

Mircea Eliade

Lo sagrado y lo profano

Paidós Orientalia



Mircea Eliade

LO SAGRADO
Y LO PROFANO



PAIDÓS

Barcelona
Buenos Aires
México

Sumario

Prólogo a la edición francesa	9
Introducción	13
Lo sagrado se manifiesta	14
Dos modos de ser en el mundo	16
Lo sagrado y la historia	18
I. El espacio sagrado y la sacralización del mundo	21
Homogeneidad espacial e hierofanía	21
Teofanías y signos	24
Caos y cosmos	27
Consagración de un lugar: repetición de la cosmogonía	29
El «Centro del mundo»	32
«Nuestro mundo» se sitúa siempre en el centro	36
Ciudad-cosmos	40
Asumir la creación del mundo	42
Cosmogonía y sacrificio de construcción	44
Templo, basílica, catedral	47
Algunas conclusiones	50
2. El tiempo sagrado y los mitos	53
Duración profana y tiempo sagrado	53
<i>Templum-tempus</i>	56
Repetición anual de la cosmogonía	59
Regeneración por retorno al tiempo original	61
El tiempo «festivo» y la estructura de las fiestas	65

El periódico hacerse contemporáneo de los dioses	69
Mito = modelo ejemplar	72
Reactualizar los mitos	75
Historia sagrada, historia, historicismo	79
3. La sacralidad de la naturaleza y la religión cósmica	87
Lo sagrado celeste y los dioses uranios	88
El dios lejano	90
La experiencia religiosa de la vida	94
Perennidad de los símbolos celestes	95
Estructura del simbolismo acuático	96
Historia ejemplar del bautismo	98
Universalidad de los símbolos	101
<i>Terra Mater</i>	103
<i>Humi positio</i> («la acción de depositar al niño en el suelo»)	105
La mujer, la Tierra y la fecundidad	107
Simbolismo del árbol cósmico y cultos de la vegetación	109
Desacralización de la naturaleza	112
Otras hierofanías cósmicas	115
4. Existencia humana y vida santificada	119
Existencia «abierta» al mundo	119
Santificación de la vida	122
Cuerpo-casa-cosmos	126
El paso por la puerta estrecha	131
Ritos de tránsito	134
Fenomenología de la iniciación	137
Cofradías de hombres y sociedades secretas de mujeres	140
Muerte e iniciación	142
El «segundo nacimiento» y el alumbramiento espiritual	144
Lo sagrado y lo profano en el mundo moderno	147
Apéndice. Historia de la ciencia de las religiones	157
Bibliografía	169
Glosario	177
Índice de nombres	181
Índice analítico	185

Capítulo I

El espacio sagrado y la sacralización del mundo

HOMOGENEIDAD ESPACIAL E HIEROFANÍA

Para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (*Éxodo* 3,5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún, para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una «fundación del mundo». No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio,

sino también la *revelación de una realidad absoluta*, que se opone a la *no realidad* de la inmensa extensión circundante. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna *orientación*, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «centro».

Se ve, pues, en qué medida el descubrimiento, es decir, la revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, *hacerse*, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el «Centro del mundo». *Para vivir en el mundo* hay que *fundarlo*, y ningún mundo puede nacer en el «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el Centro— equivale a la creación del mundo; enseguida unos ejemplos vendrán a mostrar con la mayor claridad el valor cósmico de la orientación ritual y de la construcción del espacio sagrado.

Por el contrario, para el hombre profano, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. El espacio geométrico puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, mas ninguna diferenciación cualitativa, ninguna orientación es dada por su propia estructura. Evidentemente, es preciso no confundir el *concepto* del espacio geométrico, homogéneo y neutro, con la *experiencia* del espacio «profano», que se opone a la experiencia del espacio sagrado y que es la única que interesa a nuestro propósito. El *concepto* del espacio homogéneo y la historia de este concepto (pues ya lo había adquirido el pensamiento filosófico y científico desde la antigüedad) constituye un problema muy distinto, que no abordamos. Lo que interesa a nuestra investigación es la *experiencia* del espacio tal como la vive el hombre *no religioso*, el hombre que rechaza la sacralidad del mundo, que asume únicamente una existencia «profana», depurada de todo presupuesto religioso.

Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra *en estado puro*. Cualquiera

que sea el grado de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo.

De momento dejemos de lado este aspecto del problema y ciñámonos a comparar las dos experiencias en cuestión: la del espacio sagrado y la del espacio profano. Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener «un punto fijo», orientarse en la homogeneidad caótica, «fundar el mundo» y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación *verdadera* desaparece, pues el «punto fijo» no goza ya de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdad, ya no hay «mundo», sino tan sólo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de «lugares» más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial.

Y, sin embargo, en esta experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan más o menos la no homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio. Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su universo privado, tal como si este ser no religioso hubiera tenido la revelación de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana.

No perdamos de vista este ejemplo de «comportamiento cripto-religioso» del hombre profano. Habremos de tener ocasión de volvernos a encontrar con otras ilustraciones de esta especie de degradación y de desacralización de valores y comportamientos religiosos. Más adelante nos daremos cuenta de su significación profunda.

TEOFANÍAS Y SIGNOS

Para poner de manifiesto la no homogeneidad del espacio tal como la vive el hombre religioso, se puede recurrir a un ejemplo trivial: una iglesia en una ciudad moderna. Para un creyente esta iglesia participa de otro espacio diferente del de la calle donde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad. El umbral que separa los dos espacios indica al mismo tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado.

Una función ritual análoga corresponde por derecho propio al umbral de las habitaciones humanas, y por ello goza de tanta consideración. Son muchos los ritos que acompañan al franqueamiento del umbral doméstico: se hacen reverencias o prosternaciones, se toca piadosamente con la mano, etc. El umbral tiene sus «guardianes»: dioses y espíritus que defienden la entrada, tanto de la maledvolencia de los hombres como de las potencias demoníacas y pestilenciales. Es en el umbral donde se ofrecen sacrificios a las divinidades tutelares. Asimismo es ahí donde ciertas culturas paleo-orientales (Babilonia, Egipto, Israel) situaban el juicio. El umbral, la puerta, *muestran* de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos *del tránsito*.

Desde este momento se comprende por qué la iglesia participa de un espacio radicalmente distinto del de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano. En los niveles más arcaicos de cultura esta posibilidad de trascendencia se expresa por las diferentes imágenes de una *abertura*: allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al cielo. Hemos de ver enseguida

que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses.

Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente. Cuando, en Jarán, Jacob vio en sueños la escala que alcanzaba el cielo y por la cual los ángeles subían y bajaban, y escuchó en lo alto al Señor, que decía: «Yo soy el Eterno, el Dios de Abrahán», se despertó sobrescogido de temor y exclamó: «¡Qué terrible es este lugar! Es aquí donde está la casa de Dios. Es aquí donde está la puerta de los cielos». Y cogió la piedra que le servía de almohada y la erigió en monumento y derramó aceite sobre su extremo. Llamó a ese lugar Betel, es decir, «Casa de Dios» (*Génesis* 28,12-19). El simbolismo contenido en la expresión «puerta de los cielos» es rico y complejo: la teofonía consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo «abierto» hacia lo alto, es decir, comunicante con el cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro. Pronto encontraremos ejemplos todavía más precisos: santuarios que son «puertas de los cielos», lugares de tránsito entre el cielo y la Tierra.

A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un *signo* cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar. «Según la leyenda, el morabito (sacerdote) que fundó El-Hemel se detuvo, a finales del siglo XVI, para pasar la noche cerca de la fuente y clavó un bastón en el suelo. A la mañana siguiente, al querer cogerlo de nuevo para proseguir su camino, encontró que había echado raíces y que de él habían brotado retoños. En ello vio el indicio de la voluntad de Dios y estableció su morada en aquel lugar».¹ Y es que el *signo* portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. *Algo* que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta.

1. René Basset, *Revue des traditions populaires*, XXII, 1907, pág. 287.

Cuando no se manifiesta ningún signo en los alrededores, se *provoca* su aparición. Se practica, por ejemplo, una especie de *evocatio* sirviéndose de animales: son ellos los que *muestran* qué lugar puede acoger al santuario o al pueblo. Se trata, en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la *orientación* en la homogeneidad del espacio. Se pide un *signo* para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un punto de apoyo absoluto. Un ejemplo: se persigue a un animal salvaje, y en el lugar donde es abatido se erige el santuario; o bien se da suelta a un animal doméstico —un toro, por ejemplo—, pasados unos días se va en su búsqueda y es sacrificado en el lugar donde lo encuentran. A continuación se erigirá un altar y alrededor de este altar se construirá el pueblo. En todos estos casos son los animales los que revelan la sacralidad del lugar: los hombres, según eso, no tienen libertad para *elegir* el emplazamiento sagrado. No hacen sino *buscarlo* y *descubrirlo* mediante la ayuda de signos misteriosos.

Este puñado de ejemplos nos ha mostrado los diferentes medios por los cuales recibe el hombre religioso la revelación de un lugar sagrado. En cada uno de estos casos, las hierofanías anulan la homogeneidad del espacio y revelan un «punto fijo». Pero, habida cuenta de que el hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de lo sagrado, es de esperar la existencia de multitud de técnicas para consagrar el espacio. Según hemos visto, lo sagrado es lo *real* por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de *vivir en lo sagrado* equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. Tal comportamiento se verifica en todos los planos de su existencia, pero se evidencia sobre todo en el deseo del hombre religioso de moverse en un mundo santificado, es decir, en un espacio sagrado. Ésta es la razón que ha conducido a elaborar técnicas de *orientación*, las cuales, propiamente hablando, son técnicas de *construcción* del espacio sagrado. Mas no se debe creer que se trata de un

trabajo *humano*, que es su propio esfuerzo lo que permite al *hombre* consagrar un espacio. En realidad, el ritual por el cual construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que *reproduce la obra de los dioses*. Pero para comprender mejor la necesidad de construir ritualmente el espacio sagrado hay que hacer cierto hincapié en la concepción tradicional del «mundo». Inmediatamente se adquirirá conciencia de que todo «mundo» es para el hombre religioso un «mundo sagrado».

CAOS Y COSMOS

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el «mundo» (con mayor precisión: «nuestro mundo»), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de «otro mundo», un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros» (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). A primera vista, esta ruptura en el espacio parece debida a la oposición entre un territorio habitado y organizado —y, por tanto, «cosmizado»— y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un «cosmos», del otro un «caos». Pero se verá que si, todo territorio habitado es un cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos. El «mundo» (es decir, «nuestro mundo») es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles.

Es fácil comprender que el momento religioso lleva ya en sí el «momento cosmogónico»: lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación; y también *funda el mundo*, pues derriba fronteras y de este modo establece un orden del mundo.

Todo esto se desprende con meridiana claridad del ritual védico de toma de posesión de un territorio: la posesión adquiere validez le-

gal por la erección de un altar del fuego consagrado a Agni: «Se dice que está instalado cuando se ha construido un altar de fuego (*gârhapatya*), y todos los que construyen el altar de fuego quedan legalmente establecidos» (*Shatapatha Brâhmana*, VI, 1, 1, 1-4). Por la erección del altar del fuego, Agni se hace presente y la comunicación con el mundo de los dioses queda asegurada: el espacio del altar se convierte en un espacio sagrado. Con todo, la significación del ritual es mucho más compleja, y si se tienen en cuenta todas sus articulaciones, se comprende por qué la consagración de un territorio equivale a su cosmización. En efecto, la erección de un altar a Agni no es sino la reproducción, a escala microcósmica, de la creación. El agua en la que se amasa la arcilla se asimila al agua primordial; la arcilla que sirve de base al altar simboliza la Tierra; las paredes laterales representan la atmósfera, etc. Y la construcción se acompaña de cánticos que proclaman explícitamente qué región cósmica se acaba de crear (*Shatapatha Brâhmana*, I, IX, 2, 29, etc.). En una palabra: la erección de un altar del fuego, lo único que da validez a la toma de posesión de un territorio, equivale a una cosmogonía.

Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por «los nuestros»), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del «caos». Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en «nuestro mundo» tiene que haber sido «creado» previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la creación del universo por los dioses. Los colonos escandinavos, cuando tomaron posesión de Islandia (*Iandnâma*) y la roturaron, no consideraban esta empresa ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. Para ellos, su labor no era más que la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en cosmos por el acto divino de la creación. Al trabajar la tierra desértica, repetían simplemente el acto de los dioses que habían organizado el caos dándole una estructura, formas y normas.²

2. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949, pág. 27.

Trátase de roturar una tierra inculta o de conquistar y ocupar un territorio ya habitado por «otros» seres humanos: la toma de posesión ritual debe en ambos casos repetir la cosmogonía. En la perspectiva de las sociedades arcaicas, todo lo que no es «nuestro mundo» no es todavía «mundo». No puede hacer uno «suyo» un territorio si no lo crea de nuevo, es decir, si no lo consagra. Este comportamiento religioso con respecto a las tierras desconocidas se prolongó, incluso en Occidente, hasta la aurora misma de los tiempos modernos. Los «conquistadores» españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado. La erección de la cruz consagraba la comarca, equivalía, en cierto modo, a un «nuevo nacimiento»: por Cristo, «las cosas viejas han pasado; he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas» (2 *Corintios* 5,17). El país recién descubierto quedaba «renovado», «recreado» por la cruz.

CONSAGRACIÓN DE UN LUGAR: REPETICIÓN DE LA COSMOGONÍA

Importa comprender bien que la cosmización de territorios desconocidos es siempre una consagración: al organizar un espacio, se reitera la obra ejemplar de los dioses. La íntima relación entre *cosmización* y *consagración* está ya atestiguada en los niveles elementales de cultura (por ejemplo, entre los nómadas australianos, cuya economía sigue estando en el estadio de la recolección y de la caza menor). Según las tradiciones de una tribu arunta, los achilpa, el ser divino Numbakula «cosmizó», en los tiempos míticos, su futuro territorio, creó a su antepasado y estableció sus instituciones. Con el tronco de un árbol gomífero Numbakula hizo el poste sagrado (*kau-wa-auwa*) y, después de haberlo untado de sangre, trepó por él y desapareció en el cielo. Este poste representa un eje cósmico, pues es alrededor de él donde el territorio se hace habitable, se transforma en «mundo». De ahí el considerable papel ritual del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los achilpa lo transportan con ellos y eligen la dirección que deben seguir según su inclinación. Esto

les permite desplazarse continuamente sin dejar de «estar» en su «mundo» y, al mismo tiempo, en comunicación con el cielo donde desapareció Numbakula. Si se rompe el poste, sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al fin del «mundo», a la regresión, al caos. Spencer y Gillen refieren que, según un mito, habiéndose roto una vez el poste sagrado, la tribu entera quedó presa de la angustia; sus miembros anduvieron errantes por algún tiempo y finalmente se sentaron en el suelo y se dejaron morir.³

Este ejemplo ilustra admirablemente tanto la función cosmológica del poste ritual como su papel soteriológico. Por una parte, el *kauwa-auwa* reproduce el poste utilizado por Numbakula para cosmizar el mundo, y por otra, los achilpa creen que gracias a él se pueden comunicar con el dominio celeste. Ahora bien, la existencia humana sólo es posible gracias a esa comunicación permanente con el cielo. El «mundo» de los achilpa no se convierte realmente en su mundo sino en la medida en que reproduce el cosmos organizado y santificado por Numbakula. No se puede vivir sin una «abertura» hacia lo trascendente; con otras palabras: no se puede vivir en el «caos». Si se pierde el contacto con el otro lado, la existencia en el mundo ya no es posible y los achilpa se dejan morir.

Instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, consagrarlo. Cuando la instalación ya no es provisional, como entre los nómadas, sino permanente, como entre los sedentarios, implica una decisión vital que compromete la existencia de la comunidad por entero. «Situarse» en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del universo que se está dispuesto a asumir al «crearlo». Ahora bien, este «universo» es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses.

El poste sagrado de los achilpa «sostiene» su mundo y asegura la comunicación con el cielo. Tenemos aquí el prototipo de una imagen cosmológica que ha conocido una gran difusión: la de los

3. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Arunta*, Londres, 1926, vol. I, pág. 388.

pilares cósmicos que sostienen el cielo a la vez que abren el camino hacia el mundo de los dioses. Hasta su cristianización, los celtas y los germanos conservaban todavía el culto a tales pilares sagrados. El *Chronicon Laurissense breve*, escrito hacia el 800, refiere que Carlomagno, con motivo de una de sus guerras contra los sajones (772), hizo demoler en la villa de Eresburgo el templo y el bosque sagrado de su «famoso Irmensúl». Rodolfo de Fulda (ca. 860) precisa que esta famosa columna es la «columna del universo que sostiene casi todas las cosas» (*universalis columna quasi sustinens omnia*). La misma imagen cosmológica reaparece en Roma (Horacio, *Odas*, III, 3), en la India antigua con el *skambha*, Pilar cósmico (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4; etc.). Y también entre los habitantes de las islas Canarias y en culturas tan remotas como las de los kwakiutl (Colombia británica) y los nad'a de Flores (Indonesia). Los kwakiutl creen que un poste de cobre atraviesa los tres niveles cósmicos (el mundo subterráneo, la Tierra y el cielo): allí donde penetra en el cielo se encuentra la «puerta del mundo de arriba». La imagen visible de este pilar cósmico es, en el cielo, la Vía Láctea. Pero esta obra de los dioses que es el universo la recogen e imitan los hombres a su escala. El *axis mundi* que se ve en el cielo, bajo la forma de la Vía Láctea, se hace presente en la casa cultural bajo la forma de un poste sagrado. Es éste un tronco de cedro de diez a doce metros de longitud: más de la mitad sobresale de la casa cultural. El papel que desempeña en las ceremonias es capital: el de conferir una estructura cósmica a la casa. En los cánticos rituales ésta es llamada «nuestro mundo» y los candidatos a la iniciación que habitan en ella proclaman: «Estoy en el Centro del mundo..., estoy junto al pilar del mundo,⁴ etc.». La misma asimilación del pilar cósmico al poste sagrado y de la casa cultural al universo se da entre los nad'a de Flores. El poste de sacrificio se llama «poste del cielo», y se estima que sostiene el cielo.⁵

4. Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, págs. 17-20.

5. P. Arndt, «Die Megalithenkultur des Nad'a», *Anthropos*, 27, 1932, págs. 61-62.