., son asuntos “desordenados”. El tabú sexual entre los hermanos de distinto sexo y la prohibición consanguínea de matrimonio son instituciones para evitar el incesto. Todo se utiliza para eliminar una relación intensa y opuesta de ambos sexos en la sociedad y para mantener el

orden de la comunidad.

Ya hemos dicho que si no se avisa a los “yanai” sobre el nacimiento del nuevo miembro de la familia, se considera que este niño da mala suerte, en otras palabras, es un niño “ilegal” al que los tíos no reconocen. Los “yanai” criticarán duramente su nacimiento hasta que todo el mundo crea que este niño es un bastado. Los taiyal creen que es un comportamiento malo que quiebra las normas de los antepasados si no se avisa a los “yanai”. Por lo tanto, esa omisión ofende a los antepasados y “contamina” a los “yanai”, quienes tendrán mala suerte. Por tal razón, los tíos van a tratar a este niño como un “pecado” (Yamagi, 1985: 24). Para eliminar la “impureza” que trae el parto, tienen que hacer un rito de purificación. El rito tiene que practicarse dentro del mes siguiente al parto. Los “yanai” serán invitados a una fiesta especial, que se ve como un rito de purificación. El objeto de la purificación es proteger a este niño, y la bendición de los tíos es el “hechizo” clave. A través de la bendición, el niño va a crecer feliz y saludablemente. En el pasado, el rito consistía simplemente en una visita a la casa de los “yanai”. El padre llevaba vino a la casa de sus cuñados; brindaba con el vino sin decir nada (porque se prohíbe hablar sobre temas sexuales entre cuñados estando el parto incluido). Puesto que los cuñados conocían el objeto de la visita, sólo aceptaban el vino y lo bebían, y así ya se cumplía la purificación para eliminar la impureza del parto.

En algunos casos el marido no era el visitante exclusivo a la casa de los tíos, porque había tocado la sangre del parto que amenaza tanto a los “yanai”. A veces era el abuelo del niño quien visitaba a los “yanai”. Los hermanos de la madre son los “yanai” principales; no obstante, en la fiesta oficial de purificación, invitaba a

todos los “yanai”, incluyendo a los primos de tres generaciones, porque todos estaban afectados por la “impureza” del parto (Yamagi, 1985: 18). La impureza del parto se quita fácilmente a través del brindis con el vino, y el peligro se termina con la bendición de los tíos. En este caso, aunque el niño sea de los padres, se reconoce la existencia del bebé con la bendición (el reconocimiento) de los tíos. Los tíos son clave para la supervivencia del niño.

La razón de que los tíos odien y desprecien tanto al niño es porque sienten desconfianza por la culpa de los padres. Como durante el parto de la hermana (la madre del niño), que nació de la misma vagina, sale sangre y la placenta lo que ensucia y amenaza tanto a los hermanos, es un asunto importante que éstos deben saber tan pronto como sea posible. Si lo supieran por la boca de otra persona, es razonable que se enfaden. Además, se considera que si no reciben el aviso, estarán en peligro mientras que no sepan nada. Como a nadie le guste correr ningún riesgo, se enfadan.

Según la opinión tradicional taiyal, la sangre del parto es sucia y peligrosa para los hombres. Sin embargo, para la embarazada, la sangre y la placenta no son peligrosas. Por el mismo motivo, la menstruación tampoco “ensucia” nada a la menstruante, pero sí “mancha” a los hombres. Normalmente la sangre de la menstruación se puede esconder cuidadosamente para no ofender a los taiyal masculinos. No obstante, el parto puede tener lugar en cualquier sitio y momento, sin previo aviso. Para evitar que esto ocurra con demasiada frecuencia, existe un dicho entre las tribus taiyal que menciona que si una mujer taiyal pare al aire libre, causará una tormenta, lo que se considera una amenaza grande para toda la tribu. Esta creencia nos da una explicación del miedo que existe a la sangre del parto,

porque se considera tiene una fuerza increíble para “ensuciar” a todo el mundo. Sin embargo, la sangre de una herida no se considera nada sucia, porque no sale del lugar “malo”. Por el miedo que tienen a la sangre “impureza”, los “yanai” no tocan ni ven el parto (Ibid.: 24). La sangre que se relaciona con el sexo, causa gran tensión y oposición entre los hermanos de sexo distinto. En este caso hallamos que existe una gran división entre los parientes de distinto sexo de la misma generación. Por el mismo motivo podemos concluir, que, para los taiyal, la relación entre los hermanos de distinto sexo tiene un significado muy especial.

Tal relación juega un papel importante en el sistema de parentesco taiyal, puesto que, como hemos mencionado, desde el punto de vista religioso y de la hechicería, los tíos son un hito en la supervivencia y salud de las vidas nuevas. Por lo tanto, la existencia de los hermanos es necesaria para la crianza del niño; sólo los tíos pueden garantizar y asegurar la vida de los hijos de su hermana, enfatizando otra vez la importancia de la relación de los hermanos de distinto sexo.

Según el estudio de Yamagi (1985), los hermanos de distinto sexo juegan un papel clave en la relación de parentesco taiyal. La terminología de parentesco que presenta variedad de denominaciones entre los hermanos, primos y los parientes de afinidad de la misma generación, también muestra la estructura especial de parentesco taiyal, en la que llama más atención la filiación horizontal que la vertical. Yamagi Katsuhiko insiste que las nociones tradicionales del sistema de parentesco sobre el patrilinaje y matrilineaje no convienen con la sociedad taiyal, porque para comprender el significado profundo del parentesco taiyal existe otra institución. Mabuchi Toichi (馬淵東一) también discute sobre lo mismo. Según

Mabuchi, la organización de parentesco taiyal se base en la conciencia colectiva de que los antepasados lejanos habían venido del mismo lugar patrio. Por el mismo motivo, Mabuchi dice que el nombre de los antepasados, que suele utilizarse en los rituales y sacrificios, no sólo es el lineal, sino también, incluso el colateral, que se relacionan con la genealogía general y globalmente con el mismo antepasado arcaico común. Wang, Mei Shia cree que el énfasis en la relación de afinidad, especialmente la de los hermanos de afinidad, es una relación ante necesidades diarias tales como el intercambio laboral, las reglas de convivencia, las prácticas rituales etc (Lio, Mon Yi. 2001: 6). Según estudios pasados, podemos concluir que el sistema de parentesco taiyal tiene como base la relación consanguínea, y se combina con la conciencia colectiva y la necesidad laboral (cooperativa). Es un sistema que mezcla la “naturaleza” y la “artificialidad”.

Strathern (Ibid.: 10) hizo un análisis sobre las formas de parto de las islas Trobriand. La conclusión de su estudio indica que la nueva vida no es una “entidad”, sino que es una “substancia” que ya tiene una relación social, con la red de parentesco materna. Según Strathern, la mujer no es la única protagonista en la actividad del parto, puesto que en el intercambio anterior se ha hecho a través de los ritos matrimoniales han concurrido otros concursantes del parto. Por lo tanto, la llegada de la nueva vida es el resultado de las relaciones cruzadas anteriores.

Aprovechamos la teoría de Strathern para explicar la relación social de los taiyal, obviamente, la alianza establecida al contraer el matrimonio es la clave de la red de parentesco. Las distintas identidades que tiene cada individuo cuando está enfrente de distintas personas, se reflejan en las relaciones sociales que tiene y en los distintos papeles que juega una persona. Existe la misma opinión en la

sociedad melanesia. Una persona tiene varias identidades, y estos distintos caracteres varían dependiendo de la persona con la que se relacione.

3.7 Ritos funerarios y nociones sobre la muerte

Antes de venir los japoneses, los taiyal enterraban a los muertos debajo de la cama, es decir, se practicaba el enterramiento bajo techado. Cuando la muerte tiene lugar durante el día, se entierra al difunto antes de ponerse el sol. Si muere durante la noche, se le entierra a la mañana siguiente. Toda la familia llora en voz alta para que los miembros de la comunidad sepan que están de luto. Se envuelven los objetos funerarios en una manta y se entierran junto con el cadáver, al que también se envuelve en una manta grande. Siempre se lava y se viste al difunto antes de envolverlo. El cadáver se pone con la espalda doblada y con las rodillas en el pecho, se cruzan los brazos debajo de las rodillas y se endereza la cabeza. Según el trabajo de campo de Lee, Yih Yuen (1963: 102) en la comunidad Nan Au, normalmente se enterraba a mediodía. El entierro empezaba cuando llegaban todos los parientes. En base al mismo reportaje, la profundidad de la fosa era de un metro aproximadamente. Primero se ponía el cuerpo y luego los objetos funerarios sobre él. Se cubría con una placa de piedra y se rellenaba el espacio con la tierra que se había cavado. La fosa estaba debajo de la cama donde dormía el difunto cuando estaba vivo. Si el sitio debajo de la cama estaba lleno, lo enterraban debajo de otra cama. En caso de que no hubiera ningún sitio en la casa, se abandonaba la casa y se trasladaban a una nueva enterrando el cadáver en la casa nueva.

La tierra de la fosa y los utensilios que no se enterraban con el difunto

debían de sacarse del sitio fúnebre, donde los muertos podían recogerlos. Este sitio se consideraba un lugar impuro y peligroso. Por lo tanto, los que llevaban tales cosas a dicho lugar, tenían que estar desnudos, o de otra manera, quitarse la ropa inmediatamente antes de llegar a su casa. Tenían que bañarse en el río y se ponían un vestido nuevo. Según un reportaje del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas de Taiwán (1996: 132 y 133), cuando los taiyal vivían en una choza, solían hacer un agujero en la pared. Lo hacían para tener una salida especial después del entierro. La tierra que no habían utilizado para la fosa y los utensilios que no se enterraban con el difunto tenían que sacarse por esta salida por parte de los enterradores. Éstos se quitaban su ropa enseguida cuando salían. A veces no podían abrir un agujero en la pared, y salían por la ventana o la puerta y la cerraban inmediatamente. Creían que así el alma del muerto no podría volver a casa. En algunas comunidades se levantaba una columna temporal en medio de la puerta. Los enterradores entraban por un lado y salían por el otro cuando trabajaban. Una vez que terminaban el trabajo del entierro, se quitaba la columna.

En el pasado (Kubera, 1991: 73 y 77) , si moría una persona, toda la comunidad tenía que estar sin trabajar un día, porque creían que las semillas que sembraban ese día no germinarían. Los parientes del difunto solían rellenar con arroz un trozo de bambú y lo tiraban al lugar fúnebre, porque consideraban que los muertos también tenían hambre. Cuando se realizaba este rito, todas las casas de la aldea cerraban las puertas y se ataban todos los animales domésticos, porque consideraban un mal presagio que hubiera personas o animales cruzando el camino mientras que los parientes del difunto llevaban las cosas al sitio fúnebre. Este sitio fúnebre siempre estaba en un lugar oculto, con muchos árboles. Aunque fuera de día, estaría oscuro por las sombras. Normalmente nadie iría por allí.

Cuando terminaba el rito de tirar las cosas en el sitio fúnebre, nadie podía volver la vista atrás durante el regreso. Entraban a casa por la puerta si salieron por la ventana, e viceversa. La entrada y la salida no podían ser las mismas. Si se encontraban a alguien en el camino de regreso, tenían que cambiar el rumbo o cruzar por otro lado para evitarlo. En caso de que fuera un perro cruzando el camino, tenían que matarlo. Se consideraba una ofensa si un perro entraba en la casa que estaba de luto, incluso si sólo estaba cerca de la casa. Lo mataban y lo enterraban junto con el difunto. En general, no había normas definidas para el luto. Normalmente, el luto de un niño duraba de 5 a 10 días. El de los padres o el cónyuge duraba más, por lo menos un mes, o medio año como máximo.

En el estudio de Kuber (1991: 74), cuando moría alguien, la casa tenía que cambiar el fuego de la cocina y mantenerlo encendido hasta que terminara la despedida del difunto. Dicho rito se practicaba una o dos semanas después de la muerte. Se realizaba por el cónyuge o los parientes cercanos. El protagonista salía al extrarradio y gritaba el nombre del difunto mientras que lloraba en voz muy alta. El objeto de este rito es ayudar al muerto a salir de la aldea y marcharse al mundo de los espíritus. Se consideraba que si no se practicaba este rito, el alma del difunto no podía llegar al más allá. Después de realizar este rito, los parientes del difunto podían empezar a comunicarse con otras personas de la aldea. Sin embargo, si todavía estaban de luto, no podían ir de caza ni beber. No comían carne ni pescado; no podían peinarse ni bañarse, y no tenían nada de ocio. Se prohibía tocar el cáñamo y tejer. Además, no podían moler los mijos en casa, dado que el ruido molestaría al muerto que estaba enterrado debajo de la cama. Los amigos no visitaban a la familia en los primeros días del luto, y los miembros del mismo grupo “gaga” se quedaban sin trabajar por los menos un día. Si alguien

moría durante la temporada de sacrificios, la ceremonia se aplazaba un mes. En la comunidad de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 104), si el pueblo vecino estaba de luto, otros pueblos no lo visitaban hasta que terminara el luto. Cuando había una mala muerte, los parientes del fallecido no debían estar de luto. En caso de muerte prematura, sólo el padre enterraba al niño de forma simple, no había funeral.

En el presente, el luto se desarrolla en un ambiente divertido, porque se reúnen los parientes y amigos que no se ven desde hace mucho tiempo ya que viven separados. Todos acompañan al muerto durante el día y por la noche, hasta que lo entierren. Se hace una matanza de cerdo después del enterramiento y el funeral termina cuando todo el mundo comparte la carne.

Los taiyal distinguen claramente entre los asuntos que han pasado, los que están pasando o todavía no se ha realizado. Por ejemplo, en cuanto a la tierra, las dividen en las no cultivadas, las cultivadas y las que no han sido cultivadas todavía. No les interesan las tierras que ya han utilizado (Kubera, 1991: 48). Una vez que agotan la fertilidad de las tierras, las abandonan enseguida. Bajo esta misma lógica, podemos comprender las creencias taiyal sobre el cadáver: la muerte es porque el utuj (lo más importante) sale del cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo ya no sirve para nada, y se entierra tan pronto como sea posible.

La distinción entre la entrada y la salida es un buen ejemplo para mostrar la noción de los taiyal sobre la frontera entre la vida y la muerte. Si no obedecen las normas de los antepasados, no pueden conseguir una vida eterna. El mundo del utuj está separado del de los hombres, pero los utuj y los vivos pueden tener contactos de todos modos. Pueden escuchar las conversaciones de los taiyal en las

que mencionan las experiencias en las que han tenido contactos con los muertos. En el trabajo de campo de Chang, Yi Hon (2001: 61) *“Mi amigo muerto vino a hablar conmigo; le hacen falta utensilios de carpintero porque los necesita para trabajar también en el otro mundo.” “El utuj puede venir a nuestro mundo cuando quiera”*. Se dice que cuando los parientes se pelean y la relación está en peligro de romperse, los espíritus de los antepasados suelen volver para dar consejos. Se cree que si los hijos no trataban bien a los padres cuando éstos vivían, una vez que morían, sus utuj volverían frecuentemente. A los taiyal les da mal presagio ver la presencia de los utuj, porque se considera peligroso tener contacto directo con los espíritus. El resultado de ver los utuj sería: tener malas presas o mala cosecha, enfermarse y hasta morir. La noción principal es que el mundo del utuj y el de los vivos son distintos, y por eso, cada quien tiene que estar en su sitio.

Según los ancianos, la razón por la que enterraban los cadáveres bajo techado era para cuidarles. Los antepasados se sentían mal cuando dejaban los cuerpos fuera de la casa. Se consideraba un comportamiento de “abandono” dejar los cuerpos de los parientes fuera de su casa. Dado que los muertos, como los vivos, pueden sentir calor y frío, una vez que los enterraran fuera, serían pobres y sufrirían mucho por el abandono. Por lo tanto, el enterramiento bajo techado es un comportamiento de amor filial; nadie quiere ser cruel con los parientes y quieren estar juntos con ellos para siempre.

“El gaga dice que nosotros, los vivos, vivimos cómodos en la dulce casa. Por lo tanto, los cuerpos de nuestros parientes también tienen que estar en casa. Si los abandonamos, somos crueles. Por lo tanto, el enterramiento bajo techado es la

mejor forma de cuidarlos.” (Yubas Watán, 2005: 75)

“En el pasado cuando alguien moría, se le enterraba debajo de su cama. Así, los espíritus de los muertos podían aceptar la ofrenda todos los días. Nosotros, los taiyal tenemos un gran amor filial hacia los antepasados. No nos da miedo de dormir junto con los cuerpos de los parientes. Antes de la llegada de los japoneses, dormíamos en la cama debajo la cual enterraban unos a los cadáveres de los parientes. Los tratábamos como si vivieran todavía. Antes de comer, siempre les ofrendábamos las comidas y el vino. No hay otro amor filial más grande que esto.” (Ibid.: 75 y 76)

“Tradicionalmente, cuando morían los miembros de la familia, los enterraban debajo de su cama y los vivos seguían durmiendo en la misma cama. Si era el cabeza de familia, todos los miembros estaban de luto por lo menos un mes. Durante el luto, no podían salir a trabajar. Cuando comían, ofrecían las comidas a los muertos. Se ponía una madera sobre la tumba y se ponían las comidas encima de la madera. Mientras, se decía: mrho (el cabeza de familia), aunque sean pocas comidas, las aprovechamos juntos. De eso, tenemos una tradición importante que es bazi. Cada vez que comemos o bebemos decimos bazi. La palabra significa “que aproveche”; mientras decimos bazi, ponemos un trozo de comida o unas gotas de vino en el suelo, que simbolizan las ofrendas para los espíritus de los antepasados.” (Ibid.: 76)

Según un estudio de Koizumi Tetsu (小泉鐵) en 1932, los taiyal de la comunidad Mahebo siempre cuidaban a los parientes enfermos. Los acompañaban y les daban la mano hasta que morían. Se enterraban a los muertos debajo del

almacén de mijos. Si el enfermo moría y no había nadie a su lado, se consideraba una “impurificación”. Abandonaban la casa y jamás volvían. Kubera Kazuko (1991: 79) hizo su trabajo de campo en la comunidad Chin Lio (清流) en el año 1989, donde los ancianos le contaban sus memorias de la infancia. Decían que se prohibía jugar cerca del almacén de mijos porque se enterraban los muertos allí, junto con las cabezas del descabezamiento. Según su trabajo, los taiyal de Chin Lio cavaban una fosa debajo de la cama del difunto y tapaban el interior con placas de madera. Se ponía el cadáver en la fosa y se cubría la cabeza del muerto con una olla. Finalmente, se echaba la tierra que habían cavado y así terminaba el entierro. Aparte de los objetos funerarios del enterramiento, el resto de utensilios del difunto se tiraba en un sitio determinado en la aldea.

En el caso de Chin Lio (Kubera, 1991: 75), si alguien moría de forma inesperada, y solo, en el campo de cultivo, este territorio se abandonaba enseguida, dado que el campo ya era impuro. Sin embargo, si había una persona acompañando al difunto cuando estaba a punto de morir, después de hacer una purificación, sólo abandonaban la parte donde moría la persona; el resto podían utilizarlo como antes. De cualquier manera, el lugar del entierro no se puede profanar. Se acumulaban rodeando el entierro, a veces en campos y otras veces en casas. Lo hacían para avisar a otras personas, porque se prohibía cultivar o construir sobre el lugar del entierro. Si se quebrantaba la prohibición, los espíritus del muerto se vengaban, y además, los descendientes del muerto podían pedir una compensación al que profanaba el enterramiento.

Los cuerpos tienen que enterrarse muy pronto, según las costumbres tradicionales, porque la opinión sobre la vida y muerte está muy clara para los

taiyal. Oobayashi Taryo (大林太良) dice que el rito de madurez significa la muerte de la niñez y el inicio de la nueva vida como maduro (Kubera, 1991: 49 y 50). Avanzando un poco más, la madurez es el inicio de la vida sexual, y del contacto sexual puede nacer una nueva vida. Los seres humanos se dan cuenta de que después de la vida, la muerte ya está cerca. Los ritos funerarios antes y después del entierro se relacionan con ideas de cambio del difunto, porque el objeto se cambia a través de los procesos funerarios: desde el cuerpo, hasta el alma o el espíritu. Según Uno Enku (宇野圓空), en muchas lenguas indígenas, las palabras alma o espíritu sólo están indicando a los abuelos o a los antepasados muertos, es decir, la memoria de aquel muerto y se considera su forma de vida en el otro mundo. Por consiguiente, la vida en el otro mundo se sigue como en nuestro mundo. En base a dichas ideas, el miedo al cadáver desaparece después de enterrarlo. En lugar de miedo, existe la imagen y memoria del muerto.

Según un mito recopilado por Utsushikawa Nenozo (Kubera, 1991: 46), en la edad antigua, los primeros taiyal y la serpiente nacieron del excremento de cerdo. Se prometieron el uno al otro lavarse el cuerpo. Sin embargo, el hombre traicionó a la serpiente después de que ésta cumplió el compromiso. A partir de entonces, la serpiente mudaba de piel cada año y mantenía la vida eterna, mientras que los seres humanos empezaron a morir por no mudar la piel.

En otro mito menciona que en el mundo indefinido los espíritus también tienen que trabajar como en el mundo actual y los despojos mortales se convierten en los insectos de cogón. Kubera Kazuko (1991: 47) hizo un análisis de los mitos, y considera que la muerte es un castigo por la traición del compromiso. Por lo tanto, los seres humanos tienen que llevar a cabo algunas acciones de

compensación, tales como el descabezamiento, tejer y tatuarse para pedir el permiso y entrar el mundo indefinido. El otro mundo se supone parecido al de los vivos, porque se considera que en la vida de más allá también se tiene que cultivar, es decir, es como una continuación de la vida presente. Así, entierran los utensilios vitales junto con el difunto para que los utilice en el otro mundo. Al cadáver le salen gusanos por identificación con origen de la vida, cuando los seres humanos nacieron de excrementos. Según su análisis, este mito da una interpretación positiva de la relación entre la muerte, el ambiente vital y las costumbres tradicionales. Además, podemos hallar una idea sobre la muerte de los taiyal, que funciona para tranquilizar y fortalecer la conciencia colectiva. La noción central indica que la vida nunca termina, dado que la muerte significa el inicio de una nueva vida. Por lo tanto, los taiyal no deben tener miedo de hacer frente a la muerte y deben portarse valientemente frente a las situaciones peligrosas. El mito alude a la traición que causa la muerte, y muestra que obedecer y cumplir las normas de los antepasados es importante, puesto que es el único método para obtener la vida eterna. Así, el descabezamiento y el tatuaje se convierten en símbolos necesarios para conseguir el permiso para entrar en la vida eterna.

Los taiyal creen que la vida humana está controlada por los espíritus de los antepasados, y también la muerte. Los que practican la caridad y obedecen las normas de los antepasados tendrán una buena vida. De otra manera, tendrán mala suerte. Tener una buena vida no significa tener longevidad, porque vivir una vida larga no significa que esta vida sea buena. Una vida buena es tranquila, sana y con muchos hijos. En caso de tener un mal destino, la mala suerte influirá en las generaciones futuras, es decir, tener una vida buena o mala es algo predestinado.

Para los taiyal, el alma que está dentro del cuerpo humano también se llama “utuj”; y es igual que los espíritus de los antepasados. El “utuj” existe en la sangre, y por eso, las pulsaciones y las palpitaciones del corazón son símbolos de la existencia de utuj. Por lo tanto, una vez que cesan las palpitaciones, significa que el utuj sale del cuerpo y que ese hombre estará muerto. Según el estudio de la comunidad de Nan Au (Lee, Yih Yuen. 1963: 99 y 100), cuando una persona está durmiendo, su utuj puede salir a viajar. Así, el sueño es el contenido del viaje. Cuando una persona despierta, su utuj vuelve a su cuerpo; si no, esa persona morirá. Una vez que muere una persona, su utuj se lo llevan los espíritus de los antepasados. Se dice que cuando muere un taiyal, se convierte en el utuj tipo taiyal. En base a la misma noción, cuando muere un chino, se convierte un utuj chino. Sin embargo, sólo los seres humanos tienen utuj, los animales no lo tienen. Se dice que los antepasados son los utuj y ellos también tienen los utuj de los antepasados hasta la edad arcaica. Hoy en día, los taiyal cristianos dicen que el Creador es el utuj más grande (Chang, Yi Hon. 2001: 124).

Mori Ushinosuke hizo un estudio sobre el “utuj” en el año 1914, en el que identificó el significado de este término como “alma, espíritus y fantasma”. Según su estudio, el utuj se relaciona con temas sobrenaturales. Este autor coleccionó una lista de los fenómenos e ideas sobre el utuj que nos ayudan a conocer más concretamente el pensamiento taiyal (Kubera, 1991: 56 y 57):

- (1) La apariencia del utuj es la fisonomía de la persona cuando se entierra.
- (2) La vida humana es controlada por el utuj.
- (3) El contenido del sueño es un presagio del utuj; se puede prever el destino.
- (4) Los utuj protegen a la gente. Sin embargo, los que no obedecen su palabra,

no hacen descabezamiento y no tejen, no reciben la protección.

- (5) Cuando una persona encuentre a los utuj enfadados, tendrá problemas o morirá.
- (6) El utuj es eterno.
- (7) Cuando se camina por el bosque y la montaña, a veces se pueden escuchar murmullos, lo que significa que el utuj está hablando. El utuj habla a la gente, pero no contesta preguntas.
- (8) El utuj odia a las personas que quebrantan las costumbres tradicionales, especialmente a los adúlteros, y los castigará.
- (9) La sombra que se parece a una persona es el utuj. Las personas que han visto al utuj enfermarán y morirán. Una vez que se los ve, tienen que hacerse una matanza de cerdo para purificar la impurificación. Los que siempre sacrifican, no tienen miedo a los utuj.
- (10) Las luces que aparecen de pronto y súbitamente desaparecen en la noche son los utuj. Cuando se los ve, se va a enfermar.
- (11) El viento fuerte es manipulado por el utuj. La gente enfermará cuando lo encuentre.
- (12) Al lado de un cadáver estará el utuj. Por lo tanto, uno nunca debe acercarse a un muerto, especialmente al que muere mal. Uno no pasa ni cultiva en el sitio donde haya muerto.
- (13) Se prohíbe señalar el arco de iris con los dedos, porque es el puente para ir al mundo del utuj. Si se hace, los dedos se romperán.
- (14) Cuando muere el propietario, su utuj se queda en todas las cosas privadas. Por lo tanto, se tienen que tirar todas en el sitio fúnebre. Si se venden a otra persona, ésta va a morir pronto porque el utuj del propietario de tales cosas quiere cogerlas. La familia del difunto propietario tiene que pagar una

compensación.

Según todos los conocimientos mencionados sobre el utuj, podemos entender que la idea del utuj se relaciona con los espíritus de los muertos.

Chang, Yi Hon divide a los utuj en dos categorías principales: los que viven en el toxan (el mundo del utuj) y los que se quedan en el mundo de los humanos. Esta división podría tener relación con la forma de morir pero no puede explicar la diferencia entre los distintos asuntos a las que se dedican los utuj. Los utuj están en todas partes; algunos se están encargando de las faenas agrícolas y de caza, mientras que otros se dedican a castigar a los que quebranten las prohibiciones. Se considera que a veces los cabezas de grupo gaga llaman a los espíritus de los antepasados que habían vivido en las tribus antiguas, y que hoy en día son zonas para cazar. Sin embargo, cuando se hacen pequeños ritos antes de comer, los utuj a las que suelen llamar son los de los parientes difuntos. Durante los ritos agrícolas, invocan los nombres de los utuj del grupo gaga que había cultivado obteniendo una gran cosecha. Sin embargo, nadie puede decir que los utju que se quedan fuera del mundo de los difuntos sean malos por no poder entrar en tal mundo; eso no significa que no sean buenos. La verdad es que los utuj se portan mal sólo cuando los hombres no respetan las normas del gaga. A pesar de que algunas normas del gaga se relacionan con los conocimientos prácticos, sobre todo, los relacionados con las faenas (agricultura, caza, tejido), esencialmente son reglas que todos tienen que cumplir según la experiencia de los antepasados. En otras palabras, se refieren también a las normas del gaga. En el gaga está incluidos las prohibiciones, la moralidad, las costumbres y todos los conocimientos. Lo que está subrayado en la noción del gaga es la idea de obediencia al utuj, es decir,

cuando uno se porta bien, el utuj le da lo que pide; de otro modo, recibirá un castigo.

Para los taiyal, existen dos tipos de muerte: la buena y la mala. La buena se refiere a la muerte natural, tal como la vejez o la enfermedad. La condición más importante de la buena muerte es “no morir solo”. Es decir, cuando una persona está a punto de morir, a su alrededor están los parientes. Todos le acompañan y escuchan sus últimas palabras. Así puede morir tranquilamente y su alma se convierte en un buen espíritu, protegiendo a sus parientes y descendencia. La mala muerte se refiere a morir de forma “anormal” o por un accidente. Por ejemplo, morir por un parto difícil, ahogado o por suicidio, son muertes angustiosas, y el alma se convierte en un tipo de utuj disgustado, quedándose en el lugar donde muere y no pudiendo ir al mundo de los espíritus de los antepasados. Una cosa importante es que si una persona muere de forma natural, pero nadie le acompaña cuando está a punto de morir, se considera también una mala muerte. Por lo tanto, cuando alguien está a punto de morir, todos los parientes siempre se quedan a su lado cuidándole y escuchan sus últimas palabras.

En la época japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 131 y 135), a los taiyal les daba miedo tocar el cadáver de una persona que había tenido una muerte mala, porque creían que le contaminaría su mala suerte y se moriría de la misma forma. Por lo tanto, cuando alguien moría fuera de casa, se enterraba directamente en el mismo lugar donde moría. Toda la comunidad abandonaba este sitio y jamás volvían a pasar por él. Si moría en casa, toda la familia abandonaba la casa, incluso todos los utensilios y muebles. Cerraban la casa desde fuera y se trasladaban a vivir en otra nueva. Las personas que no tenían

relación consanguínea pero convivían en la casa, se mudaban a una choza cuando estaban enfermas de gravedad. Allí les cuidaban hasta que murieran. Se enterraban fuera de la casa, en lugares tales como el almacén de mijos.

En caso de tener una mala muerte, se enterraba al difunto en el lugar donde moría y la familia llevaba los objetos funerarios al sitio unos días después. Si moría en una guerra o ahogado y no podían encontrar el cuerpo, se enterraban sus armas y utensilios en lugar del cadáver. Además, la familia tenía que hacer sacrificios para purificar la mala muerte. Cuando un desconocido encuentra por casualidad a una persona que se está muriendo o que ya ha muerto, la familia del difunto tenía que darle una falda de cuentas a esta persona. Dado que ver a una persona que se estaba muriendo se consideraba una gran prohibición, tenía que quitarse la ropa que llevaba en aquel momento y hacer una matanza de cerdo para purificarse. Como es una pérdida grande, la familia en luto tenía que compensarle. Otra prohibición especial para las casadas era que no podían estar en la casa paterna cuando estaban a punto de morir sus padres o hermanos (Kubera, 1991: 74).

Los taiyal creen que las últimas palabras de los muertos son certeras, es decir, son predicciones que se cumplirán. Dicha idea se puede asociar a la definición de mala muerte, si una persona muere sólo; como nadie estaba a su lado, sus últimas palabras podrían ser maldiciones. Por lo tanto, en el pasado, se abandonaba la casa directamente para evitar la contaminación, es decir, evitar el poder y la influencia de las malas palabras, porque las palabras de los muertos son gaga, y el gaga se practica, y se realiza.

Los taiyal creen que el alma es eterna. La muerte sólo significa que el alma abandona el cuerpo y se marcha al mundo indefinido, acompañando a los espíritus de los antepasados. Todos los espíritus se quedarán juntos, viendo el comportamiento de los descendientes y protegiéndolos. Por lo tanto, los taiyal consideran que obedecer las palabras de los antepasados es el principio para estar bien dentro de la sociedad. De otra manera, tendrán problemas, no sólo en la vida presente, sino también en la futura.

Para los taiyal, el camino de ser humano a ser utuj es continuo. En su lengua nativa existe el “rudan”, que se refiere a los padres o los antepasados. O, en otras palabras, se refiere a las personas mayores que están cerca de la muerte. Se considera que las palabras del “rudan” tienen los mismos efectos que las del utuj. Es decir, las palabras de los “rudan” también se consideran gaga, especialmente las últimas palabras de una persona que está a punto de morir. Normalmente los gaga de “rudan” está relacionados con el amor filial. Un informante de la comunidad Kola (Chang, Yi Hon. 2001: 66) contó que su padre no se portaba bien cuando sus abuelos estaban vivos, y por eso, antes de morir, habían utilizado las últimas palabras para maldecir a todas las descendientes. Y se ha cumplido su gaga: todas las hijas de su padre han muerto. Esta es la causa por la que en su generación sólo quedan los varones. Por el poder que tienen las palabras de los “rudan”, a veces los taiyal llaman a los ancianos que tienen más de cien años de edad “utuj”.

En base a la lógica que existe en esa ambigua sustitución y compenetración, entre los rudan y los utuj, tenemos una noción básica taiyal por la que ser utuj es una continuación de la vida humana, y así la gente mantiene una vida eterna. En

un mito sobre los mijos se menciona que el mundo del utuj es un mundo ideal que tuvieron los antepasados de los taiyal. Sin embargo, por pereza, lo han perdido. Desde entonces, el objetivo de cada taiyal es prepararse bien para entrar en el mundo ideal de los utuj.

4. Instituciones Sociales

4.1 El gaga y los Grupos de gaga

La etimología original del “gaga” es “las palabras de los antepasados”. Por lo tanto, el grupo gaga realmente se refiere a un grupo de personas que obedecen a las palabras, normas y costumbres de los ancestros. Sin embargo, los miembros del grupo gaga cambian cuando se realizan distintos asuntos. Según los estudios realizados, los miembros pueden entrar o retirarse de su grupo cuando quieran. De todos modos, no es tan fácil como parece; el cambio suele acompañarse de varios procesos, ritos y compensaciones. No obstante, se asimila a una “asociación” actual, que es una organización flexible. Intentamos explicar el atributo del grupo: el grupo gaga es un grupo en que los miembros obedecen y practican una concepción ambigua y se sienten unidos entre ellos. Hoy en día, el “gaga” se parece más a un conjunto de prohibiciones y su connotación siempre cambia cuando se está en distintos ambientes.

Las normas del gaga, en las que cree cada persona y los grupos gaga, son heredadas de sus propios antepasados. Por eso, cada persona y cada grupo realizan las normas dependiendo de su propia identificación. Consecuentemente, la conciencia colectiva sobre el castigo del utuj a veces se hace diferente.

El sistema de parentesco de los taiyal no es muy efectivo, por este motivo, los taiyal emplean otra institución, el “gaga”, para desempeñar una función colectiva social. Aunque la política taiyal quiere un tipo de dominación común, deja que el individuo muestre su capacidad. Para los taiyal no existe mucha diferencia entre el área pública y privada; no hay conflictos entre la colectividad y el éxito personal. El foco de la vida taiyal está alrededor del “gaga” y del “utuj” (los espíritus de los antepasados). Cuando alguien quiebra el “gaga” (aquí indica las palabras de los antepasados), el grupo “gaga” al que pertenece va a arbitrar su castigo. Malinowski (1982: 71) cree que la responsabilidad, la venganza y todas las reacciones jurídicas están basadas en la psicología del grupo, no del individuo.

Según la investigación de Wang, Son Shin (王崧興) junto con Lee, Yih Yuen sobre la comunidad de Vuta (武塔) en Nan Au en la década de los setenta, los grupos locales de la aldea dependían de una alianza que se compuso con distintas redes en base a las relaciones de parentesco. Dicha red no se relacionaba sólo con los grupos consanguíneos, ni tampoco con la línea paterna ni la materna, sino que estaban divididos por motivos religiosos. Estos grupos locales se fundaban sobre una base de parentesco, pero la razón principal de reunirse era la obediencia de las mismas costumbres y prohibiciones. Cada grupo celebraba los sacrificios y ritos religiosos según su propia costumbre y horario, y se cooperaba en las labores. Es decir, los grupos locales son grupos de parientes que forman el entramado sobre el que se dibujan las costumbres religiosas. De la pertenencia al grupo pueden depender los aspectos esenciales de la vida, tales como la cooperación laboral, la defensa y otras necesidades fundamentales de la vida. Podemos explicar estos grupos locales como grupos de filiación que suelen

relacionarse con un determinado territorio. Estos grupos pueden segmentarse, ramificarse o fusionarse según los recursos, circunstancias y relaciones que haya.

Es muy difícil identificar un sistema concreto institucional en la sociedad taiyal. La verdad es que no existe una organización común o unas clases semejantes como las que suelen encontrarse fácilmente en otros grupos étnicos. La comunidad o la aldea actual son organizaciones artificialmente reproducidas, dado que las obligaron convivir en el mismo lugar las políticas de los gobiernos coloniales. Con el paso del tiempo, tales políticas han causado que los investigadores confundan la base o la unidad básica de la estructura social de los taiyal. Muchos investigadores consideran que el grupo “gaga” es la organización colectiva de la sociedad taiyal, mientras que otros la niegan. Según los estudios anteriores, el grupo gaga es de varios tipos porque cambia su papel dependiendo de las acciones sociales. Por lo tanto, el grupo gaga puede ser un grupo consanguíneo, un grupo de sacrificios, un grupo de comida compartida o un grupo de cooperación. Una persona puede pertenecer a distintos grupos gaga a la vez mientras que un grupo gaga pueda cambiar a sus miembros. Es decir, es un grupo flexible que puede cambiar cuando se necesite.

La familia es la unidad básica de parentesco taiyal. Para los taiyal, el linaje, el clan y la filiación son grupos ambiguos que tienen un antepasado común. El sistema de parentesco taiyal no es de filiación unilineal, sino que es de doble filiación. Es un sistema ambiguo que no se compone de un grupo específico; es mejor decir que es un “ámbito” de parientes que sólo funciona cuando está frente a asuntos (actividades) especiales. Como la estructura de parentesco es débil, depende mucho del grupo “gaga” que desempeña la función de grupo social.

La cultura es una forma de vida que organiza un grupo humano que se adecúa al ambiente. Los miembros de dicho grupo se comportan de forma unánime y aceptan los mismos valores. Este grupo tiene su propio criterio de definición de lo correcto y lo erróneo, con el que restringe el comportamiento individual. Así, cada individuo que se educa bajo la misma cultura se comporta igual. Los taiyal se preocupan por la relación entre la gente y lo sobrenatural, y por eso, el objeto final de ser un taiyal será el estar bien situado y lograr la adaptabilidad entre los dos ámbitos.

La división del grupo depende de las acciones sociales que a su vez tiene que ver con la categoría del gaga, es decir, que tienen un lazo inseparable con los espíritus de los antepasados, dado que los espíritus de los antepasados son los que manipulan las normas del gaga. Los vivos obedecen al gaga porque se someten al utuj. El contenido del gaga es flexible y cambiante. Los ritos se relacionan con el gaga y en ellos se reúnen los vivos y los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, los ritos son símbolos del gaga que los vivos practican para comunicarse con los espíritus de los antepasados. Por ejemplo, para los taiyal, la caza es una actividad que se relaciona íntimamente con los espíritus, dado que la presa se considera un regalo de ellos. Además, la zona de caza siempre se localiza en los pueblos antiguos donde se considera, lógicamente, que hay muchos espíritus de los antepasados por la historia étnica. Por lo tanto, se tiene que hacer un presagio de sueño y de pájaro para agradar a tales espíritus. Aparte de los presagios, se hace un hechizo antes de la caza. Se utilizan algunos trozos de pollo o carne de cerdo mezclados con mijos que se tiran al suelo como una ofrenda para los espíritus, para que éstos otorguen una buena presa. Los ritos siempre llaman la atención de

la relación entre los taiyal y los espíritus. Ese es el tema importante y principal de los ritos, no sus los procesos. Recordemos el estudio de Turner sobre los Ndembu que nos dice que los ritos y sus símbolos son una drama social que se practica para recuperar la quiebra social, porque celebrando tales ritos los miembros se calman al aceptar los símbolos que se muestran durante tales procesos rituales. Concluimos, que gaga significa “las palabras de los antepasados”, que se convierten en normas comunes, y un grupo que cumplen tales normas reconocidas. Es posible que el grupo gaga se inicie con un grupo consanguíneo al principio.

Según el mito de origen, todos los taiyal pertenecían al mismo grupo gaga cuando vivían en la tierra paterna en la edad antigua. Tal grupo, al parecer, era un conjunto de clanes, y de sacrificios y de comidas compartidas. La razón por la que su forma cambió está relacionada con el aumento de población y la traslación geográfica. Con más gente en el grupo hay más posibilidades de violar las normas de gaga; con el aumento de población, cada vez más miembros quebrantan las prohibiciones y eso afecta al resto del grupo. Como nadie quiere sufrir el castigo del utuj por culpa de otra persona, se expulsa a los “pecadores”. Por lo tanto, el grupo gaga tiende a reducir a los “pecadores” y a expulsarlos fuera para mantener su “pureza” y su “seguridad”. Así, hoy en día, en muchos lugares los ritos de sacrificios no son un asunto comunitario, es decir, en lugar de hacerlo el grupo gaga, lo hace la unidad familiar.

Con esta flexibilidad a la hora de cumplir las reglas, los investigadores llegan a distintas conclusiones sobre el gaga bajo sus distintos puntos de vista. La especialista japonesa Orii Hiroko (1980: 8, 11-16) cree que el sistema de gaga se puede explicar bajo dos aspectos, uno teórico, por que el gaga se ve como las

palabras de los antepasados, las costumbres y norma moral, y otro, de significado práctico, por que el gaga se dedica a una colectividad. La mayor parte de los antropólogos taiwaneses consideran que el gaga es un grupo ambiguo de parentesco taiyal. Gaga es equivalente a “las palabras de los antepasados”, que las dejaron para que sus descendientes las obedecieran. Los antepasados, o mejor dicho, los espíritus de los muertos, juegan el papel de protector y juez de sus descendientes. De este modo podemos llegar a una breve conclusión: las leyes de sanción o el conjunto de la moral se llama gaga, lo que es establecido por los antepasados. No importa si el tamaño del grupo gaga es más grande o más pequeño que la tribu; su función propia es realizar los ritos. Todos los grupos gaga son grupos de sacrificios que obedecen las normas de los antepasados cuya creencia y conciencia colectiva se expresa a través de la celebración de los ritos.

Los investigadores japoneses en un conocimiento común, se refieren al gaga como un tipo de grupalidad. Dicha colectividad se desarrolla con distintos sistemas por el cambio geográfico de trashumación. Algunos se forman con la relación de consanguinidad y otros se convierten en grupos de ritos.

Los estudios japoneses tienen la tendencia a considerar que el gaga se refiere al grupo de consanguinidad. Según esta corriente, el significado original del gaga era “la costumbre”, y los grupos que practicaban dicha costumbre también se llamaban gaga. El inicio del gaga fue un tabú, y se convirtió en ley sancionadora, y por lo tanto, los grupos que obedecen los mismos tabúes se llaman gaga. La colectividad que realiza los mismos ritos, rituales y sacrificios es gaga. Algunos investigadores creen que el ámbito de los grupos gaga no sólo se relaciona con los ritos de sacrificio, sino también incluso con las obligaciones y los derechos que

tienen relación con las actividades de caza, cultivo y las ceremonias vitales.

Muchos investigadores prestan atención a los fenómenos rituales y concluyen que el gaga se atribuye a los grupos que realizan los mismos ritos. Piensan que el grupo gaga se organiza por los miembros que obedecen los mismos tabúes y practican conjuros religiosos comunes. Aunque el grupo gaga tiene más funciones, no podemos negar que la práctica de los ritos es la más básica e importante. A pesar de que realicen ritos comunes, la razón por la que los hacen no es debida a que quieran practicar el rito, sino para estar en el mismo gaga. Un investigador coreano, Kim, Kuang-ok, cree que el grupo gaga inicia el ego de la estructura de parentesco, y juega un papel importante en los sacrificios que se realizan por el nacimiento, la muerte, el embarazo y las relaciones sexuales ilícitas. Tsao, Chyo-chin, una antropóloga taiyal, dice que la clave del gaga es que está conformado por tres elementos principales: la consanguinidad, la convivencia y el compartir la comida. Se considera que la consanguinidad es el más importante. Los que no tienen relación consanguínea, pueden crearla a través del sacrificio de un cerdo, puesto que se supone que la sangre del animal se convierte en sangre humana, estableciéndose así una relación consanguínea imitada.

El maestro Lee, Yih Yuen recopila los resultados de su trabajo de campo en Nan-ao (1963), y concluye que el gaga es un grupo que se basa en nociones sobrenaturales. Aunque se concentra en los clanes cercanos, los miembros siempre incluyen a las familias que están fuera de la estructura de parentesco y que se sienten libres para retirarse del grupo. Lee piensa que el gaga es un grupo ritual, los miembros se reúnen para realizar los ritos importantes. El maestro Lee cree que el grupo gaga juega el papel de una colectividad social que ayuda a los taiyal

a enfrentarse al mal ambiente vital. Cada tribu tiene de base un grupo ritual gaga; las tribus antiguas se dividen en varios gaga por el aumento de habitantes. Una nueva tribu no puede estar sin gaga, dado que el sistema de gaga ofrece la seguridad a la comunidad. Para conformar una nueva tribu siempre se une por lo menos un grupo de gaga; nadie busca un nuevo territorio para cultivarlo en solitario. Gaga es una agrupación importante que desenvuelve la función religiosa y substituye el sistema de la sociedad familiar. El grupo gaga es un grupo cooperativo, donde los miembros obedecen las normas comunes y se ayudan mutuamente en las actividades colectivas especiales tales como la caza, el cultivo y la construcción. El gaga o la norma gaga que se obedece entre los taiyal tiene un poder que ayuda en el éxito de la caza y el cultivo. Todos los miembros disfrutan y comparten este poder mágico, que se refleja directamente en el resultado de su faena. Como el poder mágico del gaga es compartido por los miembros de la misma comunidad, la división en pequeñas facciones de gaga se considera una destrucción del poder compartido. Es decir, cuando un miembro se marcha a otro grupo, se lleva el poder mágico de gaga que se traslada a otra agrupación⁴.

El estudio de Orii (1980 : 32-33, 36, 50-51, 71, 96 y 97) llega a la conclusión de que no existe ningún caso en el que una colectividad consanguínea se divida en varios gaga. Es decir, siempre y cuando exista un grupo consanguíneo o varios grupos consanguíneos, se organiza un grupo gaga. Cuando el grupo consanguíneo conforma un gaga, el “gutux majau” (un antepasado común) será el núcleo de la organización. Bajo el mismo estudio, se llega a la conclusión de que hay dos razones principales para la división de un grupo gaga: la traslación de vivienda y

⁴ Un informante dice que en el pasado las muchachas no podían comer la carne y el vino del rito de siembra ya que se consideraba que si lo hacían, se perdía la buena suerte y el poder mágico del gaga cuando se casara.

la violación de un tabú, que se considera que traerá mala suerte por lo que se expulsa al pecador fuera del grupo.

Varios informantes afirman que, en el pasado, todos los grupos gaga obedecían las mismas normas. Sin embargo, con el paso del tiempo, los nuevos territorios están lejos de la tierra patria y existen diferencias de clima debido a la altitud geográfica; el crecimiento al cultivo es distinto, la cosecha no se puede recolectar al mismo tiempo y esto causa una incomodidad para celebrar el rito común de siembra.

El aumento de miembros incrementa la posibilidad de violar normas comunes; cuando una persona viola las palabras de los antepasados, provoca la ira de los muertos afectando a todos los miembros de la comunidad, de modo que se expulsa a los pecadores para que todos obedezcan los tabú.

En el caso de la comunidad Da An (Lio, Mon Yi. 2001) después de la llegada de los chinos nacionalistas, el choque entre los distintos sistemas políticos y la lucha de poderes causó el desorden de la comunidad. Puesto que cada vez más gente violaba y despreciaba las normas de gaga, ello era la causa de muchos accidentes y enfermedades.

Obedecer los tabúes que han dejado los antepasados es muy importante para los taiyal, y una vez que se violan, no sólo los antepasados se llenarán de ira, sino que también será causa de infecundidad en las cosechas, hasta que todos los miembros del grupo al que pertenece el pecador se accidenten por su culpa. Por lo tanto, para proteger la seguridad y contra los accidentes, se expulsa a las “ovejas

negras”.

El Maestro Lee menciona la situación en Nan-ao (1963:133-134) en cuanto a los casos de “compra-venta” y “separación” del grupo gaga. En su análisis llega a la conclusión de que tienen un profundo significado, escondido en la razón por la que se hace dicha actividad. Religiosamente la “compra-venta” es una manera de conseguir el poder mágico del gaga y la protección de los espíritus de los antepasados, pero, francamente, la “compra-venta” es un negocio real de transmisión de tecnología privada de productividad. En los casos de Nan-ao, las razones principales para retirarse del propio gaga son: llevarse mal con los miembros del grupo, mudarse de residencia lejos del grupo⁵, que un miembro del matrimonio pertenezca a otro gaga, etc. En el caso de que alguien tenga que mudarse a otro lugar lejano, esta persona, o familia, tiene que comprar un cerdo y llevarlo a la casa del director del gaga para hacer la matanza. Después del sacrificio, el jefe regala al director de los miembros separados unas ramas de mijo de la cosecha de ese año. Durante la ceremonia, el director de los separados habla a los espíritus de gaga: “aunque estamos separados, seguimos teniendo buenas relaciones. Ustedes nos acompañarán y nos ayudarán.” Cuando termina el rito, se hace la matanza del cerdo que se sacrifica a los espíritus. Sólo los miembros del gaga original pueden compartir la carne de cerdo; los que se van no pueden comer nada. Cuando los miembros separados no tienen buena cosecha ni caza en el nuevo territorio, se considera que han perdido la protección de los espíritus del gaga original y que van a “comprar” nuevo gaga.

⁵ Los nuevos inmigrantes tienen que pasar un periodo de investigación cuando muestran su intención de participar en un grupo gaga. Los miembros los vigilan durante una temporada, unos meses o hasta un año. Si se portan mal, no se permite su ingreso, puesto que los malos comportamientos causarán la ira de los antepasados y afectarán a la seguridad de la comunidad. Por lo tanto, a veces, los pecadores organizan su propio gaga. (Chen, Shian Yin. 2007:53)

En cuanto al cambio del grupo gaga, “separar” significa “salir”, y “comprar” es igual que “entrar”, según la interpretación del Sr. Liao, Shou-chen (1998:51). No importa que se entre o se salga, en ambos casos hace falta ofrecer cerdos⁶. La intención de la ofrenda de cerdos se considera que es para compensar la pérdida del grupo gaga, ya que el cambio significa destruir el sistema de equilibrio de la protección de los espíritus y romper el secreto de la tecnología de productividad⁷. El sacrificio tiene otro significado especial, muestra el mantenimiento de la amistad entre ambos grupos, aunque estén separados; todo lo que se hace es para conseguir el poder mágico de protección.

La frontera del grupo gaga no es fija. Generalmente se concentra en el linaje paterno, pero se desarrolla a través del cambio de actividades sociales tales como el matrimonio, la amistad, el trabajo y la competencia en la comunidad. El grupo gaga consanguíneo no es intercambiable; aunque una familia a veces cambie de grupo gaga y sacrifique a los distintos espíritus de gaga, sigue su gaga de consanguinidad. Es decir, la familia que participa en otro grupo gaga mantendrá la relación con los parientes y con el clan.

Gaga no tiene una vinculación fuerte con la tierra. Ambos, el campo de cultivo y el territorio de caza, pertenecen a la comunidad. Entonces, la división de gaga no afecta al derecho de la tierra y, por lo tanto, la separación se realiza

⁶ Trámite para participar en un gaga en Nan-ao: se pide el favor a la casa del gaga en la que se quiere entrar y se ofrece un gallo y vino a los miembros de dicho gaga (Lee, Yih Yuen. 1963:139). En lugar de gallos y cerdos, algunas tribus los sustituyen por vino y faldas de cuentas; a veces los cambian por cerdos que se comparten entre los miembros gaga.(Orii,1980:61)

⁷ La protección de los espíritus viene de la obediencia a las normas, y además, el “secreto” de una buena cosecha, “el mijo mágico”, sólo se puede vender después de tener el permiso de todos los miembros.

más fácilmente. Como los taiyal suelen mudarse cuando hace falta, la división de gaga se hace con más frecuencia⁸. Se dice que la unidad de gaga en la tierra patria o en las tribus antiguas era muy grande y se basaba en la etnia. Se convierte en pequeño grupo gaga después de la mudanza, y la unidad se basa en el grupo consanguíneo. Según la investigación de la época japonesa (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 235), los grupos gaga de la zona noroeste eran pequeños; los más grandes estaban organizados por diez familias, y el más pequeño era de sola una familia. En el estudio de Takasako del año 1938, la mayor parte de las comunidades taiyal solían tener menos de treinta personas. Normalmente una tribu se constituye por varios grupos consanguíneos, y rara vez se encuentra una tribu que se organice por sólo una consanguinidad. Las razones por las que se dividen las tribus tienen su origen en el aumento de habitantes, ya que la falta de alimentos y el estrecho ambiente de residencia empujan al cambio. Las tribus grandes donde conviven más de cien habitantes con frecuencia tienen un cacique valiente y poderoso, y a veces se unen para luchar contra la invasión exterior (Orii, 1980:96). La distancia lejana entre campo de cultivo y la tierra patria es la causa principal de la división de gaga. También se mudan y se retiran del grupo porque ha habido acontecimientos adversos: el robo y la muerte provocan que la tierra esté sucia. Generalmente el grupo gaga se forma a base de las familias que tienen relaciones de parentesco y de matrimonio. Algunas familias o clanes en los que no queda ningún adulto masculino, necesario para practicar el rito de sacrificio, pueden ser aceptados para entrar en otro grupo gaga vecino.

⁸ La mudanza se hace en grupo, normalmente se mudan juntos los miembros de la misma familia. La razón principal es la comida. Si el ambiente del nuevo territorio no es bueno ni hay suficiente cosecha, es imposible que se invite a los parientes a vivir juntos, por lo tanto, los invitados siempre tienen relación de parentesco. (Chen, Shian Yin. 2007:52)

Se considera que en la tierra patria de los taiyal el grupo gaga, el grupo de sacrificio y el grupo para compartir comida del sacrificio son iguales, y eso, al parecer, es el arquetipo del grupo gaga. Poco a poco, la carencia de cultivo en el campo y el aumento de habitantes causa la mudanza étnica, y desde entonces, el grupo gaga se convierte en grupo consanguíneo mientras celebra los ritos comunes, pero la colectividad para compartir la comida del sacrificio se amplía por el desarrollo de la red social. Por lo tanto, Orii (1980:112) cree que el gaga era un sistema en el que una generalidad consanguínea realizaba los ritos comunes y compartía las comidas de los sacrificios juntos. Liao, Shou Chen(1998:51) también piensa que el grupo gaga era una comunidad conformada por los parientes consanguíneos y matrimoniales, y por la necesidad y el interés económico y político se permitía la entrada de los nuevos miembros con los que no había relación de parentesco. El aumento de habitantes y el matrimonio son las causas por las que algunos miembros se retiraban de su gaga original. Es decir, en el avance del grupo gaga está reflejando el resultado de la adecuación para sobrevivir. O sea, la ampliación de la red social impulsa al grupo gaga a aceptar a miembros nuevos que vienen de fuera de la estructura del parentesco. Como hemos dicho anteriormente, en el pasado, en un alto porcentaje, una tribu pertenecía al mismo grupo gaga, y una vez que alguien infringía las normas del gaga, todos los miembros sufrían el castigo de los espíritus del gaga. La situación está cambiando, y hoy en día se considera que cada persona carga con su propia responsabilidad; si alguien toca la prohibición, su familia y él mismo serán los culpables de todo. Según el estudio de Wang, Mei Hsia (2003:81-82), a partir de la década cincuenta, por el fuerte cambio social que acompañaba a la llegada del partido Nacionalista (KMT) que venía de China, los choques entre los distintos

sistemas políticos socavaban el poder tradicional en las tribus, y por tanto, cada día más y más miembros profanaban las normas de gaga a causa de la debilidad de la creencia tradicional. Para que esto no afectara al resto de los grupos, se celebró una reunión en la tribu Shianpi (象鼻) para discutir el caos que estaba teniendo lugar en la comunidad. Al final, se hizo un rito de sacrificio para decir a los espíritus de los antepasados que había cambiado el ámbito de castigo, desde el nivel tribal, al de cada familia o cada persona. Desde entonces, la comunidad ha llegado al acuerdo de que los espíritus sólo se enfadan y castigan a los culpables y a sus familias.

No importa que el grupo gaga sea una unidad consanguínea, tribal o hasta inter-tribal; realizar el sacrificio es la función común entre ellas. Los grupos gaga obedecen las palabras de los antepasados y practican las normas que han dejado los muertos; practican los ritos comunes para mostrar su actitud espiritual y sus creencias religiosas. El sistema gaga está influido por el ambiente geográfico y la modernidad. En las últimas décadas, el cambio en la forma de vida y la pérdida de las creencias tradicionales han cambiado la estructura social de los taiyal.

Los investigadores que consideran al grupo gaga como una organización consanguínea, o una colectividad de rito, encuentran que en la práctica de las normas gaga existen distintos niveles y categorías. Según esto, una vez creado el grupo gaga, funciona como una organización social, pero tiene la dificultad de que no pueden ver el ámbito completo del grupo gaga ni explicar lo contradictorio de ser una agrupación que no tiene un límite claro. A diferencia de una organización social, el grupo practica las normas de gaga siempre en relación con varios niveles sociales, sobre todo, la “compra-venta” de gaga. Así que en lugar de considerar al

grupo gaga como una organización social, es mejor que lo tratemos como un ámbito social, y eso se puede explicar lógicamente por la libertad de entrar o retirarse del grupo sin límite. Un ámbito social puede referirse a una relación de parentesco o a una creencia religiosa compartida. Wang, Mei Shia (1990: 144 y 145; 2003: 77, 79 y 80) indica que la práctica de gaga es un proceso para cumplir las normas. Según su investigación de campo en la tribu Mabijao, gaga no sólo se refiere a las normas sociales, rituales, tabúes o a las oraciones de ritos, sino que también indica el poder mágico que una persona consigue por haber obedecido las normas tradicionales o por haber aprendido las oraciones rituales. Entonces, los significados de gaga se transforman en varios ámbitos, bajo los distintos ambientes se pueden renovar o recrear hasta re-interpretarlos, cuando se necesite.

Se encuentra que en la conformación de cada tribu se inicia un grupo gaga que practica los ritos comunes, según el estudio del Maestro Lee en Nan-ao. Las tribus antiguas se dividían en varios grupos gaga por el aumento de habitantes; las nuevas tribus no pueden estar sin gaga, puesto que se considera que la seguridad de la colectividad está en que todos los miembros practiquen las normas comunes. Un taiyal tiene que entrar a otro grupo gaga después de retirarse del suyo. No sólo es que necesite la protección y el poder mágico de los espíritus para obtener buena cosecha y caza, sino que también hace falta mantener las actividades económicas y las redes sociales. Y, además, si una persona vive en una comunidad sin gaga va a provocar la ira de los espíritus, y el resto de los miembros de la tribu estará corriendo un riesgo, ya que los muertos descargarán su ira sobre ellos. Estas presiones, personal y colectiva, impulsan a la gente a participar en uno o varios grupos. En el caso de divorcio, la mujer vuelve a su gaga paterno. En cuanto a los cabeza de familia, si se retiran de un grupo gaga, se considera que toda la familia

estará fuera de la comunidad. O sea, existen distintos niveles de unidad para ser miembro gaga: individual, familiar y grupal. Así, los trámites de retirada o de entrada se realizan de un modo sencillo o complejo, dependiendo del “tamaño” de la unidad del participante. A través de los sacrificios, los individuos externos se convierten en miembros de la comunidad y es posible que, con el paso del tiempo, la comunidad se divida en varias otra vez para realizar los ritos. Todas las observaciones muestran dos características especiales de gaga: la flexibilidad y el poder colectivo. A través de las actividades religiosas, la comunidad corrige los comportamientos desordenados de los miembros, y mientras tanto, el orden grupal viene del poder sobrenatural y se conforma en una estructura y función perfecta.

4.2 Estructura Social

El subgrupo taiyal Tseole tiene otro sistema exclusivo que se llama gamil, y que parece una mezcla del grupo gaga y de los parientes cercanos. El núcleo del gamil son los parientes consanguíneos paternos y los de matrimonio. Se organizan por clanes relativos a cuatro o cinco generaciones. En la edad antigua, los antepasados se ponían de acuerdo para que cada clan se quedara en el territorio previsto según lo que habían dicho los jefes del clan. Como son los descendientes del mismo antepasado arcaico, se ayudan entre sí, aunque vivan lejos. El sistema gamil es de linaje paterno y tiene su propio nombre, que normalmente viene del “antepasado arcaico”. Hemos mencionado en los párrafos anteriores que el sistema de parentesco del “nueve común” (cuatro generaciones de madre mas cinco generaciones de padre) se refiere a la estructura que se considera para evitar el incesto. Como ya sabemos, excepto los hermanos de los mismos padres, todo el mundo tiene su propio “nueve común”, que tienen su origen en Ego. Sin embargo,

rara vez un grupo gaga se conforma por un grupo del “nueve común”, y se organiza con más frecuencia con el “qutux marajo”, que significa “el mismo antepasado”. Como el “qutux marajo”, el gamil aparece como un clan, ya que todos son los descendientes del mismo antepasado lejano. Cuando un grupo consanguíneo forma un gaga, el “qutux marajo” y el “gamil” suelen ser las bases obligatorias. (Orii, 1980:26, 31, 34 y 36)

Cada gamil tiene su nombre propio. Excepto en el caso apenas mencionado, también a veces coincide el nombre con el del lugar. En otras ocasiones se nominan según el nombre del lugar patrio. En el grupo gaga, debido al aumento de habitantes, cada vez crecen más los casos de los miembros “pecadores”. A éstos se les expulsa, ya que causarán enfermedades y accidentes, porque enfadan a los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, empieza la división del grupo de sacrificio. Si un gamil conforma una nueva comunidad y otro gamil quiere participar en ella, el que tiene menos miembros suele obedecer las normas del grande. (ibid.:26, 31, 34 y 49)

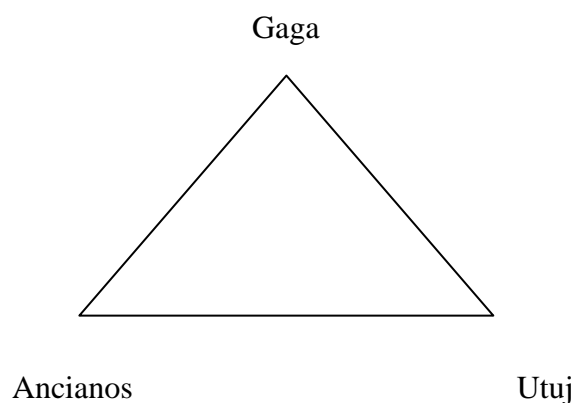
Naturalmente, en el interior de una tribu taiyal se reúnen varias familias para hacer sacrificios, y luego este grupo ritual se organiza como un gamil. Los miembros del gamil comparten la comida de los sacrificios. Desde la edad antigua hasta ahora, la cantidad de gamiles nunca ha cambiado, y sus formas de práctica tampoco se ha modificado. Aunque los miembros establecen sus propias familias, siguen perteneciendo al mismo gamil. Hoy en día, la función principal de gamil es apoyar a los miembros cuando celebran una boda o un funeral. En el caso de que se casen los hijos de los miembros, tradicionalmente el resto debe ofrecer un cerdo, mijos y bebidas, pero ahora está de moda entregar una cantidad en efectivo.

Normalmente paga más a la familia del novio, y además, la casa de la novia tiene que ofrecer cerdos para hacer sacrificios. La cantidad de cerdos debe ser suficiente para que todos los miembros los compartan después del sacrificio. El gaga del gamil es una herencia del clan, y si se quiere modificar, tiene que tener el permiso de todas las familias. Por su puesto, el acuerdo viene de una reunión en la que cada familia va a enviar a un representante. El gamil se basa en la relación de “identidad”, la que se tiene de nacimiento, o por el matrimonio, una condición que es difícil de modificar. Ahora el gamil se reúne por la relación social, en la que se presta más atención a la red personal y a los recursos “prácticos” (Hong, Tsai Len. 2006: 29, 153-154 y 157). El gamil se relaciona con los clanes, y aunque estemos en el siglo XXI, muchas actividades económicas, políticas y religiosas siguen dependiendo del gamil. En el pasado los miembros de gamil se ayudaban entre sí cuando se necesitaba en la temporada alta de cultivo, o de construcción. El gamil practicaba el sistema de reciprocidad, el intercambio laboral, los grupos de cooperación, etc. Hoy siguen ayudándose en los asuntos comunes, las obras de carretera, el trabajo en el campo, las bodas y los funerales. Lo que se muestra es el poder colectivo y la relación de reciprocidad. Los enlaces más importantes para una persona son la consanguinidad, el matrimonio y la sociedad, los cuales se cruzan y hace que los miembros obedezcan a las normas de gaga.

“Generalmente se considera que desobedecer a los mayores es igual que violar las prohibiciones de los espíritus de los antepasados. En caso de que se quebranten las normas de gaga, sólo los ancianos pueden solucionar este problema. Además de hacer sacrificios y compartir la carne de cerdo, el pecador tiene que mostrar su arrepentimiento y jurar que nunca lo volverá a hacer.” (Tsao, Chio Chin. 1998:17)

El culto de la matanza y el compartir se establecen en la relación entre los ancianos y los espíritus de los antepasados, puesto que se hacen para relajar la tensión familiar y por los criterios sociales. Además, las normas han sido dejadas por los antepasados, y se practican por los ancianos. Los miembros aprenden las tradiciones a través de los rituales.

Triángulo de Utuj, gaga y ancianos



Los taiyal creen que las palabras de los ancianos tienen un poder mágico y que éstos pueden prever el futuro. Los ancianos saben bien y obedecen las normas del gaga toda su vida, por ello, cada vez que alguien viola los tabúes, pueden prever el resultado final del pecado. Cuando viene el castigo (alguien está enfermo u ocurre un accidente mortal), se identifica lo “correcto” previsto por los ancianos y lo “acertado” y lógico de las normas gaga. En el imaginario de los taiyal, las normas de gaga son como la ley del comportamiento, por eso, cuando una persona viola las prohibiciones, todo el mundo puede prever el desenlace del pecado. Así, una vez un miembro de la familia rompe el gaga, los ancianos de la casa tienen que cargar con la responsabilidad de “solucionarlo”. Si no lo hacen, toda la

comunidad se queda en una condición insegura ya que el castigo del utuj puede recaer en cualquier persona de la colectividad. La relación entre los ancianos, el gaga y los utuj establece un triángulo: los ancianos protegen las normas de gaga para mostrar su identidad y su respeto al utuj.

“La forma de vida de los ancianos es gaga.” (Tsao, 1998:14)

El jefe de familia o los ancianos siempre dirigen y educan a los jóvenes sobre las normas de gaga a través de ejemplos sociales. Como cada persona tiene su propia experiencia y distinta fuente de información, la imagen de gaga tiene varias caras en el pensamiento individual. Esa es la razón por la que a pesar de que el ambiente y el fondo vital de los miembros son semejantes, los conocimientos de gaga de cada persona no suelen ser iguales⁹. Por lo tanto, cada familia practica su rito de gaga con su propia forma y se convierte en algo privado, pero, la matanza de cerdo y el reparto del sacrificio abre el secreto y los miembros de la tribu se ponen a murmurar sobre el asunto. Los chismes cotidianos se transforman en los conocimientos de gaga.

Todos los informantes piensan en relaciones sexuales ilícitas cuando les pregunto sobre el gaga. Como se asocia con los cotilleos personales, los informantes se ponen en una actitud dudosa y ambigua porque en el concepto tradicional taiyal, no es un buen comportamiento discutir los asuntos sexuales en público. Esta característica aumenta la privacidad del gaga. Por eso, cada vez que se habla de gaga, se relaciona con las cosas impuras y las culpas personales, así

⁹ El informante H. de Skikún me ha dicho: “nunca tenemos un curso especial sobre gaga, si lo conocemos es porque cuando en la tribu pasa algo, los ancianos van a decir que eso es el gaga de los antepasados y lo solucionamos según las formas tradicionales y lo aprendemos”.

que, el caso de gaga se refiere al mundo interior personal que está enlazado con el pecado y la suciedad (Douglas, 1975: 11). Sin embargo, la única forma de juzgar el asunto del gaga es “que pase algo”, y que se de un comportamiento inadecuado que indica que directamente la existencia de la situación del gaga que va a provocar los conflictos en la relación personal. De todas maneras, el ámbito del gaga se convierte en tabú, que no puede discutir ni hablar. Es curioso que una persona o una familia cuando están en condición de pecado, le haga falta la ayuda de otras personas, sobre todo los ancianos, y a través de la práctica del sacrificio y del reparto de comida anulen la prohibición de gaga. Desde este momento, se hablan y discuten en público, por supuesto, de un modo “clandestino”.

Un taiyal aprende los conocimientos de distintas fuentes, y por lo tanto, su pensamiento sobre el gaga es tanto individual como grupal. Con la sabiduría colectiva, se renueva su conocimiento sobre el gaga y se transforma la identidad personal. El crecimiento de una persona, como el establecimiento de la estructura social, o las actividades colectivas tales como los sacrificios y ceremonias de cultivo pueden tener otras dimensiones después de una nueva interpretación. Las experiencias vitales crean las normas de gaga; todas las prohibiciones y tabúes nacen para mantener el orden social. “El gaga no es una organización ni un sistema sino una actitud de vida, es un pensamiento interior. Se muestra en las ideas religiosas relacionadas con los valores, pensamientos y moralidad a través de la medida de “lo puro y lo sucio” según Tsao (1998:2 y 24). La anulación de la impureza viene de la matanza y compartir el sacrificio; los parientes encargan los ritos y los miembros de gaga aprenden y discuten el resultado. El conocimiento viene del jefe del gaga mientras comenta al público. El ámbito del gaga es flexible, se identifica por todas partes. Durante la práctica del sacrificio el jefe tiene

contacto con los espíritus de los antepasados, y en la misma pueden identificarse los tipos de relación que se dan en el grupo entre los espíritus, el jefe y los participantes. Para los taiyal, la creencia y la sociedad se transforman en estos procesos rituales.

Algunos informantes dicen que no siempre hay ligazón entre las normas del gaga y los espíritus de los antepasados porque entre las normas existen varias categorías. Creo que la ambigüedad viene del distinto estándar para identificar las normas de gaga: se considera como un tabú o una costumbre. El castigo de los espíritus de los antepasados puede ser el modelo para normalizar la relación entre los vivos y muertos.

“Cuando a un taiyal le sucede una desgracia, siente que es una condición de gaga por la que una persona sabe que el desastre viene del castigo de los espíritus de los antepasados. La imagen del gaga es como el corazón humano, cuando alguien se equivoca, sabe por sí mismo que el utuj va a castigarlo. Utuj es la moral y el conocimiento intuitivo que siempre acompaña a cada persona.”
(Informante Cheng, Z. M. en la tribu Barón)

La equivocación o la violación de gaga son delitos tales como el engaño, el daño, la embriaguez, las relaciones sexuales ilícitas, la habladuría y la pereza. Todos estos se consideran como delitos. El castigo de los espíritus de los antepasados será una mala cosecha de cultivo y de caza, accidentes de caza y, en la vida cotidiana, enfermedades y desastres naturales. El caso de las relaciones sexuales ilícitas se cree que es la equivocación más fuerte de todas. Los espíritus se llenan de ira y la descargan en los miembros de la colectividad. Ocurrirá un

accidente hasta que alguien muera en la actividad de caza; los pecadores tienen que ofrecer cerdos u otros animales para hacer sacrificios y pedir el perdón de los espíritus.

Cuando en la comunidad ocurren varios casos de desgracias continuadas, los miembros se sienten incómodos y empiezan a buscar la razón que causa los accidentes. Normalmente tienen conversaciones entre ellos; a veces discuten los sueños y pesadillas que han tenido, o llegan a conclusiones a través de la brujería de los oráculos de los espíritus de los antepasados. Los procesos por los que se encuentra finalmente al delincuente se relacionan con los contactos cotidianos, las relaciones personales y las redes sociales. Se cruzan los asuntos de desgracias en los que se hallará un protagonista que tiene contacto exclusivo con todas las víctimas. Podemos decir que hay acumulación de los entendimientos de gaga también dentro de estos procesos. Cuando alguien o una colectividad está a punto de ser objeto del castigo de los espíritus, los taiyal lo llaman “pasani”. La condición de “pasani” causa un miedo insoportable a los miembros de la comunidad porque nadie se siente seguro hasta que sea anulada la situación inestable. Por lo tanto, un caso de “pasani” puede tener cientos de interpretaciones, dado que cada persona tiene un punto de vista distinto en base a su propia experiencia y a su conocimiento individual. Así que los murmullos, sueños, oráculos y brujería son corrientes de conocimiento que se muestran a través de distintas maneras, conformándose así una red de relaciones personales que se refleja con la repetición de las reacciones mutuas.

“Los espíritus de los antepasados son justos y todopoderosos, nunca cometen errores y siempre castigan a los pecadores. Saben todo lo que han hecho los

miembros, y una vez que se violan las prohibiciones, sucederá alguna desgracia. Normalmente los espíritus le enseñarán y le avisarán a través de los sueños o de los accidentes. El pecador puede darse cuenta muy pronto y entender que le está castigando el utuj.” (Informante CH, Z.M., de la tribu Barón.)

A veces no pueden encontrar la razón por la que les ocurren las desgracias, y buscan explicaciones en los oráculos. A través de la explicación de los brujos, saben que los asuntos desgraciados vienen del juramento imprecatorio de las generaciones pasadas. En cuanto a este tipo de castigo, los miembros de la familia tienen que hacer de todas formas, la matanza de un cerdo tan pronto como sea posible, en la que muestren su sinceridad para anular el odio y reconocer el error de sus antepasados. Si no lo hacen, los miembros de la familia sufrirán más accidentes sin parar. Por lo tanto, entendemos que el castigo de los espíritus no sólo influye en las personas del presente, sino que también lo recibirán de generación en generación cuando no se haya hecho el sacrificio, que es el único modo de calmar la ira de los espíritus.

Los ancianos son los encargados de conservar y proteger las costumbres y las normas de gaga, y por eso, tienen poder social en la vida tribal. Según mi trabajo de campo, todo el mundo cree que las últimas palabras de un anciano son predicciones. Estas profecías se consideran como las normas del gaga. Por lo tanto, los ancianos detentan una clase especial en la sociedad taiyal. Suelen escuchar frases de consejos en las tribus tales como “no les trates mal”, o “te van a maldecir”, “si no obedeces las palabras de los ancianos, los espíritus de los antepasados se enfadarán y vas a tener una vida llena de desgracias”. El poder de las normas de gaga tiene como base el castigo de los espíritus de los antepasados.

Generalmente el castigo viene enseguida, y toda la familia, todos los parientes y hasta toda la comunidad está influenciada por una violación de las normas. Como las experiencias vitales de los ancianos son prácticas, mantienen su prestigio en lo que se refiere al cultivo, la caza y las faenas cotidianas. Poco a poco, se conforma una autoridad en la tribu. La obediencia a las normas del gaga es algo parecido. Por lo tanto, la persona que tiene más sabiduría tradicional puede gozar de buen predicamento y puede convertirse en una persona de autoridad. Sin embargo, como el ambiente de vida es cambiante, la estructura de poder se modifica cuando ocurre un accidente.

“Los miembros de la tribu creen que las normas de gaga son la forma de vivir de los antepasados, no es la costumbre actual. Según las palabras del fundador, el gaga es el orden de vida, no podemos vivir sin gaga. Gaga es las normas que han puesto los antepasados, incluso las reglas morales y las prohibiciones de sacrificio. Las personas que quebrantan las normas, recibirán el castigo. El contenido de gaga puede ser modificado a través de las interpretaciones de los ancianos. El origen del gaga es la memoria colectiva de los ancianos y los antepasados.” (Tsao, 1998:12)

Supongo que es indudable que el origen de las normas del gaga se relacione con los espíritus de los antepasados, pues, por lo menos para todos los taiyal, la primera regla y todas las normas del gaga vienen de las experiencias vitales de los antepasados. Por lo tanto, se conforman los grupos de sacrificio y los miembros entran y se retiran de distintos grupos para hacer sacrificios bajo distintas necesidades. No importa cómo sea el modelo de los grupos de gaga; lo más importante es hacer sacrificios, admirar a los espíritus de los antepasados mientras

se enfrentan a la vida real.

Siguiendo los párrafos anteriores, los grupos que se conforman para seguir las normas del gaga parecen que son una unidad social importante en la comunidad taiyal. Estos grupos existen para continuar con la convivencia étnica. Como las familias, dichos grupos también tienen un director al que se llama “majau gaga” que significa “el protector de la tradición de gaga”. En general, los protectores son los hombres que gozan de predicamento y conocen bien las normas y costumbres tradicionales¹⁰. Los hombres respetuosos dirigen a los miembros para que obedezcan las normas de gaga. El papel que juegan los directores del gaga se parece mucho al de los sacerdotes: encargan los sacrificios y rituales, deciden el horario de las faenas de cultivo, dirigen la caza y mantienen el orden social. Además, arreglan los asuntos de violación del gaga y presiden los ritos cuando se modifican los miembros, y, muchas veces ayudan a los miembros a presentarse como jueces de los conflictos y a ser los intermediarios del matrimonio. Normalmente el director del gaga suele ser el anciano seleccionado entre los parientes más cercanos. Sin embargo, tiene que tener el permiso del comité del gaga y obtener el buen presagio del pájaro sagrado “siliék”.

El director del gaga representa al grupo en la comunicación con los espíritus de los antepasados, y por lo tanto, debe de conocer bien los trámites de los ritos, el calendario de cultivo, las técnicas de caza, y tiene que ser además una persona recta e imparcial; un modelo de obediencia a las normas de gaga. En otras

¹⁰ Los seleccionados tienen que conocer todas las tecnologías vitales, cantar los cantos arcaicos y conocer muy bien la historia de la tribu. El canto arcaico es una forma de transmitir la historia; en el pasado, sólo se cantaba en las actividades rituales y, por lo tanto, los que aprenden a cantar los cantos arcaicos, se considera que son los intelectuales de la tribu. (Nagayama, 1997:37)

palabras, el director del gaga sabe cuáles son los conocimientos vitales y tiene mucha experiencia. Algunos directores buscan seguidores cuando tienen cierta edad; les enseñan los procesos y oraciones de los ritos, la historia tribal, los conocimientos y las experiencias. En realidad, el director del gaga no tiene oportunidad de ser un dictador, ya que existe el comité de ancianos que tiene el poder de encargo en todos los asuntos de gaga.

Los ancianos son los hombres equitativos y elocuentes. Las mujeres y los chicos jóvenes están fuera de la lista de candidatos. Los ancianos son maestros de los jóvenes, y mientras les enseñan las artesanías tradicionales tales como la cestería, la lengüeta de bambú y las trampas de caza, les transmiten las normas del gaga. El comité de ancianos es convocado por el jefe presente, o el jubilado, y los miembros se reúnen cuando en el grupo suceda algún acontecimiento grave. La conclusión del comité será la resolución decidida. El comité también averigua y dirige al director del gaga, y una vez que llega a una conclusión, establece la comisión general del gaga. El director del gaga avisa a todas las familias de los miembros para que manden a un representante para participar la comisión general. Los delegados suelen ser los adultos masculinos. Se celebra la comisión en un lugar al aire libre. Generalmente se declara la decisión del comité de ancianos, pero también se convoca para la elección de nuevo director y para repartir los trabajos del rito siguiente. El director va a animar a todos los miembros para que trabajen duramente y obedezcan las normas del gaga. El estado de salud y el envejecimiento son las razones principales por las que un director del gaga tiene que retirarse de su profesión, sin embargo, el jubilado sigue siendo consejero de la tribu mientras sea miembro del comité de ancianos.

El gobierno depende en primera instancia de los protectores o jefes del gaga pero la liga del gaga que está gobernando está obligada a una obediencia común al consejo de ancianos, ya que rara vez el consejo de ancianos fracasa en conseguir acuerdos. Los ancianos se reúnen una vez al año en sesión regular, y también pueden ser convocadas sesiones especiales cuando sea necesario a petición de miembros de la liga.

Los directores del gaga convocan un encuentro en caso de que sea necesario. Discutirán los conflictos, las soluciones y compensaciones cuando haya discrepancias entre los distintos grupos del gaga. Si la tribu sólo tiene un grupo gaga, el comité de ancianos sustituye el trabajo mencionado. Después del encuentro los directores volverán a su liga y comunicarán las decisiones a los ancianos del comité de su liga gaga. Cuando los ancianos tienen objeciones, se discuten inmediatamente en el comité, y una vez que se llega a una conclusión final, no se admiten más quejas. Si el conflicto tiene lugar en un grupo gaga, sólo hay que celebrar la comisión general y declarar la decisión de los ancianos. En caso de que la tribu tenga varias ligas de gaga y se tenga que convocar la comisión general de la tribu, los directores de gaga van a informar a todas las familias de sus miembros y éstas van a mandar su delegado para participar en la comisión general. Normalmente se declaran las decisiones de los ancianos durante la comisión y se explican a los miembros de las tribus las políticas de la comunidad y el reparto de los trabajos comunes. A veces se celebra la comisión en casos especiales tales como la elección de un nuevo cacique de la tribu o para escuchar las opiniones de los miembros sobre la guerra o la conciliación.

El surgimiento de un director de los taiyal se basa en una elección que presta

atención a la capacidad personal y la igualdad de derecho. Además, enfatiza las nociones del orden de edad y del respeto al anciano. En el sistema político de los taiyal, la opinión pública se supone que es la clave del poder. O sea, el líder de la masa tiene que escuchar las opiniones públicas y, viceversa, las capacidad, riqueza y hazañas del líder, también son un modelo de respeto para el público. No obstante, la riqueza y hazañas a veces se modifican por las situaciones imprevisibles, y por lo tanto, el poder de la tribu se mueve de vez en cuando y así continúa una forma democrática en la que es muy difícil que tenga lugar como resultado un régimen dictatorial.

Cada primavera en la tribu Pin-xu de Truku-Truwan en Nan-tou, los delegados de cada familia se reúnen en la comisión de la tribu en la que entregan las semillas de las plantas cultivadas al sacerdote, quien va a ponerlas en la plataforma de sacrificio y quien pide la bendición de los espíritus de los antepasados. Después del rito, el sacerdote pasa las semillas a un grupo exclusivo de jóvenes que van a cultivarlas en un campo seleccionado en el monte. Unos días después, el sacerdote va a subir a la montaña a observar las semillas. Las que echan brotes significa que son elegidas de los espíritus, y que son buenas para cultivar este año y, por lo tanto, se convoca otra vez la comisión y se declara la decisión de los espíritus de los antepasados. Como son los elegidos de los espíritus, los dueños de las semillas seleccionadas se convierten en líderes en la comisión. También existe otra potencia asociada a las personas que habían tenido buena cosecha el año pasado, ya que habían ofrecido su cosecha en el rito de agradecimiento a los espíritus. A los que se les han muerto sus semillas durante la actividad de pre-cultivo, tienen que hacer sacrificios para eliminar la ira de los

espíritus¹¹. (Shin, 2007: 36-37)

El estudio de Shin llega a la conclusión de que el sistema político del grupo Sedeq Truku en Nan-tou es el parlamento en el que los delegados tienen que tener buenas aptitudes, porque siempre son los más trabajadores y los que donan mayor cantidad de cosecha. Tenemos que tener muy en cuenta que aquí se da una noción importante para los taiyal, puesto que dichos talentos se consideran una bendición de los espíritus de los antepasados¹². Ya sabemos que sólo los que obedecen las normas del gaga pueden tener suerte. Por lo tanto, la única manera de ser un miembro poderoso es acatando correctamente las normas del gaga. La misma situación se da en la vida del grupo Tsole de Yilan, lo que sobre todo se refleja en los resultados de la elección del director y en la comisión tribal. De la clase media de la tribu son los miembros ordinarios; los que mantienen una buena cosecha todos los años suelen ser los directores del gaga o los más poderosos dentro de la colectividad. Desde luego, los perezosos, o pobres, pertenecen a la clase baja; les llaman “los sin nariz” o “los desnudos” (Lee, Yih Yuen. 1963: 223-224), y no tienen derecho a expresar su opinión en la comisión de la tribu.

Durante mi trabajo de campo, los ancianos me dijeron que las normas del gaga son conocimientos complejos; se practican en todos los ámbitos vitales,

¹¹ Como los informantes ancianos me dicen, una persona que quiera mantener su buena suerte tiene que respetar a los espíritus y obedecer las normas del gaga. La buena cosecha es el mejor estándar. Si no puede conseguir buena cosecha, tiene que buscar la razón. Si halla delitos escondidos, tiene que hacer sacrificios según las normas de gaga.

¹² Para los taiyal, el cielo se considera como algo sobrenatural explicable, invisible y todopoderoso. Por eso, cuando en una tribu hay un problema que ni el cacique ni la comisión pueden solucionar, se consulta al oráculo de los espíritus. De este modo, la actividad de descabezamiento es un rito sagrado para los taiyal, porque se considera que el triunfo depende de la decisión de los espíritus y representa el juicio divino. Bajo la misma lógica, tener buena suerte y una buena cosecha significa que se cuenta con la bendición y el poder mágico de los espíritus de los antepasados.

desde el nacimiento hasta la muerte. Son múltiples. La energía que empuja a todos los miembros a obedecerlas viene de los espíritus de los antepasados. De esta manera, la ideología moral se esconde en la estructura de la clase social y del poder tribal: sólo los ricos pueden ser líderes. Existe un enlace visible entre el poder y la riqueza. La ideología se convierte en la moral social y forma parte importante del desarrollo y el estándar social.

La tribu se llama “alang” en la lengua taiyal, que significa “un conjunto de casas”, y el líder o el cacique de la tribu suele ser el director del gaga. Es decir, un director del grupo del gaga que goza de buena fama y tiene buenas aptitudes, normalmente se selecciona para que sea el cacique cuando la tribu tiene varios grupos de gaga. Por debajo del cacique están sus ayudantes, generalmente no más de tres, que se encargan de los asuntos de comunicación con las tribus cercanas y de declaración de las noticias del líder. En algún caso en el que una tribu está organizada por un solo grupo gaga, el director del gaga se considera como el cacique. Por supuesto, el doble papel se crea desde el punto de vista exterior después de la llegada de los chinos y japoneses.

Entonces, la mayor parte de tribus o conjuntos de casas se conforman por varios grupos de gaga, siendo los dirigentes los más poderosos entre todos. Éstos son sacerdotes o intermediarios entre los miembros y los espíritus de los antepasados. También son representantes del grupo, juegan un papel de embajadores en el alma del grupo. Cuando una tribu tiene varios grupos de gaga, el cacique se selecciona entre los dirigentes de gaga. Algunas tribus practican una forma hereditaria por la que el siguiente cacique es el hijo del actual. A veces el viejo cacique recomienda a un seguidor, pero con el permiso del comité de

ancianos. Tradicionalmente el director de gaga más poderoso se encarga del trabajo de cacique. No obstante, el cacique no es el jefe directo de todos los dirigentes; cada grupo de gaga sigue siendo dirigido por su propio dirigente, el cacique no invade los asuntos internos de otro grupo. El territorio de la tribu, o todos los asuntos comunes de la misma, se tratan entre los dirigentes del gaga; el cacique no puede tomar ninguna decisión individualmente.

Según los documentos históricos de la dinastía Ching, el gobierno instauró un sistema para controlar a los nativos. En aquella época, cuando una tribu se integraba por un clan, el jefe del clan era el cacique en la consideración del régimen. Aunque el cacique, o mejor dicho, el jefe de clan también era capaz de manejar los asuntos internos. Sin embargo, a pesar de que llegó el sistema de Estado, los taiyal seguían con su práctica tradicional; seleccionaban a su propio cacique. Los caciques mantenían la costumbre de discutir los problemas con los ancianos. En referencia a los conflictos entre los miembros, un cacique sólo jugaba el papel de intermediario y no juzgaba nada. Cuando no podía llegar a una conclusión, pasaba el asunto al oráculo de los espíritus de los antepasados. El oráculo solicitado se efectúa a través de la costumbre del descabezamiento. Se procura descabezar a un enemigo y si se consigue, es señal de que los espíritus apoyan al triunfador. En este caso, como el triunfo del descabezamiento viene de la bendición de los espíritus, los taiyal creen que el perdedor es el culpable. Por lo tanto, el cacique ha castigado al pecador y todos los vecinos se quedan más tranquilos. A veces la familia o los parientes del perdedor quieren mostrar su “pureza”, e insisten en hacer otro descabezamiento, y en caso de que consigan el triunfo, significa que los espíritus de los antepasados también les apoyan. Entonces, los miembros de la tribu no van a criticar nada, dado que los espíritus

de los antepasados ya han mostrado su bendición¹³.

En la época japonesa existían los puestos de cacique, vice-cacique y el de director de vecinos. Sin embargo, eran recomendados por los policías japoneses, y no a través de la elección libre de la comunidad. No obstante, la mayor parte de los delegados recomendados también eran gente poderosa en la colectividad. Además, con los recursos políticos y el poder del estado, se convertían en un poder importante. El gobierno japonés eliminó el cargo de cacique, y le puso como presidente de la tribu, quien jugaba el papel de asistente de la policía. En lugar de la comisión de la tribu, realizaba la reunión de la comunidad. El comité de ancianos fue sustituido por el encuentro entre los directores de vecinos. Los policías japoneses solían recomendar a los hombres de los clanes fuertes de la tribu para ser los caciques, los cuales ayudaban a los policías a intermediar en los conflictos. Como las tribus vecinas, eran del mismo grupo consanguíneo, o de relación de matrimonio, y se continuaba la tradición de que cada tribu mantenía su propia autoridad.

Luego llegaron los chinos. El gobierno chino eliminó todo lo que habían establecido los japoneses y empezaron a mandar a los directores chinos quienes manejaban los asuntos de las tribus aborígenes bajo un sistema burocrático. Unos años después, se creó la ley de autonomía, e se inició la elección pública. En la actualidad el significado de “cacique” ha cambiado, y se refiere a los ancianos; hoy en día, la denominación de cacique a veces no tiene el mismo sentido de antes. El comité de ancianos y la comisión de la tribu no tienen la misma estructura que tenían anteriormente. Esta forma de institución es débil. El sistema burocrático

¹³ Por la prohibición del gobierno japonés, esta costumbre de descabezamiento ya no existe.

sustituye a la organización antigua; el gobierno y la ley moderna juegan el papel del pasado comité de ancianos. En el pasado los ancianos mantenían la autoridad de la tribu; ahora los asuntos públicos de la comunidad están en manos de la “elite” de los jóvenes y de la organización de la iglesia.

“El director de comunidad que ha puesto el gobierno chino se parece mucho al cacique. Aquí tenemos diez comunidades, los directores se reúnen y seleccionan a un jefe entre ellos. En la comisión de la tribu, todo el mundo habla de lo que quiere, nadie va a romper el discurso de otra persona y, finalmente, se selecciona al jefe. He participado en dicha comisión, y ahora todavía seguimos haciéndola. En nuestra tribu tenemos un gran cacique, es distinto a los directores de comunidad, porque todo el mundo lo adora y los ancianos le obedecen.”
(Informante CH, en la tribu Skykún)

Los taiyal solían tener a su cacique por libre elección. Era proclamado cabeza de la tribu, a la muerte de su jefe, el que mayores signos de bravura hubiera dado por haber cortado el mayor número de cabezas a los enemigos. Sin embargo, en todas las “matanzas” o “guerras”, el objetivo es destruir a un enemigo o ganar gloria personal, porque no se comprometen en guerras de conquista o de explotación económica. En el pasado, aunque se dividían en varias tribus por el ambiente geográfico, una vez que llegaba una amenaza de fuera, se reunían en una alianza temporal para proteger la paz y la seguridad de la zona. Los caciques se reunían rápidamente y discutían para organizar una alianza. No importaba que vinieran de distintos clanes; cooperaban para conseguir la supervivencia de la tribu. Si cualquier miembro tribal sufría una invasión exterior, ello se consideraba como una provocación a toda la alianza. Por lo tanto, los enemigos no declaran la

guerra fácilmente y las tribus de la alianza permanecían en paz. A veces los caciques se reúnen para discutir los asuntos comunes entre ellos, tales como los conflictos de los territorios de caza y la venganza individual de los miembros. Este tipo de encuentro se celebra cuando cualquier cacique pida hacerlo; sólo tiene que solicitar el permiso de los caciques de otras tribus. La tribu que va a convocar la reunión debe preparar la comida y la bebida. Lógicamente, el cacique de la tribu debería ser el presentador de la reunión, y sin embargo, de la mayor parte se encargará el cacique más poderoso de todos. Todos los caciques tienen el mismo derecho a hablar, pero las opiniones de los caciques importantes normalmente llaman más la atención. La importancia del cacique viene del poder de la tribu y, en el pasado, las tribus que conseguían más cabezas se consideraban más poderosas. Las conclusiones de la reunión que se llevarán a cabo, o no, dependiendo de la potencia de cada tribu, porque muchas veces a las tribus que no participan en la reunión o tienen divergencias o no se les hace caso. Todas las tribus tienen derecho de objeción, e incluso pueden retirarse de la reunión cuando quieran. Como cada cacique sólo dirige a sus miembros en los asuntos del sacrificio o de la caza, no tiene el derecho de ser un “dictador”; al jefe de la reunión de la alianza le pasa lo mismo. Cada cacique continúa con su autoridad en su propia tribu, y el jefe de la alianza no les invade en nada de sus competencias. Es igual que la función del comité de ancianos: existe un comité especial para dirigir la estrategia de guerra de la alianza. Los miembros de dicho comité son los guerreros con más experiencia, que suelen ser los mayores, quienes hacen análisis de los enemigos y tienen varios guerreros propios para transmitir sus órdenes.

Según lo que dice R. N. Admas, los contactos cotidianos y el enlace geográfico conforman la consecuencia de ser “nosotros”; es un sentimiento común,

una necesidad de amistad y de economía. Se muestra cuando crece un prejuicio o se da confrontación con otra colectividad. Para los taiyal, los “otros” o los enemigos son los objetos de descabezamiento.

Probablemente en principio llegan como tribus separadas, pero tal alianza resulta más fácil por el hecho de que las tribus son semejantes en lengua, cultura y tradición. La unidad temporal estratégica es en esencia una confederación de tribus, en la que permanecen juntos sólo por la necesidad de mantener un frente unido contra los hostiles. Dicha necesidad generalmente lleva a obligar a todos a mantenerse en paz unos con otros. Es un intento de preservar la paz entre las tribus y unirse contra sus enemigos. Se prohíbe cortar la cabeza de los miembros atacados de la alianza, y es obligatoria la responsabilidad de vengarse por los miembros de la alianza. A veces existen conflictos entre las tribus de la alianza, entonces se da una guerra pues no pueden llegar a un acuerdo común. A pesar de estos conflictos, no están permitidos los descabezamientos entre ellos, dado que este comportamiento no se corresponde con las normas de gaga. Si alguien rompe las reglas, los espíritus castigarán a todos.

Por estar encerrados geográficamente, los taiyal se conforman en una etnia autosuficiente pues, se disciplinan según las normas de gaga. Por eso, los que están fuera de la generalidad se consideran como extranjeros y se tratan como a enemigos. El sentimiento de oposición también sirve para unificar la identidad colectiva. En la lengua taiyal “malakjúm” se refiere a “la actividad de atacar la invasión de los enemigos” y también a “la intención de supervivencia” (Nagayama, 1997: 38), lo que es un breve resumen de la vida y de la moralidad de ellos.

El orden social taiyal está bajo una autoridad común en la que la capacidad personal es una clave del poder. La colectividad y el individuo consiguen un equilibrio a la vez. Por lo tanto, en la noción taiyal no existe diferencia entre el ámbito público y el privado. El núcleo de la vida se relaciona con las normas de gaga y los espíritus de los antepasados. La violación de las normas de gaga se considera como el delito más grave en esta sociedad, y los espíritus de los antepasados juzgan el pecado. Las normas de gaga tienen distintas facetas durante las diferentes experiencias tribales. El complejo de las normas de gaga se convierte en lo que distingue a los taiyal de los “otros.”

5. Sumario y Conclusiones

El patriarca es el alma de la familia, el que dirige un hogar no sólo materialmente, sino también espiritualmente, es el núcleo de la relación consanguínea. El director del gaga sabe cazar, conoce bien todas las costumbres y todos los ritos tradicionales, es el consejero más importante de una colectividad, puede identificarse como una clase inicial de poder en la sociedad taiyal.

Según el estudio de los linajes de la tribu Buta de Wang Zon Shin, en 1965, las tribus cercanas dependen de redes complicadas de parentesco. Sin embargo, en lugar de dividirse en varias unidades según los grupos consanguíneos, se separan en grupos de gaga según elementos religiosos. El grupo de gaga se organiza por las personas que tienen una relación de parentesco, las que se ayudan en las faenas de cultivo, de caza o de construcción. Los miembros del grupo gaga obedecen las mismas normas y prohibiciones, también realizan juntos los ritos, bodas y

funerales, que son actividades religiosas. Al principio, el grupo gaga se establece por uno o dos grupos de parientes cercanos, luego se extiende a los parientes lejanos y de matrimonio y después se incluye a los que tienen contactos sociales. Además, los grupos que se mudan en el límite del ámbito étnico, tienen la tendencia a convertirse en grupo local, es decir, a unirse las personas que viven cerca. El elemento principal del grupo gaga debe de ser la relación consanguínea. No obstante, se acompaña y modula por el cambio social y la condición política, la prohibición de los ritos tradicionales, la modificación de cultivos y, lo más importante, la llegada de una nueva religión. El grupo gaga se convierte en una nueva formación. Siguiendo el viejo sistema de gaga los parientes consanguíneos y de matrimonio son los miembros básicos. Aparte de éstos, el grupo de gaga empieza a aceptar a los trabajadores cooperativos, los grupos de las religiones nuevas y los amigos cercanos que suelen ayudar en las bodas y funerales. Físicamente el grupo de gaga parece que está modificándose, pero, en realidad, es una mezcla de los modernos y del pasado; en el contenido cultural no existe mucho cambio. Sin embargo, los miembros en el pasado eran menores, puesto que eran los parientes. Comparándose, los miembros del presente son más, y su relaciones complicadas; aumenta la dificultad del contenido de los trabajos comunes del grupo gaga. No obstante, en efecto, los grupos de gaga tienen que aceptar la participación de los nuevos miembros, dado que es una tendencia inevitable.

Examinando la esencia de la vida colectiva, los seres humanos deben prever la reacción de una persona ante un problema. Se consultan las experiencias de otras personas y se remiten a las del pasado. Las personas de las distintas sociedades se influyen unas a las otras. La sociedad sólo puede continuar cuando

mantiene un orden. Cada sociedad tiene que elegir los posibles comportamientos adecuados para que los miembros puedan seguirlos. Las actitudes y los comportamientos que no se corresponden al orden social, tienen que estar fuera del grupo. Sin embargo, eso no significa que se prohíban para siempre, puesto que la necesidad social puede modificarse por cualquier novedad. Los requisitos sociales se corrigen cuando es necesario. No importa que el proceso para conseguir el nuevo orden sea difícil; una vez que se alcance, va a estimular los comportamientos adecuados para que se conserven como normas de la sociedad. La decisión no es fruto de la casualidad, ya que siempre haya un estándar que influye en el resultado. El estándar está en manos de los miembros, y se considera como una norma, valor social o cultura. En palabras taiyal, se llama gaga.

El nivel de poder de los jefes del gaga depende de la situación vital de los mismos, que se considera que se mantienen de los espíritus de los antepasados; sólo ellos pueden otorgar a sus descendientes una vida con calidad “buena” o “mala”. Los perezosos son aislados en la sociedad puesto que el resto teme que les contagien la mala suerte. Los trabajadores suelen conseguir una buena cosecha, gozan de buena fama y son populares, dado que “si vas con los buenos serás uno de ellos”. Si hay un desastre en el que el pueblo pierde su riqueza, pasan a ser “pobres” y los abandonan en seguida, ya que ante cualquier accidente que ocurre en el grupo taiyal, se considera que la víctima ha violado las normas del gaga y por eso los espíritus de los antepasados descargan su ira contra ellos. Se supone que la pervivencia sin dificultades del grupo social depende fundamente de la convivencia pacífica con los utuj.

Gaga es una forma de vida, un comportamiento correcto, el valor, la creencia,

la costumbre y los procesos para solucionar problemas. Las diferentes formas de enfrentarse a las faenas cotidianas son distintos gaga. Cada familia tiene su modo particular de ver la vida; eso también puede llamarse gaga. Distintos grupos llevan la vida de manera propia, y se considera que dicha manera es igual que la norma de gaga. En el pasado, los taiyal se enfrentaban a la amenaza de las tribus rivales y corrían riesgos por el mal ambiente creado. Por lo tanto, nadie podía vivir solo y todos hacían una vida colectiva. Sin embargo, como en la vida grupal siempre había conflictos y caos, las experiencias y soluciones dejadas por los antepasados para recuperar el orden general, se han ido acumulando y se han convertido en las normas colectivas a las que hoy en día se llama gaga. Las normas de gaga se mencionan cuando tienen lugar casos semejantes a los que los ancianos tienen en sus mentes por asuntos históricos y palabras de los antepasados. Como la palabra de los ancianos juega el papel de poder tribal, el sentimiento de culpabilidad personal, la presión exterior de los miembros de la misma colectividad y, sobre todo, el miedo al castigo de los espíritus, impulsa a los “pecadores” a obedecer las costumbres tradicionales, y a realizar sacrificios para volverse “puros”.

“Cada familia tiene su propia norma de gaga. Así, por ejemplo, los que se apellidan Huang y los de Cheng tienen distintos gaga. Sin embargo, en caso de que necesiten reunirse para hacer algo juntos, se crea una norma de gaga común. La tribu también tiene gaga, pero es tribal; es distinto de lo que hay en casa.”
(Informante Ch de la tribu Skykún)

La gente vive dentro de la esfera de gaga; sus normas envuelven todo, como si fuera el aire. Si alguien intenta interpretar el gaga bajo una visión lingüística se equivoca, el gaga es como un sistema o una organización, así que es mejor

considerarlo observando la vida y la conducta cotidiana de los nativos. El alma del gaga se relaciona con los comportamientos personales. Por lo tanto, el mundo de gaga debe de analizarse según los acontecimientos. El grupo de gaga practica distintos ritos dependiendo del nivel del asunto, a veces relativo al cultivo, otras veces a la caza o a las faenas. Según los distintos objetivos, se cambian los miembros del grupo de gaga, es decir, es posible que una persona pertenezca a distintos grupos, y también, en otras ocasiones, que los miembros sean iguales. De este modo, si los parientes de una familia están en distintos grupos, no resulta extraño. La familia es la unidad social básica y original, pero el grupo gaga tiene más influencia y tiene un papel más importante en la sociedad taiyal. La idea de gaga juega un papel clave en el ámbito social; el significado y la práctica se cruzan entre sí. Por eso, parece que encontramos la razón por la que la sociedad taiyal siempre se muestra de una forma débil y separada, dividiéndose en muchas tribus pequeñas, siendo la relación entre los grupos tan flexible.

La influencia del gaga puede dirigirse a todos los problemas cotidianos; las experiencias de los antepasados se consolidan en la vida actual. Una característica especial del gaga es la eficacia. Siempre se cumple lo que predicen los ancianos, y por ellos los obedientes a la norma son los protectores más eficaces. El miedo a la ira de los espíritus de los antepasados, que puede castigarlos con accidentes, enfermedades y muertes, es la razón por la que las normas de gaga se conservan y se practican desde hace miles de años. Eso también nos explica por qué los taiyal tratan esta herencia con cuidado y respeto y ponen en práctica repetidamente las experiencias antiguas. La práctica de las costumbres pasadas, la ocurrencia de accidentes y la amenaza espiritual hacen que los taiyal confíen totalmente en los antepasados. El poder de la colectividad, el estrés de los

miembros de la comunidad y los espíritus todopoderosos espiritual son un control perfecto desde el exterior hacía el interior; nadie puede escapar del mismo. La creencia de gaga conforma el orden y, viceversa, el orden consolida la creencia. Las pruebas de la experiencia fortalecen la idea de gaga, y por lo tanto, el individuo que se relaciona con esta red social no sólo cumple las normas obedientemente, sino que también se convierte en su protector. Además, las normas de gaga tienen otra función, la que hace que el individuo se separe de una comunidad para ir a otra.

He mencionado que por la reducción del vocabulario, a los taiyal les gusta desarrollar varios significados a través de una sola palabra. Por eso, la palabra gaga algunas veces se refiere a un sustantivo, mientras otras indican sustantivos o verbos, tales como “las palabras de los antepasados”, “el comportamiento”, “las normas”, “la actividad de descabezamiento” y “hacer sacrificios”. Lingüísticamente la palabra gaga es una, pero dependiendo de las distintas condiciones y prácticas, se distingue siendo a veces verbo, otros sustantivo o adjetivo. Existe otro tipo de gaga que se relaciona con los conocimientos personales, sobre todo los conocimientos naturales referidos a la caza. En este ámbito, creo que mis informantes cazadores tienen razón: me han dicho que tienen su propio gaga y lo consiguen por sí mismos. Los cazadores son observadores excelentes, y siempre aprovechan su estancia en el bosque para estudiar las reglas naturales. Las experiencias de caza se convierten en conocimientos personales, y de vez en cuando les transmiten a otras personas. Este tipo de gaga es muy particular, y su propietario puede manipularlo cuando quiera. Es posible que, para los taiyal, poner en práctica una cosa según procedimientos establecidos pueda ser también gaga. No podemos olvidar que en realidad cualquier tipo de gaga lo

practica una persona, y por lo tanto, la relación y la interacción con otras personas deben ser la clave de gaga. Recuerdo que durante mi estancia de la tribu Barón, la tía taiyal Sayun solía contestar a mis preguntas concluyendo con las frases: “somos del mismo gaga” y “eso es nuestro gaga”. A los taiyales les importan mucho las actividades colectivas. Todo el mundo valora llevarse bien con los demás y odian a los que no son sociables. En mi opinión, esta actitud se puede explicar justamente por la esencia del grupo de gaga: el colectivismo. Las normas de gaga vienen de los antepasados, en distintas rarezas y, por supuesto, tienen diferentes interpretaciones. A veces, aunque vengan del mismo antepasado lejano, las normas se convierten en distintas explicaciones y prácticas por el cambio de ambiente y las modificaciones históricas. Los “otros”, o los enemigos, a veces son los ascendientes de un mismo antepasado arcaico que, sin embargo, por los conflictos de territorios se convierten en rivales. Ambos se tatúan la cara y hacen tejidos, pero con dibujos diferentes. Muchas costumbres empiezan del mismo modo, pero resultan desiguales. Así que algunos investigadores utilizan los datos del trabajo de campo de una zona y preguntan a los aborígenes por otro lugar, obteniendo, por supuesto, respuestas distintas, pero son diferencias pequeñas, que se alteran el sentido principal del establecimiento de la institución. A mi juicio, lo más importante es la esencia, es decir, los elementos básicos.

Hoy en día, el gaga se refiere a las normas de los ritos, las prohibiciones, la magia personal, las oraciones rituales y, además, a las costumbres, el trato o comportamiento¹⁴. Según las interpretaciones modernas, el gaga puede ser una

¹⁴ Mi informante anciano CH. Z. M dice que si un niño tira basura en la calle, la gente le condena a que “no tenga gaga”. Aquí se habla de la mala educación y el mal comportamiento. El investigador japonés Yamaji (1987) halla que el embarazo y el descabezamiento se llama “ma gaga”, que significa “cumplir las normas de gaga”, y, además, el grupo que comparte la comida de los sacrificios se llama “qutux gaga”, que es igual que una unidad de gaga común. Este japonés hizo un análisis sobre las normas de

filosofía de vida, pensamientos religiosos, fundamentos de comportamiento, el alma de la cultura tradicional, las reglas y prohibiciones sociales, la creencia, la normalidad, y, sobre todo, el espíritu étnico. Por encima de todo, es reconocido por todos los taiyal. Se renuevan, crecen y se modifica el significado de gaga cuando la etnia se enfrenta a un nuevo impacto o cambio exterior. La práctica y la realización se basan en los elementos locales y se mezclan con ellos.

“El cacique lleva a cabo los ritos sacrificiales mientras arregla los conflictos tribales y, además, se encarga de la modificación del gaga. Se celebró una comisión en la década de los noventa en la que el cacique declaró la poca adecuación de los antiguos gaga y mató un cerdo para cambiar las normas de gaga. Sin embargo, unos años después todo el mundo pensaba que hacía falta recuperar la tradición, y se modificó otra vez. ” (Informante CH en la tribu Skikún.)

Gaga es obedecer la palabra de los antepasados, así que se puede tener contacto con los espíritus. El grupo gaga se basa en las redes consanguíneas y se desarrolla por los distintos modos de relacionarse con las actividades sociales y las relaciones personales. Los grupos se organizan según los distintos objetivos de sacrificios. Los parientes y los que no tienen relación de parentesco se reúnen en las acciones múltiples de vida cotidiana. El grupo de gaga puede ser la unidad básica social de identidad colectiva taiyal. Algunos investigadores piensan que el sistema de parentesco taiyal no puede jugar un papel importante como en otras sociedades primitivas, porque tiene la institución de gaga, que sustituye la función

gaga a través de cuatro palabras claves: “ley”, “comunidad”, “sacrificio” y “expiar los pecados”, y considera que la “mala suerte”, “impureza”, “eliminación” y “limpieza” son las nociones principales que conforman las normas del gaga.

del parentesco.

Gaga es una ideología en la que se cruzan el ambiente y los acontecimientos de la vida. Por lo tanto, cuando cambia el ambiente de vida, la práctica de gaga se transforma. La realización de los ritos se relaciona con la vida cotidiana, y si se descuida la forma de vida y la práctica de las faenas, se puede caer en la trampa de que parezca que no existe el gaga hoy en día. Los cristianos en las tribus taiyal llaman a sus iglesias gaga. En el pasado se creía que el gaga eran las normas colectivas, y cuando un miembro de la colectividad violaba alguna de las prohibiciones, esto afectaba a toda la colectividad. Sin embargo, ahora el gaga de la iglesia se considera como algo individual; si una persona peca, no afectaría a nadie. En el presente se considera la palabra gaga como un sinónimo de cultura tradicional, que es algo abstracto, algo fuera de la vida cotidiana. Por lo tanto, parece que el gaga ya no se relaciona con las normas sociales ni el poder mágico. Además, si una persona quiere mantener una relación armoniosa con los espíritus de los antepasados, obedecer el gaga no es la única forma de hacerlo.

Si alguien quiere analizar la mentalidad colectiva, tiene que conocer la cultura interior de la comunidad. La cultura interior viene de un tipo de conocimiento especial que únicamente existe dentro de la misma comunidad. Por lo tanto, la cultura interior está reflejando el carácter del grupo. Los sociólogos indican que la cultura es el conjunto de experiencias o el resultado común de un grupo de personas. Este tipo de experiencias ayudan a los miembros a averiguar e identificar los hechos sociales con los que dirigen su actitud y reacción cuando hace falta tomar una decisión. Por el mismo motivo, compartir una costumbre es lo mismo que aceptar un mismo pensamiento, es decir, el comportamiento muestra

las normas y las reglas aceptadas por la comunidad. Existen dos tipos de normas o reglas: aprobada o reprobada. Las normas opuestas siempre están más definidas porque se prohíben ambos: el pensamiento y el comportamiento.

Según la investigación del ayuntamiento de Miaolí en el año 2002 (Fu, Shue Pon. 2002: 51 y 87): *“si los antepasados no dejan un buen gaga, los descendientes tienen que comprar uno de las personas que tienen buena cosecha. El motivo es esperar una buena cosecha como el vendedor. Éste también está muy contento porque la compra-venta es igual que reconocer que su tecnología de cultivo tiene un nivel sobresaliente”*; *“Una vez que el comprador tiene buena cosecha, tiene que llevar vino y carne a la casa del vendedor para expresar su profundo agradecimiento. Sin embargo, si no tiene buena cosecha en el año siguiente, debe de comprar otro gaga. Por tanto, es posible que cada familia tenga distintos gaga para el cultivo.”* En el caso de comprar el gaga de tejidos, los que tengan una buena tecnología del textil pueden vender su propiedad intelectual, referida a la combinación de colores, los dibujos especiales, etc. (Huang, Ya Li. 1998: 118)

El maestro Frazer dice en su teoría sobre las normas de los motivos económicos que la estructura social es un producto que refleja los motivos económicos. Es decir, cuando las personas hacen intercambio de productos, es porque quieren satisfacer sus necesidades económicas. El estudio de Malinowski sobre el “Kula ring” llega a una conclusión y es que no sólo hay intercambio de materias, sino también los símbolos son los elementos por los que se mantienen las redes de intercambio y las relaciones sociales. Y, según el mismo maestro, la necesidad de hacer intercambio no está en la noción económica, sino en la

psicológica. Mauss nos ofrece las ideas de intercambio colectivo y estructural. Cree que el poder que empuja las actividades de intercambio viene de la colectividad. Los intercambios individuales obedecen las normas sociales, y, por tanto, estos intercambios también consolidan las reglas colectivas. Peter Blau en su libro *Exchange and Power in Social Life (Intercambio y Poder en la Vida Social)* menciona, que los seres humanos se atraen por muchas razones, se reúnen y se establecen las sociedades. Una vez formada la conexión primaria, se fortifica por los favores recibidos mutuamente y se fortalecen los enlaces. Turner piensa que lo importante no está en la consciencia ni en la estructura social, sino que está en el modelo de refuerzo. Un individuo es atraído por una generalidad porque le ofrece muchos favores, y si esta misma persona quiere quedarse en el grupo, tiene que apoyar las necesidades del grupo. Entonces, cuando un hombre ofrece los favores que necesita la colectividad a la que pertenece, la relación con la misma está cada vez más reforzada. La entrada y salida de un grupo muestra algo parecido. La relación colectiva depende del aumento de intercambio, y se extienden las redes personales y colectivas a través de este intercambio. El valor y las normas comunes manejan la integración y división de la generalidad hasta que instala las instituciones y modifica la estructura social. El valor común mantiene la posibilidad de intercambio. Por el intercambio los miembros sienten agradecimiento recíproco, generando responsabilidad y confianza. George Homans en su obra *Social Behavior as Exchange* dice que, la razón por la que los seres humanos mantienen algunos tipos de comportamientos es porque según las experiencias pasadas, por éstos, pueden obtener una reciprocidad favorecedora. Y viceversa, cuando hay que pagar por algo que se ha hecho mal, se deja de practicarlo. El hecho social dirige la reacción personal, y la reacción individual trae hechos nuevos. La clave es el comportamiento social. La reciprocidad

interhumana es un proceso, los concursantes realizan actividades relativas e intercambian los valores, es decir, los trámites mutuos son un intercambio de favores.

“Si acepta la carne que le ofrezco, significa que quiere cambiar el gaga conmigo, y tiene que devolverme el favor algún día.” (Informante SH, en Nan-tou.)

La comunidad es una formación de la vida común, y por lo tanto, no se rompe el espíritu del cuerpo y mantiene la armonía de la generalidad; se considera la forma más importante para continuar la vida común. De esta manera, los comportamientos, las costumbres y las reacciones entre personas están dirigidas por los hechos sociales. Durante los proceso de socialización, las relaciones personales se mantienen de una forma institucional y estable, y, por eso, los comportamientos personales están en un nivel previsible. El ejemplo en la sociedad Taiyal lo tenemos en que cuando alguien no se comporta bien y no obedece las normas del gaga, se considera una violación de una prohibición, y la colectividad le corrige en seguida. Bajo este punto de vista, el valor común es la condición clave para continuar la relación colectiva. Es decir, los comportamientos sistemáticos están en base a las relaciones recíprocas, y dichas relaciones son mutuas.

El conjunto de los comportamientos culturales refleja la noción central de un sistema. La colectividad se establece en la lógica básica de la cultura. El pensamiento colectivo es algo universal, y se modifica con el cambio ambiental. El respeto a la autoridad tradicional y el gusto por la sociedad estable conforman

una noción que hace que las palabras de los antepasados se conviertan en hechos reales, y hasta que, a veces, sean sinónimos de verdad. Los conservadores siempre respetan mucho la tradición. La conciencia colectiva es la energía de la integración grupal; el pensamiento general apoya la función de la participación social. Cada miembro de la sociedad busca su papel adecuado en la colectividad, bajo la dirección de ciertas ideas comunes, que son interpretadas y seguidas de distintas formas en algunas caras por cada individual, según su particular parecer. La conciencia colectiva se conforma por los distintos valores que vienen de distintos grupos pequeños. Recordemos que Ruth Benedict (Mucchielli, 1989: 9) dice que, cuando se considera el conjunto de un fenómeno cultural, siempre se halla una línea o un ideal unitario que une los fenómenos distintos. Esta línea común es la tendencia predominante colectiva. El comportamiento colectivo se relaciona con la presentación de los valores y normas comunes. Por lo tanto, seguir una costumbre es igual que compartir una noción o una lógica común. El gaga es la línea común para los taiyal. El gaga puede mostrar poder para controlar el orden colectivo, y es posible gracias a que los miembros cumplen las obligaciones bajo el sistema de reciprocidad. Si alguien viola las prohibiciones y no es castigado, la relación recíproca se rompe. De esta manera, la colectividad se divide. Entonces, una vez que la unión está en crisis, se hacen oráculos y se obtiene el juicio de los espíritus de los antepasados, mientras el problema se arregla y el sistema del gaga sigue dirigiendo el orden colectivo. Los taiyal establecen su relación con los espíritus de los antepasados a través de la práctica de las normas de gaga distinguiendo las relaciones personales. El modelo de comportamiento es un fenómeno resultado de la reunión de muchas casualidades complejas. Sin embargo, no debemos olvidar que las acciones mutuas y las reacciones individuales siempre dependen de las decisiones de los seres humanos.

La modificación del gaga es un resultado natural, puesto que mediante la creación y la renovación se puede conseguir una vida mejor. El cambio no sólo es el resultado del reconocimiento, sino que también es una causa de la interacción social.

La colectividad y la sociedad están unidas estrechamente; una vida común y permanente se conserva cuando los miembros tienen una consciencia colectiva y les permiten el comportamiento adecuado. En los lugares donde falta relación no se puede organizar una colectividad ni mantener la existencia de un conjunto. La función de relación se basa en una vida común, y luego se crean las normas o el gaga para consolidar el orden grupal. El poder de las normas se otorga por las condiciones en que estén los recursos e intereses para mejorar la vida común. Los miembros del grupo gaga intentan conservar una imagen social que está bajo la dirección de los espíritus de los antepasados, y por tanto, las normas de gaga se presentan en todas las relaciones y todos rincones de la sociedad. La necesidad de cooperación social es la razón por la que los taiyal quieren consolidar las reglas de gaga, ya que se considera que la conservación de la tradición puede evitar la ruptura de la comunidad, y creen que será más fácil eliminar cualquier destrucción de la generalidad a través de una acción colectiva. El sentimiento de miedo disminuye por la protección mutua. El pensamiento y la acción normalizada ayudan a los taiyal a enfrentarse a los desastres y crisis de la vida. No se permite la traición, ya que cada gaga forma parte de la organización social.

La base de la unidad y la cultura está conformando por el juicio de los espíritus de los antepasados, y dicho juicio se convierte en un estándar de comportamiento y de las normas morales. Las normas de gaga pueden conseguir

su sentido social gracias a que la comunidad siempre está amenazada por el posible crecimiento. La amenaza viene de los miembros que no obedecen las normas comunes y rompen el orden y equilibrio de la comunidad. Los traidores son expulsados o se desprecian por el grupo porque son pecadores. La norma colectiva se desarrolla de generación en generación, y en el comienzo es posible que se relacione con el control de los instintos. Se convierten en normas religiosas por la creencia en los espíritus de los antepasados. Las normas del gaga declaran los comportamientos buenos, y las prohibiciones, pero los seres humanos tienen la libertad de negarlas libremente. Sin embargo, se considera que una vez que se violan las normas, cae un castigo, y los espíritus de los antepasados controlan la vida y el destino de todos los taiyal. Por lo tanto, nadie puede rechazarlas y no tiene otra manera más que obedecerlas. Las normas del gaga son creadas por los seres humanos, pero el juicio lo llevan a cabo los espíritus. La autoridad máxima está en manos de los espíritus divinos, porque pueden controlar la vida, y la muerte que todos los hombres no pueden evitar por el destino.

El orden social de los taiyal es una agrupación sin clases; el orden se mantiene por la culpabilidad derivada de la violación del valor común y el miedo al castigo de los antepasados. El rito del sacrificio es la salida para la emoción reprimida. El principio para continuar con el orden grupal es el sentimiento de culpabilidad y el miedo al castigo. Y, sobre todo, las ideas que contribuyeron al desarrollo de la creencia de utuj son: la consideración de la nueva vida y el miedo a la muerte.

Capítulo V Conformación étnica: cultura simbólica y superestructuras

1. Los ritos

1.1 Ritos agrícolas

En la tribu Skykún en Yilan, se celebra el rito de siembra cada primavera, entre febrero y marzo. El dirigente¹ de la comunidad realiza un rito de bendición en el campo de cultivo antes de que todos los miembros empiecen a cultivar. En el pasado, usaban los mijos o batatas para ofrendar, dado que eran los alimentos principales. Sin embargo, hoy en día, en lugar de los mijos, la col se convierte en la protagonista, puesto que juega un papel muy importante como planta económica principal. El rito de siembra se considera un asunto importante porque se relaciona con la cosecha final, por lo tanto, tener un buen resultado en el rito simboliza una buena previsión de la cosecha. Además, en el capítulo anterior mencionamos que el rito de siembra en la zona Nantou trasluce competencias de poder en el grupo. La fecha del rito de siembra de los taiyal en Miaolí se decide en una reunión de la comunidad; el dirigente concentra a los miembros de la tribu para discutir una fecha y elige a dos personas, las que tuvieron mejor cosecha el año pasado, para hacer el rito de siembra. (Yubas Watan, 2005:45) Las dos van a traer ramos de la cosecha del año pasado aprovechando la oscuridad de la noche,

¹ En algunas tribus manda un maestro de siembra, quien no suele ser el cacique, sino el que obtiene más cosecha y es el más trabajador de la comunidad. El maestro va a buscar un lugar adecuado y realiza el rito de siembra. Cuando termina el rito, vuelve a la tribu a buscar al cacique, y éste declarará a toda comunidad que toda la familia puede empezar su rito de siembra al día siguiente. (Yubas Watan, 2005:120)

los ponen en el suelo, en un lugar ya decidido, y mientras piden la bendición de los espíritus de los antepasados para que la tribu tenga una buena cosecha ese año. Una vez terminado el rito de siembra, vuelven a la comunidad para avisar al cacique y a los miembros que les están esperando. Al día siguiente todos los miembros de la tribu pueden empezar sus propios ritos de siembra. Los ritos de cada familia se consideran como “secretos”; se realizan en la huerta propia antes de la madrugada, porque creen que puede robarse la suerte de la buena cosecha en caso de que otra persona vea lo que hacen.

“Cuando roturamos tierras vírgenes, colgamos unos ganchos de madera en una barra que hemos puesto en la huerta. Si una familia tiene seis personas, cuelga seis ganchos. Este rito se llama smayatu, que significa el inicio. La siembra también tiene smayatu; ponemos unas semillas en la tierra y les echamos bebida fermentada, lo que se considera también un rito de iniciación. ” (Yubas Watan, 2005:100)

“Para realizar el rito de siembra, tenemos que preparar las semillas del año pasado, las carnes de caza, la pasta de mijos, mezclamos todos los ingredientes y los envolvemos en una hoja de colocasia. Normalmente preparamos unos 5 ó 6 pequeños paquetes, y toda la familia sale de casa rumbo al bosque. Buscamos un árbol y colgamos las ofrendas en él. Mi padre llama a su padre, y nosotros llamamos a nuestro abuelo. No a los antepasados arcaicos, sino a los cercanos. Al día siguiente vamos a ver si los antepasados han aprovechado nuestra ofrenda, y volvemos a casa a contar a mis padres el resultado. Ahora pienso que las huellas eran dejadas por los ratones. ” (Informante, Michio Jakao de la tribu Kala.)

Los sacerdotes también toman la bebida fermentada y luego echan el resto al suelo para compartirla con los espíritus de los antepasados mientras hacen conjuros. Después del rito, el siguiente trámite es la adivinación del sueño. Cuando alguien tiene un buen presagio, se considera que ha conseguido el permiso de los espíritus y ya puede prepararse la nueva tierra para cultivar. Los buenos sueños dan felicidad, y los malos son pesadillas. Sin embargo, si en el camino a la huerta se encuentra al pájaro santo sisilk que es signo de mal presagio, o se patea una piedra, se supone que los espíritus todavía no permiten el uso de la nueva tierra y se tiene que buscar otro lugar. En tal caso, por supuesto, todos los procesos vuelven a hacerse de nuevo. Hay que obedecer todos los presagios para evitar los accidentes de cultivo. Una vez que obtienen todos los buenos presagios, comienzan a cultivar la nueva tierra.

Los taiyal tienen miles de presagios relativos a los ritos de iniciación. Por ejemplo, si el fuego de la casa se extingue antes de acudir al rito de smayatu, deben diferir tal rito hasta el día siguiente. Además, el rito se hace antes de la madrugada, porque si te busca alguien antes de irte al smayatu, una vez que hablas con otra persona, se considera que se te va la suerte. En general, el día anterior a la siembra los taiyal no salen de casa. Tampoco quieren hablar con otra persona porque creen que dicho comportamiento influye en la concentración para hacer rito, y causará mala cosecha (Chen, Sian Yin. 2007:57). Muchos ritos se hacen por la noche porque se considera que los espíritus de los antepasados se activan en tal momento; si realizan los ritos por la mañana, los espíritus ni van a sentirlo.

Al día siguiente del rito de siembra, se ponen a cultivar la tierra. Cuando terminan las faenas, el dueño de la huerta debe actuar como si durmiera en el

campo, y el resto se queda a su lado hablando. Una vez que el dueño “se despierta”, dice: “vamos a escardar las hierbas; los mijos ya han crecido.” El resto se mantiene en silencio sin decir nada. En cuanto los mijos están espigados, tienen que hacer un rito para echar a los gorriones. El rito es sencillo, y consiste en que todo el mundo debe quedarse en silencio porque el ruido atrae a los gorriones. En los montes hay un tipo de planta que crece con flores en forma parecida a un gorrión, y por tanto, los taiyal tienen mucho cuidado para no pisarla, puesto que se considera que si es tocada, va a atraer muchísimos gorriones que acabarían con las espigas.

“Mi padre hace una bandera y la cuelga en la pared. Al día siguiente por la mañana blande la bandera en casa, y se considera que es un rito para echar a los gorriones.” (Yubas Watan, 2005:109)

“Después de la cosecha, normalmente en agosto, celebramos un rito de agradecimiento para expresar nuestra gratitud a los espíritus de los antepasados, mientras pedimos su bendición continuada. A veces una tribu tiene muchos grupos gaga y no pueden estar todos los miembros juntos realizando el rito. En este caso, se celebra el rito de agradecimiento según el grupo gaga consanguíneo en el que todos los miembros tienen un abuelo común. El sacerdote suele elegir entre los hermanos. Cada familia debe preparar la bebida fermentada, carne de caza y pasta de mijos de nueva cosecha. Los envolvemos en pequeños paquetes con un tamaño más o menos como la palma de la mano. Se los ofrendamos a los espíritus de los antepasados para que los prueben en primer lugar, así mostramos nuestro profundo agradecimiento.” (Chen, Shian Yin. 2007:57-58)

En la tribu de Skikún, la fiesta de la buena cosecha se celebra alrededor de octubre. El cacique y los dirigentes de cada familia (normalmente son los padres o los hermanos mayores) se reúnen en la casa del cacique para discutir la fecha de la fiesta. En la fiesta, todos llevan comida y bebida. Cuando el cacique habla, el resto se queda en silencio. El contenido del discurso del cacique muestra el agradecimiento a los espíritus de los antepasados, mientras pide la nueva bendición continuada y elimina toda la mala suerte. El público suele reaccionar con un “wow” después de las frases que dice el cacique, para mostrar su apoyo. Finalmente el cacique dice: “bueno, hijos míos, ahora es vuestro turno, todos a bailar. Los jóvenes bailan.” Después de la fiesta, los hombres de la comunidad vuelven a cazar para preparar la llegada del año nuevo; las mujeres se ocupan del tejido o limpian el almacén de cosecha, y todo vuelve a la normalidad. (Lewi Suloon, 2000:102-103)

Los taiyal de Maiolí(苗栗) discuten la fecha de la fiesta de buena cosecha después de guardar todos los mijos en el almacén. Una vez que se decide la fecha, toda la tribu se pone a prepararla. Cada familia debe ofrecer una cantidad de bebida fermentada para uso común durante la fiesta, mientras el grupo de caza de la tribu se marcha a las montañas. El producto de la caza se consume en la fiesta². Todas las familias traen una pasta de mijos y una olla de arroz al lugar donde celebra la fiesta; la bebida y carne común se comparten entre todos. (Yubas Watan, 2005:121)

² Se dice que si los miembros de la tribu hallan que alguien come o bebe las comidas pre-preparadas para la fiesta, cualquier persona podría echar a perder toda la bebida o la comida de la casa del delincuente, y también lo puede maldecir. Los taiyal creen que en caso de que nadie haya hallado el mal comportamiento del delincuente, los espíritus conocen este tipo de delitos, y le castigará. El delincuente no puede tener suerte en la caza hasta que pida perdón a los espíritus.

Según los documentos de la época japonesa, el rito de agradecimiento solía celebrarse uno o dos meses después de la cosecha de mijo³. La comunidad organizaba un equipo de caza y cada familia empezaba a hacer la bebida fermentada. En la madrugada del día del rito, el sacerdote llevaba una rama de árbol o de bambú en la que colgaba los paquetes pequeños de pastas de mijos envueltas en hojas de árbol. Caminaba unos trescientos metros rumbo a un lugar al aire libre. Los representantes de cada familia le seguían. El dirigente decía: “los antepasados arcaicos, los abuelos y abuelas, tíos y tías, todos los espíritus de la comunidad, vengan a comer”. Luego todos se ponían a correr imitando una situación de caza y volvían a la tribu.

Los taiyal llevan las ofrendas al aire libre porque se considera que de esta manera los espíritus no van a invadir la casa. Los citan en el campo, dado que suponen que una vez que los espíritus entran en un hogar, deben llevarse a una persona, es decir, la gente muere cuando se ve a los espíritus en su casa. Por tanto, en las oraciones de ofrenda siempre se dice: “nos vemos allá”, y les harán las ofrendas en el lugar mencionado. Las ofrendas no se pueden poner en el suelo aunque se tenga un descanso en el camino, porque se cree que una vez que tocan la tierra, los espíritus se las comen en seguida. No se llevan tampoco a casa las ofrendas, puesto que los seres humanos se mueren en cuanto las comen. Las mujeres están fuera del rito porque pertenecerán a otra comunidad en el futuro. Solo los hombres, aunque sean niños, pueden participar en el rito de agradecimiento.

³ El horario para celebrar el rito de agradecimiento de cada tribu puede ser distinto por la diferencia de localización geográfica y la influencia del clima. Generalmente se celebra un mes después de la cosecha cuando han preparado las ofrendas de carne, bebida y pasta de mijos.

Según mi informante CH de la tribú Skikún (四季), todos los hombres de la comunidad deben participar en el rito de agradecimiento. Antes de salir el sol, todo el mundo debe estar en el panteón. En el camino empiezan a gritar y a llamar a los espíritus de los antepasados. Cada persona lleva un palillo de bambú en el que hay pinchado un trozo de carne y una pasta de mijo, que son ofrendas. El dirigente de la comunidad va a ser el sacerdote durante el rito, y es quien prepara una ofrenda de palillo que tiene pinchada una nariz y un corazón de cerdo, y la cuelga en un rincón del panteón. Usa un tubo de bambú como vaso para guardar la bebida fermentada y la echa al suelo para mostrar el agradecimiento a los espíritus por haberles dado una buena cosecha. En caso de que no se haya tenido una buena cosecha este año, pide a los espíritus que les bendigan para el año siguiente. Las ofrendas no se pueden llevar a la tribu, deben comerse en el panteón. Antes de marcharse a la tribu, cruzan un fuego que se supone que puede purificar el contagio y que separa de los espíritus.

En algunos documentos se menciona que en lugar de las hojas de árbol, en algunas tribus se guardan las ofrendas en tubos de bambú. De todas maneras, las ofrendas se quedan en el sitio donde se hace la ofrenda. En ese día, todo el grupo de gaga para de trabajar y los miembros se reúnen en la casa del dirigente para comer. Aparte de agradecer a los espíritus de los antepasados, los taiyal aprovechan la reunión para discutir los asuntos de la comunidad mientras entrenan a los jóvenes para practicar estrategias marciales.

La unidad básica para hacer el rito de agradecimiento puede ser una tribu, un grupo de gaga o una familia, en resumen, la unidad para realizar el rito es una colectividad en la que todos los miembros creen en la misma norma de gaga. En

algunas tribus los grupos se dividen porque algunas personas tienen mala cosecha; éstos hacen su propio rito en su casa separados de la comunidad. El panteón o el sitio para hacer el rito no son fijos. Además, se cambia la dirección para tributar a los espíritus, porque éstos existen en todas partes. Sin embargo, las almas de “mala muerte” no son objeto de sacrificio del rito de agradecimiento, porque éstas se quedan en este mundo por no haber llegado al mundo de los espíritus.

“En el pasado se enterraba a los muertos en casa, y por lo tanto en todas las montañas están los antepasados. Así que el lugar para hacer el rito de agradecimiento siempre se elige después de conocer la opinión común de todos los miembros. En general, buscamos un sitio en el que los antepasados puedan hallar fácilmente dónde estamos.” (Yubas Watan, 2005:79)

La pasta de ofrenda se debe hacer con los mijos de la nueva cosecha; si se hace con los de cosechas pasadas, se considera que es un fraude y una violación a las normas de gaga, y los espíritus se enfadan. En el caso de la bebida fermentada es igual, también se hace con los nuevos mijos. Así, cuando se consigue una buena cosecha, se cree que es la bendición de los espíritus de los antepasados.

Durante el tiempo de siembra no se puede sacar el fuego de otra casa porque eso significa que “pasa” la buena cosecha a la otra. Tampoco se permite que otra persona venga a prestar el fuego de su casa, puesto que bajo la misma lógica se supone que así se va la buena cosecha. Los taiyal piensan que el fuego es un símbolo del destino de la casa, si otra persona esconde su delito y viene a prestar o dejar el fuego, la casa que lo reciba se contagia de la mala suerte y, por tanto, los espíritus no van a bendecirla con una buena cosecha y las semillas nunca van a

brotar (Chen, Shia Yin. 2007:57). En el momento de la escarda, siega, elección y prueba de la nueva cosecha, también se obedecen las prohibiciones relativas. En el rito de escarda se debe quitar una hierba y ponerse en una madera o una piedra para tomar el sol. Piensan que este rito tiene una función mágica para que el resto de hierba del campo se mustie. En la siega se debe dejar al maestro, quien fue la misma persona que realizó el rito de siembra, que lo haga en primer lugar. Éste va a decir: “espero que la cosecha que escoja ahora aumente sin parar como la de X.” Aquí se refiere a una persona exclusiva que obtiene buena cosecha todos los años. También cuelgan unas ramas de cosecha en el almacén, que simboliza la abundancia. La primera vez que se prueba la cosecha, ponen unos granos cocidos en la cocina, la que significa tener siempre cosecha sobrante. Aparte de eso, cuando se cuece el arroz de la primera cosecha, se añade más cantidad de lo habitual de modo que sobra cierta cantidad estando todo el mundo lleno, considerándose un símbolo de que en el futuro nadie va a sufrir hambre.

Este tipo de rito simplificado llena la vida de los taiyal. El foco de estos ritos es su significado en el vocabulario taiyal: “ofrenda de la pasta y la bebida de la nueva cosecha a los antepasados”, es decir, “mandar el sacrificio a los espíritus”. Para los taiyal, el tributo a los espíritus de los antepasados es un rito divino y sagrado. “Los antepasados deben probar la cosecha nueva en primer lugar”; es la muestra más profunda del agradecimiento. Los procesos parecen sencillos, pero la emoción y el sentimiento son complejos. Además, la celebración del rito tiene un significado de “cambio”, es decir, es como una plataforma para terminar una etapa y empezar otra. No debemos olvidar que en cualquier trámite se debe pedir la bendición de los espíritus de los antepasados, quienes controlan el destino de los taiyal.

“Smatu es dar y enviar; smaatu es todo el mundo; smayatu es el inicio. El Majo es enviar la nueva comida a los antepasados. Por tanto, el rito de agradecimiento es dar nueva comida a los antepasados quienes bendicen la buena cosecha. El rito es un fin, más allá será otra etapa. Durante el año pasado cultivamos y trabajamos mucho, así que una vez que tengamos la nueva cosecha, la ofrendaremos a los antepasados y daremos la bienvenida a la llegada del año nuevo.” (Yubas Watan, 2005: 127 y 146.)

Aquí el Majo se refiere a la raíz de las normas gaga del rito. Cuando los taiyal ofrecen las ofrendas a sus antepasados en el campo⁴, suelen decir: “que aproveche a nuestros antepasados”, y piden que no dejen “viento malo” (metáfora para hablar de la mala suerte), que hagan daño a nadie. El objeto del rito antes de la caza también son los espíritus de los antepasados, pero se refiere de forma ambigua, porque mencionan especialmente los nombres de los cazadores muertos y les piden que les ayuden a tener una buena caza. Los cazadores echan la bebida fermentada en la tierra y ponen huevos de gallina en la primera trampa, que son las ofrendas para los espíritus de la zona. El monte y el bosque son muy peligrosos, y por lo tanto, los cazadores deben cuidarse mucho para no correr riesgos por causa de la ira de los espíritus de los antepasados.

Como la agricultura juega un papel importante en la vida cotidiana, los taiyal

⁴ Hemos mencionado que llevan las ofrendas al aire libre para evitar que los espíritus entren en casa, puesto que se considera que una vez que entran en la casa, morirá la persona que los vea. Cuando termina el rito, se suele decir a los espíritus: “que aproveche aquí, volvemos a casa a comer la comida que nos otorgan”. En el pasado, cuando moría una persona, los parientes masculinos llevaban machetes tocando las columnas y pared de la casa mientras gritaban a los espíritus, porque creían que se perdía la vida por culpa de los espíritus.

prestan mucha atención al clima. Piensan que la sequía causa mala cosecha y es por culpa de un miembro de la comunidad que haya violado las prohibiciones de los antepasados por lo que éstos les castigan. Por lo tanto, cada vez que pasan unos dos meses sin llover, los ancianos de la colectividad realizan un rito de lluvia. En el año 2002 en Da An (大安) de Miaolí (苗栗), se celebró este rito. El cacique general recitaba oraciones mientras echaba la bebida fermentada al sacrificio: carne de cerdo, y pidió a los espíritus que lloviera. (Yubas Watan, 2005:47)

Los primeros sacrificios eran una brujería que quería obligar a los espíritus de los antepasados. En una obra de siglo pasado José María Álvarez escribió sobre un rito de cese de inundación. Las sacerdotisas agitaban los machetes imitando la forma de cortar el agua para obligar a que la lluvia parase. Los primeros sacerdotes de las civilizaciones “pasadas”, la mayoría eran magos de lluvia, porque éste es el elemento más importante para una buena cosecha. En la sociedad “primitiva”, los seres humanos creían que el inestable clima viene de la ira de los espíritus; el desequilibrio del universo es por causa del desorden grupal y la culpa personal. Poco a poco, la gente acumula un sistema de moralidad según las experiencias cotidianas y desarrolla los conocimientos “intelectuales”. Bajo el sistema, es lógico que las sanciones sean conformadas por los antepasados, dado que éstos fueron los antiguos seres humanos vivos, y por eso conocen las normas más prácticas para todos. Así que pasando del caos al equilibrio, la etnia continúa con su vida de generación en generación.

“Konmajisikayal es el rito para pedir buen tiempo. Para pedir la lluvia, toda la comunidad se reúne al lado de río para hacer la matanza del cerdo. Las sacerdotisas recitan oraciones hacia al cielo y creen que después del rito lloverá

pronto. Cuando hay inundaciones, van al monte a quemar un tipo de árbol mientras hacen la matanza de cerdo. Después de las oraciones de las sacerdotisas, todo el mundo grita al cielo para pedir que pare la lluvia.” (Suzuki, 1998: 158)

Los desastres naturales tales como terremotos, tifones o movimientos de tierra, también se consideran que son por la ira de los espíritus. El 21 de septiembre de 1999, en Taiwán hubo un seísmo de 6,8 grados en el que murieron más de 2.000 personas. Al año siguiente, varios tifones pasaron por la isla e hicieron mucho daño, sobre todo en las zonas montañosas donde viven los taiyal. Por este motivo, en 2002, en las tribus de Taiyal en Miaolí, se reunieron dieciséis caciques para buscar la causa de estos desastres. Después de la reunión, aseguraron que los desastres vinieron por la ira de los antepasados, porque en varias tribus se había encontrado a varios culpables que habían violado las normas de gaga. Finalmente, las dieciséis tribus decidieron celebrar un rito común para pedir el perdón a los espíritus. El cacique general se dirigió a todas las tribus para hacer una matanza de cerdo y ofrecieron la comida de los sacrificios. Durante el rito, la sacerdotisa de la tribu Da An utilizaba los instrumentos tradicionales de adivinación para comunicarse con los espíritus de los antepasados, y después de tres veces alcanzó el permiso de éstos. Luego el cacique general y los dirigentes de cada tribu ofrendaron la carne del cerdo y la bebida fermentada a los espíritus mostrando el arrepentimiento de todos y pidieron la absolución. Cuando terminó el rito, todos los participantes, incluso los sacerdotes, se metieron en el río para purificarse a través del agua.

Según los documentos y la investigación de mi trabajo de campo, los ritos de cultivo y cosecha suelen estar dirigidos por los sacerdotes masculinos. En cuanto

que los ritos de curación y cese de desastres naturales, les toca a las sacerdotisas. Los sacerdotes dirigen a los miembros obedeciendo los rituales y normas de los antepasados y haciendo las faenas cotidianas bajo el calendario tradicional. Se encargan de decir oraciones en los ritos. La misión de las sacerdotisas es “comunicarse” con los espíritus de los antepasados cuando en la tribu hay una enfermedad, desastre o se dan delitos. Es decir, “buscar” la razón de la ira de los antepasados y “encontrar” a los delincuentes que violen las normas de gaga. Según un estudio de Suzuki (1998:144) “los cargos de las sacerdotisas a veces se relacionan con los asuntos individuales, mientras que algunos afectan a la seguridad de la comunidad. Por tanto, su posición parece que está bajo la del cacique, pero su poder escondido es más fuerte que el otro”. Como sabemos que los espíritus de los antepasados son el control central de la tribu, las sacerdotisas juegan el papel de su portavoz, así que se supone que están más cerca del núcleo de poder. Para los taiyal, quien tenga más profundo apego de los espíritus, puede gozar de fama fácilmente.

Los majau, los poderosos de la comunidad, no son creadores del orden social, sino que son intermediarios para arreglar los conflictos. En general se encargan de los asuntos cuando la sociedad está en un nivel de tensión alto. Sin embargo, la razón por la que pueden manejar el orden público no es por su autoridad personal, sino por el reconocimiento de los espíritus de los antepasados. Por la previsión exacta que cumple un poderoso en los asuntos de buena cosecha de cultivo, caza, el triunfo en la guerra, el poder de conocer la predestinación se supone que es una prueba de que los espíritus de los antepasados “apoyan” al majau. Como se considera que los espíritus confían tanto en el majau, los taiyal creen que obedecer las normas de gaga que protegen al poderoso es una obligación. Por lo tanto, el

mantenimiento del orden social se relaciona con esta lógica.

En el transcurso de los ritos los sacerdotes dicen oraciones de tal forma como si tuvieran una conversación con los espíritus, dado que piensan que cuando hablan los espíritus les están escuchando. Es decir, los antepasados se presentan en el sitio donde se celebra el rito. En el caso de preparar una trampa, los cazadores ponen todas las herramientas sobre el “tokan” (cesta) que ponen sobre la trampa. Luego empiezan el rito y dicen: “aquí pongo la trampa, los espíritus de los antepasados, que me traigan los animales, aunque sean los de montes altos, van a caer en esta trampa”. Las oraciones suelen tener significados metafóricos, tales como “dejo las semillas a través de las normas tradicionales de gaga, las que han dejado los antepasados, espero que los espíritus las hagan abundantes”, “aunque las semillas se caigan sobre la piedra, las hagan crecer”, “cuando cazamos, nos den la carne”, “cuando sembremos, nos bendigan”, “cuando vengan enfermedades, las dejen volando a otro lado del monte y no queden aquí”, “espero que los mijos que cultivo puedan aumentar sin parar como el de la persona a la que le va bien”. Aparte de las oraciones, los taiyal obedecen unas prohibiciones que se relacionan totalmente con la brujería simbólica. Por ejemplo, durante el período de siembra, no se permite bañarse en el río, porque el gaga de siembra para conseguir una buena cosecha se va con el agua. El fuego de casa no se puede apagar, porque dicha situación se considera que es una señal de mala cosecha y viceversa, si el fuego permanece intenso, significa que este año habrá una buena cosecha. Antes de terminar el rito de siembra no se puede ir a la casa de otra persona, o el gaga de buena cosecha se va a la otra. Se prohíbe hablar durante los trámites de rito. Tampoco se habla cuando recogen la cosecha, dado que es una manera mágica de retener el poder mágico de gaga. Además, en caso de que se

diga algo mal o se equivoque al quien durante el rito de siembra, los espíritus se enfadarán por eso, y las semillas de mijos nunca se convertirán en brotes. Todas las prohibiciones son las palabras que han dejado los espíritus de los antepasados, y por eso, si no las obedecen, te castigarán. Supongo que las normas de gaga son los conocimientos “intelectuales” sobre la caza y el cultivo, es decir, sus técnicas. Sin embargo, se esconden detrás de la “sombra” de la brujería. Mientras tanto, la obediencia de las prohibiciones se convierte en algo mágico y simbólico: el poder brujo.

Algunas prohibiciones afectan al hombre y la mujer, pero en distintas formas, tales como cuando el hombre sale a cazar, y su mujer debe dejar de hacer las faenas de tejido y concentrarse en casa esperando la vuelta de su marido. Se supone que existe una relación inseparable en el matrimonio, y por tanto, los comportamientos interaccionan entre sí. El sentimiento emocional se convierte en un todo orgánico que mantiene el movimiento colectivo. Aunque parezcan actividades distintas, la concentración espiritual empuja la unión grupal. Por lo tanto, en el mismo momento de seguir las normas u obedecer las prohibiciones, el pensamiento individual desaparece y se sustituye por la consciencia colectiva.

Algunos ritos se pueden practicar personalmente, pero son los “sencillas”. En este caso, estos ritos se repiten frecuentemente y se convierten en conocimientos comunes practicándose de una forma “express”, o como una costumbre normal. Por ejemplo, en la vida cotidiana, los taiyal suelen quitar un trozo de comida o echar la bebida fermentada al suelo mientras pronunciar un sonido, “bazi”, lo que es un rito de invitación a los espíritus de los antepasados. En el pensamiento taiyal, los espíritus siempre están al lado, y por eso, cuando están disfrutando de la

comida se supone que a éstos también les apetece comer y están esperando las ofrendas. Existe un conocimiento común entre los taiyal por el que creen que las ofrendas para los antepasados no deben ser muy abundantes, porque, para ellos, una parte significa el total, lo importante es la honestidad, y no la cantidad. Se considera que es un insulto que den la comida o la bebida que han “probado”.

La creencia incluye todos los detalles de la vida cotidiana de los seres humanos “primitivos”. Los sacerdotes y los protectores de las normas de gaga son los conservadores de los conocimientos culturales de la sociedad “primitiva”. Se encargan de las actividades colectivas tales como los ritos mientras dirigen a los miembros de la comunidad hacia un camino “correcto” para sobrevivir. A través de la realización de las actividades simbólicas se intenta “controlar” la naturaleza y “garantizar” el bien social.

El rito de siembra tiene un sentido de orden y corrección, y políticamente tiene una importancia en la lógica de poder. En cuanto a su valor religioso, se relaciona con las normas de gaga. Para celebrar el rito de siembra todos los miembros de la comunidad se reúnen, y las relaciones relativas cruzadas entre los individuos, familias y grupos y todos los comportamientos se dirigen a obedecer las reglas, o mejor dicho, las prohibiciones comunes, todo ello creando intercambio y reciprocidad. La consciencia colectiva se fundamenta por la realización de los ritos mientras se desarrolla la cultura étnica.

El antropólogo holandés V. Gennep dice que el rito juega un papel en el “período de transición”, y los símbolos de rito distinguen los significados de la transición a la integración. Victor Turner considera que los símbolos tienen un

carácter dinámico múltiple; no sólo debemos prestar atención al contenido del rito, sino también enfocar el papel y el significado de que juegan los seres humanos durante los trámites rituales. Los símbolos muestran los significados y significantes más complicados, pero a través de una forma más sencilla, presentando los caracteres de concentración, integración y dualidad de las normas y los valores sociales. El diálogo con los espíritus de los antepasados durante el rito puede ser considerado como una manera de reunir los pensamientos de los vivos y los muertos. Por lo tanto, las ofrendas, es decir, las celebraciones de los ritos están para centralizar y difundir el espíritu étnico. Los sacrificios se convierten en ofrendas y se comparten en la comunidad. Las leyendas apoyan el sistema de sacrificios y lo repiten para siempre. El rito y el sacrificio conservan la vida cotidiana y la cara real de la etnia.

1.2 La matanza de cerdo y la comida compartida

La idea de ofrendar la nueva cosecha a los espíritus en primer lugar es eliminar su ansiedad de “comer” todo. El sacrificio es igual que un castigo voluntario que se considera como un modo de expiar los pecados o pasar la culpa de los sacrificadores a los sacrificios. En las leyendas taiyal, el inicio del sacrificio ya tiene un sentido de culpabilidad, dado que la razón por la que el hijo de los primeros antepasados murió por una mordedura de serpiente era porque no habían ofrendado un cerdo a los espíritus.

“En la época arcaica, en el monte Nanju (南湖大山) había una roca gigante, el pájaro santo sisilek la movió y se rompió. Salieron dos hombres y una mujer. Convivían juntos, y tuvieron cuatro hijos. Un día cuando salieron los dos hombres

a cazar, un hijo murió por una mordedura de serpiente venenosa. Los dos se asustaron mucho e hicieron una matanza de cerdo para pedir el perdón de los espíritus. Después de hacer el sacrificio, los otros tres hijos crecieron saludables y tuvieron muchos descendientes. Por lo tanto, la etnia se ha desarrollado de generación en generación.” (Sayama, 1996: 36-37, 57.)

El sacrificio se considera que es una manera para hacer tratos con los espíritus. La otra función es pasar la ira a otro objeto: en el pasado la víctima era la del descabezamiento, y ahora es el cerdo, para siempre. El otro motivo arcaico es “compartir” la comida por la que los sacrificadores y los espíritus hacen crecer una relación hermandad. El rito fundamental en la creencia antigua es el del sacrificio, y como el sacrificio es una institución, debemos buscar sus orígenes en causas generales. Con mucha frecuencia, los ritos están vinculados a los mitos.

Las víctimas animales siempre tienen algo de humano, como si se tratara de engañar lo mejor posible a la divinidad. Leyendas de otras fuentes mencionan que los primeros antepasados habían llevado a cabo varias matanzas de distintos animales, pero no sirvió para nada hasta que ofrendaron al cerdo.

“Siempre se elegía entre los animales los más preciosos por su utilidad, los más relacionados con el hombre por su instinto y por sus costumbres... se elegía en la especie animal las víctimas más humanas, en caso de que sea legítimo expresarse de este modo.” (René Girard, 1995:11)

Los cerdos se sacrifican para los antepasados y se comen en ocasiones importantes, como bodas y funerales. En muchas ocasiones, se deben sacrificar

cerdos para declarar la guerra y hacer la paz.

“Unos hombres atan el cerdo, uno de ellos lo apuñala por la garganta y guarda la sangre en una palangana. Sólo guardan la sangre de los primeros tres cerdos; el resto la dejan derramar. Se corta la cabeza de cerdo en primer lugar y la parten; luego se separan las distintas partes del cerdo y las cortan según la cantidad de personas que haya para comer. Se debe compartir la carne entre los miembros justamente; no se permite dejar que sobre ni un trozo. Mientras comparten la carne, otros cuecen el resto de la misma. Cuando se termina la carne cocida, la boda se acaba.” (Chang, Yi Hon. 2001:77-79)

A causa del sacrificio ritual, el amor a los cerdos proporciona una perspectiva más amplia de la comunión entre hombre y animal. El amor a los cerdos es un estado de comunidad total entre el hombre y el cerdo. El amor a los cerdos incluye criarlo como miembro de la familia, alimentarlo con bocados selectos de la mesa familiar. Este amor incluye también el sacrificio obligatorio y su consumo en acontecimientos especiales. Se trata de la incorporación de la carne de cerdo a la carne del anfitrión humano y del espíritu del cerdo al espíritu de los antepasados. (Harris, 1984: 47-48)

“Cuando uno se porta mal debe hacer matanza, a veces de gallo y otras de cerdo, que es como la cabeza de turco, un pagano. Su sangre va a limpiar el pecado que has confesado. La carne del gallo o del cerdo se comparte entre todos. Tienen que comer todo. Es una purificación que elimina los errores.” (Ayuntamiento de Nan-ao, 2002: 250)

Sacrificar al poder amenazado, en lugar de la vida humana, la vida de un animal. El intercambio de vida es una forma de eliminar el problema. La matanza es la única solución para “limpiar” el pecado. Para descargar la ira de los espíritus tienen que entregar la vida del culpable aunque sea un pagano. Es decir, el sacrificio presta atención a “matar” al pecador.

Ofrecen el cerdo porque quieren sacrificar lo mejor. La víctima debe ser perfecta, debe hallarse con plena salud y en su mejor edad. El sacrificio era una comida a la que se asociaban los dioses; el sacrificio es una muerte violenta. La comida común de hombres y dioses, o la comida compartida por hombres asocia a los hombres y a los dioses. Se trata de comida de sangre y carne, que adquiere un valor eminente, pues no se comparte el alimento con cualquiera, ya que reunirse para consumir en común es un acto sagrado. Entre la divinidad y el animal sacrificado se establece una verdadera unión por medio de la sangre. Mezclar las sangres, untarse con sangre o beber sangre son acciones que hermanan. La alianza por la sangre es el fundamento esencial del sistema contractual. S. Freud cree que el sacrificio es un acto de camaradería social entre la divinidad y sus adoradores, de comunión entre los fieles y sus dioses. Hubert y Mauss piensan que la comunidad que ofrece el sacrificio, su dios y el animal son de la misma sangre, miembros de un solo y mismo clan. El sacrificio se considera como un medio de lo profano para comunicarse con lo sagrado utilizando una víctima como intermediaria. La sangre es necesaria para la vida: para la de los hombres, puesto que si pierden la que corre por sus venas, mueren; para la de los muertos, para la de la naturaleza en su conjunto y para todo lo que existe. Más vale matar que estar muerto. La sangre derramada es la muerte, o, por lo menos, la imagen de la muerte. Se da un poco de sangre para evitar que sea tomada por entero, así

también se ofrece un ser para preservar otro. Al hacer una ofrenda al dios, el hombre se pone en relación con él, pero la finalidad de la ofrenda no es el establecimiento de esa relación. Por la elección de la víctima, operación fundamental en el sacrificio y por los ritos, múltiples y precisos, el acto de dar muerte se organizaba y se hacía ejemplar. Se desviaba el instinto de violencia anárquica hacia una violencia disciplinada, se desviaba el deseo y la necesidad de matar, que corrían el riesgo de volverse incontrolables, hacía una víctima elegida, sacrificable. En la sociedad en la que se cree que la sangre es el origen de la vida, se restituye la que se ha recibido. Lo esencial es siempre la sangre. Esta idea se expresa con fuerza por doquier, incluso allí donde el hombre comparte la carne con lo invisible o se la entrega por completo. La sangre debe correr. Hay que derramar sangre. (Roux, 1990: 214-217, 223, 229)

“Cuando pasa algo se tiene que discutir la solución tan pronto como sea posible. Si no lo hacemos, todos los miembros del mismo grupo están corriendo riesgos, tendremos problemas. Las relaciones sexuales antes del matrimonio son un delito grave. Aunque remite raro, a veces al pecador no le sucede nada, pero, su familia y el grupo al que pertenece él van a sufrir accidentes. Están implicadas muchas familias, es muy grave, deben solucionarlo. En otros casos, si alguien viola el gaga o rompen la tranquilidad del grupo, tiene que arreglarlo a través de la matanza de cerdo. Se reúnen y comparten una copa de bebida. A veces intercambian los cigarrillos. Cuando comparten una copa, tienen que echar unas gotas a los espíritus. Los ancianos se ponen a discutir los métodos de compensación y hacen la matanza del cerdo según el resultado del discurso. Una vez que se arregla el asunto, los espíritus de los antepasados quedan contentos y los vivos también.” (Tai, Lei. 2005: 74-75)

“Está muy mal que alguien no obedezca a los espíritus de los antepasados; en este caso hay que hacer una matanza de cerdo. Cuando no conocemos bien algo no discutimos nada porque los espíritus siempre nos escuchan. La matanza de cerdo es algo muy grave. Hoy en día, cuando los jóvenes tienen relaciones con sus novios, tienen que hacer la matanza de cerdo tan pronto como sea posible para pedir perdón a los espíritus. Si lo esconde y un miembro del mismo grupo tiene un accidente, la situación será más complicada y más difícil de arreglar. Hacemos la matanza porque queremos informar a nuestros antepasados sobre este asunto; no significa que los pecadores se vayan a casar. En el pasado compartíamos la carne de cerdo entre los parientes cercanos, pero, sin embargo, hoy en día la repartimos también entre los vecinos y amigos, y por tanto, tenemos que ofrendar más cerdos.” (Informante, Huang, la tribu Skikún)

El objeto de recibir la carne serán los que tienen relación social entre ellos con más frecuencias. Los beneficiarios de recibir la carne más importante son los padres de los novios, los hermanos y los hijos casados de estos parientes cercanos. En el presente, por el desarrollo social, los vecinos y amigos están incluidos de la red de compartimiento.

Normalmente los divinos de una comunidad marginan a los extranjeros, y por eso, bajo de esta lógica, los espíritus de los antepasados deben aceptar solamente los sacrificios de los taiyal. Sin embargo, nunca podemos saber la respuesta, puesto que la mejor manera de servir a los dioses siempre se prohíbe “publicarla”. Un grupo rival siempre intenta “atraer” a los espíritus de los enemigos para que “traicionen” al grupo al que pertenecen y se conviertan en su apoyo. Los ritos se

relacionan con los antepasados porque quieren eliminar las objeciones para establecer una comunidad tranquila y, sobre todo, “pura”. Bajo el orden, los miembros mantienen buenas relaciones entre ellos. Así que una vez que una persona viola las prohibiciones, tiene que ofrecer cierta cantidad de ofrendas para compensar al resto. Es decir, el que no obedece las normas de los antepasados es pecador y su comportamiento se considera que es un delito. El pecador contamina la felicidad de la comunidad, y por eso, para no contagiar al resto, es expulsado. Los miembros del grupo ritual suelen tener relaciones personales entre ellos. La unidad del grupo ritual puede estar en base a la relación personal, familiar, matrimonial, tribal, hasta el nivel étnico. Sobre todo, una persona que no pertenece a ninguna colectividad es rechazada por todos.

“El grupo de gaga se rompe porque a veces un miembro se siente insultado cuando no ha sido invitado para discutir los asuntos de una boda de un pariente. Otras veces las familias separadas sólo entregan dinero para un regalo de boda, lo que causa conflictos. Los ancianos van a arreglar el problema. En los casos mencionados, suelen comprar un cerdo y hacer una matanza mientras comparten la carne, y todos se quedan tranquilos.” (Tai, Lei. 2005: 74-77)

“El reparto del cerdo debe ser puro, en lo que se refiere a la identidad de los participantes. Si viene un desconocido compartiendo la carne, se considera que es un insulto para el resto y afectará a la relación de los miembros. En general, se presta mucha atención a las normas grupales y las reacciones de los miembros.” (Chen, Shia Yin. 2007:60)

Para hacer una matanza de cerdo se necesita ayuda, y por esto, casi todos los

miembros de la comunidad se reúnen para echar una mano. O sea, la matanza tiene un sentido de reparto social; compartir comida es una forma de unirse los grupos colectivos. La prohibición de tener relaciones sexuales entre los miembros del grupo de reparto sirve para obligar a tener ciertos comportamientos entre ellos. A través del castigo religioso, el control social se relaciona con la brujería. El control religioso juega un papel importante en el desarrollo social y en la división laboral. El compartir la comida esfuerza el sentido de pertenencia y, además, muestra la idea de prohibición y purificación. El sistema de reparto de comida es una manera de juntar a los otros con nosotros, dado que comen de una forma correcta, lo que es igual a que se portan bien. La relación social es estable por el intercambio y la reciprocidad. El equilibrio de la comunidad es establecido por la identidad colectiva.

1.3 Víctimas propiciatorias y cabezas de truco

Por despreciar las normas de gaga, las tribus han sufrido las desgracias. Una familia, un grupo de gaga, el gamil y la tribu, cualquier miembro de ellos que sufra un accidente, enfermedad, o hasta la invasión exterior, es porque los espíritus les están castigando. Por eso, los desastres caen sobre todos, no sobre una persona. La ira de los espíritus es tan fuerte por un fallo que haya tenido un antepasado, no importa cuanto tiempo haya pasado. Los descendientes y los miembros del grupo al que pertenece aquel pueden ser el objeto del castigo. Este pensamiento conforma una ética religiosa en la que la violación de gaga se convierte en un cargo de conciencia. Por tanto, para descargar la conciencia o salir del riesgo de desastres, hay que obedecer las normas de gaga y hacer los ritos. A través de los comportamientos “correctos” que han establecido los antepasados,

existe una garantía de mantener una vida tranquila y feliz. ¿Cómo se sabe que uno no se lleva bien con los espíritus? Por las pesadillas, los divorcios, los accidentes y, sobre todo, las enfermedades.

“Una mujer se suicidó en su casa, y su nuera no puede dejar de soñar con ella. Antes su nuera casi no venía a la iglesia, pero ahora viene con frecuencia. Otro caso es el de una señora que maldijo a sus hijos antes de morir, y la maldición causó que todos sus hijos tuvieran accidentes. El padre iba a la iglesia y se lo contaba al cura. Aunque ya son cristianos, todo el mundo sigue creyendo en la previsión exacta de las normas de gaga. Cada vez que alguien es dañado por un accidente, se hace una matanza de cerdo, y los curas rezan antes de realizar el rito.” (Chio, Yui Fan. 2004:142)

“La sangre de gallo y de cerdo sustituyen la vida humana. El cerdo es el intermediario más importante entre los seres humanos y los espíritus. A través de su sangre y cuerpo, se reúnen en relación consanguínea los vivos y la naturaleza, y éstos se convierten en un sistema vital común.” (Informante Shin, Mingien. Nantou)

Los cazadores taiyal suelen matar un gallo y untan su sangre en la trampa mientras dicen oraciones a los espíritus de los antepasados cazadores: “Les doy el gallo y me darán animales”. Aquí la idea es que el intercambio es el núcleo del rito. Se hacen tratos entre ellos. El mismo pensamiento se refleja en todos los ritos, sobre todo, en la matanza de cerdo; en lugar de una vida humana, ofrendan un cerdo.

“La curandera cuelga un hilo en la mano del enfermo y ata otro en el pie del gallo. Mientras ensalma, golpea la cabeza del gallo hasta que éste se muera.”
(Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 53)

El gallo es un “pagano” del enfermo. El enlace entre ellos no se ve, pero la muerte del animal se supone que es una sustitución. El hilo establece un contagio invisible entre los dos y la imagen de la muerte del gallo da una impresión de sacrificio. La muerte del gallo evita la muerte del enfermo y se supone que el enfermo se alivia pronto, puesto que ha muerto “una vida sustituta”. La enfermedad se pasa al cuerpo del gallo. La imaginación mágica dirige las normas e ideas rituales. Sólo la enfermedad se ha pasado al otro, o sea, se va lo malo y se queda lo bueno.

El utuj y la sociedad son lo mimo. El utuj de un grupo gaga puede ser nada más que el propio grupo. Los miembros se comunican mediante signos, y para comunicar los sentimientos de solidaridad se requiere un símbolo, que es lo que los utuj proporcionan a los taiyal. El sacrificio representa a sus miembros en símbolos.

“Hay un ejemplo en nuestra tribu. Había dos jóvenes que no sabían que eran parientes cercanos de tres generaciones. Se enamoraron y se casaron. Todos los hijos que tuvieron siempre estaban enfermos.” (Informante, el hermano de Ch. Z. M de la tribu de Barón)

En el pasado, si los novios tenían una relación de parentesco susceptible de tabú de incesto, no se les permitía casarse. En caso de que no quisieran obedecer

las normas, les expulsarían de la comunidad, puesto que si se quedaban en la tribu, causarían muertes. En la sociedad antigua taiyal, una tribu se conformaba por un grupo gaga, y por eso, cuando alguien violaba las prohibiciones, toda la colectividad tendría problemas: enfermedades, accidentes, desastres naturales y, sobre todo, muertes. Los taiyal creen que el matrimonio entre parientes cercanos es un delito grave; los hijos en ese caso, estarán enfermos hasta que mueran. Generalmente, en estos casos, los curanderos no aceptan peticiones; sólo les ayudan con oráculos, y a través de la adivinación por el sueño. Como se considera que el incesto es la peor violación de gaga, los pecadores suelen ser expulsados y, aparte de esto, deben ofrecer un cerdo para el sacrificio. El sacerdote anciano se encarga del rito llevando la bebida fermentada y las ofrendas y diciendo oraciones como: “Ellos han violado las normas que no deben ofender, ruego que los espíritus de los antepasados les perdonen.” Las ofrendas para los espíritus son unos trozos de cada parte del cerdo mientras el resto se cuece y se comparte entre los miembros para tranquilizar la ira de todos. El lugar donde se celebra la matanza de cerdo debe estar lejos de la tribu, porque no quieren que los espíritus vengan a la comunidad para realizar su castigo. La carne de este cerdo tampoco puede llevarse a casa, se debe comer toda fuera de la tribu.

Existe una relación entre la herida y la cosa que causa el daño. La idea de contaminación tiene un sentido parecido en esta relación. Por lo tanto, cuando se acerca algo que puede relacionarse con un mal resultado final, se da una prohibición. En el caso de los taiyal, por ejemplo, se considera que las mujeres que están encinta son peligrosas, y sus maridos no deben irse a cazar. Según unos documentos históricos, en el pasado, las mujeres taiyal a las que les bajaba la regla no podían participar en las fiestas de la tribu. Otro ejemplo, el machete que haya

cortado una cabeza de un enemigo puede curar enfermedades y se confía en que tiene algo mágico. Salud, enfermedad, vida y muerte, todo ello se convierte en una serie de opiniones a las que sigue un ritual: la brujería de contagio. Los que tienen mismo carácter pueden curar el objeto relativo. La imagen y la idea hacen los símbolos.

Los semejantes, los contrarios y contagios, todas las ideas entre la causa y el efecto se reúnen cuando los casos tienen conexión por casualidad. La noción de contagio similar a la parte que se considera un todo sinécdoque. Por lo tanto, las cosas que haya tocado una persona, se considera que son como una parte de su cuerpo. En el caso del reparto de comida, se supone que existe una relación inseparable entre la comida, el comportamiento y los miembros. La misma condición podemos encontrar en la relación individual y colectiva, y por eso, cualquier miembro de reparto que viola las normas de gaga, el riesgo que tiene él, lo tienen todos.

Existe una condición especial espiritual que todo el mundo debe tratar con una actitud seria. Es la del rito. Para garantizar la seguridad de todos los participantes del rito, se debe controlar bien la posible reacción. Por lo tanto, cuando se practican ritos tales como bañarse en el río, o cruzar un fuego, no se debe mirar atrás; se abandonan todas las cosas que se usan en el rito. Es decir, estas reglas tienden a que dejen de relacionarse con los espíritus de los antepasados después de los ritos. La noción central es evitar daño a los vivos.

Cuando un miembro del grupo gaga va a celebrar una boda, el dirigente organizará un grupo de caza. Si obtiene una buena caza, es la bendición de los

espíritus, y si sucede lo contrario, se supone que a los antepasados les caen mal los novios. En este caso, es posible que los dos hayan tenido relaciones sexuales. Por lo tanto, en lugar de celebrar la boda, se manda a la chica directamente a la casa del novio, se paran todas las actividades relativas a la boda porque los antepasados están a disgusto y nadie quiere tener problemas. La obediencia a los padres también es importante; se dice que el odio a los mayores se convierte en una maldición cuando éstos estén muertos. Los taiyal creen que los espíritus de los abuelos y padres se vengarán de sus descendientes si éstos no les trataban bien cuando estaban vivos. En el pasado, si no enterraron bien los cuerpos en casa, y se los comieron los perros, se caía en un tabú imperdonable. Toda la familia sufrirá la muerte. Además, se supone que la razón por la que los descendientes de los que habían cortado cabezas de los enemigos suelen tener enfermedades, es por que sus antepasados no mataron a los enemigos en seguida, y éstos maldijeron a sus parientes. El castigo de matar a una persona de la misma comunidad es uno de los más fuertes; normalmente este tipo de pecadores no van a tener hijos. Todos los delitos causan problemas. La matanza del gallo parece que es un caso ligero; para los casos graves deben preguntar a los oráculos de los espíritus a través de los brujos.

El sistema de los tabúes produce el sistema de normas, y por eso, según las normas de gaga, los comportamientos desaconsejados serán castigados por la sanción de los espíritus. Además, para evitar un delito personal que amenace la seguridad colectiva, hace falta que el pecador realice un rito que descargue la ira de los antepasados y los miembros. En el caso de que haya violado una prohibición grave, que se considera que es un delito imperdonable, la colectividad teme tanto por el futuro castigo, que, para tener tranquilidad, “matar” o “eliminar” al

delincuente es la solución más probable . Tener relaciones sexuales ilícitas se considera como uno de los más graves delitos. En el pasado, los miembros de la comunidad podían “eliminar” a los impuros y en lugar de criticar la matanza, ayudaban a las mismas. Los tabúes se convierten en garantía del orden social. Algunos casos se consideran como ejemplo de costumbre, tales como el reparto de comida, la prohibición del matrimonio entre los parientes cercanos, no permitir a las mujeres hacer tejido mientras sus maridos salen de caza, la retirada temporal del grupo gaga cuando una familia va a tener una boda, todos los asuntos razonables o no razonables, se convierten en algo sagrado que no se debe transgredir. Según Durkheim, el motivo del castigo no sirve para amenazar ni marcar los delitos, sino para satisfacer la conciencia colectiva. Así que un miembro que hace daño al colectivo debe pagar cierta compensación para tranquilizar el sentimiento grupal; en el caso taiyal, se ofrece un cerdo para el compartirlo en el sacrificio.

Cuando el rito público y colectivo se convierte en una necesidad personal se da la brujería. La brujería puede continuar su existencia porque la conserva a través de la autoridad y la educación tradicionales.

2. Curaciones

2.1 Enfermedad y Pecado

“Una señora llevaba varios años enferma, su marido fue a la casa de la curandera para hacer una adivinación. El oráculo de los espíritus muestra que los antepasados de esta señora habían ofendido a otra persona, y la maldición

está pasando a la señora.” (Yulan Doyu, 2000:138)

En este caso, para solucionar la ira de este espíritu, la curandera hace otra adivinación y el oráculo dice que se debe hacer una matanza de cerdo.

“Se distinguen dos tipos de brujos taiyal: los buenos y los malos. Los primeros se supone que son curanderos o jueces, porque cada vez que los delincuentes no reconocen los malos comportamientos, los buenos van a hacer una consulta a los espíritus usando un tubo de bambú y poniendo una bola sobre éste. Si se cae la bola del tubo, significa que son inocentes, y si sucede lo contrario, son pecadores.” (Bai, Chien Kuan y Shen, Acho.1995: 89)

En caso de que la adivinación del bambú no de una respuesta correcta, la curandera lleva una prenda de vestir del enfermo a su casa y la pone debajo de su cama para hacer una adivinación de sueño. Al día siguiente la curandera contará a los parientes del enfermo que ha visto en su sueño. Es decir, los espíritus de los antepasados han tenido contactos con la curandera a través del sueño. Normalmente éstos dicen a la curandera las ofrendas que les hacen falta; a veces es un gallo y otras es un cerdo. El enfermo debe obedecer los requisitos de los espíritus. La curandera llevará una parte de la ofrenda al aire libre y hablará con los espíritus; el resto se cuece y se come. Todos los comportamientos tienen su función y respuesta; no se pueden explicar lógicamente, porque la causa y el efecto están previstos.

Varios informantes me habían contado que cada tribu tiene dos o tres curanderas. Éstas usan un tubo y una bola para consultar las razones de la

enfermedad. Cuando la pregunta es equivocada, cae la bola del tubo y, viceversa, si es correcta, no se cae la bola aunque se mueva el tubo con fuerza⁵.

“Cuando tengo pesadillas voy a la casa de la curandera, quien va a poner una bola de hierro sobre un tubo fino de bambú. En la vida cotidiana, la bruja cuelga la bola en su cuello como collar, pero se la quita cuando hace oráculos. Habla con los espíritus usando una lengua que no entiendo. Pero la última frase suele ser: “si el contenido de pesadilla es verdad, siéntese.” Es curioso que la bola se quede tranquilamente sobre el tubo de bambú. La curandera empieza mover el tubo con fuerza y, cuando se pega, significa hemos encontrado la respuesta de los espíritus.” (Yubas Watan, 2005: 106)

En lugar de decir curandera, es mejor que la llamemos adivinadora, porque su papel es como el de una intermediaria entre los enfermos y los espíritus. El primer trámite de “curación” es preguntar por la vida cotidiana y los síntomas del enfermo. En unas tribus, la curandera frota un tubo de bambú en sus manos mientras consulta la opinión de los espíritus. Una vez que el tubo se pega a la mano y no lo puede mover, se supone que es la respuesta de los espíritus. Si no puede conseguir el oráculo, lo intentará a través de la adivinación del sueño. Los espíritus de los antepasados son la raíz de los fenómenos raros, la sequía, la mala cosecha, las enfermedades, pues todos los asuntos y desgracias vienen de ellos amenazando a los taiyal.

La adivinación exacta satisface a los fieles y se convierte en una actitud

⁵ He visto una bola de adivinación. El tamaño es de alrededor de dos centímetros. El material es de piedra, pero me han dicho que también hay de cerámica, madera, cristal o plástico. La curandera pone el tubo de bambú entre las rodillas y la bola sobre éste para hacer los oráculos.

simbólica común y crece un mismo universo. Todos los fenómenos, los naturales o personales, tienen sus significados simbólicos. Si los seres humanos quieren tener una vida feliz y con paz, deben obedecer las normas que se relacionan con los significados simbólicos. La actitud de vida y los comportamientos correctos tienen sus propios significados cuando están insertos en el orden social. La unión colectiva se logra a través de la obediencia a las reglas. La estructura social de significados se conforma mediante valores e ideas colectivos.

“Tulayan es el rito de oráculo. Si los espíritus dicen que no pueden aliviarse, la curandera no va a hacer nada. Pero si la respuesta es positiva, comienza a hacer la curación. La curandera mezcla las cenizas y raíces de una planta especial junto con arroz, mientras dice oraciones tocando la cabeza del enfermo con los ingredientes mencionados y saliva en el lugar donde tiene la enfermedad. En el caso del dolor de cabeza, envuelve la piel de la oreja y de las cuatros patas de cerdo mezclando con arroz en una hoja de árbol, cuelga el paquete en un tubo de bambú y lo ata en un árbol.” (Suzuki, 1998:158)

El objetivo más importante de todos los ritos es alcanzar el resultado esperado. Las oraciones y las ofrendas son importantes. Las ofrendas de los sacrificios llevan consigo las oraciones en las que están los deseos de las víctimas. Las ofrendas se convierten en una parte de las oraciones mientras juegan el papel de vehículo, llevando la petición hacia a los espíritus. Comer, llevar o untar son métodos de curación que se relacionan con la idea de contaminación. Las características de las cosas exclusivas y sus funciones se traspasan a los enfermos. Se supone que pueden eliminar lo malo y aumentar el poder de la persona que llevan éstas. El motivo principal es protegerse de todas las amenazas de vida.

“He llevado una vez a mi hijo a la casa de la curandera porque estaba enfermo desde hacía mucho tiempo. La curandera puso un palillo en su pierna, y como es tan vieja, a veces sus rodillas no tenían fuerza, se lo ponía en los dedos de pie. Decía oraciones en otro idioma que solo los espíritus pueden entenderlo.”

(Informante CH, de la tribu de Skikún)

Las palabras u oraciones durante los procesos de curación tienen una característica mágica, y son controladas por los espíritus. El mundo mágico es un universo especial en el que las imágenes son simbólicas e inexplicables. Las ideas abstractas de semejanza y de contrario no se separan durante todas las curaciones. La magia suele tener dos caras en un mismo momento: oponer o unir. Se supone que los elementos en lados extremos tienen la característica de controlarse: buena suerte y mala suerte, el frío y el calor, el agua y el fuego, etc. Aunque todo el mundo reconoce la función de la curación, ésta nunca alcanza un nivel tan sagrado como el de los ritos públicos tales como los de siembra o de agradecimiento.

En el mundo taiyal, se considera que si alguien está enfermo sin razón es porque se ha portado mal y tiene la sanción de los espíritus de los antepasados. En este caso, la curandera va a usar tallos rastreros de frutas salvajes agitándolos alrededor del cuerpo del enfermo. Luego lleva una caña de fuego para expulsar los males pegados. A veces ofrece comida a los espíritus, porque la curandera describe el contenido del sueño de la adivinación: *“soñaba que el enfermo era arrestado por los malos espíritus, porque éstos querían comer gallo”* (Yubas Watan, 2005:107). Cuando la bola se pega al tubo, la curandera va a preguntar: *“si*

esto es lo que quiere, ¿se aliviará pronto?”. Luego mueve o toca el tubo para identificar la opinión de los espíritus. Sólo coge una pequeña parte de la ofrenda tal como un trozo de hígado, y el resto se comparte entre todos.

Las oraciones hacen que la curación sea más completa. Todas las palabras que se dicen en todas las actividades rituales muestran las intenciones y los símbolos de los sacrificadores. Los comportamientos mágicos actúan según las condiciones personales, y por tanto, cambian sus reacciones cuando el objeto y el objetivo relativos son distintos. La característica común es cambiar la condición prevista. Se pega y se sale, enferma y alivia, la combinación de las imágenes conforman el conocimiento mágico. Normalmente algo es controlado por otro, y la imagen de la víctima es secuestrada por los espíritus, y por tanto, despegar lo malo es la intención principal de los procesos de curación. Existen relaciones y significados inseparables entre la curandera, el enfermo, los instrumentos de adivinación y los espíritus. Sin embargo, no se reúnen cuando no se está haciendo el rito, puesto que normalmente se relacionan por desgracias.

“Los espíritus de los antepasados y el Dios existen, pero creo que los espíritus son más importantes, aunque el Dios también nos ayuda. Si los taiyal no abandonan las normas de gaga, aunque sean cristianos, les curaré. Sin embargo, los que han dejado la creencia de gaga, nunca pueden aliviarse a través de la curación tradicional. Empecé mi trabajo como curandera cuando tenía sesenta años; me enseñó mi padre el método de curación. Obedezco las normas de gaga igual que mi padre, dado que los espíritus sólo protegen a sus fieles. El resultado de la curación es una prueba de la fe.” (Un reportaje de trabajo de campo de Shizuigujón, sin publicar)

“Aprendí la curación de mi abuela cuando era adolescente. Éramos ocho compañeros pero sólo tres personas llegaron a ser curanderos. Algunos pierden su capacidad cuando se convierten en cristianos, porque los espíritus no permiten cambiar la fe. Se enfadan cuando los cristianos intentan hacer una curación tradicional.” (Ídem.)

Se mantiene la creencia tradicional y se conserva la purificación de la fe sobre los espíritus; se considera que es la única manera obtener el poder mágico de los mismos. Por lo tanto, los curanderos tradicionales deben ser fieles a los espíritus. Sólo los fieles pueden ser elegidos y los espíritus sólo muestran su poder mágico a través de ellos.

2.2 Curandera y adivinadora

“Labai Doró, una curandera taiyal, toma un tubo de diez centímetros largo y un centímetro de diámetro en su mano. Mientras lo rueda en su mano, hace preguntas a su maestra, una curandera muerta: ¿qué causa la enfermedad de su paciente?” Después de escuchar la pregunta, el tubo se queda tranquilo pegado a los dedos de Labai. Como se pega tanto, tiene que sacarlo con fuerza para separarlo de los dedos.”⁶

Los curanderos se convierten en portavoces de los espíritus cuando los instrumentos reaccionan a las preguntas que hacen. Según las oraciones que dicen, la función de la curación se lleva a cabo porque el tubo se pega y así, los vivos se

⁶ http://www.sinorama.com.tw/ch/show_issue.php3?id=199988808120C.TXT&page=1

comunican con los muertos, y los curanderos son los intermediarios.

“Estás enferma porque tu marido todavía está preocupándote y tampoco lo dejas. Tu corazón está lleno de preocupación. Mata y quema un gallo y ofréndalo a tu marido, dile que se vaya, y que no te moleste más.” (Ídem.)

“La paciente se marchó a su casa y mató un gallo, luego lo tiró en el fuego. La curandera vino a la casa de la paciente, sacó unos trozos de la cabeza, las alas, patas y órganos envolviéndolos en una hoja de planta y lo escondió en un yerbal. Luego excavó un hueco al lado del fuego y tiró cuatro monedas echando agua y las enterró. Dice que cada moneda de un dólar taiwanés se convierte en diez mil en el mundo de los espíritus. Después del hechizo, la señora paciente se sintió mejor enseguida.” (Ídem.)

Los espíritus son el centro de todos los ritos. Bajo la misma lógica, se supone que los muertos están a un nivel más alto que los vivos. En la brujería taiyal se presta atención a los espíritus de mala muerte porque son distintos a los de buena muerte. La ofrenda al muerto presenta un significado dúal entre la muerte y la vida, la enfermedad y la salud, es algo real y fantástico. Es una forma en que una persona pueda sentirse religioso. A través de la manipulación de hechizo, es decir, de ofrecer un sacrificio, la gente controla el sentido previsto y lo dirige donde quiere. O sea, lo impuro y lo sagrado se convierten en un proceso ritual.

Existen otras formas de curación en las que los curanderos taiyal llenan un cubo de agua, meten dos ramas de plantas mientras dicen oraciones y, luego, las sacan e investigan las formas del rocío. Si el rocío es transparente, significa que el

enfermo va a aliviarse pronto; si sucede lo contrario, se considera que los espíritus todavía no le dejan mejorar. Otra manera de adivinación es meter una cesta de bambú o meter una hoja doblada en un cubo de agua, y luego se sacan. Si se pega el rocío en la hierba, se supone que los espíritus están allí. Se fijan en el tamaño de rocío: el grande predice un mal presagio, y viceversa, el pequeño anuncia la buena suerte. Cuando se terminan estos ritos, se deben tirar fuera todas las hojas que se han usado para que los espíritus se vayan a otro lugar. El enfermo se lava la cara con el agua del cubo (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 54). Algunos animales o plantas se considera que son buenos “medicamentos” y se usan para curar enfermedades mientras los aprovechan para adivinar la condición futura. La influencia y función de rito se relacionan con los “medicamentos”, que se dan a los enfermos. Durante los ritos de curación, suelen usarse palabras tales como “largar” y “retirar”, que no sólo practican para “expulsar” las enfermedades, sino también son formas para luchar contra los culpables invisibles.

Hacer oráculos es una forma de intermediación para comunicarse los espíritus y los taiyal. Se considera que los espíritus escuchan y contestan en el rito de oráculos. Si el consultado en los oráculos dice que algún espíritu está dañándote, tienes que buscar la causa y el método para solucionarlo. En realidad, mientras se hacen oráculos, se está revisando la relación interpersonal, dado que los nombres que se mencionan normalmente son los de personas con los que se llevan mal. O sea, a través de las preguntas y respuestas, el paciente va a recordar todo lo que ha pasado, y se considera que será su enemigo el que tenga más posibilidades de hacerle daño o causas pares.

“Operar el cuerpo de un enfermo es el ámbito de curación de los médicos

modernos. Sin embargo, las enfermedades causadas por los antepasados sólo pueden ser aliviadas por los curanderos. Los médicos modernos no pueden hacer nada para este tipo de enfermedades, porque tienen que preguntar a los oráculos por los espíritus de los antepasados. Si una persona lleva mucho tiempo enferma, debe buscar a los curanderos tradicionales.” (Un reportaje de trabajo de campo de Shizuiguijón, sin publicar)

Algunos taiyal van al hospital, pero no creen en el sistema médico moderno y consultan a los espíritus. En este caso, los curanderos preguntan al oráculo, y si la adivinación es buena, aceptará el tratamiento moderno. Psicológicamente, los curanderos sirven más para tranquilizar los enfermos que para influir físicamente. La curación tradicional tiene algunas ventajas que el tratamiento moderno no puede sustituir. Por ejemplo, durante los procesos de búsqueda de la causa de la enfermedad se consideran la influencia de la relación social de una persona, y por lo tanto, la curación tradicional, por una parte, parece que intenta buscar la ruptura de la relación interpersonal del paciente. Normalmente la causa de la enfermedad se relaciona con delitos tales como la violación de prohibiciones, y éstas son las razones por las que una persona se siente aislada.

“Los antepasados están de mal humor cuando no se portan bien los descendientes. Si no te imponen sanciones, castigarán a tus hijos hasta que no te quede nada.” (Yang, Lin Huei. 1997:107)

En lugar de tener enfermedades, la sanción por adulterio es sufrir una herida. Por lo tanto, se dice que hoy el día hay tantos accidentes de tráfico en la tribu por culpa de los jóvenes que tienen relaciones sexuales antes de matrimonio. En el

caso de no obedecer a los mayores, o si los antepasados mataron a alguien, las sanciones pueden ser enfermedades, llegando a causar incluso la muerte. Este tipo de castigo viene de un antepasado exclusivo, que pueden ser los padres del sufridor o la víctima del asesinato. Se debe identificar la identidad del castigador a través del oráculo y hacer una matanza de cerdo pidiéndole perdón.

“Los que tienen relaciones sexuales ilícitas deben casarse tan pronto como sea posible. Si no lo hacen, el chico tendrá un accidente mientras trabaja en los montes. Además, tampoco van a tener hijos sanos. El único modo de solucionarlo es hacer una matanza de cerdo para que todos los miembros compartan el sacrificio. Los jóvenes heridos o muertos en accidentes de tráfico son los que conviven juntos antes de casarse.” (Bai, Chien Kuan y Shen, Acho. 1995:88)

Los taiyal creen que la razón principal de la enfermedad viene de la incongruencia en la relación entre parientes. La enfermedad es una señal de la crisis de consolidación del parentesco. El rito de curación puede ser la plataforma para arreglar la relación de parentesco, puesto que durante del rito el enfermo o su familia van a ofrecer a la curandera una lista de los nombres de todos los conocidos, y entre ellos están los parientes. Según los “datos” ofrecidos, la curandera intentará buscar la raíz de la enfermedad y el gran culpable. En este caso, generalmente, la razón de la enfermedad suele ser la ira de un antepasado que está enfadado por el mal comportamiento de los descendientes y les castiga.

Francamente, para los taiyal la idea de grupo gaga tiene el sentido ambiguo de una conciencia común o de una identidad colectiva. Gaga es algo clarooscuro que se practica en el pensamiento personal. Es una interpretación para explicar los

accidentes individuales y grupales con los que los seres humanos quieren buscar las explicaciones de la enfermedad y la muerte. Los taiyal creen que la persona que viola las normas va a tener problemas, y la mala suerte se contaminará a sus descendientes e incluso a todos los miembros que tienen enlace social con él en una misma colectividad. Por lo tanto, para ser un auténtico taiyal y mantener una vida sana con suerte, sólo se tiene que obedecer las normas. Las sanciones nunca vienen sin razón, los espíritus de los antepasados son justos e inocuos, los culpables son los seres humanos, sobre todo los que se portan mal. Las normas de gaga protegen de los espíritus de los antepasados, y por lo tanto, para cumplir la palabra que han dejado, sancionan a los pecadores por la violación de las reglas de mala suerte, con enfermedades hasta la muerte. Para los vivos, la amenaza del ambiente se convierte en un miedo que la mayor parte de tiempo es acumulado por rumores, cotilleos e imaginaciones. Así que, para los taiyal, la obediencia de las normas ofrece un camino, o es mejor decir una salida para mantener una vida tranquila.

“Las curanderas se llaman jermop en mi comunidad; se encargan en los asuntos de curación. Viven en la tribu de arriba. Las parientes de mi madres son jermop, y no se comunican con las joní (maleficas) que viven en la tribu de abajo. En el pasado, muchos pacientes vinieron y pidieron la ayuda a mi abuela y bisabuela. Llevaban regalos para invitarles a curar los enfermos. Muchos vinieron desde lejos, pero muy lejos.” (Informante CH, de la tribu Skikún)

En el pasado, las curanderas ganaron mucho y gozaban de fama en las tribus. No es fácil ser buena curandera. Aunque pueden buscar una buena maestra, eso no garantiza que puedan “graduarse”, porque la autorización del “título” depende de

los espíritus de los antepasados.

Según un reportaje de un trabajo de campo (Departamento de Etnología, 1998:105), un informante había “comprado” un hechizo de su padre para quitarse el dolor de barriga y el cosquilleo de piel cuando tenía dieciséis años.

“El enfermo y el curandero se sientan cara a cara, éste enciende un cigarrillo y lo pone en el suelo entre los dos. Mientras recita oraciones, toca el cigarrillo y respira hacia al suelo. Luego bate las palmas una vez y da la mano derecha al enfermo, pero la retira en seguida. Al final mueve la muñeca. Se debe hacer cuatro veces. Sin embargo, a la cuarta vez, después de tocar la mano del enfermo, éste tiene que respirar hacia la mano del curandero, quien retira la mano y mueve la muñeca. Después de que “los espíritus” terminen el cigarrillo, se hace la última vez el rito. Al final, se recitan oraciones y se acaba el tratamiento.”

El enfermo tiene que aspirar el dinero antes de pagarlo. Se dice que el mejor tiempo para curar la enfermedad es veinticuatro horas después de tener los síntomas. En cuanto a las oraciones, dice que no entiende nada, sólo las memoriza y las recibe. Ha contado que este hechizo también sirve para los enfermos extranjeros, no solo para los taiyal. El informante quiere enseñárselo a su hijo cuando éste tenga diecisiete años, la misma edad en la que su padre le “vendió” el hechizo. Más abajo voy a resumir un reportaje⁷ sobre una curandera taiyal con la que podemos entender cómo se puede llegar a ser una curandera tradicional.

⁷ http://www.sinorama.com.tw/ch/show_issue.php3?id=199988808120C.TXT&page=1

La carrera de curandera de Labai Doró empezó el año 1986, cuando se le habían muerto cinco hijos de los diez que tenía. Consideró que la muerte de los hijos era un castigo de los espíritus de los antepasados, y por tanto, quiso buscar la razón de la muerte de sus hijos mientras encontraba el consuelo de su alma. Aprendió su carrera con una maestra curandera en cuatro años. En el último día de estudio, su maestra preparó la carne de cerdo y gallo e hizo un rito para informar a todos los curanderos pasados. Al final del rito, cruzó un tubo de bambú con una pasta de mijo y Labai lo recibió de otro lado del tubo, y eso significaba que había recibido toda la magia de su maestra. Labai dice que normalmente los curanderos saben su destino, y por eso suelen enseñar sus conocimientos a sus estudiantes antes de morir. A la hija de Labai le interesa ser curandera, pero como Labai todavía está sana y cree que a su hija le faltan experiencias vitales, de momento no tiene ganas de enseñarle⁸. El pago de la curación no tiene precio fijo, depende de la voluntad de cada “cliente”.

Los procesos principales de un tratamiento tradicional taiyal son: hacer una adivinación de oráculo, usar la sangre de gallo para la purificación y hacer una matanza de cerdo.

“Generalmente, en primer lugar, se diagnostica la razón de la enfermedad y se pregunta a los espíritus qué sacrificio prefieren.” (Centro de estudio socio-cultural de la región Yilan, 2003:55)

A veces usa el fuego para expulsar los malos espíritus:

⁸ Según los ancianos de la tribu de Nanao, normalmente los curanderos son femeninos. Solo las mujeres puras e íntegras pueden ser curanderas.

“El enfermo se tapa con una manta y la curandera lleva una caña de fuego. Mientras agita el fuego dice las oraciones. Al final, ofrece las ofrendas y echa la bebida fermentada al suelo.” (Ídem.)

Aparte de la curación, la misión de los curanderos taiyal incluye la búsqueda de cosas desaparecidas. Los famosos curanderos son los eficaces, y éstos son respetados en la comunidad. Para ser curandero no hacen falta requisitos especiales, pues la mayoría se aprenden entre los parientes. Aparte de estudiar las formas de usar los utensilios de adivinación, tienen que conocer bien las normas relativas al gaga, memorizar las oraciones exclusivas y familiarizarse con las posturas de las manos en el rito. Suelen ayudar mientras hacen prácticas acompañando en las curaciones de su maestro. El secreto del hechizo se informa en condición exclusiva. Aunque una persona compre un hechizo, se debe obedecer el trato común al practicarlo. Si el hechizo se pasa de una manera incorrecta, perderá su “magia” o hará daño al usuario. El conocimiento de hechizo pasa de uno a otro, mientras transmite al mismo tiempo un pensamiento escondido. Sin embargo, este tipo de transmisión solo sucede en un grupo especial en el que los miembros aprovechan las ventajas de estos recursos intelectuales. Aunque en la sociedad taiyal no existen clases, las familias de curanderos conservan esa riqueza con mucho cuidado. En realidad, desde el punto de vista moderno, el tratamiento tradicional posee un nivel de conocimientos médicos, sobre todo en cuanto al reconocimiento de las plantas. Según mi informante Ch. H. M de la tribu Barón, en el pasado, los regalos de agradecimiento para las curanderas a veces podían ser la ropa de cuentas que valía igual que un cerdo. En este caso, obviamente, los conocimientos generaban riqueza.

“Fuimos a la casa de la famosa curandera de la tribu Nan-ao porque tenía dolor de tripas. Los que tienen síntomas ligeros se sienten mejor cinco minutos después de su conjuro. En el caso de que los enfermos lleven mucho tiempo así y no puedan aliviarse, ella va a comunicarse con los espíritus a través de una bola de hierro. En mi caso, en una madrugada, sobre las tres, ella llevó unas hierbas haciendo nudos y los puso en el suelo. Mientras yo cruzaba los nudos ella decía oraciones. No entendía lo que decía, pero tres días después me alivió totalmente.”
(Departamento de Etnología, 1998: 104)

“Antes en la tribu de abajo había tres curanderos. Me han dicho que un día, antes del amanecer, una curandera acompaña a un paciente en el camino de la tribu. Se levanta en pie hacia donde sale el sol, y la curandera está detrás del enfermo. Pone tres nudos de hierba en el suelo y cada pie del enfermo ocupa uno. La curandera aspira hondo y toca al paciente desde la cabeza bajando por todo el cuerpo, y luego dice oraciones que nadie puede entender. Una vez terminado esto, saca un cuchillo imitando la postura de corte. Se repite tres veces todo el rito y se marchan a la casa de la curandera. En su casa, lleva hierbas en la mano tocando el pecho del paciente tres veces y las tira fuera. Si el paciente se alivia, para agradecérselo, le regala telas lujosas. A veces mata un gallo para hacer una ofrenda, pero en este caso, el paciente no se debe comer el gallo. En una situación grave matarán un cerdo. Mi sobrina tenía psicosis, y le mandamos a ver a la curandera una vez. La curandera mascó unas yerbas y las puso en la mano tocando el cuerpo de mi sobrina.” (Ídem.)

En la época en que el sistema médico no estaba avanzado, como no se

conocían los virus, los seres humanos intentaban buscar la causa de la enfermedad en un mundo invisible. Para los “primitivos”, la invasión de los espíritus suele ser la razón principal de la pérdida del alma personal y hace de enfermo. Así que la mayoría no podía encontrar la razón de por qué estaba enfermo, y se echaba la culpa a los males invisibles. Por lo tanto, por necesidad colectiva, nacieron los curanderos. En la comunidad taiyal, la creencia en los espíritus de los antepasados se encarga el orden social, se aprovecha el miedo hacía el poder sobrenatural, y los miembros de la tribu obedecen a los invisibles. Así se mantiene la paz de la colectividad. Sin embargo, después de la llegada del sistema extranjero, las leyes modernas tienen más autoridad que las normas tradicionales. Aunque el estado impone el sistema político en todo el país, en las tribus se siguen practicando las normas propias bajo el control de los espíritus. No obstante, cuando nuevas religiones entran a la comunidad, la influencia de los antepasados cada día parece menor y la sociedad permanece en un estado de caos.

“Los protestantes vienen en primer lugar, pero no tienen muchos seguidores. Sin embargo, más tarde, los católicos alcanzan a muchos fieles porque los curas son médicos. Aprovechan sus especialidades mientras evangelizan.” (Informante Huang, tribu Skikún)

Al final de siglo XIX, los cristianos empezaron a evangelizar las tribus de los aborígenes en Taiwán mientras introdujeron la medicina occidental. En la época colonial japonesa, a partir del año 1914, los japoneses establecieron pequeñas clínicas en las tribus. Después de la llegada de los chinos, mejoraron las instalaciones de medicina moderna. Hoy en día, los aborígenes conocen bien el sistema de medicina occidental. No obstante, cuando un taiyal no puede recuperar

la salud en un hospital moderno, va a considerar que la enfermedad es un castigo de los espíritus de los antepasados y va a buscar una curandera para aliviarse.

En varias investigaciones se indica que los éxitos de la evangelización se deben a la eficacia del tratamiento de la medicina. En el caso de la tribu Jansi, una taiyal estaba a punto de morir y la trasladaron al hospital Santa María de Lotong. Después del tratamiento se alivió. Unos meses después, la mujer llevó allí a más de cien personas de la tribu y recibieron el bautismo. En las tribus Lumpi y Sonlo, los taiyal fueron bautizados cuando estuvieron en la clínica de la iglesia católica. Hoy en día, la tribu Skikun es la que tiene más católicos de la región (Centro de estudio socio-cultural de la región Yilan, 2003: 63, 70-71). Aunque el seguro social público de salud que se practica en Taiwán es totalmente moderno, las cifras de investigación muestran que un veinte por ciento de los taiyal todavía prefieren la curación tradicional. (Lan, Chon Fu. 1992:19) La existencia de los tratamientos tradicionales se mantiene porque son necesarios. La relación entre un enfermo y una curandera es comparable a la existente entre un paciente y su médico.

“En primer lugar, la curandera pregunta al enfermo si él mismo o sus parientes han hecho algo malo para causar la enfermedad.” (Informante CH. H. M, tribu Barón)

Los curanderos rara vez preguntan al enfermo los síntomas que tiene, sino que buscan la causa de la enfermedad, por supuesto, a través de la consulta a los espíritus de los antepasados. El objetivo de la curación no sólo es la salud individual, sino también tranquilizar a las personas cercanas, es decir, el rito de

curación descarga la tensión personal y grupal a la vez. Por lo tanto, podemos decir que la incomodidad personal se considera que es una ruptura de la estructura social taiyal. La creencia tradicional y las costumbres sociales se encargan de arreglar las situaciones de caos y el desorden; desde el punto de vista psicológico y social, para mantener el equilibrio del mundo real, la realización del tratamiento tradicional es un método necesario. Lo que curan los curanderos es el corazón personal mientras revierte en la fisura social.

“Las palabras de las oraciones no están en el mismo idioma que hablamos hoy; tienen que memorizarlas acompañándolas de letras fonéticas.” (Informante Ch, tribu Skikún)

Según Bronislaw Malinowski (1948: 50, 52, 57, 60 y 67), el elemento del hechizo se esconde en el cuerpo de los curanderos, y se escapa de éstos cuando se dicen las palabras de las oraciones de su boca. El conjuro es el elemento principal de la brujería; sólo los hechiceros conocen la realidad. El conocimiento del brujo es igual que el conocimiento del conjuro, que juega el papel más importante en los ritos mágicos. Las características del conjuro tales como el mandato, la oración y la metáfora son las reacciones naturales lingüísticas, puesto que la maldición, el ruego y la expulsión, se combinan con las ilusiones y los deseos personales. Las experiencias reales refuerzan la imaginación y la brujería se establece en las experiencias vitales. Como existen ejemplos de éxito, los seres humanos se hipnotizan por sí mismos y creen que tienen capacidades para alcanzar las mismas fantasías. La memoria engaña, los casos de triunfo se mencionan con más frecuencia que los de fracaso, y además, los testigos y los rumores aumentan la eficacia de la magia. Los que tienen experiencias mágicas, interpretan, reconfortan,

transmiten y crean nuevas “leyendas”. Cuando un taiyal no tiene buena cosecha, encuentra dificultad en su trabajo, o de repente pierde su salud y a su familia, va a buscar la razón. Si no puede encontrar una explicación aceptable y tampoco puede cambiar la condición por sus propios medios, empieza a preocuparse. Cuando no soporta más el miedo y la preocupación, se marcha para hacer algo: buscar la solución a través de la brujería. El valor cultural de la brujería es correlativo con la escasez de conocimiento. Cuando las experiencias y capacidades personales no sirven para nada, se echa la culpa a lo sobrenatural. La brujería es un conjunto de reacciones naturales personales de emoción y de instinto. Una vez que marca y regula los tramites rituales, se convierten en costumbres y tradiciones. Por lo tanto, los comportamientos de brujería ofrecen a los seres humanos un salvavidas en el aspecto psicológico. Así, a través de la brujería, la gente aumenta su confianza y lucha contra el miedo.

Como se supone que las enfermedades vienen de los invisibles, sólo los tratamientos mágicos pueden eliminar la amenaza. Así que la curación tradicional crece para sobrevivir. Según las experiencias de los antepasados, los taiyal encuentran unas reglas para evitar los desastres, las creen y las practican. Normalmente la emoción personal es la base de la brujería, dado que se realiza principalmente para controlar o influir en los asuntos humanos, mientras que a veces se hace para luchar contra la naturaleza. O sea, la práctica de ritos mágicos se relaciona con la necesidad humana. El objeto de los ritos taiyal no son sólo los espíritus de los antepasados, sino también las actividades humanas y la relación entre la gente y la naturaleza. El resultado es increíble, porque se hace por poder mágico. Los métodos de brujería se transmiten de generación en generación, y son un fruto de relación entre los vivos y los muertos, un tesoro de conocimiento. A

veces los ritos no funcionan, pero no obstante, se considera que la culpa puede ser de los pecadores que violan las prohibiciones y provocan el fracaso. Los ritos siempre tienen razón.

“Amarran una pata de cerdo con un hilo junto al lugar donde el paciente está enfermo, dicen oraciones mientras pelean con el cerdo. Después del rito, hacen la matanza de cerdos y comparten la carne entre los miembros de gaga.”
(Koizumi, 1997:89)

El uso de los “materiales” especiales mencionados en el párrafo anterior se da porque se supone que tienen características semejantes a la víctima o al culpable; y por eso tiene un carácter simbólico y ritual. Las formas de prevención pueden ser los métodos de obligación o de amenaza que se usan en la brujería o los materiales mágicos para espantar a lo malo. Sin embargo, una vez que lo malo ha investido al cuerpo, debe practicarse otro modo para expulsar la amenaza. En un ambiente inestable los seres humanos se sienten nerviosos y se preocupan por la inseguridad, y por lo tanto, buscan una señal para no perderse en un laberinto. Por ejemplo, los pájaros sagrados Sisilek, que siempre ayudan y dirigen a los cazadores taiyal, se supone que son portavoz de los espíritus de los antepasados.

Los taiyal creen que algunos accidentes se causan por no hacer caso a los presagios del pájaro santo o de los sueños; también son delitos, pero con sanciones ligeras. La invasión de los chinos y los japoneses trajo epidemias tales como la viruela y la malaria. Se consideraba que eran castigos por haber tenido contacto con los extranjeros. Los detalles de las normas de gaga son minuciosos y detenidos; en algunos casos, las sanciones vienen por un descuido, por ejemplo, el

castigo del dolor de tripas puede ser porque se ha olvidado ofrendar a los espíritus de los antepasados antes de comer.

“La brujería taiyal se divide en dos tipos. Uno es la curación de enfermedades que expulsa lo maligno y quita el castigo de los espíritus. Otro es la maldición, que hace daño a otra persona. Por ejemplo, si un delincuente no hace caso al resto, las otras personas pueden maldecirlo, hasta incluso ofrendar sacrificios a los espíritus para que impongan sanciones al delincuente.” (Yubas Watan, 2005: 35 y 73)

“Por ejemplo, si una persona te trata mal, haces ofrendas a los espíritus mientras le maldices. Si esa persona es realmente malo, caerá enferma. Los malos comportamientos como robos y mentiras, pueden ser maldicho. Las sanciones pueden ser daños y accidentes, a veces hasta la muerte.” (Ibid., 137.)

3. Brujería

3.1 Maldición y hechizo

“Excepto los ritos públicos de agradecimiento y siembra, a veces los taiyal hacen ofrendas a los espíritus de los antepasados para maldecir a un enemigo con que se llevan mal o tienen conflictos. La intención suele ser que los espíritus castiguen al culpable.” (Chen, Shian Yin. 2007:57)

Los taiyal creen que los utensilios personales no se deben tocar sin permiso del dueño, o de lo contrario, vendrá la mala suerte. Me han dicho que algunos

utensilios han sido utilizados para “maldecir” con brujería, y por eso, si alguien los toca, queda entumecido hasta que se enferma. Aparte de las sanciones de los espíritus de los antepasados, existen otras razones que causan las enfermedades: ser tocado por algo malo, la maldición de un enemigo, los celos de las brujas negras. La maldición representa el poder lingüístico. Si el conjurador tiene razón, su maldición se cumplirá. Los espíritus de los antepasados siempre prestan atención a los taiyal, y apoyan a los buenos. Los diálogos cotidianos también llegarán a los oídos de los espíritus de los antepasados, y por lo tanto, los taiyal son cuidadosos a la hora de hablar, puesto que una vez que salen de su boca palabras malas, pueden hacer daño a otra persona o causarse problemas a sí mismos. Los taiyal saben que nunca deben despreciar el poder del lenguaje. Por ejemplo, si no comparten bien la cosecha de caza y se provocan quejas de los celosos, la próxima vez que vaya de caza, los espíritus no van a dar ningún animal. La más poderosa maldición viene de las personas que están a punto de morir, sobre todo, los parientes cercanos. Los ancianos taiyal dicen que nunca maldicen a sus hijos porque éstos irían a vivir en la miseria.

“A los taiyal les da mucho miedo enfermar, porque se considera que es la maldición de los antepasados.” (Informante Ju, tribu Barón)

Si una persona mata o provoca desgracias a otra, se siente un profundo odio hacia el culpable, y los parientes de éste van a sufrir la maldición de la víctima. Los taiyal creen que los descendientes del culpable tampoco pueden escaparse de la maldición y morirán todos.

“Cuando un perro ladre furiosamente al culpable, su familia y todos sus

descendientes sufrirán un funesto desenlace.” (Chen, Shia Yin. 2007:51 y 145)

Ésta se trata de una maldición metafórica de un taiyal que expresó antes de irse al otro mundo. El ladrido infundado del perro es una señal de mala suerte para los taiyal. Las últimas palabras que deja una persona antes de morir, se considera que son la peor maldición del mundo. Por lo tanto, si un taiyal comete una injusticia con otra persona, suelen buscar la manera de no enemistarse. El mejor método de compensación es comprar un animal para hacer un rito de matanza y compartir el sacrificio juntos. Sin duda, es mejor que se celebre cuando todos están vivos.

Para los taiyal, los celos de otra persona también causan enfermedades. El resultado de los celos puede hacer daño a los envidiados. Es decir, el desprecio de otra persona es una invasión simbólica. La maldición de los celos se debe detener enseguida. Por ejemplo, si una persona alaba a una chica bonita, ésta tiene que contestar rápidamente: “te equivocas, no me hechices.” (Centro de estudio socio-cultural de la región Yilan, 2003:56). Si no hace la protesta en el mismo momento, sufrirá un accidente o enfermará. En este caso, tiene que llevar los regalos favoritos al hechicero y pedirle que descargue la maldición.

3.2 Brujas peligrosas: las joní

“Nunca ofendas a las joní, no digas tonterías sobre ellas. Se dice que tienen un pájaro especial. Si alguien está hechizado por ellas, debe llevar un gallo a su casa, dar un trozo a los invisibles y el resto compartirlo con ellas. Las joní nacen así por herencia; es algo que no se puede aprender.” (Informante Yumin, tribu

Barón)

“Una joní maldice a otra persona. Había una en esta comunidad quien te decía piropos pero en su corazón sentía lo contrario. Una chica fue maldicho por la joní, murió de tanto escupir sangre. Había otra víctima cuyo brazo quedó doblado por una maldición.” (Informante Chen, Son Ming. Tribu Barón)

“En nuestra tribu no hay joní, pero en la región Yilan hay muchos, sobre todo en la tribu de Skikún. No se puede distinguir a las joní, nunca se saben quienes son. Ellas son muy celosas, siempre maldicen a la gente bonita y a los niños lindos. Y las víctimas enferman o mueren.” (Informante, una anciana taiyal que no quería mostrar su identidad, tribu Barón)

“Las joní son maléficas pues hacen daño a las personas que no les caen bien. Ellas también conocen bien las normas de gaga y viven en la tribu de bajo. En el pasado, algunos visitantes extranjeros que habían venido a Skikún, sufrieron enfermedades o murieron cuando volvieron a su casa. Desde entonces, nuestra tribu tenía mala fama de joní, todo el mundo nos temía.” (Informante Ch, tribu Barón)

“En el pasado, cuando los visitantes extranjeros tenían que ir a la tribu Skikún, solían llevar una bola o una placa de hierro para protegerse, puesto que Skikún tenía mala fama de hechizo.” (Centro de estudio socio-cultural de la región Yilan, 2003:56)

“Normalmente las joní vienen de la misma familia, pero también buscan a

sus seguidores. Los elegidos suelen rechazar ser joní porque todo el mundo piensa que son personas malas. ” (Informante Shen, Ming Zen, Nantou)

“A veces no pueden rechazar ser joní porque son elegidas, o sea, es algo del destino. Tampoco quieren maldecir a otros, pero sin embargo, si no lo hacen, no es bueno para ellas mismas. Todas las joní son malas, maldicen a otras personas. Dicen palabras maléficas, y las víctimas sufrirán enfermedades. Las viejas joní van a buscar su sucesora entre las parientes, siempre femeninas. La mayor parte de los descendientes de las joní son personas inválidas.” (Informante que no quiere mostrar su nombre, tribu Skikún)

Francamente, si una persona es joní, toda su familia se considera que es joní. Cuando los miembros de la comunidad sufren problemas inexplicables, echan la culpa a las maléficas. La causa de los celos viene de “éxitos” cotidianos tales como ser bonita y tener buena cosecha. Los celos se combinan con el maleficio y hacen daño a las personas envidiadas. Algunas joní no necesitan decir oraciones ni practicar los rituales; tampoco tienen “asistentes” mágicos, su capacidad maléfica es natural, y su comportamiento es espiritual. Por lo tanto, si una persona te trata mal y luego sufre algo malo, puedes identificarla como una joní.

En la investigación japonesa sobre las costumbres antiguas de los aborígenes se han dejado muchas actas de joní. Un ejemplo fue así: “a un intérprete japonés le robaron y no podía encontrar al ladrón, y por tanto, escribió una palabras en un papel y lo quemó. No hace mucho tiempo, se murió una familia taiyal de la tribu donde vivía este japonés. Esta misma persona pidió la mano de su amante taiyal, y sin embargo, fue rechazado por el padre de ésta, más tarde la mujer murió

porque se le hinchó la parte entre muslos. Todos los taiyal creían que este japonés era joní y la comunidad estaba inquieta hasta que se fue.”

“En la tribu antigua había un clan que se llamaba Bojalní. Si los miembros de la comunidad no les dejaban la comida que llevaban cuando les veían, sufrirían enfermedades y muertes, porque eran maléficas. Al final, todas tribus de alrededor se unieron y eliminaron este clan.” (Tsao, Chio Chin. 1998:5)

“Cuando alguien se mete injustamente con un taiyal o si le insulta, o hay conflictos de herencia entre los parientes, la venganza se hace a través de la maldición. A veces se hace por su cuenta y otras veces se pide el favor a las maléficas. Sin embargo, a los taiyal les dan mucho miedo las joní; si se dice que una persona cría un pájaro rojo para aprender la técnica del maleficio, le matarán sin tener oportunidad de defenderse.” (Suzuki, 1998:159)

“Las joní suele esconder un pájaro al su lado y maldicen a las chicas bonitas y éstas sufrirán enfermedades y morirán.” (Informante Zuo, Yui Pin. Tribu Barón)

Los documentos históricos de la época colonial japonesa indican que el joní es un pájaro rojo que se parece mucho a paloma, pero el pájaro joní solo tiene una pata. En general nadie puede ver este pájaro, porque una vez que le ve alguien, morirá. Las personas que crían este tipo de ave se llaman joní. Cuando las joní se enfadan con una persona, mandan al pájaro para contactar a la víctima, la cual va a sufrir fiebre o va a escupir sangre, y a veces morirá. En otras ocasiones, las joní quieren obtener las cosas de otra persona, y también envían al pájaro. Si se sabe

que están criando el pájaro joní, lo matarán. Se dice que las joní mueren sólo cuando se cortan sus cabezas. (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996:59)

“Algunas personas conocen la manera de criar los pájaros mágicos, y los mandan para vengarse de los enemigos. Las víctimas mueren después de ver a los pájaros, y los dueños de las aves roban las herencias de los muertos.” (Lee, Jason. Taiwan Tribla Minority, vol. 10.)

“Ser joní es algo natural, y se hereda de generación en generación. Antes había una joní en nuestra tribu. Ella tenía dos hijos y criaba un pájaro que le ayudaba a investigar las condiciones de sus víctimas. Como se portaba cada día peor, pedía más y más cosas; a veces reclamó gallos y otras veces cerdos. Lo máximo que exigió fue una res. A los miembros de la comunidad cada día le caían peor, pero no podían hacer nada por el miedo a los maleficios. Un día, los lugareños cogieron a los dos hijos, los llevaron a los montes y los mataron. La joní fue quemada.⁹” (Informante Tomas Jakao, tribu Kala)

Según Marcel Mauss (2007:46-47), las oraciones y otros materiales tales como animales o espíritus, pueden considerarse como el alma de los brujos. Estos “asistentes” espirituales se esconden en el cuerpo. El pájaro rojo de las joní de los taiyal es un ejemplo perfecto. Cuando la joní quiere hacer daño a las víctimas, manda al pájaro. O sea, el pájaro es el alma de la joní, o mejor dicho, la joní se

⁹ En la investigación del Comité de Investigación de Costumbres Antiguas también se menciona este caso (1996:59): los gogán de la tribu Barón creían que una mujer, que se llamaba Yabung Pinhiq, quien vivía en la comunidad de Bsya, era joní. Como toda tribu estaba inquieta después de saberlo, un día, bajo de la dirección del cacique Watan Nabong, todos rodearon su casa, mataron a toda la familia y quemaron su casa.

transforma en el pájaro. Sin embargo, la joní y el pájaro a veces hacen distintas cosas al mismo tiempo, y se supone que en este momento el animal no es la bruja, sino que es su protector espiritual. Es decir, la joní es un individuo independiente. En una leyenda taiyal, había una nuera que quemó un pájaro mágico de su suegra. Cuando ésta volvió a casa y halló lo que había pasado, se lo agradeció a la nuera porque estaba controlada por la maldición de los antepasados brujos por criar este pájaro.

En muchos casos vemos que un brujo puede estar en varios sitios en el mismo tiempo. El poder mágico se relaciona con un animal; este animal exclusivo debe tener una característica especial que se supone que es la máxima capacidad de la brujería que se maneja. El pájaro puede volar, y los seres humanos siempre tienen la ilusión de que el alma pueda subir al cielo. Cuando la gente no puede explicar los fenómenos según las experiencias y los conocimientos, se pone a imaginar. La brujería parece algo que es místico por las inexplicables oraciones. Bajo la misma lógica, el maleficio de joní se convierte en una impresión de magia poderosa.

“Una joní puede meter un papal, un cristal o una piedra en el cuerpo humano y la víctima sufrirá enfermedades. Tiene que buscar el maleficio para sacar las cosas que están dentro del cuerpo. Las joní tienen un poder fuerte, pero malo, es mejor no tener contactos con ellas. Las almas de las joní pueden salir de su cuerpo para robar las cosas de la casa de otra persona.” (Chio, Yun Fan. 2004:63)

Cuando un taiyal piensa que una joní le está haciendo daño, va a buscarla y le

ofrece un gallo o un cerdo para acabar con el problema. La primera persona a la que se ocurre hacer daño suele ser una con la que se lleva mal porque una joní ataca a las víctimas por celos, odio y envidia. Por lo tanto, si no existe la hostilidad no hace daño a nadie. Así quien sufre los daños, piensa siempre que son los enemigos. En la vida cotidiana es normal tener conflictos con las personas con las que no hay comunicación, y por tanto, todo el mundo tiene enemigos. Las palabras de enemistad, los comportamientos de desacuerdo, los rumores, los cotilleos, todas las malas impresiones que dan en la memoria personal y provocan una futura venganza. Si algún día alguien sufre algo incómodo, se considera que es el resultado de la maldición de personas hostiles.

Si una joní mata a una persona, siempre hay alguien que se venga por la víctima, y la venganza es practicada a través de una serie de comportamientos de brujería. La brujería es una condición especial en las relaciones de causa y efecto. Todos los fenómenos extraños necesitan interpretaciones. La brujería conecta los protagonistas con los hechos históricos. A veces los elementos que no parecen tener relación, a través de la brujería la tienen. El espacio y el tiempo se cruzan sin problema. El pensamiento mágico puede llenar cualquier “hueco” cuando hace falta. Por ejemplo, con frecuencia se dice que una persona que se suicida o muere es por la culpa de una joní, y si no fuera por el maleficio de una joní, no habría muerto. Las joní se utilizan para interpretar las muertes inexplicables. Quizás es una excusa ya que los parientes del muerto no aceptan la tragedia, y para no decir que ha sido por castigo de los espíritus de los antepasados. Las joní son una salida, una solución para descargar la ira de los vivos. Y la matanza de la joní es una manera de tranquilizar la tristeza de los parientes, en otras palabras, las joní son sacrificios de chivos expiatorios humanos.

“En la época colonial japonesa, en la tribu Mulipa(馬立巴) había una persona que se consideraba que fue joní. Por la preocupación de que su vida estará en peligro, los japoneses la mandaron junto con sus parientes a la tribu Baigo(白狗). Sin embargo, cuando los miembros de Baigo supieron que era familia de una joní, los poderosos se reunieron en su casa y la quemaron. Cuando salieron del incendio, todos fueron muertos.” (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996:59)

En los casos en los que la relación social recíproca es intensa y está mal definida, es de esperar que encontremos creencias en la brujería.

“Los parientes de la víctima de la joní suelen ir a pedir el favor a los ancianos de la comunidad, quienes van a ser intermediarios y negociarán con la joní preguntando los requisitos para eliminar la maldición. Unas veces es el gallo mientras otras es el cerdo, dependiendo de la situación. Si no les hacen caso, la enfermedad irá cada día peor.” (Informante Shin Mingzen, Nantou)

“Algunas personas piden ayuda a las curanderas para aliviar las enfermedades de joní. Sin embargo, muchas veces sólo la maléfica conoce la solución.” (Informante Ch, Skikún)

La acusación de “joní” viene de la hostilidad personal. Normalmente la gente pelea con las personas de su misma clase social o tienen celos de los cercanos. Por lo tanto, los poderosos de la comunidad se acusan rara vez. Los seres humanos ofenden con palabras o comportamientos, a otros que tienen la misma posición

social. La idea de “joní” se relaciona con las escenas de disgusto y con la red interpersonal. Los taiyal suelen prestar atención a la relación con la gente. Las personas que amenazan con desgracias a otras, hacen sospechar que son joní. La gente con mal carácter también puede ser un joní. Los hombres con alguna discapacidad, mal genio o carácter sombrío, pueden ser sospechosos de ser joní por esta “anormalidad”. Los más ávidos son joní porque piden cosas siempre. Al los taiyal les da mucho miedo no dar regalos a los que les piden porque éstos pueden hacer maleficios en caso de que se enfaden por no satisfacerles con los regalos que hayan dejado las víctimas. Como se considera que los joní son codiciosos, la preocupación de no poder complacer el deseo de los joní se convierte en el motivo para matarlos. La idea de “eliminar” la preocupación se lleva a cabo cuando una persona o una colectividad sufren una desgracia. Para tranquilizarse, la gente busca una explicación lógica sobre la razón por la que les toca la mala suerte a ellos y no a otras personas. Los fenómenos anormales y los comportamientos extraños son los elementos básicos señal de desastre. Las fantasías y el miedo personal se combinan en los maleficios de los joní. Con frecuencia los rasgos personales y las posiciones sociales se enlazan con las imágenes del joní; es la idea de asimilación, dado que los seres humanos suelen juzgar a otros según la primera impresión, o por las experiencias pasadas.

“En nuestra tribu hay varias joní, todo el mundo lo sabe, pero nunca lo declaran. Sé muchas cosas, pero no es bueno contártelo; no me dañes. Mi abuelo me dice que jamás hay que mencionar ni pensar en la palabra joní.” (Informante anónimo, Skikún)

“Me han dicho que las joní crían animales tales como el perro y el pájaro,

que son sus ayudantes para hacer maleficios a otra persona. Nunca se ve a sus animales. Los ancianos nos aconsejan que no se hable de los asuntos de los joní ni los de los espíritus de los antepasados, porque traen mala suerte. Por lo tanto, aunque conocemos las respuestas de lo que nos has preguntado, no te lo contaremos.” (Informante anónimo, Hualien)

Los dos informantes anónimos son universitarios, y aunque son intelectuales y han aceptado la educación moderna, no pueden superar de tal prohibición tribal.

“El señor X se porta raramente después de sufrir una enfermedad grave. Se queda en casa, lo veo muy poco y me da miedo hablar con él. Me han dicho que su casa tiene algo raro. Su abuela era curandera. Antes, cuando mi hijo estaba enfermo, fuimos a su casa para hacer curación. Pero ahora casi no sale. Es rarísimo.” (Departamento de Etnografía, 1998:101)

Cuando una persona no puede entender o controlar un fenómeno o un asunto tiene miedo. En muchas ocasiones el miedo y la preocupación se convierten en ira que evolucionará para matar al culpable y quitar la inquietud del corazón. Si a la comunidad no le pasa nada, los joní conviven tranquilamente con todos miembros. No obstante, cuando la colectividad sufre desastres naturales y epidemias, los joní se convierten en el objeto de la culpa. Por ejemplo, cuando una persona o un animal muere por una enfermedad, cuando una mujer no puede tener hijos o se muere al dar a luz, se echa la culpa al maleficio de las joní. A veces cuando hay una mala cosecha, un desastre natural, un largo dolor y hace falta una salida para descargar la rabia, las joní juegan el papel de chivo expiatorio.

Los taiyal creen que el origen del poder de joní está en su interior, una zona inaccesible al control consciente, por la que se considera al joní como un enemigo de la comunidad.

“En el pasado había una mujer que tenía cuatro hijos. Después de morir su marido vivían aislados fuera de la comunidad. Empezó a murmurarse que la viuda llevaba ropa con valor y fue a la tribu Juansan (環山部落) para intercambiar técnicas de joní. Por esto, cinco jóvenes fueron a su casa para quemarla y mataron a toda la familia. Las consecuencias para estos jóvenes fueron horribles, porque murieron todos. Por ejemplo, el último murió cuando trabajaba en el monte; le habían avisado de una explosión de una obra, pero no lo escuchó y murió aplastado por las piedras que careron. Hoy en día, la gente de la comunidad todavía dice que mi tía, que era la viuda, ha pasado su joní a mi madre.” (Ibid.: 102)

Según las narraciones de los informantes, las mujeres celosas y codiciosas se consideran jonís. Por ejemplo, en el caso de la tribu de Barón, una joní por los celos de la belleza de una chica muy guapa, la alababa falsamente y le hacía maleficios. En la tribu de Kala, la curandera viuda y sus hijos fueron matados por su insatisfecho deseo. En la tribu Skikún, la psicópata de la tribu se considera que es joní, pero se “regula”, es decir, se transforma, después de convertirse en religiosa. Así que, los asilados, que no tienen protector ni pertenecen a ninguna comunidad donde refugiarse, se sacrifican para tranquilizar la ira de los espíritus y de los vivos.

Según la investigación del Departamento de Etnología la Universidad de

Política (1998:102-103), una informante joní sufre la enfermedad de la alcoholización y la psicosis.

“Cuando trabajaba como cocinera en la montaña Lisan (梨山), una noche, cuando dormía, sentí que me tocó un gato. Creo que ví algo raro y sentía el cuello oprimido. Por esto, mi dueño quemó unos billetes para los invisibles, lo que es un rito de los taoístas. Volví a mi casa y empecé a escuchar sonidos raros. Unos días después comenzó a temblar todo mi cuerpo y mi madre creyó que estaba loca. Sentía como si los espíritus de los antepasados me hablaran. Fui al hospital, a los templos del taoísmo y del budismo, y por supuesto, a la casa de la curandera, y sin embargo, todo fueron fracasos. La curandera puso una bola de hierro que se parecía a una piedra sobre un tubo de bambú, y dijo oraciones que no entendía. Me llevó al camino de nuestra tribu en una madrugada para hacer un rito de expulsión de los espíritus. Quemó hierbas y dijo otra vez oraciones que no entendí. Mientras tanto, el tono de las voces de los espíritus de los antepasados fue cada vez más alto, y mi oído y todo mi cuerpo estaban fatal. Lo repetíamos durante una semana, y le dejé dinero, pero he olvidado la cantidad que fue.”

Los joní conocen las oraciones y la forma de comunicarse con los espíritus de los antepasados que la gente normal no puede entender. Por la identidad y las capacidades especiales que tienen, los miembros de la misma comunidad hacen crecer un sentimiento de inseguridad al no entender “el otro mundo”. Los joní usan lo impuro y poderoso para dañar lo puro e indefenso. Capaz de mirar, sin hablar, queda el mal de ojo y así pueden controlar sus poderes. Su mirada emite peligro desde su interior. Así que, se tiene la impresión de que las joní son malvadas y se considera que son la raíz de todas las desgracias de la tribu cuando

ésta sufre algún desastre. Por eso, se supone que los malos deben “pagar la deuda”, deben morir.

Un informante anónimo¹⁰ dice, en las experiencias históricas de la “caza” de joní, que las pruebas de acusación de los maléficos es el sueño. Los casos pasados muestran que muchas víctimas hablaban con sus parientes cuando estaban enfermos o antes de morir. Luego los amigos y los parientes hablarían y sacarían la conclusión de que las víctimas fueron asesinadas. Según las palabras que han dejado las distintas víctimas, se hacen análisis y se encuentra al culpable: el joní. Las víctimas decían que se llevaban mal y soñaban con una persona exclusiva. Los sueños de las víctimas se consideran como pruebas y experiencias reales para “testimoniar” los delitos de los joní. La gente puede ver la cara del joní y hablar con él en sueños. Cuando se tienen pesadillas, se supone que el joní está haciendo maleficios. En caso de que no haya visto muy bien la cara del delincuente, puede deducirse su identidad según los contactos y relaciones pasadas. Las desgracias se relacionan con las pesadillas, y todas se consideran como pruebas de los delitos del joní. Los sueños se convierten en hechos históricos, una experiencia real, porque los disgustos que se sufren después de las pesadillas demuestran su realidad. Si se puede reconocer directamente al culpable en el sueño es mejor, y en caso de que no se pueda, se identificará a través del rito del oráculo.

“Las víctimas intentan buscar al culpable después de sufrir enfermedades. En todos los casos llegan a un punto común: los contactos con los joní. Las víctimas llegan una conclusión común, y es que han tenido contactos con una

¹⁰ Escondemos su nombre porque tiene miedo de que los miembros de la comunidad a la que pertenece sepan quien es él.

misma persona y, sobre todo, después de soñar con esa misma persona, sufren enfermedades y desgracias. Sin embargo, las enfermedades causadas por los joní son distintas a las causadas por los espíritus de los antepasados para castigar. Las de los joní son enfermedades de piel, por ejemplo, la picazón. No obstante, los castigos de los espíritus son accidentes de tráfico o caídas, que son más graves que las anteriores. Los maleficios de los joní y el castigo de los espíritus no son iguales, no se pueden comparar.” (Informante anónimo, Skikún.)

“Algunas personas antes de morir se habían mencionado que soñaban con alguien o pasaban por una zona donde vivía una persona exclusivamente. A veces tenían enfermedades de piel, y pensaban en experiencias cotidianas recientes antes de sufrir esos disgustos. Por lo tanto, después de los discursos, llegan una conclusión: la misma persona que estaba en los sueños de distintas víctimas era el joní. Una vez que los miembros reconocen la identidad del culpable, matan al joní. Sin embargo, es muy difícil decir concretamente quien es joní. En nuestra tribu hubo varias masacres de joní; los miembros mataban a una persona y echaban la culpa a los sueños.” (Informante CH, Skikún)

En la tribu de Skikún, los miembros buscan a los delincuentes según las últimas relaciones cotidianas antes de sufrir enfermedades. En la tribu de Barón, las víctimas de los maleficios son alabadas por una misma persona por casualidad. Así que, después de tener contacto con alguien y sufrir disgustos, acusan a los joní para descargar la responsabilidad personal de la posible culpa por la violación de las normas de gaga y mantener simpatía con los miembros de la tribu. Por lo tanto, la acusación del joní puede ser un fruto mezclado del prejuicio social y una huida de la responsabilidad. Se considera que es razonable que se sacrifique a una

persona para conseguir la seguridad de la mayor parte de los miembros de la comunidad. Para mantener el equilibrio psicológico, los miembros de la comunidad declaran culpable al joní con toda su fuerza. La acusación del joní es un método alternativo de explicar la desgracia que substituye a las explicaciones lógicas.

“En el pasado, los locos y aislados de la comunidad se consideraban joní, y los mataban.” (Informante Shin, Ming Zen, en Nantou.)

Para algunas personas es su destino el ser joní, porque causan miedo y duda pública. En algunos casos, son tan sensibles que a veces se ilusionan ellas mismas con que tienen poderes anormales y mágicos. No obstante, esa imaginación individual suele venir por la actitud social que las trata con prejuicios. La mayoría de las veces las mujeres se consideran joní, porque desde el punto de vista social, las mujeres taiyal pertenecen a una clase más baja que los hombres.

“Sólo las mujeres pueden ser joní, no hay joní masculinos. Las mujeres jamás pueden ser dirigentes de nuestra etnia. Para nosotros los taiyal, los hombres son más importantes que las mujeres.” (Informante Ch, Skikún)

Las curanderas y las joní son personas que tienen competencias especiales, mantienen una relación social con la comunidad a la que pertenecen. El reconocimiento colectivo es el elemento principal de la creación de la “profesión” de las curanderas y de las joní. El comentario público “crea” el poder de los curanderos y de las joní porque el público quiere que sea así. La relación de parentesco es el elemento básico para la herencia de ser magos, y por tanto, las

joní suelen tener un antepasado arcaico mago.

Siempre hemos enfocado la imagen de las joní desde el punto de vista de los acusadores. Ésta ha sido la razón por la que nos resulta difícil interpretar la realidad de la brujería. La imagen de las joní viene de sus enemigos. Los parientes de las joní se ven con malos ojos en la comunidad. Según los casos, en la tribu Skikún, los descendientes de las joní son despreciados por los miembros de la colectividad. Las joní son objeto del resentimiento social hacia ellas que normalmente se despierta por los desastres. La imagen de las joní se crea por muchas experiencias del tipo “había una vez...”. Me di cuenta que aunque la creencia tradicional debe alejarse de los descendientes de joní, se puede intuir una condición especial en que cuando los descendientes de los joní participan en las actividades públicas, el resto les cuida mucho; se supone que existe un significado profundo. Hay una ambivalencia social respecto a los “joní”. Por un lado son respetados y participan en los rituales cristianos de manera destacada. Pero por otro son temidos porque se consideran que pueden causar males y tiene males influencias.

En la dinastía Ching, había una tribu se llamaba Piyabon que estaba ubicada en el centro de las isla y rodeada por los montes. Tenía tres tribus vecinas. Sin embargo, una vez, se empezó a murmurar que la tribu Piyabon tenía una joní. Por lo tanto, las tribus vecinas atacaron a Piyabon y sólo quedaron tres tribus cuando venieron los japoneses. (Centro Cultural de Taichung, 1987:26)

En la época japonesa había muchos manuscritos sobre las joní; se supone que es por su impacto político y económico. Como se había impuesto el sistema de

Estado sobre la autoridad tradicional, los miembros de las tribus se sentían inseguros y el orden social se convirtió en un caos y las tribus perdieron su equilibrio. Además, hubo muchos desastres casualmente cerca de la llegada de los extranjeros, y por eso, los taiyal pensaban que todo lo malo había llegado por culpa de los maleficios de las joní. Así que para tranquilizar la tensión social y para controlar el comportamiento de sus miembros, se llevaban a cabo masacres de joní. Los japoneses intentaron evitar estas masacres supersticiosas, sin embargo, como la creencia tradicional era tan fuerte, solo pudieron trasladar a los sospechosos joní y sus parientes a lugares fuera de la comunidad.¹¹

Varios informantes dicen que la capacidad de las joní es cada día menor, porque hoy en día el poder de Dios es mucho más fuerte. Se supone que el origen de las joní viene de fuera, es decir, las primeras joní eran extranjeras. Como en la estructura social tradicional taiyal no debe existir un todopoderoso, excepto los espíritus de los antepasados, el nuevo poder mágico sin control de las joní deja a los miembros vivir en un mundo de miedo. En base a la misma razón, las religiones nuevas tales como el taoísmo, el budismo y el cristianismo también vienen de fuera, de los extranjeros, y se considera que pueden someter a las joní.

“Aquí ya no hay joní porque somos cristianos. A las joní les da miedo Jesús-cristo, que es más poderoso que ellas.” (Informante Chen, Li Hua. tribu Barón)

¹¹ En la época japonesa, el pueblo Losui del distrito de Yilan solo tenía cuatro habitantes. Era una familia que había vivido en la tribu de Skikún. Sin embargo, se sospechaba que criaban el pájaro rojo joní, y toda la tribu iba a matarlos. Los policías japoneses los salvaron y los enviaron a este pueblo aislado. Hoy en día, los ancianos de la tribu Skikún siguen viendo con ojos malos a los habitantes del pueblo Losui. (Lee, Jason. Taiwan Tribal Minority, vol.10)

“Ahora no vamos a pedir el favor de las joní, sino de los chamanes taoístas. Puedes buscar a cualquier dios de otra religión, pero tiene que ser más fuerte que las joní.” (Informante Huang, tribu Skikún)

La conclusión que se saca de las muertes es que son por algún maleficio y causan conflictos y venganzas de generación en generación. En la época védica Hindú el significado del nombre de brujo es igual que el de extranjero. Los extranjeros son los que viven fuera de la comunidad, los vecinos, los “otros”.

“Las joní nacieron de la etnia de fuera del monte Bonbon, y fueron aislados por los taiyal, desde principio hasta ahora.” (Inofrmante Shin Min Zen, Nantou)

“Los joní viven de lejos de la tribu, son aislados, porque se dice que tienen capacidad de hechicería. Con sólo un vistazo te maldicen.” (Informatne K. T, Nantou)

“Según los ancianos de Nantou, la etnia de joní vivía en un lugar que se llama Bununbwán, que parece ser la tierra patria de los antepasados de la tribu de Skikún. Por lo tanto, a muchas personas les damos mucho miedo. En la época japonesa, los joní se los llevaron al pueblo Niotou(牛/𠂇); todos los sospechosos fueron expulsados. Nadie quería vivir cerca de ellos, porque todos sus vecinos murieron.” (Informante Ch, tribu Skikún)

“Los ancianos nos aconsejan que nos alejemos de las casas de la familia joní. Mi padre regañó a mi madre una vez por hablar con los parientes de los joní. En el pasado las familias de los joní fueron asilados, todo el mundo los veía con

malos ojos.” (Informante anónimo, tribu Skikún)

“Cuando estaba en el ejército en el sur de Pintong, había un compañero que vino de la tribu Skikún, y todo el mundo lo respetó, nadie lo ofendió porque es de la tribu que tiene fama de joní.” (Informante L, Jansi)

Los temas de “dentro” y “fuera”, son evidentes en el simbolismo de los joní. Los símbolos de los joní giran en torno al tema de la bondad interior vulnerable atacada por un poder exterior. Estos símbolos varían de acuerdo con los modelos locales de significado, y con las variaciones en la estructura social.

Según la historia de la evangelización de las religiones cristianas, en los inicios, los taiyal pensaban que los curas y religiosos vinieron a maldecirles. Eran joní. Sin embargo, como algunos miembros de la comunidad se aliviaron después de la oración de los curas, aumentó el número de religiosos poco a poco. Los asuntos extranjeros desconocidos se califican de joní. Según la teoría de Mary Douglas sobre la brujería, los joní de los taiyal son como los brujos para los azande: el brujo es enemigo interior, ya que es un desviacionista peligroso y la única función de la acusación es controlar a los desviacionistas en nombre de los valores de la comunidad.

“Creo que la existencia de los joní es un muro para evitar los malos comportamientos. Puesto que nunca se sabe quién va a ser el próximo, todos se portan bien.” (Informante Ch, Skikún)

La gente imagina que sufrirá una desgracia y tiene que hacer algo para buscar

al culpable para eliminar la mala suerte. Se echa la culpa a los enemigos comunes. Se supone que la razón principal de todos los disgustos es la brujería de los joní, y se acumulan todos los asuntos en relación a la bruja. En el pensamiento taiyal, si un comportamiento o una actitud no son buenos, se considera que son “sucios”, y deben recibir las críticas públicas. Recitar las oraciones para hacer maleficios es “ilegal”, se prohíbe y se castiga. La prohibición “otorga” una gran gravedad a la magia negra.

Las creencias en el joní juegan una función constructiva en un sistema social. Dichas creencias participan activamente en la vida social, en dos niveles: el del individuo y el de la comunidad. Los individuos acusan al joní utilizándolo como un arma en los casos en que las relaciones son ambiguas. O sea, la acusación es una forma más de ataque y contraataque entre las partes rivales. Los orígenes del poder del joní para atacar su víctima pueden relacionarse con una imagen de la comunidad donde los valores de la misma están expuestos.

La acusación equivale a un rechazo de los vínculos comunes y de la responsabilidad. La existencia del joní es esencialmente un medio para clarificar y afirmar las definiciones sociales. El simbolismo de “dentro” y “fuera” se aplica a las víctimas y al joní. En caso de que los órdenes sociales estén menos definidos, y que no exista la exigencia de una definición clara, la acusación del joní se intensificará. Si la relación social está mal definida, podemos esperar una sociedad en la que predomine la brujería. Si las relaciones sociales están bien definidas, es seguro que las ideas antropomórficas del cosmos serán normativas, y se mantendrán los códigos moral y social (el gaga) mediante la ira de los antepasados (los utux). Si no se controlasen, destruirían el orden social. Las estructuras

sociales facilitando con predisposición a la creencia en la brujería. Cuando se da la ausencia de conflictos, de competición, de ambigüedad en los roles sociales, o una contradicción en los objetivos fundamentales, encontraremos la creencia en la brujería.

“El resultado del joní son tragedias, son viudas. Ahora no tengo miedo a ellas porque creo en Dios. Pero, sé donde están las casas de los joní, y jamás voy a acercarme a ellas.” (Informante Tsai, Yu Chun. Nantou)

La acusación del joní se da por la crisis en la creencia en los espíritus de los antepasados, por ejemplo, una muerte sin haber violado las normas de gaga. Es decir, sucede algo que fuera de la lógica cotidiana y del pensamiento tradicional. En otras palabras, la vida “estándar” sufre un impacto que no se puede explicar a través de las reglas colectivas. Las enfermedades, accidentes y las muertes causan que los miembros de la comunidad “busquen” al culpable: el joní. Los rumores sustituyen el vacío de conocimientos y crece la crisis. Las imaginaciones y los rumores “producen” una imagen en la que las ideas y emociones colectivas se conservan y se protegen muy bien. Sin duda, estos rumores también pasan por toda la escala social mientras se refuerzan o debilitan los enlaces colectivos y se convierten en violencia simbólica dentro de la comunidad a través de la práctica. De vez en cuando, la confianza, el favor, la obligación, el agradecimiento, el respeto y la lealtad, todos los elementos básicos de realización de las normas de gaga para mantener una colectividad “feliz”, se convierten en cargas sociales y en una forma de violencia. Cuando alguien de la comunidad no obedece la idea colectiva, le caerá un castigo, que es una acción de violencia general. En realidad, el miedo a los espíritus de los antepasados viene de una violencia escondida,

“misteriosa”, que se relaciona con las enfermedades, los accidentes y las muertes. Los parientes, amigos, las personas que tienen contactos con las víctimas son testigos, juegan el papel de la fuente de las murmuraciones sobre los joní. Los testigos pueden ser víctimas aunque a veces también son violadores de la ley. Todo el mundo quiere mostrar su opinión personal, porque quiere que el resto sepa su posición, o mejor dicho, su decisión dentro de las oposiciones sociales. Su punto de vista puede dirigirse hacia la violencia. La sanción pública viene de la amenaza de maledicciones invisibles y del peligro del futuro castigo por parte de los espíritus de los antepasados.

La imaginación se convierte en acción cultural, es decir, los procesos de acción social se derivan de una imaginación que se traduce en parte de la vida real. Es una manera por la que los seres humanos puedan establecer un ambiente ideal. Sin embargo, los procesos nunca se fijan, y además, las interpretaciones se modifican, porque las experiencias personales son distintas. Los mensajes y las noticias vienen y van, pero dejan su huella en la memoria personal. La memoria y la imaginación se despiertan por impactos y conflictos peligrosos. No es bueno andarse con rodeos. Por lo tanto, las consecuencias de los joní son tan incontrolables e increíbles que los miembros de la comunidad intentan con toda su fuerza expulsarlos. Es inevitable que se busque a un chivo expiatorio para descargar el miedo. Las murmuraciones de los testigos animan y aumentan el miedo grupal y la tensión colectiva. Los miembros de la comunidad establecen un mundo ilusorio lleno de miedos y disgustos, y por tanto, para tranquilizar la inquietud, se reemplaza “una tiranía por otra; se aplica lo del ojo por ojo y diente por diente”; la venganza sería una matanza homicida.

Por otro lado, las murmuraciones pueden aprovecharse para fortalecer el orden social; apoyan a la autoridad; o y viceversa, la destruyen. Según las teorías de Mary Douglas, en un ambiente que presta mucha atención a los límites de la “pureza” es donde los rumores pueden convertirse fácilmente en violencia. Los rumores pueden extenderse a cualquier lugar del mundo, es decir, no hay fronteras para ellos. La gente suele esconder los mensajes que ha recibido en un rincón del corazón, y los mezcla con otros, incluso con imaginaciones. Pero, en general, si no llega ningún estímulo, los guarda como si no existieran. No obstante, una vez que se despiertan de su interior, se expanden y exageran.

Cuando en una situación no se encuentra ninguna salida, la esperanza se convierte en la desesperación. Además, el pronóstico se relaciona con la esperanza. El miedo nace cuando la gente se da cuenta de que el futuro no está asegurado. Como los seres humanos pueden distinguir la diferencia entre el futuro y el presente, prestan más atención al futuro, porque se supone que los resultados están en sus manos, pueden crear un mundo ideal ellos mismos. En el caso de los taiyal, para planear el futuro, en realidad, el mundo de más allá con los espíritus de los antepasados, cumplen las normas y conocimientos de gaga, puesto que consideran que es la única forma de alcanzar la meta de la vida. Las experiencias de muerte hacen que todo el mundo sepa que el gran final de la vida será así, y por eso, sólo las personas que confían en las palabras que han dejado los antepasados pueden vivir tranquilamente su vida cotidiana y recibir la llegada de la muerte. Para los taiyal, el mundo real no es el que viven ahora, sino el de los espíritus de los antepasados donde se supera la vida y la muerte.

4. Sumario y Conclusiones

Los ritos públicos Taiyal se relacionan con las actividades de productividad, sobre todo la caza y el cultivo, a los que se supone que los taiyal prestan mucha atención porque son ejes de la garantía de la vida. A veces los ritos son sencillos, por ejemplo, en el rito de roturación, los padres de familia o los hombres de buena virtud en la comunidad van a la huerta nueva donde ponen unas ramas de árbol y echan unas gotas de bebida fermentada al suelo, y así se acaba el rito. No obstante, el rito no se termina tan pronto porque el presagio del sueño de la noche después del rito es la clave de la reacción de los espíritus de los antepasados. Así que el rito no es tan sencillo y corto como parece, sino que está compuesto por una serie de acciones y comunicaciones entre los taiyal y los espíritus de los antepasados.

El rito de agradecimiento a los espíritus de los antepasados es el rito más importante para los taiyal. Todas las familias llevan ofrendas al aire libre y llaman a los espíritus de los antepasados para que vengan a disfrutar de los sacrificios. En realidad, a cierto nivel, los taiyal consideran que todos los ritos se pueden denominar como rito de agradecimiento a los espíritus, porque se hacen para mostrar la gratitud a los antepasados.

Cuando se celebran los ritos agrícolas y de caza, el público es necesario, pues se realizan al mismo tiempo que la actividad laboral, es decir, coordinados con las faenas cotidianas. A través de la realización de ritos se reúnen los miembros de la comunidad mostrando su función socio-cultural en la colectividad. Los ritos públicos ayudan al enlace social, porque la colectividad está conformada por varias unidades y los miembros deben tener contacto entre ellos para consolidar la

unión. Los procesos rituales solemnes fortalecen la imagen religiosa y hacen creer en las imágenes, y los espectáculos especiales exclusivos se pueden ver una forma de entrenamiento de las costumbres y normas tradicionales. Toda tribu se reúne para escenificar el poder y la realidad de los espíritus de los antepasados. Los ritos públicos apoyan las creencias, y la acción pública aumenta la eficacia. La personalidad del individuo está sujeta a la acción que la comunidad ejerce sobre él. Los sentimientos y actos de cada uno engendran en el rito una unidad y concordia comunitaria que perciben intensamente todos los miembros del grupo. Los ritos no solo se realizan o se repiten sencillamente, sino se hacen según un orden flexible y modificado en base a las actividades sociales y las reacciones interpersonales. El valor común y el objetivo final están presentes en todas las acciones rituales.

En el pasado, cuando había conflictos graves en la tribu que no podían solucionarse a través de pactos de los dirigentes, lo dejaban en manos del juez supremo: los espíritus de los antepasados. Las personas que tienen buena cosecha y muchos descendientes, juzgan y arreglan bien los conflictos y problemas de la comunidad. Son adorados por el público por su capacidad y experiencias. Sin embargo, en efecto, la fama del dirigente de la tribu taiyal depende de su carisma acompañado del apoyo de los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, si alguna vez los espíritus no le miman, pierde la suerte y la confianza del público.

Cualquier comportamiento de una comunidad o de una persona debe tener el objetivo de mantener la relación colectiva, especialmente para un grupo en el que no existe una clase privilegiada. En este caso, para los taiyal, los espíritus de los antepasados son esa clase correspondiente. A través de la celebración de los ritos, los dirigentes del grupo gaga protegen y mantienen la unidad; las familias y los

clanes tienen gran influencia en los miembros de su grupo que se reúne y obedece las normas de la colectividad.

Según una leyenda taiyal, en el pasado de este mundo no existían ni enfermedades ni la muerte. Sin embargo, un día un viejo sucio pidió a un joven que le limpiara pero, éste le rechazó. Este viejo maldijo a todos los seres humanos, y a partir de entonces, en el mundo taiyal se empezaron a sufrir enfermedades y muertes. Como la muerte viene por no obedecer las palabras de los ancianos, los violadores de gaga sufren la tortura de la enfermedad cuando están vivos, y una vez que mueran, no pueden ir al mundo del más allá de los antepasados. Por lo tanto, la celebración de los ritos es fruto de la reacción humana ante la emoción de la muerte. La actitud religiosa permite que los seres humanos esperen la vida futura y los ritos confirman esta esperanza.

Tener buena salud es igual a tener todas las formas de suerte; las enfermedades se relacionan con las desgracias. La manipulación por brujería se traspa de los malos a los buenos. Las enfermedades vienen de la maldición de brujería, de los celos y odios de los joní, y también del castigo de los espíritus de los antepasados. Generalmente, los taiyal creen que la enfermedad es el castigo y la ira de los espíritus de los antepasados por la violación de las normas de gaga. Sin embargo, los espíritus manipulan las enfermedades, pero la responsabilidad está en el comportamiento humano. La apreciación de una persona no sólo tiene enlace con el comportamiento de los antepasados, sino que también incluye todas las cosas que ha hecho, todas las palabras que ha dicho y, sobre todo, la obediencia a las normas de los antepasados: hacer sacrificios para pedir el perdón de los espíritus. Si los espíritus no descargan su ira sobre el culpable, sus

descendientes sufrirán el castigo. La matanza del cerdo es un rito tradicional de curación taiyal considerado como una forma de purificación. Es decir, la enfermedad es algo impuro. Según los distintos delitos que se cometan, el castigo será diferente. Normalmente, si no viola prohibiciones graves, enferma “ligeramente”, y sólo tiene que hacer un rito sencillo. No obstante, si está muy enfermo, debe pedir el favor de la curandera y preguntar a los oráculos mientras hace rito del sacrificio.

La eficacia de la brujería y la decisión de qué tipo de “técnicas” deben adoptarse depende del resultado. Es decir, sólo se llevan a cabo las técnicas eficaces para influir en la opinión de los muertos. Los espíritus de los antepasados corroboran su poder a través de las desgracias cotidianas. En el caso del retiro del grupo gaga, el cambio de grupo suele hacerse porque los miembros han perdido el carisma de los antepasados. Si continúan las enfermedades y muerte, los espíritus mantienen su autoridad, porque se supone que las desgracias son pruebas del poder de los mismos. Durante los procesos de curación, la pelota se pega en el tubo o se pega en la mano del curandero, lo que es un símbolo de la “presencia” de los muertos que una vez que descargan su ira, se marchan de la víctima.

Francamente si sólo no se cae bien a alguien o se habla mal de alguien, no se puede hacer daño a otra persona, excepto si existe una relación social íntima. El daño de una persona desconocida que te maldice es mucho menor que el de las maldiciones de tus padres, tíos y parientes. Aunque no se hagan maleficios a través de un rito, la ira y las quejas de un padre traerán desgracias a su hijo. El poder mágico es una parte del cuerpo que aumenta acompañado el crecimiento humano. El respeto a los mayores a veces puede decirse que viene del miedo de su

poder mágico. Así que se supone que un curandero anciano es más poderoso que otro joven, y los niños tienen menos poder aún. Los joní hacen maleficios cuando están celosos o se llevan mal con las víctimas. El pájaro rojo es un puente para enlazar a los dos, porque es la única explicación de que el joní esté en casa mientras hace daño a la víctima. El alma mágica puede salir del cuerpo humano cuando quiera.

En el caso de las joní de la tribu de Skikún, las víctimas consiguen saber quién es la culpable al re-establecer los hechos de los contactos con la misma persona antes de sufrir la enfermedad. O sea, las pruebas de los delitos puede tener una sucesión simultáneamente con una persona común, incluso en los sueños; las joní parecen que tienen un instinto increíble para hacer maleficios a las víctimas. Las joní puede “contaminar” las cosas o a las personas a través de las maldiciones y el pájaro rojo. Las personas que toquen las cosas o tengan contacto con personas “impuras”, se contagian de la maldición. Las formas de solucionar este tipo de maldición tienen que ver con la relación de intercambio y de control social.

Los joní se utilizan para explicar las excepciones del orden social. Como en la sociedad Taiyal los espíritus de los antepasados son el centro del universo manipulando la vida y la muerte de los vivos, las desgracias relativas a los joní juegan un papel muy raro; parece que no pertenecen a la sociedad, en otras palabras, son extranjeros. El miedo de los joní causa que los taiyal no quieran hablar ni pensar en ellos, la inquietud de los espíritus que son enemistades y los maleficios viene de que ambos destruyen el perfecto orden y equilibrio consecuencia de la obediencia a las normas de gaga. En comparación con los joní, los curanderos que tienen capacidad de comunicarse con los espíritus son

respetados en la comunidad. Los dos pueden considerarse como brujos blancos y negros. Normalmente los joní pueden vivir tranquilamente en la comunidad cuando la sociedad está en paz. La masacre de los joní sólo sucede cuando la colectividad sufre desgracias y hace falta buscar una cabeza de turco para descargar la ira de los espíritus. Los joní nacen de las murmuraciones. Según los rumores, los joní tienen la capacidad de destruir la correcta vida social y se deben expulsar de la comunidad. La imaginación, la violencia y los cabeza de turco, los procesos de masacre de joní son como una representación en miniatura de la sociedad Taiayl.

Los rumores llevan al castigo a los pecadores. Desde la perspectiva de moral, se considera que las desgracias son causadas por los pecadores y por ellos la colectividad constituye una serie de castigos para ellos por su negativa influencia social. Sin embargo, cuando las enfermedades y desgracias son más graves y se consideran castigos de los espíritus de los antepasados, las “víctimas” buscan a los curanderos y preguntan a los oráculos mientras intentan descargar la ira de los invisibles. La predicción y el presagio enlazan la lógica de los comportamientos vitales y la creencia religiosa. Los rumores y las murmuraciones son pronósticos de acusación. El imaginario colectivo señala las condenas y las racionaliza. Cuando este círculo pierde su control, se rompe el equilibrio y empiezan los conflictos. El miedo a los joní aumenta cuando la comunidad sufre un impacto, mientras que la influencia de los joní casi no existe en una sociedad rutinaria. La acusación del joní puede verse como una señal de presión social.

Como la creencia en los espíritus de los antepasados existe como característica moral, los dirigentes se convierten en los soportes de los miembros

de la comunidad; los dirigentes pueden influir en las actitudes de la gente. La noción de agradecimiento a los espíritus no sólo muestra el pensamiento de la sociedad, sino que también se relaciona con el orden de las acciones comunes. El concepto de rito y de curación concede un significado a los comportamientos colectivos. La sospecha es una acusación especial por la que se desencadena la tensión entre la sociedad y el individuo mientras se acepta la influencia del ambiente histórico. La desconfianza, el miedo, los celos y el odio se dirimen en los conflictos colectivos. Los accidentes, desastres y muertes hacen que los miembros empiecen a sospechar entre ellos. Cuando no pueden conseguir una explicación adecuada, buscan a un chivo expiatorio. Los rumores y las murmuraciones conforman una red de comunicaciones en la que están presentes el miedo y la inquietud. Los rumores y las murmuraciones crean un ambiente de nervios y orientan el castigo más tarde.

En el caso de que un miembro viole las normas de gaga, el resto de miembros permanece en un ambiente inseguro e inquieto, hasta que un miembro del grupo se encuentre mal, sufra desgracias y cause los conflictos. Los culpables no sólo deben ser castigados, sino también eliminados. Es decir, se destruyen los delitos y se purifica la contaminación. A veces la acusación viene por celos, por ejemplo, de la joní. Los objetivos de las murmuraciones suelen ser los malos, perezosos y pobres, y las personas que son despreciadas o débiles en la sociedad. De todas maneras, el comentario público es la semilla del castigo final del culpable.

Los celos, la enemistad y el odio están escondidos en los rumores esperando una oportunidad adecuada para salir a la luz cuando la sociedad sufre desgracias. Echar la culpa de las muertes a otra persona puede descargar el sentido culpable

colectivo. Todas las muertes estimulan las emociones humanas, sobre todo, cuando las muertes suceden fuera de lo esperado.

El pensamiento sobre el hado influye en la vida y el comportamiento humano. Por lo tanto, se establece un sistema de presagios que puede ayudar a los seres humanos a evitar los accidentes y fracasos. Los taiyal prestan atención a las faenas cotidianas, y establecen un conjunto de conocimientos relativos que acumulan todas las experiencias de los muertos y los vivos. El presagio sobre plantas y animales se puede decir que son las adivinaciones más “primitivas”. Los fenómenos naturales y el medio ambiente que se relacionan con la naturaleza suelen ser las fuentes principales de “conocimientos intelectuales humanos”. Los desastres imprevisibles tales como las enfermedades y las muertes deben tener presagios en las plantas y los animales relativos, porque el pensamiento primitivo sobre la muerte se extrae de la naturaleza. Normalmente los presagios sobre cosas malas son más abundantes que sobre cosas buenas, puesto que para garantizar la supervivencia y la seguridad humana se presta más atención a los presagios malos. Los fenómenos naturales y personales para hacer presagios son anormales. Como son fenómenos tan increíbles, tan raros, llaman mucho la atención y se supone que son divinos y se aprovechan para determinar el futuro según las experiencias pasadas. Al contrario, las cosas cotidianas son muy difíciles de predecir con los presagios; así que los asuntos fuera de la lógica personal son sobrenaturales.

Los presagios del pájaro santo y de los sueños existen por las experiencias de los antepasados. Según el resultado del presagio se tienen los comportamientos adecuados. Los buenos adivinos taiyal son los que pueden explicar bien las ideas de los espíritus de los antepasados y gozan de buena fama en la comunidad. Los

éxitos de los adivinadores también fortalecen el poder y la influencia de los muertos. Los sueños y las enfermedades son dos escenas principales en las que los taiyal pueden tener contactos directos con los espíritus de los antepasados. Se dice que la petición de comida se hace porque tienen hambre de otro mundo, y sólo se tienen que ofrecer las ofrendas se hayan dicho en el sueño. Sin embargo, el compartir la comida es un presagio horroroso, puesto que el soñador come el alimento de otro mundo, lo que significa que morirá pronto. Las pesadillas significan mala suerte, los comportamientos, las palabras y actitudes de los muertos en los sueños son presagios del futuro destino del soñador.

Los oráculos sobre enfermedades pueden ser un ejemplo para explicar la lógica religiosa del mundo taiyal. La enfermedad es una de las condiciones especiales de desgracia. En la sociedad Taiyal, la enfermedad es igual que la mala suerte. Así, por ejemplo, la sequía, el robo, el divorcio, los accidentes, es decir, todos los problemas vitales que tiene una persona, se consideran que son metáforas del castigo de los espíritus de los antepasados. La creencia en utuj se relaciona con el sistema social taiyal, y por eso, si un enfermo quiere aliviarse pronto, debe identificar la razón real por la que sufre la enfermedad, porque los muertos manipulan todo. Por ejemplo, en el caso de la mordedura de serpientes, la serpiente es un intermediario de los espíritus, ha mordido a un taiyal que puede que no haya violado las normas de gaga pero que está en un grupo donde hay alguien que sí las haya incumplido.

Los presagios del sueño y del pájaro ayudan a los taiyal a tomar decisiones. Acortan las distancias y los espacios de los asuntos relativos mientras dan significados sociales según las distintas condiciones. A veces se ignoran otras

razones lógicas. La creencia en los espíritus de los antepasados es un hecho real y humano, porque la muerte es un hecho social y natural. Al interpretar las razones de la muerte, la manipulación de los muertos es la única razón que tiene sentido, y por supuesto, además, bajo esa explicación, los vivos reafirman los valores sociales. Si un taiyal muere por haber violado las normas de gaga, nadie va a quejarse, dado que todo el mundo sabe que debe obedecer las prohibiciones. Nadie quiere admitir que ha violado los tabú cuando se pregunta a los oráculos. Sin embargo, cuando el resultado del oráculo indica los errores, todo el mundo reconocerá que es posible que alguien haya quebrado los tabú. Según el entrenamiento y la educación tradicional, los jóvenes aprenden sus conocimientos en la vida cotidiana y las actividades comunes de la comunidad, así que, cuando fracasan suelen echar la culpa a los violadores de las normas y piensan en el castigo de los espíritus de los antepasados.

Las reflexiones sobre determinadas experiencias, como la muerte, la enfermedad, y los sueños, llevan a la conclusión de que para explicar todo esto es preciso postular la presencia del utuj (alma). El alma puede considerarse independiente de donde surge la noción de los seres espirituales: utuj. Las almas humanas se convierten en utuj, en seres muy superiores al hombre, que rigen su destino.

La creencia de utuj es valiosa por lo que aporta a la cohesión y la continuidad sociales. Cada uno tiene el mismo tipo de creencia y prácticas religiosas, y su colectividad o comunidad les otorga una objetividad que las sitúa por encima de la experiencia psicológica de todos los individuos. La creencia en el utuj se transmite de una generación a otra, ya que existe antes de su nacimiento y existirá después

de su muerte. O sea, la creencia en el utuj es una representación de la consciencia colectiva misma. Una sociedad se ve así misma como algo más que una colección de individuos y por lo cual mantiene su solidaridad y asegura su continuidad. El espíritu de los antepasados es el alma colectiva del grupo; podemos decir, que es la colectividad misma que se halla tanto fuera como dentro de cada uno de sus miembros. Aunque los miembros mueran, la colectividad nunca fallece.

Los ritos sirven para despertar las ideas del utuj, para unir el presente y el pasado y, por supuesto, para relacionar al individuo con el grupo. La creencia en el utuj une a los miembros del clan; la celebración colectiva de los ritos renueva un sentimiento de solidaridad. Durante los procesos rituales, cada miembro pierde su sentido de individualidad y se siente como una parte de la colectividad. Entonces, podemos llegar a la conclusión de que el tema de la creencia y los ritos del utuj es un sistema de ideas por la que los miembros representan a la colectividad a la que pertenecen y la relación que llevan con ella.

Los joní se aprovechan para interpretar las desgracias inexplicables; el sacrificio se hace para eliminar la desconfianza que hay entre los miembros de la comunidad; la misma idea se da cuando se hace la matanza de cerdo. Los ritos mantienen los elementos intelectuales y las imaginaciones morales y a la vez es una forma lógica de arreglar los conflictos. Según las teorías de Evans-Pritchard, los castigos por brujería son una manera en que los seres humanos pueden mostrar y liberar la presión. Los ritos que se hacen para eliminar los delitos de la violación del gaga pueden considerarse de la misma manera.

Los brujos de Papúa, Nueva Guinea, pueden mandar un pájaro rojo desde su

cuerpo, y dicha ave puede buscar las cosas perdidas de la víctima y al mismo tiempo es capaz de hacer enfermar a la gente. Los “clientes” suelen entregar regalos de valor cuando los brujos hacen bien sus “servicios”. Los brujos de Papúa Nueva Guinea mezclan las características de los curanderos y de los joní, porque en el caso de los taiyal, mientras los primeros gozan de fama por su especialidad, los últimos sufren la molestia de los rumores. Ya buenos dichos que las murmuraciones se transmiten cuando la comunidad sufre desgracias.

La brujería es un fenómeno social y un conjunto de opiniones. El enlace natural de las opiniones hace que la determinación de los adivinos sea posible. La brujería no sólo es un conjunto de las ideas públicas, sino también de costumbres, y a veces es obligatoria. Es decir, el público ya tiene una conclusión sobre la adivinación en la que los miembros de la sociedad se apoyan desde el principio. O sea, desde el punto de vista de los taiyal, según las experiencias de los antepasados, los asuntos semejantes deben tener mismos resultados. La determinación se refiere a la opinión común de la colectividad. Sólo las necesidades colectivas se practican entre los miembros. La creencia colectiva es un resultado de las necesidades individuales y los deseos públicos. El comentario social se puede ver como una presión colectiva en la que la consciencia colectiva encuentra una salida para descargar la tensión psicológica. La causa y el resultado de los conflictos se mezclan en los comentarios públicos. La obligación y las costumbres tradicionales son dos puntos principales de los comportamientos sociales. Las opiniones son compartibles. Las prohibiciones se relacionan directamente con las violaciones. En efecto, la sociedad es la que apoya el castigo de los espíritus. Por lo tanto, la creencia en los espíritus de los antepasados tiene un estrecho enlace con el sistema de prohibiciones y su característica principal es recuperar la quebradura de las

desgracias, sobre todo, de las enfermedades. La curación tradicional es un alivio psicólogo. La ilusión insensata existe en todos los ritos, pero sin embargo, los objetos de los sacrificios no son iguales. El miedo a los invisibles viene de la preocupación colectiva y se mantiene por la tradición. Todas las sociedades tienen su miedo exclusivo. Para la sociedad Taiyal, los utuj son el origen del miedo.

En principio los utuj se unen a la respiración o el pulso, que son cosas que desaparecerán después de morir una persona; los utuj también indican otras cosas, como por ejemplo, las sobras de una persona, el alma del sueño, y además, lo más importante, los espíritus de los muertos. El miedo a los cadáveres se convierte en el tabú y las prohibiciones. La obediencia de las normas de los antepasados por los taiyal es una forma de garantizar una vida tranquila de los vivos, a través de satisfacer la felicidad de los muertos.

El bien y el mal de los espíritus se relacionan con su “función” para los seres humanos. Los taiyal adoran a los espíritus “buenos”, mientras intentan alejarse de los “malos” hasta expulsarlos a través de brujería. Los espíritus “buenos” son protectores del orden y la moralidad para los taiyal, y vigilan los comportamientos de éstos día y noche. Acompañado del desarrollo de la sociedad, el requisito del mantenimiento de el orden hace más falta cada día. Las normas tradicionales para amonestar los comportamientos personales se acumulan de generación en generación. Aparte de eso, los contactos y actividades públicas aumentan la necesidad de las reglas del gaga. La coordinación entre el individuo y el grupo cada día parece más importante, y por tanto, empiezan a poner las reglas de comportamiento para controlar el orden colectivo. Los espíritus de los antepasados crecen y protegen el orden y las normas del mundo taiyal, y por eso,

emplean toda su fuerza para eliminar cualquier invasión y amenaza que haga daño al universo ideal. Por lo tanto, las anomalías tales como las enfermedades y los accidentes se consideran como castigos por la violación de las normas de los espíritus de los antepasados. Para no contagiarse de la culpa, los culpables deben aislarse de la colectividad o purificarse. Así, las ideas de la normalidad y la anomalía, lo puro y impuro se relacionan con la salud y la enfermedad, la vida y la muerte.

La consolidación social es igual que los fenómenos morales; para describir los hechos invisibles, se deben buscar los símbolos. Como los pensamientos de los espíritus no se pueden dominar ni comprender, los taiyal intentan asimilarlos a través de unos intermediarios exclusivos y simbólicos. En los conceptos de los taiyal, los hechos no son lo que parecen, porque detrás de los fenómenos está la verdad, es decir, las manifestaciones de las cosas son nada más que símbolos, y por tanto, se debe buscar el poder mágico que está controlando e influyendo en los hechos. La adoración de los espíritus también se hace de una forma simbólica, porque la presencia de los espíritus suele mostrarse de una manera simbólica. Por lo tanto, los trámites de los ritos están llenos de símbolos y se supone que los espíritus se satisfacen por ellos. Poco a poco, todos los asuntos superan su forma exterior y tienen significados metafóricos; y se considera que los comportamientos simbólicos pueden alcanzar la meta esperada. Sobre todo, los ritos simbólicos se repiten de la misma forma cuando se obtienen pruebas triunfales, pero deben realizarse con atención, porque cualquier error que “traicione” el mantenimiento de lo pasado, es una provocación para los espíritus.

La creencia en la vida eterna de los espíritus hace tener esperanza a los seres

humanos cuando están enfrente de la amenaza de la muerte. Sin embargo, cuando la muerte está llegando, los procesos de vida a muerte, de vivo a cadáver, todavía asombran a los taiyal. Como la muerte es un hecho incambiable, para escapar del miedo a la muerte, los taiyal crean un mundo del más allá, donde no existe el dolor ni la muerte, sólo hay alegría; es una reflexión perfecta en contra a las desventajas de este mundo. El mundo de los espíritus ofrece una salida para que los taiyal puedan enfrentarse a los peligros de esta vida obedeciendo las normas que han dejado los antepasados; confían en que es el único camino para ir al más allá, así que relacionan el mundo de los vivos y de los muertos, y se cumple el deseo más profundo de todo el mundo.

Para todas las personas, el cuerpo humano está en el centro del universo. El cuerpo es un conjunto formado por la emoción, la capacidad y el pensamiento. La actitud y el comportamiento se llevan a cabo por el cuerpo. El alma se esconde en el cuerpo cuando está viva, pero cuando se va el espíritu del cuerpo, la gente muere. El cuerpo es una parte de la sociedad, del universo; la noción de cuerpo puede ser simbólica, dinámica y práctica. Las ideas sobre la relación entre el cuerpo y la enfermedad se relacionan con las nociones sobre los antepasados, la normalidad y los ritos religiosos. La sociedad tiene su lugar en el cuerpo mientras el cuerpo forma una parte de la sociedad. Al ser una parte de la sociedad, el cuerpo sufre la presión y el cambio social.

La evangelización y la colonización son las razones principales por las que los taiyal pierden la mayor parte de los conocimientos rituales. Es una experiencia cruel para ellos, puesto que practican su concepción de universo a través de la realización de los ritos. No obstante, aunque hoy en día los taiyal se han

acostumbrado al sistema moderno de la medicina, las curaciones tradicionales siguen existiendo en la comunidad. A pesar de que se preocupan por las reacciones de los antepasados por el abandono de los ritos tradicionales, muchos taiyal han cambiado su creencia, dado que a través de las experiencias han probado la eficacia de la nueva religión. En la sociedad tradicional taiyal, la salud refleja la condición moral de una persona. Las oraciones, los instrumentos juntos de los curanderos son los intermediarios y los símbolos de la presencia de los espíritus. La razón de la enfermedad y el control social se mezclan y se cuelgan en un mismo sistema. Las curaciones tradicionales conservan el significado más profundo sobre la creencia en los espíritus de los antepasados. Los ritos y los comportamientos cumplen las nociones funciones: eliminar todo lo malo, recuperar y mantener el orden social.

Capítulo VI

Concepto de Conformación étnica:

los mitos, leyendas y el pensamiento Taiyal

1. Teorías sobre la mitología

Los primeros estudios de la escuela mitológica se concentraron en la noción de que el núcleo de los mitos se relaciona con los conocimientos de la naturaleza, con las reacciones vitales humanas. Los antepasados interpretan los fenómenos naturales a través de las experiencias cotidianas. El mitologista alemán W. Schwarz (1821-1899) cree que los temas centrales de los mitos reflejan la lucha entre la luz y la oscuridad, es decir, los seres humanos personalizan la fuerza sobrenatural y crecen las actividades rituales en base a los mitos. Otro maestro alemán, Jacob Grimm, ha mencionado la teoría mitológica en su obra, en la que dice que los mitos étnicos forman las creencias sobre el universo de la etnia. Grimm piensa que el universo de una etnia se relaciona con la creencia religiosa con que conforma la base de las ideas mitológicas. Según Grimm, los seres humanos mezclan su identidad, y su ambiente vital con la creencia religiosa. Los dos mitologistas prestan especial atención a la relación entre los seres humanos y el ambiente natural, y sus opiniones también representan el dicho tradicional de que en la mitología se considera que bajo las condiciones primitivas los seres humanos son controlados por la Naturaleza. Sin embargo, los fenómenos naturales pueden ser buenos y malos dependiendo de su función de beneficiar o dañar. Por lo tanto, la naturaleza tiene dos caras según la noción de la creencia primitiva. La distinción lo bueno y lo malo en un concepto que suele venir de los mitos.

Se considera que los mitos se utilizan como lengua y signo por parte de los seres humanos para mostrar el sentido personal. Los investigadores naturalistas creen que el contenido del mito es una reflexión sobre el ambiente y la naturaleza, mientras que los estudios históricos dicen que los mitos son informes de la historia. Aunque los mitos tienen muchos contextos distintos con los que conforman imágenes diferentes, el pensamiento mítico suele tener la misma función y estructura.

Andrew Lang halla que los mitos son realidades culturales de las sociedades “primitivas” y son el origen de las costumbres tradicionales. Este autor dice que la lógica y el pensamiento míticos tienen un carácter especial que se relaciona con la causa y el efecto de los eventos vitales. Es decir, para las sociedades “primitivas” no es tan importante conseguir una teoría común para explicar los acontecimientos sociales, sino que lo importante es buscar una razón especial que pueda explicar los fenómenos o asuntos de la vida. La mejor identidad será el mito de creación, dado que este mundo siempre crece por un incidente histórico. Bronislaw Malinowski piensa que los mitos son permisos de los efectos sociales y de las creencias. Según su estudio sobre los mitos melanesianos, la razón por la que un mito crece es para autorizar la legalidad de las normas sociales. Kluckhohn considera que los mitos son iguales que los ritos; que son una reacción y una regulación causadas por la preocupación colectiva. Radcliffe Brown menciona que los mitos son construcción psicológica del orden social. Sigmund Freud dice que el mito, como el sueño, es una reflexión del miedo y el deseo inconscientes. Jung halla un principio compartido entre los mitos y los soñadores a través del análisis de sueños. Jung dio el nombre de arquetipo a esta noción. Jung cree que los mitos

vienen de la consciencia colectiva, y que ésta depende del arquetipo. El inconsciente colectivo se forma por las experiencias psicológicas que han hecho más rica la memoria antigua desde la sociedad arcaica de generación a generación. Estas experiencias recuerdan las etapas más arcaicas de los procesos del desarrollo humano, conservan los sentidos más primitivos y conforman las formas míticas. Estos sentidos e imágenes originales del arquetipo se encargan de las experiencias psicológicas y se repiten y continúan en los pensamientos arcaicos a través de las experiencias humanas tales como los mitos, ritos y sueños. Jung piensa que las almas primitivas no tienen capacidad de mentir sobre los mitos, y por lo tanto, cree que los mitos muestran el significado de la vida y presentan el espíritu de las tribus.

Para los miembros de la comunidad, los mitos son una narración de los hechos históricos que tuvieron lugar en el pasado antiguo. Se aceptan, se creen mientras se usan para explicar los asuntos inexplicables entre los miembros de la comunidad donde se habla de los mitos. Los mitos son la base de la memoria grupal que se convierte en la solución y la lógica cuando la comunidad se enfrenta a situaciones especiales. Malinowski dice que los mitos no son símbolos, sino que es una presentación temática (Lin, Su-li. 2001:110). Según este maestro, los mitos de la sociedad primitiva son hechos reales, son potencia activa que se debe estudiar en relación con el sistema de la vida socio-cultural.

Los mitos también reflejan la condición psicológica colectiva de una etnia de modo que para entender la cultura de una etnia hay que empezar por estudiar sus mitos. El pensamiento colectivo es un concepto cultural de un grupo. El universo de una colectividad puede ser un sistema de valor común que se constituye por las

actitudes y los comportamientos de los miembros. El sentido grupal puede verse como una estructura o un marco del pensamiento colectivo que se logra a través de la colección de las normas y valores sociales que se practican. O sea, el pensamiento común de una colectividad viene de la socialización de la psicología grupal. Los “primitivos” mezclan los fenómenos y la naturaleza y hacen crecer los mitos. Es decir, los mitos son el producto de las condiciones vitales y psicológicas, son reflejo de la vida y el pensamiento primitivo. Normalmente los mitos describen un asunto que sucede en un lugar y un tiempo especial, aunque no se suele identificar ni el sitio ni el momento. A pesar de que nadie puede indicar concretamente al lugar y el tiempo del trasfondo mítico, todo el mundo lo cree sin dudar.

Ernst Cassirer considera que el mito es la forma de signo más antiguo en el desarrollo de civilización humana. El pensamiento metafórico dirige el nacimiento de los mitos. Los mitos nacen al inicio de la cultura, son producto del sentimiento y la imaginación humana; la creación y la invención de los mitos vienen de la razón humana, y son reacciones ante impactos inesperados. En cuanto a la estructura mítica, Cassirer piensa que la esencia de los mitos no es el pensamiento lógico, sino el que viene de la emoción. Aunque los mitos no son totalmente irrazonables, la unificación del sentimiento se considera como la causa y la base más poderosa de su creación. Según su teoría, se supone que la lógica mítica es emocional e imaginativa. Por lo tanto, el mundo mítico es un mundo dramático en que los escenarios están llenos de símbolos. La capacidad de reconocer los símbolos y de comunicar a través de los símbolos puede ser uno de los caracteres más importantes del desarrollo cultural humano. Es decir, podemos considerar que la creación de los símbolos es una gran invención que hace que el desarrollo de la

cultura humana salte a otro nivel y supere al resto de animales. De aquí que los seres humanos, en base a este universo simbólico, lleven a cabo la creación de todas las actividades y comportamientos a través del aprovechamiento de los significados simbólicos. Los símbolos se convierten en el centro de las actividades humanas en las que el marco geográfico desaparece y toda la gente recorre un mundo sin fronteras. El uso de símbolos es igual que una creación cultural, es un sistema colectivo donde se incluyen todos los signos de los mitos. Todos los signos y símbolos culturales son “productos” personales que muestran la estructura de la existencia humana. Por lo tanto, el gran dicho “los seres humanos son animales de signos” puede convertirse en “los seres humanos son animales de cultura”, ya que la cultura viene de la vida humana, que es una condición de superación y de creación de todas las normas y valores.

Cassirer cree que la forma del pensamiento mítico es su consideración como metáfora que funciona en la idea central de los mitos. Sin embargo, este tipo de concepto no se establece en base al pensamiento lógico, sino que obedece al principio de “sustitución”. Quiere decir que es una idea específica, que una parte puede representar a la totalidad. La relación entre una parte y la totalidad se considera como la razón básica de la lógica primitiva en cuanto a la noción mítica.

Desde el punto de vista histórico, las funciones y deformaciones de los mitos suelen coincidir con sus orígenes históricos, sobre todo con el trasfondo histórico. Los mitos se tratan como un vehículo de comunicación que transmiten mensajes especiales para destinatarios exclusivos. La narración mítica se considera que juega un papel especial en cuanto a los mensajes religiosos. El lenguaje y el contenido estructuran la descripción mítica. A veces los mitos pueden ser

transformados desde la historia normal; a veces se conforman por la imaginación de la consciencia intelectual, mientras otros están en base a la repetición de realización de los arquetipos¹ vitales y el pensamiento metafórico. Victor Turner (1968: 576) identifica que el mito se refiere al estado de una situación en cambio a otro estado, a cómo este mundo pasa de estar vacío a estar poblado. En efecto, los mitos nos explican las razones por las que este mundo se comporta de esta forma mientras consolidan el sistema del orden social con que marcan la limitación de los comportamientos morales. En la vida cotidiana del mundo arcaico, los seres humanos vivían en un universo mítico, los mitos eran las normas básicas de la interacción personal.

Según Eliade (1992:15), en el detalle del comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Eliade (2000: 16 y 26) cree que los mitos de las sociedades arcaicas se han creado posiblemente al interrogarse los aborígenes y enterarse de los significados en los que creen. Se considera a los mitos como “documentos vivos”. Según el mismo autor, el mito constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales, y dicha historia se considera absolutamente “verdadera” y “sagrada”. Son mitos verdaderos porque se refieren a realidades, y son sagrados, ya que son obras de seres sobrenaturales.

¹ “Los arquetipos del simbolismo arcaico son algo común a todos los humanos..., la psicología profunda ha liberado al historiador de las religiones de sus últimas vacilaciones... En la medida en que el hombre supera su momento histórico y da curso libre a su deseo de revivir los arquetipos, se realiza como un ser integral, universal.” (Eliade, 1979: 38 y 39.)

Los mitos se utilizan para identificar la relación social entre los miembros de la comunidad; es un sistema de conocimiento primitivo y de simbolismo social. Los significados míticos no se entienden desde el contenido, sino por las cosas a las que se refieren, normalmente es en la sociedad donde se difunden los mitos, y a la que se remiten. La divinidad mítica tampoco viene del contexto mítico, sino del comportamiento colectivo que es la reacción de los miembros cuando se propagan los mitos. La sociedad es el poder central que controla el destino de sus miembros, y la autoridad social procede de la potencia moral. La razón por la que los miembros obedecen las normas viene de la necesidad del mantenimiento del orden social. Como la sociedad es tan ambigua y abstracta, a los seres humanos les hace falta un objeto al que adorar, y por lo tanto, nace un símbolo sagrado, y así, aumentan los mitos.

El investigador ruso B. Riftin hace un análisis de las características de los mitos aborígenes taiwaneses en su obra *“From Myths to Ghost Stories- Comparative Studies on Taiwan Aboriginal Tales”*, donde concluye que la narración mítica no sólo se enmarca en un ámbito espacio temporal, sino que también describe el origen de las normas, costumbres y la conformación del mundo. Según este autor, los mitos de los aborígenes taiwaneses se relacionan con los ritos religiosos que dan a las cosas la explicación de sus orígenes a través de su carácter divino. Es decir, con lo sagrado se considera que el mito tiene la función de interpretación de los inicios incluyendo contar la historia de los héroes étnicos y los animales. En muchos casos la lógica mítica es muy extraña porque se halla que en el trasfondo de la época mítica, todas las condiciones eran contrarias al presente, o sea, interpretan situaciones actuales a través de ejemplos pasados y así se identifica el correcto orden que se practica actualmente.

El mito es el universo desde el punto de vista étnico, dado que en su contenido siempre se encuentran las normas de los comportamientos que obedecen los miembros de la comunidad. Todas las etnias tienen su propio mito en el que se conservan las actitudes y reacciones étnicas referidas su modo peculiar de enfrentar los problemas y las amenazas exteriores. Según las sugerencias míticas, los seres humanos pueden conseguir y entender rápidamente la razón de las normas heredadas de los antepasados. Una vez que sepan las “ventajas” de los mitos, les obedecen con más cuidado.

En todas las etnias existen los mitos de origen. Este tipo de mito es el reflejo de la memoria y de la identidad colectiva. Los mitos de origen descubren el ambiente vital y la condición primitiva mientras cuentan el proceso del desarrollo étnico. Se relatan en los grupos de familias, clanes y grupos relativos que se parecen a los sistemas y estructuras primitivos de parientes. Los mitos de origen se refieren especialmente a los mitos que suelen referirse al tiempo concreto en que tienen lugar cosas exclusivas. Generalmente, estos mitos se dividen en tres categorías: de la creación del mundo, de los seres humanos y de la cultura. Sin embargo, según los documentos, en los trescientos y cinco mitos Taiyal que se recopilan no existen los de la creación del mundo. No obstante, los mitos sobre el origen de los primeros humanos son la mayor parte. Los taiyal obedecen las normas de gaga, y en muchas ocasiones dichas reglas son parecidas estructuralmente a los mitos. En los mitos de creación Taiyal se habla del origen de los primeros antepasados que nacieron de las piedras. En mi trabajo de campo, varios informantes cuentan que en el tiempo arcaico, en la tierra patria había una roca grande que un día se rompió y de allí salieron los primeros antepasados

Taiyal.

2. Mitos de origen étnico

“Los primeros antepasados nacieron de la roca del Monte Jade. El hombre se llama Kanachan, mientras que la mujer no tiene nombre. Tenían tres hijos que se llamaban Tamabuta, Yapou y Baagay. Cuando crecieron como adultos, los ancianos querían que se marcharan a otros lugares y les dieron varios granos de plantas.” (Bai, Chien Kuan y Shen, Acho. 1995: 91)

“En la época arcaica, en Bapunko-lo en Montaña Grande de Nan Hu había un pájaro que quería mover una roca pero no pudo. Entonces vino un pájaro llamado Sisilek, y sin ninguna dificultad movió la roca y la empujó hacia el agua. La roca se quebró y aparecieron un hombre y una mujer, que se convirtieron en los antecesores de los taiyal. Desde entonces la gente consideraba al Sisilek como el pájaro santo étnico. Los dos tuvieron hijos y los descendientes se multiplicaron. Algunos de ellos se trasladaron a Kotkotsu en Montaña Grande de Nan Hu; otros se trasladaron a Pakapakuwa en Montaña Da Ba Jian; aún otros se movieron a Shi Tou, donde el terreno era llano. Otro mito también de los taiyal menciona que antiguamente de una roca quebrada salieron dos hombres y una mujer, los cuales eran los antecesores de los taiyal. Pero a uno de los dos hombres no le gustaba la vida en la tierra, y entonces entró de nuevo en la roca. Gracias a las instrucciones de una mosca comprendieron en qué consistía la unión sexual y tuvieron varios descendientes.” (Informante, Chen, tribu Barón)

En los documentos históricos japoneses de la Comisión de Investigación de

las Costumbres Aborígenes (1996: 22), los antepasados Taiyal nacieron de un montículo de tierra maloliente como de excrementos humanos. En cuanto al énfasis en el olor, algunos investigadores consideran que la idea viene de la experiencia vital, ya que en el momento de dar la luz, el niño sale del cuerpo materno fuertemente junto con excrementos. Así que en el pensamiento primitivo se imagina que la vida humana viene de una tierra fétida.

La mayor parte de las tribus Taiyal tienen mitos de origen. Como hemos mencionado, el contenido clásico del nacimiento de los antepasados Taiyal es que los primeros seres humanos nacen de una roca grande en la montaña. Sin embargo, el proceso de la creación de la vida se relaciona con otro poder de la naturaleza. La tribu Nan Au (Riftin, 1998: 74 y 77), tiene varios relatos que explican la razón por la que se había roto la roca grande. Se dice que la rotura de la roca fue causada por un pájaro. Esta ave empujó la roca y las primeras personas nacieron cuando ésta se rompió. Otro dicho dice que había dos aves, una es un cuervo y otra es el *sisilek* (el pájaro sagrado). Esta última vio que en la roca había personas y se puso a picar la roca para que salieran un hombre y una mujer. No importa que los primeros taiyal salgan de la roca con o sin la ayuda del ave sagrada; según los mitos, podemos ver que en el mundo Taiyal el nacimiento de los seres humanos no está vinculado con ningún dios, que es una característica importante para que luego podamos estudiar el papel de dios en la sociedad Taiyal. Según Jung (1982:41), la piedra es la elección de la imagen de Dios. La piedra se considera lugar ocasional del nacimiento de los dioses que se retrotraen a su vez a representaciones más primitivas.

Los mitos de origen étnico se considera que tienen relación con la adoración

a la roca. En muchos estudios los antropólogos han hallado que en muchas tribus primitivas se cree que las piedras o rocas tienen divinidades y se supone que los mitos en los que los seres humanos nacen de las rocas son los mitos más primitivos, porque las etnias arcaicas no suelen tener mitos de creación, ni intentan proponer una explicación del universo (Lee, Yih-Yuen.1996: 544). En muchos casos, los aborígenes adoran a las piedras porque creen que tienen alma y capacidad productiva.

En el mito de Janús (lo vamos a estudiar en seguida), los taiyal mataron a este gigante con una gran piedra quemada; el pájaro sagrado movió la roca para que salieran los primeros seres humanos; en los funerales antiguos, los taiyal enterraban los muertos tapándolos con una piedra; en el pasado, cuando los taiyal se ponían de acuerdo, siempre prestaban juramento ante una piedra blanca; algunos la relacionan con la vida y otros con la muerte. Todos estos ejemplos identifican la importancia del significado de las piedras para los taiyal. En Melanesia, también existen mitos de nacimiento humano de las piedras. Los melanesianos creen que los dioses viven en las piedras y se convierten en serpientes con frecuencia. En Madagascar, la adoración de los espíritus de los antepasados se relaciona con los ritos de la piedra (Riftin, 1998:75). Algunos investigadores taiwaneses creen que la costumbre funeraria Taiyal de tapar a los muertos con piedras viene de una creencia por la que los seres humanos proceden de las piedras y finalmente regresan a ese estado (Lin, Su Li. 2001:77).

La costumbre taiyal de poner una piedra sobre la tumba de los muertos puede estar causada por la intención de evitar los males del alma. Además, cuando los taiyal hacen ritos de agricultura y hacen tratos con los socios suelen poner una

piedra como prueba de eficacia. La noción de la fuerza mágica de la piedra para los taiyal puede venir de que los primeros antepasados nacieron de esta materia natural.

Entre los taiyal, existe una gran diversidad de mitos sobre el origen de las tribus. Hay otros mitos según los cuales los seres humanos nacieron de rocas y de un árbol.

“Los antecesores provienen de una roca de la montaña Dipighagun. Poco después, de su rodilla derecha nació un hombre llamado Shi-garan, y de su rodilla izquierda nació una mujer llamada Shi-sasapo. Los dos se casaron y tuvieron cinco hijos. La población se multiplicó llegando a ser lo que es hoy.”

Además de la piedra y el árbol, existe otra forma que explica el origen de la vida humana:

“En la época arcaica había una mosca pero no se sabía de dónde venía. De un huevo que tuvo la mosca salieron un niño y una niña. Cuando los dos crecieron, observaron que tenían en el cuerpo como cosas semejantes: la nariz, las orejas, pero debajo del ombligo tenían diferentes cosas: el hombre tenía una parte protuberante y la mujer una parte hueca. Entonces los dos se abrazaron y pusieron lo protuberante en lo hueco y en aquel momento se dieron cuenta de que esto era la gracia de Utuj. Después la mujer quedó embarazada y tuvo hijos.”

“En Pisepocán había una roca grande y alrededor de la piedra crecía mucha yerba parecida a la parte genital femenina. Un día salieron un hombre y una

mujer. Muchos años después, cuando ya eran adultos, querían tener hijos, pero no sabían cómo hacerlo. En este momento, vino una mosca grande y se paró en la parte genital femenina, y los dos consiguieron tener hijos por la ayuda de este insecto.” (Sayama, 1996:325)

La unión de la primera pareja es un ejemplo clásico relato de los ascendientes para tener hijos y para obtener prosperidad. Según los informantes cazadores, Tomás y su padre Michui Jakao de la tribu Kala, con mucha frecuencia, cuando ponen las trampas en el bosque y vienen las moscas grandes a casa, ellos saben que algo está en la trampa. Los Taiyal llaman a este tipo de moscas grandes “yangao”, mientras que las moscas normales pequeñas les llaman “ngoli”. Se considera que el yangao es el signo de buena presa. Por ejemplo, creen que cuando los cazadores descansan en el camino de caza y ven que vienen las yangaos volando entre las rodillas, significa que en la trampa que han puesto está su presa. El papel y símbolo de las yangao viene del mito y pertenece a la vida cotidiana de los taiyal.

Algunos investigadores piensan que la imitación del coito animal se da para agradecer a los animales, a los que se consideran como enviados especiales de los seres sobrenaturales. Para los seres humanos los animales se clasifican en un nivel distinto, pero se parecen porque pertenecen al ser de vida (Lin, Su li. 2001:87). En los mitos taiyal, los primeros seres humanos nacen de la piedra y aprenden la forma de contacto sexual a través de los animales. Estos dichos esconden la idea común de que los seres humanos pueden ser algo parecido a los animales en un nivel especial.

Los mitos de origen prologan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido. Todas las situaciones negativas y desesperadas, aparentemente sin salida, se pueden cambiar recitando el mito cosmogónico. La cosmogonía constituye el modelo ejemplar de toda situación creadora. Todo lo que hace el hombre, repite en cierta manera “el hecho por excelencia el acto relatado en el rito. En otras palabras, todo lo que es perfecto, todo lo que se parece al cosmos, es sagrado y es lo referido en el mito.

“Hacer bien algo, obrar, constituer, estructurar, dar forma, in-formar, formar, todo esto viene a decir que se lleva algo a la existencia, que se le da vida.”
(Eliade, 2000:38)

Según los mitos de origen, los primeros antepasados nacieron de una roca grande de los montes. El pensamiento y la identidad colectiva étnica se esconden en los mitos de origen. Los taiyal reconocen su consciencia grupal a través de transmitir la “historia” mítica. El autor ruso Riftin (1998:78) confirma que en comparación con otras etnias taiwanesas, en los mitos taiyal no existe la potencia sobrenatural, es decir, no existe una noción de la existencia de la divinidad, “dios”, así que se considera que los mitos taiyal todavía conservan su sentido “clásico” y pueden ser más arcaicos que el resto. Podemos relacionar la inexistencia de dios con la creencia en los espíritus de los antepasados, que es la noción central de esa etnia.

3. Mitos de inundación y sobre el tabú de incesto

Como en muchos casos en el mundo, algunos mitos taiyal tratan algunos

sobre las inundaciones, y concluyen que los desastres vienen del castigo de los antepasados.

“En el pasado, Taiwán era un valle plano. Sin embargo, de repente, llovió fuertemente durante varios días seguidos y se causó una inundación. Los taiyal escaparon a Papakwaka. Como la lluvia no paró, y el agua se acercó a los taiyal, los pueblos empezaron a rezar a los espíritus de los antepasados, pero no sirvió de nada. Los miembros se pusieron a buscar la razón por la que los utuj se llenaron de ira. Finalmente se encontró a dos hermanos culpables que eran pecadores de incesto. Los tiraron a las aguas para pedir el perdón de los antepasados. Pasado poco tiempo, se paró la lluvia y retiró el agua. Como el agua desapareció con fuerza, la tierra se llena de altibajos.” (Comité de Costumbres Antiguas, 1996: 24 y 25)

“En la época arcaica, la zona alrededor de Taipei era montañosa y pertenecía a los nativos. Sin embargo, después de venir los extranjeros, vino una inundación. Los montes se convirtieron en llanura. Nos escapamos del desastre y vivimos en las montañas.” (Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen, 1999: 180)

“Miles de años antes, había un agujero en el suelo que servía para que saliera por allí la lluvia. Un día una madera obstruyó este hueco y causó una inundación. La gente oraba para que parara el desastre. Un anciano soñó que los seres sobrenaturales querían a una mujer como sacrificio. Primero se tiró al agujero a una fea, pero el agua seguía igual. Luego, se tiró a otra guapa y de repente, desapareció el agua y se hicieron los altibajos de la tierra. Cuando los

taiyal volvieron a sus comunidades, hallaron mucho pescado en los almacenes.”
 (Sayama, 1996: 326-327)

“En la edad antigua, hubo un tsunami y los taiyal subieron a Papakwaca, donde estaba el lugar más alto. Sin embargo, el agua seguía subiendo, y por lo tanto, los antepasados empezaron a edrar sacrificios al agua. Tiraron un perro y a una vieja, pero no mejoró la condición hasta que tiraron a dos adúlteros, y se retiró el agua. Desde entonces, la tierra tiene altibajos, tenemos los montes y valles.” (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 22)

A continuación incluyo una tabla en base a los mitos de varias tribus taiyal según el contenido de la tesina de Lin, Su Li (2001: 119).

Tribu	Skalu	Kalapai	Paskualan	Jojuan	Dakokan
origen étnico	piedra	piedra debajo de árbol	piedra	piedra	piedra
desastre o castigo			inundación	tsunami y tener niños discapacidad es	
solución ritual y cultural		la mujer hizo tatuaje		tiraron a los culpables al agua	la mujer hizo tatuaje
relación	hermanos	hermanos	un hombre y una	hermanos	hermanos

de las primeras personas			mujer		
conocimie nto mítico	tabú de incesto			tabú de incesto	no se casa con las sin tatuaje

Según los mitos, el tabú de incesto, el mal comportamiento del adúltero y los extranjeros son las razones principales del desastre natural de la inundación. Así es común encontramos las ideas morales y los valores sociales de los mitos. Recordemos que en los documentos históricos de los españoles religiosos del siglo XVII que hemos mencionado en el primer capítulo, los cazadores de cabezas de Senar (en el norte de la isla), habían muerto por un tifón que tuvo lugar después de una matanza a los religiosos. Esto, según el punto de vista de los españoles y de los nativos, se considera un castigo del Dios a los “traidores”. Si pesamos en la lógica mítica taiyal, podemos llegar a la conclusión de que en el pensamiento taiyal tener contacto con los extranjeros causa el desastre y por eso, tener contacto con los extranjeros se considera como un mal comportamiento, que provoca el castigo de los antepasados. Además, los sacrificios por los desastres solían ser vidas humanas, aunque la mayor parte son los culpables, por distintas razones, aunque también podemos ver que los animales son una elección de sacrificio. Los mitos sobre la inundación también esconden un recuerdo de la historia de la translación étnica ya que explican las causas del ambiente geográfico y sus altibajos y las razones por las que las tribus taiyal siempre están en los montes. Tal vez los mitos sobre inundaciones pueden ser una producción para memorizar las experiencias vitales de los antepasados sobre las tormentas y las soluciones para superar estos desastres. Es posible que el mito de inundación haya sido una

memoria de una comunidad arcaica. Sin embargo, de generación en generación, la tormenta se convierte en un desastre mundial y se convierten en protagonistas todos los seres humanos. En los mitos no se mencionan los detalles del ambiente vital antes de la inundación, dado que los supervivientes sólo prestan atención a la nueva vida después del desastre, es decir, el renacimiento de la etnia y la memoria para eliminar y solucionar los castigos llaman más la atención de los taiyal. La inundación no sólo confirma los pecados, sino que también asegura la purificación y se considera como una “institución” para examinar las normas sociales. Los mitos dan un conocimiento de auto identificación de una consciencia colectiva a través del establecimiento de un pensamiento general entre las comunidades que hablan y creen en estos mitos.

“En el Edda, Himingbjörg es una montaña celeste; es donde el arco iris alcanza la cúpula de los cielos. El infierno, el centro de la tierra y la puerta del cielo se hallan sobre el mismo eje, y se hacía el pasaje de una región cósmica a otra... En las creencias mesopotámicas, una montaña central reúne el cielo y la tierra.”(Eliade, 1992: 21)

En la geografía mítica, el espacio sagrado es el espacio real por excelencia. Para el mundo arcaico es real el mito porque prefiere las manifestaciones de la realidad verdadera: lo sagrado. La tierra sagrada o el centro celeste es un área sagrada por excelencia. Por lo tanto, toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia de la creación del mundo.

Eliade piensa que el mito siempre se refiere a una “creación” que se cuenta la existencia de una cosa, el comportamiento, una institución, una manera de trabajar,

etc. Es decir, los mitos son paradigmas de los actos humanos. Por lo tanto, al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas, y luego se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad. Para los “primitivos”, los mitos son conocimientos que se viven ritualmente al efectuarlos y servir de justificación. Es decir, se vive el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se re-actualizan. (Eliade, 1992: 27)

“Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un Centro, un lugar sagrado por excelencia. En este Centro, lo sagrado se manifiesta de modo total, sea en forma de hierofanías elementales como en el comienzo del Universo.” (Eliade, 1979: 42)

El simbolismo del centro de los taiyal se relaciona con la montaña sagrada donde está la residencia patria de los primeros antepasados y el hogar de todos los espíritus de los muertos. El lugar sagrado es considerado como punto de encuentro entre el cielo y el infierno. En el mito del puente arco iris se menciona que los muertos “malos” se caen al laberinto de miseria en caso de que no hayan pasado la investigación de los guardias de la entrada del mundo de utuj.

En muchas tribus taiyal se considera que el incesto de los hermanos es la causa principal de la inundación porque los espíritus de los antepasados se llenan de ira y castigan a todas las personas cercanas a los culpables. En el mito de la inundación se esconde la opinión de re-fundar el orden desde el desorden, un regreso del arquetipo, una recuperación del equilibrio desde el caos. El sacrificio de los hermanos que han convertido incesto establece el nuevo orden social, o mejor dicho, se destruyen los desórdenes y todo volverá a ser como antes. Así que

en los mitos no sólo está el origen de la historia y el desarrollo de la comunidad, sino que también se describe el inicio del orden social. El incesto refleja una antigua forma de matrimonio, y la existencia de un sistema social que hoy es rechazado por la sociedad.

Según Eliade, las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades. La inmersión en el agua significa la regresión a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia. Los taiyal revelan que el diluvio se provocaba por el matrimonio entre hermanos. Antiguamente había una mujer muy hermosa y los padres sentían pena de que se casara con otra persona. Entonces decidieron que se casara con su hermano. Los espíritus de los antepasados, al saber de este caso, se enfadaron e hicieron que el agua inundara todo. La gente escapó a Papakku y tiró un perro y a un anciano al agua pidiendo al dios que bajara el nivel del agua, pero no funcionaba. Al final, el pueblo tiró a los hermanos al agua y por fin terminó el diluvio.

“La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por esto, el simbolismo de las aguas implica tanto la Muerte como el Renacimiento.” (Eliade, 1979: 165)

La disolución va seguida de un nuevo nacimiento y la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida. Las aguas conservan una forma de purificación, de “lavar los pecados”.

En los mitos se echa la culpa del diluvio al castigo de los antepasados, que en realidad viene del imperdonable comportamiento incestuoso. Después vamos a

discutir los mitos sobre tatuajes en los que el incesto de hermanos otra vez causa una desgracia en forma de enfermedad. En el universo Taiyal, la potencia de la naturaleza funciona como una institución “penal” en la estructura social y juega un papel importante para mantener el orden colectivo. Los espíritus de los antepasados ayudan a los vivos cuando éstos están bajo su control. Así que empieza un tipo de reciprocidad entre los seres muertos y los vivos, en el que se basan las formas primitivas rituales. Para calmar la ira de los seres sobrenaturales, el grupo debe destruir a los culpables. Según la lógica taiyal, en el caso de que no lo hagan, todos los miembros de la misma comunidad son pecadores y cualquiera de ellos puede ser la cabeza de turco. Francamente, la ira de los espíritus es el odio público entre los vivos, y la manera de encontrar la solución a los problemas siempre viene de las experiencias de los antepasados, y en muchas ocasiones el inicio de dichas experiencias se ha obtenido por un sueño de la primera persona. Otra parte importante de los mitos de inundación es el “premio” y la “ventaja” después de cumplir las normas sociales. En los casos míticos que hemos visto antes sobre la inundación, cuando los taiyal volvieron a su comunidad, después de sacrificar a los culpables y de retirarse al agua, se encontraron con mucha cosecha de pescado. Es decir, una vez que los espíritus satisfacen la manera de arreglar la “crisis” social, el castigo puede convertirse en una bendición.

El francés Roland Barthes dice que el mito es un sistema de comunicación, es un mensaje. Todas las palabras y síntesis míticas son una deformación del contenido que se ha reproducido para ponerse en comunicación con otra persona. Siguiendo la opinión de Barthes, Lévi-Strauss considera que el mito es una forma estructural por la que los primeros antepasados muestran su experiencia vital con la naturaleza a través del sistema lingüístico en forma de una inconsciencia

colectiva. Lévi-Strauss piensa que la estructura del mito es el cuerpo de contenidos que se consideran como la realidad. Según el mismo autor, a través de la deformación, el estudio de la estructura mítica es un trabajo en el que se puede encontrar el mensaje básico con el que la gente “primitiva” intenta mostrar su idea original. Lévi-Strauss cree que todos los mitos son reproducción de la estructura social y del pensamiento común, aunque piensa que no hay un significado único.

Victor Turner considera que los mitos se pueden reproducir libremente en la vida cotidiana. Para explicar el inicio del orden natural y cultural, en muchos casos los mitos aprovechan una lógica opuesta en la que el trasfondo del mundo mítico es totalmente contrario al actual. Por lo tanto, los mitos de incesto sólo pueden encontrar cuando la sociedad los considera como un tabú. Sin embargo, existen excepciones en algunas civilizaciones antiguas, como por ejemplo en Egipto, donde el matrimonio con un pariente cercano sólo se utiliza para identificar la pureza de la sangre étnica. Turner cree que los mitos son fenómenos intermediarios, ya que los participantes o los seguidores que creen en los mitos siempre saben bien que los ejemplos míticos tales como incesto y adulterio son malos comportamientos en la vida real. Por eso, hablan y discuten el contenido de incesto y adulterio en los mitos, y no rompen el tabú de incesto de la sociedad, el tema mítico no es un ejemplo real, sino que es un símbolo cultural. Los mitos se aprovechan para aconsejar a los descendientes sobre dónde está el límite moral.

El matrimonio con parientes cercanos es un tabú, intocable en las sociedades actuales, pero sin embargo, no podemos negar que este tipo de integración humana haya supuesto una de las primeras maneras de conformar las comunidades durante el desarrollo de la sociedad. Por lo tanto, la sociedad debe

cambiar las viejas costumbres a causa de algunas razones irresistibles, quizás por las experiencias históricas de los antepasados, y obligar a los miembros a obedecer el nuevo orden social. Desde entonces, la cohibición entre parientes cercanos se convierte en un tabú y el nuevo sistema de matrimonio se pone en práctica. En el nuevo orden social hace falta el apoyo público del presente y del futuro, así que los mitos de inundación o en contra del incesto de hermanos son el vehículo principal que se encarga del pensamiento arcaico de generación en generación. O sea, los mitos de inundación se relacionan con los de incesto entre hermanos desde el punto de vista del desarrollo de la institución social y de la necesidad de conformación de las ideas morales. El desastre natural se combina con el avance de matrimonio, y eso significa que el desarrollo humano pasa de ser caos a civilización; este poder se esconde y se trasmite en los mitos.

En el escenario mítico, donde la sociedad “reconoce” el matrimonio incestuoso, ha tenido lugar porque en aquel momento los primeros antepasados no tienen otra manera para mantener la vida étnica y el comportamiento de incesto se realiza en una condición “constreñida”. Sin embargo, no olvidemos que en el mito la protagonista femenina hizo un tatuaje fisonómico para tener una deformación de identidad personal, y por lo tanto, la mujer ha cambiado su papel a través de la “máscara”. Esta integración parece que no es igual a lo que se ve, es decir, ya no tiene nada que ver con el incesto. En otras palabras, el acto del tatuaje es un símbolo que está contra el matrimonio con un pariente cercano. Acompañado del desarrollo étnico, los taiyal empiezan a contraer matrimonio en otras comunidades y rechazan el matrimonio de parientes cercanos. Además, la protagonista femenina suele jugar el papel de iniciadora en los mitos de incesto; se puede ver como la herencia de la sociedad materna, o en otras palabras, es posible que se deba aludir

a las mujeres que hacen el mal, para fortalecer la autoridad de los hombres.

Eliade piensa que la función de mito es una repetición temporal de la creación pasada. Según él, el primer acontecimiento del mundo mítico suele ser el futuro arquetipo de los ascendientes que se va a repetir de generación a generación. El objeto de la repetición se establece en base a la creencia de una salida por la que los vivos pueden escaparse del caos, del desorden causado por los accidentes personales y los desastres naturales. Se repiten los escenarios perdidos, que suelen ser el “paraíso”, la imaginación del mundo arcaico de los antepasados, y se realizan una y otra vez los ritos para conseguir otra vez la tranquilidad y la paz antes de que sucedan cosas malas, es decir, se da el regreso al inicio del mundo. El comienzo y los orígenes son importantes para los hombres de la sociedad “primitiva”, ya que este conocimiento que explica los orígenes de cada cosa dirige a los seres humanos que conocen la solución cuando se encuentran ante un accidente que no está bajo el control social cotidiano. El saber lo que sucederá en el futuro se convierte en un sentido común para interpretar las normas colectivas.

4. Mitos sobre la moralidad y el valor común

4.1 El gigante Janús y la tribu femenina

En los mitos Taiyal existe un gigante que se llama Janús. Según mis informantes de distintas tribus, ese individuo es una persona gigante, tiene las piernas largas porque sube a la cima del monte con sólo dos pasos y cruza el río de un paso. Es muy fuerte y puede tirar un árbol con una mano. Janús tiene un pene largo que puede aprovechar como un puente cuando está a gusto, pero sin

embargo, este gigante lo usa para violar a las mujeres taiyal cuando los hombres van de caza. Este gigante no sólo es lascivo, sino que también es perezoso. Suele comer la caza en las trampas que han puesto los cazadores. En muchos casos dicen que a las mujeres víctimas les rasga la vagina o el vientre con la violencia de Janús. A las mujeres les da mucho miedo. Este gigante tiene todos los malos comportamientos que odian los taiyal, es un conjunto simbólico de “mal” para los taiyal. Por lo tanto, los malos deben ser destruidos. En el final del mito, a Janús lo mataron los taiyal con piedras calientes ya que este gigante pensaba que era comida que le ofrecían.

Según la opinión social Taiyal, Janús no tiene derecho a la supervivencia. En el año 1913, los japoneses encontraron el sitio donde enterraron a este gigante gracias a la ayuda de los nativos del distrito de Yilan (Rifin, 1998:227). El Sr. Chen, mi informante de la tribu Skykún, intentó enseñarme una colina que se supone que es donde está la tumba de Janús. Hoy en día los vivos pueden identificar el lugar donde duerme el protagonista mítico; este mito se considera que tiene un cierto nivel porque es un hecho real en el pensamiento tribal. La imagen del gigante no sólo es un reflejo de las actividades sociales, sino que también es un símbolo de la conformación personal de la sociedad Taiyal. Janús es un producto de la consciencia colectiva que reúne todos los malos comportamientos desde el punto de vista tribal. Pasando el tiempo, los mitos aumentan cada vez más su estructura, mientras identifican el cambio en el desarrollo social.

“En el pasado había una tribu femenina donde las mujeres sólo comían vapor para sobrevivir. Para tener hijos, sólo tenían que subir a la montaña y abrir

las piernas. Cuando venían los extranjeros, les atacaban usando las avispas, abejorros y serpientes. Un día entró un cazador taiyal por casualidad, y las mujeres se dieron cuenta de que tenía un pene que ellas no tenían, y lo violaron. Finalmente una vieja cortó su pene y se lo guardó. Los compañeros del cazador llevaban varios días sin verle y se pusieron a buscar. Fueron atacados por las avispas y serpientes. ” (Sayama, 1996: 600 y 601)

El investigador ruso J. M. Semenov cree que el mito de la tribu femenina está en la base de una sociedad primitiva donde la forma de producir se divide en dos grupos: masculino y femenino. Así que en el escenario del mito el espacio para vivir también se separa en dos sexos distintos. Por lo tanto, cuando los hombres “invaden” el espacio femenino, las mujeres deben expulsarles o matarles (Riftin, 1998:210). En los mitos taiyal del mundo femenino, las mujeres pueden quedarse embarazadas abriendo las piernas y aireándose en la cima de monte. El destino de los hombres que invaden el mundo femenino es la muerte. Las mujeres no son guerrilleras, pero saben utilizar los bichos y serpientes para protegerse. Los taiyal creen que las mujeres de la tribu saben magia y son brujas. Según el estudio de Riftin (1998:199, 201 y 203), los nativos de la comunidad Takoman piensan que la brujería de “joni” es algo extranjero que viene de la tribu femenina. Además, se dice que el mundo femenino fue destruido por el fuego; los cazadores taiyal quemaron el pueblo femenino y los cuerpos quemados no tenían forma humana, sino de serpientes muertas.

En otras sociedades aborígenes taiwanesas podemos hallar mitos del mundo femenino; en los occidentales también existe uno tal como el de las Amazonas del que muchos investigadores piensan que es herencia de la sociedad materna. En

muchos casos sólo describen las costumbres y la vida de esta sociedad especial. Sin embargo, en el caso taiyal, según los informantes y los recursos documentales, se enfocan a la destrucción de dicha sociedad. Los taiyal deprecian que las mujeres puedan quedarse embarazadas al airearse. En el caso de la tribu Trukú, se llama a los bastardos “los hijos de viento”, lo que representa el pensamiento común de que la sociedad no acepta este tipo de comportamiento.

En los mitos las mujeres pueden tener hijos con el viento y los cuerpos quemados quedan en forma de serpientes; parece que las mujeres tienen un carácter especial, una categoría cerca de la naturaleza. Se supone que se esconde una metáfora profunda al decir que las mujeres son iguales a los animales, son incontrolados, son peligrosos. Recordemos que hemos mencionado que muchas supersticiones taiyal se relacionan con asuntos femeninos tales como que la sangre de la menstruación y el parto son “cosas peligrosas” para los hombres. Bajo la misma lógica, las mujeres son sinónimo de impureza, suciedad y peligro. Así que en la sociedad Taiyal las mujeres quedan en una posición inestable, porque los comportamientos femeninos encierran en un espacio limitado y no tienen la misma libertad que los hombres.

Entre los taiyal, la idea de la fertilidad viene de los espíritus. Los hombres “siembran”, y sin embargo, el éxito del embarazo viene de la bendición de los espíritus. Si una mujer no puede tener hijos, le llaman “mikiái”, que significa un árbol seco que no puede echar brotes (Wang, Hwei Chuin. 1996:23, 24 y 26.). Los hombres no tienen la responsabilidad de encargarse de este asunto, dado que es la voluntad de los espíritus y nadie puede contrariarla. Algunos mitos mencionan que los hombres también pueden quedar encinta. No obstante, al final del mito los

hombres mueren porque no tienen un lugar conveniente para que salga el bebé. Recordemos que las mujeres son las iniciadoras sexuales en los mitos de la creación étnica, y en este caso el tatuaje que hacen las mujeres se convierte en un vehículo de deformación de la identidad personal, y por tanto, las mujeres se convierten en intermediarias entre la naturaleza y la cultura al ponerse la “máscara”. En otras palabras, la identidad personal de las mujeres no es igual sin el tatuaje. El peligro de la mujer natural desaparece cuando está con el tatuaje (la cultura).

4.2 Los mitos del Sol

El mitólogo alemán Müller (1823-1900) opina que los primitivos dividen la naturaleza en dos partes, la oscura y la luminosa, y ambas dependen de la actividad solar. Por lo tanto, todos los mitos que están relacionados con los fenómenos naturales son mitos del Sol. Los taiyal también tienen sus propias observaciones e interpretaciones respecto a los fenómenos astronómicos.

“Las tribus de Mei Yuen y Norte tienen los mitos solares en los que mencionan que antiguamente había dos soles en el cielo. Los dos se turnaban el día y la noche, y por eso, el mundo estaba muriendo por el calor; los árboles y la hierba se secaron y los seres humanos estaban a punto de desaparecer. Los ancianos de la comunidad se reunieron y eligieron a tres jóvenes fuertes para tirar flechas a uno de los soles. Cuando llegaron el lugar, lanzaron las flechas hacia un sol. La sangre del sol cayó sobre una persona y esta víctima murió en seguida por el calor de la sangre. El sol dañado perdió su luz y se convirtió en la Luna. La sombra de la Luna es la huella de la flecha. Las estrellas son los puntos

de la sangre que perdió aquel sol. Desde entonces este mundo empezó a tener el cambio del día y la noche.” (Sayama, 1996: 492-494.)

Para los taiyal, la sangre es igual que la vida, y esta concepción se aprovecha en el mito del Sol. Por lo tanto, el Sol pierde su vida por haber derramado la sangre. Los taiyal distinguen el Sol y la Luna por su iluminación. Ambos tienen vida como seres humanos y no pertenecen a ninguna clase divina. Excepto la inundación, la sequía es otra pesadilla para los aborígenes que sobreviven dependiendo de la agricultura. El sol fuerte no sólo hace daño a la cosecha, sino que también influye en la vida de los animales de caza. La vida se enfrenta a una gran amenaza; el pueblo debe encontrar una solución para mantener la arteria vital étnica. Es posible que los dos soles puedan ser una metáfora de la sequía. Algunos mitos se centran en la flecha, y dicen que la razón por la que podían alcanzar al sol con las flechas es que había colgados una palma de oso o un pene de ardilla. Las dos cosas son símbolos mágicos para los cazadores taiyal. Pero, ¿de dónde viene la magia? Por supuesto, de los espíritus de los antepasados. Por lo tanto, la personalización del sol y el significado de la sangre relacionado con la vida otra vez identifica la idea central de que la etnia está en los espíritus de los antepasados.

Existen otras “variantes” del mito del Sol, en los que el Sol era sólo uno, pero con más calor que el presente. En este mito, los ancianos decidieron “reducir” la fuerza del Sol. Otra vez tres jóvenes fuertes fueron elegidos, pero cada uno cargaba a un niño en su espalda. Los tres héroes sembraban los granos de los árboles de fruta y los mijos. Como el camino hacia el Sol era tan largo, los héroes murieron y los tres niños se hicieron adultos y continuaron el trabajo para

conquistar el Sol. Los tres lanzaron flechas al centro del Sol, que derramó mucha sangre y se debilitó poco a poco. Los tres héroes volvieron hacia el hogar y en el camino comían las frutas y los mijos que habían sido cultivados por los tres jóvenes muertos. Como la distancia era tan larga, cuando los tres llegaron a casa, ya eran viejos.

En esta variante del mito, podemos hallar más detalles “reproducidos”. En primer lugar, de los granos habían crecido los frutos, lo que es un apoyo para identificar el tiempo. Otra prueba es el envejecimiento de los héroes. Al final, los jóvenes de la segunda generación que cumplieron la misión volvieron a la comunidad, pero ya eran viejos y nadie les conocía al principio. Sin embargo, los ancianos de la comunidad recuerdan que tres generaciones antes, habían escuchado a los antepasados que les contaban sobre los héroes conquistadores del Sol (Riftin, 1998:137). Así que otra vez el mito se mezcla con hechos reales y se conforma en una historia étnica.

El tiempo mítico es diferente al tiempo profano. Para contar un mito, se reactualiza en cierto modo el tiempo en el que han sucedido los acontecimientos a los que se refieren. Por lo tanto, el mito se considera que sucede en un tiempo intemporal. Cuando se escucha un mito, la gente se olvida de la situación actual. No es necesario que se indique la condición histórica de un mito, porque todo el mundo cree que los hechos tuvieron lugar hace mucho tiempo, durante el tiempo sagrado.

Otra variante dice que al principio sólo enviaron a los hombres a conquistar el Sol, pero todo fue un fracaso, hasta la última vez, cuando enviaron a un hombre

y a una mujer y alcanzaron el éxito. La razón fue que los dos habían tenido hijos y éstos se habían casado; la misión fue cumplida por los nietos de la pareja.

Algunos mitos mencionan que el resto de la vida de los héroes fueron respetuados en las tribus, pero la mayoría de los informantes y de los documentos no prestan mucha atención a este aspecto. Quizás nadie pudiera memorizar bien los detalles porque los mitos han pasado muchos años de generación en generación. O, a lo mejor, lo más importante es el éxito de la misión y, además, como los taiyal creen que dedicarse a la tribu es obligatorio, no les importa quiénes lo hayan hecho, ya que no existe clase social en su estructura colectiva.

Hemos discutido sobre el mito del Sol en el que se ha mencionado la creación de otros astros tales como la Luna y las estrellas. El mito cosmogónico no sólo es susceptible de tener un valor terapéutico, ya que colabora en relajar las tensiones, sino que además constituye el modelo ejemplar de toda clase de “creación”. Se trata de un comienzo que es la creación del mundo, un retorno hacía atrás hasta la recuperación del tiempo original y sagrado.

“La renovación total del cosmos, de la vida y de la sociedad se obtiene ante todo por la re-actualización del comienzo absoluto, es decir, la creación del mundo... El origen de una cosa da cuenta de la creación de esa cosa.” (Eliade, 2000:41 y 42.)

No sólo los astros son de la atención de lo primitivo. Ahora vamos a estudiar los mitos taiyal sobre los fenómenos naturales que también influyen en la vida tribal y reflejan las opiniones sobre el ambiente y la naturaleza.

Se dice que el trueno viene del sonido creado cuando dos espíritus masculinos se pelearon por una bella mujer con tatuaje fisonómico. Cuando descansaban, paraba el trueno (Lio, Yu lin. 2000: 95 y 96). Es interesante que se diga bello tener un tatuaje fisonómico, ya que según la opinión tradicional, una mujer guapa debe tener un tatuaje en la cara, sobre todo, según la norma gaga. El descanso en la lucha es una explicación de la presencia cambiante de los truenos. Los espíritus riñeron por una mujer, es un comportamiento como el de los seres humanos; otra vez se muestra la creencia de que en los espíritus de los antepasados no existe la clase divina.

Como Taiwán está localizada en una zona sísmica, suele haber terremotos. Los taiyal tienen un mito para describir este fenómeno natural: dice que “hay un oso grande que vive debajo de la tierra, y cada vez que da una vuelta causa un sismo”. También se considera que la causa del terremoto es que el espíritu del gigante “Janús” a veces quiere vengarse de los taiyal y pisa fuertemente la tierra (Lio, Yu Lin. 2000:97 y 99).

Normalmente, cuando los fenómenos naturales hacen daño al pueblo, incluso el trueno y el terremoto, se considera que la llegada de los desastres son el castigo de los espíritus de los antepasados, así que, para los taiyal los fenómenos naturales existen y tienen unos orígenes. No obstante, lo que más les importa es obedecer las normas de gaga para que los espíritus de los antepasados no se enfaden, que es la única forma de evitar los desastres naturales.

La lengua es el cuerpo de mito. El mitólogo alemán Max Müller divide la

historia del desarrollo de una lengua étnica en cuatro etapas. Según él, el período mitológico es el penúltimo antes de la conformación de la lengua étnica. Müller opina que cada palabra presenta el carácter específico de una cosa, dado que los primitivos suelen utilizar la lengua para referirse al carácter de cada cosa y asunto. En la lengua primitiva no existe vocabulario abstracto, cada palabra tiene su propia idea y su significado exclusivo; los primitivos crean las lenguas combinando la capacidad y el carácter del objeto. Por ejemplo, para expresar ideas sobre el cielo, la tierra, el día y la noche deben dar un carácter a esas cosas exclusivas. Por lo tanto, las palabras deben tener más significado de lo que se quiere mostrar. Podemos encontrar muchos casos de mitos, en los que con frecuencia, las frases y los contenidos quedan en una condición inexplicable, y dicha situación extraña sólo se puede explicar a través del estudio del desarrollo de la lengua.

Volvemos a hablar del ejemplo del mito de Sol, “los héroes comen los frutos en el camino de regreso”. Se quiere mostrar en esta frase que el paso de tiempo para la conquista del Sol ha sido muy largo. La causa de este símil viene de que muchas cosas a veces tienen el mismo carácter, y por eso, originalmente un sustantivo se refiere a una cosa, pero no obstante, para otra cosa que tiene un carácter similar, se crea otra palabra exclusiva. Existe otro caso polisintético, cuya causa puede ser el paso del tiempo; los ascendientes olvidan sinónimos y queda uno presentando distintas cosas. Entre los Taiyal, la palabra “gaga” puede explicar bien esta condición. En el proceso de la conformación lingüística, muchas palabras se crean en base a la metáfora, y como la relación entre el objeto y la metáfora se olvida, así nace el mito, que tiene un contenido lógicamente inexplicable. Por lo tanto, Müller concluye que el mito es una enfermedad de la

lengua. El mitólogo considera que la presencia del mito es un error del desarrollo lingüístico. Según él, dos sustantivos de una cosa podrán entenderse en dos personas. Utiliza los ejemplos de los mitos griegos en los que los nombres de los dioses eran los sustantivos de las cosas con su carácter exclusivo. En muchas ocasiones, cuando un sustantivo de una cosa se enlaza con otro adjetivo y se utiliza para otra cosa, este adjetivo puede ir bien con ella, entonces su significado original se olvida después. Para explicar bien este ejemplo, volvemos al capítulo tercero donde hemos discutido sobre los cantos arcaicos taiyal: el contenido de los cantos arcaicos coincide completamente con la teoría de Müller.

“Lmujou” significa “lengua arcaica” entre los taiyal. En el presente, sólo los ancianos o los que han estudiado los cantos arcaicos pueden entenderlo; los nativos, aunque saben hablar bien la lengua taiyal, tampoco lo entienden. En el pasado el “lmujou” se utilizaba para asuntos importantes tales como la discusión para contraer matrimonio, para solucionar los conflictos o para los ritos. Las ocasiones en las que usa el “lmujou” son importantes, así que los diálogos no deben emplear palabras superficiales y cargadas. Por lo tanto, los participantes deben hablar con cuidado y utilizar palabras simbólicas y metáforas. El vocabulario sobre fenómenos naturales, animales, plantas o adjetivos con historia especial se combina en la estructura básica de los cantos arcaicos.

En el canto para contraer matrimonio se dice “deben vivir a lo largo del río, no deben darse la espalda.... en cuanto sean adultos, deben distinguir bien las mamás, para no cometer incesto”, “deben cumplir la palabra de los antepasados y enviar a las mujeres por todo el mundo... no tendrán hambre en el camino de regreso.” (Lai, Lin Enn. 2001:91) Las frases “espalda a espalda”, “distinguir las

mamás”, “enviar las mujeres” y “no tendrán hambre” parecen muy extrañas si no estudiamos el contexto del canto, porque el significado escondido se relaciona con las metáforas. En este canto, espalda se refiere a desconectar; las mamás significa las relaciones consanguíneas, y no tendrán hambre porque tienen muchos parientes por contraer matrimonios gracias al envío las mujeres.

En el capítulo segundo hemos mencionado que a los taiyal les gusta utilizar metáforas para mostrar su intelectualidad en la conversación. La misma situación se da con la costumbre de nombrar varias cosas con la misma raíz léxica. Es decir, cuando viene una cosa nueva extranjera, los taiyal la bautizarán con una palabra taiyal que se parece, sobre todo físicamente, con la nueva cosa. Según el estudio de Jedai Baén (1999:62-64), “piatu” significa tazón porcelana, pero también indica otras cosas que son de la materia de porcelana, tal como el aislamiento del poste eléctrico, que también se llama “piatu”. Los taiyal llaman a la película de bambú “biru”; como tiene un carácter fino, se utiliza para describir cosas parecidas. Por ejemplo, el papel, que es blanco y fino, también lo llaman “biru”. Para las cosas que vienen de fuera que no existían en el ambiente taiyal, suelen denominarlas su origen; según muchas veces son el nombre del importador o el nombre del lugar donde esta cosa se estrena ante los ojos de los taiyal.

Las lenguas polisintéticas ofrecen los datos del nacimiento y del desarrollo histórico con su descripción y también contienen criterios de clasificación. Como Hermann Paul ha defendido (Cassirer, 1965:101.): “Se ocupan de las condiciones generales de vida, de los objetos que se desarrollan históricamente en su naturaleza y en su acción.”

5. Mitos sobre el origen cultural

Además de los fenómenos naturales, los taiyal también prestan la atención a los animales que viven a su alrededor.

“En la época antigua, el pájaro Tsyatsyas llevó el fuego al pueblo taiyal y se quemó sus plumas. Por lo tanto, es de color marrón oscuro, y es un pájaro santo para los taiyal, jamás lo matan.” (Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen, 1999:43.)

“El pájaro santo Sisilek tiró la gran roca para ayudar a los primeros antepasados a que salieran de la piedra, así que se considera que tiene magia y lo adoran entre los taiyal.” (Huang, Yu Lan. 2001:53.)

En los mitos taiyal los pájaros se relacionan con el nacimiento de los primeros antepasados y con el uso de fuego, con lo que podemos ver su posición especial y su importancia. Frazer había dicho en *La Rama Dorada* que los seres humanos suelen ver el alma como un pájaro volando. En este caso, los pájaros santos taiyal tienen la potencia mágica de “liberar a los antepasados” y “llevar fuego”, lo que en un cierto nivel supone que tienen algún carácter divino como los espíritus de los antepasados.

En el mundo taiyal también existen otros animales que hacen daño a la vida humana. Por ejemplo, los monos se consideran como enemigos de los agricultores.

“En el pasado, había una persona perezosa a la que no le gustaba hacer las faenas agrícolas. Un día rompió una barra de madera que se metió en su ano por casualidad, y de repente, salieron muchos vellos en su cuerpo y se convirtió en un mono. La cara del mono es roja porque le da vergüenza cuando ve a los hombres.” (Sayama, 1996: 421 y 422)

Los temas y las imágenes míticas siempre están ligados a la tradición; se han mostrado insatisfactorios sobre la vida, y este sentido puede volver a formarse en cualquier lugar, en cualquier época y en cualquier individuo. En los mitos que se relacionan con los orígenes de los animales, con frecuencia, la naturaleza establece una imagen en base al material asociativo del ser humano.

“El conocimiento del origen abre camino a las especulaciones sistemáticas sobre el origen y las estructuras del mundo. El que sea capaz de memorizarlo dispone de una fuerza mágica-religiosa más precisa aún que la del que conoce el origen de las cosas... La memoria absoluta... El conocimiento de la historia de ciertos acontecimientos decisivos que tuvieron lugar en época mítica y a consecuencia de ellos el hombre ha llegado a ser lo que es actualmente”. (Eliade, 2000: 82 y 83)

En efecto, las imágenes de los animales son deformaciones personales, pero se supone que algunos animales tienen una magia especial con la que pueden comunicarse con los espíritus o pueden ser vehículos intermediarios entre los seres humanos y los invisibles.

“Promueven el crecimiento de los frutos del campo, la multiplicación del

hombre y de los animales, curan heridas, enfermedades y males del alma.” (Jung, 1982: 41)

Existe una leyenda taiyal en la que se menciona que en el tiempo arcaico los milanos eran taiyal, lo que quiere decir que los seres humanos eran aves. En otras palabras, no existía diferencia entre la gente y los animales. También tienen otra leyenda en la que había un huérfano que se convirtió en milano. Los niños huérfanos se convierten en pájaros, y se supone que esto se relaciona con el pensamiento primitivo en cuanto al alma. El maestro Frazer (1991: 279) opina que los seres humanos suelen ver las almas que pueden volar como los pájaros, y esa opinión puede encontrarse frecuentemente, sobre todo, en las obras literarias. Algunos mitólogos consideran que los mitos más antiguos son mitos de animales, que se utilizan para interpretar los caracteres de tales animales. Se supone que las primeras personas fueron animales, es decir, los animales eran seres humanos. Es una noción muy primitiva (Riftin, 1998: 301).

Según Eliade (2000: 27, 73 y 74), el tiempo primordial, el tiempo en el que el acontecimiento tuvo lugar por primera vez, se da en el tiempo prodigioso, “sagrado”, en el que algo nuevo fuerte y significativo se manifiesta plenamente. La beatitud del origen y de los comienzos de los antepasados es un tiempo primordial y paradisíaco. Podemos considerar que la creencia en los mitos es como un retorno hacia el tiempo del origen en las sociedades “primitivas”. Para los taiyal, cuando escuchan a los ancianos que cuentan los mitos arcaicos, la imagen del tiempo sagrado manifiesta un segundo nacimiento. Este renacimiento místico causa un orden espiritual y unos valores en el caso del nacimiento del antepasado mítico, del nacimiento iniciático. Se trata de acordarse de los

detalles de lo que sucedió en los comienzos y desde entonces.

El sacrificio de la matanza de cerdo es el rito más importante para los taiyal. Según el mito del origen del sacrificio, los primeros antepasados habían perdido a un hijo y empezó la historia del rito.

“Antiguamente, en Papakumayan, había dos hombres y una mujer que salieron de una roca gigante. Se casaron y tuvieron cuatro hijos. Un día, cuando los dos hombres subieron al monte, un hijo fue mordido por una serpiente y murió. Los antepasados les hicieron darse cuenta de que no habían sacrificado nada para los espíritus, y mataron un cerdo. Ese fue el inicio del rito.” (Huang, Yu Lan. 2001: 163)

Según este mito, entendemos que se origina el rito por causa de la muerte accidental. Desde el pensamiento arcaico, los antepasados taiyal ya sabían que hacer la matanza del cerdo era la manera de calmar la ira de los espíritus. La celebración del rito debe ser el origen de la conformación de la comunidad, ya que hacer la matanza no es un asunto personal, pues se necesita una cooperación entre los miembros del grupo, y el rito se practica como privilegio colectivo. Por lo tanto, cada individuo se une a través de una comunicación interpersonal, y el rito y la matanza son las maneras más directas de organizar una institución. El contacto interpersonal consolida la relación entre los individuos. En este caso, el mito es la base de la existencia y de la conformación étnica. El mito de la matanza del cerdo pierde su significado cuando está fuera de la sociedad Taiyal. A su vez los taiyal no puedan mantener la identidad étnica sin el mito.

El mito es un símbolo cultural que transmite los mensajes y comunicaciones sociales a través de un intercambio lingüístico. El mito es un símbolo que se muestra por las palabras; también es la interpretación de este mismo símbolo. Por lo tanto, el significado del rito necesita al mito haciendo el trabajo de interpretación. El mito trae el orden, el significado y la estructura del rito, y la magia muestra su poder a través del rito. De ser un signo mágico, el mito ofrece en el mundo taiyal una estructura significativa.

El gran maestro Malinowski piensa que el mito expresa, realiza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y, ofrece reglas prácticas para el uso de hombre (Eliade, 2000: 28). El mito se considera que habla de un hecho real en el grupo que se practica. No sólo se cree, sino que se trata de una forma seria y divina. Se habla en la comunidad mientras prepara los procesos para recibir la ceremonia, y el contenido mítico se transmite a través de la práctica del rito. La función principal de mito se relaciona con el rito y se utiliza para identificar la corrección ritual. Y viceversa, el mito muestra su función cuando el rito y las normas sociales necesitan probarse como un hecho real, divino e intocable. Por ejemplo, en el caso del mito del tatuaje y la acción de tatuar, el tatuaje se convierte en un símbolo que mezcla de una vez el pensamiento tribal, ritual y mítico.

El profesor finlandés Lauri Honko ha definido el significado de mito en su tesis "*The Problem of Defining Myth*", y dice que el mito es una narración religiosa que describe el origen y la creación de mundo y los acontecimientos religiosos. Los comportamientos de los protagonistas míticos se crean, y representan los asuntos naturales y culturales del mundo humano. Los mitos

marcan los valores y las normas religiosas sociales y ofrecen modelos de “buenos” comportamientos. Los mitos establecen los procesos rituales e identifican los efectos de la realización ritual. El ambiente real de los mitos está en los ritos y rituales religiosos. Los procesos rituales incluyen el mantenimiento del orden mundial, a través de la práctica y la obediencia de las normas divinas; así este mundo evita caerse o volver al caos. El objeto principal de los mitos y ritos es repetir los acontecimientos pasados, y por la repetición los miembros pueden recuperar la pasión antigua. Mientras tanto, el orden mundial y los valores que se crean y se reflejan en los mitos se convierten en un ejemplo y modelo clásico para todos. El contenido mítico suele incluir acontecimientos decisivos del mundo primitivo. El mito de creación describe la condición original de este mundo, el inicio de los primeros seres humanos y de la etnia, y los valores vitales iniciales. Los mitos ofrecen los conocimientos básicos y los modelos tales comportamientos sociales.

La costumbre del descabezamiento en los taiyal tiene su presencia en los mitos de traslación étnica. Dicen que después de muchas generaciones, en la patria de la gran roca donde nacieron los primeros antepasados, había demasiados habitantes y cada vez quedaba menos terreno de cultivo. Por lo tanto, los ancianos habían decidido que se separara la comunidad en dos partes: una se quedaría en la montaña y otra se marcharía a la llanura. Al principio se dividió por la mitad, luego hizo una diferenciación mediante el volumen del grito de cada parte. El grupo que iba a la llanura hizo una trampa gritó con voz baja, así que los ancianos enviaron más gente a este lado. La segunda vez que gritó, se dieron cuenta que en el grupo de llano había demasiada gente y el de montaña pidió que volvieran algunas personas, pero el de la llanura lo rechazó. Los de los montes se enfadaron.

No obstante, los que iban a la llanura no quisieron ceder tampoco, y dijeron que “si en el futuro no podéis solucionar los conflictos de la tribu, podéis bajar a la llanura y hacer el descabezamiento para justificar la opinión de los espíritus.”

Este mito de descabezamiento da la idea del “nosotros y otros” de una forma maravillosa; razona el objeto de los cazadores, que son los enemigos, explicando el origen y la función del rito de descabezamiento para justificar la idea de los espíritus de los antepasados cuando la comunidad tiene un conflicto insoluble. En otra “variante”, el contenido añade que los habitantes del monte empezaron a poner tatuajes en las caras para distinguirse de los de la llanura, lo que otra vez hace que la función del tatuaje sea un símbolo étnico de los “auténticos” taiyal. La investigadora Lio, Yui Lin (2001: 112) halla un cambio interesante en cuanto a los papeles de este mito: los protagonistas del “nosotros” suelen ser los pueblos que tienen menos habitantes y los “otros”, los enemigos. Es decir, enfatizan la razón del descabezamiento, cuyo objeto son los mentirosos, los malos, los que tienen más habitantes que “nosotros”. Por lo tanto, el rito de descabezamiento se supone que tiene un significado profundo de fortalecer la seguridad de tribu. Con la imagen del “nosotros” y los “otros”, los miembros de la misma tribu generan una conciencia colectiva obligatoria de atacar a los enemigos.

Según la idea de Theodor H. Gaster, el mito tiene una relación cercana con el rito. Este autor cree que el objeto de rito es mostrar un ambiente de una forma dramática y directa, mientras que el objeto de mito es presentar un ambiente ideal, no experimental. O sea, el mito describe lo que el rito quiere mostrar, por lo tanto, básicamente el rito y el mito son un cuerpo consubstancial, es decir, la idea de mito es una noción entre hecho y pensamiento, un proceso para dar significado a

los fenómenos vitales.

No es el padre ni el abuelo los que han hecho las normas, sino que imitan a los antepasados. Por lo tanto, al imitar al padre se podrían obtener los resultados. El tiempo del origen de los mitos se considera un tiempo preciso porque ha sido el inicio de una nueva creación o regla. Eliade dice (2000: 39) que el retorno al origen permite revivir el tiempo en que las cosas se manifestaron por primera vez, lo que constituye una experiencia de importancia capital para las sociedades arcaicas.

Hace un rato hemos dicho que en alguna edición de la leyenda del origen de descabezamiento los habitantes montañoses ponían un tatuaje para distinguirse de los enemigos. La función del tatuaje es notar la identidad étnica y evitar la matanza equivocada. En varias tribus existen cuentos parecidos que hablan sobre el origen del tatuaje. Dicen que había una vez², una comunidad que aprovechó una noche sin luna e hizo el descabezamiento. Los guerreros bajaron a la llanura y aprovecharon la oscuridad haciendo una gran matanza. Habían conseguido muchas cabezas en la guerra y todo el mundo estaba muy contento. Sin embargo, antes de volver al pueblo, el director halló que habían matado a unos compañeros y eso es un tabú muy grave para la comunidad; todo el mundo quedó muy triste. Para evitar la equivocación, los ancianos se reunieron y llegaron una conclusión. Desde entonces, los guerreros se tatuaron la frente y la barbilla y jamás se equivocaron al reconocer a sus miembros tribales.

Se dice que por eso, los antepasados taiyal empezaron el rito de tatuaje. Sin

² <http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2003/C0338330142/story007.htm>

embargo, sólo los guerreros que han tenido experiencias de descabezamiento pueden tatuarse. Y el requisito para tatuarse de las mujeres es saber tejer bien. En el pasado, los hombres solo pedían la mano a las tatuadas. De aquí, la función del tatuaje se divide en distintas categorías: para las mujeres es la modificación de su identidad mientras que para los hombres es la distinción étnica.

Los individuos que quieren reunirse como etnia deben tener una identidad colectiva, y la forma más efectiva para conseguir y fortalecer tal identidad es usar un signo o un símbolo cognoscitivo. Este símbolo debe ser algo “concreto”, que los miembros puedan sentir e interpretar. En el caso de los taiyal, los mitos, las normas de gaga y la matanza de cerdo son los símbolos comunes étnicos; a través de la ejecución y el reconocimiento de los símbolos comunes, los miembros se consideran dentro de un mismo grupo. La realización común no puede alcanzar su objetivo sin dichos símbolos.

A través del tatuaje, las mujeres pueden crear una nueva identidad que sustituye su personalidad temporalmente. En el mito de los primeros antepasados, la hermana (algunas veces es la madre) se tatuó para convertirse en otra persona y se casó con su hermano (o hijo). El tatuaje es un intermediario, una máscara para evitar la violación del tabú de incesto. En el mito, los hermanos hicieron todo lo que pudieron para mantener la vida étnica, y la institución de liberar el tabú ha sido el tatuaje.

Otro mito del tatuaje dice que el inicio del rito fue por un grave desastre. En el período arcaico, los seres humanos podían casarse con cualquier persona, y este comportamiento causó muchas muertes inexplicables. Una persona soñó con los

espíritus de los antepasados, que le contaron que la única manera de evitar el desastre era tatuarse. En este caso, parece que la magia de protección del tatuaje viene de los espíritus de los antepasados, pero sin embargo, la potencia real del tatuaje es el éxito de fundar una institución cultural. Dado que las chicas tatuadas son distintas que las sin tatuajes, el tatuaje distingue, es decir, el efecto religioso es una máscara de una nueva instalación. El tatuaje es un símbolo de la identidad social y de la posición social. Este ejemplo se puede considerar como un desarrollo del sistema de matrimonio de los taiyal. Según el contenido del mito, es posible que antiguamente se practicara el matrimonio consanguíneo en la comunidad taiyal, y sin embargo, por el desarrollo cultural hallaron desventajas en el matrimonio cercano, y los taiyal empezaron a prohibir este comportamiento. Para consolidar este nuevo sistema, crearon el tatuaje como una estructura central de la institución. Quizás la primera persona que creó este mito sólo quisiera que los ascendientes memorizaran la experiencia histórica del desastre que había sucedido en su comunidad. A lo mejor esta primera persona fue un sabio que creó este mito que transmitía la idea del tabú de incesto de una forma muy eficaz.

Los mitos hablan del origen de las instituciones culturales; la costumbre de descabezamiento y el tatuaje sirven para evitar las equivocaciones y los desastres y siguen los consejos de los antepasados. Podemos encontrar que, entre todos los casos, la idea de la continuación de la vida étnica es el meollo que se esconde en el fondo del pensamiento arcaico. El ejemplo más evidente es la institución del tatuaje, porque bajo el estricto tabú de incesto, los taiyal pueden permitir que los primeros hermanos antepasados tuvieran relaciones sexuales pero, en este caso, la chica ha cambiado su identidad por haberse tatuado, y ya de alguna manera no es hermana. Todo ello para mantener la vida étnica. Por lo tanto, la idea de que la

relación original de los primeros antepasados ha sido de hermandad es aceptada por la opinión étnica Taiyal. A través del proceso de transmisión del mito, algunos comportamientos, opiniones, ideas y creencias se convierten en una base que apoya al pensamiento y a la moralidad, que son la estructura central de la vida étnica. El matrimonio entre parientes cercanos era un sistema inevitable; quizá era la única manera de favorecer la fundación étnica. Sin embargo, después de la instalación del orden universal, la norma del gaga se convierte en un tabú intocable. En los mitos taiyal, el inicio de la vida étnica empieza después de la unión de dos hermanos. No obstante, una vez que los habitantes eran suficientes para mantener las generaciones de las tribus, el incesto entre hermanos se convierte en el pecado que causa la ira de los espíritus de los antepasados, que castigan a los vivos con una inundación. Bajo esa lógica, el tabú de incesto debe presentarse después de que la sociedad establezca su propio orden. Que los hermanos fueran los primeros antepasados y se casaran es sólo una parte del mito, pero no es la parte más importante, porque lo importante no es el origen de la vida, sino el inicio del orden y las normas socioculturales de la comunidad. En palabras de los taiyal, lo sinónimo de dicho orden y normas es el “gaga”, y el primer y más importante “gaga” para ellos es el tabú de incesto, y ahí empieza la cultura taiyal.

La realización de los ritos míticos se considera que es como revivir aquel tiempo. Se vuelve al tiempo mítico con la mayor frecuencia posible; se asiste de nuevo al espectáculo de las obras divinas. A través de las prácticas se reencuentran con los seres sobrenaturales (en el caso Taiyal son los espíritus de los antepasados) y vuelven a aprender las lecciones creadoras, y éste es el motivo de las reiteraciones rituales de los mitos.

“Los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar.”
(Eliade, 2000: 27)

6. Mitos sobre el mundo después de la muerte

“Antiguamente había una mujer que caminó hasta la frontera entre el cielo y la tierra, donde había muchas cascadas, y ella subió al cielo a través de las aguas. Cuando estaba en el cielo, vio que la situación era distinta a la vida en la tierra, ya que no había cielo sobre el cielo. Siguió caminando y volvió a la frontera. Cuando se marchó al cielo era una niña, pero cuando regresó, se había convertido en adulta. Luego se metió en el lago debajo de las cascadas y llegó al subterráneo. También halló que no existía otro subterráneo debajo del terreno del subterráneo. Cuando subió a nuestro mundo, ya era una anciana.” (Huang, Yu Lan. 2001: 156)

“En el pasado había un gran héroe que era respetado por los miembros de la comunidad. Antes de morir, este gran antepasado dijo a los parientes que su alma se mostraría en el cielo. Cuando murió, apareció un arco iris en el cielo.”
(Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 226)

Los dos mitos mencionan que el espacio de los espíritus y los vivos parecen iguales pero a la vez tienen algo distinto; pueden comunicarse a través de las cascadas o el arco iris, y esto suele suceder donde hay mucha agua. Ambos espacios parecen tener fronteras, porque la mujer caminó hasta que no podía. Además, el envejecimiento de la protagonista se refiere al paso del tiempo, ya que

de niña (nacimiento) a anciana (muerte) pasa bastante tiempo. Se supone que el universo taiyal la tierra donde vivimos está entre el cielo y un mundo subterráneo, una idea clara y sencilla.

“Se decía que en el pasado no existía la muerte, hasta que un día hubo una anciana que salió de un montón de excrementos y pidió a una persona que la limpiara. Sin embargo, fue rechazada. La vieja se enfadó y maldijo a los seres humanos que sufrirían la muerte. A partir de aquel día, la gente empezó a morirse.” (Ibid., 1996: 310)

El mito de la muerte muestra que los antepasados de los taiyal se pusieron a pensar e intentaron explicar la razón de la misma. En otro mito sobre la muerte, una persona y una serpiente salieron juntas de un montón de excrementos de cerdo. También se dice que no había muerte en el mundo, pero esta persona había rechazado limpiar los excrementos del cuerpo de la serpiente, y por eso la serpiente no quiso enseñar cómo retirar la piel para seguir con la vida y empezó la muerte en los seres humanos. En el pensamiento Taiyal se cree que la serpiente es una deformación de los espíritus, y por lo tanto, cuando se la encuentran en la vida cotidiana, siempre piensan que van a tener mala suerte. Se dice que antes de salir del montón de excrementos, la persona había prometido a la serpiente que le lavaría su cuerpo para intercambiar el secreto de recuperar la vida a través de retirar la piel. La muerte es el castigo de la traición. Este punto de vista se refiere al conocimiento del origen de la muerte de los seres humanos, sino que también es la norma de obediencia para todos los vivos.

Como la muerte es inevitable, los taiyal empiezan a prestar atención al

mundo de los muertos. Se dice que en otro mundo los muertos también deben trabajar como en nuestro mundo. En realidad, el mundo de los muertos se funda por los vivos, por lo tanto, es una continuación de la vida actual. Por eso, cuando entierran a los muertos, dejan sus utensilios para que los usen en otro mundo. Se supone (Kube, 1991: 47) que el escenario se relaciona con el excremento porque los primitivos encontraron que la condición en que los gusanos salían del cuerpo muerto en la misma situación de los excrementos de cerdo.

El mito de origen se recita también con motivo de la muerte. Para el pensamiento mítico no hay ningún momento determinado delimitado en que la vida se transforme en muerte o la muerte en vida. La muerte es concebida como continuación. A través de los mitos, los antepasados dan una interpretación de la muerte a todos los miembros según la cual la realización de una vida auténtica, según las experiencias de los muertos, es en realidad la vida eterna, para todos los vivos ya sea antes o después de la muerte. En vida auténtica es la eterna, y es una conjunción de la actual vida y la futura tras la muerte.

Según la costumbre ritual taiyal, el jabalí no puede ser sacrificado para ofrecer a los espíritus, dado que, en el conocimiento mítico, el jabalí es el perro cazador para los muertos, y por lo tanto, si lo utilizan para sacrificar, los espíritus de los antepasados se enfadarán, ya que quitan la oportunidad de crecer a su propio perro cazador. El sentimiento de los espíritus es lo más importante para los taiyal; los primitivos intentan con todas sus fuerzas entender las necesidades y los deseos de los muertos. Los deseos de los espíritus forman la base de las creencias étnicas y las reglas de la moralidad colectiva. Bajo dicha lógica, los valores y el comportamiento de la comunidad dependen de la disposición de ánimo de los

espíritus de los antepasados.

Pu, Chon Chen (1996: 227) concluye que la función de los espíritus es consolidar y estabilizar el orden social. El sentir de los espíritus se trasmite a través de la conciencia colectiva y contamina a todos los miembros mientras marcan una estructura formal para que todo el mundo se quede en el lugar conveniente obedeciendo las normas comunes. No olvidemos que el objeto y la meta final de ganarse el favor de los espíritus es lograr la bendición que beneficia a los obedientes. O sea, el poder de los espíritus viene del deseo humano. Durkheim opina que la sociabilidad es el origen de la divinidad. Los mitos son narraciones de los dioses, y por lo tanto, los mitos son iguales a los relatos sociales. El mito es el símbolo social, que informa a los miembros para que recuerden la identidad colectiva a través de una imagen sentida. La comunidad conserva su memoria común, fortalece la unidad grupal y conecta la idea cultural por el pensamiento mítico.

“En la época de los primeros antepasados, cuando los seres humanos tenían frío, sólo gritaban fuego, y las maderas se quemaban automáticamente. Cuando tenían sed, llamaban al agua, que venía por su cuenta. Cuando querían comer, sólo ponían pelo de cerdo en un plato y aparecía la carne.” (Comité de Investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 676)

La vida de los antepasados era tan maravillosa que todo el mundo vivía en una condición perfecta sin preocupaciones por las necesidades básicas. Se dice que en esa edad dorada, la gente sólo tenía que poner un arroz en la olla y cocinándolo se convertía en un plato completo. Y para sembrar, también con sólo

un grano de mijo la cosecha sería suficiente para todos. Por lo tanto, en el pasado, el adorno de la oreja de los cazadores taiyal era un tubo de bambú, en el que los guerrilleros ponían unos mijos que les ofrecían como alimentos para el camino. Sin embargo, este mundo fantástico desapareció por culpa de una persona, sobre todo por su comportamiento avaro. La historia era que un día una persona puso un montón de mijos en la olla, pero raramente los mijos no podían ser cocidos. Al final, cuando este señor abrió la olla, no había mijos, pero salieron muchos pájaros que volaron hacia al cielo. De repente, uno de los pájaros habló a este hombre y le dijo: “por haber derrochado la comida, a partir de ahora, si no trabajáis mucho, no podréis comer nada.”

Otro cuento dice que en la edad antigua, había una anciana que tenía mucha hambre, y en lugar de usar el pelo del ciervo, cortó un trozo grande de carne para poder comer más rápido. El ciervo se puso a llorar y dijo a la señora: “les ofrecemos nuestra carne para llenar vuestro estómago, pero me has tratado tan cruelmente que desde ahora, ya no podréis tener nuestra carne tan fácilmente.” Desde entonces, la gente tiene que ir de caza para conseguir la carne. En efecto, la vida arcaica era un mundo maravilloso en el que se reflejaba el mundo de los espíritus, el lugar al que los seres humanos irán después de morir. Los taiyal lo perdieron por culpa de los malos comportamientos pasados, y por lo tanto, en la vida actual tienen que evitar las equivocaciones anteriores para poder llegar al más allá de los espíritus, que se considera como el hogar eterno.

Como vivir en el mundo de los espíritus de los antepasados es la meta final de todos los taiyal, saber la condición de este mundo es un asunto importante para ellos. Según mi trabajo de campo, todos los informantes tienen una imagen

clara de tal mundo, que se funda en base a una leyenda popular:

Para entrar en el mundo de los espíritus de los antepasados, se debe pasar por un puente donde están los espíritus vigilando a todos los pasajeros. Este gran puente se coloca en el cielo y parece como un arco; debajo del puente hay un río grande con agua rápida, y dentro del río están los cocodrilos y las boas. En el inicio del puente hay una parada de revisión. Todos los muertos deben pasar por ahí para hacer una revisión de su vida pasada. Los espíritus de los antepasados hacen la calificación de los muertos viendo sus manos. Si eran buenas personas que trabajaban mucho y obedecían todas las normas de gaga cuando estaban vivos, las manos se muestran en color rojo (para las mujeres es colorante de tejido y para los hombres es color de la sangre humana del descabezamiento), entonces les dejan pasar al hogar eterno. A los que no pasan la revisión, no les permiten cruzar el puente y tienen que caminar hacia el mundo de los espíritus por otro camino donde les esperan zarzas y sanguijuelas. En realidad, si alguien quiere llegar al mundo de los espíritus por este camino, es algo muy difícil, por los animales peligrosos del río. Es casi imposible.

“Para los trukú, que una persona no pueda pasar el arco para llegar al mundo de los espíritus, se considera un castigo más terrible que la muerte. Por lo tanto, la meta de cruzar el puente de arco es el valor final de la vida, es una creencia común étnica.” (Chang, Wen Chen. 2005:243)

Ahora existe una leyenda en algunas tribus, que creen que el arco iris en el cielo es un señal de suerte, porque se considera que es el símbolo de los grandes antepasados que en sus últimas palabras dijeron que irían a convertirse en arco iris

en el cielo, protegiendo al pueblo. Algunos investigadores taiwaneses opinan que la leyenda del puente de arco se parece mucho a un relato cristiano, y concluyen que esta leyenda es posible que fuera una manipulación de los evangelizadores del período colonial hispano-holandés en el siglo XVII. Quizás fuera un cuento procedente de las ideas religiosas católicas, pero entrar en el hogar eterno de los espíritus es la meta final para todos los taiyal, y también es el pensamiento básico de la obediencia de las normas de gaga. En lugar de discutir el origen de esta leyenda, prefiero prestar atención al significado profundo del pensamiento mítico. Gaga son las normas que han dejado los antepasados, son las claves para tener una buena vida en el mundo de los vivos, y la llave para entrar en el hogar eterno de los muertos. Por lo tanto, para pasar por el puente-arco, los taiyal deben obedecer las normas de gaga, que son un camino único para obtener una vida eterna. ¿Por qué son las normas de gaga? Porque son el conjunto de los conocimientos y de las experiencias vitales de los antepasados que protegen a los taiyal cuando se enfrentan a los desastres naturales, las enfermedades y la muerte.

7. Sumario y Conclusiones

Los taiyal creen que el pájaro santo sisilek puede predecir la suerte. También creen en la predicción del sueño, que se considera como los consejos de los espíritus de los antepasados. El adivino de sueños es muy importante para los taiyal; cuando encuentran dificultades en la vida cotidiana tales como la enfermedad, el robo o la muerte, o para tomar una decisión en cualquier trabajo, suelen hacer la adivinación de sueño. Los curanderos pueden encontrar razones escondidas a través del análisis de los sueños de los pacientes. Los taiyal no cometen ningún crimen porque se considera que es una ofensa a los espíritus, y

éstos van a sacar su ira en los sueños del delincuente o de las personas cercanas. Podemos decir que el núcleo del pensamiento de taiyal está concentrado en las normas de gaga, que son las palabras de los antepasados, donde se incluyen los mitos. Jung encuentra una llave que puede abrir la puerta de la mitología. Según él, los seres humanos cumplen su vida con la actividad de alma, a través de los sueños y de los mitos. Los protagonistas míticos representan las ideas de las vidas que superan a la muerte. El alma de los muertos conoce bien todas las cosas de la vida, dado que han sido su propia experiencia. Por lo tanto, aunque hayan muerto, siguen controlando el mundo en el que han estado, incluidos, los sueños.

La relación entre la historia y el mito es una reproducción de lo anterior. Sin embargo, creo que el mito no se decide por la historia, al contrario, la historia étnica depende de los mitos, puesto que los mitos inician la vida social y sólo se puede salir de la vida social. A través de los mitos, podemos conocer las costumbres, creencias, fenómenos y asuntos del sistema social mientras alcanzamos el origen de los conocimientos vitales. El rito es un instrumento que los seres humanos aprovechan para “controlar” este mundo. El rito forma la base de los mitos mientras éstos se relacionan con la etnia. Los mitos organizan una parte de la identidad común étnica que también es una manera de distinguir la identidad entre “nosotros” y los “otros”. Reflejan estilo social étnico y mantienen los caracteres especiales de la etnia. Se relacionan con la vida social de la época mítica mencionada. Son un reflejo de la psique cultural y del pensamiento estructural del pueblo relativo. Sin embargo, por el paso de tiempo, la etnia pierde la manera de entender el ambiente vital de los antepasados a través del análisis de los mitos, y se queda en un laberinto de signos. Los mitos conservan los caracteres originales del pensamiento de las personas primitivas, son “productos espirituales”

de la consciencia original, un conjunto que esconde los conceptos arcaicos que son los predecesores del pensamiento moderno.

Los mitos taiyal tienen caracteres educativos sociales ya que en ellos los antepasados guardan las experiencias vitales y el espíritu étnico. Entre ellos, están las razones y filosofía moral por las que los descendientes pueden aprender las normas rituales y conocer los tabúes. Aunque existe diferencia entre lugares y tiempos, el arquetipo se repite. La noción principal de los mitos taiyal se relaciona con el orden social en el que el delito y el castigo son dos caras de la misma moneda. A pesar de que los mitos tienen distintas caras e interpretaciones, los mismos sentidos y significados ambiguos de los símbolos que nos emiten mensajes a través de una forma inexplicable. Los mitos son símbolos en forma de relato. Aprovechamos las palabras de la corriente del psicoanálisis, que dice que el mito presenta el contenido de los sueños y refleja el sentido colectivo humano. El contenido de sueño puede ser mítico y puede ser recibido por la sociedad.

Los aspectos físico, psicológico e histórico son necesarios para formar el pensamiento mítico en la sociedad “primitiva”, y que sirven igualmente en la noción cultural. Cassirer ha mencionado en su último libro *“El Mito de la Nación”* (Cassirer, 1992:12):

“si vemos la condición actual de nuestra vida cultural, podemos sentir que existe una gran diferencia entre la ciencia y el mito... El pensamiento científico y la nueva tecnología para controlar la naturaleza han conseguido el máximo triunfo. Sin embargo, parece que la pérdida del pensamiento razonable en la práctica personal y la vida social jamás podremos recuperarles.”

En la sociedad moderna, los mitos arcaicos están cada día más lejos de la gente actual. Aun así, en este mundo todavía se encuentran los elementos básicos míticos, tales como el mundo de ficción de la novela y el cine, con el que los seres humanos llenan el hueco de la imaginación personal y de la ausencia de creencias. Por lo tanto, en efecto, hoy en día el mito se convierte en otra forma que sigue influyendo en todo el mundo. La sociedad necesita el mito, y el mito se relaciona con la función y la institución social. El mito cambia su cara acompañando al avance temporal; nunca muere si la sociedad humana sigue existiendo. La muerte y el sueño conforman la base del pensamiento primitivo mítico. El tejido del cosmos, el hilo del destino humano, son la ligazón correspondiente a un arquetipo. Un sistema coherente y una aplicación general a los planos ritual-mitológicos.

La comunicación oral une el significado y el objeto. A pesar de que no tiene el vehículo, “las letras”, como intermediario, los mensajes pueden llegar a través del contacto directo entre personas. Por lo tanto, la comunicación oral organiza una red en la que los seres humanos pueden unirse por la emoción interpersonal, que es la forma más íntima. Además, el arte y la cultura tradicionales también juegan un papel importante para la comunicación tribal; con este tipo de comunicación, “escribe” y “habla” el cuerpo del mundo aborígen. El mito es una parte importante de la comunicación oral, es una muestra viva de las ideas y deseos de los antepasados. En la esfera cultural donde se presta atención a la comunicación oral, los mitos, cantos y ritos están incluidos y juegan el papel de vehículos de comunicación dentro de este sistema. Todos los taiyal llevan un “libro histórico” (los mitos) que recopila una gran cantidad de mensajes culturales. La inspiración mítica viene de las creencias, cultura y costumbres que se encargan

de los significados simbólicos de la responsabilidad y obligación étnicas. Los mitos son códigos culturales entre los miembros que creen en las ideas y los resultados relativos. La conexión entre las experiencias y los resultados está bajo la consciencia colectiva de la comunidad. A través del proceso de búsqueda de las reglas míticas podemos entender el núcleo del pensamiento Taiyal.

En el pasado la lengua se refería a los significados básicos de los objetos; como no había muchos inventos nuevos, los primitivos podían entender el sentido de cada palabra cuando las escuchaban. El desarrollo lingüístico es lento, pero nunca para, y por lo tanto, con el paso del tiempo, las palabras arcaicas y sus metáforas han perdido oyentes de generación en generación. Para los taiyal, el mito es el origen de la cognición de las normas de gaga; es la explicación de los fenómenos del universo, es la forma de expresión simbólica, es una repercusión de la consciencia colectiva que describe los asuntos comunes étnicos. Los taiyal utilizan los mitos como un factor para enfrentarse a los problemas naturales, sociales y culturales mientras conforman su punto de vista de este mundo. Los mitos dejan que se practiquen algunos comportamientos especiales y los apoyan mientras los juzgan y legalizan en las instituciones sociales. A través del reconocimiento de los mitos, la sociedad consolida el sistema, la creencia, el rito y el valor colectivos. El mito es un espejo de la estructura social donde podemos ver claramente las partes escondidas. En la sociedad taiyal no hay clase social, y la autoridad tribal cambia con frecuencia a causa de los espíritus, pero sin embargo, lleva más de cinco mil años viviendo en la isla y mantiene la vida étnica sin problemas. La razón principal es que tienen y obedecen las ideas míticas. Los taiyal conocen las soluciones cuando se enfrentan a las amenazas naturales porque las han sido enseñadas en los mitos.

Eliade cree que la religión está en las experiencias divinas y lo sagrado viene del origen del reconocimiento de la vida: su poder, su realidad, su existencia y su significado. Por haber sentido lo sagrado, los seres humanos encuentran el rumbo de vida, superan el caos y el peligro. Para los taiyal, los espíritus de los antepasados están en todas partes, participan y mantienen el orden social mientras viven en otro mundo. Por lo tanto, los espíritus de los antepasados de los taiyal son como las experiencias sagradas que están en un espacio cognoscible y desconocido. Las experiencias sagradas están en todos detalles de la vida cotidiana, y por eso, las experiencias arcaicas pueden ser históricas y míticas (incluso las de sueño), o un conjunto de las dos. Al final, los mitos se convierten en los arquetipos de repetición que los descendientes transmiten de generación en generación.

Los antepasados crean los mitos en los que se funda el modelo del orden mundial. Las palabras de los antepasados (gaga) funcionan como las normas estructurales que los taiyal obedecen repitiendo el arquetipo arcaico desde hace miles de años. Según las experiencias y los conocimientos arcaicos, una equivocación en la vida real se puede recuperar a través de la repetición del arquetipo. El equilibrio de la sociedad volverá, porque los taiyal saben que sólo se tienen que repetir los modelos rituales de los mitos, y el espacio y tiempo desaparecen; el universo regresa al momento tranquilo antes de aparecer los conflictos. “Para curarse de la acción del tiempo, hay que volver hacia atrás y alcanzar el comienzo del mundo (Eliade, 2000:81)”. Bajo la lógica mítica, todos los pueblos Taiyal creen que cuando lleguen al hogar eterno de los espíritus, no tendrán el temor a la enfermedad ni a la muerte.

Los mitos hablan a los taiyal del inicio de los cosmos, de la vida étnica, de la historia del caos y de la disciplina. A través de la transmisión de los mitos, la etnia conforma su propia identidad y adora la inteligencia de los antepasados. Los mitos conforman la lógica del universo y explican el origen de todas las cosas mientras enseñan las soluciones según las experiencias pasadas. Todos los problemas tienen solución, porque la enfermedad y la muerte existen desde principio, y las respuestas están fijadas en las palabras de los antepasados. Así que el miedo a los desastres naturales y la preocupación por los conflictos se tranquilizan a través del aprendizaje de los mitos. Los antepasados pasaron los peores tiempos y encerraron las pesadillas en los mitos, donde también esconden los secretos de la seguridad social. El mito es paradigma, ofrece el límite de libertad, si se sobrepasa su frontera, las desgracias llegan a todas partes. Por eso, si la etnia no cree en su propio mito, el valor y el espíritu de la misma tampoco existen. La sociedad actual Taiyal está inquieta, y la inquietud viene de la pérdida del sentido de vida, que está causada por no creer en los mitos tradicionales. Por aceptar el sistema moderno de educación y el nuevo conocimiento científico, los taiyal actuales abandonan los mitos arcaicos y los rechazan por un punto de vista “civilizado”. Como el sentido real de los mitos no es histórico, es simbólico, el significado simbólico debe entenderse a través de una forma psicossomática. Si se niega la base cultural, la vida étnica se acaba al mismo tiempo.

Capítulo VII Conclusiones

Gracias a su localización geográfica, Taiwán se considera como la cuna de los austronesianos. La isla tiene más de catorce etnias aborígenes reconocidas oficialmente por el gobierno taiwanés el 23 de abril de 2008. Entre ellas, la etnia Taiyal es la que lleva más de cinco mil años, y tiene fama de valiente por el histórico rito de descabezamiento. Los taiyal también son famosos por la cultura del tatuaje fisonómico y la riqueza de su herencia mítica. En la historia colonial, los holandeses, españoles, chinos y japoneses han dejado su huella, y sus invasiones políticas han impactado en la etnia y en sus dimensiones material y espiritual. Los taiyal han perdido los ritos tradicionales y, sobre todo, sus creencias religiosas bajo la evangelización cristiana. Por ejemplo, en el caso de la tribu Barón donde estuve el año pasado, la comunidad se divide en dos iglesias que pertenecen a distintas sectas. La comunidad tiene un alcalde, pero éste se queda la mayor parte del tiempo en otra tribu que no es la suya. Existen organismos oficiales tales como la comisaría de policía, el parque de bomberos, y, en cuanto a la unidad educativa, sólo está la escuela primaria y el jardín de infancia. La comunidad se organiza en dos gran clanes: el del apellido Cheng y el de Ju. Los Cheng son de la etnia taiyal, mientras que los Ju son de la etnia jaka, de raíz china. En la casa donde viví, el abuelo Cheng se casó con la abuela Ju. La dueña del piso que alquilé, también se llama Cheng, y la casa de sus padres está a unos cincuenta metros. La hija de la casera se casó con el hijo del propietario del kiosco del pueblo. Durante mi estancia, en la comunidad había un curso especializado para ser guía rural. El objetivo del curso era ayudar a los miembros de la comunidad, y quienes, superaban el curso, podrían ser guías temporalmente,

dado que la mayor parte de los miembros se dedican a los cultivos agrícolas tales como del melocotón y el bambú, aprovechando los recursos naturales del Bosque Nacional del Monte Lala, que está al lado de la tribu. Los mismos estudiantes también participaron en un curso informativo y empezaron a aprender a utilizar los ordenadores. Los participantes eran los amigos de mi casera, quien conocía al cura de la iglesia que fue el coordinador de este programa. Observé que los miembros se dividen entre ellos en varios grupos pequeños relacionados con las distintas sectas. Los curas de la iglesia juegan un papel importante en la comunidad, ya que son las personas que tienen un nivel alto en la vida moderna por haber recibido más educación, y conocen las formas “correctas” para conseguir apoyo económico exterior (normalmente viene del gobierno) y lo acaparan. Los recursos socio-políticos suelen estar controlados por algunas familias de la tribu que generalmente tienen buena relación con los grupos religiosos cristianos. Como existe competencia para “reclutar” a nuevos fieles, los ritos antiguos se explican como supersticiones, desde la interpretación de la nueva religión. Como la creencia en los espíritus de los antepasados es el centro de la estructura social étnica, y todas las tribus están perdiendo dicha creencia, poco a poco, las comunidades se sumirán en el caos y perderán el equilibrio del orden tribal.

“Los taiyal en Barón son del clan Cheng; los de la tribu Kala se llaman Lin, pero debería llamarse Cheng también. La culpa fue del movimiento de modificación de apellido de la época colonial japonesa y los nacionalistas chinos. Quiero decir, nosotros, los taiyal, solemos vivir con los parientes.” (Informante Yumín de la tribu Baron)

La sociedad de taiyal se inicia desde los parientes consanguíneos y desarrolla los grupos de actividades en base a la necesidad de comunicarse en la vida cotidiana. Existe una unidad que está en la base social de las personas, con consanguinidad y sin consanguinidad, que se llama gaga. El grupo gaga es un organismo que dirige la red personal entre los parientes y los amigos cercanos; es un colectivo de identidad individual y grupal. En la sociedad primitiva la familia y la relación consanguínea se consideraban que estaban como un mismo cuerpo, y por lo tanto, una vez que un miembro de una familia participaba en un grupo, las normas del grupo al que pertenecía también se aplicaban a los parientes del participante. Así la relación de parentesco se mezclaba con la del grupo social. Francamente, la forma de reconocimiento de un miembro de gaga no sólo se limita a las personas de la familia, sino que a la vez abarca a los parientes paternos y maternos y a la red social del ámbito de trabajo y de rito. En el pasado, hacer el rito era la razón por la que se reunían los miembros, ya que en el pensamiento primitivo, el rito formaba una parte de los trámites de las faenas, porque se suponía que era la única manera de eliminar dificultades, y garantizar el éxito en todas las actividades. Muchos investigadores creen que el grupo gaga es sinónimo de grupo ritual, no obstante, a mi juicio, creo que el grupo gaga es una institución que completa la falta de un sistema de parentesco fuerte, y no sólo está para realizar los ritos religiosos.

A los taiyal les gusta vivir en un terreno en el que tengan las condiciones tradicionales según los consejos de los antepasados. Los miembros de la comunidad son parientes cercanos y los miembros del grupo cooperativo de las faenas. No hay duda de que la unidad primitiva de la sociedad es la familia consanguínea. Con el paso del tiempo, los miembros de la colectividad aumentan

a través de las actividades comunes relativas a la agricultura o la caza. Acompañando al desarrollo social, surgen más dificultades que cada vez son más complicadas y los miembros del grupo empiezan a establecer unas normas para solucionar tales problemas. Por ser una parte del grupo, el individuo debe sacrificar su libertad personal y obedecer las normas comunes que son establecidas para proteger el orden, el equilibrio y la tranquilidad de la generalidad. Dichos orden y tranquilidad hacen falta cuando la comunidad pierde su equilibrio. Para los taiyal, todas las cosas malas que les pasan en la vida cotidiana son caos. Así que para eliminar o evitar las posibles dificultades, según los antepasados, como en la época arcaica la creencia no puede separarse de la vida, la práctica de rito se considera como la mejor solución, y los procesos rituales se convierten en nuevas normas, una y otra vez. Las reglas comunes no se modifican y se cumplen de la forma tradicional, sin embargo, al pasar el tiempo, algunas se abandonan porque no convienen en las condiciones actuales. No obstante, la única forma de modificar las normas que han dejado los antepasados es pedir el permiso de ellos mismos. La corrección de las normas es un proceso dinámico, las reglas se pueden cambiar, la renovación sólo tiene que prestar la atención al mantenimiento de la cohesión y de la esperanza común.

El grupo gaga lleva lo personal a nivel colectivo, crea la conciencia colectiva; esta institución convierte los conflictos personales en tribales. El grupo de parentesco es la unidad social principal que se organiza por los muertos, los vivos y los que van a nacer. Todos los miembros del grupo creen que el interés de la comunidad es más importante que el personal. Todo el mundo es responsable de sus comportamientos personales, mientras intenta proteger la seguridad de cualquier compañero. Por lo tanto, para garantizar la paz grupal, deben

establecerse las reglas del juego. Las normas públicas se dan junto con el desarrollo de comunidad. Para fortalecer la unión colectiva y la tranquilidad permanente, cada vez hay nuevas normas. En el pasado, el tamaño de tribu era pequeño, así que cuando había conflictos interpersonales casi todos los miembros se implicaban en una guerra que hizo grave daño a las comunidades.

“Hay dos tribus en el condado Chien-shih: Marikuowan y Chinachi, se llevan muy mal entre ellas. La razón es que en el pasado entre los cazadores de Marikuowan hubo un homicidio involuntario y se mató a un miembro de la tribu Chinachi en el bosque. Este accidente fue visto por un joven de la comunidad Chinachi que estaba en el monte. Al principio se llegó a un trato de paz a través de la negociación entre los ancianos de ambas tribus. Sin embargo, los jóvenes del grupo Chinachi insistieron en vengarse, y por tanto, empezó entre ambos lados una guerra continuada que duró muchos años. Al final, los miembros del pueblo Chinachi hicieron un juramento y una maldición para que jamás se compusiera matrimonio con las personas de la tribu Marikuowan. Hoy el día, en caso de que se case una pareja proveniente de ambos lados, los ancianos del grupo Chinachi harán un rito para quitar los órganos del cerdo que ofrece del grupo Marikuowan. Los pican y tiran a un sitio fuera de la comunidad mientras dicen: “tus antepasados mataron a nuestros antepasados de esta forma. A partir de este rito, quedamos en paz”. Sin embargo, en el presente, muchas personas de Chinachi todavía dicen que los matrimonios de ambos pueblos suelen tener un mal final tal como el divorcio o la separación por accidentes o desastres. ”

(Sayung, Taiwan Tribla Minority, vol. 19)

Según la palabra de los antepasados, los taiyal no deben hacer matanzas entre

ellos. Por lo tanto, cada vez que hay conflictos en la comunidad, todo el mundo intenta hacer todo lo posible para reducir el daño y la influencia negativa grupal; los intermediarios intervienen por ambas partes. La mejor manera es solucionar el asunto sin molestar al resto de miembros de la colectividad. Excepto en el caso de venganza por la matanza de parientes consanguíneos, normalmente los trámites de concesiones suelen depender de los intermediarios. Estas personas sólo se encargan de la comunicación, y sus palabras son respetuosas; jamás dictan una sentencia. Generalmente los jefes o alcaldes ocupan este puesto, dado que son representantes del interés general de la comunidad. A pesar de que no tienen el derecho de justificar al pecador, tienen el poder de obligar a las personas relativas a que escuchen sus palabras. El poder viene de la capacidad personal, y se considera que la razón por la que se puede mantener mejor vida es la bendición de los espíritus de los antepasados. La capacidad personal causa que este intermediario ocupe un lugar especial en la estructura social, y por tanto, las decisiones que tomen, tienen el apoyo de los miembros. Bajo la misma lógica, los jefes y los ancianos poderosos de la comunidad son los miembros de la comisión tribal, que es el organismo que ejecuta el poder público. Sin embargo, los ejecutores deben obedecer las normas y costumbres que han dejado los antepasados, pues son las que juegan el papel de mantener el orden social desde el principio.

En el pensamiento taiyal, la felicidad personal se relaciona con la bendición de los espíritus. La creencia de los espíritus de los antepasados manipula el mundo humano. Los espíritus castigan a los pecadores y a las personas cercanas de ellos, cuando éstos incumplen las normas tradicionales. En realidad, parece que los espíritus controlan la sociedad taiyal, pero sin embargo, existe una clase social

invisible de los poderosos, que son los que tienen los conocimientos de agricultura y de rituales. Conocen las mejores maneras para obtener una buena cosecha, que es el asunto más importante en una sociedad primitiva en la que los recursos naturales siempre corren en riesgo. Recordemos que en los capítulos pasados decíamos que, mantener silencio es la forma de estar mientras se realizan las actividades de agricultura y caza, lo que se puede ver como una forma de asegurar el privilegio intelectual y los conocimientos de faenas.

En las leyendas taiyal, en la época antigua, las relaciones sexuales eran libres, los parientes cercanos podían casarse sin prohibición. La libertad se mantuvo hasta que la tribu sufrió muerte y enfermedad continuada. Según el mito, los espíritus de los antepasados dejaron sus consejos en el sueño de un anciano, en el que se descubre el secreto de los desastres sucedidos: era por haber tenido relaciones sexuales prohibidas. Hasta hoy, las relaciones sexuales antes del matrimonio también se consideran como pecado, que incumple las normas de gaga, y causa problemas. Hemos mencionado que los representantes ancianos de los novios suelen cantar los cantos arcaicos durante la celebración para contraer matrimonio. El tema principal de estos cantos es recordar el origen de los antepasados. Los cantan en los trámites para contraer matrimonio, y esto es así por la necesidad de evitar la posibilidad del incesto: se debe aclarar la relación parentesco de ambos lados.

Podemos decir que el tabú de incesto es el centro del pensamiento taiyal. Desde el momento en que los antepasados taiyal encontraron el problema del incesto y lo pusieron como tabú, la etnia empezó su historia humana. Luego, la instauración del tatuaje, la matanza del cerdo, todas las instituciones enfocan la

importancia de la relación de parentesco. Las relaciones sexuales se conectan con la constitución étnica, y ésta se encuentra en la base de la conformación social. En el caso taiyal, existen muchas prohibiciones entre los hermanos de distinto sexo, y la razón puede ser que los hermanos de distinto sexo son los que están más tiempo juntos en la vida cotidiana, y como tienen la edad y el desarrollo físico cercanos, corren más riesgo y posibilidades de tener relaciones sexuales. La prueba se puede ver en las denominaciones de parentesco, en el tabú a la sangre de la menstruación y en las prohibiciones para engendrar.

También existe una leyenda en la que se menciona que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos empezó porque los antepasados hallaron que muchos de los hijos de las parejas de parientes cercanos tenían incapacidades o morían en accidentes. En general, según mi observación, a los taiyal les gusta contraer matrimonio con los miembros de la comunidad, y sin embargo, como los habitantes básicos suelen venir de clanes cercanos, el sistema matrimonial se convierte en una tendencia de casarse con los conocidos, en la tribu o en las comunidades cercanas, aunque procurado de tener relación de parentesco lejano.

Durante la celebración para contraer matrimonio se intercambian las mercancías a través de los regalos para los esponsales. Los padres de la novia nunca conceden fácilmente el matrimonio, y la intención es aumentar el valor de su hija. El matrimonio taiyal tiene el carácter de reciprocidad: la capacidad de trabajo de la novia se intercambia por los regalos para los esponsales. El motivo del matrimonio viene de la idea de que las mujeres son “instrumentos para producir”, tanto cosas materiales como nuevas vidas. La llegada del nuevo miembro a la familia ayuda en la cosecha familiar de su marido. Por lo tanto, una

vez que la mujer quiere irse, por ejemplo, en el caso de divorcio o si se muere pronto después de casarse, la compensación económica suele ser la parte más importante durante la negociación de separación. A cierto nivel, podemos decir que el matrimonio taiyal es un negocio de “compra-venta”. El pago de compensación es necesario; el rechazo hiere los sentimientos de la parte dañada y, puede provocar venganza. La instauración de la compensación es muy inteligente, dado que es como un camino fijo que dirige a los implicados hacia una salida en la que las personas dañadas pueden paliar su dolor. Sin embargo, si la parte perjudicada no acepta la compensación, significa que habrá odio continuo. Generalmente un cerdo siempre está en el pago, porque se va a hacer un rito de matanza del mismo, que es una actividad común en la que ambos lados van a participar y compartir la carne. En este caso, los conflictos se diluyen a través de la realización de un rito.

En las tribus dicen que los antepasados empezaron a tatuarse para poder ver la diferencia entre “nosotros” y los “otros”, en el caso de separación étnica. Mientras tanto, en el interior de la etnia, se utiliza para la identidad personal y distinguir el nivel social de un miembro. El significado principal del tatuaje es la idea de pertenencia, dado que en la comunidad taiyal no existe una clase social; para mantener la fortaleza grupal se debe establecer una muralla y así proteger la vida étnica. Así que en este marco, los “otros” no pueden contaminar la pureza de la comunidad. Por el miedo a lo “impuro”, los taiyal obedecen las normas que han dejado los antepasados cumpliendo las obligaciones de generación en generación. Cuando el ambiente vital es estable, se llevan bien con los otros, sin embargo, cuando su vida está sufriendo una amenaza, para conseguir los recursos limitados, los comportamientos “correctos” y las experiencias de los antepasados empujan a

los miembros a ejecutar el rito tradicional para eliminar la competencia: el descabezamiento. Antiguamente el ambiente natural era tan difícil que los antepasados crearon esta actividad ritual para entrenar a los jóvenes para ser valientes. El descabezamiento se convierte en un método necesario para mantener la continuación de la vida étnica. Para entusiasmar la pasión de los participantes, el descabezamiento se considera como el rito más divino entre todos. Los antepasados ponen el resultado del descabezamiento en un nivel máximo en el que los espíritus de los antepasados son los jueces que justifican la clasificación final de cada concursante. Por lo tanto, las personas que consiguen más cabezas de los enemigos, son las bendecidas por los espíritus; así que sus familias y los grupos que pertenecen son admirados por los miembros de la comunidad. En realidad, el rito de descabezamiento no es necesario para conseguir los recursos materiales, sino que se practica para relajar la tensión interior de la sociedad. Las experiencias, los conocimientos y la sabiduría étnica se combinan con las condiciones de ambiente vital, y el rito se hace para reconocer la identidad étnica.

En el pensamiento taiyal, los espíritus de los antepasados saben todo y siempre justifican y castigan a los pecadores, por lo tanto, las normas que han dejado los muertos son tabúes que jamás se pueden incumplir. Además, los taiyal creen que el castigo de los poderes sobrenaturales no sólo cae sobre el pecador, sino que también llega a las personas cercanas del infractor. Así que todos los miembros de un mismo grupo investigan el comportamiento de cualquier otro miembro para que no viole las normas, porque saben que el incumplimiento de las normas va a traer mala suerte a cualquier persona cercana. La violación de las normas se considera como un delito, es decir, los malos comportamientos son pecados, y en esta situación, los vivos se convierten en representantes de los

muertos: castigan al pecador para calmar la ira de los espíritus de los antepasados. La amenaza de enfermedades y de accidentes es un fenómeno que refleja la violación de las normas. El incumplimiento de las normas es un delito, es un comportamiento pecaminoso contra los espíritus de los antepasados.

Los espíritus de los antepasados se relacionan directamente con la suerte de los vivos, y por este motivo los taiyal prestan mucha atención a su relación con los muertos. Creen que los comportamientos de esta vida influyen en la futura de vida; cuando estén en el otro mundo. La vida de los vivos también está enlazada con los comportamientos de los antepasados. Por lo tanto, la concepción de obediencia a los ancianos influye en la vida cotidiana de la sociedad taiyal.

“En cuanto a comer, siempre toca a los mayores primero. Si los jóvenes se sientan en la mesa antes que los mayores, los ancianos no vendarán a comer, porque es un insulto. Cuando queda la última pieza de comida en el plato, sólo la persona mayor de todos puede comerla. O, a veces la persona mayor decide quién puede comerla. Esto es la norma gaga.” (Informante Sayún, tribu Barón.)

A través de la forma de cantar y bailar se pueden hallar los principios morales del orden social taiyal. Los cantantes del grupo suelen cantar juntos después de que el líder cantante termine las primeras líricas, mientras los bailarines siguen los pasos del primero. La interacción mutua entre el líder y el grupo depende de la cooperación colectiva, en el que el significado de la obediencia y del apoyo mutual cosen la red interpersonal de la comunidad. Si los miembros no siguen el orden, los cantos y las danzas no pueden cumplir con el espectáculo. La práctica de cantos y bailes es conforme a los principios normales de la realización social, y

es un fenómeno y un hecho social del orden grupal de los taiyal. Siguen al líder que tiene el apoyo de los espíritus de los antepasados. La bendición de los espíritus de los antepasados se relaciona con la buena vida, normalmente se refiere a la vida material, y, por lo tanto, los taiyal tienen respeto hacia los ricos, quienes se consideran como líderes y ejemplos sociales.

La premonición de la llegada del castigo crea tensión y obediencia personal de las normas gaga. La exigencia de realización de las normas se impone al resto de miembros de la comunidad, ya que todos los miembros y las personas afectadas tienen las mismas opciones de sufrir el posible castigo de los espíritus de los antepasados. La preocupación se convierte una demanda de los ritos y en vivir una vida “correcta”, que esté siempre bajo las reglas morales. La idea de retribución viene del deseo de mantener el orden social.

Nadie presta la atención a los comportamientos que no tienen nada que ver con las normas de gaga. En otras palabras, para los taiyal, los comportamientos que incumplen las reglas sociales y causan los conflictos interiores, sobre todo los que se relacionan con los intereses personal y grupal, se considera que son los culpables de la ruptura del orden social. Los miembros que violan las normas de gaga se reconocen iguales porque implican al resto de la comunidad, porque los miembros y las personas cercanas corren el riesgo de sufrir el castigo de los espíritus de los antepasados por su “delito”. Los pecadores son aislados, abandonados por la sociedad; nadie va a invitarlos a ninguna reunión, y tampoco les ayudan; van a perder la vida social grupal. En los casos graves tales como no respetar el tabú de incesto o matar a una persona de la misma etnia, puede convertirse en una causa de matanza.

Según la noción taiyal se cree que el dolor del cuerpo humano y la enfermedad son castigos por la violación de las normas de gaga. Una persona y sus compañeros cercanos se enfadan cuando saben que un desastre natural o un accidente que ha ocurrido entre ellos se ha causando por un incumplimiento de gaga por parte de otra persona, porque en la sociedad taiyal, la enfermedad es un símbolo del desorden de las normas morales de la comunidad. La salud forma una parte del sistema social, por lo tanto, al investigar la manera tradicional de curación de enfermedades, podemos entender las opiniones, el valor social y el modelo básico de la cultura taiyal. Los taiyal buscan la causa de la enfermedad según la relación interpersonal. La amenaza de enfermedad juega un papel protector de las normas sociales. El conocimiento del “pecado” conforma un mundo que está lleno de significados y de conceptos morales. La condición de distintos síntomas de los enfermos o de dañados corporales se distinguen del nivel de “delito”. Por ejemplo, el accidente del caza que causa una herida sangrienta se conecta con el tabú de la sangre femenina o el incumplimiento de las normas morales, mientras que la matanza étnica es un pecado grave, y los ascendientes enfermarán hasta morir. Según las opiniones de los taiyal, los accidentes y desastres naturales se incluyen en la categoría de enfermedad, dado que también afectan a la vida. Por lo tanto, y según la consideración taiyal de la enfermedad, el rito de curación se conecta con la recuperación de la seguridad social.

La curación está relacionada con la creencia en los espíritus de los antepasados, porque las enfermedades vienen de la ira de los muertos, son sus castigo. La curación tradicional se sigue practicando hoy en día en las tribus taiyal, aunque el sistema médico occidental lleva funcionando más de 50 años. En

general, los taiyal aprovechan también la medicina moderna, sin embargo, en muchos casos, la curación tradicional parece más práctica. Como consideran que cada persona forma parte del orden social, los comportamientos personales y la condición de la salud no pueden separarse. Se considera que la salud es la prueba del equilibrio corporal que refleja una buena relación entre los vivos y los espíritus. Por lo tanto, la enfermedad se ve como un símbolo que muestra el quebranto del equilibrio interior, y que alguien destruye el orden social al haber violado las normas del gaga. Estas ideas hacen que los taiyal piensen que la obediencia de las normas puede mantener un ambiente perfecto, tanto personal como grupal, y el deseo de tener buena salud fortalece tal pensamiento.

El incumplimiento causa la ira de los espíritus, y la enfermedad es su castigo. Por eso, durante la curación tradicional, se busca la razón de la enfermedad, este el primer paso que dan los curanderos. Los curanderos preguntan a los muertos para buscar el culpable de la enfermedad. Una cuenta se pega al tubo de bambú cuando el curandero dice el nombre correcto del “pecador”. Los muertos “dicen” sus respuestas a través de las elecciones que les ofrece el curandero. Para practicar la curación tradicional hacen falta: buena técnica, experiencias sociales y conocimientos locales. Los curanderos deben haber sido entrenados en un “curso” especial por los maestros curanderos, porque no es tan fácil hacer que la cuenta se quede en un tubo redondo. No obstante, todo el mundo dice que es el poder sobrenatural el que hace de pegamento, porque el proceso de curación jamás se separa del sistema religioso. Durante la curación, el que suma y el enfermo están en una condición especial de conciencia; están en otro “hecho real”, una experiencia metafísica en la que los vivos y muertos se comunican sin problemas. El objeto principal de la curación es recuperar el equilibrio interior del enfermo,

devolver el orden al grupo al que pertenece y arreglar su relación con los espíritus de los antepasados. Como la curación implica una relación inter-personal, una vez que los espíritus de los antepasados hayan decidido el tipo de sacrificio, las personas relacionadas con el enfermo deben participar en el rito de sacrificio.

La curación recupera el equilibrio del enfermo y del grupo; arregla la relación individual y colectiva. El éxito de la curación depende de la fe del que cura y del enfermo, de la creencia en la eficacia, según las experiencias pasadas. Los trámites de la curación hacen la creencia más concreta, mientras fortifican su función. De esta manera, el curandero es un intermediario que manipula el poder de la fe entre el enfermo y la colectividad; la fe del enfermo y de las personas relacionadas con él viene del deseo de la recuperación del equilibrio y del orden grupal.

La creencia de los espíritus en los antepasados es la noción central de la vida étnica. Es un pensamiento lógico y un sentimiento real sobre la vida y del mundo. Los fieles consiguen una garantía de vida eterna a través de ejecutar acciones morales. En algún nivel, los ritos y las curaciones consuelan individual y grupalmente, dado que la enfermedad y los accidentes vienen de la violación de las normas, y por lo tanto, a través de los ritos de sacrificio, para pedir el perdón de los muertos, se puede tranquilizar la inquietud personal y también la de la comunidad. Además, cuando se practica la curación, las personas relacionadas aumentan su fe en la creencia tradicional y fortalecen la idea de la importancia de la obediencia de las normas de gaga; comienzan a portarse bien para mejorar su destino futuro. Por otra parte, el miedo viene de la posible mala suerte; la previsión del castigo hace que cada vez que encuentran algo que pueda

molestarles, los taiyal examinan su propio comportamiento y el del resto. Los taiyal prestan mucha atención a las críticas de otras personas, porque creen que el pensamiento de los vivos se da en base a los muertos, así que, la idea de ser una buena persona de cara al público es una noción céntrica del pensamiento taiyal.

Los taiyal prestan mucha atención a la relación interpersonal, porque cualquier pequeño disgusto puede convertirse en un “incumplimiento del tabú”, ya que la ira entre las personas de una comunidad cerrada puede romper la paz colectiva. Por lo tanto, para mantener la tranquilidad de la tribu, todos los miembros se portan bien, intentan hacer todo lo posible para evitar una eventual acusación. Recordemos que los comentarios sobre desgracias suelen hacerse en conversaciones y explicaciones públicas. Para buscar al culpable y al responsable, las víctimas y los miembros de la comunidad intercambian sus ideas, y en muchas ocasiones se acude a los sueños. Los cotilleos y murmuraciones se cruzan en la vida cotidiana; con frecuencia se añade mucha imaginación, y accidentes variables, y siempre, como desean y esperan, la llegada del desastre nunca falla.

Una vez que la tranquilidad de la vida social se rompe, los taiyal lo arreglan de dos formas. En primer lugar, suelen hacer ritos para solucionar el problema o para recuperar la salud del enfermo. Sin embargo, cuando estos métodos “razonables” no funcionan, toman una segunda decisión: destruir el origen de pecado. Todas las acusaciones se hacen para satisfacer los intereses individuales y colectivos. En este caso, las víctimas preparan su venganza a través del comentario del público, que conforma un fuerte trasfondo público para castigar a los pecadores. Aunque las acusaciones en muchas ocasiones no tienen pruebas reales, a nadie le importa, ya que el miedo del posible riesgo apoya el deseo y el

prejuicio del público. Así que tenemos un modelo de acción común en cuanto se da la ruptura del orden social: primero tienen lugar algunos accidentes de forma continuada en la comunidad, lo que causa el miedo de los miembros, y luego se comienza a buscar al culpable. Cuando capturan al pecador, hacen un rito y la vida social vuelve a la paz. No obstante, en caso de que las desgracias sigan dándose en la tribu después de haber celebrado un rito, los culpables deben morir, dado que eso significa que los pecadores han pasado el límite máximo de las normas de gaga, y la ira de los espíritus de los antepasados ya no se elimina y la comunidad se va a enfrentar a una catástrofe.

Generalmente los asesinos deben enfrentarse al juez público. Sin embargo, en algunas condiciones especiales, la muerte es una acción aceptada cuando es una venganza “necesaria”. Por ejemplo, la matanza en el descabezamiento y en la guerra; la matanza para “castigar” a los adúlteros, se considera como un comportamiento adecuado para corregir la equivocación de los incumplidores que han violado las normas de gaga. Hay un tipo de delito que es muy especial en la sociedad taiyal, que viene de la brujería, ya que algunas enfermedades no tienen nada que ver con el castigo de los espíritus de los antepasados.

Los curanderos usan la brujería; los sacerdotes también lo hacen para ayudar a la gente a recuperar la salud y a obtener buena cosecha, y son respetados. La idea de que la brujería es buena está en la opinión social y es un valor común. Excepto esa brujería “buena”, todos los taiyal saben que existe otro tipo de brujería a la que llaman “joní”, que es sinónimo de malvada. Los joní tienen una capacidad heredada por la que pueden hacer daño a las personas que les caen mal. Se considera que son los culpables de algunas muertes inexplicables. La brujería

joní se ve como un delito especial, es un pecado fuera de las normas de gaga. La maldición joní es una amenaza para el público, porque cualquier persona puede ser víctima de la brujería; es una amenaza fuera del control de los espíritus de los antepasados. Los taiyal creen que la capacidad joní es hereditaria, sigue de generación a generación. Por lo tanto, los parientes de los joní son aislados en la comunidad, aunque no hayan hecho nada malo. Cuando la tribu tiene en un ambiente agradable, los miembros sólo mantienen la distancia de los joní, nadie quiere ni tocarlos. Sin embargo, una vez que un joní es acusado por una muerte de alguien, el castigo es muy cruel. Los parientes de la víctima pueden matar al joní aprovechando la excusa de eliminar la amenaza al grupo; la razón es que el asesino rompe el orden social. Por eso, el jefe de la comunidad suele ser el líder en la muerte del joní, porque la acción es una operación social, no sólo un asunto privado. En la sociedad taiyal, ser joní es un crimen público. Francamente, el uso de la brujería es un tipo de control social; todas las sociedades tienen sus propias normas para manipular los comportamientos de sus miembros. Es imposible que todo el mundo sea controlado por sólo un método, y por lo tanto, a veces hace falta otra forma de control. Podemos decir que la existencia de los joní es necesaria para la estructura social taiyal, porque a los joní se les culpa de los asuntos que no se pueden explicar bajo la lógica del gaga. En otras palabras, cuando una víctima quiere demostrar su inocencia, que no ha hecho nada para incumplir las normas de gaga, y para no ser declarado culpable por parte de la comunidad, prefiere echar la culpa a los joní. La creencia y la brujería se incrementan por culpa de los conflictos psicológicos grupales, y por eso, la acusación de joní sigue esta misma lógica.

Durante el proceso social de búsqueda del joní, los cotilleos juegan un papel

importante. En general, la acusación de joní suele identificarse utilizando las experiencias vitales y los sueños de la víctima y sus parientes. Las casualidades y las desgracias se exageran, y en muchas ocasiones los escenarios pueden ser alteados a través de la transmisión oral. Finalmente, los joní se convierten en el conjunto de lo maligno; maldicen a otra persona por sus celos hacia la víctima. Las personas que se ven como joní, tienen una posición social débil, no tienen capacidad de contraatacar ante la acusación, aunque mantienen el “fuerte” poder diabólico.

El inicio de la acusación puede provenir de un descuido en la vida cotidiana. Es posible que esté causado por una relación interpersonal, por ejemplo, puede que el odio venga a raíz de que una vez al quien no fue invitado a una boda, aunque se suponía que era miembro del grupo gaga, o también por un pequeño fallo al compartir la carne de la caza. El odio de los olvidados se convierte en cotilleos malos malignos que se instauran en el fondo de la conciencia colectiva. Una vez que le llega la oportunidad de ser protagonista para resolver un asunto comunitario, el comenario público se desarrolla en base a lo pasado. Los procesos para encontrar al joní se hacen paso a paso. La presencia de la acusación siempre se da después de que suceda algo grave, tal como una enfermedad o una muerte. Todos los miembros permanecen en tensión y en crisis; el conocimiento y las experiencias pasadas van a guiar al público de una forma indirecta, mientras los mensajes de los cotilleos ayudan a señalar al culpable, sobre todo, cuando los desastres se consideran algo que no está dentro de la lógica del incumplimiento de las normas de gaga. El grupo investiga para descubrir la verdad. Critican los malos comportamientos de otra persona, lo que ayuda al público a encontrar su valor social. Cuando la discusión pública empieza, los delincuentes van a cargar

con la responsabilidad. Pero si la acusación se refiere al joní, es decir, cuando indican que la enfermedad o la muerte no es castigo de los espíritus de los antepasados, entonces los culpables se convierten en víctimas enseguida, y los nuevos culpables, en este caso los joní, van a enfrentarse a una fuerte violencia, porque son enemigos públicos. El peor resultado es la muerte cuando el castigo físico no puede satisfacer la emoción pública. La amenaza, la tensión, y la inseguridad empujan al público a buscar una salida sin pensar; en este momento todos los comportamientos son razonables, y están bajo la protección de la justicia. El poder, la moralidad y la emoción personal se mezclan en los trámites y la ejecución del castigo. Los joní, como los violadores de gaga, tienen la capacidad de romper el orden social, en cierto aspecto, son poderosos. El poder público de la comunidad se enfrenta al poder que tienen los pecadores, que esconde las razones para castigar al culpable. Los “buenos” y los “malos” se odian porque rivalizan por el poder.

La interpretación pública afecta al resultado de la acción común, mientras que las experiencias pasadas se mezclan con la memoria que dirige la imaginación tribal. Cuando la tensión y los mensajes procedentes de los cotilleos sobre la crisis llegan a un máximo nivel en la conciencia colectiva, la gente llega a una conclusión. Al final, el miedo y la preocupación por la posible amenaza llegan a un nivel que el público no puede soportar, y la opción de la caza de los culpables se les ofrece como la mejor salida. Todos los conflictos se consideran como una lucha entre el bien y el mal, la costumbre tradicional decide el fin de los culpables: la redención. La historia de las acciones pasadas siempre pesa en el comentario público. La memoria colectiva suele coleccionar bastante cantidad de hechos. Aunque la opinión colectiva parte de los acontecimientos, la locura de acusación

de los pecadores llega cuando la imaginación y el miedo superan la frontera de la razón. Los culpables son víctimas de un pretendido interés público, de una especie de locura colectiva.

La creencia en los espíritus de los antepasados forma una parte esencial de la educación. Los poderosos protegen las experiencias y sabiduría de los antepasados mientras las conservan y transmiten a través de la realización de las costumbres y de los ritos. Estos conocimientos se convierten en normas que ayudan a los taiyal a enfrentarse a todos los desafíos naturales y humanos. Las normas se modifican cuando el ambiente y las condiciones cambian. Por lo tanto, los protectores de las normas deben ajustar las reglas dependiendo de las necesidades públicas. Una vez que las normas del gaga no puedan pasar el examen de los desafíos temporales, es posible que los protectores pierdan su poder. El apoyo de los miembros es el origen del poder de la autoridad, sin embargo, el deseo real de la gente de conseguir un buen modo de vida, es la norma práctica. Como las normas se han llevado a cabo durante miles de años, las actuales que se ejecutan deberían ser las más básicas y populares entre todas. Según los informantes, para conseguir una futura buena vida en el mundo del más allá, la obediencia de las normas gaga que enseñan los protectores es necesaria, porque a los espíritus de los antepasados les gusta que sea así; caerles en gracia es la única forma de librarse de una vida miserable. En efecto, la realidad es que los miembros son oprimidos económica y socialmente por el grupo al que pertenecen. Bajo la lógica taiyal, todas las desgracias se consideran a que suceden por portarse mal. Así, la forma buena de convivir con el resto es vivir “correctamente”, según el camino (las reglas de juego) que han establecido los antepasados.

Cuando la vida actual aparece como temporal en comparación con la vida del mundo de los espíritus, los comportamientos actuales dependen cada vez más de la influencia del otro mundo. Por lo tanto, la conexión con los espíritus de los antepasados se convierte en el centro del pensamiento étnico. Como las desgracias se considera que son castigo de la ira de los espíritus de los antepasados, para lograr el deseo de los muertos, entonces la adivinación y la predicción se convierten en los vehículos y puentes de comunicación entre ambos mundos.

La enfermedad es un síntoma de la violación de las normas. A las personas que sufren desgracias se les prohíbe participar en las actividades públicas, porque están cargados con la ira de los espíritus de los antepasados; están contaminados y no deben ensuciar al grupo. Les señalan con el nombre de sucios y pecadores porque el público se ve amenazado por su culpa. El tratamiento social se correlaciona con el comportamiento personal. El mundo taiyal es una red tejida con hilos del orden social y de la relación moral. La idea de redención (retribución) hace que todo el mundo crea que la forma de vivir en la vida actual se relaciona con la futura vida eterna en el otro mundo.

Las desgracias son reflejo de castigos originados por los delitos que se han cometido, y los espíritus de los antepasados controlan esta realidad. Cuantas más dificultades encuentran en la vida, los taiyal son más obedientes a las normas que han dejado los antepasados. La esperanza en la buena vida del mundo del más allá que permiten los muertos, hace que los vivos olviden el dolor de la vida actual, porque la otra vida que les espera será eterna. Así que el destino está previsto. Por ello llevan una vida sencilla: ejecutan las normas de gaga. Por lo tanto, según lo estrictamente dicho, la buena vida se relaciona con los propios comportamientos,

incluso los de las personas relacionadas; el orden moral colectivo se basa en un futuro de imaginación, en un sueño perfecto.

La moralidad que requieren los espíritus en realidad es un deseo público de la comunidad. Las pasadas experiencias y la creencia en el poder superior de los muertos fortalecen el pensamiento de retribución e identifican los resultados del castigo por la violación de las normas. Existe una idea de lo puro y lo impuro. Para proteger la pureza de la colectividad, los sucios deben separarse del público. La búsqueda de la pureza es necesaria para conservar el mínimo orden social. La creencia se combina con la ley; los culpables son delincuentes. Los delitos son impuros y malvados, hacen daño a la comunidad. La magia del castigo de los espíritus se construye y apoya en el poder de las normas de gaga. El concepto de lo sobrenatural se aprovecha con objetivo moral; la cultura influye en la sociedad y viceversa.

Los ritos en la sociedad taiyal son un símbolo y una señal que une la idea mítica, la imagen cultural y la imagen étnica; los procesos rituales muestran un ejemplo espiritual que forma la memoria común de los miembros de la comunidad. A través de la ejecución del rito, los poderosos del grupo y sus seguidores trasladan la memoria común a la conciencia personal. La interpretación y la identidad del significado de la memoria se pueden manipular en un sentido exclusivo por la autoridad tribal. Generalmente, la interpretación se acerca a la conciencia colectiva de la tribu y es un reconocimiento de la identidad étnica. Los miembros de la comunidad, a través de la participación en la actividad colectiva, aceptan un entrenamiento y reciben una educación por parte del sistema socio-religioso de una forma indirecta.

Los ritos religiosos se repiten cada año. La repetición de estos actos rituales permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene la esperanza de los creyentes en la resurrección de la vida en el futuro. El hecho de la repetición se considera equivalente inmediato a una garantía por la alimentación en el año que está por venir o una consagración de la nueva cosecha. Así que, los ritos agrarios por una parte y la ofrenda para los espíritus por la otra, tienen su significado exclusivo en la sociedad taiyal. Para los hombres arcaicos, los ritos son iguales que los valores vitales, que son una expresión sagrada. Desde este punto de vista, los ritos, como los mitos y leyendas, son percibidos y representados, pueden ser apariencia y verdad, subjetivos u objetivos. Los ritos y los mitos son la cuna y la fuente del comentario público. Los mitos explican la lógica social mientras los ritos interpretan la identidad étnica de una forma visual. Aparte del significado cultural, la función de transmitir el valor común también es realizada por los ritos y los mitos. Los miembros entienden el pensamiento arcaico de manera inconsciente y conforman su propia estructura cultural.

Los mitos y leyendas son la memoria común histórica para los todos los taiyal. El contenido de los mitos viene del pensamiento y experiencias arcaicas de los antepasados. Es una historia simbólica, un conjunto de conocimientos que recopila las ideas pasadas que influyen en todas partes de la vida actual. Todos los mitos tienen su propio tema, que está en base a las experiencias reales. Se repite la idea principal en los distintos cuentos en distintas formas. Los antepasados taiyal pusieron de relieve sus preocupaciones y la explicación de los fenómenos naturales. Conservan las soluciones sabias de los que habían pasado por esos los accidentes y desastres. El trasfondo de los mitos es un proceso de búsqueda del

orden social, puesto que los antepasados taiyal habían vivido en un mundo de caos. Según las experiencias de la vida, los taiyal se encontraron en distintas situaciones y practicaron varios métodos para enfrentarse a los desafíos. De generación en generación, finalmente, sobrevivieron, mientras hallaron y aprendieron el camino del mantenimiento de una vida mejor. Como no tienen un sistema escrito, los mitos y leyendas se convierten en los vehículos que se encargan de transmitir las palabras de los antepasados. Es posible que al principio en la tierra patria existieran distintas opiniones entre los antepasados, pero poco a poco llegaron a una idea o conclusión común, para dirigir a todos del caos al orden. Los mitos normalizan las ideas y fortalecen las reglas morales mientras establecen un orden social en que se conservan las tradiciones y los valores sociales. Los mitos se relacionan con la vida cotidiana, sobre todo con los ritos, costumbres y actividades comunes, formando toda una parte del sistema cultural. Como los sueños, los mitos describen y apoyan la conciencia colectiva, y viceversa, la cuna del arquetipo mítico está en la inconsciencia grupal. Se repite el arquetipo en distintos mitos, sobre todo el tabú de incesto, en el que está el alma étnica de los taiyal. Los mitos son el sueño de la colectividad. El mantenimiento de una vida eterna buena es el final soñado para todos los taiyal. El mito supera el espacio temporal, conecta los aspectos psíquico y metafísico, y muestra el significado profundo del símbolo. El hecho real mítico, es una realidad que rompe el límite del tiempo y el espacio.

La cultura nunca para, se modifica cuando el tiempo y el ambiente cambian. La continuación de las normas tampoco es siempre perfecta, pero las acciones continuadas que se relacionan con las normas se pueden ver como las reglas de la cultura. Cada vez que se realicen los mismos comportamientos y costumbres que

estipulan las normas comunes, la sociedad mantiene su propio sistema. Por lo tanto, los miembros de la comunidad se portan de igual manera para enfrentarse a desafíos especiales. Los mismos comportamientos que aparecen con frecuencia en un ámbito fijo son costumbres, son normas. Las normas vienen de la idea común. En la sociedad taiyal, el deseo de mantener una vida buena es el motivo que empuja a todos los miembros a hacer lo que “deben” hacer. En este caso, las normas del gaga muestran las reglas correctas para alcanzar la meta que controla el orden social. El cumplimiento de las normas de gaga es el único camino para llegar al más allá. Como la distribución de la etnia es muy extensa, por conveniencia de las necesidades reales, las normas de gaga son diferentes en varias zonas; es una especie de selección “natural”, por la que las que permanecen son las que más se ajustan.

La relación es directa entre los miembros de la sociedad taiyal; los intereses son comunes, y por lo tanto, el orden básico se mantiene por el control social. Sin embargo, el poder jamás traspasa la frontera del clan. El grupo es cerrado, los miembros se unen a través de la reciprocidad, trabajan juntos, obedecen el orden interno. Se ayudan, cubren sus necesidades, y así conforman la identidad colectiva. La comunidad es una red que se conforma por la consanguinidad y la comunicación interpersonal. El orden existe porque la relación es cercana y directa; el control social es eficaz en base a la misma razón. El mantenimiento del orden depende del nivel de unión en la relación entre los miembros, y para proteger el equilibrio, en el enlace entre el individuo y el grupo se debe establecer un mecanismo efectivo para solucionar los problemas de la vida cotidiana. Así que cuando la condición y el ambiente hacen que haya que enfrentarse a desafíos, la relación entre el individuo y el grupo puede continuar sin ser afectada. Los

miembros normalizan los conocimientos y las experiencias que han dejado los antepasados, y los aprovechan para instalar un mecanismo que se utiliza para eliminar las provocaciones que hacen daño al orden social. Las normas sólo se adaptan en el grupo donde se crean; no significan nada para otro grupo. Por lo tanto, una vez que las normas se sustituyen por reglas exteriores, el orden social seguramente se ve afectado, dado que las normas son el fruto de la reacción interior de la sociedad.

Como las costumbres tradicionales no pueden separarse de las experiencias vitales, puede considerarse que la práctica de las costumbres tradicionales es una forma de mantener el orden social. Por lo tanto, antes del aprendizaje de otra nueva costumbre vital, el mantenimiento de la costumbre antigua es necesario. Sin embargo, la colonización ha traído maneras “avanzadas” y “buenas”, que sustituyen obligatoriamente y rápidamente a las costumbres pasadas tribales, por el poder del Estado; la sociedad pierde su equilibrio al recibir las nuevas “normas”. Bajo el nuevo orden “moderno”, los intereses exclusivos ocupan un lugar más alto que los comunes; los recursos exteriores apoyan el aumento de los conflictos interiores. La sociedad abre su puerta, la invasión de los nuevos miembros cambia la estructura social, la relación interpersonal se convierte cada vez más en indirecta. Con tantos movimientos, los nuevos conflictos están fuera del control de las normas antiguas.

Los nuevos miembros traen conocimientos nuevos tales como medicina y materias prácticas y una nueva religión. Muchos taiyal han cambiado sus creencias, y se han convertido en cristianos. Los evangelizadores aprovechan la idea tradicional religiosa, y como los recursos y beneficios de la Iglesia son tan

atractivos, bajo la nueva interpretación de las normas religiosas los taiyal participan en grupos cristianos, y los consideran como los grupos gaga. En muchas ocasiones, si un jefe del grupo participa en una iglesia, todos los miembros de su grupo le siguen. La nueva religión también habla de una buena vida eterna en el paraíso, donde todas las cosas saldrán mejor. La imaginación y los sueños conforman una nueva identidad. Los miembros crean una nueva memoria en la que los conocimientos tradicionales están en todas partes. No tiene nada de especial, porque esta misma situación ha tenido lugar varias veces cuando las nuevas normas se crean en distintas formas.

La vida social, el sistema económico y político y el pensamiento tradicional de los taiyal han cambiado por influencias exteriores acompañadas por el nuevo poder de Estado. Por el cambio de trasfondo ambiental, el valor central del “gaga” y del “utu” se modifica por “necesidad”. Las normas tradicionales y el sistema del orden social se abandonan por haber recibido las nuevas leyes “modernas” y “avanzadas”. Las normas se están renovando, sin embargo, esta renovación causa el desorden del orden social; el resultado de esta modificación hace que la etnia se quede en una condición “aislada” y “débil” por lo que se refiere a los asuntos económicos y políticos. El poder de Estado y las leyes estrictas controlan cada día con más fuerza las tribus, mientras que las normas tradicionales se convierten cada vez en más ineficientes frente al influjo nacional. La intervención de la autoridad nacional rompe el equilibrio de la relación social; los taiyal empiezan a dudar sobre la “validez” de las normas tradicionales y comienzan a arreglar los conflictos según las leyes nacionales. Hoy en día, los lugareños siguen usando el sistema tradicional para apaciguar los conflictos, mientras otras personas ya suelen trabajar en base a las leyes nacionales. Este sistema dual entra en crisis

cuando los protagonistas del interés y del conflicto no son sólo los miembros de la tribu. El año pasado, en la tribu Smakús sucedió un caso en el que un joven taiyal cogió para su tribu un trozo de árbol que se cayó por un tifón. Sin embargo, su comportamiento fue denunciado por la policía del Parque Nacional, por haber violado la ley de Protección de tal Parque. Hay otros casos conflictivos tal como el uso de pistolas de caza, que ocurren todos los días y causan malentendidos y conflictos en la sociedad. El gobierno debe enfrentarse directamente con los problemas y crear un nuevo sistema legal especial para satisfacer las necesidades indígenas.

Otro problema grave para los taiyal es el desempleo. Por la transformación social, el mercado laboral se reduce, en este caso, muchos aborígenes que no son capaces de desarrollar profesiones intelectuales y se quedan sin empleo. Además, las zonas tribales suelen estar en los montes donde los recursos sociales y la oferta de trabajo son escasos. El paro también significa pérdida de dinero, así que influye negativamente en las familias, sobre todo creando un problema de educación de los niños y jóvenes. Cuando no se acepta la educación y el entrenamiento para el desarrollo profesional, se pierde la competencia para conseguir un trabajo. Hoy en día, el gobierno taiwanés aplica la ley de educación indígena. No obstante, la educación que “sirve” para necesidades reales no tiene nada de ver con los conocimientos tradicionales. El prejuicio social sigue existiendo en Taiwán; el pensamiento chino manipula y controla el sistema de educación, que es el origen causante de estos problemas.

Es una pena que la vida material tradicional se haya perdido en una gran parte; cada vez es más difícil conservar la artesanía y la lengua. La ley nacional

sustituye el papel que juegan las normas de gaga. Una nueva clase social aparece con los ejecutivos y burócratas. Parece que la “verdadera” vida étnica está a punto de morir, lo que es verdad, materialmente, sin embargo, en el aspecto simbólico, el concepto de lo espiritual todavía permanece en la forma del arquetipo de la época arcaica de Pinsbokan; la relación con los antepasados sigue ocupando el primer lugar en el pensamiento taiyal.

“Aunque ahora soy católico, sigo creyendo que después de morirme no voy al paraíso, sino que voy al mundo de los espíritus de los antepasados.”

(Informante Juan, tribu Skykún)

Según este estudio de la cultura taiyal de Taiwán, encontramos sobre ellos tres interpretaciones especiales. La primera, nos dice que el inicio de la conformación como sociedad primitiva se relaciona con un mecanismo de sexualidad legítima, o sea, la cultura empieza cuando los seres humanos ponen la infraestructura necesaria para evitar el incesto. En segundo lugar, podemos decir que la unidad primitiva del desarrollo social se dio en base a la relación de consanguinidad combinada con la red social personal. La última, y la más importante, es que la creencia o el conocimiento sobre la vida y la muerte comienzan cuando tiene lugar el primer caso de muerte. Bajo esa concepción, los taiyal han desarrollado un método especial para prever el sentimiento de lo sobrenatural: la vida y la salud del cuerpo humano son “medidas” que reflejan el equilibrio universal. Los riesgos naturales se convierten en cultura y los seres humanos no pueden separarse de ellos.

Bibliografía

Aduarte, Domingo. *Historia de la Provincia del S. Rosario en Filipinas, Japón y China de la sagrada orden de predicadores*. Manila: CSIC, 1693.

Álvarez, José María. *Formosa geográfica e históricamente considerada*. 2 Vols. Barcelona: Luís Gili, 1930.

Ayuntamiento de Nan-ao. *Breve historia de Nan-ao*.(南澳鄉簡史) Yilan: Ayuntamiento de Nan-ao, 2002.

Bai, Chien Kuan. *Estudio de la música taiyal: el ejemplo de Nan-au y Datong en Yilan*. (泰雅音樂研究:以宜蘭縣南澳鄉與大同鄉為例) Tesina Maestría del Instituto de Música. Taipei: Universidad de Tong Wu, 2002.

Bai, Chien Kuan y Shen, Acho. *Memoria de la discusión de los ancianos del pueblo Daton*.(大同鄉耆老座談會紀錄) Yilan Journal of History, vol. 15, Yilan: Institute of Yilan County History, 1995.

Beals, Ralph L y Hoijer, Harry. *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 1977.

Bernatzik, Hugo A. *Razas y pueblos del mundo*. Tomo II. Barcelona: AVE, 1965.

Borao Mateo, José E. *Spaniards in Taiwan*. 2 Vols. Taipei: SMC, 2001 y 2002.

Campbell, Joseph. *El Heroe de las mil caras: Psicoanálisis del Mito*. México: Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1972.

Campbell, WM. *Formosa Under the Dutch*. Taipei: SMC Publishing, 1992.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

Cassirer, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1989.

Cassirer, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición en español, 1965.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las Formas Simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*. (國家的神話) Edición chino. Taipei: Kuekuan, 1992.

Centro Cultural de Taichung. *La etnia Taiyal de Hopin en Taichung*. (台中縣和平鄉泰雅族專輯) Taichung: autor, 1987.

Centro Cultural de Taichung. *Los cantos de Taiyal*. (泰雅族歌謠) Taichung: autor, 1998.

Centro de estudio socio-cultural de la región Yilan. *El proyecto del desarrollo de las etnias minorías: el reportaje final de la investigación de los datos básicos de religión y arte de los taiyal*. (少數族群文化發展計畫－宜蘭泰雅族宗教信仰藝術基礎資料調查計畫期末報告) Yilan: Universidad de Fokuan, 2003.

Chang, Kuo Bin. *Un discurso sobre la imagen y la lógica sexual a través de el tejido y el descabezamiento Taiyal*. (從紡織與獵首探討太魯閣人的兩性意象與性別邏輯) Shin Chu: Tesina del Instituto de Antropología Social de la Universidad Nacional Chin Huwa, 1996.

Chang, Wen Chen. *Discurso de la identidad y el reconocimiento de la etnia Truku*. (太魯閣族的認同與認定之探討) Tesina de Maestría de Administración Pública. Jualien: Universidad de Donjua, 2005.

Chang, Bai Shin. *Breve introducción del movimiento de “caza a las brujas” desde la Edad Media hasta la época moderna*. Reportaje de semestre de la maestría de derecho de la Universidad Nacional de Taipei, sin publicar, 27 de diciembre, 2002.

Chang, Liantse y Tai, Chialin. *El álbum 1895-1945: las ilustraciones de los aborígenes formosanos*. (寫真集 1895-1945 : Formosa 原住民圖錄解說集) Taipei: Chienwei, 2005.

Chang, Shi Yin. *El rito de descabezamiento de los aborígenes taiwaneses y la política indígena del gobierno colonial japonés*. (台灣原住民出草慣息與總督府的理蕃政策) Tesina de Maestría de Historia. Taipei: Universidad Nacional de Taiwán, 1995.

Chang, Yi Hon. *Utux, gaya y la Iglesia de Jesús real: la vida religiosa de la tribu de Cola de los Truku*. (Utux、gaga 和真耶穌教會: 可樂部落太魯閣人的宗教生活) Taipei: Tesina del Máster de Antropología de la Universidad Nacional de Taiwán, 2001.

Chen, Chien Wu. *Las leyendas de lengua nativa indígena de Taiwán*. (台灣原住民原語傳說) Taipei: Chanmin, 1999.

Chen, Hwei Shuin. *Estudio de los cuentos y leyendas de la etnia Taiyal*. (泰雅族民間故事研究) Tesina de Maestría de Literatura China. Taipei: Universidad de Cultura China, 2001.

Chen, Mao Tai. "El pensamiento mítico de la presentación oral de la étnica Amis y de la Taiyal". (泰雅族與阿美族口語體現中的神話思維) Proceedings of the Conference on Chinese Myth and Legend (II), Taipei: Center for Chinese Studies Research, 1996.

Chen, Shian Yin. *Estudio sobre el sistema de matrimonio de la etnia Taiyal*. (泰雅族婚姻制度之研究) Tesina de Maestría de Sociología. Yilan: Universidad de Fokuan, 2007.

Chen, Wuan Chin. *Estudio sobre el concepto de vida y muerte del libro clásico de Sanjaichin*. (山海經生死觀研究) Tesina de Maestría de literatura china. Taoyuen: Universidad Nacional Central, 2005.

Cheng, Kuan Po. *Piensa en el origen de la patria taiyal: a través de la discusión del origen de los antepasados considera la conformación de memoria histórica actual de la etnia Taiyal*. (懷念遙想泰雅故鄉的根源: 從祖源觀念爭議論當代「泰雅族」歷史記憶的建構) Tesina de Maestría de Etnología. Taipei: Universidad Nacional de Política, 2006.

Cheng, Min Zer. *The Witch-Hunt of Reformation in Early Modern Europe: the darkness before daylight—the theological reflection about the situation of women*. Tesina de Teología. Taipei: Colegio Teológico de Taiwán, 2005.

Cheng, Ya Shin. *Ritual symbolism and the presentation of sense of place: case study of Kuan Ki Tong rite of Guo Sing Temple, Cheng Gone Village, Sijhou*. Master thesis of Graduate School of Cultural Heritage Conservation of National Yulin University of Science and Technology. Yunlin, 2004.

Chiang, Wuen Chuen. *Transferencia, modificación y ruptura- el caso de la cultura de tejido de las mujeres contemporaneas de la etnia Truku*. (傳承、變奏與斷裂—以當代太魯閣族女性之織布文化為例). Tesina de Maestría del desarrollo étnico y cultura. Hualien: Universidad Nacional Dohwua, 2001.

Chien, Hon Mou. *La religión tradicional y el medio ambiente de los aborígenes taiwaneses: el caso de los Deqtaya de Sedeq*. (台灣原住民傳統宗教與生態環保—以泰雅族賽德克亞支德克塔亞群為例) Investigación de Religión. Taipei: Universidad de Fujen, 2000.

Chien, Hon Mou. *Los espíritus y el Diós: la historia de la evangelización católica de la iglesia de Meisi*. (祖靈和上帝:眉溪部落的天主教傳教史) Taipei: Universidad de Fujen, 2002.

Chio, Yun Fan. *Espíritus de los antepasados, Dios y tradición: la iglesia Presbiterial y el cambio religioso de los truku*. (祖靈、上帝與傳統:基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷) Tesis doctoral de Antropología. Taipei: Universidad Nacional de Taiwán, 2004.

Chon, Shio Min. *Evil and Goodness : the figures of witches in the Wonderful Wizard of Oz, The Witches and La Bruja Doña Paz*. Tesina de Maestría de Literatura española. Taichung: Universidad de Pontificia en Taiwan, 2003

Chyou, Ren Rang. *El papel de Taiwán en la posible reunificación china*. Tesis doctoral de política. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1991.

Chu, Li Lun. *Los datos taiyal*. (泰雅族資訊) Taoyuan: Ayundamiento de Taoyuan, 2004.

Collantes, Domingo. *Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, China y Tunquín*. Cuarta Parte. Manila, 1783.

Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen. *Estudio comparativo de los mitos y leyendas del inicio étnico de los austronesianos taiwaneses*. (台灣南島民族起源神話與傳說比較研究) Taipei: Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen, 1999.

Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen. *Estadística anual de aborígenes taiwanese: el año 2002*. (2002 原住民統計年鑑) Taipei: autor, 2003.

Comité de Investigación de Costumbres Antiguas. *Reportaje de las costumbres aborígenes, vol. I: Taiyal*. (蕃族慣習調查報告書第一卷:泰雅族) Edición chino. Taipei: Instituto de Etnología de Academia Sinica, 1996.

De Heusch, Luc. *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*. México: Siglo XXI, 1973.

De la calle, Blas Sierra. *Arte de los aborígenes de Taiwán- donación "de Gherard"*. Cuadernos del Museo Oriental de Valladolid, No. 4, 1993.

De Navarrete, Domingo Fernández. *Tratados históricos, políticos, étnicos y religiosos de la monarquía de China*. Madrid: 1676.

Departamento de Etnología. *Reportaje del trabajo de campo del pueblo Schi de Daton de Yilan*. (宜蘭縣大同鄉四季村田野實習報告) Taipei: Universidad Nacional de Política, 1998.

Donovan, Frank R. *Historia de la brujería*. Madrid: Alianza, 1985.

Douglas, Mary. *Sobre la naturaleza de las cosas*. Barcelona: Anagrama, 1975.

Douglas, Mary. *Brujería: el estado actual de la cuestión*. Barcelona: Anagrama, 1976.

Douglas, Mary. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza, 1978.

Douglas, Mary. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, séptima reimpresión en “El Libro de Bolsillo”, 1992.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV: las religiones en sus textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, tercera edición, 1979.

Eliade, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1989.

Eliade, Mircea. *Aspectos del Mito*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.

Espina Barrio, Angel-B. *Freud y Lévi-Strauss: Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*. (佛洛伊德與李維史陀: 動力人類學與結構人類學的影響, 互補與不足) Edición en chino mandarín. Taipei: Showwe, 2005.

Erikson, Erik H. *El ciclo vital completado*. Buenos Aires: Paidós, 1985.

Evans-Pritchard, E. E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, 1976.

Evans-Pritchard, E.E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Edición chino simplificado. Pekín: Commerce Publishing House, 2006.

Fernández, Pablo. *Dominico donde nace el sol : historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de predicadores*. Barcelona: 1958.

Foster, George M. y Anderson, Barbara Gallatin. *Antropología de Salud*. (醫學人類學) Taipei: Kueikuan, 1998.

Frazer, James George. *The Golden Bough*. Chinese edition. Taipei: Kuekuan, 1991.

- Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza, 1988.
- Fu, Shue Pon. *Rito de agrícola de los taiyal del Peshi*. (泰雅族北勢群的農業祭儀) Miaoli: Buró de Cultura de Miaoli, 2002.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Geertz, Clifford. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. Chinese Edition. Taipei: Maitien, 2003.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Gluckman, Max. *La lógica de la ciencia y de la brujería africana*. Barcelona: Anagrama, 1976.
- González Echevarría, Aurora; San Ramón, Teresa y Valdés Ramón. *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*. Barcelona: Publicaciones de Antropología cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1983.
- González, José María. *Un misionero diplomático (El padre Victorio Ricci)*. Madrid: STUDIUM, 1955.
- González Valles, Jesús. *Cuatro siglos de evangelización (1587-1987): huellas dominicas*. Madrid: 1987
- Gutierrez, Lucio. *Historia de la iglesia en Filipinas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Harris, Marvin. *Vagas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza, 1984.
- Hedai Baien. *Cultura de aducir y llamarse en su conjunto de los taiyal*. (泰雅族的蓋稱文化和引源文化) Documentos históricos de Shinchu: volumen especial de los nativos. Shinchu: Centro cultural de Shinchu, 2001.
- Her, Chin San. *La transformación de religión de los taiyal en el pueblo Shouluan*. (秀巒村泰雅族的宗教變遷) Tesina de Maestría de Etnología y los emigrantes sinos. Taipei: Universidad de Cultura China, 1986.

Hobel, Adamson. *The law of primitive man*. (原始人的法) Chonchin: Law Press, 2006.

Hon, Tsan Len. *La transformación de las mutuaciones y las orgaciones sociales de la etnia Taiyal: el caso de la mudanza del centro de gobierno del distrito de Daton y el desarrollo de la tribu*. (泰雅族社會互動與組織的變遷：以大同鄉行政中心遷移與部落發展為例) Tesina de Maestría de Sociología. Yilan: Universidad de Fokuan, 2006.

Hsieh, Chiao Min. *Taiwan- Ihla Formosa: a geography in perspective*. London: Butterworths, 1964.

Huang, Ching Fen. *Walking out throught the imagination: the images of witches in fantastic novels*. Tesina de Maestría de literatura infantil. Taitong: Universidad de Taitong, 2006.

Huang, Pon Zen. *Investigación política económica en género étnico: un estudio de la historia de una taiyal del norte*. (族群性別的政治經濟考察：一個北部泰雅女性的生命史研究) Tesina de Maestría de Etnología. Taipei: Universidad de Política, 1995.

Huang, Shu Lin. *Ngasal modificado: Matrimonio, familia, trabajo sexual y cuatros señoras taiyal (1960-1998)*. (變調的ngasal：婚姻、家庭、性行業與四個泰雅聚落婦女(1960-1998))。 Estudio de la sociología de Taiwán, vol. 2., 2000 : 97-144。

Huang, Yu Lan. *Mito y literatura infantil—el ejemplo de los mitos de aborígenes taiwaneses*. (神話與兒童文學—以台灣原住民神話為例) Tesina de Maestría de literatura infantil. Taitong: Universidad Nacional de Normal en Taitong, 2001.

Huang, Ya Li. *Estudio de los tejidos tradicionales taiyal*. (泰雅族傳統織物研究) Tesina de Maestría de textura y vestido. Taipei: Universidad de Fujen, 1998.

INAH. *Guía del Museo Regional Cuauhnáhuac*. México: INAH, 1997.

Institute of linguistics Taihoku Imperial University. *Under the auspices of Kamiyama Foundation: The myths and traditions of the formosan native tribes*

(*texts and notes*) . (上山元臺灣總督記念事業: 原語による臺灣高砂族傳説集) Taipei: SMC, 1996.

Jensen, Ad. E. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: FCE, 1975.

Jung, C. G. *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós Ibérica, primera reimpression en España, 1982.

Koizumi, Tetsu. *Manual del folklore de Taiwán*. (台灣土俗誌) Taipei: SMC, 1997.

Kubera, Kazuko. *La noción sobre los espíritus de los antepasados de los Sedeq en Wushe*. (賽德克人霧社群的祖靈觀) Tesina de Maestría de Antropología. Taipei: Universidad Nacional de Taiwán, 1991.

Lai, Lin Enn. *Estudio sobre el canto taiyal Lmuhuw-el ejemplo de la comunidad taiyal del río Dajan*. (泰雅 Lmuhuw 歌謠之研究—以大漢河流域泰雅社群為例). Tesina de Maestría de Música. Taipei: Universidad de Normal de Taiwán, 2001.

Lan, Chonfu y Shui, Muzu. *Segundo reportaje final sobre el impacto del sistema médico moderno a las normas sociales: estudio y prueba de la sociedad aborigen de Taiwán*. (現代醫療體系對社會規範的衝擊(第二年度期末報告): 臺灣原住民社會的實證研究) Taipei: Ministerio de Salud de Ejecutivo Yuen, 1992.

Lee, Jason. *La mini tribu taiyal que causa por el pájaro mágico*. (被魔鳥造成的泰雅迷你部落) Taiwan Tribla Minority, vol. 10. Versión de internet.

Lee, Jeng Kuei. *Las etnias e inmigraciones de los grupos austronesianos de Taiwán*. (台灣南島民族與遷徙) Taipei: Chanmin, 1997.

Lee, Yih-Yuen. *The Atayal of Nan-Ao : an ethnological investigation*. Vol. I y II.(南澳的泰雅人) Taipei: Institute of Ethnology of Academia Sinica, 1963.

Lee, Yin Mao. *Memoria de la reunión entre los ancianos de Nan-au*. (南澳鄉耆老座談會紀錄) Yilan Journal of History, no. 14. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 1995.

Lee, Yu Chung. *Bibliografía del Archivo General de las Indias sobre la historia de isla Hermosa*. Taiwan Folklore, Vol. 48, No.1.

Lévi-Strauss, Claude. *El futuro de los estudios del parentesco*. Barcelona: Anagrama, 1973.

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1981 y 1998.

Lévi-Strauss, Claude. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1986.

Lévi-Strauss, Claude. *Mitos y significado*. Madrid: Alianza, 1987.

Lewi Suloon. “*El día de los muertos en Nanau de la etnia Taiyal*.” (南澳泰雅族掃墓節的一天) Tesina del Congreso de la cultura y la vida de los taiyal en Yilan. Yilan: Maestría de Política de la Universidad de Fokuan, 2000.

Liao, Shou Chen. *La cultura de los Taiyal: la mudanza y el desarrollo de las tribus*. (泰雅族的文化:族群的遷徙與發展) Taipei: Departamento de turismo del Colegio de Shishin, 1984.

Liao, Shou Chen. *La organización social Taiyal*. (泰雅族的社會組織) Hualien: Universidad de Tsuchi, 1998.

Liguerlaroau. *Quien va a vestir las bonitas ropas que he tejido*. (誰來穿我織的美麗衣裳) Taipei: Chenshin, 1996.

Lin, Siao Ling. *Mitos aborígenes taiwaneses, mayas y aztecas*. (馬雅、阿茲提克與台灣原住民的交會-神話篇) Tesina de Maestría de Literatura Española. Taipei: Universidad de Fujen, 2004.

Lin, Su li. *Estudio sobre los mitos de Liukyu y los aborígenes taiwaneses*. (琉球神話與台灣原住民神話研究). Tesina de Maestría de estudio japonés. Taipei: Universidad de Cultura China, 2001.

Lio, De Shin. *Christianity and aboriginal culture: inculturating the catholic faith in the Seedaq village of Meihsi*. Tesina de Maestría de Religión. Taipei: Universidad de Fujen, 2004.

Lio, Ke Hau. *La función del “birimbao” Taiyal*. (泰雅口簧琴的功能) Yilan

Journal of History no. 28. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 1997.

Lio, Mon Yi. *“Taiyal” en el proceso mutuo: el caso de la tribu Ta-an.* (互動過程中的泰雅:大安部落的例子) Taipei: Tesina del departamento de antropología de la Universidad Nacional de Taiwán, 2001.

Liu, Yu Lin. *Estudio de los cuentos orales de la etnia Sedeq de Taiwán.* (台灣賽德克族口傳故事研究) Tesina de Maestría de Literatura Folklórica. Hualien: Universidad Nacional de Normal, 2001.

Lu, Yi Lu. *“El mito de inundación de las etnias del sur.”*(南方民族的洪水神話) Proceedings of the Conference on Chinese Myth and Legend (II), Taipei: Center for Chinese Studies Research, 1996.

Luo, Chien Kuo. El diseño del curso de estudio social sobre la transfusión cultural aborigen: el caso del tatuaje de los taiyal. (社會科中原住民文化傳承的課程設計:以泰雅族紋面爲例) Yilan Journal of History no. 55. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 2002.

Luo, Chien Lin. *El universo de los niños taiyal: un discurso sobre su significado de educación.* (泰雅男童的世界觀:兼論其教育意義) Hualien: Tesina de Maestría de Educación Multicultural de la Universidad Nacional de Normal en Hualien, 2003.

Luo, Yi Tin. *Estudio de la imagen de brujas en los libros de dibujos occidentales.* (西洋圖畫書中的女巫形象研究) Tesina de Maestría de la literatura infantil. Taitong: Universidad de Normal, 2000.

Llobera, José R. (Dir.) *Ciencia y brujería.* Barcelona: Anagrama, 1976.

Mackay, George Leslie. *From far Formosa.* (台灣遙寄) Taipei: Comité de archivo de Taiwán, 1959.

Maez, María. *Winesses of the faith in the Orient-Dominican Martyrs of Japan, China and Vietnam.* Hong Kong: Provincial Secretariat of Missions Dominican Province of Our Lady of the Rosary, 1989.

Marinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion.* Edición chino mandarín.

- Taipei: Hsieh Chih Industrial Library Publishing, 1948.
- Malinowski, Bronislaw. *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC, 1974.
- Malinowski, Bronislaw. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Barcelona: Labor, 1977.
- Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel, 1982.
- Malinowski, Bronislaw. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel, 1982.
- Mauss, Marcel. *Institución y culto. Obras II*. Barcelona: Barral, 1971.
- Mauss, Marcel. *A general theory of magic*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Mauss, Marcel. *A General Theory of Magic Acrifice: it's nature and function*. Edición chino simplificado. Kueilin: Guangxi Normal University Press, 2007.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.
- Molina, Antonio M. *América en Filipinas*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Molina, Antonio M. *Historia de Filipinas*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984.
- Morales, José F. *La conducta social como intercambio*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1981.
- Montgomery McGavern, Janet B. *Among the head hunters of Formosa*. London: T.F. Uwin Ltd., 1922.
- Mucchielli, Alex. *Les Mentalites*. (群體意識) Edición chino mandarín. Taipei: Yuen Lio, 1989.
- Nagayama, Katsu y Hong, Kin Chu. *Emoción lejana en el monte: la vida de la*

- mujer taiyal Divas Rawa*. (山深情遙：泰雅族女性綢仔絲萊渥的一生) Taipei: Time Culture, 1997.
- Orii, Hiroko. *Un estudio sobre el gaga de los Taiyal*. (泰雅族嘎嘎之研究) Taipei: Tesina de Maestría de Antropología de la Universidad Nacional de Taiwán, 1980.
- Pannenberg, Wolfhart. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Edición en chino mandarín. Taipei: Business Weekly Publication, 2006.
- Prieto, Ana María. *El contacto hispano-indígena en Filipinas*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1993.
- Pu, Chon Chen. *La literatura oral de los aborígenes taiwaneses*. (台灣原住民的口傳文學) Taipei: Chanmin, 1996.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1974.
- Riftin, B. *De los mitos divinos hasta las leyendas de fantasmas*. (從神話到鬼話) Taichung: Chenshin, 1998.
- Roux, Jean-Paul. *La sangre: mitos, símbolos y realidades*. Barcelona: Península, 1990.
- Santa Cruz, Baltasar. *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón y China*. Tomo segundo. Zaragoza: 1693.
- Sayama, Yuuki. *Las leyendas de los indígenas*. (生蕃傳說集) Taipei: SMC, 1996.
- Sayun. “*El amor y la venganza entre el grupo Marikua y el grupo Chinachi de la etnia taiyal*.” (話說泰雅族馬里光群與奇那濟群的恩怨情仇) Taiwan Tribla Minority vol. 19, versión internet.
- Shallmann, Jean-Michel. *Bruja, la amante de Satán*. (女巫撒旦的情人) Taipei: China Times Publishing Company, 1987.
- Shen, Chuin Shian. *El espacio y la identidad: los procesos de la conformación de*

la identidad de ser los Truku. (空間與認同：太魯閣人認同建構的歷程) Tesina de Maestría del desarrollo étnico. Hualien: Universidad Nacional de Donhuwa, 2007.

Shieh, Shin Yui. *La teología de aborígen, los curas y la hetero-cultura: el caso de la iglesia Presbiterial.* (原住民神學、傳道人與異文化－以泰雅族長老教會為例) Shin Chu: Tesina del Insituto de Antropología de la Universidad Nacional de Chin Huwa, 1998.

Shiziyichijón. *Improvisation and transcendence: the Seejiq Truku village ritual and ancestral images.* Tesina de Maestría de Antropología. Hualien: Universidad de Tsuchi, 2004.

Shui, Ya Fen. *Los aborígenes bailen con mar y monte.* (與山海共舞原住民) Taipei: Chioyu Wenhua, 2002.

Strathern, Andrew y Stewart Pamela J. *Rumours, imagination, body and history.* (謠言、想像、身體與歷史) Chonchin: China Renmin University Press, 2005.

Suzuki, Shitsu. *Las costumbres de los aborígenes de Taiwán.* (台灣蕃人風俗誌) Taipei: Wu-lin, 1998.

Tai, Lei. *Casa de los taiyal: compartir comida y criar.* (泰雅人的家:共食與餵養) Tesina de Maestría de Antropología. Taipei: Universidad Nacional de Taiwán, 2004.

Tsao, Chio Chin. *Gaya: rito, reparto de comida y la relación parentesco de los truku.* (Gaya: 祭祀分食與太魯閣人的親屬關係) Tesina de Maestría del desarrollo étnico y cultura. Hualien: Universidad Nacional de Donhua, 1998.

Turner, Victor. *El proceso ritual.* Madrid: Taurus, 1988.

Turner, Victor. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu.* Madrid: Siglo XXI, 1980.

Turner, Victor. *Myth and Symbol. A reprinto from vol. 10 of the Internacional Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Crowell Collier and Macmillan Inc., 1968.

Universidad Nacional de Yilan. *Reportaje final del proyecto de conservar los recursos turísticos del Arroyo sur y norte de Nan-Au*. (南澳南北溪觀光資源保護規劃案期末報告) Yilan: Comarca de Nan-au, 1999.

Valls, Arturo. *Antropología de la consanguinidad*. Madrid: Universidad de Complutense Madrid, 1982.

Wang, Huei Chuin. *Discurso sobre la relación de ambos sexos de los taiyal aspecto al cambio histórico*. (歷史變遷中泰雅人兩性關係之探討) Tesina de Maestría de Antropología Social. Shin Chu: Universidad Nacional de Chin Huwa, 1996.

Wang, Huei Min y Hou, Chi Zen. *El almacén cultural de arroz*. (文化穀倉) Yilan Journal of History vol. 29. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 1998.

Wang, Mei Hsia. *Norma, creencia y realización: estudio de una tribu taiyal*. (規範、信仰與實踐:一個泰雅聚落的研究) Tesina de Maestría de Antropología Social. Shinchu: Universidad de Chinhuwa, 1990.

Wang, Mei Hsia. *El carácter social de la etnia Taiyal, a través del múltiple significado de gaga*. (從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性) *Revista de Antropología de Taiwán*, vol. 1. Taipei: Academia Sinica, 2003.

Wang, Tien Min. *Estudio de la costumbre de descabezamiento de los taiyal*. (泰雅族獵頭風俗之研究) Revista de Información Socio-Educativa, vol. 292. Taipei: 2002.

Weber, Max. *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung) , Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Teil, Kapitel 5*. Edición chino mandarín. Taipei: Yuenlio, 2003.

Westermarck, Edward. *Historia del matrimonio en la especie humana*. Madrid: la España Moderna, 1960.

Wu, Yong Huwa. *Memoria de las entrevistas con los ancianos de Tong-au y Da Nan-au: el último testigo de los emigrantes en Da Nan-au durante la época colonial japonesa*. (東澳、大南澳耆老訪談錄—日治時期大南澳移民的最後見

證) Yilan Journal of History, vol. 10. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 1994.

Wuei, Huei Lin. “*El linaje paterno y la organización de cooperación de linajes paterno y materno de los Taiayl* ”.(泰雅族的父系世系與雙系共作組織) El documento de Taiwán, vol. 14, no. 3, Nan-Tou: El fondo de provincia de Taiwán, 1963.

Wei, Lien Yu. *Toward Christian view of the nature of dream*. Master Thesis. Tauyen: Chung Yuan Christian University, 2004.

Yang, Lin Huei. *Tribu, etnia y actividad: la indentidad ordenada de los Truku y los nativos locales*.(部落、族群與行動：太魯閣人和地區原住民的階序性認同) Taipei: Tesina del Departamento de Antopología de la Universidad Nacional de Taiwán, 1996.

Yang, Lin Huei. *Memoria de la entrevista con el señor Lee Chintai*.(李慶台先生訪談錄) Yilan Journal of History, vol. 29, Yilan: Institute of Yilan County History, 1997.

Yamaji, Katsuhiko. *La sanción y compensa, ritos y la comunidad de los Taiyal*. (泰雅族的慣習法與贖罪、祭祀以及共同體) Traducido mandarín. Sin pública. Taipei: Instituto de Etnografía de Academia Sina , 1987.

Yamaji, Katsuhiko. *La suciedad que viene de la relación de hermanos de distinto sexo y del parto*. (泰雅族兄弟姊妹關係與生產的污穢) Revista del Departamento de Sociología, vol. 50. Hyooko: Universidad de Kwansei Gakuin, 1985. Un artículo traducido de japonés a chino mandarín por el Instituto de Etnología de Academia Sina.

Yawi Noming. *Una consideración de la cultura material taiyal sobre la armónica*. (談泰雅爾族物質文化中的口簧琴) Yilan Journal of History vol. 44. Yilan: Instituto de Historia de Yilan, 2000.

Yu, Jim Fu. *La formación y el significado cultural de la música del canto arcaico taiyal*. (泰雅古調音樂之形貌與文化意義) Taipei: Instituto de Etnología de Academia Sinica, 2000.

Yu, Jim Fu. *Polyphonic improvisation and social restriction of Sedeq grup in*

Taiyal. Tainan: Yu Shan Theological Journal no. 11, 2004.

Yu, Kuan Hon. *El sentido socio-cultural del tatuaje taiyal*. (泰雅族黥面的社會文化意義) Revista de Historia no. 12 de 1996. Taipei: Revista Mensual de Historia, 1996.

Yubas Naogih. *El canto de la tribu Tiengo*. (天狗部落之歌) Taipei: Chenshin, 1995.

Yubas Watan. *La transformación del rito de espíritus de los antepasados de los Taiyal*. (泰雅族的祖靈祭及其變遷) Tesina de la Maestría del desarrollo étnico. Jualien: Universidad de Donjua, 2005.

Yulan Doyu. *El espectáculo ritual entre la antigua tradición y la nueva cultura: el caso de las actividades “Los taiyal bienvenido el milenario” y “Fiesta gastronómica montañosa- el rito de siembra de los taiyal”*. (舊傳統與新文化之儀式展演:以泰雅兒女迎千禧及山之饗宴泰雅播種祭活動為例) Yilan Journal of History, vol. 44, Yilan: Institute of Yilan County History, 2000.

Zhong, Cunping. *El nacimiento de la identidad nacional: la experiencia colonial japonesa y la memoria histórica de los taiyal*. (國家意識的誕生：泰雅人的日治殖民經驗與當代歷史追憶) Tesina de Maestría de Antropología. Taipei: Universidad Nacional de Taiwán, 2001.

Zuan, Chan Zuei. *Reportaje del proyecto de establecer el Museo de Cultura Taiyal en Yilan*. (宜蘭泰雅文物館籌建計畫研究報告書) Yilan: Gobierno de Yilan, 1998.

Referencia de Internet

Central Weather Boureau of Taiwan

<http://www.cwb.gov.tw>

Chen, Miao Lin. *¿La ultima bruja de la etnia Taiyal?*(泰雅族的末代巫師?)
http://www.sinorama.com.tw/ch/show_issue.php3?id=199988808120C.TXT&page=1

Chien, Hon Mou. *La historia y translación de los Tgdaya: a través de la tribu Meisi*. (從眉溪部落看德克達亞歷史與遷移) Taipei: Universidad de Fujen, 2003.

http://www.idigen.fju.edu.tw/myweb/article/art90_02.htm

Fu, Chin Yi. *La guerra ruso-japonesa y la política indígena del Virrey taiwanés.*
(日俄戰爭與台灣總督的理蕃政策)

<http://www.japanresearch.org.tw/scholar-69.asp>

Gobierno Presidencial de Taiwán

<http://www.president.gov.tw>

Huang, Kuo Chao. *La creencia en los espíritus de los antepasados de los taiyal.*
(泰雅族祖靈信仰) Taipei: Ricci Institute, 2002.

http://www.criccibase.com/docfile/eth-tw24.htm#_ednref

Ollé, Manel. *Chinos, holandeses y castellanos en Taiwán (1624-1684).*

<http://www.upf.edu/materials/huma/central/historia/xmed04/materia/lectu/taiwa.htm>

Taiwan tribla Minority

<http://www.kgu.com.tw>

Taiwan Panorama

http://www.sinorama.com.tw/ch/show_issue.php?id=199988808120C.TXT&page=1

Tsai, Yi San. *La política de la época colonial japonesa.* (日據時代的政策)

<http://lib.tngs.tn.edu.tw/fish/camp/class/89/890114/890114-01s/62.htm>

Índice de gráficos

1. Tabla II-1 Distribución vertical de la vegetación natural de Taiwán	76
2. Table II-2 Comparación de los estudios de Utsushikawa y Mabuchi	88
3. Tabla II-3 Clasificación lingüística de las subtribus Taiyal	91
4. Tabla II-4 Investigación sobre el número de aldeas y de familias Taiyal	93
5. Triángulo de utuj, gaga y ancianos	262
6. Tabla sobre los mitos Taiyal	401

Anexo

1. Mapa de la Isla Hermosa de la época colonial española	I
2. Distribución geográfica de los taiyal	II
3. Distribución de las tribus analizadas de este estudio	III
4. Fotos de tatuaje taiyal	IV
5. Fotos de trabajo de campo de investigación	VI

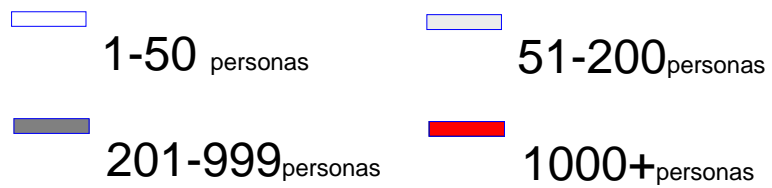
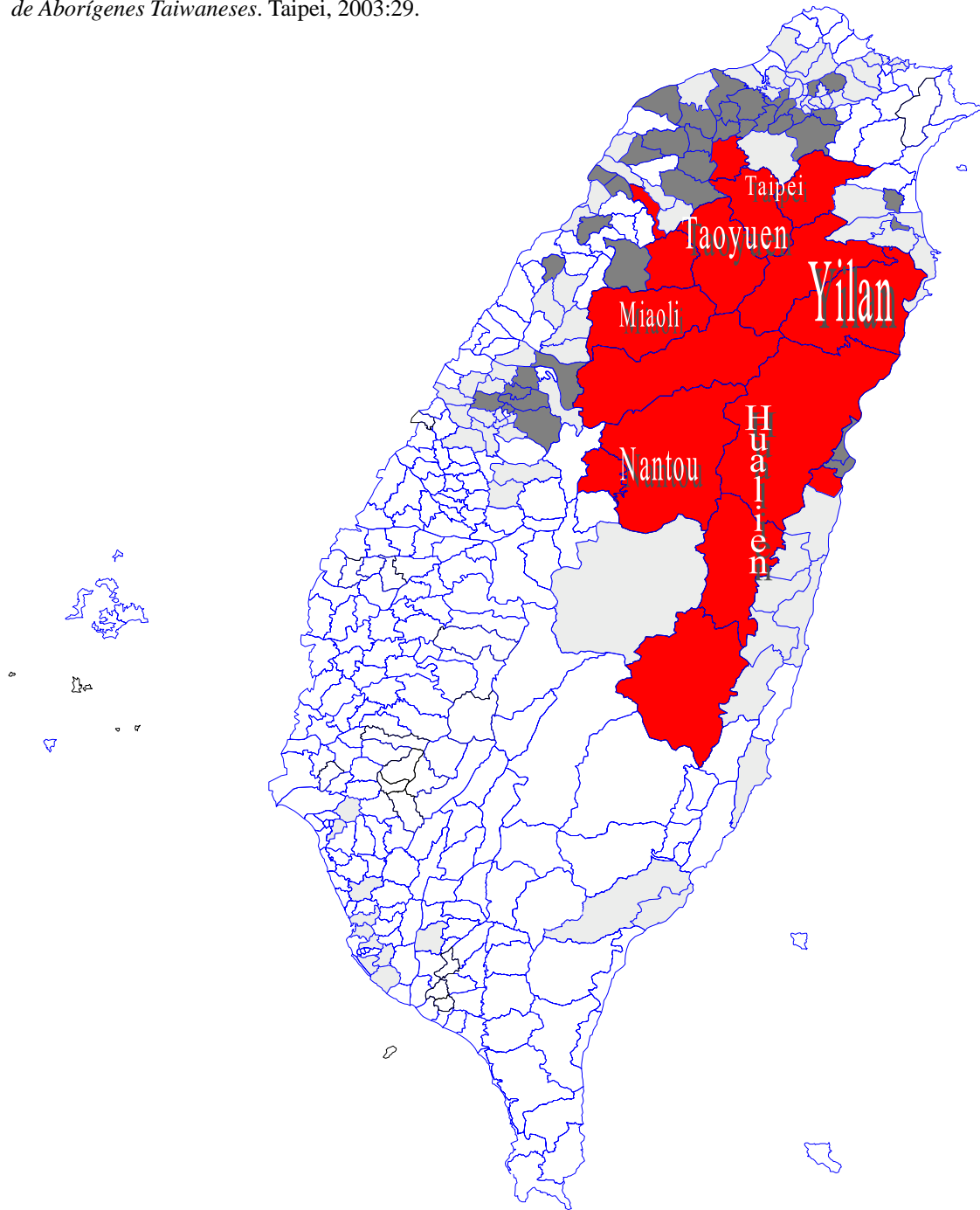
Mapa de la Isla Hermosa de la época colonial española



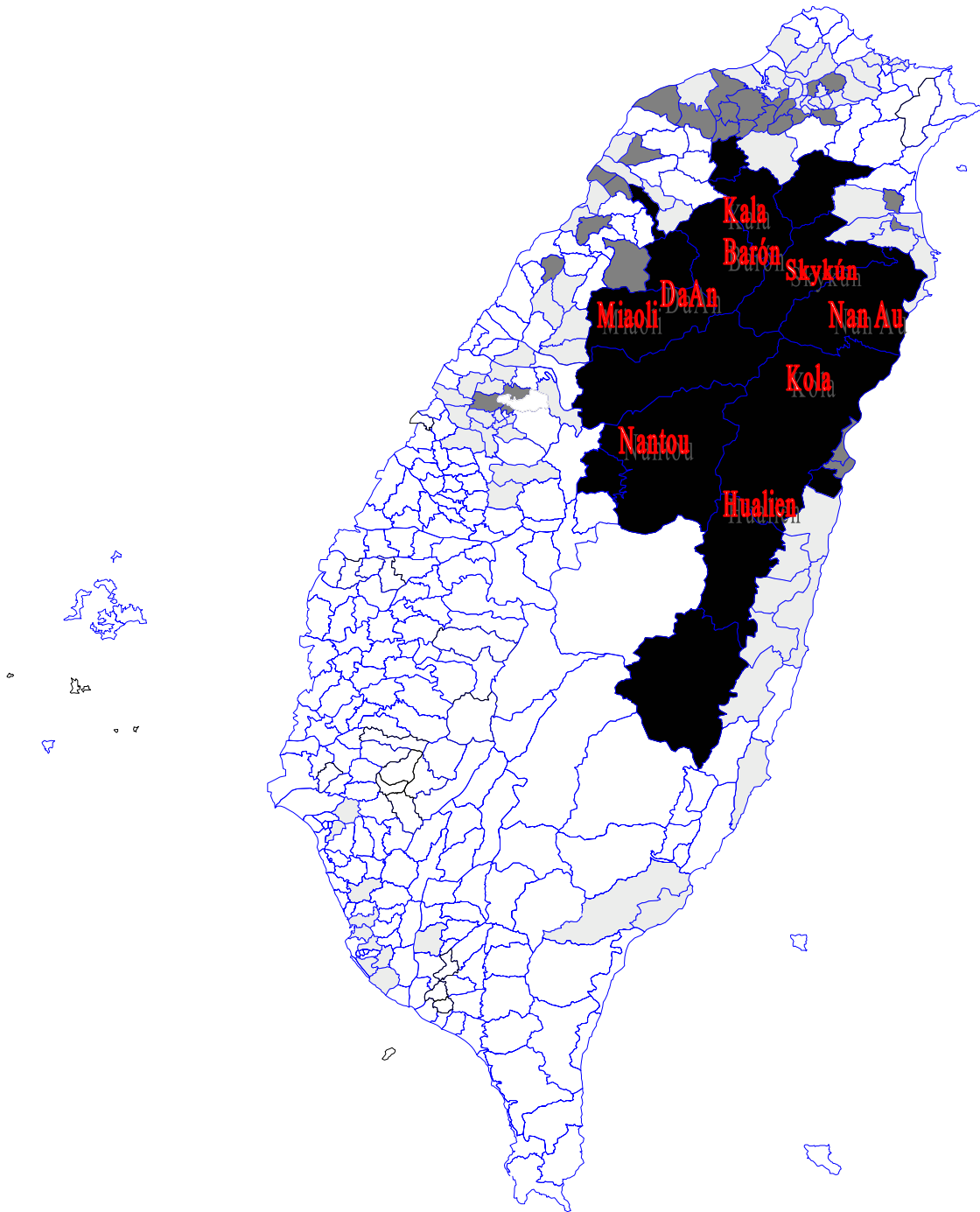
Pedro de Vera. *Isla Hermosa, parte de China y de las islas de Manila*. AGI, MP Filipinas 141. Manila, 1626. (Borao Mateo, José Eugenio. *Spaniards in Taiwan*, vol. I: 1582-1641. Taipei: SMC, 2001: xliv.)

Distribución Geográfica de los taiyal (por km²)

Referencia del mapa original: Comisión de Aborígenes de Ejecutivo Yuen. *Estadística Anual de 2002 de Aborígenes Taiwanesees*. Taipei, 2003:29.



Distribución de las tribus analizadas de este estudio



—

—

—

—

Tatuaje Taiyal

Sra. Ali Hayun, Miaoli. Grupo Mabano de Tseole, Taiyal



Sra. Labai Wali, Nan-tou. Grupo Tekitayal de Sedeq.



Sra. Lawa Nomin, Taoyuen. Grupo Malipa de Scoleq, Taiyal.



Sra. Gumu Lousin, Hualien. Etnia de Truku.



Las cuatro fotos se sacaron en el año 1993 y 1994.

Propiedad de las fotos: Museo Nacional de Prehistoria, Taiwan.

Fotos de trabajo de campo de investigación

Tribu Chuinyang en Nantou, agosto de 2007. (fotógrafa: Shin, Yaju)



Dibujo típico “los ojos de utuj”, 2007. (Fotógrafa: Shin, Ya Ju)



Fotos de trabajo de campo de investigación

Una familia taiyal en la tribu Kala, 2007 (Fotografía: Shin, Yaju)



Los ancianos en la ceremonia inaugural del Museo Taiyal en la tribu Datong de Yilan, 2007. (Fotografía: Shin, Yaju)

