



E. O. JAMES

INTRODUCCION
A LA
HISTORIA
COMPARADA
DE LAS
RELIGIONES

EDICIONES
CRISTIANDAD

E. O. JAMES

*Profesor emeritus de Historia y Filosofía de la Religión
en la Universidad de Londres*

INTRODUCCION
A LA
HISTORIA COMPARADA
DE LAS RELIGIONES

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Fue publicado este libro por
METHUEN & COMPANY LTD.
con el título
COMPARATIVE RELIGION
Londres 1969

*

Lo tradujo al castellano
J. VALIENTE MALLA

Derechos para todos los países de lengua española en

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.

Madrid 1973

Depósito legal: M. 4.660.—1973

ISBN: 84-7057-133-8

Printed in Spain by

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID

CONTENIDO

PREFACIO	11
INTRODUCCION	15
Religión natural y revelada, 16.—La idea evolucionista, 17.—El estudio de los orígenes, 19.—El método comparativo, 22.—El método histórico, 25.—La difusión de la cultura, 27.—Aparición de las religiones universales, 31.—El cometido de la religión, 34.—Bibliografía, 36.	
I. ORIGENES DE LA RELIGION	37
Animismo, 37.—El culto de los antepasados, 39.—Animatismo, 41.—El concepto de «lo numinoso», 42.—Valores vitales y determinantes económicos, 45.—Sexo y represión, 46.—El dominio de la provisión de alimentos, 47.—Totemismo, 52.—El espíritu de grupo, 55.—Bibliografía, 61.	
II. LA MAGIA	62
Magia y «mana», 63.—Magia y religión, 67.—La técnica mágica, 73.—El chamanismo y el brujo, 75.—Magia negra y magia blanca, 80.—Ceremonias para provocar la lluvia, 81.—Bibliografía, 84.	
III. LA ORGANIZACION RITUAL	85
El significado de los ritos, 86.—Ritos de transición: a) ritos del nacimiento, 89; b) ritos de iniciación, 93; c) matrimonio, 97; d) muerte y costumbres funerarias, 100.—Ritos estacionales, 103.—Bibliografía, 107.	

IV.	MITO Y RITO	108
	La realeza divina, 111.—El mito de Osiris, 114.—Los misterios osíricos, 117.—El mito de Adonis-Tammuz, 123.—El «Enuma Elish», 125.—Bibliografía, 129.	
V.	GRECIA Y LAS RELIGIONES MISTERICAS	130
	Comienzos de la civilización en el Egeo, 130.—Los dioses olímpicos, 134.—La Diosa Madre, 135.—Los misterios eleusinos, 136.—Bibliografía, 153.	
VI.	EL TEISMO ORIENTAL	154
	La civilización del valle del Indo, 154.—El politeísmo védico, 159.—Los Brahmanas, 162.—Los upanishades, 164.—El taoísmo, 167.—El confucianismo, 169.—El sintoísmo, 173.—Bibliografía, 178.	
VII.	EL CAMINO DE LA SALVACION	179
	El camino del conocimiento, 179.—El camino de la ascética, 182.—El camino medio, 184.—El camino de la devoción, 192.—Bibliografía, 202.	
VIII.	EL MONOTEISMO	203
	Monismo y monoteísmo, 203.—Zoroastrismo, 204.—Dualismo mazdeísta, 206.—Monoteísmo solar en Egipto, 207.—Monoteísmo hebreo, 213.—El Islam, 221.—Bibliografía, 224.	
IX.	PECADO Y EXPIACION	225
	El Islam, 225.—Zoroastrismo, 226.—Egipto, 228.—Babilonia, 229.—Israel, 232.—Cristianismo, 238.—Bibliografía, 248.	
X.	SACRIFICIO Y SACRAMENTO	249
	La alianza en la sangre, 250.—El sacrificio humano, 251.—La Pascua, 252.—La Eucaristía, 255.—Sacramentos y religiones místicas, 260.—Bibliografía, 272.	

XI.	CULTO Y ORACION	273
	Conjuro y oración, 274.—La antigua Roma, 277.—Grecia, 279.—Egipto, 282.—Babilonia, 283.—Budismo, 285.—Confucianismo, 287.—Zoroastrismo, 288.—Judaísmo, 290.—Cristianismo, 292.—El Islam, 296.—Bibliografía, 299.	
XII.	INMORTALIDAD	300
	Ceremonial funerario en el Paleolítico, 300.—Concepción primitiva de la inmortalidad, 303.—Momificación, 307.—La concepción griega de la inmortalidad, 311.—Concepto judío de la inmortalidad, 318.—Concepto cristiano de la inmortalidad, 322.—El más allá islámico, 326.—Bibliografía, 330.	
XIII.	CONCLUSION	331
	INDICE ANALITICO	347

ABREVIATURAS

BBAE	«Bulletin of the Bureau of American Ethnology»
ERE	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> (Hastings)
GB	<i>The Golden Bough</i> (Frazer)
JEA	«Journal of Egyptian Archaeology»
JRAI	«Journal of the Royal Anthropological Institute»
JHS	«Journal of Hellenic Studies»
RBAE	<i>Report of the Bureau of American Ethnology</i>
SBE	<i>Sacred Book of the East</i>

PREFACIO

Como titular de cátedras dedicadas al estudio de la historia de las religiones he sentido desde hace tiempo la necesidad de un libro de texto escrito conforme a los métodos de la moderna investigación científica y que abarcase además todo el tema a modo de una introducción a los tratados más pormenorizados y especializados. Para que tal obra cumpliera sus objetivos habría de ser ecléctica, una exposición de aquellas ideas que son ya o están en camino de ser patrimonio común de todos los que estudian con seriedad esta materia. Por muy difícil de realizar que ello parezca, dado que gran parte de los datos disponibles no admiten una clasificación exacta, un libro de texto no puede exponer únicamente los resultados de una determinada escuela de pensamiento, pues el estudiante y el lector medio han de quedar libres para sacar sus propias conclusiones allí donde andan divididas las opiniones de los especialistas. En consecuencia, he intentado, hasta donde ello era posible, presentar los hechos desapasionadamente, aunque, como es natural, un autor dedicado a tareas personales de investigación ha de estar influido en cierta medida por el rumbo que éstas han adoptado.

Los problemas que se plantean en el estudio de las religiones superiores son muy distintos de los que surgen en relación con los cultos más rudimentarios, y presuponen diferentes métodos. Sin embargo, entre el pensamiento y la práctica de los pueblos civilizados por una parte y por otra las costumbres y creencias subyacentes que han desempeñado un papel determinante en la configuración de los resultados subsecuentes no puede establecerse una separación absoluta, por mucho que los conocimientos posteriores y la valoración ética hayan podido modificar y transformar las nociones más antiguas. Como señalaba Robertson

Smith a finales del siglo pasado, cuando aún resultaban muy sospechosas en los círculos teológicos las ideas evolucionistas, «es una ley de la ciencia que, para conocer a fondo una cosa, hemos de conocerla en su génesis y en su desarrollo. Para comprender los caminos de Dios con el hombre y todo el sentido de su plan de salvación es necesario retroceder y contemplar su obra en los comienzos, examinando las etapas rudimentarias del proceso de la revelación»¹. Este principio es válido sea cual fuere el punto de vista que haya de adoptarse con respecto al carácter último de un sistema religioso dado. Los más primitivos esfuerzos del hombre por fijar un estatuto de la fe y de la práctica tienen su propia importancia como parte de un modelo cultural común capaz de dar solidez a la sociedad y determinar la moralidad, la conducta y la estructura social. En consecuencia, al estudiar la historia de la religión no puede admitirse una separación radical entre los sistemas superiores, antiguos o modernos, orientales u occidentales, y los ritos y creencias que constituyen un patrimonio común de la humanidad en un estadio cultural primitivo.

En la larga y accidentada historia de la raza humana han resultado especialmente valiosos y han sobrevivido por ello ciertos elementos de su bagaje religioso, ético, social y técnico; para distinguir lo permanente de lo efímero es preciso emprender un estudio comparativo de los datos disponibles. En la esfera de la religión, donde resulta más visible la variedad fortuita que la semejanza intrínseca, ha de buscarse, en la determinación del carácter fundamental de los fenómenos, un estrato común: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Ahora bien, si hemos de admitir que el hombre es un ser religioso siempre y en todas partes, será preciso adoptar una postura abierta con respecto a la extensión con que la religión genuina se presenta en la humanidad. Esto implica la formulación de la más amplia de las definiciones, así como valorar la función de la religión como un rasgo universal de toda cultura humana conocida, primitiva o desarrollada. Al apreciar la calidad y el valor de ciertos tipos de comportamiento que legítimamente pueden ser calificados como religiosos, será una ayuda en vez de un estorbo la capacidad para considerarlos desde dentro —es decir, desde el punto de vista del hombre religioso— con tal de que se mantengan rigurosamente la actitud y el método científicos. Pocos negarán hoy que

¹ *The Old Testament in the Jewish Church* (Londres 1892).

las verdades últimas de la religión trascienden su aprehensión por cualquier sistema teológico o ético, aunque no dejaría de ser razonable argüir que pueden manifestarse más plena y totalmente en unas circunstancias que en otras. La cuestión de la validez cae fuera del panorama estudiado en este volumen, pero a lo largo de todo nuestro estudio se han tenido siempre en cuenta las exigencias de quienes se hallan embarcados en la importante tarea de interpretar los hechos en términos de valores referidos a la existencia real.

Una visión sinóptica de la religión, o de cualquier otra parcela de la experiencia humana, sólo puede alcanzarse cuando las distintas partes de todo el conjunto quedan «adecuadamente ensambladas». Al antropólogo y al historiador corresponde la tarea de aprontar los datos de la filosofía de la religión. También pueden facilitar ellos los hechos que el teólogo se esfuerza por relacionar con las interpretaciones filosóficas, a fin de traducir la experiencia religiosa explícita en términos de fe e ideas sobre la base de ciertas realidades fundamentales orientadoras de la vida y la conducta humanas. Espero que este volumen sirva de ayuda en esas tareas; para orientación del estudiante deseoso de un conocimiento más pormenorizado del material que aquí se estudia esquemáticamente se da una amplia bibliografía de las obras más importantes, junto con numerosas referencias en el texto.

Deseo igualmente aprovechar esta oportunidad para reconocerme deudor de ese distinguido ejército de trabajadores en un dilatado campo de investigación; sin sus esfuerzos nunca hubiera sido posible escribir este libro. Mi abnegada esposa, como en tantas otras ocasiones, me prestó una valiosa ayuda en la lectura de las pruebas, junto con mi difunto amigo H. Coote Lake, antiguo secretario de la Folk-lore Society, y el reverendo J. N. Schofield, profesor de hebreo y estudios del Antiguo Testamento en la Universidad de Cambridge. A todos ellos, uno por uno, deseo expresar mi sincera gratitud. Parte del material incorporado a este volumen fue reunido en principio para un curso de lecciones que fui invitado a dictar en el King's College por la Universidad de Londres en 1936; una petición semejante para que diera un curso en el University College, Bangor, de la Universidad de Gales, me llevó a reexaminar el problema del pecado y la salvación en relación con el teísmo. En ambas ocasiones se produjo una valiosa discusión que me estimuló a aclarar ciertos puntos en mis ideas. Aquellas visitas resultaron muy agradables e ilus-

trativas gracias a la deliciosa hospitalidad de que disfruté por parte de mi amigo el profesor Oesterley en Londres y del doctor W. C. H. Simon, actualmente obispo de Llandaff, director de la residencia de Bangor.

E. O. JAMES

All Souls College, Oxford, febrero 1961

INTRODUCCION

Desde la época en que las religiones empezaron a entrar en contacto unas con otras en el mundo grecorromano, los pensadores se sintieron impulsados a valorar sus propias creencias y prácticas en relación con las de otros pueblos y razas, pero hasta finales del siglo XIX de nuestra Era no se intentaría aplicar unos principios científicos al estudio comparativo e histórico de esta materia. Es cierto que el Renacimiento reavivó el interés por la mitología y el pensamiento clásicos, pero esta recuperación de las glorias de la antigua Grecia y de los esplendores de la Roma pagana fue seguida rápidamente en la Europa del Norte por la influencia restrictiva de la Reforma, con su vuelta a una visión teológica estricta. Los estudios bíblicos y de la lengua hebrea recibieron un nuevo impulso, pero la doctrina calvinista de la malicia inherente a una humanidad irredenta reaccionó frente a los intentos de comprender positivamente la religión pagana. Sin embargo, a pesar de que esta opinión fue ampliamente aceptada, lo mismo en los círculos protestantes que en los católicos, no faltaron individuos aislados que adoptaron una actitud más abierta, como, por ejemplo, José Escalígero, que en 1583 estudió el Antiguo Testamento como parte integrante de la historia antigua. La obra de John Selden, *De dis syris syntagmata duo*, publicada en Leipzig el año 1672, revela cierta idea crítica de la mitología semítica, mientras que en 1678 Cudworth defendía en su *True Intellectual System of the Universe* que la «trinidad» de Platón tenía su origen en el hebraísmo. En 1685, el doctor John Spencer, *Master* del Corpus Christi College de Cambridge, publicaba una obra en latín sobre las leyes rituales de los hebreos, de la que Robertson Smith afirmaba, con cierto optimismo, que «venía a sentar las bases de la ciencia de las

religiones comparadas»¹. En Francia, por esta misma época, un jesuita, Lescalopier, y un benedictino, Calmet, trabajaban con esta misma idea.

RELIGION NATURAL Y REVELADA

Entre tanto, los viajes de los primeros exploradores daban a conocer nuevos continentes, y en una era de descubrimientos se acumulaban, exigiendo alguna interpretación, las noticias sobre ideas y sistemas religiosos vigentes en las distintas partes de la tierra. En los siglos XVII y XVIII, frente a la actitud intolerante de los teólogos, los deístas trataron de abordar el problema postulando una revelación primitiva de «cinco verdades católicas» referentes a la existencia y el culto de Dios como religión original, pura e incontaminada, que más adelante sería pervertida por los ritos y supersticiones inventados por un hipotético orden de «sacerdotes» con vistas a ejercer un dominio despótico sobre sus seguidores. Esta visión, carente de toda base científica y sin pruebas a su favor, formaba parte de un movimiento crítico que preparaba el camino a una investigación empírica y sin prejuicios de estos fenómenos.

Durante cierto tiempo se siguió distinguiendo tajantemente entre religión «natural» y «revelada», pero un estudio más atento ha demostrado que esta antítesis resulta muy difícil de mantener. Si por «religión natural» se entienden las creencias y las prácticas religiosas de la humanidad, independientemente de una supuesta revelación especial dada a Israel y a la Iglesia cristiana, o si por tal se toma un conocimiento de Dios a través de la observación del universo físico, aparte de toda revelación divina concedida a través de la Biblia, en cualquier caso no es posible sostener esta distinción sobre bases filosóficas o teológicas². Pero hay más; mientras se mantuvo la doctrina escolástica de la existencia de Dios como una verdad de razón asequible sin ayuda sobrenatural como opuesta a las verdades reveladas de la encarnación o de la Trinidad, se hacía imposible la investigación científica de la religión en conjunto. Así, por ejemplo, en el hinduismo sectario y en el budismo Mahayana aparecen ideas que, si bien difieren mucho por origen y carácter de las concepciones

¹ *The Religion of the Semites* (Londres 1927) xiv.

² Cf. C. C. J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man* (Londres 1915) 49ss.

cristianas, tienen con ellas ciertos puntos de contacto, lo que obliga a excluir toda división tajante entre las ideas acerca de la divinidad alcanzadas a través de la razón y la especulación y el conocimiento comunicado a través de un proceso de revelación. No son las teologías elaboradas las que se revelaron en un tiempo o lugar cualesquiera. Si es que un proceso de revelación resulta en absoluto discernible, habrá que buscarlo en las personalidades humanas y en los movimientos de la historia iniciados y orientados hacia fines específicos, aunque, por supuesto, con esto no se niega que los caminos de Dios puedan manifestarse en la naturaleza y en la actividad teleológica expresada en el universo físico.

De ahí se sigue, por tanto, que si la expresión «religión revelada» ha de tener todavía hoy algún sentido, no podrá asociarse a cualquier sistema de teología adscrito a una categoría distinta y opuesta a la «religión natural» como tipo diferente de conocimiento. Hoy se reconoce universalmente que todas las religiones tienen ciertos rasgos en común; ningún teólogo serio pretenderá que las Escrituras hebreas y cristianas, aunque únicas como cauce de la divina revelación, pueden ponerse aparte de todas las demás obras en que se consignan las creencias religiosas y la experiencia espiritual. Por el contrario, la moderna investigación bíblica utiliza libremente los materiales recogidos en otras fuentes y culturas contemporáneas para ilustrar sus propios datos especializados.

LA IDEA EVOLUCIONISTA

Todo esto, que hoy nos suena a cosa conocida, no se vio claro hasta que fue alzado el velo que ocultaba el proceso evolutivo en su asombrosa complejidad. Pero ya antes de Darwin el pensamiento empezaba a adoptar una nueva orientación en Alemania. La idea de la evolución, implícita en la astronomía de Copérnico, ocupaba una posición dominante en la filosofía de Kant (1724-1804) y Schelling (1775-1854); en las expertas manos de Hegel (1779-1831) se convirtió en la clave de la historia universal. Dado que la humanidad es un ser u organismo progresivo y perfectible, que avanza haciéndose más completo y razonable, y dado que la historia no consiste meramente en una sucesión de acontecimientos, sino en una dialéctica expresada en el tiempo, también «la relación religiosa es un proceso interno de la mente, que se desarrolla desde etapas y formas inferiores hasta

alcanzar otras superiores de acuerdo con leyes immanentes, leyes que son esencialmente las mismas en el macrocosmos de la humanidad y en el microcosmos del individuo»³. Hegel abría así el camino al conocimiento de la historia de la religión. Con ayuda de una definición monista que describía la religión como «el autoconocimiento del Espíritu divino a través de la mediación del espíritu finito», hizo un amplio examen de los sistemas religiosos del mundo, en la medida en que eran conocidos en su tiempo. Es cierto que acomodó los hechos a su esquema, y que a la luz de los conocimientos actuales ya no es posible seguir manteniendo su definición; pero, al igual que los modernos antropólogos, demostró que la evolución es un elemento integrante en la vida del espíritu y en el aspecto religioso de la experiencia. Para él, la historia de la religión era la evolución del elemento divino del alma hacia una superior autoconciencia, y desde este punto de vista, expuso los pasos del desarrollo de las religiones⁴.

Pero dado que, en esta hipótesis, la religión era una actitud con respecto al Absoluto en su unidad, constituía una expresión de la realidad perteneciente esencialmente al campo de la filosofía más que al de la ciencia. Además, aparte de las dificultades que planteaba la ambigüedad implícita en la posición de Hegel con respecto al Absoluto en filosofía y a Dios en teología, el estudio de la religión nunca hubiera alcanzado su propia autonomía mientras siguiera subordinado a cualquier otro sistema que utilizara los hechos religiosos para fundamentar sus propias doctrinas. Los fenómenos religiosos, en cuanto que son distintos de la experiencia espiritual, han de investigarse por sí mismos, histórica y comparativamente, y con independencia de cualesquiera teorías preconcebidas y sin servidumbres previas.

Esta fue la formidable tarea emprendida por los antropólogos después de la revolución en las ideas y en las ciencias iniciada por Charles Darwin en 1859, demostrando que las producciones del espíritu humano, tal como se expresan en la organización social, en las sanciones morales y legales, en las creencias mágicas y religiosas, pueden ser objeto de un tratamiento científico. Como ha dicho el doctor Marett, «la antropología es hija de Darwin»⁵, y como tal se ocupa primariamente del desarrollo de la humanidad y de las instituciones humanas. «Rechazad el punto de vista de Darwin y tendréis que rechazar también la

³ O. Pfleiderer, *The Philosophy of Religion* (Londres 1887) II, 80.

⁴ Hegel, *Philosophy of Religion* (Londres 1895) I, 79; II, 10ss.

⁵ *Anthropology* (Londres 1911) 8.

antropología». En otras palabras: la aplicación de los métodos antropológicos al estudio de las religiones presupone una actitud científica y, en su sentido más amplio, una base evolucionista en la investigación de los fenómenos. Así, aquellas parcelas de la humanidad que a través de las edades se han mantenido en un estado cultural primitivo son seleccionadas con vistas a un estudio especial por suponerse que representan hasta cierto punto las condiciones en que vivió la raza humana antes de que surgiera la civilización.

EL ESTUDIO DE LOS ORIGENES

Sin embargo, como Renan reconocía, «el intento de resolver el problema de los orígenes requiere una aguda visión para distinguir entre cosas ciertas, probables y plausibles, un profundo sentido de las realidades de la vida y la capacidad necesaria para valorar situaciones psicológicas extrañas y remotas. Y aun contando con todas estas raras cualidades, resulta muy difícil alcanzar la certeza en la solución del problema. Siempre quedarán amplias lagunas y espacios vacíos en que sólo será posible calcular las posibilidades, establecer ciertas deducciones, indicios entrevistos a medias, y en que, después de todo, a lo más que se podrá llegar es a decidirse por el camino menos inverosímil entre otros varios»⁶.

Esta advertencia nunca se hace tan necesaria como en el intento de explicar el origen de las religiones en términos evolucionistas, ya que los datos disponibles sólo permiten elegir «el camino menos inverosímil» por referencia a unas probabilidades. A falta de toda noticia positiva que nos oriente, lo más que se puede hacer es juntar los pocos fragmentos que ofrece la arqueología e interpretarlos con la ayuda de las costumbres y creencias que han sobrevivido en los rincones más apartados del mundo, muy lejos de los grandes centros de la civilización, entre pueblos culturalmente estancados, que parecen haber cambiado muy poco en sus hábitos y en sus ideas desde el Paleolítico, por haber quedado separados de las culturas más progresivas.

Pero en esta larga etapa de aislamiento, estos pueblos se vieron obligados a ajustarse a su entorno particular; en este proceso desarrollaron técnicas culturales y sufrieron cierto grado de desintegración y degeneración. Con todo, parece que en lo esencial

⁶ Citado en A. Lyall, *Asiatic Studies* (Londres 1899) II, 285.

siguen siendo lo que fueron siempre, es decir, poblaciones primitivas, muy apartadas por sus ideas y sus prácticas de las otras razas más progresivas. En consecuencia, teniendo en cuenta que las tendencias conservadoras en ningún aspecto de la vida se muestran tan fuertes como en la religión, es razonable suponer que esos pueblos no han permanecido menos estáticos en sus ritos y creencias que en el resto de su bagaje cultural.

A pesar de todo, si el objetivo de la investigación histórica consiste en formular una descripción exacta de un pueblo, una sociedad o una serie de acontecimientos en un tiempo determinado, así como estimar cronológicamente los cambios que en todo ello se han ido produciendo, tan pronto como los documentos o los datos arqueológicos dejan de proporcionar el material necesario, parecería que la investigación se vuelve imposible. Ciertamente, el estudio de los primitivos actuales no nos ofrece una historia en este sentido, sino más bien «un cierto número de estampas de determinados pueblos, cada una de ellas al modo de una fotografía tomada en un determinado momento»⁷; convertir estas instantáneas en una película de una secuencia histórica de acontecimientos es confundir el problema, pues antes de establecer una correlación cronológica entre costumbres y creencias que ofrecen entre sí una semejanza superficial han de determinarse todos los factores que han dirigido justamente ese curso de los acontecimientos.

Sin embargo, el término «historia» se emplea en dos sentidos. Puede significar la crónica de los acontecimientos o los acontecimientos en sí. En su acepción más amplia, la historia presupone que «algo se está produciendo» y no simplemente que en el pasado ocurrieron ciertas cosas. En un universo dinámico sometido constantemente al cambio, la actividad es un fenómeno universal, y puesto que la sociedad humana forma parte de este proceso incesante, la antropología es un aspecto de la historia universal de la humanidad. Como tal se ocupa de las condiciones en que se han desarrollado el pensamiento y la cultura; como resultado del impulso darwinista, ha adoptado una visión evolucionista. Más aún, en su etapa de formación, esta ciencia cayó bajo el influjo del positivismo de Augusto Comte (1798-1857), que, al tratar de establecer la «ley de las tres etapas» del desarrollo intelectual, desde el pensamiento teológico hasta el positivo o científico pasando por el metafísico, se sintió

⁷ Hobhouse, Wheeler y Ginsberg, *The Material and Social Institutions of Simpler Peoples* (Londres 1930) 2.

impulsado a estudiar las principales formas de sociedad en relación con las leyes que rigen el pensamiento y el comportamiento humanos. Tomando la organización social en conjunto, reconoció un nexo entre cada grupo importante de fenómenos y otros grupos importantes, de forma que los primeros pasos de los grupos civilizados pueden observarse entre las poblaciones primitivas ⁸.

Así, antes de que apareciera *El origen de las especies*, con sus inevitables repercusiones en la etnología, Comte había sentado las bases del método comparativo para el estudio de las instituciones sociales y religiosas, aunque él mismo cayó en la cuenta de que este método no explicaba la continuidad en la evolución o la coordinación del sistema social ⁹. Para vencer esta dificultad trató de determinar una «serie ideal» o modificaciones sucesivas de la actitud mental en las «tres etapas» del progreso intelectual ¹⁰. Cada grupo —suponía Comte— tenía que pasar por estas etapas y por los mismos pasos en distintos grados, pero siempre con independencia de las diversidades de raza o ambiente, ya que el espíritu humano es invariable en sus operaciones ¹¹.

El desarrollo de estas ideas con relación a la historia de la civilización, en una época en que el estudio científico de los fenómenos sociales empezaba a tomar cuerpo, difícilmente hubiera tenido consecuencias de largo alcance; el influjo de Comte sobre la teoría antropológica a finales del siglo XIX se manifiesta en la investigación comparada de las semejanzas en las diferentes producciones culturales, tales como las creencias, instituciones, costumbres, utensilios, armas y otros objetos elaborados por el hombre. Al igual que los biólogos, también los sociólogos e investigadores científicos de las religiones hubieron de arbitrar un sistema de clasificación a fin de explicar las semejanzas y diferencias que manifestaban los hechos, en términos de origen y evolución. Además, desde Descartes, la doctrina de la invariabilidad de las leyes que rigen la naturaleza y la vida humana había pasado a ser un principio establecido en el pensamiento filosófico, sin tener en cuenta el hecho de que el hombre es una ley para sí mismo.

⁸ *Cours de philosophie positive* (París 1877) IV, 317.

⁹ *Op. cit.*, 319.

¹⁰ *Ibid.*, 322.

¹¹ *Ibid.*, 318s, 343.

EL METODO COMPARATIVO

El primer intento sistemático para explicar las semejanzas en las creencias, en las costumbres y en la cultura fue el realizado por sir Edward Tylor en 1865, al afirmar en sus *Researches into the Early History of Mankind* que «a veces puede atribuirse a que el espíritu humano actúa de manera semejante en iguales condiciones, a veces es prueba de relaciones de parentesco o de contactos, directos o indirectos, entre las razas en que se manifiesta. En un caso no tiene valor histórico alguno, mientras que en el otro lo tiene y en sumo grado; el problema que se plantea una y otra vez es cómo distinguir entre ambos»¹².

Si la semejanza se produce una y otra vez bajo condiciones parecidas en dos áreas tan separadas como Asia y Africa, Tylor opina que el contacto es improbable; en cambio, cuando una misma costumbre se impone en dos zonas comparativamente próximas, ello sugiere una conexión histórica¹³.

Después de haber elaborado una teoría sobre la difusión de la cultura y los préstamos de mitos y leyendas, seis años después (1871), en su gran tratado sobre las *Culturas primitivas*, se dedicó a la investigación de las leyes de la naturaleza humana de acuerdo con las directrices trazadas por Comte, pero sin perder nunca de vista el uso de la correlación de rasgos como un medio para trazar líneas de conexión y relación entre pueblos antiguos y remotos¹⁴. «La noción de la continuidad de la civilización no es un principio filosófico estéril —afirmaba—, pero su aplicación práctica se ha hecho posible gracias a la consideración de que quienes desean comprender su propia vida tienen que conocer las etapas a través de las cuales sus propios hábitos y opiniones han llegado a ser lo que son»¹⁵. En su opinión, no exageraba Comte la necesidad de este estudio de la evolución cuando afirmaba que «ninguna idea puede ser comprendida si no es a través de su historia», y que «la historia de la cultura comenzó con la aparición sobre la tierra de una raza semicivilizada de hombres; a partir de este estadio cultural, avanzó en dos sentidos: hacia atrás, produciendo salvajes, y hacia adelante, produciendo hombres civilizados»¹⁶.

¹² *Researches* (Londres 1865) 5; cf. 175, 376ss.

¹³ *Ibid.*, 274s.

¹⁴ *British Association Report* (Londres 1871) I, 19.

¹⁵ *Primitive Culture* (Londres 1871) I, 19.

¹⁶ *Op. cit.*, 35.

Reconocía así que en todas las etapas de la evolución humana se daban el progreso y la decadencia; pero al vivir en una época en que predominaba la idea evolucionista, se interesó sobre todo por determinar procesos progresivos en las costumbres y en las creencias, dando por supuesto que el espíritu humano opera siempre y en todas partes de acuerdo con unas leyes específicas de pensamiento y acción y no como consecuencia de las conexiones culturales. Este era también el punto de vista de T. H. Huxley, quien declaraba que «como las mentes humanas son siempre semejantes en todas partes, diferenciándose en cualidad y en cantidad, pero no en el tipo de facultad, circunstancias semejantes pueden tender a producir invenciones semejantes; en cualquier caso, el tipo de necesidad a que es preciso hacer frente y superar es verdaderamente elemental». Sin embargo, dudaba de que utensilios tan complicados como un *boomerang* o un arco, las viviendas lacustres o las canoas de balancín hubieran sido inventados independientemente en diferentes localidades¹⁷. También el ferviente tylorista Andrew Lang, que junto con E. S. Hartland y J. G. Frazer sentó las bases de la investigación científica del folklore como un «estudio de reliquias», se propuso, en una serie de ensayos publicados en 1884, comparar los mitos y costumbres de diversos pueblos que nunca han tenido contactos efectivos, «al menos por lo que nos enseña la historia».

Según este punto de vista, no hay necesidad de establecer «ningún tipo de genealogía entre los narradores australianos y griegos de un mismo mito ni entre los poseedores griegos y australianos de una misma costumbre. La hipótesis sería que el mito o la costumbre son comunes a ambas razas no en virtud de un origen común ni en virtud de contacto o préstamo, sino porque los antepasados de los griegos atravesaron la misma situación de primitivismo intelectual en que ahora se encuentran los australianos»¹⁸. No niega la importancia que para la mitología revisten la raza y la migración, pero se preocupa ante todo de la «condición mental de los primitivos» y de «las ideas simples comunes» a toda la humanidad.

También Sidney Hartland, en su *Mythology and Folk Tales*, defendía la unicidad de los procesos mentales que subyacen a todas las diversidades de expresión basándose en el hecho de la semejanza¹⁹, mientras que sir J. G. Frazer reconocía su profun-

¹⁷ *Collected Essays* (Londres 1894) 213, 225.

¹⁸ *Custom and Myth* (Londres 1904) 25s.

¹⁹ (Londres 1914) 32.

da deuda para con Tylor, quien, decía, «me abrió un panorama mental con el que nunca antes hubiera soñado»²⁰. Más que cualquier otro autor moderno, sir James ha perpetuado el método comparativo al reunir en sus obras una ingente cantidad de materiales inapreciables y deduciendo de los datos recogidos un desarrollo evolucionista en las ideas y costumbres humanas comparable al que presenta la secuencia biológica y la historia estratigráfica de las rocas. «Si hay una conclusión general que parece destacarse de esta masa de datos particulares —afirma—, me atrevo a pensar que es la semejanza esencial con que opera la mente humana menos desarrollada en todas las razas y que corresponde a la semejanza esencial de su estructura física revelada por la anatomía comparada».

Sin embargo, reconoce que «si bien esta semejanza mental general puede darse por sentada, hemos de mantenernos siempre en guardia para no referir a ella una multitud de semejanzas particulares que pueden deberse, y muchas veces se deben realmente, a la simple difusión, pues nada hay más cierto que el hecho de que las distintas razas humanas han copiado unas de otras muchas de sus artes y técnicas, sus ideas, costumbres e instituciones»²¹.

La dificultad fundamental de este método es que se tiende a relacionar costumbres y creencias que ofrecen una semejanza superficial sin tener en cuenta la incompatibilidad de los ámbitos en que se manifiestan. Sin embargo, a pesar de que se ha confundido frecuentemente la prioridad en el tipo con la prioridad en el tiempo, en otros sectores de la investigación científica se admite generalmente que una serie genética viene determinada por la suma de las semejanzas internas y que la simplicidad de las formas indica generalmente un mayor primitivismo. En cierto sentido, tenía razón Tylor al estimar que la historia humana formaba parte de la historia natural; pero las realizaciones de la mente humana no pueden explicarse en términos de leyes naturales, ya que la experiencia personal del individuo introduce importantes modificaciones al reaccionar frente a su entorno y a las circunstancias que condicionan su vida, cosa que no ocurre en el desarrollo de las plantas y los animales. Es preciso, por tanto, reconocer que el estudio de la psicología primitiva y la investigación del desarrollo de las instituciones humanas y sus contenidos, si bien están estrechamente relacionados,

²⁰ *Golden Bough*, prefacio a la primera edición (Londres 1890).

²¹ *Balder the Beautiful* (Londres 1913) I, vis (GB XI).

constituyen realmente dos aspectos diferentes de la ciencia del hombre. El hecho de que esta distinción se perdiera frecuentemente de vista en la metodología de Tylor explica sin duda ciertas conclusiones aventuradas que a veces han deducido los socioantropólogos y los investigadores de las religiones comparadas. Corregirlas ha sido el cometido de un método más estrictamente histórico.

EL METODO HISTORICO

A comienzos del siglo XIX se intentó en Alemania explicar el elemento irracional de la mitología filológicamente, mediante el análisis etimológico de los nombres divinos, con la esperanza de descubrir así el origen de las religiones. El principal exponente de esta hipótesis fue Max Müller, que, junto con A. Kuhn, hizo de la mitología aria el campo especial de sus investigaciones, siguiendo a Grimm en la idea de que el mito estaba tan enraizado en el corazón del pueblo como el lenguaje. Las figuras mitológicas eran personificaciones de objetos naturales, sobre todo del sol, cuyo origen se podría rastrear gracias al carácter propio del lenguaje humano, con su capacidad para la interpretación poética, su polionimia y su homonimia. Esta teoría debía su inspiración principalmente al Rig Veda, junto con el Avesta iranio²², Homero y el Edda; bastó con aducir pruebas antropológicas a partir de pueblos en un estado cultural primitivo para demostrar lo inadecuado de sus fundamentos. Pero si bien se hundió ante los ataques de Tylor y Lang, al menos había hecho algún intento de investigar el problema de los orígenes de las religiones por una vía histórica; concretamente, buscando la forma de retroceder hasta los tiempos prehistóricos con ayuda de un rasgo cultural específico de un determinado pueblo (o sea, el lenguaje). Como dice Harnack, «no hay que cavilar mucho para caer en la cuenta de que el estudio de una determinada religión en modo alguno puede separarse del estudio de la *historia* del pueblo en cuestión... Tratar de estudiar aisladamente la religión es una empresa más infantil que examinar únicamente las raíces o las flores en vez de toda la planta»²³.

²² El *Avesta* fue traducido por Anquetil-Duperron y luego por Burnouf ya en 1771 y en 1833-1835, respectivamente. Las investigaciones sobre la India experimentaron un giro revolucionario por obra de la Asiatic Society. Cf. también los trabajos de Hodgson en relación con los textos védicos.

²³ *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* (Berlín 1901).

Más serio que el intento de Max Müller para resolver el problema fue el desarrollado por Friedrich Ratzel en 1886 y su discípulo Frobenius (1895), que se esforzaron por establecer una serie de horizontes culturales (*Kulturkreise*) dentro de los que se suponía haberse desarrollado las instituciones humanas; Graebner, Ankermann y Schmidt han reconstruido cronológicamente con gran habilidad cierto número de «esferas» como estratos culturales. Según Ratzel, todos los grupos humanos son «históricos», y las semejanzas que aparecen en sus respectivas culturas han de atribuirse al entorno geográfico y a la transmisión de unos rasgos a partir de determinados centros. Esta teoría fue ampliada por Frobenius hasta idear un complicado sistema de *Kulturkreise* con conexiones genéticas, de forma que, según se suponía, culturas enteras habrían emigrado de una a otra zona. Numerosas «esferas» de este tipo fueron determinadas cronológicamente en Africa y en el Pacífico por Graebner y Ankermann, mientras que Schmidt y sus discípulos han llevado el método un paso más adelante con la esperanza de fundamentar gracias a él su hipótesis del monoteísmo primitivo²⁴.

En la base de los «horizontes», se supone, hay un fundamento arcaico representado por las poblaciones más simples, como los pigmeos, los bosquimanos de Africa del Sur, los isleños andamanes, los semang de la península malaya y los nativos de Australia sudoriental. Sobre este substrato común se han levantado diversas estructuras independientes entre sí: los aspectos totémico, hortícola y pastoral de la sociedad. Este esquema, sin embargo, no cuenta con pruebas arqueológicas confirmatorias, aparte de que nuestro conocimiento de las poblaciones «arcaicas» dista mucho de ser completo. Sabemos poco de los tasmánicos, y los datos relativos a los pigmeos, los semang y las más primitivas entre las tribus norteamericanas o son insuficientes o los testimonios son tan contradictorios que no sirven para el propósito de la hipótesis. Además, no está claro en modo alguno que el supuesto «estrato arcaico» se componga de los mismos elementos en todos los pueblos incluidos en el grupo (o sea, los bosquimanos, andamanes, fueguinos, etc.). En todo caso, entre los investigadores que trabajan directamente en estas regiones se dan señaladas diferencias de opinión acerca del carácter y significado de muchos rasgos culturales, especialmente las creencias

²⁴ Graebner, *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911); Ankermann, «Zeitschrift für Ethnologie» 37 (1905) 28ss (cf. p. 54, bibliografía); Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster 1912-36); *Origin and Growth of Religion* (Londres 1931) 220ss.

religiosas observables en aquellas zonas²⁵. Más aún, las más recientes conclusiones de los etnólogos no respaldan la idea de que los pigmeos representan una raza distinta de «hombres primigenios». Por el contrario, parecen constituir variedades enanas de razas actuales, a las que se asemejan en todo lo esencial, pero cuya estatura reducida se explica por las condiciones geográficas que determinan la provisión de alimentos y otros factores biológicos semejantes, capaces de frenar el desarrollo²⁶. En consecuencia, no se puede sostener, como hicieron Schmidt y su escuela, que son más antiguos que los pueblos de estatura elevada pertenecientes al mismo grupo etnológico. Si bien es posible, como Rivers²⁷, Clark Wissler²⁸, Lowie²⁹ y Kroeber³⁰ han demostrado, elaborar reconstrucciones históricas de la cultura sirviéndose de la distribución y difusión de determinados rasgos, y sir Lawrence Gomme ha fundamentado una posición histórica semejante para el estudio del folklore³¹, por muy intensa y analíticamente que se estudien las instituciones y creencias primitivas no es posible demostrar que realmente son primigenias.

LA DIFUSION DE LA CULTURA

El reconocimiento de este hecho ha llevado a los más recientes partidarios del método histórico a prescindir del estudio de los orígenes y centrar su atención en la difusión de la cultura a partir de determinados centros. Así, Hocart afirma: «No sabemos nada, lo que se dice absolutamente nada, acerca de las ideas del hombre primitivo o de cómo las expresaba, cómo se comportaba con sus semejantes y cuál era su actitud ante la naturaleza y la muerte... Todo ese sector de su existencia está perfectamente en blanco»³². Se insiste en que la línea divisoria no pasa entre una y otra área. No divide a unos cazadores como los veddas y fueguinos de los arios y los incas, sino a la India de

²⁵ Brown, *The Andaman Islands* (Cambridge 1922) 136ss, 354ss.

²⁶ E. F. von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* (Breslau) 226ss.

²⁷ Speiser, *Anthropologische Messungen aus Espiritu Santo (Neuen Hebriden)* (Basilea 1928); *History of Melanesian Society* (Cambridge 1914) II, 585.

²⁸ *The American Indian* (Nueva York 1922).

²⁹ *Primitive Society* (Londres 1921) 6s.

³⁰ *Anthropology* (Londres 1923) 199ss.

³¹ *Folklore as an Historical Science* (Londres 1908) XII, 110.

³² «Hibbert Journal» 18, 2 (1920) 379.

Sudamérica³³. Se niega el aislamiento de una parte de la tierra con respecto a otra, y en lugar de la teoría de la invención independiente, las profusas semejanzas culturales se explican por una serie de migraciones a través de un amplio sistema antiguo de navegación y movimientos de pueblos, que, según se supone, han hecho que las ideas y las costumbres pasen de un centro a otro³⁴.

No puede mantenerse que el hombre primitivo careciera de cultura y de religión anteriormente a una hipotética «civilización arcaica» que dio origen a todo el complejo esquema que, según esta hipótesis, crearon con sus migraciones los «hijos del sol», y por otra parte, como ya hemos visto, el término «primitivo» es puramente relativo. Lo que pueda haber más allá de las antiguas civilizaciones de Egipto, Mesopotamia, Creta y el Egeo y el valle del Indo sólo puede conjeturarse a través de los datos que nos proporcionan las fuentes paleolíticas, aunque resulta difícil admitir que las razas culturalmente estancadas en las zonas periféricas de la civilización no hayan sobrevivido a través de las edades sin apenas sufrir cambio alguno en sus costumbres, hábitos y creencias, concediendo, por supuesto, que alguna modificación ha debido de producirse en la adaptación a un entorno particular, así como la posibilidad de cierta degradación y desintegración. Quizá sea cierto que la evolución religiosa no va necesariamente a la par con el progreso en las artes mecánicas³⁵, pero si un pueblo recolector como los aborígenes de Australia, que desconoce la agricultura, la domesticación de animales (excepto el perro), la cerámica, el telar, la metalurgia y la construcción de viviendas permanentes, no refleja las condiciones imperantes en el umbral de la raza humana, al menos ha conservado muchos de los rasgos que caracterizaban el pasado prehistórico. El mero hecho de que esta cultura tienda al estancamiento y al retroceso, como afirma insistentemente la escuela inglesa del difusionismo, sugiere la posibilidad de que tampoco haya avanzado mucho en cuanto a sus ideas y creencias originales. En este sentido es razonable calificarlo de «primitiva».

Si en el curso de la evolución humana pasamos de la etapa

³³ Hocart, *Kingship* (Oxford 1927) 143; cf. Rivers, *Ethnology and History* (Londres 1922).

³⁴ G. Elliot Smith, *The Migrations of Early Culture* (Manchester 1915); *Human History* (Londres 1930); W. J. Perry, *Children of the Sun* (Londres 1926); *Growth of Civilization* (Londres 1924); C. Daryll Forde, *Ancient Mariners* (Londres 1927).

³⁵ Hocart, *Kingship*, 143.

de los recolectores a la de los productores de alimentos, podemos afirmar que ya estamos en plena civilización. El centro en que se produjo por primera vez este acontecimiento singular es indudablemente la región conocida como Antiguo Oriente ³⁶. En el cuarto milenio antes de Cristo (ca. 3400) la agricultura se desarrollaba en los valles del Nilo y del Eufrates, dando origen a un nuevo tipo de cultura, que se difundió rápidamente a través de Anatolia hacia Chipre, Creta y la zona del Egeo, penetrando en Tracia, Macedonia y el litoral mediterráneo, mientras que otra corriente cruzaba el Danubio hasta Europa central, alcanzando posteriormente a Inglaterra por el camino del Rin y el Elba ³⁷. El Mediterráneo oriental parece haber sido la cuna de la navegación; lo cierto es que allí se daban buenas condiciones para ello: aguas relativamente tranquilas y libres de corrientes violentas y unas costas apropiadas ³⁸; de igual modo, los bancos del Danubio y las orillas de los lagos suizos se convirtieron en hogares de tranquilos agricultores. Quizá sólo los más aventureros se arriesgaron a pasar el estrecho de Gibraltar y luchar contra las fuertes olas del océano con sus frágiles barcas; lo cierto es que la civilización que floreció en España y Bretaña, Inglaterra e Irlanda, Holanda y Escandinavia debe al parecer su origen a inmigrantes oriundos del Antiguo Oriente, independientemente de cuál fuese el motivo que impulsó a los antiguos navegantes. Más aún, a la luz de las recientes excavaciones de Mohenjo-daro y Harappa, en el valle del Indo, cada vez está más claro que hubo también una corriente civilizadora que se extendió hacia Oriente, a la que ha de atribuirse la introducción en el noroeste de la India de una cultura prearia conectada con Mesopotamia y Elam ³⁹.

Teóricamente sería posible explicar esta distribución de la civilización productora de alimentos como un desarrollo espontáneo e independiente en cada zona por separado; pero como el profesor Gordon Childe afirma, «prácticamente, en el caso del

³⁶ Es posible que la agricultura en sus primeras fases apareciese en los fértiles oasis del Asia Occidental entre 8000 y 6000 a. C.; cf. R. E. M. Wheeler, *Antiquity* (1956) 132ss.

³⁷ G. Childe, *New Light on the Most Ancient East* (Londres 1934); *The Dawn of European Civilization* (Londres 1925); *The Danube in Prehistory* (Oxford 1929); cf. Peake y Fleure, *Corridors of Time*, partes III y IV (Oxford 1927).

³⁸ Cf. J. H. Rose, *The Mediterranean in the Ancient World* (Cambridge 1934) 3ss.

³⁹ J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londres 1931).

Viejo Mundo, en que las primeras civilizaciones que usaron el metal tenían tan extensas relaciones con el exterior y se hallaban unidas por tantos rasgos comunes, nadie que esté libre de los prejuicios inducidos por las pasiones que desató un difusionismo malsano se atreverá a sugerir que todos los complicados procesos que ello implica fueron elaborados por separado en dos o más puntos relativamente próximos de Eurasia. La cuestión, realmente, ha de resolverse a favor de Egipto o de la provincial cultura asiática llamada 'prediluviana', ambas con títulos relativamente iguales»⁴⁰.

Dando por supuesto que el espíritu humano reacciona de manera semejante ante un entorno estable o cambiante, o incluso que existen determinadas ideas elementales innatas en virtud de la uniformidad de la constitución de la mente, es un hecho indiscutible, como afirma el profesor Karsten, que «las distintas razas humanas han tomado unas de otras muchas de sus creencias, costumbres, artes y técnicas»⁴¹. Así, por ejemplo, las religiones de Egipto, Mesopotamia, Palestina y el Egeo, si bien difieren notablemente en muchos aspectos, pues cada una de ellas ha desarrollado sus rasgos peculiares, poseen en conjunto ciertas características fundamentales que sugieren un modelo común de mito y ritual, cuyo centro es una peculiar actitud ante el rey en la comunidad. Más aún, como observa sir Ernest Budge, «las semejanzas entre los dos conjuntos de dioses de Egipto y Sumer son demasiado estrechas como para juzgarlas accidentales». En su opinión, «no sería correcto decir que los egipcios copiaron de los sumerios, o que éstos lo hicieron de aquéllos, sino que puede darse por supuesto que los sabios de ambos pueblos tomaron sus sistemas teológicos de una fuente común mucho más antigua»⁴². El problema de los orígenes resulta ordinariamente mucho más difícil de resolver que el de la difusión en un área determinada; por el momento, los datos son insuficientes para decidir a favor de Egipto o el Asia Superior cuál es el centro común difusor de las ideas básicas que sirvieron de fundamento a la civilización y a sus más antiguos sistemas mágico-religiosos. Pero está claro que es en el Antiguo Oriente del cuarto milenio antes de Cristo donde ha de buscarse la cuna en que adquirió sus primeros rasgos la civilización.

⁴⁰ *The Bronze Age* (Cambridge 1930) 24.

⁴¹ *The Origins of Religion* (Londres 1935) 7.

⁴² *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford 1934) 155.

APARICION DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES

A partir de este nuevo movimiento cultural se estableció un ordenamiento ritual como fuerza que había de consolidar e impulsar el avance de las comunidades agrícolas y urbanas que constituían la primera fase de la sociedad civilizada. El ciclo de las sementeras y las cosechas, junto con las demás labores concomitantes, se puso en la más estrecha relación con las sanciones sobrenaturales que controlaban los procesos de la vegetación y la fertilidad; el hombre tenía asegurado su bienestar únicamente en la medida en que viviera en armonía con los poderes cósmicos. En torno a esta idea religiosa central fue edificándose la cultura material, hasta que en la segunda mitad del tercer milenio antes de Cristo se inició un período de decadencia del que surgiría más adelante un nuevo movimiento cultural gracias a un notable cambio de ideas y actitudes. Desde el Mediterráneo hasta Persia, desde la India hasta la China empezaron a plasmarse durante el primer milenio antes de Cristo unas ideas relativas a un Dios que se alzaba de la naturaleza y la trascendía, a una intencionalidad moral y a un orden moral. La antigua organización ritual se mantuvo en el trasfondo, dominando todavía la estructura de la sociedad y el culto religioso; pero mientras tanto, la intuición profética, la especulación filosófica y la experiencia mística penetraban más allá del continuo fluir del mundo fenoménico y sus procesos, hasta llegar a una Realidad inmutable. Muchos y muy variados fueron los caminos y los métodos adoptados, como hemos de ver, por quienes se decidieron a buscar el último principio cósmico, el Creador y Sustentador único del universo; pero en cualquier caso, tratése del misticismo órfico, de la filosofía platónica, del dualismo zoroastriano, del panteísmo oriental o del monoteísmo ético hebreo, lo que se buscaba era un objetivo espiritual. De esta evolución surgieron las religiones universales que siguen vigentes hasta nuestros días.

Este logro tan notable fue en gran parte obra de ciertos individuos dotados de cualidades excepcionales como dirigentes, aparte de un profundo entendimiento filosófico o de una penetrante visión espiritual, que les capacitaba para adentrarse en un camino que los aproximaba cada vez más a la ruptura con el politeísmo como creencia viable para unos hombres inteligentes y de espíritu realmente religioso. Sin embargo, en esencia, eran producto de su propia época, deudores del progreso general de la civilización y de los conocimientos que habían hecho posible

su aparición. Así, por ejemplo, la unidad de la materia —agua, aire, fuego— proclamada por los «físicos» jonios, la unidad lógica afirmada por Parménides, discípulo de Jenófanes, la unidad deísta de Anaxágoras son otros tantos testimonios de una disposición que ya no podía contentarse con un pluralismo e ignoraba la evidencia de lo múltiple o lo relegaba a la esfera de lo irreal y de la opinión. En este ambiente nos encontramos ya muy lejos de la teología olímpica de la mitología homérica: el problema del Ser había desplazado al problema de los dioses; incluso en Anaxágoras, la Mente, que ordenó el Caos al principio, no tenía papel alguno que desempeñar en las cosas. Estaba reservado al genio de Platón formular, primero en la *República* y en los diálogos con ella relacionados, más adelante en el *Timeo* y en las *Leyes* con mayor precisión y análisis crítico, un monoteísmo filosófico, reuniendo en este conjunto todos los rasgos de imaginación poética, de rectitud moral y de agudeza metafísica que habían hecho destacar a sus predecesores.

En la India, a su vez, este nuevo tipo de religión quedaba plasmado en los Upanishades, afirmándose que el hombre realizaba su fin mediante la identificación de su yo auténtico con el Yo supremo del universo. Fue la obra de numerosos pensadores, que, para romper con los viejos caminos y abrir otros nuevos en que pudieran adentrarse sus discípulos, ya emancipados, partieron del concepto védico de «Brahma». Este término, que originalmente significaba «oración», «expresión sagrada», «conocimiento divino», se asoció con un principio panteísta, de forma que todos los dioses del Veda llegaron a considerarse como otras tantas manifestaciones del Poder único, que ocupa el núcleo del mundo, absoluto, infinito, eterno, omnipresente e impersonal con el que se funde el espíritu humano. A partir de entonces, y en medio de todas las corrientes y contracorrientes que configuran la religiosidad india entre el 800 y el 600 a. C., la inmanencia de Dios en el universo se impuso como un axioma y el pensamiento avanzó en el sentido de un idealismo monista, a pesar de las desviaciones politeístas y pluralistas. En una pesada atmósfera en que abrumba el calor, mórbida hasta el hastío, el espíritu humano se sentía inclinado a emplearse en las mil sutilezas de la especulación; el jainismo y el budismo representan una reacción contra la complejidad de aquella tradición. Ambos son meramente dos fases de una prolongada evolución hinduista dominada por la especulación de los Upanishades, según fueron tamizados por la mente de los respectivos fundadores y sus discípulos.

En el budismo, las tendencias éticas del nuevo movimiento del pensamiento religioso alcanzaron su punto álgido en la renuncia al mundo y en el nihilismo. En China, sin embargo, reapareció bajo la forma del quietismo taoísta dirigido por Lao-tze, con la misma tendencia panteísta, en contraste con el positivismo ético de Confucio. Estos dos grandes maestros, aunque diametralmente opuestos entre sí, lanzaron a su vez una llamada evocadora de ciertas cualidades fundamentales de la mentalidad, la cultura y la actitud religiosa ya existentes. Para un sector de la comunidad, el orden universal se presentaba como un concepto metafísico y trascendental (*Tao*); para el otro, como el principio de la conducta moral y social, como ética de una aristocracia cargada de dignidad y con una larga prosapia.

También en Palestina los profetas hebreos actúan sobre el trasfondo cultural de Israel; Amós, Oseas y Jeremías, en los siglos VIII y VII, presentaron la etapa de Moisés en el desierto como la edad de oro de la historia nacional; la comunidad pos-exílica fundó sobre estas mismas bases su organización sacerdotal teocrática. Pero, a diferencia de los filósofos griegos y los místicos indoeuropeos, los dirigentes religiosos preexílicos de Israel se opusieron a la cultura indígena del país que sus antepasados habían ocupado, y en sus esfuerzos por instaurar el monoteísmo ético se vieron impulsados a adoptar una actitud hostil hacia los ritos de toda especie, incluyendo el culto sacrificial y las festividades estacionales, hasta el punto de que Jeremías repudió el culto celebrado en el templo de Jerusalén y el arca de Yahvé. Pero nunca dejaron de ver en las vicisitudes de su historia nacional un proceso divino que avanzaba hacia unos fines específicos, y cuando el exilio produjo una ruptura total con el pasado, la escuela sacerdotal pudo restablecer el culto del templo en su plenitud como centro dinámico de la vida religiosa de la nación, hasta que fue completamente destruido el año 70 d. C.

De la masa agitada de los movimientos religiosos, judío y pagano, surgió el cristianismo; Cristo se manifestó como la aparición de lo divino en el plano de la historia, cabeza de una humanidad restaurada y primogénito de una nueva religión. Pero en su día y en su generación fue aceptado o rechazado como cumplimiento de las esperanzas de Israel. De modo semejante, la sociedad que surgió para perpetuar sus aspiraciones lo consideró ante todo como cumplimiento de las promesas hechas a Israel en el accidentado curso de su historia como nación elegida por Dios. Más adelante sería un evangelio social el que hallaría su expresión en un Estado-Iglesia tal como lo concibieron Agus-

tín e Hildebrando, en el que las realidades y los valores espirituales constituían la fuerza impulsora. A partir de entonces, la cultura europea estuvo dominada por una tradición religiosa, hasta que en el siglo xv surgieron nuevas fuerzas, que darían origen al humanismo, a la moderna secularización y a una civilización mecanizada.

EL COMETIDO DE LA RELIGION

A lo largo de todo este complejo proceso evolutivo, que examinaremos con más detalle en las páginas siguientes, la religión sólo puede ser correctamente entendida si se la sitúa en su adecuado contexto cultural, viendo además en ella la fuerza espiritual que ha dado cohesión a la sociedad y que se ha desarrollado a partir de las exigencias de la vida. Al señalar al hombre su puesto en el universo, ofreciéndose a él como un medio de establecer contacto con las realidades últimas y de sentirse fortalecido por estas realidades que determinan su destino, presenta un sistema de valores relacionados con las exigencias fundamentales del individuo y de la comunidad. En toda crisis personal o colectiva se recurre a ella para evitar la disgregación, fortalecer los vínculos de la cohesión y la colaboración entre los hombres, y santificar la vida y la conducta humanas. En consecuencia, cuando se suprimen las sanciones sobrenaturales, el resultado es invariablemente la desintegración.

Puesto que la religión es ante todo el cauce en que se expresan las fuerzas mediante las cuales los grupos humanos mantienen su solidaridad y aseguran, por tanto, su continuidad y su unidad, de ahí se sigue, como insisten el profesor Malinowski y Radcliffe Brown⁴³, que la atención ha de centrarse en la función que cada costumbre o creencia, lo mismo que cualquier objeto material confeccionado por el hombre, cumple dentro de la estructura social de la que es parte indispensable. «La función de cada actividad reiterada es la parte que desempeña en la vida social en conjunto y, por consiguiente, su aportación al mantenimiento de la continuidad estructural»⁴⁴. Los factores históricos y psicológicos tienen importancia en la medida en que influyen en unas situaciones, y en el pasado se dan asociaciones y conexio-

⁴³ Cf. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Londres 1932) xxviii ss; *Encyclopaedia of the Social Sciences* (1931) IV, 641 ss; A. R. Brown, *British Association Report* (1931) 145 ss.

⁴⁴ A. R. Brown, «*American Anthropologist*» 37 (1935) 396.

nes entre los acontecimientos, lo mismo que en el presente⁴⁵, pero lo mismo que el estudio de esa búsqueda multiseccular del espíritu inmortal no puede circunscribirse a una determinada fase de la cultura o a un período de tiempo, tampoco puede ser disociada del orden social del que forma parte integrante, de las emociones que le sirven de cimiento y de las necesidades de la vida que son su raíz.

⁴⁵ Lessing, *op. cit.*, 390.

BIBLIOGRAFIA

- A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (²1956).
- V. G. Childe, *Dawn of European Civilization* (⁵1950).
- *New Light on the Most Ancient East* (²1952).
- A. Comte, *Cours de philosophie positive* (París '1877).
- C. Dawson, *Progress and Religion* (1929).
- *The Age of the Gods* (1928).
- E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life* (1915).
- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (1958).
- A. Goldenweiser, *Anthropology* (Nueva York 1937).
- F. Graebner, *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911).
- E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (1951).
- G. W. F. Hegel, *Philosophy of Religion* (1895).
- L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler y M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples* (1930).
- A. M. Hocart, *The Progress of Man* (1933).
- A. L. Kroeber, *Anthropology* (Nueva York 1923).
- R. H. Lowie, *History of Ethnological Theory* (1938).
- B. Malinowski, *Foundations of Faith and Morals* (Riddell Memorial Lecture 1935).
- *Culture*, en *Encyclopaedia of Social Sciences* IV (1931).
- R. R. Marett, *Anthropology* (1912).
- *The Threshold of Religion* (1914).
- H. Pinard de la Boulaye, *L'Étude comparée des religions* (³1920).
- A. R. Radcliffe-Brown, *Present Position of Anthropological Studies*, en *Report of the British Association 1931* (1932) 147-171.
- *On the Concept of Function in Social Science*: «American Anthropologist», nueva serie, 37 (1935).
- *On Social Structure*: «Journal of Royal Anthropological Institute» 70 (1940).
- *Religion and Society* (Myers Lecture 1945. RAI).
- W. H. R. Rivers, *History and Ethnology* (1929).
- G. Elliot Smith, *Human History* (1929).
- E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind* (1878).
- *Primitive Culture* (1871; ⁴1903).
- G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (1938).

CAPITULO I

ORIGENES DE LA RELIGION

En un artículo de la «Fortnightly Review» de 1866, el mismo año en que publicó *Researches into the Early History of Mankind*, Tylor intentó por vez primera investigar el problema de los orígenes de la religión a la luz de los datos antropológicos. Al examinar el cometido de las imágenes en el culto primitivo llegó a la conclusión de que los ídolos se consideraban objetos sagrados por creerse que estaban animados de un alma humana o un espíritu divino y que, en consecuencia, eran mágicamente eficaces. Además, ayudaban al hombre a conferir una existencia definida y una personalidad a sus ideas difusas acerca de unos seres superiores que su inteligencia difícilmente podía concebir sin cierto apoyo material.

ANIMISMO

En aquel artículo empleó el término «animismo» para describir «la teoría que confiere vida personal a los fenómenos de la naturaleza»¹. Frente a los filólogos alemanes de la escuela de Adalbert Kuhn y Max Müller, que trataban de descubrir el origen de la religión mediante un análisis etimológico de los nombres divinos en la mitología aria, Tylor defendía que no es precisamente al lenguaje a lo que hay que recurrir para explicar cómo el sol, la lluvia o un río fueron concebidos como seres animados. «La simple visión antropológica es —afirmaba— el principio fundamental de la mitología, y al dirigir su atención a unos

¹ «Fortnightly Review» 6 (1866) 84.

objetos visibles, palpables, activos e individuales como éstos, el lenguaje no necesita hacer otra cosa que acompañarla y expresarla». Del mismo modo, el término «fetichismo» que Comte, siguiendo a Ch. de Brosses, había adoptado para expresar la idea de «todos los cuerpos visibles en cuanto que están animados por una vida análoga a la propia, con meras diferencias de intensidad», resultaba «completamente inadecuado y equívoco» para describir la hipótesis animista, puesto que se restringía a unos objetos usados en la magia por los hechiceros y era erróneo considerarlos como ídolos².

Iniciada de esta manera la discusión, trató de establecer, en *Primitive Culture*, la «creencia en seres espirituales» como «definición mínima de religión». Afirmó que todos los hombres distinguen el cuerpo del alma humana, y por analogía proyectan su propia personalidad en el orden de la naturaleza. En consecuencia, a partir del alma, todo el complejo fenómeno de la religión puede explicarse como un proceso de evolución y desarrollo en la forma de concebir la personalidad humana y divina. En su pleno desarrollo, el animismo incluye la creencia en las almas y en un estado futuro, en dioses dominadores y en espíritus subordinados; estas doctrinas desembocan en alguna forma de actividad cultural. Se sugiere que «los antiguos filósofos dieron probablemente el primer paso con la deducción obvia de que todo hombre posee dos cosas que le pertenecen; concretamente, una vida y un fantasma». Ambos evidentemente están en estrecha relación con el cuerpo, ya que la vida le da la capacidad de sentir, pensar y actuar, mientras que el fantasma sería su propia imagen y su segundo yo; ambos, también, se perciben como elementos separables del cuerpo, ya que la vida puede retirarse, dejándolo insensible o muerto, y el fantasma puede aparecerse a personas que están muy alejadas de aquél. El segundo paso, que, según se afirma, también resulta muy fácil de dar para los primitivos, consiste en una combinación de la vida y del fantasma.

De este modo se supone que surgió el concepto de *anima* o alma espiritual como principio vital separable con una forma propia: «Una tenue imagen humana sustancial, cuya naturaleza es como una especie de vapor, niebla o sombra, causa de la vida y del pensamiento en el individuo al que anima, poseedora independientemente de la conciencia personal y de la voluntad de su poseedor corporal, pasado o presente, capaz de dejar el cuer-

² *Op. cit.*, 81, 84.

po muy lejos de sí, de trasladarse con la rapidez del relámpago de un lugar a otro, impalpable e invisible en sumo grado, pero capaz al mismo tiempo de demostrar un poder físico y especialmente de aparecerse en sueños o en vigilia a los hombres como un fantasma separado del cuerpo cuya semejanza, sin embargo, ostenta; sigue existiendo y se aparece a los hombres después de que ha muerto su cuerpo; capaz de entrar, poseer y actuar en los cuerpos de otros hombres, animales e incluso cosas»³.

Del mismo modo, «el sol y las estrellas, los árboles, ríos, vientos y nubes se convirtieron en criaturas personales animadas, con una vida configurada de acuerdo con analogías humanas o animales, cumpliendo sus funciones específicas en el universo con la ayuda de unos miembros, como los animales, o de instrumentos artificiales, como los hombres»⁴. De esta forma, Tylor y su distinguido discípulo sir James Frazer pueblan el mundo de una multitud de espíritus individuales en «cada rincón y en cada colina, en cada árbol y en cada flor, en cada arroyo y en cada río, en cada brisa que sopla y en cada nube que ribetea de plata la blanca y azul extensión del cielo». De este ilimitado número de espíritus surgió un panteón restringido de divinidades, a las que se atribuyó el dominio de los diferentes sectores de la naturaleza. «En vez de un espíritu distinto para cada árbol en concreto, llegaron a concebir un dios de los árboles en general, un Silvano o cosa parecida; en vez de personificar como dioses a todos los vientos, cada uno de ellos con su carácter peculiar y sus propios rasgos, imaginaron un solo dios de los vientos, un Eolo, por ejemplo, que los tenía amarrados en odres y que podía soltarlos a su capricho para ver cómo revolvían furiosamente el mar». Con una ulterior generalización, «la tendencia instintiva e irrefrenable de la mente a simplificar y unificar sus ideas», y del mismo modo que el politeísmo se había desarrollado a partir del animismo, los numerosos dioses fueron depuestos en favor de una divinidad suprema, el creador y dominador de todas las cosas, con lo que el politeísmo cedió el paso al monoteísmo⁵.

EL CULTO DE LOS ANTEPASADOS

Sobre esta misma base animista fundamentó Herbert Spencer su teoría de los espíritus, pensando que la idea de Dios y la re-

³ *Primitive Culture* I, 428s.

⁴ *Op. cit.*, 427.

⁵ Frazer, *The Worship of Nature* (Londres 1926) 9s.

ligión en conjunto podía derivarse de la propiciación del otro yo de los antepasados ilustres. En cierto sentido, sin embargo, presentó el animismo como derivado, no como original, ya que supondría una forma generalizada de la concepción que asocia los espíritus de los antepasados ya muertos con ciertos objetos naturales. «El primitivo considera sobrenatural o divino todo lo que trasciende el nivel de lo ordinario, especialmente los hombres excepcionales. Un hombre excepcional puede ser simplemente el más remoto antepasado al que se tiene por fundador de la tribu; puede tratarse de un jefe renombrado por su fuerza y su bravura; puede ser un brujo de gran reputación; puede ser el inventor de alguna novedad. Puede ocurrir también que no se trate de un miembro de la tribu, sino de un extranjero de cualidades superiores que aportó nuevas artes e ideas; también puede ser un individuo perteneciente a una raza superior que se impuso por conquista. En cualquier caso, es alguien que en vida fue mirado con gran temor, y que después de muerto es aún más temido; la propiciación de su espíritu, que adquiere mayor importancia que la propiciación de otros espíritus menos temidos, se desarrolla hasta convertirse en un culto estable.

»No hay, por tanto, excepción. Usando la expresión 'culto de los antepasados' en su más amplio sentido, hasta incluir en ella el culto a todos los muertos, los de la misma sangre o los extraños, llegamos a la conclusión de que el culto de los antepasados es la raíz de toda religión»⁶.

Esta hipótesis tan general, lo mismo que la del desarrollo del monoteísmo a partir del animismo, se situaba en la línea del pensamiento evolucionista del siglo pasado, logrando una amplia aceptación, aunque en realidad era una nueva formulación del pensamiento del filósofo griego Evémero (320-260 a. C.), según el cual los dioses eran en su origen guerreros o benefactores famosos venerados después de su muerte. Pero el culto de los antepasados es una base demasiado estrecha para levantar sobre ella una teoría de los orígenes de la religión, y, como todas las concepciones animistas, es realmente una filosofía rudimentaria más que el origen de la religión. El mismo Tylor lo reconoció así en el caso del animismo, que describió como «el cimiento de la filosofía de la religión, desde la de los primitivos hasta la de los hombres civilizados»⁷.

⁶ *Principles of Sociology* (Londres 1885) I, 421.

⁷ *Op. cit.*, 426s.

ANIMATISMO

Como ha señalado Marett, «la religión primitiva se danza más que se piensa, o dicho en otras palabras: es algo que se desarrolla en unas condiciones psicológicas y sociológicas que fomentan los procesos emocionales o motores, mientras que la ideación permanece relativamente en suspenso»⁸. La creencia en espíritus y en almas separables implica un conocimiento de la personalidad, una actitud conceptual que difícilmente pudo darse hasta que el individuo tomó conciencia de sí mismo como ser humano. Antes de esta actividad filosófica se produjo una reacción más elemental, de la que el animismo, el teísmo, el culto de los antepasados y otras creencias semejantes son otras tantas interpretaciones especializadas e intelectualizadas.

Si bien no es posible establecer una etapa preanimista en los umbrales de la religión, en sentido cronológico, es cierto, sin embargo, que la religión rudimentaria «es en principio algo más amplio y, en ciertos aspectos, más indefinido que 'la creencia en seres espirituales'»⁹. Antes de que el hombre empezara a especular con sueños y visiones, antes de formular ideas relativas a héroes y antepasados, parece que se sintió conmovido por emociones más profundas en presencia de ciertos fenómenos inexplicables y terroríficos. Independientemente de que esta reacción «animatista» estuviera o no asociada a la difundida idea de una fuerza impersonal mística relacionada con personajes, situaciones y objetos misteriosos, diversamente llamados *mana* por algunos melanesios, *orenda*, *wakan*, *manitu* por ciertos indios norteamericanos, *arungquitha* entre las tribus centrales de Australia y *baraka* en Marruecos, el tipo de experiencia que se expresa en la conducta religiosa pertenece esencialmente a los dominios de lo sagrado. La religión en sí, independientemente de cualesquiera interpretaciones concretas, teóricas, filosóficas o teológicas, de cualesquiera evaluaciones o elaboraciones culturales, es primariamente *el reconocimiento de un orden sagrado de realidad que trasciende lo ordinario y cotidiano y que responde a unas necesidades humanas*. Para proporcionar al hombre cierta medida de dominio sobre los elementos imprevisibles e inexplicables que se presentan en su experiencia cotidiana, se creó una técnica a la que se asociaron determinadas creencias, a fin de establecer

⁸ *Threshold of Religion* (Londres 1914) xxxi.

⁹ *Op. cit.*, VIII.

unas relaciones eficaces con lo sagrado. De esta forma surgieron los mitos y los ritos.

En un estadio primitivo de la cultura, todo el bagaje mágico-religioso está orientado primariamente a ciertos fines específicos relacionados con problemas urgentes, que, a su vez, tienen cierta conexión con el carácter concreto del entorno y las circunstancias de la vida cotidiana y se derivan de las limitaciones del entendimiento humano con respecto al orden de causa y efecto. Todo incidente inexplicable que llame la atención tenderá a ser atribuido a una intervención sobrenatural y a unas influencias imperceptibles para los sentidos, pero tremendamente reales y activas de hecho, miradas con temor y respeto como partícipes de la condición sagrada y misteriosa. Así, el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte, la sementera y la recolección, las plagas, las pestes, el hambre, la sequía y otras desgracias semejantes son otras tantas ocasiones para practicar unos ritos y celebrar unas fiestas, cuyo objeto es apartar el mal y promover el bienestar, la riqueza y la prosperidad.

En toda comunidad hay unos pocos individuos profundamente religiosos y capaces de una experiencia espiritual de primera mano independientemente de los cauces tradicionales, pero en el caso de la mayoría es únicamente en aquellas coyunturas críticas de su vida privada o pública cuando se suscitan las reacciones religiosas en una medida apreciable. Así, ciertos fenómenos sobrecogedores como el trueno y el relámpago, los volcanes o las montañas, árboles y rocas de formas raras y curiosas, las corrientes burbujeantes, las hierbas y los animales extraños, tienden a ser considerados como sagrados, a los que uno no puede aproximarse sin ciertas prevenciones (el tabú). A esta misma categoría pertenecen los cadáveres, los individuos enanos o deformes, los jefes y los reyes, los brujos y los sacerdotes poderosos y todos aquellos que han entrado en contacto con una fuente de sacralidad, como son los asistentes a un entierro, las mujeres y sus asistentes en el parto, los niños recién nacidos, el adolescente en el tiempo de su iniciación o una desposada.

EL CONCEPTO DE «LO NUMINOSO»

Sin embargo, es algo más que miedo lo que implica esta actitud hacia lo anormal, lo terrorífico, lo misterioso, ya que esa emoción es demasiado negativa como para provocar la respuesta positiva de un culto protector elaborado, que frecuentemente

termina por convertirse en una institución permanente, asimilándose nuevos elementos de la experiencia humana. Antes, sin embargo, de que algo sea venerado como objeto de culto debe adquirir un significado religioso, o sea, que ha de condicionar la conducta religiosa. Ahora bien, según Otto, la religiosidad es una categoría *sui generis*, como la belleza, la verdad o la bondad, irreducible a cualquier «conocimiento» ordinario intelectual o racional, «una singular respuesta emocional original que en sí puede ser éticamente neutra y merece consideración aparte por sí misma». A este estado puramente religioso del espíritu aplica el término de «numinoso»¹⁰ y lo equipara al reconocimiento de un «Algo, cuya naturaleza al principio puede parecer que tiene escasa relación con nuestros términos morales ordinarios, pero que más adelante se carga de la más alta y profunda significación moral». La naturaleza de este «Algo» sólo gradualmente va siendo aprehendida; pero desde un principio es experimentada como una presencia trascendente frente a la autoconciencia del individuo: el sentimiento de que hay «lo otro» más allá de la conciencia humana, aunque también es experimentado como «lo íntimo» del hombre. En su presencia brota el sentimiento de «ser criatura», del «propio abatimiento hasta la condición de nada en presencia de una fuerza absoluta, todopoderosa de alguna especie». Pero este *mysterium tremendum*, este misterio todopoderoso incluye en sí además el elemento de «fascinación», atrayendo a los hombres hacia sí en la experiencia y en la comunión místicas. «Este objeto divino, demoníco, quizá se presente al espíritu como motivo de horror y espanto, pero es al mismo tiempo y en igual medida algo que atrae con poderoso encanto, y la criatura que tiembla en su presencia, totalmente abatida y prosternada, siente siempre al mismo tiempo el impulso de volverse a ello y hasta de apropiárselo»¹¹.

Conforme este «tremendum» va adoptando formas concretas, surgen los *el, baal*, etc.; los «numen loci» en sus respectivos centros de culto, suscitando en sus devotos la actitud numinosa de espíritu, que halla su expresión en el grito «¡qué temible es este lugar!». De esta forma aparece un culto racionalizado en conexión con los santuarios locales, así como los sistemas teo-

¹⁰ En el culto de la antigua Roma, el *numen* era un poder sobrenatural indiferenciado, que apenas podía considerarse personal, aunque provocara la emoción del temor y la *religio* (tabú). En consecuencia, lo mismo que de *omen* se deriva «ominoso», *numen* ha dado origen a «numinoso».

¹¹ *The Idea of the Holy* (Oxford 1928) xvi, 7, 15ss, 31ss, 228ss (traducción española: *Lo Santo* [Madrid 1965]).

lógicos animistas y teístas. Pero «todas las explicaciones acerca del origen de la religión en términos de animismo, magia o psicología popular están abocadas desde su misma raíz a la confusión y a no dar con el objeto de su búsqueda» a menos que reconozcan «el impulso fundamental que subyace a todo el proceso de la evolución religiosa, un impulso primario, singular, no derivable de cualquier otro»¹².

Sin embargo, decir que el estado numinoso del espíritu no es reducible a ningún otro equivale a eliminar las condiciones psicológicas que provocan su aparición. Realmente no es un «Algo innominado» lo que estimula la reacción ante lo misterioso, sino todo lo extraño, lo anormal, lo terrorífico y que escapa al dominio del hombre. Tales objetos o acontecimientos se presentan al espíritu primitivo como pertenecientes a un orden de realidad fuera del limitado alcance de su experiencia y su conocimiento, a los que, en consecuencia, hay que acercarse con precaución y reverencia. Pero el ámbito de lo sagrado no es «totalmente otro» ni «irracional». De ser absolutamente trascendente caería del todo fuera del alcance del hombre y, por consiguiente, sería inútil tratar de establecer relaciones beneficiosas con ello, y éste es precisamente el objetivo esencial de la reacción religiosa.

Además, el que se califique de suprarracional aquello que no puede ser aprehendido mediante los procesos ordinarios del razonamiento ni dominado por métodos empíricos, no significa que lo numinoso sea irracional, al menos que se restrinja el término «racional» al pensamiento discursivo. El pensamiento religioso de Platón, según Otto, es irracional porque los objetos de la religión son captados mediante los «ideogramas del mito, el entusiasmo o la inspiración, 'eros' o amor, 'manía' o el divino frenesí», no mediante el razonamiento discursivo¹³. Pero la intuición no puede contraponerse a la inteligencia en una teoría válida del conocimiento, y las intuiciones de la religión, aunque en sus conatos originales no pueden ser descritas en términos intelectuales, proceden del entendimiento no menos que los del arte o la poesía. Como el mismo Otto admite, estas creencias y sentimientos son «interpretaciones y valoraciones peculiares en primer lugar de unos datos sensibles, y luego —a un nivel superior— de objetos y entidades determinados que se suponen no pertenecer ya al mundo sensible, sino que lo complementan

¹² *Op. cit.*, 6.

¹³ *Op. cit.*, 98.

y lo trascienden»¹⁴. Lo numinoso, brevemente, debe articularse para dar como resultado el comportamiento religioso, y resulta difícil comprender cómo podría incluso revestirse de ideas inteligibles si fuese estrictamente irracional. En su hipótesis, «conocimiento irracional» es prácticamente una contradicción, y el uso que hace de «cognoscitivo» y «razón» produce una confusión de las categorías psicológicas primarias, lo mismo que el esquematismo de Kant, al que recurre, implicaba una abstracción que hacía imposible el término medio para conectar las categorías universales con los datos sensibles.

Desde el punto de vista de nuestro conocimiento de las reacciones primitivas ante lo sagrado, este análisis de los contenidos primarios de la experiencia religiosa adolece de una falta de pruebas a favor de la teoría de una facultad numinosa irracional, un estado mental perfectamente *sui generis* e irreducible a cualquier otro. La conciencia del misterio excede los límites del sentimiento religioso, pues no todas las situaciones desconcertantes ni todos los objetos extraños producen este efecto. Además, para explicar esta reacción se requiere algo más que el «sentimiento de dependencia», como suponía Schleiermacher. El sentimiento de temor y reverencia debe suscitar la conciencia de una relación con un «otro distinto de sí mismo» capaz de responder a las necesidades del hombre; un «más allá que está dentro de sí» y todo alrededor y por encima. Además, este concepto de la sacralidad debe relacionarse con los hechos y las exigencias del cotidiano vivir y de la experiencia, para su articulación y su valoración religiosa.

VALORES VITALES Y DETERMINANTES ECONOMICOS

La fe y la práctica en la sociedad primitiva están claramente conectadas con la salvaguardia de los valores vitales. Así, como señala Radin, entre los indios winnebago, la religión no es un fenómeno distinto de los asuntos mundanos, sino «uno de los medios más importantes para mantener los ideales sociales. Cuáles sean éstos puede colegirse de prácticamente todas las plegarias; son el éxito, la felicidad y una larga vida. La gran mayoría de los investigadores se sienten muchas veces sorprendidos por la intensa vida religiosa que entre los indios norteamericanos se da simultáneamente con un fuerte realismo y un claro conoci-

¹⁴ *Op. cit.*, 117.

miento y apreciación de la base material de la vida. La explicación, a juzgar por lo que dicen los indios winnebago, es muy sencilla. El indio no interpreta la vida en términos religiosos, sino la religión en términos vitales. En otras palabras: exalta el mundo que le rodea, así como los múltiples deseos y necesidades de cada día, de forma que todo ello se le ofrece como bañado en un estremecimiento religioso. Al menos esto es lo que hace el hombre fervientemente religioso; la mayor parte de los datos religiosos presentados en este volumen proceden de él»¹⁵.

Si la religión brota de las necesidades de la humana experiencia y de la continuidad de la raza, el estudio científico de este fenómeno implica un análisis de las circunstancias en que aparece. Siempre y en todas partes, el alimento y los hijos han constituido las preocupaciones máximas de una comunidad primitiva. «Vivir y hacer vivir, tomar alimentos y engendrar hijos, éstas eran las necesidades máximas del hombre en el pasado, y seguirán siendo las aspiraciones máximas del hombre en el futuro mientras dure el mundo»¹⁶. Así, el impulso religioso primitivo parece ir dirigido primariamente a una finalidad: la conservación y el fomento de la vida, de forma que el bien se identifica con el alimento y la fertilidad, y el mal con el hambre y la esterilidad¹⁷. Fue indudablemente este anhelo el que llevó a los aurignacienses del Paleolítico a modelar sus figuritas femeninas con los órganos de la maternidad groseramente exagerados, como ocurre también en las estatuillas de la Diosa Madre de Creta, el Egeo, Malta, Egipto y Asia occidental. De hecho, en un principio la Diosa Madre sería muy poco más que un amuleto vivificador en forma de cauri con rasgos vitales vagamente definidos, un símbolo que Elliot Smith quiere hacernos aceptar como probablemente «la primera divinidad que inventó el ingenio del hombre para que le consolara con su vigilante atención y le procurase bienestar en esta vida y seguridad en cuanto a su destino en la futura»¹⁸.

SEXO Y REPRESION

Aunque difícilmente podríamos aceptar que tal es la base de la idea de Dios, lo cierto es que la propagación de la especie

¹⁵ *37th Report of the Bureau of American Ethnology*, 278.

¹⁶ Frazer, *Golden Bough*, parte IV: *Adonis I*, 5.

¹⁷ J. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1921) 1; *Themis* (Cambridge 1912) 139, 280.

¹⁸ *The Evolution of the Dragon* (Manchester 1919) 143, 150s.

y la producción continua de una provisión de alimentos han sido las dos preocupaciones vitales del hombre, y, en consecuencia, elementos integrantes de la religión y la magia a través de las edades. La religión, sin embargo, no tiene como base el instinto sexual, bajo la forma de un símbolo maternal, sea, como imagina la escuela psicoanalítica, como un hipotético complejo de Edipo. No hay pruebas antropológicas de una «dislocación en la vida familiar de la horda primitiva» como consecuencia del impulso sexual, con el asesinato del padre por los hijos a fin de apoderarse de las mujeres y la posterior invención de unos ritos para expiar y conmemorar su crimen¹⁹. Si es que realmente existió alguna vez un «estado primigenio de sociedad» caracterizado por el contraste entre la «horda paterna» y la «horda filial» de adolescentes expulsados, por lo menos de ello no ha quedado rastro alguno en ningún estadio cultural conocido, y todavía está por demostrar que la religión es en la práctica un intento por parte del individuo que trata de reconciliarse con su imagen paterna de la infancia. Lo cierto es que el sexo en cuanto tal representa una parte insignificante en la práctica de la religión²⁰; pues si bien los símbolos sexuales abundan en los mitos y en los ritos y que la licencia ritual es un elemento importante en las fiestas estacionales, en ambos casos todo ello tiene una finalidad específica: la promoción y conservación de la vida, no la satisfacción de unos deseos eróticos reprimidos. La religión, de hecho, siempre ha tratado de regular el instinto del sexo mediante un refinado sistema de tabús y sanciones que le han servido para normalizar las relaciones dentro del grupo de parentesco y para inculcar, dentro de ciertos límites, la virtud de la castidad.

EL DOMINIO DE LA PROVISION DE ALIMENTOS

El vínculo principal entre el hombre y su entorno es el alimento, y, como afirma Malinowski, «al recibirlo experimenta las fuerzas del destino y de la providencia»²¹. Pendiente siempre, en un estadio cultural primitivo, de los precarios recursos con que cuenta, el mantenimiento de una adecuada provisión de elementos para satisfacer las necesidades de la vida es un problema

¹⁹ Freud, *Tótem y Tabú* (Madrid 1967).

²⁰ Cf. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (Londres 1927).

²¹ Malinowski, *Science, Religion and Reality* (Londres 1927) 42.

continuo que agobia al máximo su ingenuidad y crea una situación intensamente emocional. De ahí la importancia atribuida a este aspecto de la lucha por la existencia en los mitos y en los ritos, en la sucesión de ayunos y festividades. Comer es vivir, y como el hombre espera de una providencia su «pan de cada día», le importa mucho estar a bien con los poderes que dominan la provisión de alimentos. Pero éstos normalmente no llueven del cielo, como el maná en el desierto, para ser recogidos a placer. En el orden natural está vigente el precepto paulino: «Si alguno no trabaja, que no coma». En consecuencia, para participar de la bondad de la providencia es necesario cazar, pescar, cultivar los campos y domesticar animales. Cuando prevalece la inseguridad económica, estas operaciones adquieren un significado mágico-religioso.

Así, por ejemplo, cuando el hombre paleolítico se disponía a emprender una expedición cinegética, al parecer no se contentaba con poner su confianza en la propia fuerza y habilidad, por muy grandes que fueran éstas. Para reforzar su propio esfuerzo con un poder sobrenatural, él mismo (o quizá uno de sus compañeros iniciado en las artes mágicas) se retiraba al parecer a los recovecos más profundos de una caverna sagrada donde estaban pintadas las imágenes de los animales apetecidos, marcadas con huellas de lanzadas junto al corazón, o como en Niaux, en Ariège, representadas en el acto de morir. Se creía que ello daba suerte en la caza por virtud de los conjuros pronunciados sobre las imágenes, sobre la base del principio de que «lo semejante produce lo semejante». Más aún, además de estos sencillos recursos mágicos, parece que en ocasiones se desarrollaban otros ritos más complicados, como, por ejemplo, en la caverna llamada Les Trois Frères, cerca de St. Giron, en los Pirineos franceses, donde ha aparecido en una pequeña cavidad, en medio de una maraña de grabados, una figura conocida como «el Hechicero». Probablemente representa a un individuo disfrazado de animal, con la cabeza cubierta por una máscara, con una larga barba y grandes astas de venado, mientras que al extremo de la piel que cubre el resto del cuerpo aparece adosada una gran cola de caballo. Frente a esta figura hay un mirador donde posiblemente se reunía el grupo que presenciaba el rito²². En otros emplazamientos paleolíticos aparecen semejantes danzarines enmascara-

²² Luquet, *The Art and Religion of Fossil Man* (Oxford 1930) 96ss; Burkitt, *Our Forefathers* (Londres 1924) 208ss; *Prehistory* (Cambridge 1925) 192ss.

dos; así, en Lourdes, Abri Mège, Marsoulas, Tuc d'Audoubert y Mas d'Azil, indicio todo ello de un culto establecido en que en vez de una muerte imitativa mediante la magia, ciertos hombres tocados con cabezas de animal trataban de entrar *en relación* con los animales por medio de máscaras, gestos y danzas para conseguir que aquéllos se volvieran fecundos y se multiplicasen, de modo muy semejante a como los indios americanos creen que la fertilidad se fomenta mediante ceremonias parecidas y ejecutadas en cavernas decoradas con animales mitológicos²³. También en Australia central, los hombres del tótem canguro de la tribu de los aruntas acuden a ciertas rocas que creen estar llenas de espíritus de canguro, que aguardan el momento de reencarnarse en el cuerpo de estos animales. Estas rocas se decoran con franjas verticales rojas y blancas para indicar la piel roja y los huesos blancos del canguro. Luego unos jóvenes se sientan en un saliente, se abren las venas de los brazos y dejan que la sangre caiga sobre un extremo de la roca en la que están sentados para impulsar los espíritus de los canguros en todas direcciones y que de esta manera aumente el número de aquellos animales. Entre tanto, otros hombres se sientan más abajo aguardando mientras se realiza el rito y lo acompañan con cánticos alusivos a la multiplicación de la especie²⁴.

En los ritos de esta naturaleza la intención es más bien que se multipliquen los animales, no la caza o el apoderarse de las fuentes de aprovisionamiento. Así, por poner otro ejemplo tomado de Australia central, antes de que empiecen las lluvias, los hombres del tótem de la larva de la acacia (*witchetty*) abandonan el campamento muy temprano, teniendo cuidado de no ser vistos por nadie que no pertenezca a su mismo grupo totémico. A escondidas van acudiendo uno por uno a Emily Gap, cerca de Alice Springs, distrito relacionado con los antepasados que en el tiempo del sueño o *Alcheringa* formaron una profunda cueva en lo alto del farallón occidental del barranco, dentro de la cual hay un gran bloque de cuarcita rodeado de otras piedras más pequeñas, que representan el *maegwa* o larva completamente desarrollada y sus huevos. Sobre la superficie rocosa, en el lado occidental de la barranca, hay grabados sagrados de los que se afirma que fueron puestos allí originalmente por Numbakulla, el Primer Creador, durante sus correrías por la región, «hacién-

²³ Bourke, «Folk-lore» 2 (1891) 438; 9th RBAE (1892) XLIIIS.

²⁴ *Native Tribes of Central Australia* (Londres 1899) 193ss, 199ss, 206ss.

dola» y fijando los lugares sagrados. Cuando el grupo ya está reunido, se cantan cánticos adecuados para invitar a la larva a que ponga sus huevos; entre tanto, se golpean las piedras menores con ramas que los hombres llevan consigo. El jefe toma entonces una de estas piedras menores, llamada *churinga unchima*, y dice: «tú has comido mucho alimento», y mientras tanto frota el estómago de cada hombre con ella. A pesar de que, en realidad, no han comido absolutamente nada, esta fórmula es repetida una y otra vez en algunos de los restantes lugares sagrados, siendo el objeto de estos ritos producir una abundancia simbolizada y ritualmente expresada mediante la idea del alimento copioso.

De regreso al lugar de acampada, se hace un alto antes de entrar en el recinto para que el grupo se adorne con los atributos sagrados del tótem: trenzas de cabellos, adornos nasales de hueso, penachos de plumas y ramas del arbusto *udniringa*. Durante la ausencia del grupo se ha levantado una larga y estrecha estructura de ramas que representa el capullo en que se encierra la crisálida de la larva y en que penetra todo el grupo, mientras que los hombres y mujeres de las otras mitades, divididos en tres grupos, están fuera tendidos boca abajo, hasta el momento en que se les manda alzarse. Los que están dentro entonan cánticos sobre el insecto y sus distintas fases, la piedra y el gran *maegwa* original. Luego se arrastran manteniéndose acurrucados y cantan la salida del insecto de la crisálida. Se cree que con esto se provoca la multiplicación de las larvas. Los actores rompen ahora su ayuno tomando dentro de la choza alimentos y agua que les son llevados allí por el mismo anciano que levantó la cabaña. Al oscurecer, abandonan todos ellos su retiro, se enciende un gran fuego y se sientan alrededor del mismo hasta que despunta el día, cantando a la larva de la acacia, mientras que las mujeres de la mitad derecha vigilan para que sus hermanas de la otra mitad sigan prosternadas, mirando en derredor como hacían las mujeres en el *Alcheringa*. El canto cesa repentinamente, el jefe apaga en seguida el fuego y los hombres de la otra mitad de la tribu se levantan de un salto y corren hacia el campamento principal. La sección encargada de realizar la ceremonia *Intichiuma* (producción de alimentos) se queda en la choza hasta que rompe el día, momento en que los hombres se despojan de sus adornos y tiran las ramas. El jefe exclama entonces: «Nuestro *Intichiuma* ha terminado, los *Mulyanuka* (hombres de la otra mitad) deben recoger estas cosas o de lo contrario nuestro *Intichiuma* no tendrá éxito y podrá ocurrirnos algún daño». Todos

ellos contestan: «Sí, sí, ciertamente». Entonces se entregan los adornos a los *Mulyanuka*, se borran los dibujos y pinturas sagradas del rostro restregando ocre rojo sobre los cuerpos de los actores, que, poniéndose sus brazaletes y otros adornos, retornan a sus respectivos campamentos²⁵.

La finalidad de estas ceremonias consiste claramente en ejercer cierto dominio mágico-religioso sobre la provisión de alimentos mediante una representación dramática de los principales acontecimientos de la tradición sagrada de la tribu o grupo, así como la repetición de ciertos procesos de los que se cree depende su producción. Los gestos responden a las palabras e intenciones de los actores como reencarnación de los antepasados, repitiendo lo que se supone que éstos hicieron en el *Alcheringa*, cuando vivían sobre la tierra y «dieron a los negros todo lo que éstos poseen». Como señalan Spencer y Gillen, «cada rasgo que se destaca en el paisaje de la región Arunta, un árbol mulga solitario en una planicie rocosa, un pozo de agua, una loma baja o la cumbre de una elevada montaña, está relacionado con algún *Knanja* o grupo totémico». Así, por ejemplo, «un viejo y pelado árbol de goma, con una gran protuberancia proyectándose hacia la mitad del tronco, señala el lugar exacto en que un hombre *Alchera* (*Alcheringa*), que estaba repleto de huevos, apareció en el momento de convertirse en larva de la acacia. Cuando murió, su espíritu quedó atrás en parte, junto con su *churinga*²⁶, y acostumbraba frecuentar especialmente este árbol, y, en consecuencia, cuando este espíritu se introdujo en una mujer del grupo local y se reencarnó en la forma de un hombre que había muerto pocos años antes, este árbol en concreto fue el árbol *Knanja* de aquel hombre»²⁷.

Como el entorno natural está impregnado de las fuerzas vitales de que el pueblo depende para su sustento, y el padre del jefe actual es considerado como reencarnación del gran antepasado de las larvas *witchetty* en el *Alcheringa*, que, junto con sus compañeras, están representadas en las piedras sagradas de Emily Gap, los ritos *intichiuma* son esenciales para el mantenimiento de la vida. De no ser plenamente realizados, cesaría la fertilidad.

²⁵ Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 170ss; *The Arunta* (Londres 1927) I, 148ss.

²⁶ El término «*churinga*» es aplicado por los arunta a las piedras o bastones sagrados y a ciertos objetos, como las bramaderas, relacionados con los tótems.

²⁷ *The Arunta* 88, 327.

TOTEMISMO

En Australia, por otra parte, este sistema económico sobrenatural está organizado sobre una base totémica. Esto significa que cada tribu está dividida en pequeños grupos sociales o clanes que descienden de un animal, especie vegetal u objeto inanimado, o están en cierta relación mística con él, considerándolo su aliado sagrado. La asociación entre el tótem y el grupo totémico es tan estrecha que constituye un «parentesco de sangre», con participación en un principio vital común, de forma que todos los miembros del mismo grupo forman «una sola carne». En consecuencia, les está prohibido casarse entre sí, quedando además sujetos a otros tabús, que normalmente incluyen comerse a su aliado, sea planta o animal. Así, como normalmente el clan tiene prohibido participar del tótem como no sea sacramentalmente en determinadas ceremonias, y aun entonces sólo en pequeña cantidad, la ejecución de los ritos *intichiuma* y sus equivalentes se convierte realmente en parte de un sistema cooperativo en el que cada grupo promueve la fertilidad de su propia especie sagrada en beneficio de toda la sociedad, es decir, en beneficio de sus semejantes, que pueden comerla libremente.

Ahora bien, esta organización tan compleja y desinteresada difícilmente puede considerarse primitiva en el sentido de rudimentaria. Detrás de ella se encuentra indudablemente un método mucho más directo de ejercer el dominio sobrenatural sobre la provisión de alimentos, que se ha conjugado con una doctrina de la reencarnación y con una organización social de la economía, implicando todo ello la práctica de la exogamia o matrimonio fuera del propio clan. Los datos proporcionados por Australia, que adquirieron su mayor relieve cuando una anterior generación de antropólogos se inclinaba aún a sobrevalorar la parte del totemismo en los orígenes de la religión, sedujeron al profesor Durkheim y a la escuela sociológica francesa, del mismo modo que anteriormente habían inducido a Robertson Smith a formular su teoría del «animal teantrópico», induciéndole a suponer como causa originante del sacrificio un ser que a la vez era dios y pariente²⁸.

En 1886, J. G. Frazer fue invitado a redactar un artículo sobre el totemismo para la novena edición de la *Enciclopedia Británica*, en que suspendió su juicio sobre esta derivación del

²⁸ *Religion of the Semites* (Londres 1903) 409.

sacrificio de animales en general a partir de un sacramento totémico, sobre la base de que no había pruebas concluyentes acerca de la costumbre de matar y comer el aliado sagrado en un banquete ritual. Pero una vez que este rito fue descubierto por Spencer y Gillen en Australia central, acogió el descubrimiento como una prueba sorprendente de la sagacidad de su brillante amigo, que había anticipado la conjetura de algo que «estaba reservado a la subsecuente investigación probar positivamente». Sin embargo, reconoció que de «la práctica de este rito por un solo conjunto de tribus falta todavía mucho para que pueda afirmarse su práctica universal por todas las tribus totémicas, y de ahí, a su vez, falta aún más para que pueda afirmarse que de esta práctica se deriva el sacrificio de animales en general». No estaba convencido de la universalidad de esta institución ni pensaba tampoco que el sacrificio y todo el culto de plantas y animales se derivasen de ella, o de que «la cuna del totemismo» fuese «la cuna de la humanidad»²⁹.

Por otra parte, F. B. Jevons sostenía que «en la más primitiva forma de sociedad, los hombres estaban divididos en clanes o tribus; estas tribus ordinariamente eran hostiles entre sí, pero podían establecer alianzas unas con otras mediante el pacto de sangre», entrando de este modo en relaciones amistosas con sus aliados animales o vegetales. No niega que en la humanidad se diera una etapa pretotémica, pero «la naturaleza de las creencias religiosas» que podían prevalecer entonces «es totalmente objeto de conjeturas»³⁰. Se supone que así como las plantas y los animales se agrupan según géneros y especies de manera muy parecida a como los hombres se agrupan por clanes y familias, se llegó a establecer fácilmente una alianza entre parentelas humanas y especies animales o vegetales, de forma que los miembros de ambas partes contraían entre sí una hermandad de sangre. Así fue como la sociedad se estructuró en todo el mundo sobre una base totémica, y «probablemente todas las especies animales han recibido culto en calidad de tótem en un lugar u otro, en una época o en otra». A consecuencia del respeto que se les guardaba, aquellos animales que resultaron susceptibles de domesticación se fueron amansando poco a poco, y, finalmente, conforme desaparecía el totemismo y el tabú que pesaba sobre la carne del tótem, se desarrolló gradualmente el hábito de comer aquellos animales domesticados cuyas carnes eran aptas para

²⁹ GB, parte I, XXIiss.

³⁰ *Introduction to the History of Religion* (Londres 1896).

la alimentación³¹. De manera semejante, las plantas alimenticias que en principio habían sido adoptadas como tótem, y que eran comidas una sola vez al año con sentido ceremonial, recibieron culto en calidad de aliados sagrados. Luego el dios-tótem fue concebido en figura humana; más adelante, el dios antropomórfico se fue diferenciando tanto de la correspondiente especie, que su origen terminó por ser olvidado, quedando la planta o el animal reducidos a la mera condición de cosas sagradas³². Este autor cree encontrar ecos del tabú original en la costumbre de no comer el grano nuevo hasta que se han ejecutado los ritos de las primicias que lo hacen apto para el consumo humano. Cuando la cría del ganado y el cultivo de los cereales hicieron que el hombre dependiera de las fuerzas de la naturaleza, consideradas como poderes sobrenaturales, se sintió llevado a tributarles culto con los mismos ritos con que había «venerado a sus tótems animales o vegetales». En pocas palabras: que «el totemismo, que es al menos culto de un solo dios, deriva hacia el culto de numerosos dioses»; sólo un pueblo sobre la faz de la tierra conservó «este sencillo y amorfo monoteísmo», desarrollándolo hasta hacer de él «algo superior». En todos los demás sitios «degeneró en la más grosera forma del culto de los animales»³³.

Esta ingeniosa teoría del origen y evolución de las religiones está tan absolutamente fundada en el totemismo, que una vez que estos cimientos se debilitan cae toda ella por su base. Y más aún, como afirma Frazer, «en puro totemismo, tal como lo encontramos entre los aborígenes australianos, el tótem nunca es un dios ni recibe culto. Un hombre no venera ni considera dios a su tótem más de lo que pueda venerar a su padre y a su madre, a sus hermanos y hermanas, a los que tampoco considera sus dioses»³⁴. El totemismo es esencialmente una institución mediante la cual el grupo social establece una íntima asociación con lo sagrado en cuanto fuente providencial de alimentos diversamente personificada. Lo mismo que los ritos en general, es una técnica concreta y especializada para dominar las fuerzas del destino que trascienden sus simples poderes naturales; exige una consideración reverencial junto con cierto sentido de afinidad y parentesco. Lo cierto es que se trata primordialmente de un primitivo sistema económico regido por sanciones religiosas cuya

³¹ *Op. cit.*, 117.

³² *Op. cit.*, 213.

³³ *Op. cit.*, 395.

³⁴ *Totemism and Exogamy* IV, 5.

raíz está en el deseo de asegurar los medios necesarios de subsistencia para toda la comunidad. No puede negarse que está profundamente afincado en la historia de la raza humana, pero su ausencia en poblaciones tan primitivas como los vedas de Ceilán, los punan de Borneo, los isleños andamanes, los pigmeos del Congo, los bosquimanos de Africa del Sur y en el Nuevo Mundo los habitantes no clánicos de la costa noroccidental del Pacífico y las tribus brasileñas inferiores demuestra que su distribución en modo alguno es universal o que constituya un rasgo constante en las culturas inferiores.

EL ESPIRITU DE GRUPO

Igualmente insostenible, por consiguiente, es la pretensión de Durkheim en el sentido de que la religión es simplemente la manifestación de la idea de una fuerza impersonal y misteriosa, o *mana*, que domina la vida, derivada de la autoridad del grupo social sobre los individuos y centrada en el tótem como emblema de este poder. «En general, una sociedad cuenta con todo aquello que es necesario para suscitar en los espíritus la sensación de lo divino, simplemente con el poder que ejerce sobre ellos; pues para sus miembros es lo mismo que un dios para sus adoradores». El tótem, es cierto, en esta hipótesis no es un ser divino antropomórfico al que es preciso acercarse con oraciones y sacrificios, objeto de culto, porque no es un animal o planta individual considerado como aliado, sino la especie en su totalidad, es decir, el principio vital que empapa todo el grupo. Es a la vez símbolo del dios y de la sociedad, porque el dios y la sociedad son una misma cosa. «El dios del clan, el principio totémico, puede ser, por consiguiente, nada más que el mismo clan, representado y personificado ante la imaginación bajo la forma visible del animal o del vegetal que sirve como tótem»³⁵. Así, aquello a lo que el hombre rinde culto es realmente la sociedad divinizada, y puesto que el principio totémico es el dios del clan, el signo totémico es el punto de convergencia del sentimiento colectivo.

En otras palabras: la religión es un fenómeno social, «un sistema unitario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, cosas separadas y prohibidas; creencias y prácticas que unen a todos los que se adhieren a ellas en una sola comu-

³⁵ *Elementary Forms of Religious Life* (Londres 1915) 206.

nidad moral que podríamos considerar como una Iglesia»³⁶. Es meramente un reflejo subjetivo de la sociedad, la expresión de unas fuerzas mediante las cuales un grupo social impone su voluntad sobre los individuos que lo forman, de la misma manera que la imponen los dioses para asegurar su propia continuidad. Pero si bien es cierto que la religión opera como un elemento más en la preservación de la estructura social, al hacer de ella una mera representación simbólica de la organización y de la conciencia de grupo que posee la comunidad se prescinde por completo de la validez objetiva de sus creencias, que por su carácter cosmológico son aprehensiones de una Realidad que trasciende por igual el orden humano y el natural.

Como ya hemos visto, la mente primitiva reacciona de manera religiosa con la misma facilidad ante el misterio revelado en los fenómenos naturales como ante los estímulos que proceden de dentro de la sociedad; ciertamente, no es correcto limitar la práctica de la religión a las grandes ceremonias estacionales, como el *Intichiuma*, marcadas por una «efervescencia» social de la que, según Durkheim, «parece haber brotado la idea religiosa»³⁷. Así, se pasan por alto las numerosas ocasiones en la vida de un individuo marcadas por *rites de passage*, en que frecuentemente se exige a la persona que se retire al silencio y a la soledad para hacer un «retiro privado» en la selva, donde pasa por una profunda experiencia espiritual.

Estos ritos, desde luego, están respaldados por severas sanciones sociales; durante su iniciación, el joven se prepara con vistas a su vida de miembro de la comunidad adulta. Pero, por encima de todo, actúa como individuo y frecuentemente recibe durante este proceso un nombre o un signo totémico particular. Así, entre los ibans de Borneo, se atribuye a cada individuo un protector secreto o *ngarong* que se le manifiesta en sueños, adoptando la forma del espíritu de algún antepasado o de un pariente muerto. A veces, el *ngarong* adopta la forma de un animal, y a partir de ese momento todos los ejemplares de esa especie se convierten en objeto de especial veneración para los ibans que están bajo su protección³⁸. Afirmar que «las fuerzas religiosas a las que se dirige son únicamente formas individualizadas de las fuerzas colectivas»³⁹ es perder de vista el hecho de

³⁶ *Op. cit.*, 47.

³⁷ *Op. cit.*, 218s.

³⁸ C. Hose y W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo* (Londres 1912) II, 90ss.

³⁹ Durkheim, *op. cit.*, 425.

que el comportamiento religioso es en gran medida la expresión de una experiencia espiritual privada anterior a cualquier intento de valorarla intelectualmente en términos de «representaciones colectivas» o conceptos individualizados.

Es esencial alguna forma de interpretación antes de que la religión pueda convertirse en un fenómeno social. Las experiencias que han impulsado a los hombres en la búsqueda de unas relaciones con una realidad que trasciende el orden natural del que la sociedad humana y sus representaciones colectivas forman parte son de carácter tanto personal como colectivo. Las sanciones sociales son insuficientes por sí mismas para explicar esta reacción. En consecuencia, el grupo, lo mismo que el individuo, mira a una «alteridad» más allá de sí mismo en respuesta a unos estímulos numinosos. No es correcto afirmar que «la sociedad posee todo aquello que es necesario para suscitar el sentimiento de lo divino en los espíritus simplemente en virtud del poder que tiene sobre ellos», o que «el dios del clan puede que no sea otra cosa que el mismo clan». Como C. C. J. Webb dice criticando estas teorías, la religión tiene esencialmente carácter cosmológico. «La idea de lo divino no es un simple reflejo de los hechos sociales; es una teoría implícita del universo. La mente humana se considera necesariamente en relación con el Todo, aunque para hacerlo así empiece muchas veces tomando como punto de partida su inmediato entorno social y sólo gradualmente vaya cayendo en la cuenta de que éste no es el hecho dominante en el universo»⁴⁰.

Tampoco puede resolverse la religión en una «conciencia colectiva», peculiar de un supuesto tipo de mentalidad prelógica, como pretenden Lévy Bruhl y los sociólogos franceses⁴¹, como corolario de sus categorías. Dividiendo tajantemente la sociedad en dos segmentos, lo sagrado y lo profano, y presentando lo sobrenatural como la negación de lo natural, se dice que el primitivo «no distingue entre este mundo y el otro, entre lo que realmente se manifiesta a los sentidos y lo que está más allá de éstos. Para él, es esto lo real y efectivo. Su fe se expresa tanto en sus actos más insignificantes como en los que puedan revestir mayor importancia, porque impregna toda su vida y su conducta»⁴².

En pocas palabras: la mentalidad de las *sociétés inférieures*

⁴⁰ *Group Theories of Religion and the Individual* (Londres 1916) 151.

⁴¹ *Les Fonctions dans les Sociétés Inférieures* (París 1915); *La Mentalité primitive* (París 1921).

⁴² *Primitive Mentality* (Londres 1923) 32.

tiene un carácter esencialmente prelógico y místico, con una orientación distinta, de forma que sus representaciones colectivas están regidas por la ley de la participación, indiferentes, por tanto, a la contradicción y unidas entre sí mediante conexiones y preconexiones que resultan desconcertantes para nuestra lógica. Todo está transido de fuerzas, influencias y acciones que, si bien resultan imperceptibles a los sentidos, son tan reales como para que todas las cosas queden fundidas. Cómo se realice esto exactamente no queda muy claro, exceptuando que todo ello se supone ser el producto del espíritu del grupo como fuente de todas las valoraciones religiosas. Pero al haberse desarrollado dentro de la vida mental colectiva de la comunidad, estas valoraciones están regidas por la «ley de la participación», de forma que todos los objetos y entidades del mundo natural no están separados entre sí, sino unidos por un vínculo tan estrecho que cada uno participa en el otro, haciendo que una cosa sea lo que no es y que la misma entidad se encuentre presente simultáneamente en varios lugares. De esta forma se explica cómo un objeto puede actuar sobre otro mediante la magia imitativa y cómo un miembro del clan de la larva *witchetty* de Australia central se considera una larva *witchetty* y no simplemente «una sola carne» con ella. En la sociedad civilizada, por otra parte, prevalece el «principio de contradicción», es decir, que nada puede ser a la vez A y B, siendo B distinto de A. Un hombre no puede imaginar que es un avestruz, una larva de la acacia o un guacamayo. Pero si bien es cierto que la mente primitiva siente inclinación a las relaciones místicas y a las representaciones colectivas, no puede sostenerse que por ello prescinda del «principio de contradicción». La realidad es que en cualquier sociedad este tipo de pensamiento sólo se manifiesta en determinados individuos y bajo ciertas condiciones, normalmente como resultado de una forma particular de experiencia espiritual. Así, la suposición de que un ser humano se convierte en un animal después de la muerte no es exclusiva del hombre primitivo, sino que se halla también muy difundida entre grupos altamente civilizados de la India, mientras que la idea del parentesco entre un grupo humano y su aliado sagrado no difiere mucho en cuanto al proceso mental de la difundida creencia cristiana acerca de una relación mística entre Cristo y el creyente. En ambos casos se implica la idea de «participación», pero no hasta excluir las leyes de la lógica. Dígase lo mismo del caso de una familia moderna en que unos padres cultos aseguran solemnemente a su hijito que es una máquina, un tigre o un elefante, según el talante del momen-

to. Sentimientos e impulsos pueden sobreponerse a la razón y producir la conciencia de unificación con una cosa o fuerza invisible, junto con la sensación de poder que de esa unificación se deriva, sin que por ello se violen los procesos lógicos comunes a la mente humana en conjunto.

El sentimiento cualifica las operaciones intelectuales de todo ser humano independientemente del nivel cultural que constituye su entorno social y mental. Frente a todo lo que ha adquirido la condición sacral y los sentimientos tradicionales, la reacción es siempre la misma, por muy racionalizada que esté la conducta. La costumbre y la creencia se presentan ante el observador civilizado que las observa desde fuera como desprovistas de una base racional, pero ello es así únicamente porque en una comunidad primitiva la reflexión crítica y el análisis científico están menos desarrollados. Pero «afortunadamente, entre nosotros —como dice McDougall—, son raros y escasos los individuos que se liberan en grado considerable del influjo de tales representaciones y se sienten capaces de enfrentarse a todos los objetos con una actitud lógica perfectamente fría, que pueden ‘fisar y herborizar sobre la tumba de su madre’»⁴³. Unas ideas o prácticas que pueden parecer absurdas consideradas a la luz del conocimiento empírico resultan suficientemente racionales e inteligibles una vez sentadas las premisas correspondientes, pudiéndose, desde luego, llegar a unas conclusiones erróneas sin violar ninguna de las leyes de la lógica. Falacia es el error en el razonamiento, pero no necesariamente en los principios del discurrir lógico. Las premisas falsas y las observaciones inexactas producen conclusiones erróneas, y no es precisamente la falta de lógica lo que caracteriza la visión primitiva, sino una actitud distinta ante la causa y el efecto. Cosas que para nosotros parecen excluirse mutuamente se identifican debido a la ausencia de una concepción del carácter universal y continuo de la causalidad natural. Pero el discurrir del hombre civilizado también cae en gran parte bajo el dominio de «ideas de objetos a que se adhieren sentimientos tradicionales de pavor, de miedo, de respeto, de amor, de reverencia»⁴⁴. El razonamiento lógico no puede quedar estrechamente reducido a un materialismo positivista, como imagina Lévy Bruhl, en el que todo cuanto implique la existencia de un orden invisible de realidad y unos poderes es-

⁴³ *The Group Mind* (Cambridge 1927) 75.

⁴⁴ *Op. cit.*, 74.

pirituales exteriores al hombre corresponde a una mentalidad prelógica y mística peculiar de la sociedad primitiva.

Así, por ejemplo, en la Europa medieval predominaba el espíritu de grupo, y la fuerza unificadora era una teología trascendente interpretada en términos aristotélicos, y Aristóteles ha sido llamado «padre de la ciencia lógica». Quizá se prestó escasa atención al razonamiento inductivo, pero pocos lógicos afirmarían con John Stuart Mill que el silogismo no es un medio válido para llegar a la verdad. En las diferentes épocas del pensamiento normalizado se ha insistido alternativamente en la inducción o en la deducción, pero ambas son elementos esenciales del mismo proceso intelectual. No pueden funcionar independientemente una de otra, y ambas necesitan ser completadas con la tarea creadora de la imaginación. La sociedad primitiva, como la Europa medieval, daba mayor importancia a la deducción, y ello por fuerza del espíritu de los tiempos; pero lo mismo si partimos de unos hechos concretos hasta sacar de ellos una conclusión universal que si, al contrario, partimos de lo universal para deducir una conclusión particular, los procesos mentales implicados no son «prelógicos», en el sentido de que supongan un olvido del principio de contradicción.

No hay pruebas de que en ningún período de la historia de la raza humana que nos sea conocido faltasen los procesos ordinarios del razonamiento en la conciencia colectiva o en los miembros individuales de la sociedad. Si muchos elementos de la creencia y la práctica religiosa tienen un origen social, ello no excluye las categorías de la lógica, lo mismo que en otras producciones del espíritu de grupo. El hombre primitivo y el civilizado son a la vez místicos y racionales en su postura y en sus reacciones ante el entorno, según las circunstancias concretas de una situación dada. La distinción entre lo sagrado y lo profano no pertenece a las categorías lógicas o racionales, lo mismo que las operaciones de la mente humana no están gobernadas exclusivamente por el principio de «participación» por oposición al de «contradicción». La esencia de la religión en su forma más rudimentaria no ha de buscarse en las exigencias contrapuestas del individuo y de la sociedad y en una conciencia colectiva totalmente mística ni en unas especulaciones filosóficas rudimentarias acerca de almas, espíritus y antepasados, sino en el reconocimiento de un orden trascendente y en la elaboración de una técnica que capacita al hombre para dominar los elementos imprevisibles e inexplicables de la experiencia humana, individual o colectiva, en este mundo y más allá de la tumba.

BIBLIOGRAFIA

- H. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art* (Montignac 1952).
M. C. Burkitt, *Prehistory* (Cambridge 1927).
E. Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life* (1915).
E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford 1956).
J. C. Flower, *The Psychology of Religion* (1927).
J. G. Frazer, *The Golden Bough*, parte I: *The Magic Art* (31917).
— *The Worship of Nature* (1926).
— *Totemism and Exogamy* (1910).
S. Freud, *Tótem y Tabú* (Alianza Editorial, Madrid 1967).
J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual* (1913).
— *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1921).
E. O. James, *Prehistoric Religion* (1957).
L. Levy-Bruhl, *How Natives Think* (1926).
— *Primitive Mentality* (1923).
G. H. Luquet, *The Art and Religion of Fossil Man* (Oxford 1930).
R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1912).
B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, en *Science, Religion and Reality* (1926).
R. Otto, *Lo Santo* (Madrid 1965).
P. Radin, *Primitive Religion* (1928).
W. R. Smith, *Religion of the Semites* (31927).
B. Spencer y F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1938).
— *The Arunta* (1927).
E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1903).
C. C. J. Webb, *Group Theories of Religion and the Individual* (1916).

CAPITULO II

LA MAGIA

Estrechamente relacionada con la creencia en un orden trascendente de realidad que domina desde fuera los destinos humanos hay otra técnica empleada con fines parecidos, pero ejercida desde dentro. Si bien no puede mantenerse la idea hegeliana de que la verdadera naturaleza de la religión consiste en un principio puramente inmanente, que no implica el reconocimiento de una realidad más allá de este mundo, la doctrina de la inmanencia tiene sus raíces en «el plasma común de unas creencias elementales acerca de lo terrorífico y oculto», del que la magia y la religión habrían surgido. ¿Se sigue de ahí, por consiguiente, que ambas disciplinas tienen un origen común?

Cuanto más seriamente se estudia la magia, más claro aparece que se trata de un sistema especializado en sumo grado y cuidadosamente limitado en su campo de operaciones, que además se ejecuta de acuerdo con restricciones muy precisas. A diferencia de la religión, no tiene una referencia trascendental a unos poderes externos supramundanos superiores al hombre y dominadores de los procesos naturales. Es claramente un arte humano, ya que si bien implica el reconocimiento de un orden sobrenatural, actúa siempre a través de la intervención del hombre. Además, como afirma Malinowski, «la magia no sólo es una posesión esencialmente humana, sino que de hecho y literalmente se alberga dentro del hombre y puede ser transmitida únicamente de hombre a hombre, según unas normas muy estrictas de filiación, iniciación e instrucción mágicas»¹. La virtud mágica está contenida en conjuros y en la ejecución de unos ritos espe-

¹ *Science, Religion and Reality* (Londres 1927) 71.

cíficos, así como en fórmulas misteriosas que se pronuncian específicamente para la producción de determinados efectos, como la lluvia, la salida del sol, la estabilidad de una casa o una canoa, perjudicar a un enemigo o atraer al amado hacia el amante. En consecuencia, difiere radicalmente del concepto de *mana* del que, al igual que la religión, se ha dicho que derivaba ².

MAGIA Y «MANA»

Según Codrington, «este poder o influjo sobrenatural» atribuido a ciertos objetos sagrados en Melanesia «está siempre relacionado con alguna persona que lo dirige; lo poseen todos los espíritus, las almas en general y algunos hombres».

«Si resulta que una piedra tiene poder sobrenatural es porque un espíritu la ha asociado consigo. El hueso de un hombre muerto posee *mana*, porque el alma permanece con el hueso; un hombre puede tener unas relaciones tan íntimas con un espíritu o alma, que también posee *mana*, y puede, en consecuencia, gobernarlo para realizar lo que desee. Todo éxito extraordinario es prueba de que un hombre posee *mana*; su influjo depende de la medida en que haya causado a los demás la impresión de que lo posee». En pocas palabras: se trata de «una fuerza distinta en absoluto del poder físico, que actúa de muchas formas para producir el bien o el mal, cuya posesión o dominio resulta del máximo provecho» ³.

«Si un hombre ha tenido éxito en la lucha, no lo deberá al vigor natural de sus brazos, a la agudeza de su vista o a la ingeniosidad de sus recursos; con toda seguridad es que ha conseguido el *mana* de un espíritu o de un guerrero muerto, que le transmite su poder mediante un amuleto hecho con una piedra y pendiente de su cuello, o un penacho de hojas cogido a su cinturón, o un diente atado a un dedo de la mano con que empuña el arco, o en forma de unas palabras con que atrae junto a sí una protección sobrenatural. Si los cerdos de un hombre se multiplican, si sus huertos son feraces, no es porque sea laborioso y mire por sus propiedades, sino en virtud de las piedras saturadas de *mana* para los cerdos y los ñames que posee. Por supuesto, un ñame crece naturalmente cuando es plantado, esto

² Marett, *Threshold of Religion*, 60ss; Hubert y Mauss, «L'Année Sociologique» 7 (1904) 14ss, 138; Hartland, *Ritual and Belief* (Londres 1914) 26ss.

³ *The Melanesians* (Oxford 1891) 118ss.

es cosa sabida, pero no crecerá mucho a menos que el *mana* entre en juego; una canoa no será rápida mientras no se consiga que el *mana* influya en ella; una red no cogerá muchos peces ni una flecha será capaz de infligir heridas mortales si no es en virtud del *mana*»⁴.

Ahora bien, está claro que este poder oculto, tal como hoy es entendido en Melanesia, no es ni el prototipo de la magia ni el de la religión preanimista. Por el contrario, como dice Hocart, «lejos de ser preanimista, este término es cerradamente espiritualista; está prácticamente, cuando no del todo, confinado a la acción de almas y espíritus que, independientemente de su origen, pertenecen a la misma categoría que las almas: *tomate* en Mandegusu, *kalou* en Fiji, *atua* en las islas Wallis, *aitu* en Samoa. Se diría que esta palabra es simplemente un término técnico perteneciente a una doctrina espiritualista que corresponde reconstruir a la etnología»⁵.

La magia, por otra parte, está confinada al ámbito de los seres humanos y actúa como simulación de una acción real, una expresión ritualizada de un deseo emocional por parte de quien la realiza mediante palabras y acciones en la creencia de que al pronunciar el conjuro acompañado de ciertos gestos se seguirá automáticamente el resultado apetecido. La eficacia reside en las cosas que se dicen y se hacen, no en la intervención de un agente sobrenatural, trátese de alma, espíritu, antepasado o dios. En consecuencia, su posesión no es compartida por seres sobrenaturales y hombres ni puede «ser transmitida por elemento alguno» como el *mana*, ya que va ligada a sus propias fórmulas y ritos. Limitada en su tradición específica, «no se muestra en la fuerza física»⁶.

Lo mismo puede decirse de los términos equivalentes en otras partes del mundo. Así, por ejemplo, en Norteamérica, el iroqués *orenda* equivale a voluntad e inteligencia más que a magia. Confiere grandeza y poder al chamán, habilidad al cazador y éxito a sus ardidés, conocimiento sobrenatural al profeta y al adivino y es también causa de la potencia que ostentan las rocas sagradas, los ríos, plantas, árboles y animales; se encuentra por todas partes como «causa eficiente de todos los fenómenos, de todas las actividades que el hombre contempla a su alrededor». Todos los seres, hombres y cosas, participan del *orenda*

⁴ *Op. cit.*, 120.

⁵ «Man» 14, 46 (1914).

⁶ Malinowski, *op. cit.*, 71.

en mayor o menor grado, aunque es posesión especial de los brujos y hechiceros. A veces actúa automáticamente, pero en general representa unas actividades personales, como el ejercicio de la voluntad y la inteligencia, incluyendo la plegaria⁷. El término *wakonda*, «el poder que impulsa», entre los sioux, recibe atributos antropomórficos y se le dirigen plegarias⁸. *Wakan*, que tiene también un significado paralelo como «el poder que hace que ocurran las cosas», se asigna únicamente a objetos o funciones emanantes de los seres *wakan*⁹. Los algonquinos orientales aplican el término *manitu* a objetos sagrados, como una flecha, en que se ha transformado un espíritu o *genius loci*¹⁰.

Detrás de todas estas concepciones cuasi impersonales subyace una forma nebulosa de ser personal trascendente o poder exterior al hombre; en consecuencia, la fuerza mística que frecuentemente se describe bajo el término genérico de *mana* no es mágica en sus operaciones, como tampoco representa exactamente aquello que connota «lo numinoso», aunque los antropólogos lo usan frecuentemente con este sentido. En Melanesia, el *mana* que confiere sacralidad a las piedras capacita también a los jefes para desempeñar su cometido, de forma que en las Salomón orientales, la jefatura hereditaria parece apoyarse en la creencia de que una persona concreta ha heredado de los *tindalo* o espíritus el *mana* suficiente que la califica para tal puesto¹¹. De manera semejante, en Marruecos, el sultán, considerado como virrey de Dios, debe su posición a la *baraka* que hereda o se apropia de sus predecesores.

También en este punto, como señala Westermarck, se da cierta «confusión de categorías»¹², ya que la *baraka* es a la vez la «santidad» o condición sacral atribuida a los jefes y a los «santos» (*sîyid*), así como a objetos y lugares naturales; el principio animador o sustancia espiritual de la sangre derramada en sacrificio o usada para lanzar una maldición condicional (*'ar*); el poder benéfico de una fiesta sacrificial y la fuente de la potencia vivificante. «Cuando es fuerte y pura, las cosechas son abundantes, las mujeres tienen hijos y el país prospera en todos los sentidos», mientras que, al revés, cuando es débil, se siguen la sequía y el hambre, los frutos se caen de los árboles antes de

⁷ J. N. B. Hewitt, «American Anthropologist» 4 (1902) 38ss.

⁸ Fletcher, 27th RBAE (Washington 1911) 134, 597.

⁹ W. Jones, «Journal Amer. Folk-lore» 18 (1905) 183.

¹⁰ *Op. cit.*, 17 (1904) 349ss.

¹¹ Rivers, *History of Melanesian Society* (Cambridge 1914) II, 101ss.

¹² *Anthropological Essays presented to Tylor* (Londres 1907) 368.

madurar. No es propiedad exclusiva del sultán ni de cualquier otro individuo, aunque aquél la posee en grado excepcional por virtud de su oficio, como descendiente por línea de varón de la hija de Mahoma, que entre todos los hombres fue lleno de «virtud bendita» (*baraka*)¹³.

Mediante una especie de contagio sagrado puede transmitirse a todo objeto o lugar relacionado con un santo; así, por ejemplo, los pozos, manantiales, árboles, rocas y cavernas, que al estar cargados de poder místico se hacen tabú, atribuyéndoseles propiedades fertilizantes y medicinales¹⁴. De hecho, todo cuanto da señales de poseer una misteriosa vitalidad inherente está embebido de ella y, en consecuencia, se considera sagrado. La última porción de una cosecha se deja durante cierto tiempo sin tocar en el campo, a fin de que su *baraka* se transmita a la próxima cosecha, que, según se cree, renacerá de esta «novia del campo» en la estación siguiente. A fin de que la *baraka* contenida en el grano viejo se transmita a las nuevas cosechas, se dejan sin barrer las eras¹⁵.

Baraka, al igual que *mana*, tiene, por consiguiente, un doble carácter. Por una parte, su naturaleza es la de una esencia vital inherente e impersonal, como en el caso del trigo para simiente, mientras que, por otra parte, tiene un significado personal como sustancia espiritual y elemento divino que caracteriza al sultán, al santo o al jefe, susceptible de ser transmitida de generación en generación. Pero en ninguno de estos casos cumple las funciones normales de la magia. No es exclusiva de los seres humanos, ya que esta misma cualidad se atribuye también a animales, pájaros y objetos inanimados, y su origen último parece que ha de buscarse en alguna referencia trascendente, ya que el sultán es un rey cuasi divino, que además es el sacerdote por excelencia, que ejerce funciones de mediación entre los dioses y la comunidad¹⁶, asistido por una jerarquía que en cierta medida participa de sus poderes sobrenaturales.

Tomando estos datos en conjunto, parece que la magia y la religión no se derivan de la misma raíz: la concepción generalizada del poder atribuido a los seres espirituales, a las personas sagradas y a las cosas a las que se han asociado en la terminología antropológica términos como *mana*, *baraka*, *orenda* y otros semejantes. Con esto no negamos que sobre una base psicológi-

¹³ Westermack, *Ritual and Belief in Morocco* (Londres 1926) I, 39ss.

¹⁴ *Op. cit.*, 66ss.

¹⁵ *Op. cit.*, 106.

¹⁶ Cf. cap. IV, 111ss.

ca, como hemos tratado de demostrar, no haya motivos para creer que la religión surgió al tomarse conciencia de una «alteridad» estimulada por el sentimiento de temor y misterio antes de que se intelectualizara en unas concepciones animistas y teístas. Pero el *mana* y sus equivalentes parecen ser parte de este proceso filosófico elemental de razonamiento y racionalización, mientras que la magia representa otra disciplina diferente.

MAGIA Y RELIGION

Puesto que tanto la magia como la religión son tipos especializados de comportamiento orientado hacia aquellos elementos de la experiencia humana que caen fuera del dominio empírico que el hombre ejerce sobre su entorno y su destino, es obvio que han de tener muchas cosas en común. Ciertamente, todos los intentos realizados para dar a una o a otra la prioridad cronológica o para reducirlas a una fuente común han resultado fallidos. Así, Jevons sostenía que «la creencia en lo sobrenatural», que para él era la marca distintiva de la religión, «era anterior a la creencia en la magia, y que allá donde ésta aparecía, ello significaba un retroceso o degradación en el desarrollo de la religión», aunque estimaba que ambas tenían orígenes diversos y que eran «siempre esencialmente distintas una de otra»¹⁷. Pero si bien la magia es distinta por su origen y su esencia, difícilmente podría tenerse por una forma degenerada de la religión como lo son el politeísmo o el culto de la naturaleza.

Sir James Frazer, por otra parte, considera que la magia es tan antigua como la religión, pero está de acuerdo con que se distinguen fundamentalmente y que entre ambas técnicas se da oposición en principio. Al igual que Hegel, piensa que en la evolución de la mente humana, a la época de la religión precedió otra época de la magia, y que mientras la magia trata de dominar la naturaleza directamente «por la mera fuerza de conjuros y encantamientos», la religión se esfuerza por dominarla indirectamente, propiciando a «una divinidad lejana, caprichosa o irascible con la suave insinuación de la plegaria y el sacrificio»¹⁸. Aunque ambas se hallan hoy mezcladas, esta fusión no es primitiva, y hubo una época en que un hombre confiaba únicamente

¹⁷ *Introduction to the History of Religion*, 25.

¹⁸ GB, parte I: *Magic Art I*, 234ss; Hegel, *The Philosophy of Religion I*, 290ss.

en la magia para la satisfacción de aquellas necesidades que trascendían la capacidad de sus esfuerzos inmediatos.

En su concepción fundamental postuló, al igual que la ciencia moderna, el orden y la uniformidad de la naturaleza, pero ignoraba las leyes particulares que rigen la secuencia de los acontecimientos naturales. Este fallo, debido a una aplicación errónea de la asociación de ideas similares, fue detectado en el curso del tiempo por otras mentes más agudas; se recurrió entonces a «la propiciación y conciliación de unos poderes superiores al hombre, a los que se atribuían el dominio y la dirección del curso de la naturaleza y de la vida humana». Así, «la edad de la magia» cedió el paso a la «edad de la religión»¹⁹, el mago dejó su puesto al sacerdote, que, renunciando al dominio directo de los procesos naturales en favor del hombre, trató de alcanzar este mismo fin recurriendo a los dioses para que éstos hicieran por él lo que ya no imaginaba que podría hacer por sí mismo²⁰. Pero incluso en esta temprana etapa de la evolución se combinaban frecuentemente las funciones de sacerdote y de hechicero, ejecutándose simultáneamente los ritos mágicos y los religiosos. Oraciones y conjuros se pronunciaban casi al mismo tiempo, con una inconsecuencia característica de la mentalidad primitiva y sus reacciones emotivas²¹.

Es cierto que no podemos señalar una divisoria tajante entre relaciones mágicas y relaciones religiosas con lo sobrenatural cuando está implicada una fuente externa de poder. Así, en las «Edades de la fe», en la Europa medieval, se atribuía a los demonios la celebración de la Misa Negra, suponiendo que aquéllos se servían de agentes humanos para ejercer sus sacrílegas funciones por métodos ocultos que era imposible distinguir de la magia. A la inversa, los enterramientos paleolíticos en las cavernas de Le Moustier, La Ferrassie y La Chapelle-aux-Saints, en Francia, sugieren que el hombre de Neanderthal era religioso en sus actitudes para con los muertos, puesto que proveía a sus camaradas de todo lo necesario para su bienestar más allá de la tumba. Además, los aurignacienses y sus sucesores del Paleolítico en Europa parecen haber buscado la forma de establecer unas relaciones adecuadas con especies sagradas superiores a ellos, de las que dependían para subsistir, mediante danzas con máscaras y ritos parecidos.

¹⁹ GB, *op. cit.*, 220ss.

²⁰ Frazer, *Early History of Kingship* (Londres 1905) 127.

²¹ GB, parte I: *Magic Art* I, 226ss.

En consecuencia, hasta donde alcanzan los datos proporcionados por la arqueología, me parece que magia y religión estuvieron estrechamente relacionados, y nada sugiere que originalmente una de estas disciplinas tuviera prioridad con respecto a la otra por lo que respecta al tiempo o a la importancia. Es imposible señalar estratos en el pensamiento y en las instituciones humanas de manera semejante a como se distinguen en la historia de la tierra; en el caso de la magia y de la religión, ambas disciplinas parecen a la vez tan distintas y tan entremezcladas que no es posible separarlas en compartimientos estancos. Ni en el presente ni en el pasado hay indicio alguno de que la una haya existido con exclusión completa de la otra. Así, por ejemplo, en Australia central, si bien es cierto que en las ceremonias *Intichiuma* no desempeña papel alguno ninguna divinidad, la intención de estos ritos es el dominio de la provisión de alimentos mediante una representación dramática de las acciones por las que en los orígenes los antepasados sobrenaturales y los tótems dieron el ser a todas las cosas. Los principales actores ejecutan sus funciones en calidad de encarnaciones de aquellos seres de los que depende el grupo para el mantenimiento de su vida, del mismo modo que las *churingas* y otros objetos similares se consideran sagrados por creer que en ellos habitan los espíritus o el poder de aquellos seres. Todo esto difícilmente podría reconciliarse con la teoría de Frazer acerca de la magia como sistema mediante el cual el hombre primitivo dominaba directamente el curso de la naturaleza con fines prácticos sirviéndose de conjuros y ritos sin ayuda ni intervención de ninguna potencia superior. La introducción de espíritus, antepasados y tótems, así como la de dioses, señala el paso de la magia a la religión, pero nada sabemos de una época en que tales seres no existieran, de una hipotética «edad sin dioses» y de sola la magia. Ceremonias como la del *Intichiuma* no corresponden a un ambiente de este tipo, por mucho que en ellas destaque el elemento mágico. Por consiguiente, Frazer no tiene razón al afirmar que «entre los aborígenes de Australia, los más rudos primitivos acerca de los que poseemos noticias, la magia es universalmente practicada, mientras que la religión en el sentido de propiciación o conciliación de los poderes superiores parece ser casi desconocida»²².

Aunque redujéramos la religión a los estrechos límites con que aquí es definida y aunque tomásemos como criterio las tribus de Australia, no se puede mantener que el fenómeno está

²² *Op. cit.*, 234; *Totemism and Exogamy* I, 141ss.

casi ausente en ellas. Por el contrario, es tan fundamental como la magia. Concediendo que los Grandes Padres, o Dioses Supremos tribales, prácticamente nunca se consideran receptores de ofrendas y peticiones, a pesar de todo parecen ocupar en los misterios de la región sudoriental exactamente el mismo puesto que los antepasados *Alcheringa* y los tótems en las tribus centrales. Los yuin, por ejemplo, preparan una imagen de su Ser Supremo, Daramulun, y la muestran solemnemente a los jóvenes en el curso de su iniciación²³, lo mismo que los arunta hacen conocer a los iniciados, después de su circuncisión, la naturaleza de la bramadera sagrada, que en su origen parece haber sido el signo externo y visible de un ser llamado Twanyirika. Se admite comúnmente que se trata de una especie de coco para asustar a los niños y a las mujeres, pero los datos conocidos sugieren que en realidad es el símbolo de un nebuloso ser celeste, de manera que en cuanto un joven ha recibido la iniciación, su hermano mayor se le acerca con un manojo de *churingas*, diciéndole: «Aquí está Twanyirika, del que tanto te han hablado; son las *churingas* y te ayudarán a curarte pronto»²⁴. También se le advierte que si una mujer llegara a verlas, habría de ser muerta inmediatamente, mientras que en la vecina tribu Unmatjera se explica a los candidatos que si revelan alguno de los secretos que les han sido dados a conocer durante las ceremonias de iniciación, Twanyirika se los llevará. Después de que les ha sido practicada la subincisión tienen que hacer girar las bramaderas mientras curan de la herida en la selva, a fin de que no los capture un ser misterioso llamado Arakurta, «que vive arriba, en el cielo»²⁵. Siendo la bramadera el signo externo y visible, cuando no la encarnación de los espíritus ancestrales y de los Grandes Padres de la tribu, está impregnada del *mana* procedente del ser sobrenatural con el que se asocia; tan íntimamente unida está a su prototipo ancestral, que tiene «sentimientos como los que tienen los seres humanos»²⁶. Así, las bramaderas y otras *churingas* semejantes son algo más que objetos dotados de *arungquilha* (el equivalente australiano del *mana*), ya que contienen la parte del espíritu de los antepasados que vivieron en el *Alcheringa* o del Dios Sumo que preside los misterios, y que actúa como alma exterior de los

²³ Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (Londres 1904) 540.

²⁴ Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (Londres 1904) 497.

²⁵ *Op. cit.*, 338, 343.

²⁶ Hartland, *British Assoc. Report* (1906) 684.

individuos con quienes al nacer se relacionaron aquellos objetos. Su correlato totémico parece ser el *nurtunga* o poste sagrado del que se cuelgan las *churingas* para significar, según parece, la relación del individuo con el grupo y la transferencia temporal del espíritu de un hombre a su tótem²⁷. Además de estos dos emblemas sagrados, un tercer objeto, conocido por *kauaua*, desempeña un papel importante en los ritos finales de la iniciación entre los arunta. Consiste en otro poste rociado enteramente con sangre humana y adornado con plumas de halcón, cintas, puntas de rabos y un adorno nasal de hueso, junto con algunas *churingas*²⁸. Los nativos ignoran su origen y significado, pero su forma es común a todos los tótems, y puesto que se asemeja a un ser humano en su aspecto, podría corresponder a la figura de Darumulun en las ceremonias de los yuin. En este caso se trataría de un nuevo indicio que señala la presencia de un Dios Supremo en el trasfondo de los ritos de iniciación entre las tribus centrales, comparable a los Grandes Padres de la región sudoriental, donde la bramadera está tan íntimamente relacionada con el Ser Supremo como productor del trueno, que es la voz del dios.

Además, al norte de los arunta, los kaitish reconocen a un Dios Supremo llamado Atnatu, desconocido para las mujeres y los niños, que «surgió en el cielo en el pasado más remoto, mucho antes incluso del *Alcheringa*», al que de hecho creó. Se hizo a sí mismo, se dio su propio nombre y se alegra con el sonido de las bramaderas cuando éstas giran durante las ceremonias de iniciación. En el *Alcheringa* dejó caer sobre la tierra dos *churingas* (bramaderas) que se convirtieron en hombres; ellos fueron los primeros en fabricar estos instrumentos sagrados con madera de mulga para imitar el sonido de la bramadera de Atnatu en el cielo (es decir, el trueno). Si durante la iniciación no se hace sonar este instrumento sagrado, Atnatu lanza sus venablos y arrastra a los hombres y a los muchachos hasta el cielo²⁹. Atnatu, en una palabra, es prácticamente el equivalente de los Grandes Padres entre las tribus costeras del sudeste de que habla A. W. Howitt. Estos dioses celestes presiden los misterios tribales en que son revelados por vez primera a los jóvenes sus símbolos, atributos y funciones en el tiempo de su iniciación. El trueno es su voz, encarnado visiblemente en la bramadera, o a veces su «hijo», como entre los kurnai, que consideran a

²⁷ Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 122, 362, 627.

²⁸ *Op. cit.*, 370ss, 629.

²⁹ *Northern Tribes of Central Australia*, 498ss.

«Tundun» (que es también el nombre de la bramadera) como el «hijo» o «muchacho» de Mungan-ngaua, el Gran Padre ³⁰.

Siendo la intención primaria de los ritos de iniciación producir un renacimiento con ayuda de un simbolismo de muerte y resurrección, a fin de que los jóvenes puedan ocupar el puesto que les corresponde, participen en la sociedad y se incorporen a la hermandad mística de los antepasados, los tótems, los espíritus y, donde existe, el dios de los misterios, difícilmente puede afirmarse que estos ritos tienen una intención mágica. Si es verdad que faltan las plegarias y los sacrificios, el drama en su conjunto pertenece al ámbito de la religión y no al de la magia, pues se supone haber sido instituido por los antepasados legendarios o por el Gran Padre tribal, cuya voz se escucha en el zumbido de la bramadera y del que a veces se cree que mata a los iniciados y los resucita como hombres plenamente desarrollados. Mediante unos símbolos sagrados y unos ritos emocionantes cargados de potencia sobrenatural procedente de un mundo exterior invisible, el novicio es llevado a la unión con los poderes superiores, y hasta puede ser visitado por la divinidad tutelar, que a partir de ese momento se convierte en su espíritu guardián. Las pruebas físicas, como la circuncisión o la extirpación de un diente, que tienen lugar en la iniciación, normalmente van asociadas a la idea de renacimiento a una vida superior y en un plano superior; frecuentemente son practicadas por personas que simbolizan o encarnan a los antepasados o tótems, mientras que la revelación gradual de la sabiduría esotérica de la tribu tiene tan poco que ver con la tradición mágica como las *churingas* y las bramaderas con los conjuros y los encantamientos. En consecuencia, y tomando a los australianos como caso típico, no se puede mantener que «en el estado más atrasado de la sociedad humana que nos sea conocido, hallamos la magia notoriamente presente y la religión notoriamente ausente», sacando de ahí la conclusión de que «las razas civilizadas del mundo han pasado también, en algún momento de su historia, por una fase intelectual semejante» ³¹.

Es innegable que la magia desempeña en una sociedad primitiva un papel más importante que en una comunidad civilizada, y cuando hoy nos encontramos con sus prácticas, se trata sin duda alguna de una supervivencia de estadios culturales más

³⁰ La otra bramadera es llamada en esta tribu «Wehntwin» o «abuelo»; Howitt, *op. cit.*, 488ss.

³¹ GB, parte I: *Magic Art* I, 234s.

antiguos. La experiencia espiritual de un devoto que se arrodilla ante el altar de una catedral gótica o de una basílica italiana es de orden más estrictamente religioso que las reacciones que suscitaba una danza pantomímica en una caverna paleolítica del Pirineo o las que tienen lugar en una ceremonia australiana de iniciación. A pesar de todo, aunque la magia sea en gran parte una herencia antigua y primitiva que gradualmente ha ido cediendo el paso a la religión y a la ciencia, no obstante las diferencias fundamentales en cuanto a origen y técnica que ambas disciplinas presentan, en la práctica las dos actitudes ante lo sagrado y oculto convergen de tal manera que resulta difícil muchas veces separar la una de la otra. Así es como se justifica la ingrata y cuestionable expresión «mágico-religioso» para describir ciertas prácticas culturales fronterizas acerca de cuyo verdadero carácter discuten los teóricos y cuyas diferencias de matiz pueden ser ignoradas a efectos de una descripción³².

Así, por ejemplo, en un rito sacrificial complejo, el destino que se da a la sangre y a las distintas partes de la víctima, el hecho de que el oficiante porte la piel, y otros elementos parecidos de la ceremonia son eficaces en virtud de las acciones ejecutadas o de un poder inherente; difícilmente podría negarse que poseen una sacralidad independiente de unos «poderes superiores al hombre» como partes integrantes del rito en su totalidad. Si la finalidad del drama sagrado es, pongamos por caso, la representación de un mito etiológico realizada conforme a una costumbre aprobada por la sociedad, orientada a la consecución de unos beneficios y dirigida a un ser divino del que los adoradores dependen en cuanto a su vida y su subsistencia, pertenece a la categoría de la religión. En consecuencia, los distintos elementos, separados de su contexto ritual, estarían más cerca de la magia en su manera de operar, pero en conjunto constituirían una acción religiosa.

LA TÉCNICA MÁGICA

El arte de la magia en sí, por otra parte, es una manera de actuar muy diferente. No es ni religión ni ciencia ni *mana*, sino una técnica específica, con sus propias normas, leyes y tradición. Identificarla con la pseudociencia es perder de vista el hecho de que se mueve, actúa y está situada en el terreno de lo «sobrenatural», no de lo «natural», en la medida en que semejante

³² *Notes and Queries on Anthropology* (Londres 1912) 251.

distinción puede aplicarse a la sociedad primitiva. A la magia se recurre en el punto en que fallan el conocimiento empírico y la experiencia. Puede darse por supuesto que un acontecimiento sigue necesaria e invariablemente a otro sin intervención de ninguna instancia personal, como mantiene Frazer³³; el mago cree que las mismas causas producen siempre los mismos efectos, pero que son el conjuro y el encantamiento que emplea los que superan las normales posibilidades de actuar que poseen las leyes naturales y el conocimiento racional en el orden profano de la realidad empírica. Sus funciones se desarrollan en el ámbito de lo sagrado, absolutamente como las del sacerdote, aunque el mago confía en sus propios poderes sobrenaturales y no en los de unos seres externos a él y superiores, sobre los que no tiene dominio directo.

Actuando estrictamente dentro de su propia tradición y con una técnica precisa, expresa mediante palabras y acciones (es decir, mediante el encantamiento, el rito y el conjuro) una reacción emocional ante una situación y unas circunstancias dadas; el mago y quienes recurren a su arte creen que todo ello resulta eficaz en orden a producir el resultado apetecido. Los métodos adoptados son ordinariamente sencillos, directos, expresivos y muy prácticos, realizados la mayor parte de las veces en secreto, para fines específicos y para beneficio privado. En la magia amorosa, un objeto que representa a la persona amada es halagado con términos cariñosos o se utilizan perfumes atractivos, mientras que para herir a un enemigo se lanza un puñal o un hueso puntiagudo contra la víctima, haciendo demostraciones de intensa furia, y todo ello acompañado de contorsiones y gritos de venganza. Para contrarrestar el daño causado por un rito semejante, el brujo extrae de la persona embrujada lo que ha sido lanzado contra ella, mediante la succión u otra acción semejante. En casos como éste se entabla una lucha entre dos brujos: uno que trata de causar un daño y otro que intenta contrarrestar la operación maléfica.

La potencia del conjuro consiste en las cosas que se hacen y dicen conforme a la tradición antigua del arte mágica, que pasa de generación en generación. En consecuencia, toda desviación de las acciones o fórmulas prescritas rompe el encantamiento y hace que el rito resulte ineficaz y vano. De ahí que se ponga tanto interés en la formulación y actuación correctas. Más aún:

³³ GB, *op. cit.*, 220ss.

como el éxito depende en gran parte de la habilidad del ejecutante, que es el actor más que el agente del poder oculto, al brujo corresponde practicar su arte con la máxima destreza y observando cualquier tabú del caso a fin de mantenerse libre de cualesquiera influjos sobrenaturales que pudieran invalidar su magia, localizada en él y situada bajo su dominio en virtud de la tradición en que se sitúa como ejecutante.

El bagaje técnico que debe poseer un brujo es a veces muy considerable. Incluye no sólo lo necesario para la correcta ejecución de los conjuros, sino que con mucha frecuencia es necesario además aprender un arcaico lenguaje secreto o una terminología críptica, junto con ciertos conocimientos relativos a materias como la meteorología, los procesos de la vegetación y la medicina popular (hierbas, aplicación de sanguijuelas, venenos, etc.), terapéutica y cirugía primitivas (trepanación, vendajes, etc.), masajes, sangrías, partos y los principios de la autosugestión. A veces se recurre a subterfugios como la prestidigitación, el ventriloquismo, etc.; pero si bien no dejan de ser frecuentes los recursos de este tipo, lo normal es que el ejecutante sea un auténtico brujo incuestionablemente convencido de sus propios poderes. De no ser éste el caso, la muy considerable proporción de éxito que acompaña a sus esfuerzos resultaría inexplicable.

EL CHAMANISMO Y EL BRUJO

Pero hay otro importante factor en los métodos empleados en la práctica de la magia. Aparte de los conocimientos especializados, los brujos más eficaces suelen poseer también ciertas cualidades psíquicas muy reales, de forma, por ejemplo, que entre ciertas tribus siberianas sólo las personas que demuestran poseer la adecuada disposición pueden aspirar a ser reconocidas como chamanes. Estos individuos combinan los oficios de sacerdote, profeta y brujo, y ejercen sus poderes en virtud de una relación directa con lo oculto. Donde se observa el principio hereditario, el padre elige de entre sus hijos a aquel que presenta los síntomas adecuados (síncopes, excitabilidad, displicencia, amor a la soledad); a partir de ese momento, el joven ha de fomentar todo aquello que pueda contribuir a acentuar en él una personalidad neurótica. De hecho, en estas zonas nadie llega a ser chamán por su propia voluntad; esta condición le adviene, como dice Czaplicka, *nolens volens*, como una enfermedad here-

ditaria³⁴. El ejercicio de esta profesión depende de que se adquieran los poderes supernormales ocultos, considerados como *conditio sine qua non* para el desarrollo de las funciones chamánicas.

Este aspecto de la técnica, sin embargo, introduce frecuentemente una referencia trascendente en la medida en que se recurre al mundo de los espíritus solicitando su asistencia en el exorcismo, la curación de una enfermedad o la búsqueda de un alma errante. En consecuencia, la magia, en este punto, roza los límites de la religión, ya que el chamán realiza sus operaciones en parte como resultado de los dones que posee y en parte como agente de los espíritus con los que se halla relacionado. Entre los tunguses transbaikalianos, un hombre deseoso de abrazar la sagrada profesión explica que cierto chamán ya fallecido le ha visitado en sueños y le ha encargado que sea su sucesor. Se muestra entonces «débil, como si estuviera aturdido y nervioso», y repentinamente empieza a proferir palabras incoherentes, cae sin sentido, corre a través de la selva, come corteza de árbol, se arroja en el fuego y en el agua, yace acostado sobre puntas, se causa heridas y se comporta en general como si estuviera loco. Habiendo demostrado así los síntomas requeridos, se encarga a un viejo chamán que lo instruya en la sabiduría de los espíritus y que lo familiarice con la manera de invocarlos³⁵. Durante este período de enseñanza, ciertos espíritus tutelares le ayudan en su lucha contra la enfermedad y se le aparecen en diversas formas, unas veces como hombres y otras como pájaros, para conferirle poder y revelarles los misterios de su arte. Pero es importantísimo que entre en contacto con los espíritus benéficos, y en consecuencia ha de aprender a discernirlos³⁶.

En cuanto al lado más práctico de su oficio, ha de adquirir el arte de tocar adecuadamente el tambor, tarea que exige una considerable destreza. Ha de cantar y bailar las danzas ceremoniales correctamente. Cuando todo ello está hecho, después de un período de ayuno y adoptando luego ciertas normas sobre su alimentación, el candidato queda dispuesto para la iniciación. Entre los yakut ésta consiste en que el candidato es conducido a lo alto de una montaña o en medio de un campo abierto por el chamán viejo que se ha encargado de su formación; allí es vestido de la indumentaria adecuada, recibe un tambor y palillos

³⁴ *Aboriginal Siberia* (Oxford 1914) 169ss, 177ss.

³⁵ V. M. Mikhailowsky, *JRAI* 24 (1895) 85ss.

³⁶ W. Jochelson, *The Koryak: Jesup. N Pacific Expedition* (Nueva York 1905-1908) 47.

y se le hace repetir ciertas palabras y que prometa lealtad a su espíritu tutelar. Después de una nueva instrucción acerca de los espíritus y la manera de propiciarlos, se mata un animal y con la sangre se rocían las vestiduras del nuevo chamán; la carne del animal se come en un banquete festivo³⁷. De esta forma, debidamente instalado en su oficio, plenamente equipado con la correspondiente técnica, queda listo para hacer frente a cualquier eventualidad, pero sólo en calidad de agente de unos poderes superiores con los que se halla en permanente relación.

Incluso en Australia, donde es de esperar que el arte mágica se practique en su prístina simplicidad y perfección, de los tres métodos más característicos de iniciación dos implican la intervención de los espíritus. Entre los arunta, cuando un hombre se siente en condiciones de hacerse brujo, ha de ir hasta la boca de una caverna situada en una cadena montañosa de Emily Plain, a unos 22 kilómetros de Alice Springs, que se supone habitada por *Iruntarinia*, espíritus que vienen a ser los dobles de los antepasados del *Alcheringa*, y allí se tiende para dormir. Al llegar la aurora surge un espíritu y arroja una lanza invisible contra el durmiente, atravesándole el cuello por detrás y pasando a través de la lengua, donde produce un agujero que se considera como señal de que ha sido debidamente iniciado. Si el agujero llega a cerrarse, los poderes mágicos abandonan al individuo; pero de cualquier forma que haya sido producida esta marca, lo cierto es que normalmente el brujo conserva este signo distintivo de su oficio durante el resto de su vida. Se supone que una segunda lanzada atraviesa al hombre de oreja a oreja, de forma que cae muerto y es transportado inmediatamente al fondo de la caverna (que se supone extenderse muchos kilómetros por debajo de la llanura), donde los espíritus viven en una perpetua aurora entre corrientes de agua. Allí se abre su cuerpo, se le extraen las vísceras y son sustituidas por otro conjunto de órganos en los que han sido insertadas piedras sagradas (*atnongara*) que serán la fuente de sus poderes milagrosos. Vuelve a la vida en un estado de locura transitoria. Cuando recupera su sano juicio, se pinta una ancha raya sobre la nariz para indicar la categoría alcanzada, aunque no ejerce aún durante un año; si en este tiempo llegara a cerrarse el agujero de la lengua, como a veces ocurre, abandona su nueva profesión. En el intervalo reflexiona sobre sus recientes experiencias ocultas y aprende su arte de otros brujos. Si en cualquier momento pierde las piedras *atnon-*

³⁷ Mikhailowsky, *op. cit.*, 86.

gara, le abandonan inmediatamente sus poderes; en ocasiones se ha descubierto que algún antiguo brujo había caído víctima de esta fatalidad. Para evitarla, ha de abstenerse de ciertas clases de alimento, tales como la grasa o la carne caliente; ha de evitar que le muerda una hormiga «bull-dog», inhalar humo de huesos quemados o escuchar el ronco ladrido de los perros del campamento, para que no huyan sus piedras.

El segundo método de iniciación es similar; pero en vez de ser llevado el individuo hasta el fondo de la caverna, se cree que desciende hasta las entrañas de la tierra, a un lugar sagrado en que habita una clase especial de espíritus del *Alcheringa* llamados *Arunche*. En las raras ocasiones en que alguna mujer es admitida al ejercicio del arte mágica, ésta suele ser la forma en que obtiene sus poderes. Pero también se adopta con mucha frecuencia otro procedimiento en el que los espíritus no desempeñan ningún papel. El candidato es llevado por otros brujos, llamados *Nung-gara*, a un lugar retirado y se le exige juramento de guardar secreto. Los ejecutantes de la iniciación van extrayendo entonces de sus propios cuerpos cierto número de piedras y las colocan una a una en el hueco de un propulsor. Algunas de ellas se colocan presionando fuertemente sobre la parte delantera de las piernas del aspirante y por todo el cuerpo, hasta el esternón. Otras son introducidas en su cabeza mediante pases mágicos y se oprime fuertemente un cristal contra su cráneo. Se practica un agujero bajo la uña del dedo pulgar de la mano derecha, donde se supone que ha sido introducido presionando un cristal. El resto del día se pasa marcando con piedras el resto del cuerpo del individuo entre intervalos de sueño. Por la tarde toma alimento y agua, que contienen cristales. Al tercer día se le agujerea la lengua con un pedernal y su cuerpo es decorado con los emblemas sagrados de los espíritus *oruncha*. Se le colocan en la cabeza finas tiras de cuero y se le manda guardar un silencio estricto hasta que sane la herida de la lengua. También ha de oprimir con el otro pulgar la herida del dedo hasta que sane, para que no se salga la piedra mágica. Al regresar al campamento sólo se le permite que hable un poco, debe abstenerse de comer grasa, pescado y carne de perros salvajes, y tiene que dormir con un fuego encendido entre él y su esposa, para que puedan verlo los *oruncha*, así como para mantenerse lejos de las distracciones mundanas y carnales. Si no se atiene a estas normas corre peligro de perder sus poderes³⁸.

³⁸ Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 522ss.

Aunque cada tribu tiene sus peculiaridades, hablando en general éstos son los métodos típicos para conferir el oficio de brujo en Australia. Como se ve, en un estado cultural en que se supone que predomina la magia, los seres espirituales superiores al hombre desempeñan un papel preponderante en la colación de unos poderes maravillosos, pues ellos son los que introducen las piedras, cristales y los órganos internos en los nuevos hechiceros, gracias a los cuales éstos ejercen sus funciones³⁹. También aquí, como en el caso de los ritos del *Intichiuma* y de la pubertad, convergen la magia y la religión, aunque cuando se trata de realizar una curación, la técnica adoptada es de carácter decididamente mágico en cuanto al método y la manera de actuar. Se hace acostarse boca abajo al paciente mientras el brujo se inclina sobre él y succiona enérgicamente la parte donde se supone que está localizado el mal, escupiendo trozos de madera o de hueso, que, según se supone, va extrayendo y que eran la causa de la enfermedad. En los casos más serios, después de un solemne diagnóstico, al que concurren otros brujos, hay que solicitar los servicios de un miembro reputado de la profesión. El eminente doctor empieza por mirar atentamente al paciente; luego se retira algunos pasos y le vuelve a mirar con ira, se inclina un poco hacia adelante y extiende con energía su brazo, haciendo el gesto de arrojar algunas piedras *atnongara* para introducir las en el cuerpo del enfermo y contrarrestar de esta forma la magia mala que actúa en él. Repite esta acción con gesto dramático, y, finalmente, se acerca y corta el cordón maléfico del *ullinka* (es decir, un corto bastón empenachado y unido a un cordón invisible) que sólo él puede ver. Para completar la curación, lanza una vez más las piedras *atnongara* y luego pone los labios sobre la parte afectada y succiona hasta que saca todo el *ullinka*⁴⁰.

Como el paciente y los espectadores están convencidos de la causa y la naturaleza del trastorno, y además tienen una fe absoluta en la capacidad del brujo para localizarlo y suprimirlo, no es raro que se realice una efectiva curación gracias a la autosugestión, en el caso de que la verdadera enfermedad sea susceptible de tal tratamiento. Cuando logra el éxito, la reputación del médico aumenta; pero si fracasa la operación, se cree que le ha estorbado una magia más poderosa, ejercida por un espíritu

³⁹ En la zona sudoriental es frecuente la idea de que los iniciados van al campo del Dios Altísimo en el cielo para ser investidos de sus poderes; cf. Howitt, *op. cit.*, 404ss.

⁴⁰ Spencer y Gillen, *op. cit.*, 531s.

o por un brujo rival. En cualquier caso, la magia como tal no sufre descrédito alguno. Éxito o fracaso se explican en términos de eficacia mágica en una u otra dirección, y una ganancia, como señala Malinowski, compensa muchas pérdidas, y un caso positivo hace olvidar el negativo ⁴¹.

MAGIA NEGRA Y MAGIA BLANCA

Más aún: en una sociedad primitiva, la creencia en la magia es fundamental. Para alterar esta convicción sería preciso reorganizar por completo las ideas relativas a las fuerzas del mundo exterior, a las potencialidades y a los riesgos de esta vida mortal. La enfermedad y la muerte sólo pueden explicarse en relación con las maquinaciones de personas desconocidas que han movilizad o ciertas fuerzas siniestras y potencias maléfic as que es preciso contrarrestar con encantamientos y conjuros adecuados si se pretende impedir el mal. La magia, en consecuencia, es a la vez lícita e ilícita; puede utilizarse para salvar la vida o para destruirla, para curar o para herir. Hay, por tanto, una «magia negra», que comprende las prácticas dañinas, por contraste con los ritos benéficos, cuya finalidad es ayudar y sanar cuando la ocasión lo hace necesario, fomentar la vida y la salud, el amor y la felicidad. Una misma persona, con los mismos métodos, puede ejercer ambas formas de un mismo poder, unas veces con un fin y otras veces con otro; pero la magia negra se ejerce normalmente en secreto, por su carácter ilícito y antisocial. La magia amorosa, a su vez, aunque no es maligna, difícilmente se ejercerá en público, ya que en este caso no conseguiría su intento. Por otra parte, podría ser antisocial, en el caso de ir en contra de las leyes establecidas de la comunidad, pudiendo incluso provocar la discordia entre dos grupos locales y el consiguiente derramamiento de sangre. Sin embargo, no es correcta la apreciación de Hubert y Mauss, para quienes la magia es una actividad ilícita contraria al orden vigente en la sociedad. Provocar la lluvia y producir alimentos son acciones lícitas y altamente beneficiosas para toda la comunidad; estas ceremonias, al igual que las procesiones de rogativas, constituyen ritos públicos.

⁴¹ Malinowski, *Science, Religion and Reality*, 76.

CEREMONIAS PARA PROVOCAR LA LLUVIA

Entre los arunta, por ejemplo, los miembros del tótem-agua deben realizar estas ceremonias, ya que a ellos fue otorgado en el *Alcheringa* el secreto de producir la lluvia; los ritos se desarrollan en un *Intichiuma* celebrado en el lugar asignado a este fin por un ser ancestral llamado *Irtchwoanga*. Cuando llega el tiempo de esta celebración, el jefe del grupo, que es un renombrado hacedor de lluvia, envía mensajeros a los grupos vecinos para informarles de esta intención y para que se reúnan los hombres del mismo tótem que se encuentran dispersos en ellos. Cuando todos están ya reunidos marchan al lugar elegido del País de la Lluvia (*Kartwia quatcha*), distante unos 80 kilómetros al este de Alice Springs, y después de pintarse con ocre rojo y amarillo y con arcilla, tocados con penachos de plumas de halcón, se sientan en línea y empiezan a cantar. A una señal del jefe todos se ponen en pie de un salto y marchan en fila india hasta un lugar distante unos 30 kilómetros, donde pasan la noche. Al romper el día se desperdigán en busca de caza; luego guisan y comen las piezas cobradas, pero han de abstenerse en absoluto de beber agua, pues en tal caso fracasaría la ceremonia. Una vez terminada la comida, se adornan de nuevo, esta vez con anchas bandas de plumón de pájaro blanco, mientras que los más ancianos levantan una choza cerca del lugar principal de acampada. A la puesta del sol marchan en silencio y en fila india hacia esta cabaña, y al llegar a ella, los más jóvenes entran primero y se tienden boca abajo en el extremo opuesto a la entrada, mientras que fuera los más ancianos adornan al jefe con dibujos hechos con arcilla y pegotes de plumón de pájaro blanco. El jefe hacedor de lluvia se sitúa luego junto a la entrada de la choza y los ancianos cantan hasta que sale fuera y recorre lentamente dos veces arriba y abajo una zanja poco profunda que ha sido preparada junto a la abertura de la choza, haciendo vibrar de manera extraordinaria el cuerpo y las piernas. Mientras se realiza esta operación, los jóvenes se alzan y cantan, pero vuelven a postrarse de nuevo tan pronto como el jefe entra otra vez en la choza. Esta ceremonia se repite a intervalos durante toda la noche, hasta que, justo antes de amanecer, el jefe vuelve a temblar prolongadamente, con lo que se agotan sus fuerzas y se pone fin al rito. Los jóvenes se levantan y salen de la choza, emitiendo chillidos que imitan los del chorlito, pájaro que se considera anunciador de lluvia. Los hombres y las mujeres del

campamento lanzan también estos chillidos. A la noche siguiente los hombres ejecutan una danza ordinaria de la lluvia ⁴².

Esta ceremonia es un ejemplo típico de magia imitativa. Frazer tiene probablemente razón al interpretarla en términos de una tormenta a punto de descargar. La choza representa, según él, la bóveda del firmamento, de la cual salen las nubes de la lluvia, representadas por los puñados de plumón de pájaro blanco repartidos por el cuerpo del jefe, para recorrer el cielo, como lo sugieren los contoneos y temblores del jefe a lo largo de la zanja. Los otros actores representan el papel de los pájaros que se suponen anunciar la lluvia ⁴³. En apoyo de esta interpretación está el hecho de que en Australia y en otros lugares se ejecutan ritos de la lluvia parecidos, en los que se representan las nubes y una tormenta. Sobre la base de que «lo semejante produce lo semejante» se provoca la lluvia imitando los procesos de la naturaleza, mediante una serie de acciones simbólicas, muchas veces acompañadas de las exclamaciones idóneas, con las que se espera obtener el resultado apetecido. Pero este rito es algo más que pura mímica, porque los ejecutantes piensan que el efecto es realmente transmitido al objeto real, y en consecuencia, al reproducir las condiciones naturales (es decir, el cielo y las nubes, los pájaros, etc.) y crear la atmósfera emocional adecuada para la descarga de la potencia mágica, el fin ha de lograrse mediante la pronunciación del conjuro y la ejecución del rito. Todo esto es magia pura y simplemente ejecutada en público con vistas al beneficio de la comunidad. Hay, por consiguiente, una magia corporativa y lícita, del mismo modo que, al contrario, puede darse también una religión individual e ilícita.

La magia no puede diferenciarse de la religión considerándola como un asunto meramente privado, del mismo modo que tampoco puede identificarse la religión con una determinada actitud para con la sociedad. Ambas son técnicas para lograr un cierto dominio sobre la vida humana, su destino y su entorno. Pero la magia está limitada por su método y su tradición y es esencialmente práctica como intento de producir unos resultados definidos dentro de su campo concreto de actuación. En la práctica se mezcla frecuentemente con la religión porque ambas disciplinas se ocupan de fenómenos emparentados entre sí, y la mentalidad primitiva no se inclina precisamente a establecer distinciones tajantes en su trato con lo sagrado y oculto. En consecuencia,

⁴² Spencer y Gillen, *op. cit.*, 189-93.

⁴³ GB, parte I: *Magic Art* I, 261.

mientras que el *mana*, en el uso científico de este término, no es la raíz común de que ambas proceden, puede ser uno de los eslabones de conexión, ya que se trata de un concepto «ambivalente», que implica por igual los efectos benéficos y maléficos de una intervención sobrenatural y es a la vez una posesión personal y una fuerza impersonal inherente a ciertas manifestaciones de lo sagrado. Pero sí bien tiene elementos comunes con lo «numinoso» y lo «mágico», la magia no ha nacido de la idea del *mana*, del mismo modo que tampoco es la hermana desacreditada de la religión. Esencialmente es hija de su propia tradición, tiene su propia vida y es eficaz según sus propios fines. No es una ciencia bastarda por orientarse al mundo de lo sobrenatural; únicamente cuando falla el conocimiento empírico acerca de la causa y el efecto es cuando se recurre a una supercausalidad por medio del conjuro y el rito. En una palabra: la magia tiene su propio ámbito, en el que surge como una técnica especializada y mecanicista que trata de promover unos procesos naturales en un universo pasivo. Pero si bien se rige por sus propias leyes y tradiciones, y realiza unas funciones peculiares, su influencia se hace sentir no pocas veces en otras atmósferas emocionales adyacentes, como se ve en ciertas prácticas culturales que con razón pueden ser descritas como «mágico-religiosas».

BIBLIOGRAFIA

- B. Allier, *Magie et Religion* (París 1935).
- R. H. Codrington, *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore* (Oxford 1891).
- E. E. Evans Pritchard, *The Morphology and Function of Magic*: «*American Anthropologist*» 31 (1929) 619ss.
- J. G. Frazer, *The Golden Bough*, parte I: *The Magic Art* (1917).
- R. Firth, *The Analysis of Man*: «*Journal of Polynesian Society*» 49 (1940) 483ss.
- S. Hartland, *Ritual and Belief* (1914).
- J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*: «*American Anthropologist*», nueva serie (1892) 33ss.
- H. Hubert y M. Mauss, *Esquisse d'une théorie général de la magie*: «*L'Année Sociologique*» 7 (1904).
- E. O. James, *The Beginnings of Religion* (1958).
- F. B. Jevons, *Definition of Magic*: «*Sociological Review*» 1 (1908).
- *Magic and Religion*: «*Folk-lore*» 28 (1917).
- B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (1922).
- *Coral Gardens II* (1935).
- *Sexual Life of Savages in North-western Melanesia* (1932).
- R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1914).
- *Magia y Mana*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII*.
- W. H. R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion* (1929).
- B. Spencer y F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1938).
- *Northern Tribes of Central Australia* (1904).
- E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1903).
- E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (1926).

CAPITULO III

LA ORGANIZACION RITUAL

Puesto que la religión y la magia representan dos técnicas alternativas para relacionarse con el elemento imprevisible de la experiencia humana y dominar el mundo exterior mediante un sistema de supercausalidad o de referencia trascendentales, ambas se expresan inevitablemente en la acción. El hombre «danza su religión» y maneja su magia mediante el rito y el conjuro. Es cierto que estas actividades esconden unas intensas reacciones emocionales ante un orden de sacralidad del que se cree que responde a las necesidades humanas, y que en el caso de este aspecto que podríamos calificar de genuinamente religioso se valora en términos de poderes y entidades superiores al hombre; sin embargo, el rito ha de considerarse más fundamental que la creencia, ya que es la forma externa y tangible de los íntimos deseos del alma.

Como ya hemos visto, fomentar la vida es la máxima preocupación del hombre, y en aquellas etapas de la cultura en que los medios de subsistencia no están muy seguros, la provisión de alimentos es fuente constante de angustia y produce un estado perpetuo de tensión emocional. En una moderna comunidad civilizada estas preocupaciones han sido en gran parte eliminadas gracias a un control de los abastecimientos, que en cualquier caso han dejado a un sector de la población en libertad para concentrarse en otros aspectos del pensamiento y la existencia. De hecho, la civilización es el resultado, en gran parte, de una emancipación con respecto a las condiciones precarias, que convierten el mero subsistir en la carga abrumadora de todos los días. Pero cuando la vida dependía únicamente de la caza y de que las lluvias y el sol produjeran las cosechas en un lugar de-

terminado, era poco el tiempo que sobraba para gastarlo en otras cosas, como el bienestar o el progreso. Todos los recursos de una sociedad habían de orientarse a un fin único, y cada individuo tenía asignado un puesto en el elaborado esquema mágico-religioso, tendente a conservar y fomentar los medios de subsistencia. Dentro de los límites de los conocimientos adquiridos, los métodos eran racionales y empíricos; pero cuando éstos fallaban, o cuando resultaban insuficientes, se aplicaba una complicada organización ritual, en parte mágica y en parte religiosa, bien para frenar o impulsar los procesos de la naturaleza mediante la supercausalidad ejercida por agentes humanos, bien para procurar la ayuda de unos seres cuya intervención respondiera a las súplicas de la humanidad empeñada en la lucha.

EL SIGNIFICADO DE LOS RITOS

Para asegurar la lluvia en el país de los arunta, por ejemplo, ciertos miembros de la tribu expertos en esta clase de ritos son convocados para realizar una ceremonia o *Intichiuma*, que ya hemos descrito, a fin de provocar la caída de los frescos chaparrones vivificantes sobre la tierra reseca y que el desierto florezca como un rosal. Otros grupos se reúnen para ejecutar los ritos adecuados según la ocasión y sus exigencias (por ejemplo, la multiplicación de los tótems). El procedimiento consiste en una imitación de los procesos naturales, como la acumulación de las nubes que descargan la lluvia o los hábitos de las especies sagradas, pero ello únicamente porque el primitivo es un hombre de acción que expresa y representa sus deseos y anhelos íntimos en signos externos y visibles. El rito se convierte así en un escape de emociones reprimidas; la necesidad de actuar se descarga en el símbolo eficaz con el que se identifican los ejecutantes. Para completar esta identificación, se disfrazan adoptando los rasgos de la cosa representada y se comportan como si realmente fueran aquello que representan, o bien portan objetos cargados de su potencia y frecuentemente participan con sentido sacramental de alguna porción de la especie sagrada en el caso de los ritos totémicos. Con todo ello se logra establecer una relación vital con la fuente de la fuerza, a fin de lograr los resultados apetecidos, o en una acción de orden más estrictamente mágico, una reproducción realista de alguna actividad práctica en orden a establecer una eficacia *post facto* mediante la causalidad imitativa.

A la mente primitiva no le preocupa cómo se realiza esto. Las ceremonias «sirven», y esto es lo único que importa. No hay teologías cuidadosamente elaboradas ni creencias sistematizadas; tampoco se establece una clara diferenciación entre religión y magia como disciplinas distintas, sino que se cree absolutamente en los ritos mágico-religiosos. Se comprende que algunos de estos ritos son antisociales e ilícitos, mientras que otros son beneficiosos para la sociedad o el individuo; pero en ningún caso se duda de su eficacia, lo mismo si se orientan a fomentar la vida y la prosperidad que si tienden a producir la enfermedad y la muerte o, en respuesta a este caso, a apartar el mal. En ningún nivel cultural es mera ceremonia conmemorativa el rito *genuino*, y mucho menos un abracadabra de prestigeador, pues cuando un rito pierde su eficacia es que ya no es tal rito. De manera semejante, la espectacularidad tampoco entra en la naturaleza del rito, a menos que responda al carácter de un drama sagrado, como ocurre en la misa, que, según la teología católica, es nada menos que la reiteración del proceso redentor en que el mismo Cristo vuelve a impartir su gracia y la gloria de la inmortalidad a los que le reciben devotamente y con contrición. Por eso tiene razón Frere al afirmar que «hay una forma de ceguera, una falta de sentido común que impide al hombre reconocer que detrás de las ceremonias se esconden unas realidades: principios, doctrinas y estados o hábitos de la mente. Nadie puede aspirar a emitir un juicio honrado en materia de ceremonias si no es capaz de comprender que causan unas controversias tan acaloradas precisamente por lo mucho que significan»¹.

En el caso del rito, lo que confiere a éste su significado no es lo que hay detrás de la acción ejecutada, sino lo que el mismo rito esencialmente es y realiza. El sacrificio eucarístico, por ejemplo, es considerado la presencialización en el tiempo y en el espacio del sacrificio del Calvario, y según la definición tridentina, en las especies consagradas «se contienen verdadera, real y sustancialmente, no en signo, figura o virtualidad, el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo»². Como dice Malinowski, «la gracia invisible hace del sacramento de la transustanciación el verdadero epítome de cuanto cree el católico: la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, su sacrificio en el Calvario y la institución del sacramento mediante el cual

¹ W. H. Frere, *Principles of Religious Ceremonial* (Londres 1928) 9.

² Concilio de Trento, ses. XIII, can. 1.

Cristo reaparece perpetuamente sobre la tierra y se une con cada creyente en el sacramento de la comunión»³.

En consecuencia, lo mismo en la ceremonia del *Intichiuma* australiano que en el misterio central del cristianismo, el principio es el mismo por lo que se refiere al significado esencial del rito.

Intentar racionalizar, intelectualizar o escarnecer algo que esencialmente es una reacción emocional ante lo suprasensible es caer en un error y confundir el problema. Evelyn Underhill se halla más cerca de un análisis correcto cuando dice que «la respuesta del hombre a la Realidad, con sus mil formas escalonadas de expresión, unas tan crudas y otras tan amables, unas tan concretas y otras tan ultramundanas, pero todas ellas tan patéticas en su mismo infantilismo», ofrece una clave para «el significado real de esos ritos y ceremonias comunes a casi todos los credos, que expresan la profunda convicción humana de que ninguno de los acontecimientos, ninguna de las experiencias que componen la vida humana son comprensibles a menos que se pongan en relación con la Trascendencia; que en todo ello hay algo más que su significado natural y que ha de santificarse mediante esta referencia a los Poderes invisibles»⁴.

RITOS DE TRANSICION

Es sobre todo en momentos de crisis cuando las necesidades de la vida, físicas o espirituales, exigen una intervención sobrenatural. El individuo o el grupo se esfuerzan entonces por establecer unas relaciones rituales con el orden sagrado a fin de proteger el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la muerte, la sementera, la recolección y el paso de un año a otro. En la sociedad primitiva, vida y salud son conceptos sinónimos, como también lo son muerte y enfermedad. Tanto en el hombre como en la naturaleza son visibles los mismos procesos de decadencia y regeneración; un perpetuo morir para renacer, de donde surge la idea de un espíritu que nunca muere presente en todas las cosas; el clan se convierte en un ciclo continuo de existencia comparable a la sucesión de las estaciones: nacimiento, vida, muerte y renacimiento. Estos acontecimientos señalan la ocasión para ejecutar los ritos de transición.

³ *The Foundations of Faith and Morals* (Oxford 1936) 49.

⁴ *Worship* (Londres 1936) 11s.

a) *Ritos del nacimiento*

Cuando el embrión humano inicia su vida independiente pasa por lo que Van Gennep describe como un rito de transición en que se repite el proceso creativo, muchas veces mediante unas lustraciones vivificantes.

Este rito responde a una complicada teoría de la generación y del estatuto social, que es preciso explicar de algún modo. Se ha sugerido frecuentemente que los pueblos primitivos ignoran los hechos fisiológicos de la paternidad⁵, ya que entre ciertas tribus, como los arunta, se cree comúnmente que una mujer concibe porque un espíritu infantil entra en ella al pasar por un lugar sagrado donde siente por vez primera que está embarazada. En consecuencia, al nacer el niño, éste es considerado como reencarnación de uno de los antepasados relacionado con aquel lugar⁶. Los melanesios creen que el trato carnal es el medio para abrir el camino a los espíritus y que éstos entren en la mujer para dar origen a un niño, pero al parecer no se conocen las propiedades fecundantes del semen. Esto explica que en el principio la primera mujer concibiera sin un compañero masculino, como frecuentemente afirman los mitos, bastando para que perdiera su virginidad cualquier incidente, como la caída de la lluvia. Una vez despejada la entrada, el resto sigue por sí mismo. En consecuencia, si bien se admite que el embarazo es posible sin trato carnal, la ruptura del himen se considera esencial para la maternidad, pues de otro modo los sutiles espíritus no podrían entrar en el útero. Cuando nace el niño es deber del esposo protegerlo y cuidarlo más bien en calidad de guardián y amigo benévolo, no como padre, puesto que no tuvo parte en su procreación. En realidad, la autoridad paterna es ejercida por el hermano de la madre como *potestas*; el parentesco es estrictamente matrilineal⁷.

Una teoría de la generación como ésta difícilmente dejaría de tener profundas consecuencias en cuanto a todas las ideas referentes a los orígenes del ser humano, especialmente por lo que se refiere al laxismo general en materia de relaciones prematrimoniales. En una sociedad matrilineal, en que los «hijos

⁵ E. S. Hartland, *Primitive Paternity* (Londres 1909-10).

⁶ Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, 150, 606.

⁷ Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (Londres 1927) 28ss, 43ss; *Sex and Repression in Savage Society* (Londres 1927) 9ss; JRAI 46 (1916) 353.

sin padre» son cosa tan frecuente como rara la virginidad, la cuestión de la paternidad plantea muchas dificultades y facilita la interpretación sobrenatural de las causas de la concepción y el nacimiento. En realidad, sin embargo, el número de hijos ilegítimos en las comunidades primitivas normalmente no es muy elevado, por razones que nunca han sido muy satisfactoriamente explicadas, y las ideas erróneas acerca de los datos fisiológicos de la paternidad no excluyen del todo la función de un progenitor humano. En la antigüedad y durante la Edad Media se especuló mucho acerca del origen del alma y sus relaciones con el cuerpo y el acto sexual⁸; este mismo problema referente al ingreso del espíritu encarnado desde un mundo trascendente parece esconderse detrás de las teorías primitivas sobre la generación y los ritos del nacimiento.

Si el niño es un habitante de otra esfera, la reencarnación del espíritu de un antepasado, o un dualismo compuesto de un cuerpo mortal que alberga un alma racional producida por un acto especial de creación cuando el organismo ya está suficientemente desarrollado para recibirla, parece que se requiere algo más que la paternidad humana para explicar su génesis. De ahí que se introduzca una intervención sobrenatural, unas veces excluyendo al mismo tiempo el proceso fisiológico y otras, como ocurre con mayor frecuencia, para completarlo en los puntos en que no basta para explicar suficientemente todas las fuentes de la nueva vida. Estas creencias son en general vagas, inciertas y contradictorias, pero en la sociedad primitiva se asocian con mucha frecuencia a la idea de reencarnación, de forma que los recién nacidos se consideran unas veces almas rejuvenecidas y renacidas con cuerpos nuevos del clan a que pertenecían y otras se les tiene por espíritus infantiles emanantes del espíritu inmortal del linaje ancestral, destinados a entrar en las mujeres del correspondiente tótem cuando llega el tiempo en que les toca retornar a la tierra.

Sea cual fuere la forma exacta de la creencia en un caso determinado, el hecho de que el niño entre en este mundo desde el «más allá» lo convierte en algo sagrado, en objeto de veneración ritual para todos los que tengan relación inmediata con su nacimiento. La madre, que es el principal agente, queda sometida a tabús desde los primeros momentos del embarazo hasta que el niño es destetado, cuya principal finalidad es evitar cier-

⁸ Cf. Esquilo, *Euménides*, 658ss; C. Singer, *From Magic to Science* (Londres 1928) 222.

tos contactos, que entrañarían un peligro sobrenatural, y reincorporarlos, madre e hijo, a la sociedad. Pero también el marido ha de someterse a unas restricciones similares; en algunos casos ha de acostarse al tiempo del nacimiento, mientras que la mujer sigue con sus quehaceres habituales. Esta costumbre, llamada *couvade*, es claramente una institución ritual. El proceso del parto generalmente apenas implica una interrupción de las tareas normales entre las mujeres primitivas, aparte de los tabús que han de observar. Así, en la Guinea británica, «antes de nacer el niño, el padre se abstiene durante cierto tiempo de algunos alimentos de origen animal. La mujer sigue trabajando como de costumbre hasta pocas horas antes de que nazca el niño. Finalmente, se retira, sola o acompañada únicamente de algunas mujeres, a la selva, donde cuelga su hamaca; luego nace el niño. Al cabo de algunas horas —frecuentemente menos de un día—, la mujer, que, como todas las que viven en una situación nada artificial, apenas sufre, regresa y vuelve a su trabajo normal».

El marido, por otra parte, se retira a su hamaca tan pronto como el suceso ha tenido lugar, y «absteniéndose de toda clase de trabajo, de comer cualquier alimento, excepto gachas ligeras de harina de cassava, de fumar, lavarse y, sobre todo, de tocar armas de cualquier tipo, es atendido y cuidado por todas las mujeres del lugar»⁹.

Este período de descanso del padre tiene un claro sentido mágico-religioso. Así es como afirma su paternidad con respecto al recién nacido y participa en el proceso del sobreparto, llegando incluso a imitar las contorsiones y los lamentos de una mujer que da a luz¹⁰. Pero no guarda relación alguna con el estado fisiológico de la madre, y lo mismo podría decirse hasta cierto punto de los preparativos para el parto en el caso de la mujer, en ambientes en que la naturaleza no exige un prolongado «confinamiento», término que sugiere el verdadero propósito de esta costumbre: la exclusión de la sociedad. En las condiciones de la civilización moderna, el parto, por supuesto, resulta mucho más trabajoso para la mujer; pero aun así, la difundida costumbre de que la madre permanezca sin salir de casa hasta que «sale a misa» es una supervivencia europea de esta antigua reclusión ritual. Con esta ceremonia vuelve a las relaciones normales de

⁹ Everard im Thurn, *Among the Indians of Guiana* (Londres 1883) 217; cf. W. R. Dawson, *The Custom of Couvade* (Manchester 1929). Esta práctica todavía puede observarse en Inglaterra, cf. «Man» (1930) 28, 62; (1931) 16; (1932) 288, 338; «Folk-lore» 44 (1934) 158; 47 (1936) 310ss.

¹⁰ Radin, *Winnebago Tribe*, en *37th RBAE* (Washington 1915-16) 126.

la vida diaria, del mismo modo que en las culturas primitivas los padres pasan por una readmisión ritual en la comunidad al término de las ceremonias relacionadas con el nacimiento, que implica lustraciones, unciones, corte del cabello, visitas de los amigos, regalos de arroz y otros géneros y otros ritos parecidos.

Entre los hopi, por ejemplo, el quinto día después del parto se permite a la esposa ponerse los mocasines y ver el sol por primera vez desde su confinamiento. Lava entonces su cabeza y la del niño con amole y queda libre para emprender de nuevo sus labores caseras, pero no puede comer carne o cosas saladas y sólo se le permite beber agua templada o té de enebro hasta que ha completado una serie de lavatorios el día décimo y el decimoquinto, terminando el vigésimo con un baño de vapor. La casa ha de ser limpiada completamente y hay que bañar al niño y friccionarlo con harina de centeno e imponerle un nombre; su madre lo presenta entonces al sol. Los ritos concluyen con una fiesta y la entrega de regalos a los huéspedes en retorno de los que ellos hicieron a la madre cuando el «acontecimiento»¹¹.

Madre e hijo, de hecho, reciben el mismo trato porque ambos pasan por el mismo proceso de iniciación en la sociedad; la madre, sobre todo en el caso de su primer parto, porque adquiere una condición superior, y su hijo porque ha de recibir su iniciación en esta vida mediante este primer rito de transición. A este fin ha de ser desacralizado y puesto en unas relaciones adecuadas con el mundo espiritual; así obtiene su puesto en la familia y en la comunidad. Las lustraciones y las unciones empiezan por efectuar una purificación y una renovación rituales, confiriéndole vigor y vitalidad para combatir con las fuerzas del mal, a las que ha de enfrentarse el hombre en los momentos críticos de su vida. La presentación a los dioses, tótems o espíritus establece una comunión con el orden trascendente y la solemne imposición de un nombre, relacionado frecuentemente con el antepasado del que se supone descender el individuo, tiene el mismo efecto, ya que el nombre forma parte integrante de la personalidad. Mediante él es puesto el niño en conexión con su ascendencia humana y divina y recibe un puesto en la sociedad (la familia y el clan). Dado su carácter sagrado, así como la conexión íntima que guarda con la personalidad, este nombre real, que muchas veces habrá sido revelado por su genio tutelar o en sueños, se guarda estrictamente en secreto para que nadie pueda causar daño alguno al individuo sirviéndose de él.

¹¹ «Journal of American Ethnology and Archaeology» 2, 165.

Además del nombre genérico del grupo social o religioso, o aparte del que es dado a conocer secretamente en una determinada ocasión, cada individuo tiene su nombre personal en el uso cotidiano; a éste se añade frecuentemente un «término de estado» que indica el grado de iniciación a que ha llegado. Así, en Australia Central se le llama *Ambaquerka* hasta que ha sido alzado en el aire durante la ceremonia de iniciación. Entonces pasa a ser *Ulpmerka* hasta que es llevado al sitio de la circuncisión, donde recibe el nombre de *Wurtja* mientras aguarda la operación; entre la circuncisión y la subincisión es llamado *Arakurta*, y, finalmente, sale como *Urliara*¹². En esta región cada individuo tiene su nombre personal, su nombre secreto (relacionado con su *churinga-nanja*), su «término de estado» adquirido durante el rito de iniciación, su nombre de clase o subclase, su nombre totémico y a veces también un apodo. Pero si bien la manera de designar a los seres humanos en la sociedad primitiva es muy complicada y se considera asunto de la máxima importancia dada la significación ritual y social de los títulos, la ceremonia de la imposición del nombre es realmente muy sencilla, y no tiene lugar necesariamente al nacer. A veces forma parte de los ritos de la pubertad, o puede posponerse hasta que se obtiene algún signo mediante la astrología o la adivinación. Dado que el nombre guarda relación muy estrecha con la personalidad y la condición social del individuo, su imposición no queda confinada en las primeras etapas de la vida, sino que a lo largo de ella un hombre o una mujer pueden cambiar de nombre muchas veces, según lo pidan las circunstancias o la ocasión.

b) Ritos de iniciación

El siguiente paso en la vida de un varón se da al llegar a la adolescencia, cuando se le confieren solemnemente todos los privilegios y responsabilidades de la comunidad en el orden religioso, social y administrativo. Esto implica un proceso de renacimiento o transición del círculo familiar a la comunidad tribal en la que ha de actuar como uno más de sus miembros activos. En primer lugar, hay que renunciar a las cosas de niño mediante unos «ritos de separación», que normalmente incluyen el ayuno, pruebas de resistencia u ordalías, la circuncisión (a veces la subincisión) y un prolongado período de aislamiento, aparte de las lustraciones y numerosos tabús. Todo ello se desarrolla en un

¹² *Native Tribes of Central Australia*, 218, 249, 638.

estricto secreto, y durante las ceremonias se dan habitualmente extensas explicaciones sobre la tradición esotérica, así como largas exhortaciones sobre el correcto comportamiento social y las prácticas religiosas. Revelar a los no iniciados algo de lo que se ha dicho o hecho en el curso de los ministerios traería consigo la muerte inmediata por obra de agentes naturales o sobrenaturales. Hasta ese punto se considera absoluta la separación entre los que han pasado y los que no han pasado por estos ritos.

A fin de romper completamente con el pasado, habitualmente se representa un drama pantomímico de muerte y renacimiento. Así, en las ceremonias de los yuin presenciadas por Howitt, después de presentar a la vista de los muchachos los pecados capitales en una especie de pantomima, y una vez que han sido instruidos en lo referente a Daramulun y los deberes morales, se hinca en el suelo una figura del Dios Supremo y se prepara una tumba con estacas y en ella se coloca un individuo con las manos cruzadas y sosteniendo un árbol *geebung*; se le cubre con hojas, hierbas, palos y plantas de manera muy realista. Se colocan junto a él los novicios mientras se forma una procesión que canta lamentaciones e invoca a Daramulun. Cuando los cantores llegan junto a la tumba, se sitúan dando frente a los novicios. El árbol *geebung* empieza a agitarse y el muerto se levanta apartando su cubierta y danza sobre la tumba, esparciendo los fragmentos de cuarzo mágico que lleva en la boca y que se supone haber recibido de Daramulun¹³.

En Fiji se celebra una ceremonia del mismo tipo, pero aún más realista, el quinto día de los ritos. Se rapan por segunda vez las cabezas de los novicios y se envuelven sus cuerpos en largas piezas de tela con vistosos pliegues. Llevando en las manos sus mejores armas, penetran en el santuario interior del recinto, formado por piedras sagradas (*nanga*), donde se ofrece a su mirada sorprendida una fila de cadáveres cubiertos de sangre y con los cuerpos aparentemente abiertos, de forma que son visibles sus entrañas. Caminando sobre los horribles despojos, avanzan hasta alinearse frente al sumo sacerdote, que de repente profiere un fuerte alarido. Entonces se ponen en pie los muertos y corren hacia el río para limpiarse la sangre y las vísceras de cerdos sacrificados con que se habían embadurnado¹⁴. Con este crudo simbolismo de muerte y resurrección son incorporados los neófitos a la comunidad mística de los adultos de la tribu y de

¹³ Howitt, *op. cit.*, 554ss.

¹⁴ Fison, JRAI 14 (1885) 20ss.

sus dioses o espíritus ancestrales. A veces hay también un combate ritual como parte de las pruebas a que son sometidos los jóvenes¹⁵, y no es improbable que en un principio, en vez de presenciar una resurrección simbólica, los iniciados fueran sometidos a un rito de muerte y renacimiento.

Así, entre los kurnai se les hace «dormir como muchachos para que despierten como hombres». Que este «sueño mágico, no como el sueño ordinario», se considera un equivalente de la muerte queda demostrado por el hecho de que sus madres y hermanas guardan luto por ellos y se pintan a lo ancho del rostro una banda con barro, la acostumbrada señal de duelo, mientras que a los jóvenes se les prohíbe hablar mientras dura el período de quietud¹⁶. Durante el sueño mágico imitan los chirridos de su tótem, el emú (*yiirung*), para sugerir que han retornado al estado totémico, del que resurgen como miembros recién nacidos del clan.

En la tribu wonghi de Nueva Gales del Sur se dice que los jóvenes son muertos por un ser sobrenatural llamado Thurmulun (Daramulun) que los parte en dos y luego les devuelve la vida, después de arrancarles un diente¹⁷. Esta misma creencia pervive entre los no iniciados de la región central, donde se explica a las mujeres y los niños de los kaitish que Twanyirika mata a los muchachos y los resucita durante los ritos de iniciación¹⁸; también los binbinga de la costa occidental del lago de Carpentaria afirman que el pico de la bramadera es un espíritu llamado Katajina, que se come a los novicios y luego los vomita convertidos en hombres iniciados¹⁹. En el Nuevo Mundo, los omaha solían atar al novicio a una plancha de madera; uno de los ejecutantes simulaba matarlo, mientras que otro lo devolvía a la vida²⁰.

Esta misma idea subyace a las ceremonias de renacimiento a partir del estado embrionario, que es un rasgo destacado de esta clase de ritos, como, por ejemplo, entre los akikuyu la costumbre de que la madre imite el parto en una pantomima antes de proceder a la circuncisión de un muchacho. La mujer ha de gritar y es lavada como un recién nacido y tiene que alimentarse

¹⁵ Howitt, *op. cit.*, 333ss, 639.

¹⁶ *Op. cit.*, 632, 625.

¹⁷ A. L. P. Cameron, JRAI 14 (1885) 357ss.

¹⁸ Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, 342ss, 498.

¹⁹ *Op. cit.*, 366ss, 501.

²⁰ J. G. Kohl, *Kitschi-Gami* (Bremen 1859) I, 59ss.

de leche durante algunos días ²¹. En Nueva Guinea, los jóvenes de los yabim, una vez que han recibido la circuncisión, han de vivir reclusos durante varios meses, y cuando vuelven finalmente a la aldea han de mantener los ojos cerrados y demostrar que no pueden hablar o entender lo que se les dice, igual que niños recién nacidos ²².

En todos estos casos resulta evidente que la iniciación consiste en morir y renacer, lo que se consigue mediante una muerte ritual o renaciendo a una nueva condición social. Este proceso de regeneración tiene ordinariamente carácter sacramental en el sentido de que implica la comunicación de una sacralidad a los neófitos por medio de un banquete sagrado y la investidura con emblemas, vestiduras u otros objetos simbólicos. Así, en el rito de las Fiji, una vez que se ha presentado la resurrección mímica y han resgresado de lavarse en el río los individuos que simulaban cadáveres, se introduce solemnemente en el recinto sagrado un ñame cocido, además de cerdo asado y una copa llena de agua, y es revestido cuidadosamente con un vestido nativo. El extremo del ñame se introduce en la boca de cada uno de los iniciados, que toman un bocado; del mismo modo toman también un bocado de cerdo y mojan los labios en la copa sagrada, después de lo cual se limpian la boca con una servilleta ²³. En la misma zona, durante la iniciación en el culto de los espíritus del agua, se bebe *kava*, que originalmente era una bebida de los dioses o ambrosía, comparable al *soma* de la India, para establecer una comunión con los elfos, que hace invulnerables a los iniciados ²⁴.

Parecido significado se atribuye a la *churinga* en Australia y a la bolsa de los amuletos entre ciertas tribus como los ojibway, winnebagos y sioux de Norteamérica. Este instrumento ambivalente, que consiste en una pequeña bolsa en que se guardan amuletos o «medicinas», del que se cree que posee cualidades tan poderosas (llamadas *tonwan*) que ningún ser humano podría resistirse a ellas, se utilizaba a la vez para matar y para devolver la vida a los iniciados en las sociedades secretas. Cuando el dios de las aguas preparaba la primera bolsa mágica, probó sus poderes en cuatro candidatos, todos los cuales perecieron a

²¹ W. S. y K. Routledge, *With a Prehistoric People, the Akikuyu of British East Africa* (Londres 1910) 152.

²² K. Vetter, *Nachrichten über Kaiser Wilhelms-Land und den Bismark-Archipel* (Berlín 1897) 92ss.

²³ Fison, *op. cit.*, 20ss.

²⁴ Hocart, *Kingship* (Oxford 1927) 59ss, 134ss.

su contacto fatal. Mediante un antídoto, produjo unas pequeñas conchas cuya virtud consistía en devolver la vida a los que habían sido muertos por la bolsa mágica. Cuando actualmente un candidato es muerto durante las ceremonias, es resucitado luego mediante un nuevo toque de la bolsa o gracias a una de las piedras vitalizadoras que se supone tener dentro del cuerpo todo sioux iniciado²⁵.

En las religiones superiores, la iniciación se repite muchas veces periódicamente, conforme el neófito avanza a través de una serie de pasos en el culto místico; pero el principio es el mismo, ya que los ritos tienen por objeto una renovación de la vitalidad espiritual a través de un drama de muerte y resurrección. Primero se lleva a cabo una escisión con respecto al mundo mediante los ritos de separación; luego se asegura la unión con la divinidad a través de la regeneración sacramental; finalmente, se retorna a la sociedad como «hombre nuevo» en un estado superior, con nuevos poderes, según corresponde a quien ha sido engendrado en el orden trascendente, como lo simbolizan muchas veces el cambio de nombre y las insignias correspondientes al rango adquirido.

c) *Matrimonio*

La etapa final se celebra con signos externos de victoria, que frecuentemente incluyen una procesión solemne y siempre se acompaña con una alegre fiesta nupcial. El desenfreno, tan común en estas ocasiones, es resultado en gran parte de las estrechas conexiones que en las sociedades primitivas se dan entre iniciación y fecundidad. Como estos ritos se celebran normalmente al llegar los jóvenes a la pubertad, constituyen un prelude a las relaciones carnales; apenas puede dudarse que ciertas prácticas, como la circuncisión y la operación equivalente en las muchachas, tienen un sentido práctico a la vez que mágico-religioso. Lo cierto es que en Australia se cree que la mutilación aumenta la potencia carnal tanto en los hombres como en las mujeres²⁶. No ha de sorprender, por consiguiente, que una vez debidamente ejecutados los ritos este aspecto de su cometido pase a ejercerse sin más demora, aunque en algunas ocasiones

²⁵ J. Carver, *Travels through Interior Parts of N. America* (Londres 1781) 271ss; Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States* (Filadelfia 1853-56) III, 287; V, 430.

²⁶ H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaida 1925) 248.

se prohíbe a los recién iniciados que tengan trato carnal con las mujeres hasta que llegue el momento del matrimonio.

La iniciación, en una palabra, es una preparación para el matrimonio, en el sentido de que hace a los muchachos y a las muchachas *ritualmente* aptos para el mismo, pero el estado matrimonial propiamente dicho va precedido de las correspondientes ceremonias. Estas pueden incluir nuevas pruebas de virilidad, como entre los masai, que acostumbraban a exigir a sus varones que tomaran parte en varias expediciones guerreras para infligir la muerte a los enemigos antes de acceder a la felicidad conyugal²⁷. En una palabra: como en todos los ritos de esta naturaleza, la persona tiene que abrirse camino *luchando* hacia una situación más elevada dentro de la sociedad. Si bien dar muerte a un hombre es una *conditio sine qua non* únicamente en culturas guerreras, en casi todos los ritos matrimoniales se incluye como elemento destacado un combate ceremonial del tipo que sea. Muchos de los tipos que se conocen como «matrimonios por rapto» seguramente son en realidad una supervivencia de un combate en que el novio, con o sin ayuda de sus parientes, luchaba para apoderarse de la novia, que en modo alguno resultaba algo así como una víctima involuntaria del rapto, especialmente en una sociedad matriarcal, donde tenía un amplio dominio en los asuntos domésticos.

El matrimonio es en todas partes una institución regulada por leyes y costumbres, que «no ha de tomarse desconsideradamente, a la ligera o como un juego». Por tratarse de un «estado santo» conforme a la concepción primitiva de lo sagrado, se rodea de numerosos tabús, tantos como sean precisos para obligar a los contrayentes y a sus parientes próximos. El riesgo sobrenatural que parece inherente a la desfloración, en el que tanto ha insistido A. E. Crawley²⁸, puede que sea una exageración, ya que en numerosas comunidades primitivas se da una considerable licencia prematrimonial; pero, a pesar de todo, el matrimonio es un estado tabú, y no puede negarse que muchos ritos nupciales se orientan a prevenir los peligros imaginarios de la desfloración y la consumación del matrimonio. Para combatir las influencias malignas y asegurar la «bendición», una complicada instalación ceremonial marca la coyuntura crítica que el matrimonio significa para los contrayentes y sus familias,

²⁷ A. C. Hollis, *The Masai* (Oxford 1905) 298, 302.

²⁸ *The Mystic Rose* (nueva edición por T. Bestermann; Londres 1932) 311ss.

pues el matrimonio siempre supone un ascenso en la escala social. Un soltero no tiene casa propia y se halla desposeído de muchos privilegios tribales, hasta el punto de que en Melanesia y en otros muchos lugares apenas es posible encontrar solteros, como no sean idiotas, albinos o viudos de avanzada edad; cualquier mujer sexualmente tolerable encuentra con facilidad un compañero ²⁹.

A fin de fomentar la salud, la riqueza y la fecundidad, así como para repeler las fuerzas malignas y los presagios funestos, se recurre frecuentemente a elementos vivificantes y catárticos, cuyo uso está muy difundido. Para que la novia sea fecunda se le ofrecen grano, arroz, fruta y nueces; puede que se le exija que cabalgue sobre una yegua cuando es conducida a la casa del esposo, y a veces ha de llevar a la grupa un muchachito para asegurar que tendrá descendencia masculina. También se utiliza frecuentemente el pescado como elemento portador de fecundidad, por lo que figura en muchos ritos matrimoniales, así como los huevos, de los que se cree que fomentan la fecundidad ³⁰. Por el lado negativo, los peligros asociados a esta crisis se expresan en los recursos utilizados para evitar que la pareja caiga bajo influjos sobrenaturales negativos: los contrayentes permanecen escondidos y se les impone un período de silencio, la novia se cubre con un velo, cambia de vestidos o recurre a otros disfraces semejantes. Aparte de esto, se practican lustraciones y baños, abstenciones, giros en torno al hogar y un combate mímico, en que se disparan armas y se hacen otros ruidos además de encender fuego y antorchas para alejar las potencias maléficas. Para establecer y afirmar el vínculo se juntan las manos de los contrayentes, se les atan las rodillas, se les hace cambiar entre sí anillos y adornos, sangre a veces, y se les ofrecen alimentos que han de tomar juntos, mientras que en señal de victoria se les imponen coronas de olivo, mirto y a veces de plata y oro. En la cristiandad occidental sobreviven estas prácticas en el ramo de azahar que lleva la novia, mientras que en la Iglesia ortodoxa se imponen coronas a los novios después de la bendición, como parte integrante del rito ³¹.

En su versión cristiana, la práctica de imponer un velo a la novia se convirtió en un símbolo de que la mujer renuncia a todos los hombres y se guarda para su esposo, sometiéndose a

²⁹ Malinowski, *Sexual Life of Savages* (Londres 1932) 66ss.

³⁰ Westermarck, *History of Human Marriage* (Londres 1921) II, 467ss.

³¹ Martene, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus* (Amberes 1736) 609; Goar, *Euchologion* (París 1647) 396.

él. En la antigua Roma, un velo rojo distinguía a la mujer recién casada, y era normal que la novia vistiera de forma que viniera a testificar que había sido puesta aparte con vistas a su nuevo oficio. Puesto que este tipo de indumentaria sugería la constancia, lo llevaban también las viudas que hacían profesión de continencia (*flammens virginalis*), y más tarde pasaría a distinguir a las «esposas de Cristo», que consagraban en la vida religiosa su cuerpo y su alma al servicio de su celeste esposo. El velo, por tanto, al igual que la corona, llegó a asociarse a la idea de una victoria sobrenatural conseguida en un combate sagrado contra «el mundo, el demonio y la carne».

d) *Muerte y costumbres funerarias*

En los ritos relacionados con el tránsito final a través de la muerte a una vida superior y más plena en el mundo de los espíritus, volvemos a encontrar la misma división en tres etapas: separación, comunión e instalación en un nuevo estado. A lo largo de los «últimos ritos», la idea que predomina es la del renacer, sólo que las nuevas actividades para las que se prepara *al difunto y el nuevo estado para el que recibe la iniciación* pertenecen a un orden trascendente de existencia, aunque también es frecuente que en última instancia se anticipe una reencarnación para una vida de actividad renovada en este mundo. Sin embargo, el alma en tránsito ha de ser separada de su condición terrena, fortalecida para el conflicto final con los poderes malignos, y una vez superados éstos, es introducida en la compañía bienaventurada de los muertos que vencieron mediante las acciones rituales ejecutadas, independientemente de cuál sea su objetivo final. Nacimiento, pubertad y muerte constituyen un ciclo indefinido en el que la persona va pasando de un nivel de existencia a otro; este eterno proceso queda roto en el caso de los «muertos insepultos» (es decir, los que no fueron debidamente iniciados al tiempo de su disolución), cuyas infelices almas errantes se convierten en causa permanente de peligros y desazones para los supervivientes. En consecuencia, no se regatean esfuerzos para disponer el cuerpo con el mayor decoro posible a fin de asegurar el renacimiento y la renovación más allá de la tumba.

Para alejar el contagio de la muerte y separar el cadáver de su ambiente anterior es preciso realizar unas minuciosas purificaciones que afectan tanto a los restos mortales del difunto como a sus familiares, a la casa y a todos los objetos con los que estuvo en contacto durante la última lucha. El morir a la antigua

vida implica desechar todas las viejas manchas; de ahí las lustraciones, fumigaciones, el vestir el cuerpo con ropas nuevas o recién lavadas, a veces el pasarlo por el fuego o desecarlo al sol, práctica que guarda estrechas relaciones con la cremación o la momificación y que probablemente forma parte del proceso del renacer³², lo mismo que el sepelio en cuclillas (que es la posición del feto). También es posible que las abluciones estén relacionadas con el poder vivificante del agua, mientras que la unción del cuerpo con aceite, la aspersión con sangre o el teñirlo con ocre rojo y rodearlo de conchas (como en los enterramientos paleolíticos de Paviland, Menton, etc.) no puede responder a otra cosa que a un deseo de impartir la vida al cuerpo. En el antiguo Egipto, este método de resucitar los restos mortales alcanzó su culminación en los refinados sistemas de momificación, que implicaban no sólo la conservación indefinida de la envoltura física, sino el funcionamiento de todas las facultades por medio de operaciones mágicas³³. En un principio, los ritos funerarios de este tipo estaban reservados al cuerpo de los faraones y de sus familiares en virtud de la relación estrecha que tenían con los dioses, de los que eran una encarnación, pero más adelante se extendieron también al resto de la comunidad, a fin de proporcionar a los difuntos el estado conveniente en el más allá y al mismo tiempo proteger a los supervivientes.

Las ceremonias del duelo suelen tener un doble carácter: como medio de defensa y al mismo tiempo de iniciación. Los familiares íntimos (especialmente la viuda) y los demás que participan en estos ritos, así como cuantos entran en contacto con el cadáver, han de bañarse o realizar abluciones de algún tipo, abstenerse de ciertos alimentos y del trato carnal, sometiéndose además a ciertas pruebas dificultosas, como en las restantes ceremonias de iniciación. En las costumbres de este tipo se manifiesta ciertamente un elemento catártico y defensivo, pero también parece que forman parte del proceso de renacimiento e instalación en la otra vida, gracias a la íntima relación que une a los que participan en el duelo con el difunto, de forma que todos ellos son actores del mismo drama de muerte y resurrección. Así, en un determinado momento del ritual se suele representar un combate sagrado en que cada cual tiene asignado su propio papel, como ocurre, por ejemplo, entre los sioux, que eligen a un individuo para que haga el papel de espíritu, hacien-

³² James, «*American Anthropologist*» 30 (1928) 215ss.

³³ W. R. Dawson, «*Journal of Egyptian Archaeology*» 13 (1927) 40ss.

do como que ataca a los demás con huesos de ciruelas silvestres marcados como dados. En Irlanda se representaba durante el velatorio en presencia del cadáver una partida de esgrima, que parece ser una forma degenerada de la danza de la espada. En el Níger, cuando muere algún jefe ibonzo, se representan combates imaginarios en que actúan jóvenes armados de espadas y machetes, entrechocando sus escudos y entonando cantos de guerra.

Cuando, por fin, ha sido derrotado «el último enemigo» y «la muerte ha sido absorbida en la victoria», los actores celebran el acontecimiento organizando una fiesta, entre cuyos motivos de jolgorio y diversión destacan las bufonadas, las bromas y las intemperancias. Los velatorios irlandeses han sido durante mucho tiempo objeto de críticas y de escándalo por sus excesos, pero lo cierto es que en todo el mundo los duelos suelen ser ocasiones en que se permiten muchas libertades de este tipo, como en las restantes ceremonias de iniciación. El moderno observador culto juzga todo esto como un comportamiento muy desedificante, pero tratándose del último episodio de un rito de instalación en una nueva vida, esta manera de proceder no parece tan inadecuada en su contexto propio como lo sería aislada de su situación existencial. Hay una motivación más profunda que el simple erotismo detrás de las libertades de palabra y acción que señalan invariablemente una victoria sobre la muerte y los poderes del mal.

Como el matrimonio sagrado suele ser normalmente la consumación del último triunfo de todo ser humano o divino que ha pasado místicamente a través de la tumba para entrar en una vida nueva, el elemento sexual no falta nunca en estos ritos que expresan el simbolismo de la fecundidad en la relajación general y en las burlas obscenas, a menos que, como ocurre en las religiones superiores, los sentimientos se sublimen en la mística y en conceptos sacramentales elevados que tipifican la unión del cielo y la tierra en un culto misterioso. Así, por ejemplo, los mandeos toman parte en una comida ritual tanto en las bodas como en los funerales. En la fiesta nupcial se invoca a los espíritus de la fecundidad y a los antepasados para que bendigan al nuevo matrimonio; se sirven a la mesa nueces, almendras, uvas, dátiles, pescado y sal; se estrujan racimos de uva en agua para hacer una bebida sacramental vivificante en que se representa todo el ciclo de la sementera, la germinación y la abundancia del fruto. Esta misma ceremonia se repite en el banquete mortuario (*masiqta*) para que cobre fuerzas el espíritu del difunto y pueda

ascender al «Mundo de las Luces». Incluso los que murieron sin la ayuda de los ritos adecuados podrán regenerarse también «por delegación»: un individuo representa al muerto; se le lava, recibe las abluciones, se le viste con las ropas nuevas que se suelen utilizar como mortaja, toma los alimentos sagrados, bebe la copa vivificante con las manos envueltas en un lienzo, como si se tratara de un elixir de la inmortalidad³⁴. Tales ritos se realizan claramente en beneficio del muerto, no de sus parientes, y en sus rasgos esenciales responden al esquema común a todas las ceremonias de iniciación.

El duelo equivale al círculo íntimo de la familia y de la tribu que interviene en el nacimiento y en la pubertad o el matrimonio; todos cumplen las funciones que les corresponden según su parentesco con el difunto. Incluso en la Iglesia apostólica se admitía la posibilidad de bautizarse por un difunto de la familia (1 Cor 15,29), con lo que se le facilitaba la resurrección, como en el caso de los mandeos que hemos presentado. Esta identificación explica la práctica india *Sutee* (del sánscrito *Sati*, «esposa verdadera») o cremación de una viuda fiel; en muchas otras culturas antiguas y modernas las esposas de los jefes consideran un privilegio seguir a su señor hasta la tumba, para lo que frecuentemente se adornan como esposas en el día de la entrega al esposo, a fin de recibir de esta forma, en un estado superior, una corona que nunca se marchita. Esta costumbre, sin embargo, se ha ido sustituyendo por ritos equivalentes, tales como la reclusión de la viuda y los parientes durante cierto tiempo, en el que están obligados a guardar un absoluto silencio. Pero en este caso la idea que predomina es la de humillación, no de triunfo, de forma que durante el luto es obligado llevar vestidos oscuros y caminar pausadamente, hasta que el alma a la que representan ha logrado la victoria, y entonces son readmitidos en la sociedad con el consiguiente júbilo.

RITOS ESTACIONALES

Estrechamente relacionados con los ritos de transición que se celebran en las coyunturas críticas de la vida de un individuo, desde la cuna hasta la tumba, están el drama estacional que resalta la sementera y la cosecha dentro de las restantes activida-

³⁴ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (Londres 1937) 67ss, 204ss; «Folk-lore» 48 (1937) 231ss.

des de la vida social en conjunto. Es de esperar que el dominio mágico-religioso de la fertilidad de la tierra se ejerza mediante ritos que responderán al mismo esquema general que en el caso de la fecundidad humana, ya que para la mente primitiva el mantenimiento de la provisión de alimentos y la propagación y el bienestar de la especie humana y de los animales están íntimamente relacionados. Lo mismo que las tribus cazadoras recurren a ciertas ceremonias del tipo del *Intichiuma* para asegurar la multiplicación de animales y plantas, también en las comunidades agrícolas reviste importancia no menor el normal desarrollo de las cosechas. En consecuencia, cuando llegan los momentos críticos se produce una reacción emotiva comparable a la que surge en los momentos clave del desarrollo del individuo. Una vez que la tierra ha sido preparada y se ha sembrado la semilla, así como más adelante, cuando se ha recogido la cosecha, el mal (identificado con el hambre, la enfermedad y la muerte) ha de ser vencido con el bien, que se identifica con la salud y la abundancia. A este fin, la lucha por la existencia se representa en un drama ritual en que las fuerzas benéficas y las maléficas entablan un combate sagrado; después de la muerte y resurrección mímicas del dios-héroe, normalmente personificado por el rey o su representante, se aclama su victoria en medio del general regocijo, señalado frecuentemente por el acostumbrado libertinaje y desenfreno, del mismo modo que el anterior conflicto había sido ocasión de pruebas dolorosas y privaciones ascéticas.

Como la fertilidad de la tierra se asocia a la fecundidad humana, se cree que los ritos eróticos ejercen una acción recíproca sobre el crecimiento de la vegetación. Así, en los campos se celebra un matrimonio sagrado para impulsar la feracidad de las cosechas, y para estimular los procesos de la fertilidad se recurre al comercio carnal. Los pipiles de Centroamérica, por ejemplo, practicaban la continencia durante cuatro días antes de la sementera; pero la víspera del día en que se realizaba ésta era un deber sagrado para los esposos cohabitar³⁵, mientras que en Java y en otros muchos lugares se realiza el acto sexual en los campos para hacer feraces las cosechas³⁶. Frazer probablemente tiene razón al interpretar como reliquias de este primitivo rito ciertas costumbres modernas como la de que los recién casados rueden

³⁵ Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (París 1857-59) II, 565.

³⁶ GB, parte II: *Magic Art* II, 98ss.

juntos por una ladera sobre los campos sembrados en la fiesta del primero de mayo o en Pentecostés, así como la de caminar con los pies desnudos por los campos durante la canícula. Por consiguiente, es posible que no faltara razón al escritor puritano Philip Stubbes cuando escribía en duros términos el año 1583 contra «todos esos jóvenes y muchachas, hombres mayores y viudas» que «el primero de mayo o el día de Pentecostés y en otras ocasiones vagan de noche por los bosques, arboledas, colinas y montañas, donde pasan toda la noche en agradables entretenimientos» presididos por «Satanás, príncipe del infierno»³⁷.

La tierra es considerada como una diosa a la que fecunda la lluvia que cae del cielo; la unión de la tierra y el cielo se representa como un matrimonio sagrado de los poderes sobrenaturales representado y actualizado mediante las nupcias del rey y la reina, o del sacerdote y la sacerdotisa, del que vienen a ser un paralelo las relaciones maritales del pueblo común. En consecuencia, los ritos estacionales se atienen a un esquema general cuyo objetivo es el bienestar de la comunidad y de los individuos. Como los destinos del estado se consideran unidos al representante humano de los dioses, del que depende para su continuidad, la figura central es el rey, al que se atribuye el dominio sobre los procesos de la naturaleza, y que cumple sus funciones junto con su consorte, que desempeña el cometido de diosa de la tierra.

En una comunidad agrícola, las fiestas anuales representan el centro y clímax de todas las actividades religiosas del año; en ellas el rey entabla un combate contra sus enemigos espirituales, lo mismo que los dioses en el relato de la creación, que forma parte del drama sagrado. Una vez lograda la victoria, es entronizado de nuevo, es llevado en triunfo y, a fin de asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación de los hombres y los animales, tiene relaciones matrimoniales con la reina³⁸. Este acontecimiento se celebra ordinariamente en primavera u otoño, y si bien tiene un significado más amplio que la mera promoción del crecimiento de las mieses, ya que de él dependen la prosperidad y la fecundidad de todo el cuerpo social, no deja de tener una clara función vegetativa. Por eso coincide con la sementera y la siega, y con mucha frecuencia tiene conexiones con los ritos de las primicias y de la cosecha.

Aparte de los ritos propiamente dichos de la muerte y la

³⁷ *The Anatomy of Abuses* (reimp. de F. J. Furnival 1583) 149.

³⁸ S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Oxford 1933) 8; Frazer, GB, parte VI: *Adonis*, 58s.

resurrección, que se examinarán más detalladamente en el siguiente capítulo, la renovación anual da frecuentemente oportunidad a una drástica purificación de todo el cuerpo social, incluyendo el fregado de todos los recipientes en que han de almacenarse los productos nuevos, el barrido de las casas, graneros y plazas públicas, la extinción de todo el fuego (incluyendo a veces el que arde en el templo), abluciones, un ayuno riguroso y hasta tomar purgantes. Mediante este rito de separación se expulsa el mal del año viejo y se limpia toda contaminación, preparándose de esta manera la consagración de las nuevas cosechas y su desacralización después de un solemne banquete en que el rey y unos pocos privilegiados consumen una porción de las primicias con sentido sacramental. Los ritos prosiguen generalmente durante varios días, con las acostumbradas danzas y prácticas ascéticas, finalizando con desenfreno, bufonadas y lustraciones ³⁹.

En la estación de la siembra se observa un ritual semejante, que deriva su nombre de las Saturnalia celebradas en la antigua Roma desde el 17 hasta el 23 de diciembre, y en las que originalmente un joven vigoroso, que había personificado al dios de la sementera y de la agricultura durante treinta días, era muerto a imitación del mismo dios, con lo que se renovaba la naturaleza, celebrándose el acontecimiento con fiestas, orgías y extravagancias bufonescas ⁴⁰. Apenas puede dudarse que estas celebraciones son el prototipo de la actual fiesta del primero de mayo, de los carnavales, las mascaradas de Navidad y las bromas de Inocentes, así como de las fiestas medievales conocidas como el Señor del Desorden, la fiesta de los Asnos y el Obispillo ⁴¹. El destino fatal del rey perdió hace mucho tiempo su brutal realismo, siendo transferido a un pelele de burlas; pero, al parecer, en su origen el rey (quizá el mismo monarca reinante) sufría la pena capital a fin de revitalizar la naturaleza al final del año, cuando se sembraban los campos; el aspecto regenerativo del sacrificio tenía su acostumbrada expresión en el regocijo. La suspensión de todas las restricciones parece sugerir que las fiestas finalizaban originalmente con un matrimonio sagrado, con el que se completaba el drama ritual de la muerte y la resurrección.

³⁹ Las Fiestas de la Ballena de los creek son una típica ceremonia de esta naturaleza; cf. F. G. Speck, *Ethnology of Yuki Indians* (Filadelfia 1909) 86ss.

⁴⁰ GB, parte II, 310ss.

⁴¹ GB, parte IX: *The Scapegoat*, 312ss, donde se aducen pruebas detalladas; cf. James, *Christian Myth and Ritual* (Londres 1933) 293ss.

BIBLIOGRAFIA

- A. van Gennep, *Les Rites de Passage* (París 1909).
E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford 1937).
Raymond Firth, *The Work of the God in Tikopia* (1940).
J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual* (1913).
S. Hartland, *Ritual and Belief* (1914).
A. M. Hocart, *Kingship* (Oxford 1927).
— *Kings and Councillors* (El Cairo 1936).
A. W. Howitt, *Native Tribes of South-east Australia* (1904).
E. O. James, *Primitive Ritual and Belief* (1917).
A. Lang, *Myth/Ritual and Religion* (1897).
R. R. Marett, *Sacraments of Simple Folk* (Oxford 1933).
Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (1938).
H. Webster, *Primitive Secret Societies* (Nueva York 1932).

CAPITULO IV

MITO Y RITO

Ahora tenemos que considerar el relato con que se afirma la existencia de la realidad proclamada en el rito, considerado como expresión tangible de las esperanzas y los temores, de los anhelos y deseos del espíritu humano, a la vez que como un método para dominar el elemento imprevisible de la vida humana. En su sentido primario, mito es la articulación del rito, no un filosofar abstracto acerca del fundamento último del universo y la naturaleza esencial del hombre; tampoco es, ciertamente, una explicación fantástica de cómo accedieron las cosas a la existencia, como imaginaba Andrew Lang¹. Es cierto que el relato de la creación, el origen de la muerte y la destrucción de la humanidad constituyen el tema de los mitos en casi todo el mundo, pero no en calidad de especulaciones filosóficas o descripciones poéticas. Cuando aparecen estos temas, constituyen el elemento verbal de la expresión ritual del eterno conflicto entre el bien y el mal, la muerte y la vida en la sociedad humana y en el orden natural. Así, mediante la repetición de los acontecimientos que según la sabiduría de la tribu se supone haber sucedido en los tiempos primordiales, se consigue que en la situación actual se derrame el influjo sobrenatural. Por consiguiente, la mitología surge a partir de las realidades concretas del presente, por mucho que el relato sagrado se remita a una remota edad «en el *Alcheringa*» o pasado mitológico.

Como afirma Malinowski, «el mito, tal como se da en una comunidad primitiva, no es simplemente un relato que se cuenta,

¹ Lang, *Myth, Ritual and Religion* (Londres 1899) I, 162; Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (Londres 1933) VI.

sino una realidad que se vive. No pertenece al ámbito de la ficción, como la novela que leemos, sino que es una realidad viva de la que se cree que sucedió alguna vez en los tiempos primordiales y que desde entonces sigue influyendo en el mundo y en los destinos humanos. Este mito es para los primitivos lo mismo que para el creyente cristiano el relato bíblico de la creación, de la caída del primer hombre o de la redención por el sacrificio de Cristo en la cruz»².

No es «una explicación para satisfacer la curiosidad científica, sino una resurrección por vía de relato de la realidad primordial, que se narra en respuesta a profundas exigencias religiosas, anhelos morales, necesidades sociales, reivindicaciones y hasta exigencias prácticas». Los melanesios no necesitan explicar o hacer inteligible nada de lo que ocurre en sus mitos. Les basta con que «expresen, pongan de relieve y codifiquen sus creencias», que respalden la eficacia de los ritos y los principios morales, del mismo modo que nuestra propia historia sagrada «está viva en nuestros ritos y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y rige nuestra conducta»³.

Hocart afirma que «el mito desvinculado de toda realidad sólo puede vivir en una sociedad que, a su vez, se ha divorciado también de la realidad, que cuenta con tal acumulación de riquezas, que puede permitirse mantener una intelectualidad exenta de los cuidados que supone la mera existencia, libre para dedicar todas sus energías al juego intelectual, a la poesía y a la novela». En los días de Platón, Grecia había alcanzado ese nivel; a partir de entonces, la mitología ya no era necesaria «para asegurar la vida, sino para adornarla con todos los lujos de la fantasía»⁴. En la Europa actual, por otra parte, los angustiosos problemas e incertidumbre de nuestro mundo dieron origen entre las dos guerras a una auténtica mitología cuya finalidad era respaldar el nuevo orden social totalitario y expresar las actitudes del pensamiento ante los hechos de la vida. Así, la «dictadura del proletariado» y las glorias de la «raza nórdica aria» aludían a una Edad de Oro, cuando todo era maravilloso en el comunismo original o en el jardín nazi, antes de que la escena se corrompiera por culpa de las serpientes capitalistas o semíticas. Para los objetivos prácticos de la mitología, carece de importancia el que haya existido realmente una era sin dioses y

² *Myth in Primitive Psychology* (Londres 1926) 21.

³ *Op. cit.*, 23; cf. *Frazer Lectures* (ed. por W. R. Dawson; Londres 1932) 72, 81.

⁴ *The Labyrinth* (Londres 1935) 278.

sin clases de promiscuidad primitiva o una época heroica en que los pioneros arios de la civilización nórdica erraban por las selvas de la Europa nórdica. La reconstrucción histórica de los mitos carece de importancia con vistas a la sociología; como señala Malinowski, «sea cual fuere la realidad de su pasado inmemorial, los mitos sirven para encubrir ciertas inconsecuencias creadas por los acontecimientos históricos y no para consignar con exactitud esos mismos acontecimientos. Las personas y los seres que hallamos en ellos son lo que aparentan ser a primera vista, no símbolos de realidades ocultas. En cuanto a la función explicativa de estos mitos, no esconden ningún problema, no satisfacen ninguna curiosidad, no contienen ninguna teoría»⁵.

La función del mito consiste en consolidar y estabilizar la sociedad; sobre la base de la psicología de la masa y la lealtad incuestionable a un jefe o a un grupo, dotados de una autoridad sobrenatural o cuasi divina, cumple su cometido como una fuerza cultural o una carta constitucional sociológica.

En la sociedad primitiva, los intereses de la solidaridad social quedan protegidos, como hemos visto, mediante los ritos de iniciación en que se transmite la tradición esotérica de la tribu, utilizando para ello todos los recursos psicológicos de que se dispone, tan poderosos como los medios que con idéntico fin utiliza el moderno estado totalitario a través de una prensa controlada, la radio, el cine y los adecuados métodos educativos. En semejantes condiciones, lo mismo si se trata de una sociedad primitiva que de una comunidad civilizada, no queda lugar para la opinión privada en asuntos que afectan vitalmente al grupo; el orden establecido se respalda con una sanción sobrenatural en virtud de unas creencias y costumbres tradicionales e inalterables rígidamente observadas de acuerdo con las exigencias de unos procedimientos mágicos. Si el mito es una narración ritual orientada primariamente a unos fines prácticos, ha de atenerse a la tradición de la magia si pretende ser eficaz en su valor de conjuro, del mismo modo que en su versión más estrictamente religiosa ha de confirmar la fe establecida, no limitándose simplemente a satisfacer una curiosidad. En ninguno de los dos casos tiene una finalidad etiológica. Como dice Marett, «está ahí no para satisfacer al hombre especulativo con su '¿por qué?', sino al hombre práctico con su '¿cómo, si no así?'»⁶.

⁵ *Frazer Lectures*, 98.

⁶ Marett, *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion* (Oxford 1932) 106.

Como el relato sagrado confiere eficacia al rito con que va asociado, refiriéndolo al mismo tiempo a la fuente sobrenatural de su potencia y al orden social en que se despliega su eficacia, inevitablemente produce una situación estática cuya dinámica es él mismo. Como tradición secreta de una comunidad estrechamente unida, que va pasando de generación en generación o de ejecutante a ejecutante gracias a los poderosísimos recursos de la sugestión colectiva o inducida por un experto y de las asociaciones sagradas, está calculado para consolidar la estructura social. De tiempo en tiempo, es cierto, las circunstancias cambiantes tienden a exigir un nuevo trasfondo tradicional, lo que llega a plantear la necesidad de reinterpretar las viejas costumbres para ajustarlas a la nueva situación, pero la función del mito sigue siendo la de estabilizar el orden existente confiriéndole sacralidad. «Así fue en el *Alcheringa*», u otra expresión análoga, es una referencia trascendente que confiere valor permanente y prestigio a la costumbre y a la creencia. En consecuencia, los mitos miran a la pasada Edad de Oro buscando la razón de ser de las instituciones actuales.

Es evidente que en el desarrollo de la civilización las situaciones emocionales y críticas que dieron origen al mito y a los ritos de un determinado estadio de la cultura no son las mismas que las de otra etapa, como se ve claro comparando la situación de Melanesia o el antiguo Egipto con la de Rusia o la Alemania de entreguerras. Sin embargo, los principios fundamentales que rigen la intencionalidad de este fenómeno son los mismos en todos los casos y en todos los tiempos. En los horizontes en que actúa el pensamiento reflexivo son las realidades concretas las que encuentran expresión en el relato sagrado y en sus ritos; hay temas que reaparecen una y otra vez asociados a unos determinados ritos que guardan relación con los problemas más urgentes de la vida y la experiencia cotidianas; concretamente, el nacimiento, la muerte y la renovación, como en el drama sagrado real.

LA REALEZA DIVINA

En la aurora de la civilización del antiguo Oriente se desarrolló un complicado culto en torno a la persona y el cometido del rey como centro dinámico de la comunidad, representante humano y encarnación viva de los dioses de los que aquella civilización dependía en cuanto a su prosperidad. En Egipto, por ejemplo, la persona del faraón resumía en sí toda la vida

del país; se le describía como «építome viviente de todo lo que hay de divino en el valle del Nilo», conjuntando en su compleja personalidad los atributos de todos los dioses que encarnaba⁷. En primer lugar, era físicamente hijo del dios Sol, Ra, cuyo culto se había difundido en época muy temprana por todo el país a partir de Heliópolis, su hogar originario; a lo largo de su dilatado y accidentado curso, la divinidad solar asumía distintos nombres y figuras: Ra, Atum, Horus, Khepri (el escarabajo), mientras que en Tebas se asociaba a Amón, que a partir de la XVIII dinastía fue el dios nacional de Egipto. Incluso su rival mortal Osiris, juez y dios de los muertos, llegó a solarizarse en su día, y la teología osiríaca se incorporó al culto heliopolitano en que se fundaba la monarquía.

Hacia 2750 a. C., la dinastía de Khufu, el constructor de la Gran Pirámide de Gizeh, fue suplantada por una familia de reyes que asumieron el título de «Hijo de Ra». Esta designación podría remontarse a un período anterior; pero en la V dinastía, los faraones, como hijos de Ra, levantaron vastos templos en honor de su padre celeste, que «les dotó de vida, estabilidad y bienestar como Ra para siempre». En teoría, sólo ellos ofrecían los sacrificios, pues siempre era el rey el personaje representado como ejecutor de los ritos, que aseguraban el bienestar y la prosperidad de la nación, aunque en la realidad eran los sacerdotes los que actuaban en calidad de delegados del rey, exceptuando algunas ocasiones muy especiales. Como dice Erman, «los dioses ya no eran dioses del pueblo egipcio, sino dioses del faraón, su hijo»⁸. En vida, y cuando retornaba a los dominios celestes al morir para reinar gloriosamente con su padre divino, era considerado heredero de los poderes y prerrogativas de la divinidad, cuyas funciones y atributos simbolizaba en los ritos y privilegios del oficio real. En consecuencia, él era la fuente de la vitalidad, de forma que el bienestar del rey era el bienestar de la nación y la garantía de los fecundos procesos de la naturaleza.

Para engendrar un heredero, se suponía que el mismo dios Sol en persona descendía y visitaba a la reina en su palacio, visita que en épocas posteriores se representaba como un matrimonio sagrado entre el faraón y su consorte, que era su propia hermana. De esta unión incestuosa nacía el sucesor del trono. En sus primeros años era preparado para esta divina vocación mediante aspersiones rituales de agua por oficiantes que representaban

⁷ Foucart, ERE VII, 713.

⁸ *Handbook of Egyptian Religion* (Londres 1907) 52.

a los dioses Atum y Moreth, o Ra-Harakhte (Horus) y Amón. El día de su entronización, el dios le reconocía públicamente por hijo, y era purificado nuevamente con «el agua de vida, que está en el cielo». Esta lustración se repetía todos los días al amanecer, cuando el rey recibía un lavatorio ceremonial con agua procedente del estanque sagrado identificado con el océano primordial, Nun, del que nació el dios Sol. Para unirlo con Horus era solemnemente incensado y se le daba a masticar bolas de natrón para completar el rito del renacimiento. Finalmente, subía los escalones de la gran ventana para contemplar al dios Sol y simbolizar su salida como el sol, que surge de las aguas. Recibía entonces sus vestiduras y la diadema formada por la corona blanca del Alto Egipto y la corona roja del Bajo Egipto, junto con el mayal y el cetro en forma de gancho.

Este «aseo ritual», que al parecer es una repetición de los ritos de la coronación y una manera de representar la leyenda solar, constituía la parte principal del culto en el templo, realizado por los sacerdotes en nombre del faraón. Todas las mañanas, al salir el sol, la imagen sagrada recibía una lustración en el templo solar de Heliópolis, de la misma forma que, según se creía, recibía el dios las correspondientes lustraciones en el horizonte. Las restantes ceremonias que se desarrollaban en la Casa de la Mañana, es decir, la incensación, unción, imposición de vestidos y corona, las ofrendas y la presentación, tenían sus correspondientes paralelos en la liturgia del templo. Probablemente, la idea original, derivada del culto solar, era que al igual que el sol era purificado y renacía cada mañana en la casa de más allá del horizonte, también su representante, el rey, tenía que purificarse y renacer con cada salida del sol en la Casa de la Mañana. Además, los mismos ritos de que eran objeto el dios Sol y su hijo habían de practicarse con la imagen sagrada, su encarnación local y visible. Al realizar estas ceremonias y presentar sus ofrendas, el rey se identificaba con Ra, el señor y dador de la vida⁹.

Pero si ésta era la idea original, se transformó hasta cierto punto por influjo del mito de Osiris, ya que se llegó a identificar al dios del santuario con Osiris muerto, que debía ser vivificado cada día. En su manifestación como Horus, el monarca reinante tomaba al dios muerto en sus brazos y le devolvía la

⁹ Blackman, «*Journal of Manchester Egyptian and Oriental Society*» (1918-19) 30; *Recueil de Travaux XXXIX*, 44ss; Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 5ss; *The Nile and Egyptian Civilization* (Londres 1927) 392ss.

vida; luego procedía al aseo de la imagen, le presentaba sus ofrendas y lo devolvía a su morada. Esta osirianización del rito introdujo una nueva mitología, que tuvo importantes consecuencias para la concepción de la monarquía. Asumiendo el papel de Horus en la vida y el de Osiris en la muerte, el faraón fue introducido en el drama estacional del dios que muere y resucita; del mismo modo que, a efectos del culto, todas las divinidades llegaron a ser consideradas como Osiris, también el faraón, personificando a Horus, quedó unido a todo el resto del panteón, no simplemente con el dios Sol.

EL MITO DE OSIRIS

Según la leyenda, en su forma evolucionada que nos ha transmitido el escritor griego del siglo I d. C. Plutarco¹⁰, una versión que corresponde en cuanto a sus rasgos generales con los Textos de las Pirámides inscritos en las tumbas para asegurar una eternidad bienaventurada a los reyes que en ellas descansaban¹¹, Osiris nació de un enredo amoroso entre Keb, dios de la tierra, y Nut, diosa del cielo (identificados como Cronos y Rea en el panteón griego). Cuando Ra supo que Nut le había sido infiel, lanzó una maldición contra la criatura, pero fue anulada por Toth, o Hermes, según le llamaban los griegos, que también era amante de la diosa. El nacimiento de Osiris fue saludado con aclamaciones, porque había nacido un gran rey destinado a dominar la tierra y a apartar a los egipcios del canibalismo y la incultura, dándoles leyes y enseñándoles a dar culto a los dioses.

Una vez llegado a la edad viril, se casó con su hermana Isis y recorrió el mundo difundiendo la civilización y el conocimiento de la agricultura. A su regreso, recibió culto en calidad de dios, pero más tarde fue asesinado por su hermano Set (el Tifón de los griegos). Isis emprendió la búsqueda de su cuerpo, encontrándolo por fin en Biblos, ciudad de la costa siria. Lo colocó en un cofre y se embarcó; pero habiendo sido descubierto todo por Set, éste desmembró el cuerpo en catorce partes y las esparció por diferentes lugares de Egipto. Sin arredrarse por nada, la fiel esposa fue recorriendo todo el territorio en busca de los fragmentos, que fue enterrando uno por uno, según los iba ha-

¹⁰ *De Iside et Osiride*, en *Scripta Moralia* (Didot) I, 429.

¹¹ Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londres 1912) 18ss.

llando. Tan grandes fueron sus lamentos, así como los de Neftis (de la que en los Textos de las Pirámides se dice que también había gozado del amor de Osiris, aunque era esposa de Set), que Ra envió a su hijo Anubis, el médico de los muertos, para que embalsamara los restos y que el héroe pudiera volver a la vida. Isis logró la resurrección haciendo que el aliento penetrara en el cuerpo, impulsándolo con sus alas. Luego, en forma de halcón, aleteó sobre su resucitado esposo y concibió un hijo, Horus, que fue criado secretamente en el Delta. Cuando el niño se hubo hecho hombre, reunió sus fuerzas y entabló un mortal combate con Set para vengar la muerte de su padre. En la serie de batallas que tuvieron lugar, Horus perdió un ojo, que Toth le devolvió. Pero después de recuperarlo, lo dio a Osiris para que lo comiera y de esta forma se hiciese poderoso de espíritu. Set, sin embargo, a pesar de haber sido completamente derrotado, discutió la legitimidad de su vencedor. Se organizó un juicio en presencia de los nueve dioses en Heliópolis, presidido por Ra. «Las Dos Verdades escucharon (el caso) y Shu era testigo. Las Dos Verdades ordenaron que los tronos de Geb volvieran a él (Osiris), que resucitase hasta cuando él quisiera, que reuniera a los que estaban en Nun y que llevara a término las palabras de Heliópolis»¹². Toth, el dios de la sabiduría, defendió a Osiris y probó que éste era «verdadero de palabra» (victorioso) y que Horus era su hijo y sucesor. La sentencia se pronunció en estos mismos términos. Set fue rechazado y el héroe (Osiris) nombrado Juez y Señor del país de los muertos¹³.

En el papiro Chester Beatty número 1, el consejo divino de Heliópolis, que se dice haber permanecido en sesión para resolver este caso durante más de ocho años, aparece como una corporación vacilante e incapaz de decidir sobre las aspiraciones rivales de las partes contendientes (Set y Horus); hasta que Osiris (que en esta versión aparece bajo una luz siniestra) amenaza con enviar «mensajeros de rostro feroz» para arrastrar a la Enéada a sus dominios subterráneos no se resuelve el juicio en favor de Horus¹⁴. Como en este documento el dios Sol apoya a Set, se refleja aquí una teología en que se oponen los cultos solar y osiríaco. Pero dado que todos los egipcios dinásticos que no habían adoptado el culto heliopolitano esperaban que Toth, como defensor de Horus y Osiris, hiciera en su favor lo mismo que ha-

¹² Sethe, *Pyramidentexte*, 316-18.

¹³ Erman, *Handbook of Egyptian Religion*, 32s; Breasted, *op. cit.*, 24ss.

¹⁴ A. H. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri*, núm. 1, 13ss.

bía hecho por el héroe de Abidos (Osiris), los sacerdotes reales del Sol se vieron obligados a pactar con el culto misterioso de la muerte y la resurrección. Así, al hundirse el poder central con el fin de la VI dinastía o Edad de las Pirámides (*ca.* 1400 a. C.), el culto de los muertos dejó de ser una prerrogativa regia. Los «Textos de los Sarcófagos» de este período dan testimonio del triunfo de Osiris.

Con la popularización del antiguo más allá regio y la osirización de los Textos de las Pirámides, el rey se equiparó a Osiris y Horus, de forma que en vida reinaba con los poderes del hijo vivo del héroe con el que se identificaba al morir. No se puede, sin embargo, reducir la mitología egipcia a una secuencia lógica de ideas, ya que en realidad se trata de un complejo proceso de síntesis que en cierto modo parece reflejar la historia etnológica de la nación. Sethe ha llevado a cabo un ingenioso intento de interpretar estos cultos opuestos en términos de las luchas dinásticas por la posesión del país¹⁵. No es improbable que un clan prehistórico que tomó su nombre del halcón diera origen a una dinastía de reyes en el noroeste del Delta, que a continuación dominaron el valle del Nilo. Si el jefe de este clan llegó a constituirse faraón con el tiempo, el ocupante del trono tenía en su origen un motivo para seguirse considerando la encarnación del halcón, es decir, el «Horus viviente». Pero entre tanto se habían fijado ya la teología solar y la de Osiris, y en Heliópolis el faraón fue considerado hijo físico de Ra. En consecuencia, cuando el rey-halcón ganó la posesión del país, recibió también un lugar en la teología solar, con el resultado de convertirse a la vez en Horus vivo y en hijo de Ra. Más adelante, la solarización de Osiris y la adopción del héroe del mundo subterráneo por los adoradores de Horus introdujo una nueva fusión de cultos, de forma que por influencia del mito de Osiris la relación del rey con todo dios o diosa se concibió de acuerdo con la de Horus con Osiris. A efectos del culto, toda divinidad era un Osiris, mientras que el faraón o el sacerdote que representaba al regio oficiante en los servicios del culto desempeñaba el cometido de Horus¹⁶.

¹⁵ Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Leipzig 1930). De esta forma se produjo indudablemente la confusión entre Horus niño y Horus adulto en los mitos y en la realeza.

¹⁶ Blackman, ERE X, 294.

LOS MISTERIOS OSIRICOS

En consecuencia, el primer día del noveno mes, cuando se suponía que la diosa de los graneros, Ernutet, daba a luz a Nepri, el dios del grano, el rey acudía al templo en solemne procesión, donde, una vez que se habían ofrecido al dios incienso y libaciones, su imagen era llevada detrás del rey, que, a su vez, iba precedido por el toro blanco en que se encarnaba Min, el dios de la reproducción sexual, considerado como otra forma de Amón¹⁷. La culminación de estas fiestas de la cosecha se alcanzaba cuando el faraón segaba un manojo de espigas; al creerse que realizaba este acto «por su padre», Gardiner afirma, probablemente con razón, que ejercía así sus poderes como Horus, hijo de Osiris¹⁸. En el Libro de los Muertos, Min es equiparado a Horus, «defensor de su padre», y a Amón, la deidad cósmica de Tebas (Luxor y Karnak), que, a su vez, se identificaba con Ra de Heliópolis. En consecuencia, cuando el rey representaba a Horus en Koptos y caminaba en la procesión entre el toro sagrado y al imagen de Min, ejercía un cometido relacionado con la vegetación, que culminaba en la siega ritual de la primera gavilla para asegurar una copiosa cosecha.

También las fiestas de primavera que se celebraban en honor de la muerte y resurrección de Osiris a partir del duodécimo día del mes de Khoiak en todo Egipto y que duraban dieciocho días estaban íntimamente relacionadas con el dominio del rey sobre las potencias de la fecundidad. En las primeras escenas de la inscripción tolemaica grabada sobre los muros del templo del dios en Denderah, donde también se tributaba culto a Horus, a unos 65 kilómetros al norte de Tebas, se representa la muerte del héroe mediante una efigie dorada hecha de arena, tierra cultivable y cebada, en forma de momia tendida en una artesa. Se regaba esta imagen hasta el día 21 del mes de Khoiak, y luego era llevada en una barca, haciendo un viaje misterioso en el que era atendida por una flota de veinticuatro barcas de papiro, cada una de las cuales llevaba la imagen de una divinidad e iba iluminada por 365 luces. Al ponerse el sol el día 24 del mismo mes, la efigie del dios era fajada como una momia y colocada en un sarcófago de madera de moral, que luego se depositaba

¹⁷ Blackman, *Luxor and its Temples* (Londres 1923) 179s; Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten un Aethiopien* (1849-59) III, láms. 162ss.

¹⁸ JEA 2 (1915) 125.

sobre un lecho de semillas el día treinta, en una cámara a modo de tumba donde había permanecido su predecesor del año anterior hasta el día 24, en que había sido retirado y enterrado en un cementerio¹⁹.

Gardiner no duda en afirmar que éste era «incuestionablemente el día de la resurrección de Osiris», cuando «el rey muerto era evocado de la tumba para asumir una vida semejante a la que antes tenía»²⁰. Esta interpretación queda confirmada por los bajo relieves que aparecen en los muros del templo, en que Osiris aparece como una momia itifálica y barbada tendida en un féretro junto al que se encuentran varias divinidades: Anubis, Isis y Neftis, Hator como diosa-ternera y manifestación de la diosa Madre, y su hermano Heget, junto con la diosa Rana, que probablemente simbolizaba la resurrección. En la vigésima escena aparecen dos halcones aleteando sobre el cuerpo y los pies de Osiris, y en la vigésima segunda se muestra el dios llevando la corona blanca del Alto Egipto con plumas, sosteniendo en sus manos el mayal y el cetro, en el momento de alzarse sobre sus rodillas. Finalmente, en el último relieve aparece levantándose sobre su caja, mientras que detrás de él extiende sus alas Isis, y frente a él un dios masculino barbado le presenta la *crux ansata* o símbolo de la vida²¹.

No podía describirse más gráficamente la resurrección del dios muerto, a no ser en la representación del mismo acontecimiento que aparece en el templo de Isis en File, donde se figuran los tallos de trigo creciendo sobre la momia mientras un sacerdote los riega con una jarra. Debajo de la caja aparece la *crux ansata*, y la inscripción que acompaña al relieve indica que el cuerpo pertenece al que «no puede ser nombrado, Osiris de los misterios, que surge de las aguas que retornan»²². El empleo del agua como elemento vitalizador es ilustrado por los numerosos «lechos de Osiris», que contenían cebada y eran regados durante las fiestas de primavera para asegurar una cosecha abundante y que también se colocaban en las tumbas para comunicar

¹⁹ H. Brugsch, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» 19 (1881) 77, 94, 99; V. Loret, «Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes» 3 (1882) 43ss; 4 (1883) 21ss; 5 (1884) 85s; E. A. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londres 1911) II, 21ss; Weigall, *Guide to the Antiquities of Upper Egypt*, 45, 479s.

²⁰ JEA 2 (1915) 123.

²¹ Budge, *op. cit.* II, 131ss.

²² Budge, *op. cit.* I, 58; Brugsch, *Religion und Mythologie der Alten Ägypter* (Leipzig 1885-88) 621.

vida a los muertos. También es significativo que las fiestas de la siega se celebraran en un campo conocido como «Lugar del rejuvenecimiento».

En el templo de Seti I, en Abidos, el matrimonio sagrado de Osiris está representado en un bajorrelieve dentro de una cámara interior de la sala de Sokar, dios funerario de Menfis. A la cabeza de la momia del héroe se halla Isis llamando a su esposo para que retorne a la vida, mientras que también está representada sobre el cuerpo en figura de halcón en el acto de la fecundación. A los pies aparece Horus, y un halcón protege la cabeza de Osiris, de manera muy parecida a como Neftis asiste a Isis en la resurrección de las escenas de Denderah. Pero en este caso, las fiestas conmemorativas de la resurrección de Osiris adoptan la forma de un matrimonio sagrado que al parecer representaba el rey, ya que la inscripción pide «que Osiris Unnefer (el Ser Bondadoso) otorgue al rey Menmaat-re (Seti I) vida y poder»²³.

Que las fiestas menfitas de Sokar, celebradas el día 30 de Khoiakh, cuando las imágenes osíricas todavía estaban sepultadas, tenían una estrecha relación con la monarquía queda indicada también por la ceremonia conocida como erección de la columna *Ded* o *Tet* en la ciudad llamada «Casa del alma del Señor de *Ded*». Este objeto era una especie de columna con numerosas barras cruzadas, parecido a un poste de telégrafos, al que se atribuían cualidades vivificadoras. De ahí que frecuentemente esté adornado con la *crux ansata* que lo corona, con dos brazos que se proyectan por encima y sostienen el disco solar. A veces se le daba forma humana, con manos que sostenían el cetro y el mayal, coronándose su cabeza con un par de cuernos y las dos plumas de Osiris²⁴. En la tumba de Kheryaf, en Tebas, está representado el mismo rey, asistido por miembros de su familia y un sacerdote, en el acto de elevar la columna con cuerdas en presencia de la reina y sus dieciséis hijas, que empuñan crótalos y sistros. También en la sala de los misterios osíricos en Abidos, donde se creía que estaba depositado el cuerpo de Osiris, se representa a Seti I e Isis elevando entre los dos la columna²⁵. Si es cierto, como cree Sethe, que las fiestas menfitas de Sokaris conmemoraban la entronización de Menes, el fun-

²³ V. Lanzzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, lám. CCLXXVI; Hornblower, «Man» (1937) 157.

²⁴ Budge, *op. cit.* I, 51.

²⁵ Brugsch, «Thesaurus» 5 (1891) 1190; M. A. Murray, *The Osireion at Abydos* (Londres 1904) 27ss.

dador tradicional divinizado de Menfis y del estado egipcio centralizado²⁶, la sugerencia de Gardiner de que la fiesta de Khoiakh era considerada como ocasión más propicia para que un nuevo faraón fuera entronizado²⁷ explicaría por qué aparecen el rey y la reina asociados a la columna erigida a comienzos de la primavera. Además, como señala Sethe, «el primer día del quinto mes era considerado primer día del año»²⁸; por otra parte, demuestra que la columna *Ded* no se relacionaba únicamente con Osiris. De hecho, se trata indudablemente del prototipo de los ritos celebrados en todo el mundo por el rey y la reina del mayo²⁹, y como Osiris era enterrado en figura de momia mientras se celebraba esta ceremonia, lo probable es que su intención fuera primariamente beneficiar a su hijo el rey-Horus a fin de capacitarle para ejercer sus regias funciones durante el año siguiente³⁰.

Resulta además significativo que estos acontecimientos coincidieran, como parece, con la renovación periódica del trono conforme al rito conocido por fiestas de *Sed*, que al parecer coincidían con el primer día de la primavera, cuando las aguas de la inundación se aproximaban a su nivel más bajo. Después de erigir la columna *Ded*, el rey personificaba a Osiris, siendo vendado como una momia y llevando en las manos el cetro y el mayal. En esta disposición aparece representado en la cabeza de maza del dios de Narmer, sentado en un santuario al que conducen nueve escalones y rodeado de portadores de flabelos. Al lado aparece una escena en que se describe una procesión encabezada por Upuat, el dios Chacal, «el que abre los caminos» que conducen al país de los muertos, mientras que frente a él hay una pluma de avestruz sobre la que, según Petrie, se suponía que se elevaba al cielo³¹.

Estas son probablemente las más antiguas festividades religiosas de que hayan quedado huellas en Egipto³², y si bien su significado resulta oscuro, tiene todas las apariencias de ser una renovación periódica de la ceremonia de la coronación. De ser cierto, ello significa probablemente que el faraón, como Osiris

²⁶ «Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens» 3 (1905) 136ss.

²⁷ JEA 2 (1915) 124.

²⁸ *Op. cit.*, 134.

²⁹ GB: *Magic Art* II, 88ss; *Adonis* II, 109.

³⁰ Hornblower, «Man» 37 (1937) 173.

³¹ Petrie, *Researches in Sinai* (Londres 1906) 181; J. Capart, «Revue de l'histoire des Religions» 53 (1906) 332ss; GB: parte VI, 153s.

³² Breasted, *op. cit.*, 39.

en potencia, se sometía a unos ritos de muerte a fin de ser resucitado por Horus e Isis y aparecer como rey vivo en su manifestación de Horus. De ahí la aclamación que se le dirigía: «Tú empiezas tu renovación, empiezas a florecer de nuevo como el dios hijo de la Luna, eres de nuevo joven un año tras otro, como Nun en el principio de los tiempos; tú renaces al renovar tus fiestas del *Sed*»³³. El rey, como centro de la estructura social, era renovado cada año por medio de los ritos osíricos y en determinados intervalos, como las fiestas de *Sed*, a fin de asegurar la prosperidad común. El relato sagrado (es decir, el mito de Horus y Osiris) confería al drama ritual una eficacia sobrenatural como «resurrección narrativa de una realidad primordial» que seguía siendo eficaz en la vida presente.

Las fiestas anuales representaban la culminación de las actividades religiosas del año, porque en ellas se rehacía la situación mitológica de que dependía toda la organización religiosa, sociológica y económica. De ahí la presencia de elementos vegetales en el rito que reproducía la muerte y resurrección del héroe civilizador que introdujo la cultura agrícola en el valle del Nilo, a fin de asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación de hombres y animales. Como la fecundidad de los campos y de los ganados iba ligada a la persona del rey, el principal actor era el faraón en su manifestación como Horus, el hijo eterno de su padre divinizado (Osiris), centro dinámico de toda la nación. Los ritos, en consecuencia, tenían un carácter más comunitario que individual, en lo que se diferenciaban de sus paralelos helénicos. Se ordenaban al bienestar de la comunidad, no a la salvación de los iniciados. Este drama esconde la primitiva concepción de la monarquía divina, el mito de Horus y Osiris, que simboliza el curso del año agrícola y la renovación estacional, en una forma que aparece una y otra vez en el antiguo Oriente, como queda ilustrado en el relato babilónico de Tammuz e Istar o en el Adonis fenicio.

Es indudable que las confusiones y contradicciones que manifiesta el relato egipcio se deben en gran parte a la versión de Plutarco, que lo relacionó con los misterios ísicos grecizados, en que los elementos originales habían sufrido considerables modificaciones y alteraciones. Ello explicaría, por ejemplo, que se introdujera la desmembración del cuerpo de Osiris por Set, desconocida en los Textos de las Pirámides. En modo alguno

³³ Moret, *Du caractère Religieux de la royauté Pharaonique* (París 1902) 256.

es improbable que el mismo Osiris fuese un rey civilizador que reinara en el Delta, al que se debería en gran parte la introducción de la agricultura y quizá de la irrigación³⁴; el que aparezca asociado a la vegetación podría ser resultado del cometido que originalmente desempeñó en la comunidad. Pero en la tradición era esencialmente un rey muerto, lo que quizá sugiera que tras la representación dramática de la muerte y resurrección del héroe se oculte la antigua práctica de matar al jefe cuando empezaban a declinar sus capacidades naturales. Como las esposas reales parecen haber desempeñado cierto papel en este episodio³⁵, no es improbable que la pérdida del vigor varonil se tomara como indicio de edad excesiva, como ocurre entre los shilluk, que habitan en los tramos superiores del Nilo³⁶. En las comunidades agrícolas organizadas sobre la base de la monarquía divina, la familia real forma una clase aparte, descendiente de un antepasado divino que se encarna en el monarca reinante; éste se casa con su hermana, como ocurría en Egipto, para mantener la descendencia sobrenatural en sus sucesores. El monarca domina el tiempo, el desarrollo de las cosechas y la potencia reproductora, de forma que si se agota su propia fuerza generativa, ello repercute en los hombres, animales y plantas. Para evitar semejante calamidad, se le da muerte apenas revela algún síntoma de decadencia vital, de enfermedad o de falta de vigor³⁷. Si esta práctica estaba vigente en el antiguo Egipto, las fiestas del *Sed* representarían con toda probabilidad un primitivo intento de rejuvenecimiento para sustituir a la práctica de dar muerte al rey divino después de cierto número de años o cuando había entrado en la ancianidad. Pero si ello era o no así, estos ritos constituían una nueva investidura para confirmar al faraón en su reino.

En Mesopotamia, los jefes de las ciudades estados ocupaban un puesto similar y ejercían sus funciones por derecho divino como agentes del dios del país. Se les erigían templos y estatuas, a las que se presentaban ofrendas. En Nippur, uno de los centros más antiguos del valle del Eufrates, Enlil, jefe de los dioses de la tempestad, era el gobernante teórico de la ciudad, regida en su nombre por el *pontifex maximus*. Cuando, al correr del tiempo,

³⁴ Sethe, *op. cit.*, 94ss; Frazer, GB: parte VI, 20ss; Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester 1919) 29ss.

³⁵ Newberry, «Report of British Association» (1923) 185.

³⁶ C. G. Seligman, *The Cult of the Nyakang and the Divine Kingship* (Jartum 1911) 22ss.

³⁷ J. Roscoe, *The Baganda* (Londres 1911) 209ss.

Marduk, dios solar de Babilonia, le sucedió en el primer puesto del panteón, asumió los atributos de Enlil y tomó a Ninlil, «la señora de la montaña», por consorte. De esta forma se constituyó en «señor de las tierras» y dueño de las estaciones. Como representante en especial del dios Sol de la primavera, estaba asociado a la vegetación; los reyes eran considerados como otras tantas encarnaciones suyas. En este sentido constituía un ulterior y más concreto aspecto del héroe joven, Tammuz, originalmente Dumu-zi, «el hijo fiel» o, como Langdon interpreta este nombre, «el hijo que asciende sale»³⁸.

EL MITO DE ADONIS-TAMMUZ

Las fuentes babilónicas del mito son parcas y confusas, pero el culto de Tammuz es claramente la versión mesopotámica del drama egipcio de Osiris, o el de Adonis y Attis en Asia occidental; representa el declinar y resurgir de las estaciones personificado en un dios que muere y resucita, aparte de todo lo que abarca este simbolismo. El Adonis grecofenicio y el Attis frigio son equivalentes posteriores del Tammuz sumerio, el hijo-amante de Istar, que, al igual que Osiris, se asocia al dios Sol. Desgraciadamente, las fuentes babilónicas del mito se reducen casi exclusivamente a una colección de lamentaciones³⁹, y casi todo lo que sabemos acerca de él procede de tradiciones sirias referentes a Adonis, que nos han sido transmitidas por autores griegos. Parece, sin embargo, que la muerte de Tammuz en la inundación a mitad del verano causaba la desolación, interpretada bajo la figura de Istar, que recorría los campos yermos y los desolados apriscos en su triste búsqueda de su amante. Del mismo modo, la rápida restauración de la vida en la estación de las lluvias se equiparaba con su retorno del mundo subterráneo (Aralu) en condición de «hijo resucitado», que pone fin a la sequía y al desgaste de la energía reproductora. En el sexto mes del calendario de Lagash (septiembre), llamado «mes de las fiestas de Tammuz», se entonaban lamentaciones en su honor, acompañadas por la estridente música de las flautas; las endechas, al parecer, se cantaban ante una imagen del dios muerto, que era bañada, ungida con aceite, revestida de un paño rojo e incensada.

³⁸ *Sumerian Liturgies and Psalms* (Filadelfia 1919) 285ss.

³⁹ Cf. Langdon, *Semitic Mythology* (Londres 1931) 342ss.

En Eanna, alto y bajo, hay llanto,
 Lamento por la casa del Señor elevan.
 El lamento es por las plantas; el primer lamento es «no crecen».
 El lamento es por la cebada; las espigas no crecen.
 Es por las moradas y los rebaños; no se reproducen.
 Por los casados que se marchitan, por los hijos que se marchitan; el pueblo
 de cabezas oscuras no crea.
 El lamento es por el gran río; ya no trae la inundación.
 El lamento es por los campos de los hombres; el grano ya no crece.
 El lamento es por los criaderos de peces; el pez *dasubur* no desova.
 El lamento es por las cañas rotas; los tallos caídos no crecen.
 El lamento es por los bosques; los tamariscos no crecen.
 El lamento es por las mesetas; los árboles *masgam* no crecen.
 El lamento es por el almacén del huerto; no se producen miel y vino.
 El lamento es por las praderas; la gala del huerto, las plantas *siblu*, no
 crecen.
 El lamento es por el palacio; no hay vida prolongada largos días.

Y todo esto porque

El señor pastor del redil ya no vive,
 El esposo de la reina del cielo ya no vive,
 El señor de los establos del ganado ya no vive.
 Cuando él duerme, también duermen las ovejas y los corderos,
 Cuando él duerme, también duermen las cabras y los cabritos⁴⁰.

Desesperada,

A la tierra de donde no se regresa, Istar, la hija de Sin, dirigió sus pen-
 samientos,
 A la negra casa, morada de Irkulla.
 A la casa de donde los que penetran en ella no regresan,
 Al camino del que no hay senderos para retornar,
 A la casa en que los que penetran en ella están privados de luz,
 Donde el polvo es su alimento, el barro su comida,
 No ven la luz, moran en tinieblas,
 Vestidos como un ave con plumas como ropaje;
 Sobre la puerta y el cerrojo, el polvo se ha depositado⁴¹.

Durante su estancia en el mundo subterráneo, donde fue despojada de todas sus vestiduras y atacada por la enfermedad en todos sus miembros, sobre la tierra cesó toda fecundidad, y temiendo que toda vida quedara extinguida, Ea, el dios del agua y patrono de la civilización, envió un mensajero para liberarla. Tammuz fue despertado del sueño de la muerte, e Istar fue rociada con el agua de la vida. Acompañada de su amante, regresó luego al mundo superior y de esta forma se reanudaron los procesos de la fecundidad.

⁴⁰ Langdon, *Tammuz and Ishtar* (Oxford 1914) 11, 14ss.

⁴¹ Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria* (Boston 1898) 565s.

En Ereġ asentó sus muros de ladrillo; sobre Ereġ puso una mirada confiada;
 Los higos crecieron abundantes; en las llanuras los árboles crecieron (?).
 Allí el valiente en (su) barca descendió, desde el Hades se apresuró.
 El esposo sagrado de la reina de los cielos en una barca descendió, desde el Hades se apresuró.
 Donde no había hierba, se come hierba;
 Donde no había agua, se bebe agua;
 Donde no había establos para el ganado, se edifican establos para el ganado⁴².

Los gobernantes sumerios estaban estrechamente relacionados con el «hermoso hijo Tammuz, amado de la gran diosa», del que eran la «manifestación tangible»⁴³. En consecuencia, si originalmente era un rey divino de Ereġ identificado con el dios Abu, como se ha sugerido⁴⁴, su dominio sobre la vegetación se fundaba indudablemente en la antigua creencia de que el rey era el centro dinámico del universo. Por tanto, al igual que en Egipto, el rey desempeñaba el papel del dios en las fiestas anuales, y se representaba el relato sagrado (el mito de Istar y Tammuz) para asegurar buenas cosechas y la continuidad de la vida sobre la tierra. Este drama de muerte y resurrección era el rito más importante en Mesopotamia, aunque en las distintas localidades este héroe, que originalmente era por supuesto Tammuz, ostentaba el nombre del dios de la ciudad.

EL «ENUMA ELISH»

Así, por ejemplo, cuando Babilonia se convirtió en capital y su dios Marduk, el hijo de Ea, fue elevado a la cabeza del panteón, en la fiesta de *Akitu*, que se celebraba en primavera, a comienzos del mes de Nisán⁴⁵, se recitaba el relato de la creación, o *enuma elish* («Cuando por encima»), en un rito dramático. Este conocido poema empieza con la era precósmica, «cuando los cielos aún no habían sido nombrados» y sólo existían las aguas primordiales, de las que surgieron los dioses: Apsu, Mummu y Tiamat. Se produjo una disputa y Ea derrotó a sus tres

⁴² Langdon, *op. cit.*, 23.

⁴³ Langdon, «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology» 40 (1918) XL, 31.

⁴⁴ Langdon, *Sumerian Liturgical Texts* (Univ. de Penn.; 1917) 208, n. 1.

⁴⁵ En Ereġ y Ur tenía lugar dos veces, «en Nisán y Tisri, o sea, en primavera y otoño».

rivales, excepto a Tiamat, un monstruo femenino, que para vengar la muerte de su esposo Apsu creó una multitud de demonios y les puso bajo las órdenes de su amante Kingu, al que confió la «tabla del destino». Marduk entabló un combate mortal con Tiamat y sus monstruos, con idea de conquistar la «tabla del destino» como premio a su victoria. Cazó a su rival en una red y la mató, dividiendo su cuerpo en dos partes, con las que formó el cielo y la tierra. Entonces impuso al sol, la luna y las estrellas su curso, y Ea modeló el hombre con la sangre de Kingu, para que sirviera a los dioses con sus sacrificios. Para celebrar la victoria, los dioses edificaron Babilonia e hicieron erigir el templo de Esagila en honor de Marduk.

Este relato se representaba en las fiestas de Año Nuevo, cuando la imagen de Marduk era llevada en triunfo a la ciudad. Más tarde, su hijo Nebo logró rescatar a su padre, que había sido encarcelado en una «montaña». Después de una lucha con que se simbolizaba en la ciudad el combate entre Marduk y Tiamat, se hacían lamentaciones por la diosa (Beltis, la esposa de Marduk), a la que se invocaba para que intercediera ante su divino esposo en favor del rey y por la prosperidad de Babilonia. El día quinto, el mismo rey entraba en el templo (Esagila) escoltado por los sacerdotes, y allí depositaba sus ofrendas ante la estatua del dios. El sumo sacerdote le golpeaba en el rostro y le hacía postrarse de rodillas y proclamar su inocencia. Finalmente, después de hacer una confesión de los errores que había cometido, el sacerdote le hacía alzarse, diciendo: «No temas. El Señor te bendecirá para siempre y destruirá a tus enemigos ante tu faz». Se le devolvían entonces el cetro y la corona y se le golpeaba nuevamente en la mejilla para que brotaran las lágrimas de sus ojos, como un presagio del favor de Marduk y de la prosperidad para aquel año ⁴⁶. De esta forma, el rey deponía su oficio y lo volvía a recuperar por obra del dios al que representaba, a fin de recibir para sí y para su reino un aumento del poder real.

En las fiestas de Año Nuevo se celebraba una asamblea de los dioses de Babilonia, en que las principales divinidades se reunían en torno a Marduk, al tiempo que el rey con todos los príncipes a su lado entraba en un santuario especial llamado Sala de la Asamblea para determinar el destino de la ciudad durante la próxima estación. Aunque nuestro conocimiento de los deta-

⁴⁶ Langdon, *The Babylonian Epic of Creation* (Oxford 1923) 34-59; «Journal of Royal Asiatic Society» (1921) 67ss; Gadd, *History and Monuments of Ur* (Londres 1929) 132ss; *Myth and Ritual* (Oxford 1933) 47ss; Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest* (Leipzig 1918).

lles precisos es imperfecto, está claro que un elemento importante de la ceremonia era la recitación y representación del poema de la creación, con la idea de regenerar la comunidad y fortalecer los procesos de la naturaleza en su misma fuente⁴⁷. En la tarde del cuarto día los sacerdotes recitaban el poema entero ante la imagen de Marduk, pero desgraciadamente se ha perdido el texto correspondiente al sexto y séptimo días. Pero si bien sólo podemos conjeturar lo que se hacía en la Casa de las Fiestas durante estos tres días, por el hecho de que en las puertas de esta casa en Asur estaba descrita la lucha entre Marduk y Tiamat⁴⁸, apenas se puede dudar, como dice Gadd, que allí tenía lugar este combate ritual entre los días octavo y undécimo.

Está claro, sin embargo, que Marduk no era el héroe original de este gran conflicto entre los dioses del orden cósmico y los monstruos del caos primordial. Como hijo de Ea se relaciona con Tammuz, mientras que su consorte Sarpanit se convirtió en Istar, y las fiestas de primavera serán la ocasión para las nupcias del dios y la diosa locales, representadas por el rey y la reina como sus equivalentes en la tierra. Así, por ejemplo, en las inscripciones de Gudea, rey de Lagash, hay numerosas alusiones a unas fiestas del Año Nuevo de la diosa Bau (una forma local de la Diosa Madre) y a los «regalos de boda» que el rey presentaba con este motivo, que sugieren la celebración de un matrimonio sagrado entre la diosa y Ningirsu, la divinidad tutelar de la ciudad. Este era también el caso en Nippur, donde Ninib y su consorte Gula se unían para promover la fertilidad del año, y también parece haber sido un rasgo de las fiestas anuales de Babilonia, ya que un himno habla de que «Marduk se apresura a su desposorio». En una época posterior se dice que Nabucodonosor erigió un *connubium* relacionado con las fiestas del dios (Marduk). Una liturgia en que se celebraba el matrimonio de Idin-Dagan, tercer rey de la dinastía de Isin, con la Diosa Madre Innini, identificada con el planeta Venus, indica que los antiguos reyes pretendían ser esposos de la Diosa Madre. De acuerdo con esta condición actuaban como Tammuz y gobernaban en virtud de sus relaciones con Istar⁴⁹. Cuando fueron transferidos a Marduk todos los atributos de las divinidades locales y las consortes de Ninib, Ningirsu y otros dioses similares fueron sus-

⁴⁷ Zimmern, en E. Schraeder, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (Berlín 1902) 501.

⁴⁸ Gadd, *Myth and Ritual*, 57s.

⁴⁹ Cf. Langdon, *Sumerian Grammar*, 196ss; *Tammuz and Ishtar*, 27, 64; Radau, *Hilsprecht Anniversary Volume* (Leipzig 1909) 391ss.

tituidas por Sarpanitu (Beltis), la Istar de Babilonia, el rey celebraba indudablemente su matrimonio con una estatua de la diosa, siguiendo una antigua costumbre⁵⁰.

Aunque en el *enuma elish* no se hace alusión alguna a la muerte y resurrección de Marduk, el rito de las fiestas del Año Nuevo, interpretado a la luz del mito de Tammuz e Istar, que indudablemente subyace al Poema de la Creación, apenas deja lugar a dudas de que ésta era la finalidad y el significado de aquella celebración. Se representaba aquel combate para asegurar la liberación del héroe de su cautiverio en la montaña, del mismo modo que en las fiestas de otoño se recitaba la salida de Istar del mundo subterráneo (Aralu). Las fuerzas del mal habían de ser vencidas año tras año, como parte de la renovación anual. El relato sagrado era la garantía de que el drama estacional se celebrase correctamente.

⁵⁰ Cf. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 27.

BIBLIOGRAFIA

- A. M. Blackmen, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne* XXXIX (Paris 1920).
- *Priesthood (Egyptian) y Worship (Egyptian)*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* X y XII.
- «Journal of Manchester Egyptian and Oriental Society» (1918-19).
- Artículos en *Myth and Ritual* (Oxford 1933).
- *Luxor and its Temples* (1923).
- S. G. F. Brandon, *Time and Mankind* (1951).
- J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1914).
- E. A. W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (1911).
- J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (1952).
- E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et Assyrie* (1945).
- I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1945).
- A. Erman, *Handbook of Egyptian Religion* (1907).
- H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (1948).
- *Kingship and the Gods* (Chicago 1948).
- *Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946; trad. española: *El pensamiento prefilosófico* [México 1954]).
- J. G. Frazer, *Golden Bough*, parte IV: *Dying God*; parte V: *Adonis* etc.
- C. J. Gadd, en *Myth and Ritual* (Oxford 1933).
- T. H. Gaster, *Thespis* (Nueva York 1950).
- A. H. Gardiner, en «Journal of Egyptian Archaeology» 2 (1915).
- A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago 1951).
- A. M. Hocart, *Kingship* (Oxford 1927).
- S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Oxford 1933).
- *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958).
- *Babylonian and Assyrian Religion* (1953).
- E. O. James, *Seasonal Feast and Festivals* (1961).
- M. Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria* (Boston 1898).
- R. Labat, *Du Caractère Religieux de la Royauté Assyro-Babylonienne* (París 1939).
- S. Langdon, *Tammuz and Ishtar* (Oxford 1914).
- *Sumerian Liturgies and Psalms* (Filadelfia 1919).
- *Babylonian Epic of Creation* (Oxford 1923).
- B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926).
- S. Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960; trad. española: *Cristianidad*, Madrid 1973).
- R. R. Marett, *The Religion of Ancient Egypt* (1949).
- A. Moret, *Du Caractère Religieux de la Royauté Pharaonique* (París 1902).
- *Le Rituel de Culte divin journalier en Égypte* (París 1902).
- *Mystères Égyptiens* (París 1913).
- M. A. Murray, *The Osireion at Abydos* (1904).
- Raglan, *The Hero* (1936).
- K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypte* (Leipzig 1930).
- F. Thurgeau-Dangin, *Rituels accadiens* (París 1921).

CAPITULO V

GRECIA Y LAS RELIGIONES MISTERICAS

El culto de la Diosa Madre bajo distintas formas y símbolos, que, como hemos visto, fue relacionado con la muerte del dios en Egipto y Babilonia en época ya temprana, se remonta en Europa a la fase aurignaciense del Paleolítico Superior en tiempos prehistóricos. Como señora de la fecundidad y protectora de los muertos, su culto se extendió en la aurora de la civilización desde Mohenjo-daro, en el valle del Indo, a través de Elam y Mesopotamia, hasta el Egeo, donde constituía el rasgo característico del substrato minoico-micénico de la religión griega.

COMIENZOS DE LA CIVILIZACION EN EL EGEO

La cultura griega tiene como antecedente la de Creta, a la que sir Arthur Evans dio el nombre de «Minoica», del legendario rey del mar, Minos, primer señor de las olas. Desde allí se extendió al continente y estableció una civilización en diversos centros, como Micenas en el Peloponeso, entre Corinto y Nauplia. Creta mantuvo contactos con Egipto y Asia Menor, pero su cultura no derivaba totalmente de estas dos áreas, ya que bajo el palacio de Knossos se han encontrado restos de un asentamiento neolítico, que alcanzan una profundidad de más de seis metros, lo que constituye un indicio de un largo período de desarrollo cultural. Por los objetos hallados parece que incluso en tiempos prehistóricos la isla se hallaba en comunicación con el continente y el resto del litoral mediterráneo, desde Siria hasta

Sicilia, Malta, Cerdeña y el norte de Africa; las conchas procedentes del océano Índico sugieren unos contactos aún más remotos.

Sin embargo, hasta la introducción del cobre y el bronce hacia 3000 a. C. no empiezan a aparecer objetos procedentes de Egipto, principalmente amuletos. En las Cícladas, que por su situación geográfica ejercían una mayor influencia sobre la tierra firme de Grecia, se encuentran dispersos ciertos elementos originarios de Asia Menor. Es probable que a partir de estas islas desembarcaran en las costas de Argólida grupos de mercaderes que se establecieron en Tirinto y Micenas hacia 2800 a. C., avanzando más tarde hasta Corinto. Otros alcanzaron las costas de la Fócida por la misma época. Antes, por tanto, de que el pueblo que llamamos griego pisara estas tierras floreció en ellas durante siglos una civilización muy desarrollada.

Si en un principio la tierra firme iba rezagada con respecto a las islas, las flotas de Egipto y Creta mantenían relaciones comerciales con la costa de Grecia, y hacia mediados del segundo milenio antes de Cristo comenzó a brillar Micenas. En un país como Grecia, dividido hacia el norte y el oeste por cadenas montañosas con estrechos valles que terminan en difíciles pasos por un extremo y en puertos capaces de albergar pequeños navíos por el otro, las relaciones habían de establecerse necesariamente por mar. Además, este entorno favorece la creación de pequeñas comunidades comunicadas entre sí, pero constituidas al mismo tiempo como unidades distintas y separadas por las cordilleras y las profundas bahías, o instaladas en las islas, protegidas por límites naturales, que necesariamente habían de crear una civilización muy independiente.

En estas circunstancias, un pueblo integrado por elementos de los tres principales troncos europeos —nórdico, alpino y mediterráneo— se asentó en Grecia en la época prehistórica y protohistórica, sufriendo ciertas modificaciones en virtud de su peculiar entorno geográfico. La población indígena ciertamente no era griega ni «aria», ya que los pueblos de lengua indoeuropea emigraron al sur de Europa desde los alrededores del mar Caspio. No resulta fácil determinar con exactitud cuándo penetraron por vez primera en esta región. Actualmente se piensa que el idioma griego es más antiguo de lo que se creía, ya que la escritura simplificada o lineal B de Knossos, descifrada por Ventriés y Chadwick, ha resultado ser un antiguo dialecto griego

idéntico al que se hablaba en la Grecia micénica¹. Blegen descubrió unas seiscientas tabletas escritas en lineal B en Pilos², fechadas hacia 1200 a. C., y L. R. Palmer sostuvo que la dominación griega en Knossos y en el resto de Creta se extiende de 1400 a 1200 a. C., en vez de 1480-1440 a. C., como generalmente se había supuesto. En consecuencia, piensa que los griegos penetraron en Grecia a partir de 1600 a. C. y no en 1900 a. C., como se había venido aceptando³, y que desde 1400 hasta 1200 florecieron paralelamente las civilizaciones de Creta y de la tierra firme egea. Pero a falta de pruebas concluyentes, esta teoría ha de quedar *sub iudice*.

Se ha aceptado desde antiguo que anteriormente a la invasión dorica del norte y centro de Grecia hacia 1100 a. C., una población aquea ocupaba ya el Peloponeso y las islas situadas más al sur; pero estos Xanthoi rubios, vencedores bajo el mando de sus reyes hijos de Zeus de que nos habla la tradición homérica, no introdujeron la civilización superior de Creta. Encontraron esta cultura ya establecida en el continente dominado por gentes de tez oscura y pelo negro y regido por una aristocracia feudal cuyos ajuares funerarios revelan conexiones con Creta. Pero el hecho de que estos príncipes fueran enterrados en el cementerio heládico de Micenas, en un tipo de tumbas semejantes a las cistas de origen miniano, sugiere que no eran verdaderamente cretenses⁴.

Así lo indica además el que los reyes micénicos aparezcan representados con barba, mientras que los minoicos normalmente iban afeitados. Asimismo, y a diferencia de los cretenses, los hombres vestían calzones y un jitón con mangas. Pero si los micénicos no eran realmente una migración procedente de Creta, habían adoptado la civilización de la isla y adoraban a la misma Diosa Madre que los príncipes de Knossos, como lo demuestra la presencia de su culto en los grandes santuarios de Delfos, Delos y Eleusis. Además, aprendieron el arte de la navegación e hicieron sentir su influencia por todas las costas griegas y más allá de éstas, desde Chipre y el Asia occidental hasta Sicilia y el sur de Italia. Lo cierto es que el foco de la civilización egea pasó de Creta a Micenas, y ello no mucho antes

¹ Ventris y Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1956) 31ss.

² Emmett Bennett, *The Pylos Tablets* (Princeton 1951).

³ Myres, *Who Were the Greeks* (Berkeley 1930) y nota 1.

⁴ A. J. B. Wace, *Excavations at Mycenae*: «Annual of the British School at Athens» 25 (1921-23) 120ss.

(ca. 1400 a. C.) de que ésta lograra destruir el gobierno palacial de Knossos.

La caída de Knossos parece coincidir con el avance de los pueblos helénicos, que se extendieron por Grecia y las islas, penetrando más adelante en las zonas costeras de Asia Menor, apoderándose de todas las ciudades y de los caminos principales, edificando fortalezas y oscuros palacios con grandes bloques de piedra, en contraste con el yeso de que estaban contruidos los palacios cretenses. Este misterioso pueblo es el que nos da a conocer los cantos homéricos bajo el nombre de aqueos, pero aparte del hecho de que procedían del norte no está claro quiénes podían ser. Es posible que se trate de los primeros «griegos» que hubo en Grecia, pero lo más probable es que el grueso de la población sobre la que reinaron los príncipes micénicos tuviera distintos orígenes y que los «helenos» nunca fueran de una misma sangre, lengua, cultura y religión. Es posible que los aqueos fueran la casta gobernante de la época micénica y que ocuparan Tirinto, Argos y Micenas antes de construir carreteras guardadas por fortificaciones y que penetraban en la Arcadia, la llanura de Mesenia y Lacedemonia. Pero la tradición griega atribuye la constitución de los estados micénicos a Pelops, Cecrops, Cadmo y Danao (es decir, al Asia occidental y a Egipto) y es muy verosímil que esta civilización se inspirase en Creta antes de la llegada de las sucesivas oleadas invasoras de aqueos, frigios, eolios y jonios «helénicos». Según Homero, Heleno, el antepasado mítico de los griegos, era hijo de Deucalión, padre a su vez de Doro (dorios), Eolo (eolios), Xuto, padre de Ion (jonios) y Aqueo (aqueos), y tenía su morada en el sur de Tesalia, desde donde se suponía que los descendientes de Heleno se extendieron por el Egeo y formaron los estados de habla griega (o sea, la Hélade).

Parece cierto que la hegemonía micénica (1400-1200) representaba una cultura mixta en que se combinaron distintos elementos para desbancar a Creta y que la caída de Knossos señaló un corte en la civilización egea, coincidiendo con la aparición de los aqueos. Otros pueblos originariamente emparentados entre sí (indoeuropeos), como los frigios y los armenios, se abrían camino por la misma época en Asia Menor; Creta fue ocupada por tribus griegas; los filisteos (quizá una tribu cretense), al igual que otros grupos egeos, se vieron empujados por la fuerte presión que otros pueblos ejercían desde el norte y arrasaron las costas de Siria y Egipto. El sentido caballeresco unido a la barbarie de aquella edad heroica, que tan violento contraste ofrece

con el régimen palacial de Knossos y la cultura micénica, han quedado inmortalizados en los cantos épicos de Homero, que nos describen la Grecia micénica anterior a las asoladoras invasiones de los dorios (*ca.* 1200 a. C.), que devastaron el país con ayuda de sus armas de hierro recién inventadas, convirtiendo en un desierto cuanto se oponía a su avance.

LOS DIOSES OLIMPICOS

Ha sido necesario exponer con cierta minuciosidad la aparición de la civilización egea, ya que sólo es posible entender las fases más antiguas de la religión griega relacionándolas con su contexto existencial histórico. Así, el complicado sistema del politeísmo helénico fue resultado de la fusión de elementos nórdicos derivados de las tribus nómadas establecidas en los pastos de la Tesalia a la sombra del monte Olimpo y de los mitos y el ritual de la cultura cretomicénica, a los que se superpusieron los primeros. La tradición indoeuropea del norte, que conocemos a través de los poemas homéricos, que se cantaban en las cortes de los príncipes jonios, era esencialmente la que correspondía a una sociedad masculina: una aristocracia militar con sus caballeros y sus vasallos, con sus errantes juglares que iban de corte en corte narrando las glorias de la guerra de Troya. Los ocho dioses que moraban en el Olimpo bajo el gobierno monárquico de Zeus, padre de los dioses y de los hombres, el más encumbrado entre todos los gobernantes, eran la contrapartida celeste de los príncipes guerreros con sus bárbaros métodos, que banquetaban, luchaban y oían música; que dormían, amaban, bebían y se destrozaban entre sí como regios bandoleros.

Como observa Gilbert Murray, no aspiraban a ser considerados creadores. Su oficio era el de los conquistadores y se comportaban como jefes guerreros. Zeus y sus aliados derrotaron a Cronos y a los suyos, enviándolos «a vagar más allá del horizonte, el cielo sabe dónde». Habiéndose apoderado del reino, Zeus obtuvo la supremacía y se erigió en señor absoluto, asignando a sus hermanos, Hades y Poseidón, ciertas partes del país. Apolo se apoderó de Delfos, Atenea arrebató Atenas a Poseidón. Luego, en vez de preocuparse del gobierno y del desarrollo del país, se contentaron con vivir de las rentas y asustar con sus truenos al pueblo que se negara a pagar. Así, los «dioses de la montaña que trajeron consigo los invasores del norte eran capi-

tanos y príncipes, cada uno con su correspondiente *comitatus*, o escolta de vasallos y capitanes menores, que irrumpieron en el ordenado esplendor de los palacios egeos, y lo que es más importante, en la ordenada sencillez de la vida tribal de las aldeas prehelénicas del continente»⁵.

LA DIOSA MADRE

Resumiendo: el Olimpo que describen los poemas homéricos es un conjunto de estados guerreros, cada cual con su palacio rodeado por los dominios de otros reyes menores, vasallos a los que convoca el jefe para tomar consejo y banquetear con ellos. Ciertamente, también entre los micénicos del sur prevalecía un régimen semejante al de los invasores del norte; pero el rasgo característico del substrato egeo era el culto de la Diosa Madre, que en Grecia reapareció bajo la figura de Atenea, a cuyo honor fue dedicada la acrópolis de Atenas. Bajo esta famosa roca sagrada se han hallado restos de un palacio micénico, y en Micenas, a su vez, había un templo de Atenea emplazado en un sitio parecido; todo ello hace pensar que probablemente la Diosa Madre minoica había sido adoptada como diosa aquea por excelencia antes de que se compusieran los poemas homéricos. Semejante a Afrodita, la diosa del amor, por su nombre y sus atributos, no es helénica; en Corinto, donde las relaciones con Micenas eran tan antiguas, aparece el título cultural de Atenea Ἐλλωτίς (un término no helénico relacionado con el cretense Ἐλλώτια, designación de una fiesta de Ariadna⁶). Lo cierto es que el nombre «Atenea» podría ser muy bien de origen micénico, y que más adelante fuera suplantado por el apelativo helénico de «Hera» (la «Noble»). De hecho, en Argólida el templo de Hera estaba erigido en un emplazamiento micénico.

De manera semejante, en el caso de Afrodita, cuya patria según los poemas homéricos era Chipre, el origen remoto viene sugerido por las conchas con las que tan íntimamente está relacionada y que son una clara reminiscencia del principio femenino de la fecundidad. En consecuencia, ha sido equiparada a la Astarté semítica o a la Astoreth hebrea; ahora bien, Chipre era el punto de confluencia de los cultos egeos y orientales, en todos

⁵ *Five Stages in Greek Religion* (Oxford 1925) 66ss.

⁶ Farnell, *Cretan Influence in Greek Religion*, en *Essays in Aegean Archaeology* (Oxford 1927) 15.

los cuales tenía hondas raíces el culto de la Diosa Madre. Según la tradición chipriota, su lugar de nacimiento había sido Askalón, de donde luego pasó a Chipre por mar, y como aquélla era una ciudad filisteá, probablemente tenía conexiones con Creta. Cuando se especializaron sus funciones, asumió diferentes figuras, con afinidades que la relacionaban con la egipcia Hator, diosa-ternera, la siria Atargatis, la palestina Astarté y la babilónica Istar. Como reconocía Apuleyo a comienzos de nuestra Era, la Diosa Madre había recibido culto bajo distintos nombres en muchos países, pero en todos los casos era realmente una y la misma divinidad: «Los frigios la llamaron Madre de los Dioses, Minerva (Atenea) los atenienses, Venus los chipriotas, Dityna los cretenses, Proserpina los sicilianos, Ceres (Deméter) los eleusinos, otros Juno, Belena, Hécate o la Diosa de Rhamnus (Némesis), pero los egipcios le atribuyeron su verdadero nombre: la reina Isis»⁷.

LOS MISTERIOS ELEUSINOS

En cuanto a Deméter, la Tierra o Madre del Grano, su historia antigua resulta mucho más oscura, ya que si bien su culto en Eleusis parece ser prehelénico, el nombre de esta divinidad (Deméter) delata afinidades nórdicas. Pero de igual modo que la diosa minoica se convirtió en la Hera de Argos, también la «Isis» o «Istar» de Eleusis pudo recibir una designación nórdica cuando su culto fue adoptado por el sector indoeuropeo de la comunidad. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en época micénica surgió en la llanura Rariana un estado autónomo con Eleusis por capital, cuyo «arconte» era el jefe entre los reyes de las ciudades vecinas. Separada del resto del mundo por las altas montañas de Parnes y Citerón al este y al norte, por una cadena más baja de colinas (Egaleo) al oeste y por el mar al sur, llegó a ser tan poderosa en la antigüedad, que, con ayuda de aliados tracios, trató en algún momento de adueñarse de Atenas. Fracasó la expedición, y al surgir el poderío ateniense bajo Teseo (ca. 1200 a. C.), Eleusis perdió en gran medida su independencia, aunque al parecer no fue anexionada definitivamente por Atenas hasta una fecha entre 650 y 600 a. C.

A través de todos estos cambios de fortuna, el culto de Deméter persistió, y conforme sus misterios fueron ganando

⁷ *Metamorfosis* XI (a), 2ss.

fama, la ciudad adquirió una importancia que de otro modo no hubiera conseguido. Así, tan pronto como dejaron de celebrarse a comienzos de la época bizantina, Eleusis quedó convertida en una pequeña ciudad fortificada que poco a poco se fue reduciendo a una serie de ruinas que marcaban el emplazamiento del antiguo santuario. Por los escasos restos que han llegado hasta nosotros parece ser que el templo micénico (ca. 1500-1000 antes de Cristo) tenía la configuración de una vivienda; pero el que fuera sustituido por una construcción «geométrica» más amplia, circular o absidal en uno o quizá en sus dos extremos, sugiere que el culto había ganado en número de adeptos, ya que el patio ocupaba un área más extensa en la nueva construcción. El santuario continuaba emplazado sobre la falda de la colina, en el mismo sitio que se suponía haber sido designado por la diosa, cerca del pozo o Kallíjoron, al pie de la acrópolis.

Según el llamado *Himno homérico a Deméter*, que se supone del siglo VII a. C.⁸, en que se describe la fundación de este culto y se relata detalladamente la leyenda, cuando Perséfone fue arrebatada al mundo subterráneo por Plutón mientras cogía flores en las praderas, su entristecida madre, Deméter, abandonó la morada de los dioses en el Olimpo y vestida con el manto del luto buscó a su hija por tierra y mar. Llena de ira en su desolación, la diosa hizo que se secaran los frutos de la tierra, como en el mito babilónico, cuando Istar descendió al mundo subterráneo para buscar a Tammuz. La humanidad hubiera perecido a no ser que Zeus, alarmado, hubiera exigido a Plutón que devolviera a Perséfone; el dios de los muertos obedeció, pero antes dio a comer a su prometida una granada, que la obligó a unirse a él durante un tercio del año.

Mientras tanto, sin embargo, Deméter adoptó la figura de una anciana y al cabo del tiempo llegó a Eleusis, donde se sentó a la sombra de un olivo junto al pozo Kallíjoron (καλλιχρονον φρέαρ), así llamado porque las doncellas de Eleusis danzaban allí con ocasión de las fiestas. Cuando llegaron a coger agua las hijas del rey Keleo, la diosa les contó una historia fingida, explicándoles que se había logrado escapar de unos piratas que la habían apresado en Creta, desembarcándola luego en Thorikos. Habiéndose ganado su confianza, las convenció de que la llevaran consigo al palacio, donde fue aceptada como niñera del hijo

⁸ Cf. R. Foerster, *Der Raub und die Ruckkehr der Persephone* (Stuttgart 1874) 37ss; A. Baumeister, *Hymni Homerici* (Leipzig 1860) 280; T. W. Allen y E. E. Sikes, *The Homeric Hymns* (Londres 1904) 10ss; GB, parte V: *Spirits of the Corn* I, 36ss.

menor del rey, Demofón. Ungiéndole todos los días con la ambrosía de los dioses y bañándole en fuego por las noches, trató de hacerle inmortal. Pero una noche la reina Melaneira alcanzó a descubrir a la diosa que metía al niño en el fuego, y gritó alarmada. Entonces Deméter dio a conocer su identidad y mandó al pueblo de Eleusis que erigiera en su honor un templo junto al pozo donde había recibido la hospitalidad de las hijas del rey. Pero antes reveló a los príncipes eleusinos, a Triptolemo, Eumolpo, Diocles y Keleo, los misterios mediante los cuales prometía a los iniciados un nuevo nacimiento a una inmortalidad dichosa.

Esta antiquísima leyenda, al parecer, era a las fiestas de Eleusis lo mismo que el poema de la creación a los ritos babilónicos o el mito de Osiris y Horus al drama estacional de Egipto. El templo mencionado en el himno parece haber sido el santuario micénico original, y es significativo que en él no se aluda a Atenas. La patria primera de este culto fueron los campos de trigo de Eleusis, no los extensos olivares de la llanura ateniense, en los que la diosa tan sólo estuvo de paso. Fue en la llanura Rariana donde se dice que la diosa enseñó al héroe Triptolemo a cultivar el trigo, del mismo modo que en Egipto Isis instruyó a Osiris en los misterios de la agricultura.

Al igual que en Creta, parece que los ritos se celebraron originalmente al aire libre y en beneficio de toda la comunidad, no de unos pocos iniciados; no hay pruebas de la existencia de un *Telesterion* o santuario místico contemporáneo de la terraza levantada antes de la dominación ateniense en el período geométrico, probablemente poco antes del siglo VIII a. C.⁹ Tampoco hay restos de ningún palacio micénico o de cualquier otra edificación salvo una tumba sagrada en forma de colmena, en la zona ocupada antes de la unión de Eleusis con Atenas, cuando el carácter comunitario de los misterios sufrió una seria modificación con la quiebra del viejo orden social en el siglo VI a. C. Los aldeanos que emigraban a las ciudades se llevaron consigo el culto del suelo fértil; de esta forma, la joven doncella de las praderas y de los trigales, así como su enristecida madre, pasaron a ser figuras centrales en la vida religiosa de Atenas. Fue entonces cuando se edificó el *Telesterion* y una buena porción de la ciudad quedó dedicada exclusivamente a la organización del culto.

⁹ Cf. Noack, *Eleusis. Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (1927) 11ss.

Cuando el culto fue ganando en popularidad se hicieron precisas nuevas modificaciones; a mediados del siglo, Pisistrato reconstruyó el lugar a mayor escala, con una gran sala cuadrada de unos 55 metros de lado, rodeada de unas escalinatas, que al parecer servían de asientos, a los costados y excavadas parcialmente en el flanco de la colina. Hileras de columnas soportaban la techumbre, y en el centro de la sala había una pequeña cámara, llamada «el palacio» (*ἀνάκτορον*), que quizá sirviera de santuario para la ejecución de los ritos. En el ángulo oriental quedan los restos de un edificio menor, que ocupa alrededor de la cuarta parte del Telesterion, rodeado de asientos y con veinticinco columnas en cinco filas, con un pórtico al lado sudeste. Durante la invasión persa del Atica, Eleusis corrió la misma suerte que Atenas; el templo fue destruido, pero Cimón lo reconstruyó, aproximadamente con la misma extensión que antes, en reconocimiento por su victoria sobre los invasores. Las obras, sin embargo, no estuvieron terminadas hasta después de 445 antes de Cristo, cuando Pericles encargó a Ictino, el arquitecto del Partenón, que se ocupara del Telesterion. En 311 a. C. Filón añadió un pórtico al costado sudeste, y los romanos unieron las dos naves para formar el templo cuadrangular que ahora puede verse en las ruinas. Así estuvo hasta que a finales del siglo IV d. C. fue destronada la diosa, erigiéndose una pequeña iglesia rodeada de tumbas cristianas en el santuario que durante tanto tiempo estuvo consagrado al culto de Deméter.

La naturaleza exacta de los ritos que allí se celebraron durante más de mil años ha sido objeto de especulaciones, ya que sobre los misterios terminó por caer un tupido velo, y los primeros Padres de la Iglesia sólo hacen referencias crípticas a las cosas que se hacían y se decían en presencia de los iniciados. Abundan los testimonios literarios acerca de las ceremonias celebradas al exterior, pero lo que realmente ocurriera dentro del Telesterion resulta muy oscuro; las excavaciones realizadas en el recinto sagrado apenas han revelado otra cosa que el plano del edificio en que se celebraban los misterios e indicios de que un drama sagrado constituía la culminación de unos ritos muy complejos.

Tomando todos los datos en conjunto, parece deducirse que en Eleusis se representaba el misterio de la vida a través de la muerte, y si el simbolismo era el correspondiente al drama estacional, tras él se escondería una concepción más profunda de la inmortalidad del alma humana. En su forma micénica original se orientaría indudablemente al mantenimiento de la vida y la

fecundidad, al igual que en Egipto y Creta¹⁰, y el papel subordinado que corresponde a Plutón en la leyenda de Deméter sugiere que en su versión griega el compañero masculino tenía importancia secundaria, como era de esperar habida cuenta del relieve que adquirió el culto de la Diosa Madre en el Egeo. Normalmente, cuando la figura principal es una diosa, lo que se destaca es el misterio de la vida que procede de la vida, mientras que si el héroe es un dios, la idea clave es la vida que brota de la muerte.

Estamos mucho mejor informados del contenido de los ritos eleusinos en la época clásica, pero sólo hasta el momento en que los iniciados procedentes de Atenas llegaban al santuario; a partir de ahí vuelve a caer el velo, pues comenzaban los ritos secretos. Las únicas referencias que hace el himno a los misterios son las que proclaman su institución, la bebida del *κικεών*, o papilla, y probablemente el ayuno durante las ceremonias preliminares; pero nada de esto tenía lugar en el Telesterion. El relato de Demofón se refiere a un rito doméstico, y en la leyenda posterior el héroe cuidado por Deméter es Triptolemo, no el hijo pequeño de Keleo¹¹. El ayuno de nueve días, distinto del que tenía lugar desde la salida hasta la puesta del sol con ocasión de los ritos preliminares, puede tener relación con las fiestas agrícolas llamadas *Thesmophoria*, celebradas secretamente por las mujeres en octubre, y no con los misterios. La verdad es que no se puede establecer una clara distinción entre los cultos públicos de las ciudades griegas y los misterios, ya que con muchos de los primeros se relacionaban ciertos ritos que debían celebrarse en secreto.

Sin embargo, en su forma posateniense, los misterios eleusinos adquirieron una aplicación peculiar como medio para renacer a una nueva vida destinada a durar más allá de la tumba, como lo demuestran los autores tardíos que se refieren a estos cultos. Así, el orador Isócrates, en el siglo IV a. C., recordaba a los atenienses lo mucho que debían a Deméter¹², lo mismo que Píndaro y Sófocles dieron testimonio de la condición bienaventurada en el más allá de quienes habían participado en los ritos salvadores capaces de otorgar la paz definitiva¹³. También el Himno homérico afirmaba que «dichoso es entre los hombres de la tierra aquel que ha contemplado estos misterios;

¹⁰ A. Evans, *Ring of Nestor*: «Journal of Hellenic Studies» 15 (1925).

¹¹ Cf. Allen, Halliday y Sikes, *The Homeric Hymns* (Oxford 1936) 157.

¹² *Osoer. Panegyrr.*, 28.

¹³ Píndaro, *Frag.*, 102.

pero el no iniciado, que no toma parte en ellos, nunca tiene la suerte de disfrutar tantas cosas buenas después de la muerte, sumido en tinieblas y sombras»¹⁴.

A diferencia de las *Thesmophoria*, los Misterios Mayores del siglo VI parecen no haber estado nunca reservados a las mujeres, y todo el que fuera capaz de hablar griego podía ser elegido para la iniciación, para lo cual tenía que dirigirse a un miembro de las familias sacerdotales conocidas por los Kerykes o los Eumólpidas, que estaban encargadas de celebrar los ritos. Antes de esto, sin embargo, era preciso que el candidato pasara por los Misterios Menores, que se celebraban en Agras, un suburbio de Atenas, en el mes de febrero¹⁵, para recibir una purificación y consagración preliminares con vistas a las Eleusinas, que tenían lugar seis meses más tarde, en otoño.

Las fiestas del mes de Boedromion (aproximadamente, septiembre) comprendían cuatro ceremonias distintas: 1) la preparación y purificación de los *mystae*; 2) la procesión desde Atenas a Eleusis; 3) paseos junto a la orilla del mar; 4) el drama sagrado en la Sala de Iniciación. Antes de penetrar en ésta, el iniciado acudía a un instructor, el *μυσταγωγός*, durante la última parte del mes, para recibir de él instrucciones acerca de la forma de ejecutar los ritos de purificación y presentar las ofrendas. Seguía un ayuno durante nueve días, en conmemoración del ayuno de Deméter mientras buscaba a Perséfone. No se podía comer nada desde la salida hasta la puesta del sol, y durante estos días eran tabú las aves domésticas, el pescado, las manzanas, las habichuelas y las granadas.

Las ceremonias propiamente dichas comenzaban el día 13 de Boedromion con la partida de los *ἔφηβοι* atenienses para traer los sagrados *ἱερά* desde Eleusis. Después de ser llevadas en solemne procesión, probablemente en carretas tiradas por bueyes, con una parada en la Higuera sagrada, al llegar a los lagos Rheitoí, cerca de la moderna Scaramanga, las imágenes eran aclamadas como si realmente fuesen las diosas que representaban por los atenienses que habían salido a su encuentro. Al día siguiente, los candidatos eran reunidos en la *Poikile* (pórtico decorado con pinturas) y se ordenaba solemnemente a todos los extranjeros y asesinos, así como a las personas impuras, que marcharan antes de que los *mystae* fueran conducidos a la orilla

¹⁴ *Himno a Deméter*, 480ss.

¹⁵ Escoliasta a Aristófanes, *Pluto* V, 846; Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 11.

del mar (ἄλαδεμύσται) para practicar en sus aguas una serie de lustraciones, cada uno de ellos con el cerdo que había de sacrificar. Por la tarde se distribuía vino al pueblo, en honor de la victoria de Chabía en Naxon. Los *mystae* pasaban los dos días siguientes en retiro, celebrándose entonces las *Epidauria* o fiestas de Asklepios.

En el Eleusinium de Atenas se celebraban el día 17 sacrificios por la prosperidad del estado, y la noche siguiente, los más devotos dormían en el templo de Deméter o en el de Asklepios, al sudoeste de la acrópolis. Entre tanto, se traían de Eleusis los objetos sagrados, consistentes en un hueso (ἄστράγαλος), un peón (στρόβιλος), una bola (σφαῖρα), un tamboril (ρόμβος), manzanas (μῆλα), un espejo (ἔσαπτρον), un abanico (λίχνον) y un vellón de lana (πόκος). En la mañana del día 19 se formaba una procesión que iba desde el Eleusinium hasta el Iaccheum; la estatua del «hermoso dios joven» Iacchos, adornada de mirto y portando una antorcha, era atendida entre tanto y llevada en medio de un grupo de señoras nobles conducidas en sus carruajes, sacerdotes y pueblo, coronados todos de hiedra y mirto¹⁶.

Todo estaba ya preparado para el retorno a Eleusis, siguiendo la Via Sacra, que coincidía aproximadamente con la moderna carretera que va desde la Puerta del Dipylon y el Cerámico, atravesaba los olivares del Cefiso y pasaba cerca de la academia de Platón, hasta el arroyo que corta las elevaciones del Egaleo, entre las colinas de Coridaló y Pikilon, donde actualmente se alza el monasterio bizantino de Daphni, con sus famosos mosaicos, sobre las ruinas de un templo de Apolo. Se hacían estaciones en los santuarios situados junto al camino para ejecutar danzas sagradas y saludar a las divinidades que en ellos recibían culto. Al llegar a la llanura Rariana, después de cruzar el lago salado de Rheitoi (llamado Coumoundourou en la actualidad), en el que sólo estaba permitido pescar a los sacerdotes de Eleusis, situado más allá de Daphni, a la salida del paso, los *mystae* eran recibidos por representantes de la antigua tribu eleusina de los Krokonidas, que ataban cintas a un brazo y a un pie de los iniciados. La procesión continuaba entonces hacia Eleusis, adonde se llegaba al caer la tarde. Llegados al puente que cruza el Cefiso en Eleusis, los candidatos eran saludados con gritos

¹⁶ Iacchos, desconocido en el Himno Homérico, parece haber sido una divinidad ateniense identificada con Dionisos (Heródoto VIII, 65; Aristófanes, *Las Ranas*, 324ss; Sófocles, *Antígona*, 1119). Es posible que fuesen sus devotos los que introdujeron ciertas interpretaciones dionisíacas en los ritos eleusinos.

de alegría mezclados con burlas y obscenidades (γεφυρισμοί), a las que ellos respondían adecuadamente. Una vez llegados al santuario, se entregaban al hierofante la imagen de Iacchos y los restantes objetos sagrados para que fueran colocados en su lugar correspondiente dentro del Telesterion. Los *mystae* eran asperjados con agua del pozo Kallijoron, y eran llevados ordenadamente hasta la orilla del mar, en ayunas y portando antorchas en sus manos, a imitación de Deméter cuando buscaba a Perséfone, para unirse así a la pasión de la Diosa Madre y estar preparados para lo que había de seguir después.

Las cosas dichas (λεγόμενα) y hechas (δρώμενα) dentro del Telesterion durante los dos días siguientes, como ya hemos explicado, sólo pueden ser objeto de conjeturas a partir de las escasas noticias que poseemos. Los *mystae*, sentados sobre taburetes forrados con piel de oveja o llenando las gradas que rodeaban los cuatro costados de la gran sala, pasaban al parecer por una profunda experiencia mística que les dejaba una esperanza y una convicción profundas de haber alcanzado la salvación. Cicerón, que también había sido iniciado, dice que «entre los muchos dones excelentes y divinos de Atenas a los hombres, nada hay mejor que estos Misterios por los que somos llevados de la barbarie a la civilización. Con razón reciben el nombre de iniciación (comienzo), porque así es como hemos aprendido los primeros principios de la vida; y no sólo hemos recibido la manera de vivir con alegría, sino también de morir con una esperanza mejor»¹⁷.

En un pasaje citado por Stobeo, de la que él creía ser una obra perdida de Plutarco, iniciación y muerte se corresponden «palabra por palabra y cosa por cosa. Al principio se camina errante y con trabajo, se viaja a través de la oscuridad y todo son temores inacabables; después, antes del final, sobrevienen terrores de toda especie, temblores y estremecimientos, sudores y espantos. Después de todo esto, una luz maravillosa ilumina al peregrino, que es admitido en puras praderas, donde hay voces y danzas, y la majestad de los sonidos y las visiones sagradas. Aquí el recién iniciado, una vez ejecutados todos los ritos, se siente en completa libertad»¹⁸.

Parte del ritual consistía indudablemente en una representación del rapto de Perséfone, durante la cual el hierofante, vestido con ornamentos que recuerdan a los de un diácono de

¹⁷ *Leyes* II, 14.

¹⁸ Stobeo, ed. Meineke IV, 107.

la Iglesia ortodoxa, llevando su larga cabellera coronada de mirto, ceñida la frente con una ancha banda¹⁹, surgía varias veces del Anacteron, situado en el centro de la sala, para dirigirse a los *mystae* y revelarles objetos simbólicos secretos. Si, como piensan Frazer, Jane Harrison, Foucart y Loisy, hemos de fiarnos del escritor cristiano Hipólito como guía seguro para conocer lo que pasaba en el antiguo Telesterion, la culminación del Misterio era «una espiga segada en silencio» (ένσιωπῆ τεθερισμένον στάχυον).

«Esta espiga —dice—, afirman los mismos atenienses, que es la grande y perfecta luz que procede de lo que no tiene forma, como el mismo hierofante, que no es como Attis, sino que ha sido hecho eunuco por medio de la cicuta y ha renunciado a toda generación carnal, de noche en Eleusis, cuando ejecuta a la luz de un gran fuego los grandes e incommunicables misterios, dice y grita con voz fuerte: 'La sagrada Brimo ha parido un hijo santo: Brimos', es decir, la Poderosa ha engendrado al Poderoso»²⁰.

Pero como esta narración se deriva de fuentes gnósticas y es evidentemente posterior, Farnell la rechaza con justas razones²¹.

Sin embargo, del carácter general de los ritos parece desprenderse que el Misterio estaba relacionado con el drama estacional en el que, como ya hemos visto, destacaba como rasgo capital un matrimonio sagrado²². No sería sorprendente, por tanto, que si la celebración anual del otoño culminaba en una unión simbólica de Zeus (representado por el hierofante) y la Diosa Madre Deméter (representada por su sacerdotisa), de ella surgiera Brimos (Dionisos). Pero aun concediendo todo esto, que ya es mucho, de ahí no se sigue que Deméter fuera originalmente un tótem-grano, cuya sustancia divina era comida sacramentalmente por los neófitos cuando éstos participaban de una copa de *χυμέων*, una papilla hecha de agua y harina, mencionada por Clemente de Alejandría²³. Es posible que la contraseña de los misterios fuese, como él afirma, «He ayunado, he bebido el *χυμέων*, he tomado del cofre, habiendo gustado de él (o impulsado por él)», pero no hay pruebas concluyentes del culto a la

¹⁹ Cf. la figura de un portador de antorcha en un vaso del siglo v a. C. conservado en el Museo de Eleusis.

²⁰ Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* V, 8.

²¹ *Cults of the Greek States* (Oxford 1906) III, 183ss.

²² Noack, *op. cit.*

²³ *Protrpt.*, II, 16, 18, 21, 24.

espiga, y mucho menos de un tótem-grano. Más aún: incluso dando por supuesto que pudiera probarse tal cosa, de ahí no se sigue, como ha afirmado Jevons, que el Misterio corresponde a la comida anual del tótem por los adoradores de la Diosagrano²⁴, ya que la bebida del *κυκέων* formaba parte de los ritos preparatorios y no constituía la culminación de las iniciaciones. Además, estaba reservada a los *mystae*.

Todo lo que se puede deducir de las noticias aportadas por los posteriores escritores cristianos es que el acto supremo del culto de Eleusis, al que iban orientadas todas las ceremonias preliminares, consistía en la celebración de una acción sagrada y en la entrega de ciertos objetos sagrados, no en la participación en una comida sagrada. Beber la papilla era simplemente una repetición de lo que había hecho Deméter, lo mismo que el deambular nocturno por la playa o los baños en el mar. No hay indicios de que el *κυκέων* se consagrara sobre un altar o que tuviera relación alguna con un rito sacrificial, mientras la teoría de que contenía la sustancia de la diosa es pura conjetura.

La intención del Misterio era producir el renacimiento de los iniciados a través de una muerte y resurrección rituales. En este proceso, las primeras ceremonias tenían una finalidad catártica más bien que sacramental o ética en su origen y en su desarrollo. Los *mystae* se salvaban de una vez para siempre en virtud de las cosas hechas, vistas y dichas durante su admisión al culto, aparte de toda virtud o defecto morales. La iniciación actuaba *ex opere operato*, y las más eminentes virtudes de nada servían con vistas a la salvación, a menos que los ritos prescritos fueran ejecutados por el iniciado y en su beneficio. En consecuencia, como observaba el cínico Diógenes, «el ladrón Patakios, como ha sido iniciado, viajará más a gusto después de muerto que Epaminondas», un justo no iniciado; también, en palabras de Platón, «el que llega al Hades sin haber sido iniciado y sin haber participado en los misterios, yace en la corrupción». Sólo gradual y lentamente habría de surgir la idea ética del bien y del mal a partir de la primitiva concepción de una mancha esencial con propiedades cuasi físicas y susceptible de ser borrada mediante unos elementos materiales. Sin embargo, es probable que los misterios floreciesen porque había una «secreta convicción de fracaso, de la futilidad del esfuerzo humano, de la carga del pecado, de lo inevitable del castigo, del extrañamiento de los

²⁴ *Introduction to the History of Religion* (Londres 1911) 214.

dioses y de la necesidad de purificación y reconciliación»²⁵. En consecuencia, al pasar el tiempo, a las prescripciones rituales se añadieron las nociones éticas de una vida piadosa como exigencia impuesta a los que quisieran caminar por las praderas de Perséfone.

Menos refinadas que las solemnes celebraciones de Eleusis eran las orgías tracias, que tenían lugar de noche en las cimas de las montañas, caracterizadas por una música salvaje y danzas desenfundadas en que las devotas (las ménades), cubiertas de largas túnicas flotantes y con cuernos en la cabeza, llevando serpientes en las manos, despedazaban el cuerpo de un toro o un becerro y devoraban la carne cruda²⁶. Los ritos extáticos de este género, en los que probablemente se usaba sin trabas el vino, difícilmente podían agradar a los sobrios y prosaicos griegos; entre ellos, el culto de Dionisos, a diferencia del de Deméter, era esencialmente extranjero.

Sin embargo, el éxtasis es contagioso, y en un determinado momento (o sea, los siglos VII y VIII a. C.), cuando nuevas fuerzas y movimientos políticos, económicos y religiosos estaban provocando un cambio rápido en las masas griegas, y las ideas místicas ajenas al pensamiento homérico iban ganando terreno, la posibilidad de la salvación a través de la unión extática con una divinidad mística no carecía de atractivos. Las enloquecidas ménades experimentaban un arrobamiento semejante a la alucinación en sus ritos tumultuosos, alcanzando un estado de *ἔκστασις* religioso en que no sólo se contemplaba la presencia del dios, sino que las danzantes participaban realmente de su vida divina. En otras palabras: se convertían en «Sabazoi» o «Bacchoi», es decir, en seres espirituales. En esta situación de intoxicación divina, o hieromanía (locura sagrada), contemplaban visiones (como los chamanes siberianos) y alcanzaban una comunión mística con el mundo sobrenatural. El alma abandonaba su cuerpo y se sumía en una unión completa con la divinidad, de forma que los devotos se hacían *ἐνθεοί*, de tal modo que, al estar poseídos por el dios, éste hablaba y actuaba a través de ellos. Libres así de todas las limitaciones del tiempo y del espacio, llegaban a la plenitud de la «visión beatífica».

El culto entusiástico de este género, si no ofrecía muchos

²⁵ Angus, *The Mystery Religions and Christianity* (Londres 1925) 206.

²⁶ Cf. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford 1909) V, 88ss; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1922) 363ss; R. Rhode, *Psyche* (Londres 1925) 256; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (Londres 1928) 149ss.

atractivos a los griegos de la tradición homérica, suscitó, en cambio, un anhelo sobrenatural en los corazones predispuestos a la mística; desde Tracia se fue extendiendo hacia el sur, y a la larga llegó a ocupar un puesto como culto público en la religión oficial. Como dice Nilsson, «existe en todo hombre, por muy baja que sea su condición, un deseo dormido de entrar en comunión con la divinidad, de sentirse arrebatado de lo temporal a lo espiritual. Esta forma de éxtasis tuvo un heraldo en el dios que, junto con Apolo, más profunda huella imprimió en el sentimiento religioso de la época: Dionisos»²⁷. Los iniciados buscaban en su culto un medio para superar la barrera que separa al hombre del orden espiritual y para establecer una unión mística con el mundo del espíritu. El contexto existencial del drama sagrado podía ser muy rudo, violentos los métodos adoptados por los devotos, pero lo cierto es que con ayuda de músicas estridentes, vertiginosas danzas a la luz de las antorchas, símbolos fálicos y una horrenda comida sacramental en que se devoraba la carne de un dios-animal, las ménades se entregaban incondicionalmente en alma y cuerpo a los poderes sobrenaturales que trascendían el tiempo y el espacio, así como la vida personal del ser humano. En estos brutales ritos se sentían arrebatadas, más allá del temor reverencial y del asombro, hacia el ámbito intemporal e inespacial de lo eterno. Conquistaban el reino de Dios por la fuerza, y rompiendo con todas las defensas externas, hallaban la salvación y la quietud en aquella unión divina a que tiende toda mística.

En semejante desbordamiento de la emoción religiosa es inútil buscar una mitología ordenada y lógica. Hasta el mismo nombre del héroe de este culto resulta dudoso, aunque el primer elemento en Dionisos parece referirse al dios del cielo, al que los frigios llamaban Dios. El otro miembro es objeto de conjeturas. En una versión se dice que su madre fue Semele, una modificación griega de Zemelo, la diosa frigia de la tierra, que fue amada de Zeus y murió al revelársele el pavoroso esplendor de su olímpico amante. Su hijo aún no nacido fue salvado de las llamas por su padre (Zeus), que, según una bárbara leyenda, lo ocultó en su propio muslo, de donde nacería más tarde. Entonces fue confiado a Hermes para que fuera criado por las ninfas de Nysa, a las que, como nos cuenta Ovidio, se les concedió en premio que su juventud se renovara siempre. Cuando alcanzó la madurez, emprendió un viaje por todo el mundo, al igual que

²⁷ M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (Oxford 1925) 205.

Osiris, para enseñar a los hombres el cultivo de la vid y propagar su culto. Pero lo mismo que a Osiris se opuso Set, también Dionisos fue atacado por Licurgo, un rey de Tracia, del que pudo escapar arrojándose al mar, mientras que Zeus hería con la ceguera a su enemigo. Penteo, rey de Tebas, resultó ser un adversario aún más peligroso, pero fue muerto por su propia madre mientras permanecía oculto en un árbol observando los frenéticos misterios.

Hay otros muchos relatos semejantes cuyo origen es probablemente la oposición con que este culto tropezó al principio; todos ellos delatan su carácter orgiástico. La leyenda ática de Icaro, sin embargo, revela la pacífica difusión que tuvo en algunos distritos que recibieron con gusto lo dionisiaco. Otra leyenda narra la penetración de este misterio en el interior de Asia y de la India²⁸, pero en este caso se trata probablemente de un intento de apoyar las campañas de Alejandro Magno en Oriente, no de un recuerdo de la difusión de este culto. También la influencia de Dionisos en Occidente corresponde a una época posterior, cuando fue identificado con Liber Pater²⁹.

Puesto que Homero conocía el mito de Licurgo, su penetración en Grecia debió de producirse hacia el siglo VII a. C., aunque no se difundiría hasta más tarde, especialmente entre las mujeres, como una religiosidad epidémica o psicopática. Hacia finales del siglo V, sin embargo, como lo demuestran las pinturas de un vaso, Apolo, al que se representa estrechando las manos de Dionisos ante el ónfalos de Delfos, había logrado refrenar la marea del frenesí suprimiendo los mayores excesos de las orgías³⁰. Esta alianza modificó el culto de ambos dioses, aunque eran demasiado diferentes en sus rasgos fundamentales como para confundirse. La profecía por adivinación, revelada por Apolo, y la profecía por inspiración, introducida por Dionisos, no eran del todo incompatibles³¹, y en Delfos se logró unir estos dos métodos de acceso al mundo sobrenatural. Durante los tres meses de invierno se cantaba el ditirambo del Dionisos helénizado, mientras las thyadas vagaban por las montañas en medio de la nieve con antorchas y agitando sus tirsos, pero aunque continuasen las extáticas orgías nocturnas y su fervor

²⁸ Eurípides, *Bacantes*, 13ss.

²⁹ Cf. Livio, 39, 8-19; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich 1912) 298ss.

³⁰ A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford 1927) figs. 1, 2.

³¹ Cf. Platón, *Fedro*, 244, a-d.

llegara a influir hasta en los más prosaicos ritos oraculares, cuando el «Señor de Delfos» retornaba con la primavera, se moderaba el desenfreno y quedaba limitado a unos cuantos iniciados selectos. Más aún: cuando lo dionisiaco se extendió por Atenas y otros centros en que dominaba Apolo Delfico, apenas podía ya entreverse algún rastro del viejo culto orgiástico de Tracia.

Sin embargo, el elemento extático nunca fue eliminado del todo, como demuestra Plutarco³², y si la tradición urbana apolínea consiguió pulir el tumultuoso culto montañés, el «entusiasmo» dionisiaco introdujo una nueva concepción de la «profecía de inspiración» en los sistemas a que fue incorporado; ciertamente, no es excesivo afirmar que «plantó la semilla del misticismo en el mismo corazón de la religiosidad griega»³³. Así ocurrió desde el momento en que se estableció el *ekstasis* en Delfos, el más famoso de todos los lugares del culto griego, pues fue precisamente el oráculo delfico el más eficaz instrumento para la difusión del culto de Dionisos.

Es probable que los órficos desempeñaran un papel menos importante que Delfos en la difusión del misticismo dionisiaco, ya que nunca lograron una síntesis de los dos dioses. Dionisos era el dios por excelencia en la religiosidad órfica, ya que difícilmente podría afirmarse que Orfeo, probablemente un rey divinizado en origen, su héroe, profeta y sacerdote, recibiera nunca culto divino. Como ha señalado Guthrie, «Orfeo era un fundador religioso, y la religión por él fundada era una especie del culto báquico»³⁴, aunque él mismo distaba mucho de ser una figura báquica. En su tierra natal, Tracia, según la tradición, era un músico, hijo de una de las musas, que se hizo ferviente seguidor de Dionisos. Iniciado en las artes mágicas, viajó por todas partes con su lira de oro, el instrumento de Apolo, e introdujo el culto dionisiaco en los lugares por donde pasó. En una de las versiones tardías, su esposa, la princesa Eurídice, fue muerta por la mordedura de una serpiente, a raíz de lo cual el inconsolable Orfeo penetró en el mundo subterráneo para buscarla, pero no logró su propósito porque no cumplió las condiciones impuestas por los dioses infernales. Se convirtió entonces en un solitario, con gran disgusto de las mujeres de Tracia, que, en su desesperación y al verse olvidadas, cayeron sobre él du-

³² *Mul. Virt.*, 13, 249E.

³³ Rhode, *Psyche*, 291.

³⁴ *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935) 41.

rante una orgía báquica y le despedazaron, como se contaba que Dionisos lo había sido por los Titanes y como sus adoradores descuartizaban su animal simbólico.

Este episodio de la tradición relaciona la leyenda con el relato de Dionisos; pero como en una de sus versiones el héroe es despedazado por orden del dios, es posible que las relaciones entre ambos cultos no fueran siempre armoniosas, si es que el mito es reflejo de situaciones históricas. Más aún: como la causa de la muerte de Orfeo fue su desprecio por lo dionisiaco en favor del culto de Apolo, también podría afirmarse que este héroe tenía afinidades apolíneas. En una palabra: era una figura sincrética que probablemente fue introducida en el culto cuando éste era ya un hecho consumado. En consecuencia, en torno a aquella figura se agruparon ciertos elementos y atributos extraños, principalmente dionisiacos y apolíneos.

Hacia el siglo VI se desarrolló una leyenda a base de diversos elementos en torno a la omofagia traco-frigia, en que Dionisos (al que se designa con el nombre de la divinidad ctónica Zagreo) es presentado como hijo de Zeus y de Perséfone, hija de éste. Se le otorgó el dominio sobre la tierra, pero los malvados Titanes lograron apoderarse de él cuando se transformó en toro para huir de ellos; lo despedazaron y devoraron. Atenea, sin embargo, logró salvar su corazón y lo llevó a Zeus, que lo ingirió, del mismo modo que hizo Osiris con el ojo de Horus. Mató entonces a los Titanes con su rayo, y de las cenizas creó la raza humana. De ahí que el hombre sea en parte divino, porque los Titanes habían devorado a Zagreo, y en parte malo, porque participa de la naturaleza perversa de aquéllos. De Zeus brotó el «nuevo Dionisos», nacido de Semele, en el que Zagreo fue devuelto a la vida³⁵.

Esta leyenda de muerte y resurrección representa el contexto mitológico del misterio órfico, cuya finalidad capital era asegurar la inmortalidad a sus iniciados mediante la erradicación del elemento titánico (es decir, la naturaleza mala). Sólo librándose de esta envoltura física puede el alma (la parte dionisiaca) buscar sin trabas la unión divina; para asegurar este objetivo se consideraba esencial, aparte de la iniciación y ciertas prácticas ascéticas, un ciclo de nacimientos y muertes. En su camino ascendente hacia la liberación, el alma tenía que encar-

³⁵ Orfeo, *Fragm.*, 210ss; O. Gruppe, *Orpheus*, en Roscher, *Lex. d. gr. u. röm. Mythologie* (Leipzig 1884).

narse en una serie de cuerpos, humanos y animales, hasta que finalmente se aseguraba la evasión de la «rueda del nacimiento» por la «gracia liberadora» de Orfeo y sus misterios.

En la doctrina órfica de la metempsicosis nos encontramos con el primer intento, en las religiones superiores occidentales, de introducir la idea de la transmigración y una moralización del más allá. Partiendo de la idea del pecado original y del cuerpo como prisión impura del alma, surgió un complicado ritual de purificación en que se buscaba y encontraba la salvación mediante una identificación sacramental con el dios salvador como resultado de la consagración a un estado superior de vida en un culto místico. Para asegurar la inmortalidad era preciso erradicar el elemento malo, y aunque ello no podía lograrse por completo en una sola vida, la adopción de la norma ascética de Orfeo, que implicaba la abstención de carnes, huevos y habas, así como del contacto con cadáveres y mujeres embarazadas, junto con la práctica de la castidad, era el medio conducente a este fin. Pero al mismo tiempo que la pureza ritual se inculcaba también la moral; en las fraternidades místicas se fomentaba un común nivel de virtud mediante una doctrina sobre premios y castigos después de la muerte. «Los que son justos debajo de los rayos del sol, cuando mueren tienen un mejor destino en una hermosa pradera junto al profundo Aqueronte... Pero los que han practicado el mal y la soberbia bajo los rayos del sol son arrastrados bajo la pantanosa llanura del Cocito hasta el helado Tártaro». De esta forma, el Hades era considerado como un estado de purgación y castigo en el que el alma aguardaba su renacimiento, estando determinada la reencarnación por las obras realizadas en su vida anterior. Los malvados y los que no habían recibido la iniciación sufrían tormentos físicos y se consumían de sed y hambre, mientras unos buitres devoraban su hígado, condenados a su luctuoso destino a lo largo de una eterna serie de renacimientos.

A juzgar por unas tablillas de oro halladas en tumbas cerca de Síbaris, una cerca de Roma y otra en Creta, parece que los amuletos mágicos desempeñaban cierto papel en la protección del difunto durante su peligroso viaje a través del mundo subterráneo, como en Egipto. Así, se hace decir al iniciado en los fragmentos de un himno: «Soy hijo de Tierra y Cielo. Muero de sed; dadme a beber las aguas de la memoria. Vengo de lo puro. He pagado la pena de la injusticia. He escapado de la triste y pesarosa rueda de la vida, he entrado con ligero pie en el círculo deseado. He pasado al seno de la señora reina del mundo infe-

rior. ¡Oh dichoso tú y bienaventurado! Tú serás dios y no mortal».

Esta unión con la naturaleza divina en su plenitud difería de la aspiración india en que no implicaba una absorción o «congelación». La iniciación tendía a desembarazar al espíritu de sus pesadumbres físicas, asegurándole la bienaventuranza eterna en un estado de beatitud órfica cuando el yo finalmente emancipado se convierte en βάχχος.

BIBLIOGRAFIA

- T. W. Allen, W. R. Halliday y E. E. Sykes, *The Homeric Hymns* (Oxford 1936).
- S. Angus, *The Mystery Religion and Christianity* (1925).
- S. Casson, *Macedonia, Thrace and Illyria* (Oxford 1926).
- H. M. Chadwick, *The Heroic Age* (1912).
- V. G. Childe, *The Dawn of European Civilization* (1957).
- L. Deubner, *Attische Feste* (Berlín 1932).
- E. Bennett, *The Pylos Tablets* (Princeton 1951).
- A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos III y IV* (1930-35).
- *The Earliest Religion of Graece in the Light of Cretan Discoveries* (1931).
- L. R. Farnell, *Cult of the Greeks States III y V* (Oxford 1906, 1909).
- J. G. Frazer, *The Golden Bough*, parte V: *Adonis* etc.
- W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods* (1950).
- *Orpheus and the Greek Religion* (1935).
- J. E. Harrison, *Prolegomene to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1932).
- *Themis* (Cambridge 1912).
- E. O. James, *Cult of the Mother-Goddess* (1959).
- *Seasonal Feasts and Festivals* (1961).
- K. Kourouniotis, *Eleusis* (Atenas 1936).
- C. A. Lobeck, *Aglophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* (Leipzig 1829).
- G. Murray, *Five Stages in Greek Religion* (Oxford 1925).
- G. Mylonas, *Hymns to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis* (San Luis 1942).
- J. L. Myres, *Who were the Greeks?* (Berkeley 1930).
- M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion* (Lund 1950).
- *A History of Greek Religion* (Oxford 1925).
- *Greek Popular Religion* (Columbia U. P. 1940).
- *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906).
- A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (California 1942).
- A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford 1927).
- R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig 1910).
- Rhode, *Psyche* (1925).
- H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (1933).
- *Greek Religion* (1947).
- G. Showerman, *The Great Mother of the Gods*: «Bulletin of the University of Wisconsin» 48 (1901).
- Ventris y Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1956).
- A. J. B. Wace, *Mycenae* (Princeton 1949).
- G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich 1912).

CAPITULO VI

EL TEISMO ORIENTAL

Si Grecia estaba destinada a ser cuna de una civilización independiente, la India, por su clima y su geografía, fue puesta aparte por la naturaleza para que desarrollara una ininterrumpida tradición cósmica en que el hombre iba a sentirse totalmente dominado por su entorno. Al norte, el Himalaya la separa de Assam y Afganistán, quedando como únicas vías de comunicación con el resto de Asia el paso de Khyber, en el ángulo sudoriental de la brecha por la que penetran en el país los ríos Indo y Kabul. Desde tiempo inmemorial han atravesado este paso mercaderes y colonizadores pacíficos o ejércitos conquistadores deseosos de abrirse camino hacia las fértiles llanuras indias desde la meseta irania. Así, en el tercero y cuarto milenios antes de Cristo, unos mil quinientos o dos mil años antes de que los arios (o habitantes del «Irán») se desparramaran a través del paso noroccidental desde la meseta montañosa de Asia Central, ya se había establecido en el valle del Indo una cultura altamente desarrollada ¹.

LA CIVILIZACION DEL VALLE DEL INDO

Las excavaciones de Mohenjo-daro, unos 40 kilómetros al sur de Larkhana, en el Sind, y de Harappa, en el Punjab, distrito de Montgomery, han dado a conocer que un pueblo no pastor

¹ La fecha de Mohenjo-daro viene sugerida por un sello procedente del valle del Indo aparecido en Tell-Asmar, en Mesopotamia, en un estrato fechado *ca.* 2500 a. C., aunque los comienzos de esta civilización posiblemente son mucho más antiguos.

vivía allí en ciudades bien planeadas, con calles trazadas a cordel que se extendían en las cuatro direcciones, con casas hechas de ladrillos cocidos al fuego, probablemente con varios pisos y techos planos. Las viviendas estaban provistas de cuartos de baño, y un sistema muy perfecto de desagües a base de tubos de alfarería llevaba las aguas residuales hasta los arroyos de la calle. Aunque en los niveles más antiguos se advierten indicios de prosperidad y extensas relaciones comerciales, nada semejante a un palacio o un templo ha aparecido; sí, en cambio, unos grandes baños públicos con ocho pequeñas estancias adosadas, creyéndose que serviría para abluciones rituales, y que en cada celda, sobre su propio cuarto de baño, y con su escalera de acceso independiente, viviría un miembro de una orden sacerdotal². Lo mismo que en Babilonia y Egipto, la cultura del Indo tenía como base los cultivos de regadío. Se cultivaban trigo, cebada y la palmera datilera, se trabajaba el algodón y en la metalurgia se empleaban el oro, la plata y el bronce; se habían domesticado la oveja, el cerdo, el perro, el elefante, la gallina, el cebú, el búfalo indio y el toro; el buey se usaba para tirar de carros de dos ruedas, pero únicamente en los estratos más tardíos de Mohenjo-daro aparecen restos de caballo y camello, y ninguno de estos animales se encuentra representado en los sellos, aunque hay modelos de sillas de montar.

Nuestros conocimientos sobre la religión de aquellas gentes se derivan casi por completo del gran número de sellos o amuletos finamente labrados, a falta de toda construcción que pueda identificarse sin lugar a dudas como templo o santuario. Además de los baños usados para las purificaciones rituales, innumerables figuritas de cerámica parecen tener un significado mágico-religioso, y probablemente aportan el testimonio de un culto de la fecundidad paralelo al relacionado con la Diosa Madre en otras zonas del antiguo Oriente. Una figura con cabeza y busto, ejecutada en esteatita, con barba y vestida con túnica que la ciñe sobre el hombro izquierdo y bajo el brazo derecho, ornada con una cenefa de tréboles que aparecen frecuentemente con valor de símbolos sagrados, guarda cierta semejanza con imágenes divinas sumerias. Esta representa muy verosímilmente una divinidad masculina, y se ha sugerido que los ojos, a medio abrir y dirigiendo la mirada hacia la punta de la nariz, indicarían un estado de yogi o contemplación, tan corriente en las estatuas hindúes. Numerosas tablillas de barro muestran divinidades

² Mackay, *The Indus Civilization* (Londres 1935) 58.

masculinas con cuernos, mientras que en un sello aparece una divinidad femenina con cuernos en medio de un *pipal*, o higuera sagrada, ante la cual se arrodilla sumisamente otra divinidad también con cuernos. Detrás hay una cabra con rostro humano y una fila de siete adoradores, cada uno de ellos con una rama sobre la cabeza y una larga coleta detrás. Como la Venus hindú, Lakshmi, consorte de Vishnú, mora en una higuera y a ella acuden con sus ofrendas las mujeres deseosas de tener descendencia masculina, no es improbable que esta escena tenga relación con una forma antigua del culto a la Diosa Madre³.

Escenas como la descrita y la abundancia de figuritas femeninas casi desnudas, con un ceñidor en la cintura, tocadas con cofias muy trabajadas y collares, con arracadas y anchas gargantillas ornamentales, junto con los emblemas fálicos además de betilos y anillos, el linga o piedra cónica, así como el culto al toro y a la serpiente, relacionan la civilización del valle del Indo con la de Creta y otras culturas semejantes. Dado que en la mitología védica rara vez se mencionan los espíritus de los árboles y el culto fálico está totalmente ausente, estos aspectos del hinduismo parecen originarios de la India prearia. En este sentido reviste especial importancia una notable figura de un dios con triple rostro, sentado sobre un taburete y con las piernas cruzadas al estilo *yogi*, con los brazos extendidos y las manos apoyadas en las rodillas. En la cabeza lleva un par de cuernos y está rodeado de dos ciervos o antílopes, un rinoceronte, un elefante, un tigre y un búfalo. En los brazos ostenta cierto número de ajorcas como una Diosa Madre, y entre los cuernos, un tocado en forma de abanico, como muchas figurillas femeninas. Pero representa una divinidad masculina que parece ser un prototipo del dios hindú Shiva, «señor de las fieras» y «príncipe de los yogi», independientemente del nombre que se le atribuyera en aquella temprana época.

Se conocen tres sellos con figuraciones semejantes; en todas ellas el dios aparece con cuernos y se adorna con las ajorcas, que simbolizan las funciones vegetativas y reproductoras. Todo ello hace pensar que se trata de una divinidad cuyo papel principal es fomentar la fecundidad, como en el caso de Shiva. En el hinduismo, Shiva tiene varias consortes, conocidas como Kali, Uma, Parvati, Bhavani y Durga, del mismo modo que Lakshmi es la esposa de Vishnú. La unión del dios y la diosa, que tipifica la

³ J. Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization* (Londres 1931) I, 49ss.

del cielo y la tierra, representa la fuente de la reproducción, ya que la consorte es *shakti*, un término que también significa «poder» o «energía», que es inseparable de la divinidad masculina a la que se une para crear y sustentar el universo fenoménico. Esta relación, en una palabra, es comparable a la de Isis con Osiris, de manera que en la mitología hindú Isis podría ser descrita como *shakti* de Osiris, ya que éste queda reducido a la impotencia sin su hermana-esposa. Así, como manifestación de la antigua Diosa Madre, el principio femenino confería prosperidad al país y feracidad a la naturaleza, del mismo modo que en la sociedad primitiva se pensaba que los poderes del rey para bien de la comunidad dependían de su capacidad viril, manifestada en que podía satisfacer los apetitos carnales de sus esposas. Cuando ya no era capaz de ejercer esta función se le daba muerte, a fin de que el trono siempre estuviera ocupado por un hombre vigoroso. Por consiguiente, *shakti*, en el sentido de potencia vital, es el nexo que conecta los principios masculino y femenino en el gobierno del orden natural, derivado al parecer de la Diosa Madre del Asia Menor.

La aparición del toro en sellos y amuletos sugiere una intensa veneración de los animales domésticos juntamente con el culto de la Diosa Madre, que en Fenicia se representaba en figura de novilla, mientras que en Egipto se equiparaba a Hator (posteriormente identificada con Isis), simbolizada como la vaca divina que portaba el disco solar y dos plumas entre los cuernos. En la India, donde la santidad de la vaca es un rasgo característico del hinduismo ortodoxo, éste era al parecer desconocido entre la población indoeuropea cuando se compiló, entre 1500 y 1000 antes de Cristo, la colección miscelánea de poemas conocida como *Rig-Veda*, en honor de las divinidades de la naturaleza. La primera prohibición de dar muerte a la vaca aparece en el *Atharva-Veda*, una edición relativamente tardía de conjuros mágicos dispuestos por los sacerdotes (brahmanes) en forma litúrgica para su uso en los sacrificios. Anteriormente se ofrecía a Indra y a otros dioses védicos cualquier tipo de animales; la vaca fue eximida únicamente como concesión a una opinión posterior. Se diría, por consiguiente, que el origen de esta veneración habría de buscarse en una anterior cultura no aria, que se hallaba establecida en la India hacia el 3000 a. C.

Como todas las restantes influencias extrañas, también esta cultura penetró por el noroeste, presentando afinidades con la corriente civilizadora que por la misma época se extendía desde Egipto y el Creciente Fértil hasta el valle del Indo. Si bien

presenta rasgos distintivos propios, está claramente basada en las mismas ideas fundamentales, en los mismos inventos y descubrimientos que se desarrollaron en los demás centros, como se ve, por ejemplo, en los sellos y sus representaciones, o en las cuentas de formas poco usuales, objetos que se relacionan con otros similares de Egipto, Sumer, Creta y Grecia⁴. Es posible que el centro común de esta difusión cultural haya de situarse en la región de las mesetas al este del golfo Pérsico, donde quizá se combinara con la población autóctona una rama mongólica, pero lo probable es que los fundadores de Mohenjo-daro y otros asentamientos cercanos fuesen gentes predominantemente del tipo mediterráneo modificado por fusión con una variedad más primitiva de humanidad protoaustralóide. Los cráneos dolicocefálicos coinciden con los hallados en Al Obeid y Kish; la cerámica, las cuentas y otros enseres sugieren, como ya hemos señalado, que representan un elemento intrusivo de ascendencia común con los sumerios. En una palabra: los datos conocidos apuntan a una migración cultural a través del paso de Mula hacia Las Bela y el Makrán, que desarrolló un nuevo tipo de civilización, con rasgos indios bien definidos, en esta zona del valle del Indo. En esta cultura buscaremos las fases más antiguas de algunos elementos fundamentales del hinduismo, como el culto de Shiva, el falicismo y la veneración de animales y árboles.

Sobre este substrato no ario se asentó la civilización indoeuropea hacia 2000 a. C., y durante tres mil años fue la influencia predominante hasta que la invasión musulmana vino a introducir nuevas modificaciones. Pero en este continente aislado, las ideas religiosas y las costumbres de los primitivos habitantes permanecieron sin ser apenas tocadas por la teología de los himnos védicos y los Brahmanas, los Upanishades y el Vedanta. Más aún: volvieron a resurgir en el período posvédico (ca. siglo v a. C.), modificando profundamente el sistema ario. Así, dos tradiciones religiosas de honda raigambre se mantuvieron codo con codo y siguieron su desarrollo independiente como respuesta a las especiales necesidades y condiciones de su entorno, una de ellas (desde la época del *Rig-Veda*) avanzando cada vez más decididamente desde el teísmo en la dirección de una mística panteísta, desviándose la otra hacia el reconocimien-

⁴ Cf. Mackay, *op. cit.*, 191ss; G. Childe, *The Most Ancient East* (Londres 1934) 204ss.

to de lo divino como un Creador y Sustentador personal del mundo, más que un Absoluto filosófico abstracto.

Si el irresistible y todopoderoso clima tropical de la India fomentaba la búsqueda de una liberación de la lucha cosmológica en la consecución de una paz imperturbable, la tendencia a divinizar los procesos de la naturaleza y a buscar la unión con la divinidad a través de la devoción nunca estuvieron ausentes, aunque fuesen poco estimadas en la literatura upanishádica y a pesar de que los fundadores del budismo y del jainismo las negasen. En realidad, sin embargo, el politeísmo está tan arraigado como el panteísmo filosófico desde los tiempos de los himnos indoeuropeos de los Vedas hasta el de los grandes poemas; el hinduismo posterior representa una combinación de estos dos grandes movimientos.

EL POLITEISMO VEDICO

Cuando los arios penetraron en el país procedentes del noroeste, introdujeron un culto a la naturaleza muy desarrollado, en el que devas y demonios personificaban el cielo, la tormenta, el viento y las nubes. Dyaus-pítar, el Padre Cielo, era el primero entre los «Radiantes» (devas) benéficos; más tarde cedería el puesto a Varuna, el dios de la «dilatada extensión» del cielo y del océano, señor del universo y de la ley moral. Con Varuna estaba relacionado el Sol, el de boca y seno de oro, diversamente conocido por Surya, Savitrí, Mitra, que durante el día seguía su curso a través del cielo, montado en su carro de siete caballos. Su bella consorte, Ushas, la aurora, la más hermosa y lozana de todas las devas, surgía del Oriente como una novia adornada para su esposo y levantaba del sueño al mundo⁵. Agni, dios del fuego, ardía en el hogar familiar y daba calor a la casa; los sacerdotes, con sus antorchas, le invocaban para que descendiera del cielo. Soma, la planta sagrada de la que se extraía el dorado licor embriagador que se consumía sacramentalmente como un néctar de la inmortalidad capaz de elevar a la humanidad hasta los cielos. «Hemos bebido soma; ya somos inmortales; hemos llegado a la luz, hemos encontrado a los dioses»⁶. Ciertamente, Soma era un dios regio, y el sacrificador se hacía sacrificio a fin de «pasar de los hombres a los dioses»⁷. Cuando la planta sa-

⁵ *Rig-Veda* I, 113.

⁶ *Ibíd.* VIII, 48, 3.

⁷ *Satapatha Brahmana*, II, 5, 1, 7; I, 1, 4ss.

grada era exprimida para extraer su jugo, el dios-rey (Soma) era muerto como se inmola una víctima para dar la vida en mayor abundancia mediante la unión del adorador con el dios que vive para siempre. El sacrificio de Soma, de hecho, era el centro y el paradigma del ritual védico místicamente unido con el sol y más tarde con la luna, como dueño de la vegetación cuya men-gua se explicaba diciendo que los dioses se bebían el sagrado licor ⁸.

De todos los devas del *Rig-Veda*, Indra, el divino guerrero, era el más popular; no menos de doscientos cincuenta himnos fueron compuestos en su honor. Fue él quien dio muerte a dragones y monstruos con ayuda del soma; en una memorable ocasión bebió tres lagos enteros del mismo. Agni, por otra parte, que se aproxima a Indra con doscientos himnos al comienzo de los libros de la familia (II-VIII), es el equivalente divino del sacerdocio, ya que oficia en el sacrificio y actúa de mensajero entre los dioses y los hombres, comportándose como familiar, amigo, hermano e hijo ⁹.

Más allá de todos los dioses está *rta*, el orden cósmico inmutable, a la vez impersonal y bajo la guarda de Varuna, el instaurador de cielo y tierra que además respalda el orden moral. En un principio esta concepción era eminentemente cósmica, pero durante el período védico incorporó una referencia ética, como en el caso del *asa* del Avesta, y un significado sacrificial. Así, Varuna fue considerado Señor de la ley moral, con Agni como Señor del ordenamiento ritual e Indra como vigilante de la ley cósmica; los himnos dirigidos a estas divinidades las presentan asociadas al *rta* como sus mantenedores y seguidores. Pero como los dioses intercambian sus puestos con sorprendente rapidez, *rta* se emplea muchas veces para designar estos tres sentidos. Varuna es descrito como «Señor de la Ley», y se dice que Agni se convierte en Varuna cuando lucha a favor de *rta* ¹⁰. El fuego sagrado es el medio de hacer que los sacrificios lleguen al cielo en virtud de *rta*, siendo el fuego la contrapartida terrena del sol; «Justicia es el Fuego, Verdad es aquel Sol; o mejor, Justicia es aquel Sol y Verdad es este Fuego» ¹¹.

Esta noción de *rta* como el orden del mundo es presentada como esencialmente justa, ya que la moralidad pertenece al principio fundamental del universo y al sistema ritual que lo sus-

⁸ Cf. H. D. Griswold, *Religion of the Rig-Veda* (Oxford 1923) 209ss.

⁹ *Rig-Veda*, 1-36; I, 1, 9; II, 1, 9.

¹⁰ *Rig-Veda* X, 8, 5.

¹¹ *Sat. Brah.*, v, 4, 4, 10.

tenta. Se ha dicho que «está claro que *rta* significa el orden moral y se opone al pecado y a la injusticia...; pero la idea es tan amplia en su aplicación, que, consecuentemente, le falta profundidad»¹². Además, es sobre todo una santidad ritual que debe buscarse porque la violación de la ley de Varuna exige recitar himnos y ofrecer los sacrificios prescritos. Agni conoce la parte oculta del hombre¹³, e intercede ante Varuna¹⁴, consumiéndose con las más ardientes llamas «a los que no consideran los preceptos de Varuna y las claras y firmes leyes del sabio Mitra». Lo mismo se afirma de Indra, que castiga el pecado con su rayo, como Zeus. También Soma otorga el perdón, del mismo modo que algunos otros dioses, como Mitra, Aditi, Savitri, el Sol y la Aurora. Después de tomar la bebida sagrada, se afirma que el devoto es arrebatado del estado pecaminoso a una hermandad no sólo con Soma, sino también con Aditi, «Tú serás Aditi, cuando hayas entrado dentro, aplacador de la ira celeste»¹⁵. Cuando Varuna fue pasando a un segundo plano, quedándose finalmente, en época posvédica, en un simple «dioscillo de las aguas», en su lugar se alzó Indra, que «resultaba más comprensible al hombre común y respondía mejor a sus instintos primarios»¹⁶.

Al aparecer en escena los arios, entre ellos ya estaba muy desarrollado el culto de la naturaleza, junto con la veneración del fuego y del soma, así como el arte de componer poemas religiosos para ganarse el favor de los dioses en conjunción con los sacrificios. Los himnos conservados en los *Vedas* abarcan: 1) el *Rig-Veda*, para uso de los hotri o primer orden sacerdotal; 2) el *Sama-Veda*, derivado del *Rig-Veda*, como manual o libro de cánticos para el segundo orden sacerdotal, usado principalmente al tiempo del sacrificio del soma; 3) la tercera colección, conocida por *Yajur-Veda*, consiste parte en fórmulas y parte en secciones de prosa para uso en diversos sacrificios. La compilación se llevó a cabo en algún momento entre 1000 y 800 a. C. En época más tardía, las fórmulas del *Yajur-Veda* fueron separadas de las secciones en prosa, formándose: a) el *Yajur-Veda Negro*, una edición mezclada y más antigua, y b) el *Yajur-Veda Blanco*, una versión sin mezclas. La cuarta colección es el *Atharva-Veda*, que probablemente abarca un período de varios

¹² J. McKenzie, *Hindu Ethics* (Londres 1922) 8.

¹³ *Rig-Veda* VIII, 39, 6.

¹⁴ *Ibid.* IV, 1, 5.

¹⁵ *Ibid.* VIII, 48, 2.

¹⁶ N. Macnicol, *Indian Theism* (Oxford 1915) 15.

siglos. Mientras que algunos de estos himnos son contemporáneos del *Rig-Veda*, la mayor parte de ellos fueron compuestos con posterioridad a los otros Vedas, incorporando conjuros corrientes e influjos mágicos que en su forma original quizá se remonten a tiempos prehistóricos.

LOS BRAHMANAS

El término «Veda» (es decir, «conocimiento») se aplicó a estos textos no en el sentido de revelación divina o búsqueda filosófica de la realidad última, sino en la creencia de que en las palabras pronunciadas residía una potencia mágica. Se les añadieron cuatro *sambita* (colecciones), probablemente entre 800 y 600 a. C., consistentes en tratados teológicos discursivos para orientación de los sacerdotes (brahmanes) en la ejecución de los ritos védicos, estableciéndose con todo detalle el modo de realizar los sacrificios. La más importante de estas obras en prosa es el *Satapatha Brahmana*, el «Brahmana de los cien senderos», así llamado porque consta de cien discursos. Próximo al *Rig-Veda* y al *Atharva-Veda*, es la principal producción de la literatura védica, y da a conocer los elementos esenciales del sistema sacerdotal. En lugar de Varuna y las primitivas divinidades de la naturaleza que ejercían el poder sobre ésta, el sacrificio pasó a ser el medio por el que se sostenían el cielo y la tierra. Puesto que los mismos dioses dependían de este rito de eficacia cósmica, era más poderoso que ellos, y quien dominara el rito dominaría también a los dioses. En consecuencia, los *mantras* o textos sagrados usados en el sacrificio adquirieron una enorme potencia, pues de ellos dependía la eficacia del sacrificio, al paso que los brahmanes adquirían prácticamente una condición divina. Más aún: el sacrificio no se limitaba a asegurar el favor de los dioses, sino que, al ser poderoso por sí mismo, proporcionaba «un tesoro de méritos» (*ishtapurta*) del que se podrían sacar reservas en la vida venidera.

Esta concepción del *ishtapurta*¹⁷, conjugada con la doctrina del *samsāra* o creencia en la transmigración, estaba destinada a tener consecuencias de largo alcance en el pensamiento y en la práctica de la India. La metempsicosis, por supuesto, es un rasgo

¹⁷ *Ishta* significa «sacrificio», y *purta*, «el estipendio pagado al sacerdote». Ambos términos juntos forman la noción de mérito correspondiente a acciones voluntarias o mandadas realizadas en la tierra, que se acumula como una sustancia celeste que espera al oferente más allá de la tumba.

bien conocido de la noción primitiva del alma; en el *Atharva-Veda* y en los *Brahmanas* hay rastros de esta creencia, aunque en los últimos, cuando se afirma que el hombre «nace en el mundo hecho por él» se alude a un renacer en el más allá¹⁸. En su formulación específicamente india, sin embargo, la idea dominante es la de una cadena interminable de reencarnaciones y transmigraciones en la tierra, determinadas por la conducta en la presente existencia. El tesoro de sus méritos capacita al individuo para disponer de un fondo del que podrá disponer más allá de la tumba y que podrá aumentar durante su peregrinaje terreno mediante la puesta en práctica de los ritos mandados¹⁹. En la práctica, las buenas acciones quieren decir «sacrificios rectos», mientras que la idea de *karma*, aunque llegó a adquirir un significado filosófico como explicación del sufrimiento presente en el mundo, era originalmente acción automática e inmutable en sus operaciones, al modo de los procesos naturales en el universo físico. Sólo con su ayuda podrían los hombres alcanzar la inmortalidad y asegurarse la victoria en sus luchas con los poderes demoníacos (*asuras*).

Por el sacrificio primordial de Prajapati, el dios por excelencia de los *Brahmanas*, Señor de la Producción y personificación del principio creador, el mundo accedió a la existencia, creado a partir de sí mismo. Después de hacer las aguas, el aire, el sol, las estrellas, la tierra, los animales y las plantas y, finalmente, el hombre y los dioses, renovó su vigor mediante los sacrificios, que sustentan todas las cosas. Este proceso era repetido por el rey en la erección del Altar del Fuego, cuando se recitaba el relato de la creación y se representaba la aparición de la tierra a partir del elemento primordial en la presentación del recipiente que contenía el fuego en medio del altar²⁰. El rey, de hecho, se divinizaba, y al igual que otros dioses védicos en los *Brahmanas*, era considerado hijo de Prajapati. Parece, por consiguiente, que ocupaba en la sociedad de la India un puesto semejante al que asumieron otros reyes en las comunidades antiguas; los brahmanes participaban de su divinidad como dioses humanos en virtud de la posición que les correspondía en la sociedad y de sus funciones en los ritos establecidos de cuya ejecución dependía el universo, así como la continuidad de sus procesos.

¹⁸ *Sat. Brah.*, 6, 2, 2, 27. SBE XLI, 181, n. 1; cf. Hopkins, *Religion of India* (Londres 1898) 175.

¹⁹ *Sat. Brah.*, 12, 9, 3, 12.

²⁰ *Ibíd.*, 1, 9, 2, 29; VI, 7, 2, 12.

La emanación del mundo a partir de Prajapati, sin embargo, tiene también su contrapartida védica: la emanación a partir del Hombre Primordial o *Purusha*. En ambos casos se da un elemento panteísta, en el sentido de que el elemento primordial saca al ser todas las cosas de sí mismo: «Yo me reproduciré, yo me volveré muchos». En la época del *Rig-Veda*, Varuna ya tendía a adquirir un significado panteísta, puesto que impregnaba los fenómenos naturales, así como la vida humana y animal, como dominador del macrocosmos y del microcosmos a la vez. Mediante *rta*, el orden cósmico universal desarrollaba sus operaciones como un proceso dinámico inmanente más que como una personalidad divina en el sentido monoteísta. La personalidad que muestra queda modificada por su manifestación como *rta*, que domina sus operaciones como una fuerza cósmica comparable al *karma*. En realidad, está sujeto a esta ley superior, del mismo modo que *Purusha* representaba una unidad metafísica como cabeza de la creación. La naturaleza en conjunto era considerada prolongación del Hombre Primordial, y las partes del mundo se interpretaban como otros tantos miembros de su cuerpo ²¹.

En el *Satapatha Brahmana* se desarrolló aún más esta tendencia monista al equiparar el universo a Brahma (neutro). «Brahma creó los dioses; y habiendo creado los dioses, les hizo subir a estos mundos... Entonces el mismo Brahma subió a la esfera del más allá. Habiendo subido a la esfera del más allá, consideró: '¿Cómo podría descender de nuevo a estos mundos?'. Entonces descendió de nuevo con ayuda de estos dos: Forma y Nombre. Todo tiene un nombre, esto es el nombre; y todo aquello, a su vez, que no tiene nombre y que se conoce por su forma, esto es (de una determinada) forma, y esto es la forma; en tanto que hay Forma y Nombre, en la misma medida, ciertamente, se extiende este (universo). Estas son en verdad las dos grandes fuerzas de Brahma; y ciertamente quien conoce estas dos grandes fuerzas de Brahma, se convierte él mismo en una gran fuerza» ²².

LOS UPANISHADES

La noción de un principio universal existente por sí mismo como fuerza última del universo (*Brahma*), controlada por el

²¹ *Rig-Veda*, 10, 90 vv. 11/14.

²² SBE (Egging) XLIV, 27ss.

rito sacrificial correctamente ejecutado, al combinarse con la idea del alma-aliento del hombre (*Atman*), significó el primer paso hacia la cumbre espléndida de la mística india entre 700 y 500 a. C., que encontró su expresión en los tratados sánscritos, o diálogos conocidos con el título de Upanishades. Uniendo la energía que anima el organismo humano (*atman*) con la energía creadora que sustenta el universo (*brahma*), se rompió definitivamente con el anterior ordenamiento ritual. El dualismo brahmánico de un microcosmos interior coordinado con un macrocosmos exterior se transformó en un monismo al hacer del *Atman*²³, el Yo Único, la causa y raíz de todo lo que existe. De este modo, la tendencia «katenoteísta» de los *Vedas*, la creencia en sucesivos dioses supremos, dio paso a un panteísmo cuyo centro de interés ya no era el Creador exterior, sino el alma interior del hombre y del universo. El pensamiento upanishádico alcanzó su objetivo supremo en la ecuación entre el *Atman* y el *Brahma*; se fundieron así dos corrientes especulativas diferentes, una que brotaba del deseo de comprender la verdadera naturaleza del hombre y la otra de un intento de explicar el mundo objetivo. El yo y el no yo se resolvieron en una unidad como manifestación de la única Realidad. «Eso eres tú, yo soy *Brahma*».

En esta síntesis surge el Absoluto upanishádico, como Realidad última que todo lo abarca, ni *Brahma* ni *Atman* por sí mismos, sino trascendiéndolos. El fin supremo del hombre es, por tanto, la realización de la unidad del *Atman* con el Absoluto, a la que se llega a través de un proceso de renacimientos (*samsāra*) en que el alma va pasando por una serie de cuerpos humanos o animales. En el *Atharva-Veda* y en el *Satapatha Brahmana* hay ya posibles indicios, como hemos visto, de doctrina de la metempsicosis; pero ahora, en vez de considerar el *Brahma* como palabra pronunciada del *purusha*, se identificaba con el yo trascendente (*atman*) concebido como espíritu universal, única unidad constante en una sucesión de sensaciones e ideas que componen la multiplicidad de la experiencia. Este *ego* esencial confería equilibrio y estabilidad al organismo humano, y puesto que el principio interno de unidad era idéntico al principio que penetra todas las cosas (*Brahma*), quedaba asegurada la unión mística con la Realidad inmanente en el universo.

De este modo, a partir de la noción védica del *Brahma* como espíritu vivificante que inflamaba a los poetas cuando

²³ *An*, «alentar»; *tman*, «el yo».

entonaban sus himnos, se fue configurando la idea de un principio creador impersonal que llegó a equipararse con el alma-aliento del hombre y se relacionó con el orden cósmico panteísta dotado de sentido moral y de una ley de acción y reacción (*karma*), hasta constituir un monismo. Pero si, en definitiva, sólo existe *Brahma Atman*, ya no hay más que un paso para deducir que el mundo fenoménico es ilusión (*maya*); en el *Svetasvatara Upanishad* se añade este corolario. Así, además del problema de la naturaleza del universo, en los Upanishades se manifiesta un deseo de escapar a la miseria de la existencia hacia aquello que es lo único verdadero y permanente. En definitiva, se aspiraba a que todas las cosas fueran absorbidas en la fuente de que habían emanado, una vez completo el ciclo cósmico. Pero antes de que el yo pueda retornar a su origen, ha de liberarse de todo vestigio de *karma*, haciendo realidad su verdadera naturaleza en términos de la ecuación upanishádica.

Brahma, según esta línea de pensamiento, es Uno y Absoluto²⁴. Es la «realidad de realidades», y todo lo que de él se puede decir es «eso eres tú»²⁵. Pero en los textos más antiguos se establecía una diferencia entre *Brahma* en cuanto «nouménico» y *Brahma* en cuanto «fenoménico». «Hay, ciertamente, dos formas de Brahma, la formada (*murta*) y la informe, la mortal y la inmortal, la estacionaria y la móvil, la *sat* o actual y la *tya* o trascendental»²⁶. Más aún: en Maitri se afirmaba: «Hay, ciertamente, dos formas de Brahma: la formada y la informe. Ahora bien, la formada es irreal; la informe es real, es Brahma, es luz»²⁷. El Brahma inferior se convierte ahora en mera apariencia debida a la ignorancia humana del hecho de que todo es esencialmente Uno; es una ilusión. El Brahma neutro, inmanifestado, pasa a ser el Brahma masculino, que más tarde daría origen al *Ísvara* o «Karana Brahma», capaz de asumir un cuerpo cósmico y no muy distinto de un Creador personal, ya que se identificó con Rudra²⁸.

Así, mientras que los Upanishades centraban su principal interés en torno al Absoluto, se encontró la forma de hacer un hueco al *Brahma* «manifestado» y en relación con el mundo como creador y dominador, así como al ordenamiento ritual heredado del período védico, reconociendo, sin embargo, que éste

²⁴ *Brih.*, 4, 3, 27/30.

²⁵ *Ibid.*, 2, 1, 20; *Chand.*, 6, 8/16.

²⁶ *Ibid.*, 2, 3, 1.

²⁷ *Maitri*, 6, 3.

²⁸ *Svetasvatara*, 3, 20; 4, 12.

era un nivel inferior de vida espiritual que no conducía a la emancipación (*moksa*), ya que implicaba la ilusión de la realidad de la existencia fenoménica. En consecuencia, hasta que el yo no lograba deshacerse de las redes de sus propias inconsecuencias y de las ataduras terrenas, quedaba condenado a la rueda infinita del *samsāra*. Más adelante veremos cómo era posible lograrlo; pero cuando finalmente quedaba asegurada la liberación, el *Atman* realizaba su verdadera naturaleza: «Yo soy *Brahma*».

EL TAOISMO

La Naturaleza se concebía en China como manifestación de la divinidad en dos aspectos: como revelación, en su orden, de la voluntad benéfica de Dios para con el hombre y de la ira divina en su desorden. Pero estos dos aspectos se conjugaban mediante el concepto de *tao*, el principio metafísico fundamental que se revela en una ley impersonal que rige por igual el universo natural y el ser humano. Lao-tze (nacido ca. 604 a. C.) dio a este «camino» o «método» del cielo un nuevo sentido al convertirlo en el «Originante y Madre de todas las cosas», que «todo lo hace sin aparentemente hacer nada»²⁹. El Cielo nunca trabaja, afirmaba, aunque sigue creando sin esforzarse y sin proponérselo. Penetrados de un principio metafísico, Cielo y Tierra permanecen porque detrás del mundo fenoménico hay una Realidad inmutable de la que procede todo cuanto accede al ser.

Había algo informe, aunque completo,
 Que existía antes que el cielo y la tierra;
 Sin sonido, sin sustancia,
 Independiente de todo, inmutable.
 Todo lo penetraba, nunca fallaba.
 Es posible imaginarlo como la madre de todas las cosas bajo el cielo.
 No conocemos su verdadero nombre;
Tao es el nombre que le damos.
 Si me obligaran a decir a qué clase de cosas pertenece, yo lo llamaría *ta*
 (grande).
 Pero *ta* significa también pasar adelante,
 Y pasar adelante significa marchar lejos,
 Y marchar lejos significa retornar³⁰.

²⁹ SBE XXXIX, 1, 1, 2, 4.

³⁰ Es decir, «retorno a lo que era al principio».

«Lo mismo que Tao tiene 'esta grandeza' y la tierra también la tiene y el cielo también la tiene, asimismo la puede tener el que gobierna. Por tanto, 'dentro de este dominio hay cuatro porciones de grandeza', y una de ellas pertenece al rey. Los caminos de los hombres están condicionados por los de la tierra. Los caminos de la tierra por los del cielo. Los caminos del cielo por los de Tao, y los caminos de Tao por lo incondicionado»³¹.

El Tao, por consiguiente, no es un ser trascendente, sino una realidad panteística inmanente en los fenómenos sensibles, no dominado por ninguna otra ley superior a sí mismo, como principio monístico espontáneo anterior al antepasado supremo (*Ti*). Entre el gobernante y el Tao se da una conexión, macrocósmicamente en la línea gobernante, tierra, cielos, y microcósmicamente, de manera que pasando por sucesivos estados de conciencia hasta remontarse a la Unidad Última es posible alcanzar el Camino (*Tao*) que domina el multiforme universo de las apariencias³². Esto se logra, sin embargo, en esta vida, no mediante un proceso de reencarnación y transmigración. El ideal ético del taoísmo es la unión mística con la fuente quietística de toda vida, y a diferencia del confucianismo, urge el desentendimiento de los negocios humanos, «la acción sin actuar», en soledad y humildad de espíritu. Puesto que sólo el Tao es real, el mundo fenoménico y todos sus caminos y obras tienen únicamente un significado relativo. «Toda existencia en el universo brota del Ser (*Tao* como principio activo); el mismo Ser brota del No Ser (*Tao* como absoluto)». En definitiva, todas las cosas retornan a su fuente de origen, y mientras siguen su curso sólo pueden actuar correctamente mediante el *Tao*, en que el conocimiento subjetivo y el mundo objetivo se armonizan. En consecuencia, la más alta virtud consiste en vivir de acuerdo con el *Tao*, y puesto que el *Tao* lo realiza todo por la pasividad, la vida virtuosa consiste en la quietud mística. En consecuencia, «la más alta bondad es como el agua. El agua es buena porque aventaja a todas las cosas y no se esfuerza. Toma el lugar que todos los hombres desprecian. Esto es lo que hace al agua tan próxima al *Tao*»³³. «El que se dedica a aprender (busca) de día en día aumentar (su conocimiento); el que se dedica al *Tao*

³¹ Es decir, lo que es tal en sí mismo. *Tao-te-Ching* XXV, traducción inglesa de A. Waley, *The Way and its Power* (Londres 1934) 74; cf. SBE XXXIX, 1, 1, 2, 4.

³² Waley, *op. cit.*, 175.

³³ *Tao-te-Ching*, cap. VIII.

(busca) de día en día disminuir (su acción). Lo disminuye y lo vuelve a disminuir, hasta que consigue no hacer nada. Habiendo llegado a esta etapa de no actuar, nada hay que no haga»³⁴.

EL CONFUCIANISMO

En agudo contraste con este ideal ético que exalta la inacción, la indeterminación, la humildad y la mansedumbre como Camino del Cielo, está el cultivo de la propia personalidad propugnado por Confucio (557-478 a. C.), que trató de instaurar una filosofía práctica para responder a las necesidades de una generación olvidada de sus deberes para con el Estado e incapaz de comprender el significado metafísico de las doctrinas enseñadas por su predecesor Lao-tze, al que se afirma, con razón o sin ella, que en alguna ocasión despreció como un soñador capaz de inducir a error. Sin aspirar a ser tenido por pensador original, se contentó con volver a la forma tradicional de vida de sus antepasados nacionales y, partiendo de la sabiduría acumulada en los antiguos relatos, ofrecer una nueva inspiración para vivir rectamente en el presente y en el futuro. El teísmo en sí no le interesaba, y contentándose con inculcar la adhesión a los ritos tradicionales en cuanto que servían para conferir estabilidad a la vida moral y al orden establecido, censuraba la especulación acerca de dioses y espíritus. Para Confucio, la idea básica en que se fundaban los fenómenos naturales y el destino humano era el T'ien (Cielo) impersonal, como principio cósmico panteístico, no el Shang-Ti (Gobernante Supremo) o los Shen (espíritus). «El que ofende al Cielo, no tiene a quién rogar», y como para él la divinidad era esencialmente el orden moral invariable, esta concepción impersonal no era susceptible de ser inducida al bien o al mal por las súplicas o por la coerción. Como el curso de los acontecimientos ya está fijado, es inútil quejarse al Cielo; todos los deberes del hombre (es decir, el *li*), según la ética de Confucio, se resumen en la palabra «reciprocidad»: «lo que no quieras que te hagan a ti, no lo hagas a los demás». Este principio del comportamiento recíproco ha de aplicarse especialmente en las «cinco relaciones» de la familia y del Estado (relaciones del gobernante con el súbdito, del padre con el hijo, del esposo con la esposa, del hermano mayor con el pequeño, del amigo con el amigo). Por consiguiente, la piedad filial y el amor fra-

³⁴ J. Legge, *The Religions of China* (Londres 1882) 90.

terno son la raíz de la benevolencia, que Confucio definía como amor a todos los hombres.

Su objetivo «no era propiamente la renovación del individuo, sino la del Estado. Sus ideas y sus fines eran ético-políticos, y su deseo, el renacimiento de la Edad de Oro de la antigüedad mediante un retorno a las virtudes de los primeros tiempos»³⁵. Pero si bien en el sistema de Confucio hay muy pocos elementos específicamente religiosos, surgió en una época de intensa actividad intelectual en China, caracterizada por ciertas filosofías opuestas en cuanto al concepto de la naturaleza fundamental del universo en relación con la conducta humana. Siendo el carácter chino más práctico que especulativo, la moral atraía la atención más fácilmente que la metafísica, si bien es verdad que la interpretación dualista de Cielo y Tierra, tan profundamente enraizada en la religión antigua, suscitaba la cuestión metafísica del principio último.

Se pensaba que en el principio todas las cosas habían surgido de la interacción de dos «alientos» o fuerzas: una, cálida, brillante, activa y animada; la otra, oscura, fría, quieta e inerte; respectivamente, recibían el nombre de *Yang* y *Yin*. El Cielo (el firmamento) se equiparaba al principio dinámico, masculino, *Yang*, y la Tierra al principio estático, femenino, *Yin*. De su unión, como en otras cosmologías primitivas, surgieron los fenómenos de la naturaleza, entraron en acción los procesos del fructificar y la rueda de las estaciones emprendió su curso. Con este dualismo estaban relacionados los cinco elementos: metal, madera, agua, fuego y tierra. En la primavera predomina la madera; en verano, el fuego; en otoño, el metal; en invierno, el agua. Estos cinco elementos tenían sus respectivas sedes en los cuatro cuartos del círculo y estaban regidos por cinco divinidades, los espíritus de las estaciones y los cuatro cuartos³⁶. Se afirmaba que estas pulsaciones rítmicas alternantes constituían la actividad creadora como una emanación continua; el *Yang* se dividía en un número infinito de *shen* o espíritus; la asociación del principio generador masculino con el cielo originaba un concepto inmaterial, y a partir de éste, un espíritu. De manera semejante, el *Yin*, como equivalente de la tierra (es decir, la materia) y parte receptiva, femenina, del universo, se convertía en *ch'i*, el «vapor» corpóreo o potencia impulsora de los sentidos

³⁵ Soothill, *The Three Religions of China* (Londres 1913) 31s.

³⁶ J. Legge, *Yi-king*, en SBE XVI, 1882; Walshe, ERE IV, 140s; De Groot, ERE IV, 12s; Soothill, *op. cit.*, 146, 174; A. Forke, *World Conception of the Chinese*, 187.

divisible en partículas, que en el organismo humano era el alien-to vital o alma corpórea. Se afirmaba que ambos eran necesarios para mantener el orden adecuado (*Yi*) o principio primordial que rige su interacción, y con el avance de la especulación filosófica, este dualismo se llevó a la esfera moral: la virtud era producida por *Yang* y el vicio por *Yin*. Así, *Yang* era la mitad benéfica del universo, y *Yin* la menos favorable, de forma que el bien procedía de *shen* y el mal de *ch'i*.

El *Tao*, o «camino», en que todas las cosas son hechas y en que han de vivir, conforme a este esquema, es la última categoría, siendo esencial un recto conocimiento de este orden divino para la existencia armoniosa y la conducta recta. Si la voluntad humana se opone al Camino del Cielo, corre al desastre. En consecuencia, como Confucio reconocía, la conducta correcta (*Li*) basada en este principio ético fundamental (es decir, la conducta justa con respecto a todo el curso de la naturaleza y la vida de la sociedad) constituye el deber primero del hombre. *Tao*, en realidad, depende de *Li*, pues la armonía sólo es posible cuando la vida se ordena de acuerdo con este principio. Resulta así que el axioma estoico de «vivir conforme a la naturaleza» pertenece a la misma esencia de la ética china.

La idea de *Li* se remonta a los inmigrantes originales que se asentaron en las márgenes del río Wei y del Huang-ho, y se dieron a sí mismos el nombre de «Pueblo de cabellos negros»; pero al conjugarse con la de *ch'i*, se resolvió en un panteísmo filosófico con el neoconfucianismo. El fundador de este movimiento, durante la dinastía Sung, fue Chou Tun-i (1017-1073 después de Cristo), que puso un principio último, *T'ai chi*, del que procedían *Yang* y *Yin* con sus atributos masculinos y femeninos, y que engendraban los cinco elementos conforme a lo que ya hemos descrito. Con la aparición del hombre se establecieron las cinco virtudes cardinales; el conocimiento del bien y del mal hizo posible la rectitud ética siguiendo el camino de la virtud. Chu Hsi (1130-1200 d. C.) transformó este esquema monístico en un dualismo de dos principios, *li* y *ch'i*, en mutua interacción, afirmando que «la plenitud del universo es *ch'i* y el piloto del universo es *li*». Actuando siempre conjuntamente como una inteligencia inmanente e incorpórea (*li*) y como una entidad primaria, corpórea y material (*ch'i*), ambos son eternos e iguales, correlativos como la forma y la materia del pensamiento occidental. Pero si el uno no puede existir sin el otro, *li* tiene la prioridad lógica y es superior en su calidad de piloto ético, aunque fue dentro de la plenitud *ch'i* donde *Yang* y *Yin*

surgieron mediante la actividad creadora de *li*, identificado con *T'ien*. En consecuencia, la realidad última era el dualismo indiferenciado de *li* y *ch'i*, que regía antes de que accediera al ser el universo material de *Yang* y *Yin*.

Esta cosmología tiene carácter panteísta más que teísta, pero no sería correcto decir que es materialista, ya que el «piloto» que guía todas las cosas es una inteligencia incorpórea e inmaterial, si bien es cierto que actúa únicamente en y a través de la «plenitud» corporal. De hecho, Bruce sostiene que Chu Hsi enseñó realmente un teísmo ético, aunque la forma en que sus ideas hallaron expresión está condicionada por su postura frente al antropomorfismo popular y al trascendentalismo. Aceptaba el Dios de los clásicos, «bajo el título de Empíreo, de Supremo Gobernante, de Cielo o de Dios..., como un Ser personal y justo que rige y juzga los asuntos de los hombres, idéntico a aquella Ley que Chu Hsi consideraba como el elemento fundamental de universo»³⁷. Pero, en realidad, a veces interpretaba el *T'ien* de los clásicos como Chu' Tsai (Gobernador o Rector), y en otras ocasiones como un principio³⁸; como dice Maclagan, si bien «la identificación del Cielo con 'li' hace que el universo sea más que meramente material, no es incorrecto afirmar que hace a Dios menos que personal», y que «esta interpretación infrateística está corroborada por la historia subsiguiente del confucianismo ortodoxo»³⁹.

La religión del Estado, por otra parte, seguía manteniendo los rasgos esenciales de una combinación del culto a la naturaleza y de la veneración de los antepasados, centrándose en la persona del Emperador divino como Hijo del Cielo y jefe religioso de la nación. Los mandarines locales perpetuaron la veneración de Confucio, mientras que el taoísmo, aunque nunca perdió su idea mística, degeneró rápidamente en la práctica, lo mismo que el hinduismo, en politeísmo, demonología y alquimia. La contemplación del *Tao* no impresionaba a las masas más que la filosofía cósmico-ética de Confucio; para convertirse en culto popular hubo de desarrollar una mitología en la que Lao-tze se convirtió en un Buda, el principio metafísico se personificó como *T'ai-shi*, el «Gran Original», y el «Emperador Amarillo» (*Yu-huang-shang-ti*) era el «divino, exaltado, Supremo Rector». En la religión oficial de China, aparte de los ante-

³⁷ *Chu Hsi and His Masters*, 316, 294.

³⁸ Soothill, *op. cit.*, 42.

³⁹ Maclagan, *Chinese Religious Ideas*, 107, 111s.

pasados imperiales, al culto de Cielo y Tierra se incorporó una jerarquía de espíritus del suelo y del grano; pero como éste era esencialmente un ceremonial regio, el pueblo acudía a los santuarios locales en que se desarrollaba una mezcla de ritos taoístas y budistas para asegurar la longevidad, la inmortalidad y la fecundidad, mientras que en las casas se hacían ofrendas a las imágenes de los dioses, colocadas en un anaquel junto con las tablillas de los antepasados familiares.

EL SINTOISMO

Las influencias chinas e indias comenzaron a modificar la religión indígena a comienzos de la Era cristiana cuando se introdujo por vez primera la escritura desde el continente, y con ella las doctrinas confucianistas y budistas. Como los principales documentos escritos no recibieron su forma actual sino después de iniciado este proceso de asimilación, no resulta fácil determinar con exactitud las creencias y costumbres originales de la cultura insular; sin embargo, la investigación crítica revela un substrato de materiales originales que indican las características generales del sintoísmo antes de que fuera modificado por estas ideas posteriores. El término Shinto (*shen, tao*) es la traducción china de dos ideogramas: *Kami no Michi*, «el Camino de los Dioses» (es decir, el culto de las divinidades indígenas), y aparece por vez primera en el *Nihongi*, o «Crónicas del Japón», compiladas a base de documentos más antiguos en 720 d. C., narrándose la historia tradicional del país desde la Creación hasta el año 697 d. C.; abarcan prácticamente el mismo período que el *Kojiki*, o «Crónicas de los Acontecimientos Antiguos», el documento histórico japonés más antiguo que ha llegado hasta nosotros⁴⁰. *Kami* es un término que designa una concepción de lo sagrado comparable a la del *mana* de los melanesios, que significa a la vez las divinidades de Cielo y Tierra, los espíritus de los santuarios, objetos peculiares (montañas y otros accidentes naturales, animales y plantas) y, de hecho, toda persona o realidad que posea cualidades y atributos misteriosos, incluyendo el trueno, los dragones y los ecos⁴¹.

⁴⁰ Los tres volúmenes del *Kojiki* se completaron en el año 712 d. C. Estas compilaciones recibieron forma literaria probablemente entre 645 y 701 d. C., redactándose en su forma actual muy a comienzos del siglo VIII. El tercer tratado es el *Kujiki* o «Crónica de los antiguos acontecimientos», de hacia 620 d. C., que sirve de suplemento al *Nihongi*.

⁴¹ Motoori Norinaga, *Zenshiu* (Tokio 1901) I, 150ss; Satow, «Trans. Asiatic Society of Japan» 3, 42ss.

La mitología más antigua revela claramente que el sintoísmo era originalmente un sistema politeísta; el *kami* divino era potencialmente personal, con emanaciones espirituales (*mitama*) que residían en objetos relacionados con los santuarios. Según el cálculo oficial del año 901 d. C., el panteón contaba con nada menos que 3.132 divinidades, que iban desde seres tan augustos como *Amaterasu-Omikami* («Kami Cielo brillante augusto grande»), la diosa Sol, de la que descendían los emperadores, hasta animales, árboles y plantas divinos, así como dioses domésticos y fálicos. El Mikado era *akitsu-kami* («kami manifiesto o encarnado»), aunque en el Kojiki y en el Nihongi se subrayaba la ascendencia solar más que la condición divina esencial del emperador, como en el período posterior de *Yengishiki* («Instituciones del Período de Yengi», 901-923 d. C.).

La monarquía divina, de hecho, era el paralelo japonés de la teoría confuciana del Estado como institución celeste; pero mientras que en China la inviolabilidad del trono dependía de la virtud de su ocupante, en el Japón se apoyaba únicamente en la idea de su ascendencia solar, como en el antiguo Egipto, independientemente de toda consideración ética⁴². Esta creencia constituye la idea básica de la moderna fe nacional y presta apoyo a la convicción de que el Japón se alza por encima de todos los demás países como consecuencia de la posición y ascendencia del Mikado⁴³. «El intenso sentimiento y el entusiasmo con que el pueblo japonés se anonada ante su Augusto Gobernante» brota de la creencia en que desciende directamente de *Amaterasu-Omikami*, que instituyó el Estado por decreto divino, y que asimismo creó aquella tierra y le otorgó el ser superior a todos los demás países⁴⁴.

La cosmología sintoísta, sin embargo, presenta los rasgos más crudos que puedan imaginarse, ya que surgió en una primitivísima mitología naturalista. Se afirma que surgieron espontáneamente del caos primordial tres dioses, *Ame-no-minakunushi-no-kami* («El divino Señor del mismo centro del Cielo»), *Taka-mimu-subi-no-kami* («Alto Augusto Productor») y *Kami-mimu-subi-no-kami* («Divino Augusto Productor»). A éstos siguió una serie de parejas semejantes, hasta que en la séptima generación surgen *Izana-gi* («Macho que invita») e *Izana-mi* («Hembra que invita»), que produjeron las islas mediante un

⁴² M. Anesaki, *History of Japanese Religion* (Londres 1930) 87.

⁴³ Satow, «Transactions of the Asiatic Society of Japan» 2 (1927) 197.

⁴⁴ Kato, *A Study of Shinto* (Tokio 1895) 206.

falo, y luego, después de numerosos intentos fallidos, crearon las divinidades. A su debido tiempo apareció el progenitor de la dinastía en la persona de *Ninigi*, el nieto de *Amaterasu*, que descendió a la tierra para cumplir el encargo de la diosa Sol. Siguen a continuación numerosos episodios nada edificantes en que el dios de la tormenta, *Susa-no-wo*, adopta una conducta sumamente indecorosa al visitar a su hermana, la diosa Sol. De hecho, los *Kami* celestes se comportan enteramente como olímpicos: pelean, riñen, se perjudican unos a otros, consuman el matrimonio (o no son capaces de ello), bromean y hacen gestos indecentes, se juegan sus novias y despliegan toda suerte de engaños para ganar. En una palabra: esencialmente eran mortales degenerados que superaban al hombre tan sólo en que poseían unos poderes mágicos superiores, pero con todas las pasiones y los deseos, las debilidades y las limitaciones de los terrícolas. De ahí que, como era de esperar, el servicio de estos dioses se limitara a un culto ritual desprovisto de todo significado ético.

Al surgir el budismo japonés en el siglo VI (ca. 552 a. C.), este primitivo politeísmo indígena sufrió considerables modificaciones, del mismo modo que la introducción del confucianismo unos ciento cincuenta años después imprimió un nuevo estilo a la vida política y a la ética, forjando un nuevo concepto de la lealtad al trono, la piedad filial, la benevolencia y la justicia, junto con la instauración del culto a los antepasados. El budismo se convirtió en la principal fuerza impulsora, intelectual y espiritual, de la literatura, el arte, la educación, la filosofía, el cuidado de los enfermos y de una visión religiosa más ilustrada. Ya en 625 d. C. se estableció la escuela búdica conocida como Sanron, que enseñaba un sistema de idealismo trascendental que negaba la realidad del mundo fenoménico y sostenía que lo nouménico sólo puede ser definido en términos negativos, como proclamara en la India Nagarjuna, un sabio hindú del siglo II después de Cristo. Se sucedieron rápidamente otras sectas, Jojitsu y Hosso en 654, Kusha en 658; en 736, el Gran Vehículo o budismo mahayana⁴⁵, que estaba destinado a conquistar el Japón, hizo su primera aparición con la secta Kegon. Si bien todas estas especulaciones filosóficas eran ajenas al pensamiento nativo, provocaron una toma de conciencia del realismo ingenuo del sintoísmo. Gradualmente se realizó una asimilación doctrinal

⁴⁵ Cf. cap. VII, 198ss.

de ambos credos, y en el siglo IX empezó a surgir un nuevo tipo de panteísmo.

El primer intento en la dirección sincretista fue llevado a cabo por los sacerdotes Tendai, que en 805 importaron de China un sistema idealista ecléctico basado en la doctrina del *Saddharma Pundarikasutra* (en japonés, *Hokkekyo*), el *Loto de la Verdadera Ley*⁴⁶. Se afirmaba que todos los Budas eran, en definitiva, una Realidad absoluta (*ichi jitsu*) manifestada en los multiformes fenómenos del universo, de forma que la unidad última abarca a todos los acontecimientos, cosas y seres divinos. De esta forma, los *kami* indígenas obtuvieron un lugar en el *ichi jitsu* como Budas manifiestos; el politeísmo sintoísta se convirtió virtualmente en panteísmo metafísico. Este proceso de fusión se consolidó con el misticismo panteísta de la escuela Shingon, tradicionalmente atribuida a Kukai (Kobo-Daishi) en 806, que en virtud de una combinación de materialismo e idealismo hizo del universo el cuerpo exteriorizado de *Maha-Vair-ocana* (Buda, «Gran Iluminador»). Este sistema dualista de mente y materia (*ryobu*), que encuentra su expresión en una existencia cósmica y dinámica, y en un mundo ideal de quietud, instauró el movimiento sincretista conocido en lo sucesivo como Ryobu-Shinto⁴⁷. A partir del siglo XII, pasó a ser la religión preponderante, y pese a la oposición de la escuela del Sinto Puro y de la separación forzada del budismo y el sintoísmo entre 1868 y 1912, cuando se restauró la fe nacional en su forma prebúdica, hasta el día de hoy, persisten los rastros del anterior reajuste, en tanto que dos tercios de la población permanecen fieles a una u otra de las cincuenta y seis sectas en que actualmente está dividido el budismo en Japón.

La influencia del confucianismo se ha hecho sentir menos; sin embargo, el dualismo de la escuela Ryobu tiene puntos de contacto con la doctrina del *Yang* y el *Yin*, que penetró en el país junto con otros elementos del pensamiento y la práctica de China durante el período de formación que va del siglo V al VIII. Así, los sintoístas posteriores de la escuela *Yui-itsu*, que trataron de dar una formulación filosófica a la noción original de *kami*, tendieron a postular dos principios cósmicos del orden del *In* y el *Yo*, «inmutable, eterno, existente desde el principio de Cielo y Tierra, sin principio ni fin»⁴⁸. *Kami* era lo original trascen-

⁴⁶ Cf. Steinilber-Oberlin, *The Buddhist Sects of Japan* (Londres 1938) 74ss.

⁴⁷ Anesaki, *op. cit.*, 125ss.

⁴⁸ Cf. Kato, «Transactions of the Japan Society of London» 38, 144.

dente, incognoscible, fuente monística del universo inmanente en creación como *kokoro* (alma), creador de todos los objetos y acontecimientos, de la actividad cósmica en sus aspectos positivo y negativo. A partir de esta escuela surgió, en 1618, bajo el impulso del confucianismo, el Suiga Shinto, poniendo a Izanagi e Izanami como fuente de dos fuerzas inseparables y en mutua interacción, *suchi*, centrípeta, y *kane*, centrífuga, que sustentan el universo y en las que tienen su origen todas las cosas. La ruptura entre el budismo y la clase dominante en el siglo XVII hizo que el neoconfucianismo fuera más extensamente adoptado; dos sectas surgieron en oposición al dualismo de Chu-Hsi, que había penetrado en Japón a través de los budistas Zen en el siglo XIV. Una fue fundada por Nakaya Toju (1608-1678), llamada Yomei; enseñaba que la conciencia (*ryochi*) es una realidad última ínsita en la naturaleza original del hombre, mientras que la otra, *Kogakuha* («Antigua Enseñanza»; 1622 a 1685), sostenía una autorrealización monística de la vida universal en el individuo, manifestada en benevolencia y justicia como ley del ser último⁴⁹.

Las especulaciones de este género, sin embargo, eran tan ajenas al sintoísmo como lo era el budismo; en el siglo XVIII, el ambiente estaba maduro para un resurgimiento de la antigua fe nacional. La obra de numerosos investigadores preparó el camino para este renacimiento. Primero fueron Keichu (1604-1701) y Kamo-no-Mabuchi (1677-1769), que centraron su interés en los olvidados escritos antiguos, convencidos de que la enseñanza de la metafísica y de la ética que siguió a aquéllos era un síntoma de decadencia. A pesar de todo, el mismo Mabuchi estaba influido por Lao-tze y la actitud taoísta con respecto al orden natural, punto de vista que fue repudiado por su sucesor Motoori Norinaga (1730-1801), que propugnaba el Camino de los Dioses como verdadero sintoísmo, exigiendo una obediencia explícita a la enseñanza divina. Finalmente, apareció Hirata Atsunate (1776-1843), que volcó todo el peso de su enseñanza y su celo en propugnar el movimiento nacionalista, convencido de que el Japón había sido engendrado por Izanagi e Izanami, que era la patria de Amaterasu Omikami y que estaba gobernado por sus augustos descendientes para siempre, conforme a la doctrina que había sido transmitida sin alteración alguna desde la era de los dioses⁵⁰.

⁴⁹ Anesaki, *op. cit.*, 279.

⁵⁰ Cf. G. W. Knox, *The Development of Religion in Japan* (Nueva York 1907) 72.

BIBLIOGRAFIA

- M. Anesaki, *A History of Japanese Religion* (1930).
W. G. Aston, *Shinto, the Way of the Gods* (1905).
A. Barth, *The Religions of India* (1932).
G. Bühler, *Laus of Manu*, en *Sacred Book of the East* XXV (1886).
A. C. Bouquet, *Hinduism* (1950).
P. Deussen, *Philosophy of the Upanishads* (Edimburgo 1906).
J. Eggeling, *Satapatha Brahmana*, en *Sacred Books of the East* XII, XXXVI, XLI y XLIII.
Ch. Eliot, *Hinduism and Buddhism* (1921).
J. N. Farquhar, *A Primer of Hinduism* (Oxford 1912).
H. A. Giles, *Confucianism and its Rivals* (1918).
B. Heilmann, *Indian and Western Philosophy* (1937).
D. C. Holtom, *The National Faith of Japan* (1938).
E. R. Hughes, *Religion in China* (1950).
R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford 1931).
G. W. Knox, *Development of Religion in Japan* (Nueva York 1907).
N. MacNicol, *Living Religions of the Indian People* (1934).
E. Mackay, *Early Indus Civilization* (1948).
— *Further Excavations in Mohenjo-daro* (Delhi 1938).
J. Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Civilization* (1931).
S. Piggott, *Prehistoric India to 1000 B. C.* (1952).
S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (1927).
— *The Principal Upanishads* (1952).
W. E. Soothill, *Three Religions of China* (1913).
E. J. Thomas, *Vedic Hymns and the Song of the Lord* (1959).
A. Waley, *The Analects of Confucius* (1938).
— *The Way and its Power* (1934).
R. E. M. Wheeler, *The Cambridge History of India* (vol. sup. 1953).
P. Wheeler, *The Sacred Scriptures of the Japanese* (1953).

CAPITULO VII

EL CAMINO DE LA SALVACION

EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO

Del mismo modo que el confucianismo y el sintoísmo, al insistir en la bondad innata del hombre, representan una ruptura definida con el taoísmo, en la India la liberación de la miseria de la existencia empírica no fue una doctrina que se tratara de inculcar con todas sus consecuencias ni aun en los mismos Upanishades, que, como ya hemos visto, tomaron de los *Vedas* y de los *Brahmanas* la enseñanza de la salvación por las obras (*karma-marga*). Así, quien mediante las buenas obras busca la unión incualificada con Brahma, tiene que prepararse a avanzar por la vía del conocimiento salvífico velado por la ignorancia (*avidya*), pues dado que la emancipación no se adquiere, sino que se alcanza, la disciplina de una purificación moral se convierte en exigencia esencial. En este proceso se establecieron cuatro etapas o *asramas* («eremitorios»): 1) la de estudiante de brahmán (*brahmachāriya*), en que se estudiaban los *Vedas* bajo la dirección de un maestro; 2) la de cabeza de familia (*grihastha*), durante la cual se vivía normalmente la vida del hogar y se ofrecían los sacrificios; 3) la del período ascético en la selva, en que el devoto llevaba vida de anacoreta (*vana-prastha*); 4) finalmente, se añadía un cuarto grado, el de *sannyāsīn*, o unión de igualdad. Según esto, la salvación se alcanzaba gracias al equivalente de un sistema de «obras»; por ejemplo, la abstinencia, el dominio de sí mismo y la técnica de la meditación (*yoga*)¹.

En la doctrina de los «cinco estuches» (*kosa*) hallamos un

¹ El yoga es un método de intensa concentración del espíritu y del cuerpo mediante ciertas posturas y ejercicios respiratorios para producir un estado de contemplación mística.

método de ascética espiritual más elaborado: el estuche del alimento, el estuche de la respiración, el estuche de la mente, en los que el individuo depende de las enseñanzas de un maestro, y el estuche del conocimiento. Cuando se han superado estas cuatro etapas, se alcanza la quinta y última, el *anandamaya kosa*, en que se destruye el dualismo de objeto y sujeto, quedando asegurada la completa unidad. «Eso eres tú»². En tanto perduran los deseos terrenos, el yo queda atado a la tierra. En consecuencia, quien buscaba la salvación por los senderos de la mística había de abandonar temporalmente el hogar y acudir a la soledad de la selva, donde podía, en calidad de ermitaño, aprender los secretos de la vida superior libre de los deseos carnales, hasta que finalmente el espíritu emancipado era capaz de gritar triunfalmente: «Yo soy Brahma».

Las doctrinas esenciales de los Upanishades estaban concentradas en los Sutas del Vedanta, pero su brevedad hizo necesario que los comentaristas los explicaran. Los más importantes de éstos son Sankara y Ramanuja. Sankara (siglo VIII d. C.), de hecho, es el más importante de los escolásticos indios; trató de eliminar todo lo que él consideraba «la idea errónea que es causa de todo mal y alcanzar de este modo el conocimiento de la unidad absoluta del Yo»³. Postulando un conocimiento superior y otro inferior, equiparó el primero, *para vidya*, al monismo de los Upanishades, y el segundo, *apara vidya*, al conocimiento empírico, apoyándose en la ecuación central upanishádica, Brahma-Atman. El universo es Brahma total e indivisible —«sólo hay uno y no tiene segundo» (*Advaita*)— y sólo el conocimiento inferior ha dotado a Brahma de personalidad (*saguna*). Esta ignorancia es la que impide a los hombres elevarse hasta las alturas del concepto monístico metafísico⁴. El yo ilusorio se ve a sí mismo como un agente, y por ello queda sometido al *samsāra*. «Entre tanto no es abolida la ignorancia, no es abolida la individualidad del yo, y el alma individual sigue siendo la esfera del bien y del mal»⁵. Mediante el conocimiento intuitivo de Brahma puede evadirse del *karma* y la miseria de la existencia, alcanzando el estado de «mukti», o emancipación por la vía del *para vidya* (conocimiento superior). Para esto de nada valen las obras, puesto que producen *karma* y, en consecuencia, transigración. La salvación consiste en caer en la cuenta de que todo,

² *Taitt. Up.*, 2, 9.

³ SBE 34, 9.

⁴ *Op. cit.*, 23, 40, 137, 349.

⁵ SBE 38, 174; 35, 14.

excepto Atman, es ilusión, y que este yo interior es nada menos que la Realidad incondicionada (Brahma), «Eso eres tú».

A diferencia de este monismo idealista, llamado advaitismo, algunos pensadores indios propusieron una solución dualista al problema del universo y el hombre, sistematizada luego por Kapila en la filosofía del Sankhya, que según la tradición local se remonta al siglo v a. C. Aunque los tratados más antiguos de este sistema que conocemos son del siglo v d. C., hay buenas razones para admitir que el Sankhya surgió antes que el movimiento budista, sobre el que no dejó de ejercer cierta influencia. Lo cierto es, sin embargo, que floreció en los primeros siglos de nuestra Era, contemporáneamente al neoplatonismo y al gnosticismo occidentales, que compartían muchas de sus ideas. El dualismo metafísico suponía la existencia de dos realidades últimas: las almas individuales (*purushas*) y una matriz primordial (*prakriti*), a partir de la cual se desarrollaron la existencia, la actividad y el cuerpo material. El alma era considerada espectadora pasiva de la miseria de la existencia consciente, ignorante de su propio carácter espiritual mientras permanecía atada a su envoltura material, imaginando ser afectada por los cambios que tienen lugar en *prakriti*, hasta que se hace consciente de su verdadera naturaleza. El error fundamental, por tanto, consistía en esta falta de discriminación, y la salvación dependía no de la identidad entre Atman y Brahma, sino en el conocimiento de la diversidad de *purusha* y *prakriti*. Una vez que el alma tomaba conciencia de su mera condición de espectador, no de actor en la tragedia de la existencia, se hacía posible la liberación del verdadero yo con respecto a las ataduras del yo empírico (*prakriti*). Cuando esto se lograba, el sufrimiento tocaba a su fin, cesaba el renacer y el cuerpo se disolvía junto con el sutil mecanismo psíquico etéreo y el principio individuante manifestado en la autoconciencia. El alma emancipada seguía existiendo en un estado de separación final de la materia y moraba en la pasividad e inconsciencia eternas. Habiéndose liberado de la base material del conocimiento (*prakriti*), retornaba al «estado no evolucionado» de que emergió al comienzo; como mónada absoluta permanecía por siempre en su condición de inteligencia pura y espiritual, sujeto sin objeto, como un espejo en el que no se refleja ninguna imagen.

Puesto que el objetivo de este complicado sistema ateístico ⁶

⁶ En este sistema no tenía cabida la idea de Brahma, ya que *purusha* ocupaba su lugar como principio panteístico, al mismo tiempo que su aislamiento con respecto a *prakriti* le daba un tono dualista.

sólo hubiera podido ser revelado por medio de la pluralista filosofía del Sankhya, la mentalidad popular que buscaba la salvación había de encontrarlo necesariamente muy intelectualista y abstruso y no se sintió atraída por él. A pesar de ello, ejerció una influencia muy considerable al imponerse tanto dentro como fuera de la India; en la atmósfera del Sankhya surgieron los dos grandes reformadores del hinduismo: Vardhamana Mahavira, fundador del movimiento jainista, y Gautama (en pali, Gotama), el Buda. Partiendo de un mismo deseo, concretamente, el de quebrantar el poder del *karma*, estos dos miembros de la clase Kshatriya, o de los guerreros, se diferenciaron en que el segundo trató de alcanzar el fin propuesto mediante la supresión del deseo, mientras que el primero encontró la solución del problema en un sistema de abstinencias. Para Gautama, el mal era la existencia; para Mahavira, el daño fundamental era la asociación del alma con el cuerpo.

EL CAMINO DE LA ASCETICA

Al proponer los cinco grandes votos (*vrata*) y las seis formas de vida, Vardhamana, nacido hacia el año 540 a. C., afirmó en su primer sermón que seguía con perfecto conocimiento verdades eternas que habían sido reveladas una y otra vez en cada una de las sucesivas edades del mundo. Su llamada a la vida ascética encontró una pronta respuesta, y los que adoptaron esta vía hacia la emancipación, que se abrió a todos los hombres y mujeres sin distinción de casta, fueron conocidos por el apelativo de «jina», «los victoriosos»⁷, porque habían alcanzado el dominio de sus pasiones y el señorío sobre sí mismos. Mediante la austeridad y una rígida disciplina era posible aniquilar la materia kármica, evitando al mismo tiempo nuevas acumulaciones, aunque lógicamente los medios adoptados implicaban acción que por necesidad producía *karma*. Pero «cuando un hombre está libre de sus pasiones y actúa de acuerdo con las normas de la conducta recta, renunciando a la actividad obtiene la inactividad, dejando de actuar no adquiere nuevo *karma* y destruye el *karma* que había adquirido antes»⁸.

A fin de alcanzar la inactividad completa y la indiferencia,

⁷ La palabra «jina», de donde se formó «jainismo», se deriva de la raíz sánscrita *ji*, «vencer».

⁸ SBE 45, 167.

los aspirantes vivían juntos en órdenes religiosas dotadas de una organización muy sencilla, que llegaron a dividirse en dos secciones rivales: los «ropas blancas» (*Svetambaras*) y los «vestidos de cielo» (*Digambaras*), nombre derivado de su costumbre de andar completamente desnudos, hasta que las autoridades musulmanas prohibieron esta práctica. Vardhamana era precisamente un monje que a los doce años de su profesión, a la edad de cuarenta y dos, logró la omnisciencia (*kevala*) como resultado de su renuncia al mundo, aunque, a diferencia de Buda, no se dice de él que alcanzara este objetivo mediante el descubrimiento de un nuevo método de salvación. Habiendo llegado a la condición de Mahavira, proclamó las verdades que habían enseñado antes que él los Jina, dando un nuevo impulso a la vieja doctrina al reformarla. Parte de sus seguidores formaron una orden mendicante, mientras que otra parte siguió viviendo en el mundo bajo normas adaptadas a sus circunstancias. La secta sobrevive aún en la India como «un punto medio teológico entre el brahmanismo y el budismo»⁹, con un millón y medio de adeptos (banqueros y comerciantes sobre todo), pero su influjo se ha ejercido únicamente en su patria de origen.

En contraste con la doctrina upanishádica de la permanencia del Ser, los jainistas sostienen que sólo es constante la sustancia de las cosas materiales, mientras que sus accidentes o cualidades (forma) son tan inestables como la figura y el color de un vaso. Del mismo modo que el barro sigue siendo barro independientemente de la forma que se le dé, también la materia (*pudgala*), así como los átomos que la componen, son eternos y están sometidos al cambio y a la evolución. Distintas de las entidades materiales son los *jiva* o almas («lo que vive o está animado») —el correlato jainista del Atman o Purusha— que también son sustancias eternas infinitas en número, no susceptibles de destrucción. Su naturaleza intrínseca se caracteriza por la perfección de la inteligencia infinita, la paz infinita, la fe infinita, el poder infinito. Pero cuando están encarnadas en un cuerpo durante su permanencia en el mundo (*samsāra*), todos estos rasgos permanecen oscurecidos y quedan sometidas al proceso de la reencarnación hasta que son finalmente liberadas (*mukti*) de la materia sutil que se transforma en *karma*. Como es precisamente este *karma* lo que impide que el alma tome conciencia de su verdadera naturaleza, ha de ser suprimido mediante el dominio de los sentidos y la mortificación. El culmen del perfecto conocimiento

⁹ Hopkins, *Religions of India* (Londres 1898) 283.

(*kevala-jnana*) se alcanza cuando todos los obstáculos han sido superados y el *jiva* consigue la omnisciencia y la aprehensión absoluta sin duda alguna y sin más ayuda exterior. En el jainismo, esta disociación completa con respecto al *karma* constituye el *Nirvana* o *moksa*: un estado de inactividad y de paz imperecedera.

Para alcanzar esta bienaventurada consumación es necesario poseer las «Tres Joyas» (recta fe, recto conocimiento y recta acción). Se da el primer paso hacia la salvación cuando el discípulo hace un acto explícito de fe en las escrituras jainistas y en su doctrina, puesto que así se abre el camino al recto conocimiento de la metafísica enseñada por Mahavira acerca de la lucha victoriosa del alma con el *karma*. Una vez superada esta etapa de iluminación, sólo queda llevar a la práctica aquello que se ha aprendido y se ha aceptado con fe. Este es el elemento de mayor importancia en la disciplina, pues el objetivo propuesto se obtiene mediante la observancia de las normas de conducta prescritas. Los cinco votos consisten en no causar daño a ningún ser vivo, no mentir, no matar, abstenerse del trato carnal y renunciar a todo interés en los negocios mundanos.

En el caso de los laicos, estas normas se modifican de acuerdo con las circunstancias; pero de tiempo en tiempo se impone una observancia de las normas con mayor rigor mediante la adopción de votos especiales, que en muchos casos sirven de preparación para que el individuo se haga monje. En el caso de los que ya profesaron plenamente, se exige una disciplina más dura a fin de aniquilar el *karma* y cerrar toda vía por la que pudiera introducirse en el alma. El *jiva* que ha alcanzado la omnisciencia y se ha librado de la muerte sólo tiene que aguardar ya a escalar la cumbre del universo (*lokakasa*), donde descansa en perfecta paz para siempre. Durante el intervalo entre la iluminación y la liberación efectiva, conocido como *araban*, se puede llevar una vida activa sin contraer *karma*, porque las pasiones ya han sido completamente neutralizadas y se han vuelto inactivas. Como en esta etapa ya sólo queda esperar la disolución final, este proceso puede acelerarse mediante el adecuado entrenamiento.

EL CAMINO MEDIO

Gautama adoptó al principio este mismo método de asegurarse la perfección y liberar el alma mediante una rigurosa ascetis, una vez que hizo la Gran Renuncia a la edad de veintinueve

años. Los primeros años de la vida del fundador del budismo están rodeados de un halo de leyenda, pero parece que nació en Kapilavastu, en la frontera con Nepal, unos 160 kilómetros al norte de Benares, hacia 560 a. C.; algunos, sin embargo, rebajan algo esta fecha. Su padre fue probablemente un propietario rural de la casta de los kshatriyas, llamado Suddhodana. Es imposible decir exactamente qué indujo a Gautama a abandonar a su mujer y su hijo para salir en busca de la salvación, pero la tradición lo atribuye al hecho fortuito de haber contemplado un anciano decrepito, un enfermo, un cadáver y un monje. Pero lo cierto, aparte del motivo, es que renunció al mundo y se fue a vivir al bosque, donde, después de un intento fallido de alcanzar este fin mediante ciertas prácticas ocultas, emprendió una vida de austeridad y penitencia conforme al método jainista de la autodisciplina hasta que cayó en un estado de postración.

Viendo que las prácticas ascéticas no habían servido de más que sus anteriores ejercicios catalépticos, decidió adoptar un camino medio, una vía media, después de siete años de lucha. Cayendo en la cuenta de que el camino de la Iluminación y de la Emancipación iba en dirección distinta de la que hasta entonces había seguido, a los treinta y cinco años de edad tuvo la revelación suprema de su vida, cuando se hallaba sentado con las piernas cruzadas, en la postura mística (*padmasana*), con el rostro vuelto hacia el este, a los pies de un *pipal* o higuera en Buddh Gaya, donde hoy se alza el templo de Mahabodhi. Acometido por Mara, Señor de la Muerte y Príncipe de las Tinieblas, y sus huestes, superó todos los engaños y distracciones de sus enemigos espirituales, y con una firme resolución se determinó a no moverse de allí hasta haber alcanzado la suprema y absoluta sabiduría; el conocimiento (*Bodhi*) tanto tiempo anhelado llegó por fin al séptimo día. El deseo de iluminación (*Bodhisatta*) percibió como en un relámpago la cadena completa de la causalidad y el método para lograr el cese de todo deseo. De esta forma, Gautama, «el vidente», se convirtió en Buddha, «el iluminado», al que fue revelada la plenitud de la verdad.

Después de gozar durante un tiempo de la felicidad de la liberación, para bien de la humanidad doliente se abstuvo de penetrar en el *Nirvana*, retornando a Benares para «poner en movimiento la rueda de la Ley». En el Parque del Ciervo de Isipatana buscó a los cinco ascetas con los que había vivido en el bosque de Uruvela cuando él mismo se hallaba entregado a las prácticas ascéticas; les dio a conocer «el camino medio». Las «Cuatro

Nobles Verdades» que había descubierto, capaces de conducir a «la paz, la visión profunda, la Sabiduría Superior, el Nibbana»¹⁰, consistían en: 1) la universalidad del sufrimiento (*Dukkha*), manifestado en el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte, así como en todos los deseos y anhelos de la vida física; 2) la causa del sufrimiento (es decir, la sed de la existencia individual, que lleva a un continuo renacer); 3) la supresión del sufrimiento, y 4) los Ocho Senderos que conducen a la supresión del sufrimiento a través del Recto Conocimiento, la Recta Conducta, la Recta Resolución, la Recta Expresión, la Recta Ocupación, el Recto Esfuerzo, la Recta Meditación y la Recta Concentración.

El problema propuesto en este famoso sermón era la cuestión de las cuestiones que todo vidente indio trataba de resolver, y la solución no era realmente nueva. Se admitía en general que para escapar del ciclo triste de la reencarnación siempre renovada era preciso asegurarse la liberación del deseo y encontrar alguna vía para eludir la ley del *Karma* y la ilusión de la realidad empírica (*maya*). Pero si bien su conocimiento de los problemas últimos de la existencia era limitado y, en consecuencia, se dolía de toda especulación metafísica, Gautama vio con mayor claridad que ninguno de sus predecesores dónde radicaba la causa del dolor, y, en consecuencia, al discurrir los Ocho Senderos, abrió un nuevo camino hacia la liberación. Coincidió con Mahavira en que era preciso algo más que el «recto conocimiento» abstracto para detener la rueda del continuo vivir; pero según él, lo que sobrevivía a la muerte era el *karma* y no el alma individual. Para poner fin a la acumulación de fenómenos que forman conjuntamente la existencia individual hay que creer en un alma real, permanente, autónoma. «Sin renunciar a la concepción de la seidad (*atmanam*) no podemos superar la tristeza y el sufrimiento». La personalidad humana, según Buda, consiste en cinco elementos (*skandhas*), casualmente dispuestos, del impulso vital que comprenden las sensaciones e ideas referentes al cuerpo, los sentimientos del estado emocional, la percepción, las voliciones y facultades mentales y el conocimiento. Siempre están cambiando y son susceptibles de ser disueltos en cualquier momento en un proceso de devenir. Así, el yo es un conglomerado orgánico en estado de flujo, nunca fijo en una determinada posición, desprovisto de la permanencia de la realidad eterna.

¹⁰ Forma pali del sánscrito *Nirvana*.

En esta hipótesis no queda margen alguno para una entidad individual capaz de realizar su identificación con Brahma, ya que se excluyen rígidamente Dios y el alma humana, el Absoluto y el Atman. El yo es los elementos del yo, lo mismo que una carreta es las partes de una carreta. De hecho, el yo es un mero nombre. La creencia de que «yo soy» ha de desecharse como un engaño, pues es tan transitoria como el fluir del agua en un río o como la llama de una lámpara. La reiteración de las sensaciones e ideas produce la apariencia de una continuidad, que en realidad sólo es una serie de *skandhas* solidificados temporalmente o grupo de apegos que se disfrazan de «yo». En consecuencia, lo que transmigra es el *karma* individual, «una corriente de energía que se reviste de un cuerpo después de otro cuerpo»¹¹, produciendo la vida como efecto resultante de las acciones realizadas en un estado o estados anteriores de existencia. El actuar, por consiguiente, crea una dinámica de la que es imposible escapar mientras sigue girando la rueda de la vida. Como ésta se pone en movimiento por impulso de la voluntad, el deseo y la intención, el único modo de poner fin a su incesante giro es romper la cadena de la causalidad. Una vez que ha sido superado el deseo de existir (*tanha*) queda asegurada la liberación y el *karma* es automáticamente aniquilado.

Esta doctrina del *anatta* (no egoísmo) ocupa un puesto fundamental en el canon de las escrituras en pali que apareció en Ceilán durante el siglo I a. C. como resultado de la tradición oral conservada en las órdenes monásticas. Los «Tres Cestos de la Tradición», o *Tripitaka*, fueron puestos por escrito hacia el año 80 a. C. en el idioma literario conocido por pali a partir, probablemente, de un original en dialecto magadhi, unos cuatrocientos años después de la muerte de Gautama. De estos tres «receptáculos» en que se afirma haber sido transmitida la tradición, el *Sutta pitaka*, o «Cesto del Discurso», se supone contener las palabras del mismo Buda; el *Vinaya pitaka*, o «Cesto de la Disciplina», contiene las normas por que se rigen los reclusos mendicantes; el *Abhidhamma* ofrece exposiciones filosóficas de la doctrina (*dharma*).

No es improbable que en estos Suttas se hayan conservado dichos y relatos auténticos. Sin embargo, la investigación crítica de esta literatura monástica está aún en pañales, y hasta que tal investigación no se lleve más adelante será imposible separar las diferentes etapas del desarrollo de tales ideas y prácticas.

¹¹ K. J. Saunders, *The Hearth of Buddhism*, 15.

Rhys Davids sostiene que eliminando las especulaciones monacales y las adiciones redaccionales es posible distinguir una primera etapa sakiana original, ligada a la filosofía upanishádica, de las aportaciones posteriores, comúnmente llamada *Hinayana*, o «Pequeño Vehículo»¹². De acuerdo con esta hipótesis, se sugiere que a la noción de yo empírico como no agente Buda sustituyó la de hombre que elige mediante el ejercicio de la voluntad, porque «éste es el hombre en devenir, no el hombre en ser»¹³. Nunca es el mismo durante dos minutos consecutivos, y en él no hay principio alguno permanente. Se afirma que el resultado de lo que es o de lo que hace «no se disipa en numerosas corrientes, sino que se concentra para formar un nuevo ser capaz de sentir».

Ahora bien, aun admitiendo que Gautama cargara el acento en el devenir y que únicamente rechazara la teoría brahmánica de un yo divino estático, no pasaría mucho tiempo hasta que el budismo se convirtió prácticamente en un sistema pesimista de abstracciones mentales en que el yo se perdía en un proceso negativo de reencarnación y transformación. Tal como se expone la doctrina en los actuales documentos (que son, por otra parte, las únicas fuentes de información disponibles), resulta difícil descubrir una continuidad real entre el «nuevo ser capaz de sentir» y el conglomerado que le precedió. Como afirma Dahike, «no hay un algo permanente en sí mismo que permanezca en el paso de una a otra condición; lo único que pasa de una a otra es la tendencia individual, las predisposiciones, el carácter, la conciencia o cualquier otra cosa que uno estaría dispuesto a designar con un término equivalente a energía potencial representada por el proceso del yo en su desintegración, al producir inmediatamente su efecto, al irrumpir, al dar el nuevo impulso al elemento con el que *únicamente está sintonizado*, el único elemento entre todo lo presente que lo llama, al que únicamente aquello, entre todo lo presente, puede responder»¹⁴.

Pero si la personalidad queda eliminada en tales términos, ya no hay una conexión muy clara entre un nacimiento y el siguiente ni una razón válida para la transferencia del *karma* de un organismo a otro. Es indudable que la conducta determina el carácter en gran medida, y si se admite la reencarnación es

¹² *Hinayana* fue un término despectivo aplicado por algunos autores tardíos para describir el que ellos juzgaban un método inferior e inadecuado para conseguir el *nirvana*.

¹³ *Manual of Buddhism* (Londres 1932) 139.

¹⁴ Dahike, *Buddhism and Science*, 69.

lógico que transmigre el carácter, pero sólo sobre la base de una identidad individualizada del yo o alma. «La transmisión del carácter o la personalidad con una persona»¹⁵ no es compatible ni con la ética ni con el sentido común.

Los monjes buscan liberarse del renacer como medio único de escapar de la existencia individual que inevitablemente constituye una vida de sufrimientos. En un universo en que todo, incluido el yo, está en perpetuo fluir, sólo llegando al *Nirvana* pueden asegurarse la paz y el descanso. Si el objetivo de Gautama era o no la absoluta no existencia, aconsejó a sus discípulos que se despojaran del no yo (es decir, de los cinco *skandhas*) a fin de que el «buscador de la verdad» pudiera pasar al vacío del mismo modo que una llama retorna al estado invisible de fuego en que existía antes de manifestarse en forma de fuego visible¹⁶. Ciertamente, como señala Keith, la idea india del fuego no es la de aniquilamiento absoluto¹⁷; pero a pesar de todo, la mitigación del anhelo de individualidad es fundamental en el budismo, lo mismo en el Hinayana monástico que en la postura, más positiva, del «Gran Vehículo», o Mahayana. En ambos se pretende erradicar todo egoísmo, la fe en la existencia y la envoltura de la conciencia.

Con este fin se arbitró un sistema que capacitara al *bhikkhu* (monje) para procurar su propia salvación como un santo perfecto o *araban* (*arhat* en sánscrito) en esta vida, después de un largo y riguroso aprendizaje a través de una serie de renacimientos hasta lograr la condición estática en que ya no es posible avanzar más. Primero, destruyendo la ilusión del yo, de la duda y de la mera confianza en la moral y la santidad ritual, el *araban* en potencia se convierte en «vencedor de la corriente» y evita un nuevo renacimiento en un estado de temor. Después, reduciendo a un mínimo la pasión, el odio, la mala voluntad y el engaño, avanza hasta el estado de «el que retorna una vez», de forma que regresando una sola vez a este mundo, ingresa después en «la Pura Morada», para desvanecerse por completo en ella y no volver nunca más a retornar. Por la eliminación de todo deseo sensual de la existencia (*asavas*) se suprimen las raíces del *karma* y se alcanzan la emancipación de la mente y del corazón en que consiste la condición de *araban* y que dispone para la paz trascendente del *Nirvana*¹⁸.

¹⁵ Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, 107.

¹⁶ *Majjhima-Nikaya*, 1, 487/8.

¹⁷ *Philosophy of Buddhism*, 66.

¹⁸ *Digha Nikaya* I, 156; III, 107, 132.

¡Oh, santos dichosos, los perfectos! En ellos ya no hay deseo. La vanidad del «yo» está desarraigada; rota la red de los engaños. Libres de toda avidez; transparente es su corazón. Seres divinos, inmunes al narcótico¹⁹, immaculados en el mundo, Conocedores de la quintuple masa, recorren los siete dominios del bien. Dignos de alabanza, dignos ellos, hijos del Despierto verdadero, Portadores de la séptuple joya²⁰, doctos en la triple enseñanza. Héroes poderosos, avanzan exentos de temor y miedo: Señores de la décuple potencia, grandes sabios serenos: Los mejores ellos en todo el mundo; en ellos ya no hay deseo. Ellos alcanzaron la ciencia de los adeptos, éste es su supremo interés, Esta esencia de la vida santa que ellos han hecho suya. Inconmovibles a los tres modos, libres para el siguiente nacimiento. Han ganado el plano del autodomínio, victoriosos en el mundo. Hacia arriba, a lo ancho o hacia abajo, ningún engaño hay en ellos. Hacen resonar su rugido de león, «Sublimes son los que velan»²¹.

Con la desaparición de la materia física de la existencia se abre una vía para escapar de las limitaciones de la personalidad, del cambio y del dolor consecuentes al devenir. El cese del dolor y de la tristeza se sigue naturalmente como resultado de haber destruido el deseo; para el pensamiento indio, esta situación (lo mismo el estado de *araban* que el de disposición para el *Nirvana*) implica algo más que la aniquilación, como ya hemos visto. Del mismo modo que en el anterior sistema panteísta, Brahma es a la vez el depósito de todas las cosas y el cero último (*Sunya*) considerado como «ninguna-cosa», el Indefinido, el «disuelto»; ello implica que en el origen y en la consumación no se produce ningún cambio continuo debido al desarrollo y a la caducidad; también en el budismo el «no devenir» constituye el Ser estático como realidad trascendente sin cambio alguno y más allá de toda experiencia empírica.

En la *Sutta del Simil de la Serpiente* se afirma que la emancipación final no equivale a la aniquilación:

«Algunos ascetas y brahmines me acusan sin razón, sin fundamento, en falso y sin motivo diciendo que el asceta Gotama es un nihilista y que predica la aniquilación, la destrucción y la no existencia de un ser existente. Yo no soy ni afirmo tal cosa. Lo mismo antes que ahora yo predico acerca del dolor y de la cesación del dolor»²².

Pero ante la insistencia con que le preguntan, se representa a Buda negándose a comprometerse, por temor de verse obliga-

¹⁹ *Anasava*.

²⁰ Es decir, las siete vías de la iluminación.

²¹ *Sanyutta* III, 83s.

²² *Majjhima* I, 139.

do a negar la existencia eterna del Atman (es decir, la aniquilación).

«El cuerpo (con el sentimiento, la percepción, sus aditamentos y la conciencia) por el que podría definirse un Tathagata (buscador de la verdad) ha sido superado, cortado de raíz, desarraigado como una palmera, convertido en no existente, incapaz de resurgir en el futuro. Un Tathagata liberado de lo que llamamos cuerpo, etc., es profundo, inconmensurable, incomprendible, como el gran océano. No viene al caso decir que renace o no renace, o que no renace y renace, o que ni renace ni no renace»²³.

A pesar de todo, si el *Nirvana* no es la aniquilación, al menos es un fin negativo, puesto que «congelarse» equivale virtualmente a «borrarse» cuando las condiciones temporales y espaciales dejan de estar vigentes para el individuo. Independientemente de lo que para Gautama y sus primeros seguidores pudiera significar el ideal de la perfección humana, en su sistema es fundamental la cesación de la existencia. La única realidad es el *devenir*, y a falta de cualquier referencia trascendental externa y permanente, la paz sólo puede alcanzarse a través de la extirpación del esfuerzo inquieto que constituye la vida consciente y el inevitable y tedioso círculo del nacer y del morir. La búsqueda de la perfección como *araban* inspira unas ennobecedoras cualidades de autodisciplina y esfuerzo casi sobrehumano; pero, con todo, la concepción de la existencia que ello implica es tan negativa y pesimista como el estado resultante cuando se ha logrado la cesación de todo deseo. Semejante filosofía, aunque sea un fenómeno recurrente en épocas de tedio universal, nunca puede representar una solución definitiva, ni siquiera en las peculiares circunstancias del pensamiento indio, con su indiferencia ante los acontecimientos que se suceden como en oleadas que avanzan y retroceden. Es posible que la vida sea una serie de «devenires» y «Desvanecimientos», siempre condicionada por la ley empírica del cambio continuo, y que el mundo parezca tan inútil como ilusorio; pero después de que cayó la dinastía Mauriyya (ca. 185 a. C.), en respuesta a las negaciones del jainismo y del budismo, los brahmanes empezaron a desarrollar un estilo práctico de vida fundado en el teísmo anterior.

²³ *Ibid.* I, 489.

EL CAMINO DE LA DEVOCION

Todos los movimientos teístas y devocionales se distinguen por su optimismo; el renacimiento de la doctrina de la *Bhakti* o unión entre los dioses y el hombre introdujo un nuevo ideal de salvación expresado en una devoción positiva y confiada a una divinidad personal, así como la realidad del alma humana, susceptible de salvación por la gracia divina. Del panteón védico surgió la Trimurti o Tríada hindú —Brahma, Vishnú y Shiva— como el triple aspecto de la divinidad, creadora, sustentadora y destructora. Brahma, al igual que otros muchos Grandes Padres, quedó en el trasfondo como Ser Supremo, sin culto, hasta el extremo de que en la actualidad tan sólo hay un templo que le esté consagrado, el de Puskara. Siempre es el dios salvador, más íntimo, dador de la gracia, el que tiende a oscurecer al Creador, más remoto, a menos que se encuentre la forma de establecer entre él y la humanidad unas relaciones más directas. Brahma nunca fue despojado de su primitiva abstracción en los Upanishades como principio metafísico panteísta. Así, en nuestros días, los hindúes ortodoxos son devotos de Vishnú o de Shiva, los héroes de los dos grandes poemas de la India, el *Mahabharata* y el *Ramayana*, así como de los *Puranas* o relatos legendarios de la creación y destrucción del mundo y de los dioses, junto con la sabiduría de la tradición de la *Bhakti*.

Rasgo prominente de toda esta literatura es la doctrina de los *avatares* o encarnaciones de los dioses, especialmente en relación con Vishnú, del que se afirma que descendió a la tierra bajo diez formas distintas para salvar al mundo. En figura de pez salvó a Manu, el padre de la raza humana, del diluvio cósmico; en figura de tortuga hizo que los dioses pudieran rescatar los catorce objetos sagrados para bien de la humanidad; en figura de jabalí, de león-hombre y de enano destruyó a los demonios que tramaban sus planes contra el mundo, mientras que como Parasu-Rama, el campeón del brahmanismo, exterminó a los Kshatriyas. Las otras cuatro encarnaciones son Rama, Krishna, Buddha y Kali, de las cuales Rama y Krishna, los avatares por excelencia del moderno hinduismo, son los héroes del *Mahabharata* y el *Ramayana*.

El *Mahabharata*, o «Guerras de la gran familia Barata», es una obra compleja que data de hacia el siglo v a. C. en cuanto

a sus secciones prebrahmánicas y prebúdicas, si bien hasta varios siglos después no se formó todo el conglomerado de sus casi cien mil dísticos. En su recensión actual, este largo poema, el más extenso del mundo, duplica a la *Odisea* y la *Iliada* juntas, aunque el relato original abarca tan sólo una quinta parte aproximadamente del total. Ha sufrido importantes revisiones a manos de los brahmanes, de acuerdo con sus propios intereses particulares. No se ha intentado someter esta compilación a un análisis crítico y las opiniones andan muy divididas acerca de la fecha de sus distintas partes.

Cuando se compuso, los pueblos de habla sánscrita se habían asentado en la zona de Kurukshetra, sobre las márgenes del Ganges, en cuya capital Hastinapura vivía el anciano y ciego rey Dhritarashtra junto con sus cien hijos, los Kauravas, y sus cinco sobrinos, los Pandavas, que fueron desterrados un día por envidia de Duryodana, el mayor de los Kauravas, y sus primos. Marcharon a la corte del rey de los Panchalas, cuya hija Draupadi fue esposa poliándrica de los cinco hermanos. Su primo Yadava, el Príncipe Krishna, el «Bendito», se hizo su consejero, y de ahí se siguió un período de gran prosperidad, hasta que Yudhishthira lo perdió todo ante el malvado Duryodana en una partida de dados. Durante doce años se vieron obligados los Pandavas a vivir en la selva. Entre los primos se entabló una guerra civil en que tomaron parte tribus de las más remotas regiones de la India (por ejemplo, Bengala y el Punjab). La batalla duró dieciocho días y al final sólo quedaron vivos los Pandavas, Arjuna y su cochero Krishna. Yudhishthira fue entronizado como rey de Hastinapura, pero los cinco hermanos renunciaron a su condición regia y se retiraron a la selva, donde dos años más tarde se inmolaron a sí mismos en el monte Meru para ganar el cielo de Indra.

A comienzos de la Era cristiana se incorporó a este complejo poema el *Bhagavad-Gita*, o «Cántico del Bendito», en que se idealiza a Krishna como un *avatar* de Vishnú en la figura del cochero Arjuna, que se hallaba dudoso ante la guerra civil. «¿Es justo hacer la guerra?». «¿Es legítimo matar?». «¿Merece la pena emprender la lucha de la vida?». Esas son algunas de las cuestiones planteadas en este gran poema filosófico, que ha sido considerado el Nuevo Testamento del hinduismo, un evangelio eterno que encierra un mensaje para cada siglo. En sí es uno de los más importantes escritos de la literatura sánscrita, y si bien es incierta la fecha de su composición, es posible que el *Gita* genuino apareciera antes de que fueran expuestos en los *Sutras*

los sistemas filosóficos ortodoxos²⁴. Pero en este caso es posible que se le hicieran adiciones durante los primeros doscientos años de la Era cristiana, incorporando a la versión upanishádica original ciertas doctrinas teístas. Se mantiene la cosmología del Sankhya, pero se identifica a Krishna con la soberanía del Alma del universo (Brahmá) como origen de todas las cosas, aunque a la vez independiente del tiempo. El yo universal está en lucha con sus cinco sentidos y sus pecados, lucha simbolizada en términos de la gran batalla de dieciocho días del *Mahabharata*.

A semejanza de los misterios medievales, el *Bhagavad-Gita* presenta la historia de todo hombre a través del relato épico, cuya forma adopta. El poema se inicia con la presentación del rey ciego Dhritarashtra, «el Sustentador del Mundo», conversando con Sankaya, que representa el «Ojo interior» que ve y describe a su dueño todas las cosas cercanas o lejanas. «Dime ahora, Sankaya, tú el de visión sobrenatural, en el campo de la vida, en el campo de la religión —pregunta Dhritarashtra—, ¿cómo lo pasan ellos, mis cien hijos, alineados contra los cinco hijos de mi hermano Pandu?». Arjuna, el héroe del *Gita*, actúa como portavoz de los Pandavas, que simbolizan los cinco sentidos opuestos a los cien errores de todo hombre. Es él quien plantea a su cochero, Krishna, encarnación de Vishnú, cuestiones acerca de la ética de la guerra, y la discusión se resuelve en una defensa de la resistencia activa contra el mal.

El problema planteado por la batalla de Kurukshetra no era simplemente el de la no violencia y la resistencia pasiva, sino el de un conflicto sangriento entre parientes, hijos y padres, tíos y sobrinos, primos y amigos. Para Krishna, sin embargo, las dudas de Arjuna, que vacila en comprometerse en semejante carnicería, permitiendo a los hijos de Dhritarashtra que cometan el mal sin oposición, eran como una prueba de inhumanidad y falta de valor. En consecuencia, pone fin a sus escrúpulos demostrándole que tan sólo está cumpliendo con un honroso deber. Arjuna debe tener en cuenta que pertenece a la casta guerrera de los Kshatriyas y que, por tanto, le va la honra en cumplir sus obligaciones como soldado y caballero. «No cedas, por tanto, a esta flaqueza de ánimo y cumple con tu deber (*dharma*), realiza las funciones propias de tu gran vocación, sin pensar en las consecuencias. Que tu mente y tu razón se apli-

²⁴ E. J. Thomas, *Song of the Lord* (Londres 1931) 12; R. Garbe, *Die Bhagavadgita* (Leipzig 1905), Introd. y p. 64; SBE 8, 7ss, 25.

quen tan sólo y por completo a tu deber en el campo de batalla. ¡Levántate, oh Parantapa, y lucha!».

Traducido en términos espirituales, el poema enseña la salvación por las obras y la necesidad de la gracia divina para que el alma pueda alcanzar la bienaventuranza suprema simbolizada en la unión de Krishna y Vishnú. El alma se redime por la entrega del corazón; con palabras que son como un eco genuino del Evangelio cristiano, el poema termina con una sublime llamada: «Dame tu mente, conságrate a mí, sacrificate por mí, ríndeme honor. Así llegarás a mí: así te lo prometo sinceramente, pues me eres amado. Olvida todas tus demás obligaciones y preceptos, y ven a mí. Yo te libraré del pecado. Ten buen ánimo, por consiguiente» (xviii, 64s).

Tanto en la teoría como en la práctica, la religión del *Gita* es un camino de salvación mediante la divina gracia, a pesar de lo mucho que haya podido penetrar el panteísmo védico en su teología y en su metafísica. Krishna es Dios encarnado, Dios-hombre, así como el Yo Eterno del hombre llamado Narayana. Arjuna es Nara-Narayana, el Yo temporal de Dios u Hombre-dios. Dentro de toda alma residen Nara y Narayana, Dios-hombre y Hombre Dios, y el diálogo expone en sus distintos aspectos esta concepción dual en relación con los problemas temporales y eternos. A pesar de las contradicciones de una obra que ha pasado por muchas manos y se ha visto sometida a influencias dispares, es indudable que proclama, en un contexto existencial mitológico y panteísta, una doctrina de gracia en términos teístas. Vishnú, el omnipresente, perdidos sus viejos rasgos védicos, se ha convertido en el eterno y único Brahma, y en su manifestación de Isvara, es la forma del yo personal y único de la Divinidad, no un Absoluto panteísta impersonal.

De manera semejante, Narayana es el Dios único y verdadero, eterno, inefable, inmutable, mientras que Krishna es la encarnación humana de Vishnú. Psicológicamente, por tanto, el pensamiento se movía en una dirección monoteísta, mientras que en el terreno de la devoción la experiencia espiritual halló un evangelio de la gracia de Dios en el sublime relato de Vishnú-Krishna como divinidad suprema y personal en figura humana mediante la que se ofrecía la salvación como un acto de la divina gracia, aunque se equiparaba también al Absoluto panteísta.

El *Bhagavad-Gita*, de hecho, representa un intento de combinar en un solo sistema todas las formas conocidas en que era posible obtener la salvación y, por consiguiente, a pesar de la belleza de su lenguaje, abarca demasiado como para ser total-

mente consecuente. Esto explica, al menos en parte, su amplia aceptación, ya que tanto el brahmanismo ortodoxo como el vedantismo o el yogi encuentran en él una expresión igualmente válida de sus propios sentimientos y teologías. En este evangelio tienen asignado su propio lugar las obras, la fe y el conocimiento, junto con la doctrina de la *Bhakti*, que mantiene los deberes de la propia casta por encima de todas las demás obligaciones.

Después del avatar de Krishna sigue en importancia el de Rama, al que se refiere el *Ramayana* («Aventuras de Rama»), atribuido al poeta Valmiki (ca. 400 a. C.), aunque los libros primero y séptimo son indudablemente adiciones muy posteriores²⁵. En este poema se narra el destierro de Rama, el hijo mayor del rey Dasaratha de Ayodhya, capital de Kosala o Oudh. Durante catorce años vivió en la selva con Sita, su esposa, y su hermano Lakshmana, como consecuencia de la envidia de su madrastra. Allí se encontró con varios demonios y tuvo algunos galanteos, hasta que fue seducido por Ravana, el demonio rey, por medio de un ciervo encantado. En su ausencia, Sita fue hecha cautiva y llevada a Lanka, en Ceilán, hasta que fue rescatada por el clan de los monos. Ravana fue muerto y la castidad de Sita quedó probada en una ordalía por el fuego. En los libros posteriores, Rama se convierte en la séptima encarnación de Vishnú, que se sometió voluntariamente al dolor y a la pobreza para conferir fortaleza y gracia a la humanidad que lucha, manifestándose como ejemplo supremo de moralidad, lealtad y piedad filial, con Sita como personificación de la esposa abnegada, como en las porciones más antiguas del poema.

La interpretación filosófica del camino de la salvación según la *Bhakti* fue obra de Ramanuja, que en el sur de la India, durante el último cuarto del siglo XII d. C. (1175-1250), trató de vindicar la unicidad última del hombre con Dios (Vishnú), considerado como Creador supremo, sin negar por ello la realidad del alma individual y el mundo exterior. En este monismo matizado Dios es la Realidad Última, todopoderoso, omnipresente y misericordioso; pero dentro de esta unidad divina hay elementos diversos de pluralidad, de forma que tanto las almas como la materia existen en él desde toda la eternidad, sin perder su identidad separada e independiente; el alma siempre tiene una existencia consciente que la diferencia de Dios. En su

²⁵ A. A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature* (Londres 1900) 309.

manifestación terrena, la divinidad mora en imágenes, en encarnaciones parciales o completas, y dentro del hombre es perceptible en las visiones sobrenaturales del yogi. La salvación se logra mediante la *bhakti*, interpretada como una absoluta confianza en la gracia divina otorgada en virtud de la disposición amorosa de Dios, sin méritos por parte del hombre, y que exige la entrega de la voluntad y del corazón. En la práctica de la *bhakti* se integran la penitencia, el sacrificio, la limosna y las peregrinaciones como un proceso continuo de meditación que lleva a percibir intuitivamente a Dios; ésta es la más alta experiencia que el hombre pueda tener sobre la tierra. Después de la muerte, el alma es acompañada en su paso al cielo, donde goza de una felicidad eterna en comunión con Vishnú, libre de todo temor a renacer. Así, la escuela de Ramanuja, como ha observado Barnett, «conjuntó en una armonía perfecta las voces de la razón y de la devoción, mediante el culto a un Ser Supremo dotado de infinitas cualidades, tanto en su Cielo como cuando se revela al alma humana en la experiencia de su encarnación»²⁶. En el siglo siguiente se escindió en dos sectores opuestos entre sí a propósito del problema de la «justificación». El sector del sur, al igual que los calvinistas de la Europa occidental, sostenía la doctrina de la gracia irresistible, mientras que el del norte propugnaba la gracia coadyuvante y la necesidad de las obras. Se requiere algo más que la conformidad pasiva del gatito que es transportado en la boca de su madre, afirmaba la segunda escuela, pero ambos sectores estaban de acuerdo en que la salvación es un don de Dios por gracia y, en consecuencia, completaban la doctrina de la *bhakti* que ya se preludiaba en el *Bhagavad-Gita* y en el *Ramayana*.

Por influjo del movimiento devocional del hinduismo, la teoría de los avatares fue adoptada por el budismo mahayana en el siglo II d. C., cuando el maestro histórico del camino de la liberación se convirtió en encarnación del Adi Buda, «el Padre autocreado del universo», animado de un espíritu de compasión por encima de todas las cosas. Si bien se admite que urgió a sus seguidores para que buscaran la liberación del renacer, los maestros mahayanistas afirmaban que lo hizo así únicamente porque el mundo aún no estaba preparado para recibir la plena revelación del evangelio de la gracia comunicado por los seres excelsos conocidos como *Bodhisattvas*, que habiendo alcanzado la iluminación de un Buda completo renunciaron a entrar en el *Nir-*

²⁶ L. D. Barnett, *The Heart of Hinduism* (Londres 1909) 42.

vana a fin de entregarse por completo a la compasiva obra de conseguir la liberación de los demás. Esta doctrina condujo al cisma entre el «Pequeño Vehículo» del sur (*Hinayana*) con su tradición negativa monástica y ética, y el «Gran Vehículo», más positivo y místico, después del Concilio de Cachemira, durante el reinado de Kanishka, del que se supone que vivió hacia 120-162 d. C., aunque la fecha es discutida.

En la escuela del norte ya no se consideró a Gautama como un *araban*, sino como uno de los muchos *bodhisattvas* divinizados, a los que se ofrecían plegarias y sacrificios como objeto de suprema veneración para sus seguidores. Se pretendía que en modo alguno había entrado en el *Nirvana*, sino que, siendo un ser celeste, adoptó la forma humana para difundir por todo el mundo el conocimiento de la salvación. Bajo una u otra forma de existencia había vivido siempre en el mundo en cada una de las edades, y en el *Saddharma Pundarika*, o «Loto de la Verdadera Ley», mientras que el Buda personal es representado como objeto supremo de culto, se le identifica también con el Absoluto eterno, rodeado de miríadas de dioses, Budas y *Bodhisattvas*, que tienen su morada en particular en los diez puntos del espacio (los cuatro cuartos, los cuartos intermedios, el cenit y el nadir) como dioses antiguos bajo nombres nuevos.

Quizá haya algo de cierto en la pretensión mahayanista de que estas verdades no son nuevas y que la tradición hinayanista así lo confirma. Ya en tiempo de Gautama pudo darse entre algunos de sus discípulos la tendencia a ver en el Maestro un ser más que humano, confiriéndole atributos casi divinos en virtud de su conocimiento suprahumano. De hecho, si bien era un idealista y un soñador, como pensador práctico, razonable y nada sentimental apenas ha tenido rival en la historia del mundo; para sus discípulos, cuando superó el estado de *Bodhisattva*, al tiempo de su Gran Iluminación, se convirtió en *Buddha*, el Iluminado, en el sentido de un ser omnisciente, elemento que a partir de entonces fue ya algo esencial para los *araban*. El maestro bienaventurado poseía todo lo necesario para convertirse en el fundador divino de una religión redentora. Su patria natal y el árbol bajo el que alcanzó la iluminación se convirtieron en centros de peregrinación, y los que morían en el camino hacia ellos eran premiados con un renacimiento bienaventurado en los dominios celestes distintos del *Nirvana*. Sobre sus reliquias se levantaron santuarios y se les rindió culto. En torno a su nacimiento y los principales acontecimientos de su vida se desarrolló una serie de leyendas en las que aparecen todo el universo

y un panteón completo como actores en el drama de la salvación. En las obras poscanónicas en pali se le describe como *devatideva* (el *deva* por encima de todo *deva*) y en las conversaciones entre el rey indo-griego Milinda (Menandro) con el maestro budista, llamadas *Milindapanha* («Preguntas de Milinda»), compuestas ca. 80 a. C., al mismo tiempo que se sigue afirmando la condición excelsa del *araban*, el *Nirvana* es descrito como una ciudad en la que los puros de corazón llevan una vida comunitaria como seres sociales más que como solitarios del bosque. Más aún: el arquitecto de la ciudad de Dhamma se convierte en el «incomparable, inigualado, sin rival, admirable más allá de toda medida por peso o por cálculo». De Hermano Mayor de la humanidad, el Buda se halla ahora en proceso de transformarse en salvador divino, misericordioso, de la raza humana, preexistente e impecable, concebido sobrenaturalmente y nacido de manera milagrosa.

Este cambio de enfoque, sin embargo, aunque en parte era un desarrollo natural de la veneración de Gautama como el Buda, era también un intento de interpretar el budismo en términos de las teorías de los avatares del hinduismo devocional; el *Loto*, por ejemplo, es una producción contemporánea del *Gita*. Fue además producto de nuevas influencias —griegas, cristianas, zoroastristas y del Asia Central— que se hacían sentir en el noroeste de la India a comienzos de nuestra Era. Así, cuando el budismo se convirtió en religión de los invasores procedentes de las estepas del norte, su fundador fue considerado como un dios salvador comparable a Krishna y Rama. En esta forma se difundió en China a través del Himalaya, estableciéndose en aquel país durante el siglo IV d. C., pasando después a Corea y Japón como una religión de salvación.

Por su tolerancia básica, el budismo encontró un aliado en el sintoísmo; bajo el patrocinio del Príncipe Regente Shotoku (572-621), la nueva religión fue penetrando gradualmente la civilización japonesa, hasta que por fin se convirtió en la influencia predominante. En este proceso de reajuste fue la doctrina mahayana de salvación la que se impuso, y si bien las sectas hinayanas —Kusha, Jo-Jitsu y Sanron— no dejaron de desempeñar cierto papel, terminaron por extinguirse, ya que en un ambiente tan varonil el nihilismo y el vacío no respondían a ninguna necesidad fundamental. Las personas acudieron más bien al Jodo y al Shin-shu, las sectas de la Tierra Pura, en que la gracia debía buscarse por la fe en la obra meritoria del Amida Buda («Luz Infinita»). En vez de la autodisciplina o la consecución

ción de un conocimiento trascendental conducente al *Nirvana*, era el *Tarikikyō*, o «fortaleza de otro», lo que aseguraba la iluminación. Amida, en su compasión amorosa, desea salvar a todas las criaturas del sufrimiento y la ignorancia, y puesto que «el camino del sabio» está fuera del alcance del simple, y como el mundo ha degenerado tanto que ya no es posible comprender las verdades sublimes, Honen (Genku), el fundador de la secta Jodo en 1175 d. C., reveló que podía obtenerse la liberación simplemente recitando ininterrumpidamente el nombre sagrado del misericordiosísimo, *Namu Amida Butsu* («¡Salve, Amida Buda!»). Realizar este ejercicio diez veces con sinceridad ya era suficiente para asegurarse el renacimiento en la Tierra Pura después de la muerte, ya que en este nombre sagrado reside el Absoluto cuya gracia es lo único que puede asegurar el don libre de la salvación.

«La fe en que Buda, al que invocamos, nos recibirá en su paraíso —afirmaba Honen— nos da la certeza de nuestra futura salvación. Nuestra única práctica consiste en repetir con confianza el sagrado nombre. Todo lo que nosotros podemos enseñar procede de nuestra fe absoluta en que Buda está resuelto a hacernos renacer en el paraíso. Los que entre vosotros sois investigadores y habéis estudiado las palabras de Shaka debéis consideraros ignorantes. Todos somos iguales por efecto de nuestra fe común y de nuestra confianza en la gracia de Amida Buda. En común con los que nada saben acerca de las doctrinas, y desechando los métodos de los sabios, pongamos todo nuestro corazón en la práctica que consiste en pronunciar el nombre de Amida Buda. [Porque] nadie dejará de ir a su Tierra de Pureza después de haber invocado a Amida con todo su deseo»²⁷.

De los tres métodos de salvación que ofrece el budismo sectario, *shodomen* (propia ayuda), *jadomen* (ayuda de otro) y *dhyana* (meditación), la justificación por la fe representa un movimiento más influyente porque puso la gracia salvadora de Amida Buda al alcance de todo hombre, independientemente de la condición social y la preparación intelectual. Lo que ningún mérito o esfuerzo humano hubiera podido conseguir en orden a la liberación del dolor y para alcanzar el fin supremo quedaba asegurado por la intervención del todomericordioso. La disposición personal no quedaba totalmente eliminada, ya que

²⁷ Coates e Ishizuka, *Honen the Buddhist Saint* (Kioto 1925) 403ss; Hanesakim, *Honen, the Pietist Saint*, en *Transactions of the Third International Congress of the History of Religions* (Oxford 1908) I, 125s; E. Steinilber-Oberlin, *The Buddhist Sects of Japan* (Londres 1938) 192.

la recitación del Nemhutsu únicamente era eficaz a condición de que procediera de un corazón sincero y creyente, pero no se insistía en una nueva visión del mundo y de la vida (*satori*) como en el *dhyana* o método Zen. Con todo, ni la disciplina moral de la escuela Zen ni el idealismo subjetivo del Hosso, Tendai y Kegon, sino la doctrina de un salvador personal y de un Paraíso Occidental, al que se llegaba por la fe y la operación de la divina gracia, constituyó la principal fuente de inspiración en el Lejano Oriente bajo la influencia del budismo mahayana.

BIBLIOGRAFIA

- E. Conze, *Buddhism; its essence and development* (1951).
— *Buddhist Wisdom Books: Diamond Sutra and Heart Sutra* (1958).
— *Buddhist Texts through the Ages* (1954).
Rhys Davids, *Buddhism* (1934).
— *Manual of Buddhism* (1932).
F. Edgerton, *The Bhagavadgita* (1944).
Ch. Eliot, *Japanese Buddhism* (1935).
R. Garbe, *Die Sankhya-Philosophie* (Leipzig 1894).
R. T. A. Griffiths, *Ramayana* (Benares 1874).
I. B. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected* (1936).
C. Humphreys, *Buddhism* (1951).
R. Linsson, *Living Zen* (1958).
M. Mornier-Williams, *Hinduism* (*1891).
J. B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism* (1928).
— *India and its Faiths* (1916).
S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita* (*1956).
F. H. Smith, *The Buddhist Way of Life* (1951).
E. Stenilber-Oberlin y Kumi Matsuo, *The Buddhist Sects of Japan* (1937).
E. T. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (1933).
— *The Earliest Buddhist Scriptures* (1935).
— *The Song of the Lord* (1931).

CAPITULO VIII

EL MONOTEISMO

Ya en la época del *Rig-Veda* (ca. 1500 a. C.), el pensamiento indio inició la investigación acerca de un principio unificador en la multiplicidad de dioses, al que se atribuía el dominio y la presencia en todas las manifestaciones del cosmos, desde los cuerpos celestes hasta el hombre, desde el macrocosmos hasta el microcosmos. Varuna fue ese poder único dominador. Pero, como ya hemos visto, más allá de todos los dioses está *Rta*, el orden dinámico universal; ni Varuna ni Indra eran divinidades personales trascendentes, creadores y sustentadores del mundo desde el exterior. Ciertamente, los poetas védicos atribuían indiscriminadamente todas las funciones y atributos divinos a cualquiera de los dioses que acertaran a ensalzar en uno de sus himnos —práctica que Max Müller ha llamado «katenoteísmo»—, aunque Varuna era considerado el defensor de la ley moral, como guardián de *rta* en su aspecto ético. Sin embargo, todos los dioses védicos quedaban subordinados al único orden cósmico inmanente y preexistente, que era la fuente última de todo cambio y actividad fenoménicos.

MONISMO Y MONOTEISMO

La búsqueda de un principio unificante en un sistema como éste no podía sino llevar a un monismo distinto del monoteísmo, aunque la idea, tan profundamente arraigada, de la pluralidad divina encontró también expresión en una tendencia katenoteísta o henoteísta. Cuando *rta* cedió el puesto a *karma*, aquel mismo orden cósmico, impersonal y autoactivo, fue mantenido mediante la ley de la acción y reacción, al paso que incluso en el

misticismo de la *bhakti*, si bien se afirmaba la supremacía de un solo Dios, ni Vishnú ni Shiva fueron considerados divinidades universales en el sentido monoteísta. Ambos procedían del panteón politeísta védico, y de Vishnú se aseguraba que estaba sujeto a los procesos de reencarnación en cuanto que descendía a la tierra bajo diversas formas que abarcaban sus avatares tanto animales como humanos. De manera semejante, en el budismo posterior, si bien el Buda supremo se consideraba eterno, y en algunas sectas, como la Tendai, se le equiparaba al Absoluto, en sus vidas anteriores había tomado la figura de una tortuga, un ciervo, un papagayo, un pájaro carpintero y un cuervo, siendo consideradas todas estas encarnaciones en el mismo nivel que sus manifestaciones humanas. El renacimiento cósmico, dicho brevemente, ha sido un tema fundamental en la cosmología india; consecuentemente, era inevitable que también los dioses dependieran de la ley impersonal que rige este proceso. No hay, por tanto, un ser supremo que sea la fuente original de todos los fenómenos, ya que todo el universo es considerado como un producto de la ley inviolable de causa y efecto manifestada en acciones y reacciones en que participan por igual dioses, hombre y naturaleza.

Este mismo misticismo panteísta se impuso en la concepción taoísta como principio monístico último del universo. Siendo anterior a Shang-ti, ocupó el puesto del Ser Supremo; pero si bien en este sentido era trascendental, también era inmanente en todos los fenómenos y dominaba como tal los cielos y la tierra. También la noción confucianista del T'ien estaba desprovista de personalidad, y si bien mostraba cierta tendencia monarquiana, la cosmología dualista y la práctica profundamente enraizada del culto de los antepasados impedían que se desarrollara en una dirección monoteísta. Más aún: el culto imperial del Shang-ti reservaba al emperador la capacidad de acercarse al Supremo Gobernante.

ZOROASTRISMO

En el Irán, por otra parte, ya en época muy temprana, se desarrolló un esfuerzo por establecer una religión monoteísta universal con una visión que trascendía las limitaciones de raza y cultura, inspirada por la fe en un Dios, Ahura Mazda («Señor Sabio» o «Señor de Sabiduría»), «Creador, radiante, glorioso, más grande y mejor, hermosísimo, firmísimo, sapientísimo, per-

fectísimo, el más bondadoso Espíritu»¹. Aunque la personalidad y la fecha en que vivió el fundador del zoroastrismo son oscuras, no más tarde de 660 a. C. y posiblemente ya en 1000 a. C. (o incluso en 1400 a. C.), Zarathustra², como se escribe en el *Avesta*, recibió una revelación divina con la misión de reformar la fe del Irán oriental y de inducir a las tribus a que practicaran la agricultura en vez de su anterior vida pastoril y guerrera. La religión original era una forma del politeísmo védico; los persas practicaban, según Heródoto, sacrificios «al Sol, la Luna, la Tierra, el Fuego, el Agua y los Vientos desde el principio»; además, «habían aprendido de los asirios y los árabes a sacrificar a Urania»³. En la región de Mitanni, al noroeste, aparecen en una inscripción de ca. 1400 a. C. los nombres de Mithra, Indra y Varuna; Ahura Mazda (Ormuz en su forma parsi) se derivaba probablemente del Asura ario, que puede identificarse con Varuna. Esta es la divinidad que en los *Gathas*, que representan las porciones más antiguas del *Avesta* o escrituras sagradas del zoroastrismo, es revelada como Ser monoteísta trascendente, de carácter ético al igual que sus exigencias, justicia y verdad personificadas, dador de todo bien. Como la exaltación de Ahura Mazda a la cabeza del panteón se remonta probablemente a una época anterior a los tiempos de su profeta, se diría que Varuna, defensor de la moral en la India védica, en el Irán llevaba ya camino de convertirse en el dios ético por excelencia. A Zoroastro correspondió la tarea de transformar todos los demás devas y asuras en otros tantos atributos divinos, o reducirlos al plano de espíritus inmateriales subordinados, ángeles y demonios, sin imagen ni figura antropomórfica.

Sin embargo, frente a Ahura Mazda se alza un espíritu que viene a ser su réplica, la «Mentira», fuente hostil de todo mal.

«Entre estos dos —dicen los *Gathas*—, el sabio se decide por uno, no así el necio. Y cuando estos dos espíritus gemelos surgieron a la vez en el principio, crearon la Vida y la No Vida, y que al final, la Existencia Pésima sea para los seguidores de la Mentira, pero que el Pensamiento Óptimo sea para aquellos que siguen la Justicia. De estos dos espíritus gemelos, el que siguió la Mentira eligió lo peor; el Espíritu más santo eligió la Justicia, que le reviste con los cielos inmensos como un ropaje»⁴.

¹ SBE 30, 195s.

² Zarathustra se transcribe Zoroastro a partir de la variante latina «Zoroastres», cuyo origen está en la transcripción griega similar.

³ Heród., I, 13.

⁴ *Yasna*, 30, 3-5.

A juzgar por esta afirmación, se diría que el zoroastrismo era un dualismo más que un monoteísmo, pero en modo alguno está claro hasta qué punto sostuvo el profeta la doctrina mazdea posterior acerca de Ahrimán (Angra Mainyu) como Diablo. En los *Gathas*, los enemigos de Ahura Mazda son los devas y Druj (la Mentira) —los antiguos dioses védico-iranios—, y si bien la mención de los «Espíritus Gemelos» sugiere la idea de dos principios eternos e iguales del bien y del mal que luchan por el dominio del mundo, el nombre «Angra Mainyu» aparece una sola vez en los *Gathas* como designación del supremo principio hostil (Ahrimán)⁵. Además, se da por supuesto que al final prevalecerá el bien y que el destino último del hombre está en manos de Ahura Mazda, señor de todos los espíritus⁶. Pero como en realidad esto lo hace responsable del mal, se suscita el problema fundamental de la ética en el monoteísmo, abriendo el camino a una solución dualista.

DUALISMO MAZDEISTA

Independientemente de la doctrina que en realidad enseñara Zoroastro, los Espíritus gemelos de los *Gathas* fueron interpretados por el mazdeísmo posterior como dos principios independientes y hostiles: Ormuz (Ahura Mazda, Spenta Mainyu) y Ahrimán (Angra Mainyu), identificados como luz y tinieblas, lo mismo que en la lucha entre los babilónicos Marduk y Tiamat, de la que se derivó su contexto mitológico. El universo, por consiguiente, se convierte en escenario de la sempiterna lucha entre el bien y el mal personificados en los antagonistas divinos asistidos por sus respectivos aliados sobrenaturales o espíritus menores y demonios. Si bien se mantuvo el trasfondo monoteísta en que se presenta a Ormuz como vencedor final, los antiguos dioses conservaron un puesto en las fuerzas alineadas para la lucha. Mitra, el ojo de Mazda, como dios de la luz, dio la victoria a los ejércitos del bien al sacrificar el toro primigenio, la primera de las criaturas de Ormuz, y de esta forma dio vida a la humanidad. Esta divinidad solar védica adoptó los atributos éticos de Ahura Mazda; el culto sincretista conocido por mitraísmo que surgió en torno a esta divinidad ejerció un profundo influjo en el Imperio romano a comienzos de la Era cristiana.

⁵ *Yasna*, 45, 2.

⁶ *Yasna*, 19.

En realidad, parece que no tuvo importancia en la religión de Zoroastro, que indudablemente lo consideró como uno de los devas que debía ser expulsado de la religión puramente mono-teísta que trataba de implantar. Puesto que «el toro y el sol» se dice que son las «peores cosas de mirar con los ojos»⁷, es posible que el sacrificio del toro fuese una de las «abominaciones» prohibidas a sus seguidores. Por consiguiente, es probable que hasta después de la muerte del profeta este culto no entrara en contacto con el zoroastrismo, recibiendo así un elemento ético que le permitió integrarse en la revelación de Ahura Mazda⁸. Mitra se convirtió en el guardián de la verdad y de la buena fe, protector de los pobres y oprimidos. Invencible en la lucha contra las tinieblas, en su calidad de luz celeste otorgó la victoria a los reyes y ayudó a la humanidad en la tarea de destruir el mal. Mediante la inmólación del toro primordial liberó la vida y se convirtió en guía y mediador de las almas que buscan la inmortalidad. Aseguraba a sus iniciados la ascensión a través de las siete esferas hasta el cielo supremo, donde se alcanzaba la plena comunión en la visión beatífica a la espera de que el Espíritu de las Tinieblas sufriera la última derrota y el universo fuera rejuvenecido en un reinado de bienaventuranza eterna⁹.

En el desarrollo del mitraísmo se incorporaron elementos de la astrología babilónica, aparte de otros derivados de fuentes persas, pero fue su trasfondo zoroastrista el que confirió al misterio su herencia ética, capacitándolo para presentar a sus iniciados un elevado nivel moral. Sin embargo, en su origen era un culto solar; se afirmaba que Mitra era la luz celeste distinta del sol, pero la incorporación del politeísmo védico, el dualismo iranio y la mitología babilónica impidió que se elevara al mono-teísmo alcanzado por el culto de Atón instituido en Egipto en tiempos de Amenhotep IV (Eknatón).

MONOTEISMO SOLAR EN EGIPTO

Como ha observado Breasted, «en el valle del Nilo, el rasgo que con más fuerza se impone es la gloria y el poder del sol, que todo lo envuelve»¹⁰; no es sorprendente que el culto solar dominara la religión y el pensamiento ya desde los primeros

⁷ *Yasna*, 32, 10.

⁸ *Mibir Yasbt*, 10, 1, 7; J. Darmesteter, SBE 23 (1883).

⁹ Cumont, *Mystères de Mithra* (París 1913).

¹⁰ *Religion and Thought in Ancient Egypt*, 9.

tiempos. La patria de este culto, como ya hemos visto, era Heliópolis, al nordeste de El Cairo, donde reinaba Ra como dios supremo y extendía su influjo sobre todo el país, de forma que el faraón reinaba en calidad de hijo suyo y todos los demás dioses se identificaban con él de una u otra forma. El mismo, por otra parte, asumía distintas formas. En Edfu se manifestaba como un halcón (Horus) que cruza el cielo cada día, hasta el punto de que uno de los símbolos más conocidos en Egipto era el disco solar con alas de halcón extendidas y coronando una figura antropomórfica también con alas de halcón. Identificado así con el antiguo dios solar Horus (distinto del hijo de Osiris), recibía el nombre de Ra-Harakhte, Ra-Horus o el Horizonte. En Heliópolis era presentado como un anciano que avanza vacilante hacia el ocaso, mientras que por el este surge en figura de Khepra, el escarabajo sagrado, pleno de vigor, que se crea a sí mismo ¹¹.

Al principio sólo existía el dios Sol, originándose como Atum en la acuosa profundidad primordial: Nun. Según una estela conservada en el Museo Británico ¹², fue creado por Ptah, el divino artífice; empezó a existir primero como un pensamiento concebido en su corazón; después vinieron los dioses, los hombres y todo el universo, incluida la imagen de culto. Aparte de esta tradición menfita, también se afirmaba que el dios Sol en su manifestación como Atum procedía de una flor de loto; en Heliópolis se decía que su primera manifestación había sido en figura de Fénix. Después de aparecer en estas diferentes formas, engendró a Shu, el dios del aire, y a su esposa Tefnut, la diosa de la humedad. De esta pareja nacieron Geb, dios de la tierra, y Nut, diosa del cielo, de los que a su vez proceden Osiris y Set, Isis y Neftis. Así, la Gran Enéada de Heliópolis descendía de Ra-Atum-Khepra; durante el Imperio Antiguo, el dios Sol mantuvo su primer puesto al frente del panteón como gobernante supremo de los dominios celestes y padre del faraón sobre la tierra. Además, como dispensador de la justicia y guardián de la verdad (Maat), adquirió un significado ético.

Durante el Imperio Medio, Osiris usurpó el oficio de juez de los muertos, pero la escena que se desarrollaba en la Sala de las Dos Verdades nunca perdió su original carácter solar; durante la XVIII dinastía (ca. 1580-1321), los monarcas tebanos del Imperio Nuevo, que identificaron a Amón, el dios de Tebas,

¹¹ Se creía que el escarabajo surgía vivo del lodo por generación espontánea.

¹² Núm. 498.

con Ra como suprema divinidad de Egipto, restauraron este culto. A ella fueron atribuidas las victorias de Tutmosis III, el Napoleón de la historia egipcia y probablemente el faraón de la opresión de Israel, así como las de su sucesor Amenhotep II, cuando el Imperio se extendió a Palestina, Siria y el Eufrates, hacia las islas del Egeo, y por el sur, hasta la cuarta catarata del Nilo, con lo que la dominación del dios Sol adquirió un carácter universal. De esta forma, Amón-Ra se convirtió en un dios solar que ejercía su jurisdicción sobre numerosos países y recibía culto en templos espléndidos repartidos por multitud de ciudades, desde Nubia a Canaán. El era el «único señor, que toma cautivos cada día a todos los países, como que mira a cuantos en ellos se mueven». Además, como Atum, era «el creador de la humanidad, el que diferencia su naturaleza y ha hecho su vida; el que hizo los colores (de los hombres) diferentes unos de otros».

Sin embargo, a pesar de esta tendencia imperialista de carácter monoteísta, Amón-Ra seguía siendo una divinidad compuesta, cargada de una complicada herencia politeísta; apenas subió al trono Amenhotep IV (ca. 1375), como devoto del dios Sol, inició una lucha en que se opusieron la casa real y los sacerdotes de Amón, que se habían adherido a la teología solar de manera sólo nominal. Ya durante el reinado anterior (Amenhotep III), el dios Sol había sido descrito frecuentemente como el Atón, un antiguo nombre para designar el sol físico y relacionado especialmente con el disco desde el que brillaba sobre todo el mundo. El palacio del rey en Tebas y su barca real recibieron el nombre de «Atón brilla», y las ofrendas divinas se designaron «Ofrendas de Atón». Ello indica que antes de que el ardiente y joven hijo de Amenhotep III gobernara en calidad de corregente con su anciano padre e introdujera sus profundas reformas ya se había establecido el culto a Atón.

Hasta aquel momento, sin embargo, Amón-Ra había sido el dios del Estado por excelencia y sin discusión alguna; pero el nuevo faraón pronto empezó a trabajar para que fuera eliminado todo el panteón, de forma que Atón quedara como dios único y *exclusivo* de todo el Imperio. Si se hubiera contentado, como el sacerdocio heliopolitano durante la IV dinastía, con elevar al dios Sol (Atón) al puesto supremo, su movimiento no habría causado ninguna sorpresa. En vez de esto resolvió establecer un monoteísmo genuino, ya que no estaba dispuesto a tolerar el culto de ningún otro dios. Con este fin mandó cerrar todos los templos, expulsó a los sacerdotes y borró el nombre de todos

los demás dioses de los monumentos de forma parecida a como Somerset y Cromwell borraban los signos y símbolos del catolicismo medieval durante el período de la Reforma. Después de cambiar su propio nombre, Amenhotep («Amón es santificado»), por el de Eknatón («Provechoso para Atón»), trasladó su palacio desde Tebas, donde tan intensas eran las alusiones a Amón —una verdadera «Babilonia» para el ardiente atonista— a Tell el-Amarna, donde erigió una nueva capital, conocida como Aketatón («El Horizonte de Atón»), llamada a ser centro de la nueva fe. En Nubia y en Siria se fundaron otras dos ciudades parecidas, que habrían de ser centros desde los que irradiara sobre todo el Imperio la luz pura del disco celeste.

Durante los restantes doce años de su vida, el rey hereje y su esposa, Nefertiti, se entregaron a ejercicios religiosos en los templos dedicados en honor de Atón, en los que no estaban permitidas las imágenes de culto, consistiendo el principal acto de culto en el canto de notables himnos monoteístas en alabanza del dios Sol, junto con la presentación de alimentos y bebidas como sacrificio; perfumes y flores, incensaciones y libaciones sustituyeron a las antiguas ceremonias de aseo. Durante los ritos, en que tomaban parte el rey y la reina por igual, pues este culto era esencialmente real, actuaba un coro de hombres y mujeres. El faraón seguía siendo la encarnación terrena del dios Sol, y como tal, dispensador del bienestar, dador de vida y dilatados días, aunque los textos pasan curiosamente en silencio el más allá, que en las teologías solar y osírica anteriores constituía un rasgo tan destacado.

La nueva religión era con toda probabilidad creación personal del mismo Eknatón, aunque es posible, como ha sugerido Budge, que en parte fuera tributaria de influencias introducidas a partir de Mitanni por su madre Tii y su esposa Nefertiti, que, así como su abuela (esposa de Tutmosis IV), se cree que procedían de aquella región situada al norte del Eufrates¹³. Si fuera posible confirmar esta conjetura, resultaría posible relacionar este movimiento con sus equivalentes tendencias monoteístas en el pensamiento védico-iraniano, aunque en realidad Atón no presenta ningún rasgo de semejanza con Mitra, Varuna o Indra. Parece ser ante todo un producto de la teología solar egipcia, distinto de todo cuanto precedió y siguió a este corto interludio en una tradición decididamente politeísta, sorprendente por la

¹³ Budge, *Tutankhamen, Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism* (Londres 1923) 21, 113.

elevación espiritual alcanzada en sus himnos, que al parecer fueron compuestos por el mismo Eknatón.

La sencillez y hermosura de la fe propugnada por el joven rey se manifiesta en la siguiente exaltación del esplendor y el poder universales de Atón, tomada de las capillas funerarias de El-Amarna ¹⁴:

Hermosa es tu aparición en el horizonte del cielo; tú, sol vivo, el primero de los vivientes.

Tú te alzas en el horizonte oriental, y

Tú llenas con tu belleza todos los países.

Tú eres hermoso y grande y brillas y estás elevado por encima de todo país;

Tú irradias, tú abarcas todos los países, todo lo que tú has creado.

Tú eres Ra, y tú llegas hasta sus extremos y los sometes a tu hijo amado,

Aunque tú estás muy lejos, tus rayos caen sobre la tierra;

Tú estás ante su rostro.

Este *Himno al Sol* sigue describiendo cómo la tierra permanece en tinieblas igual que los muertos cuando Atón se pone en el horizonte occidental; pero tan pronto como se levanta, «las Dos Tierras (Egipto) inician la fiesta del día». Los hombres reanudan sus faenas y «todo el ganado descansa en sus pastos, los árboles y las plantas florecen, los pájaros revolotean en sus marjales» y «las ovejas danzan sobre sus patas» (cf. Sal 104, 20-23). Se ensalza luego su obra como «Creador del germen en la mujer» y fuente de toda vida, así como el amoroso cuidado que tiene de todas sus criaturas. «¡Cuán numerosas son tus obras! Están ocultas a nuestra mirada. Oh Dios único cuyos poderes nadie más posee. Tú creaste la tierra según tu corazón cuando estabas solo». Más aún: incluso en «los países extranjeros, en Siria y Kush», igual que en «la tierra de Egipto», «tú pusiste a cada hombre en su sitio, tú provees a sus necesidades». Pero el dominio de Atón se extiende más allá de la tierra, pues fue él quien hizo «el Nilo del mundo subterráneo» y «el Nilo del cielo». «¡Cuán excelentes son tus designios, oh Señor de eternidad!».

Finalmente, el himno concluye con una revelación al rey, en que se demuestra que a pesar de tan elevados sentimientos, Eknatón seguía pensando en términos de la concepción egipcia del oficio real.

¹⁴ Davies, *Rock-Tombs of El-Amarna* (Londres 1903-1908) VI, láminas xxvii y xxix; Erman, *Literature of the Ancient Egyptians* (Londres 1927) 289.

Tú estás en mi corazón,
 Ninguno otro te conoce
 Sino tu hijo Eknatón.
 Tú le has hecho sabio
 En tus designios y en tu poder.

Si bien el nivel general de estas ideas supone un avance sobre los conceptos henoteístas de la época, el himno de El Cairo a Amón, escrito probablemente en el reinado de Amenhotep II (1447-1420 a. C.), no queda muy lejos, como lo demuestra el siguiente fragmento:

El que hizo el verdor para el ganado
 Y el árbol frutal para el hombre.
 El que hizo aquello de que viven los peces en el río,
 Y las aves que habitan el firmamento.
 El que dio pan al que está en el huevo, y sustento a la cría del gusano.
 El que hizo aquello de que viven los mosquitos,
 Los gusanos y las moscas por igual.
 El que hizo lo que necesitan los ratones en sus agujeros,
 Y sustenta a los pájaros (?) en todo árbol¹⁵.

Se diría que Eknatón se inspiró en este pasaje, pero, a pesar de ello, desarrolló una idea monoteísta que puede decirse verdaderamente única en Egipto. Al poner el disco solar difundiendo sus rayos en lugar de los símbolos antropomórficos y teriomórficos de la divinidad, espiritualizó el concepto, quedando como únicos vestigios antropomórficos las manos humanas en que terminaban los rayos. Atón, en efecto, era un nuevo dios, y junto a él «no había ninguno otro». Del mismo modo que hay un solo disco solar, sin equivalente o igual, también Atón reinaba en solitario¹⁶.

El movimiento monoteísta, sin embargo, se adelantó a su época, y siendo obra casi exclusivamente de un hombre, que por supuesto era un genio, murió con él. Como gobernante, Eknatón fue un hombre débil, que no se interesó por los asuntos del Imperio; su único gran avance en la esfera religiosa apenas significó algo para el hombre común del siglo XIV a. C. Los sacerdotes de Amón, desposeídos de su rango, se convirtieron en sus enemigos irreconciliables; el país estaba lleno de soldados descontentos. En consecuencia, con la confusión y los disturbios que se produjeron a la muerte de Eknatón, el atonismo pereció sin gloria y la nación retornó rápidamente a sus antiguos dioses al

¹⁵ Erman, *op. cit.*, 286.

¹⁶ Budge, *op. cit.*, 79.

subir al trono su yerno Tutankhatón, el año 1350. El nuevo rey fijó su residencia en Tebas y cambió su nombre por el de Tutankhamón, como fiel devoto de Amón-Ra. De esta manera cayó en el olvido la idea de un solo Dios en Egipto.

MONOTEISMO HEBREO

Muy diferente fue la historia y la fortuna del monoteísmo en la remota provincia de Palestina, donde en los reinados de Amenhotep III y Eknatón, como lo demuestran las tablillas de Tell el-Amarna escritas *ca.* 1380 a. C., los reyes vasallos sufrían la dura presión de un grupo de invasores confederados llamados Habiru (ideográficamente, S A.GAZ), que, aliados con los hititas, hacían graves incursiones. El dominio egipcio en Canaán empezó a debilitarse en los primeros años del siglo XIV a. C., y según las cartas de Amarna, ningún ejército del faraón había visitado el país desde hacía cincuenta años. Las tribus hebreas del desierto aprovecharon la oportunidad que les brindaba el general desasosiego de aquella zona para asestarle un golpe que les proporcionara la supremacía en ella. Así lo demuestran al mismo tiempo la Biblia y los informes cuneiformes inscritos sobre tablillas de barro que han sido halladas en la capital de Eknatón, entre las que aparecen peticiones de ayuda dirigidas al rey por los agobiados jefes de Palestina. Pero el faraón hereje estaba demasiado ocupado en su reforma religiosa como para prestar atención a aquellos asuntos mundanos, igual que su padre, en los últimos años de su vida, encontraba más de su gusto las luchas de toros y las cacerías de leones que los serios negocios del Estado. En consecuencia, al debilitarse el poder de los jefes vasallos en Canaán, Egipto terminó por abandonarlos a su suerte. Hay cierto fundamento para ver una alusión velada a Egipto en la frase atribuida a Yahvé en el Libro de Josué, «Yo envié tábanos delante de vosotros que los arrojaron fuera (a los cananeos)»¹⁷. Sea de ello lo que fuere, apenas puede dudarse que la invasión de Palestina por los hebreos bajo el mando de Josué y otros jefes tribales, penetrando en el país por el sur y el este, estaba inspirada por unas convicciones religiosas que se remontaban a los días de Moisés, que dio a la tribu una estructura nacional, en virtud de la convicción de que formaban un pueblo colocado bajo la protección especial de una divinidad

¹⁷ Garstang, *Joshua, Judges* (Londres 1931) 258; cf. Jos 24,12.

pastoril a la que se rendía culto bajo el nombre de Yahvé. Es muy difícil determinar hasta qué punto fue Moisés el creador de esta fe, pero parece ser que Yahvé era un dios conocido de los semitas en una zona muy extensa. Así, el nombre bíblico YHWH aparece bajo distintas formas en antiguas inscripciones semíticas. En documentos cuneiformes y en las tablillas descubiertas en Ras Shamra, en la costa de Siria (ca. 1500-1300 antes de Cristo)¹⁸, hay nombres personales en cuya composición entran las sílabas *Ya, Yo, Yau, Yami* (o *Yawe*), a veces en relación con dioses; en las inscripciones mineanas de Arabia del Sur, que algunos investigadores sitúan en el siglo xv a. C., el nombre divino es *Yab*.

Aunque no es posible llegar a conclusiones definitivas acerca del significado preciso de estos términos, no es improbable que ya antes de la época de Moisés un dios llamado Yahvé, o con otra forma paralela de esta palabra, fuese conocido entre las tribus nómadas de Arabia y de las zonas adyacentes, desde Siria a Babilonia. Lo cierto es que resulta difícil admitir que Moisés tuviera éxito en su misión a menos que se dirigiera a sus parientes cautivos en nombre de un dios que ya estuviera establecido de alguna forma entre ellos. Así, se afirma que él mismo declaró habersele aparecido y encomendado su misión el «dios de sus padres»¹⁹.

Sin embargo, si interpretó su experiencia numinosa junto a la «zarza ardiendo» durante el período de su exilio en Madián como revelación de un dios que era algo más que una divinidad quenita y que no resultaba del todo extraña a los hebreos, hubo de dar un nuevo significado a sus poderes y atributos. Como Andrew Lang demostró en su avanzada obra *The Making of Religion*, de 1898, la existencia de unos Seres Supremos lejanos, éticos y benéficos está ampliamente reconocida entre los pueblos que se encuentran en un estadio cultural primitivo. Así, por ejemplo, Atnatu en Australia, el Gran Padre de la tribu Kaitish, se mantiene aparte de todos los demás espíritus inferiores, tótems y antepasados; de él se afirma que se creó a sí mismo y se dio su propio nombre antes de ascender a los cielos en una época anterior al *Alcheringa*, cuando los antepasados vagaban por la tierra²⁰. También Daramulun, el Dios Supremo de las

¹⁸ Las tablillas de Ras Shamra representan un tipo antiguo de idioma hebreo o cananeo, escritas en un alfabeto cuneiforme.

¹⁹ Ex 3,13.

²⁰ Spencer y Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (Londres 1904) 488s.

tribus costeras Yuin, se supone haber vivido hace mucho tiempo en la tierra, cuando todo estaba vacío y sólo existían los animales, pájaros y reptiles. Él hizo que crecieran los árboles y dio al pueblo sus leyes y su magia y presidía las ceremonias de iniciación. Cuando muere un hombre, él recoge su espíritu y cuida de él, otorgándole un lugar en su morada celeste²¹. También para los kamilaroi, Baiame, el Gran Padre, es el equivalente del *Alcheringa* entre los arunta. Vivió en el «Tiempo del Sueño» y transformó los pájaros y las fiestas en hombres y mujeres, hizo seres humanos del barro o de las piedras, les enseñó todo y les dio leyes antes de marchar al cielo. En cuestiones de creencias y costumbres, él es la autoridad suprema, de forma que «porque Baiame lo dice así» es en este distrito el equivalente del «así fue en el *Alcheringa*» entre los arunta²².

Como Wilhelm Schmidt ha demostrado tras laboriosas y exhaustivas investigaciones, este tipo de Dios Altísimo aparece casi universalmente en la sociedad primitiva²³; como se supone que este Ser Supremo existió antes de que la muerte entrara en el mundo, no puede afirmarse, como hace Herbert Spencer siguiendo al filósofo griego Euhemero (330-260 a. C.), que la idea de Dios se formó en el culto a los antepasados²⁴. Esta teoría falla al encontrarnos con Creadores existentes por sí mismos, independientes de los héroes culturales y otras divinidades ociosas que viven una vida propia, alejados en el cielo de todos los asuntos humanos. Por otra parte, si tales divinidades no pueden explicarse como jefes divinizados o almas elevadas al poder supremo, tampoco pueden ser equiparados a la idea monoteísta de los hebreos, como trata de probar Schmidt.

Así, decir que un Gran Padre tribal era anterior a la época en que entró la muerte en el mundo, no sugiere la afirmación de un tiempo que admite la eternidad como corolario, del mismo modo que decir que es capaz de «ir a cualquier parte y hacer cualquier cosa», como se supone que es el caso de Daramulun²⁵, no supone que sea omnipotente u omnisciente, excepto en el sentido, muy limitado, en que estos términos podrían aplicarse también a un brujo. Del mismo modo, sus funciones de creación

²¹ Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (Londres 1904) 494ss.

²² L. Parker, *The Euablayi Tribe* (Londres 1905) 5ss.

²³ *Ursprung der Gottesidee* (Münster 1926-35); *High Gods in North America* (Oxford 1933); *The Origin and Growth of Religion* (Londres 1931) 172ss.

²⁴ *Principles of Sociology* (Londres 1885) I, 286ss, 385ss, 411.

²⁵ Howitt, *op. cit.*, 543.

están también limitadas por el hecho de que para la mente primitiva los problemas de la causalidad apenas tienen sentido en cuanto exceden de los poderes ejercidos por un hacedor de lluvia. En consecuencia, decir con Schmidt que las primitivas creencias religiosas expresadas en las figuras de los Dioses Altísimos «surgieron de las más hondas profundidades de una convicción acerca del Ser Supremo como Causa Universal»²⁶ es perder de vista que semejante concepción era tan extraña a aquella mentalidad en lo referente a la personalidad y la causalidad como podía serlo el concepto escolástico y metafísico de creación *ex nihilo*, al que este estudioso se refiere frecuentemente como un atributo de la «revelación» primitiva. Finalmente, la dirección de las costumbres y conducta de la tribu ejercida por aquellos seres apenas se eleva por encima del mantenimiento de una pureza ritual sin más consideraciones éticas. En consecuencia, aun admitiendo que la creencia tribal en un Gran Padre fuese posesión especial de una hipotética raza humana primigenia, o «estrato cultural arcaico», como supone Schmidt, representada en la actualidad por los pigmeos, los andamanes, los fueguinos y los australianos, no por ello habríamos de poner el origen de un genuino monoteísmo ético en el umbral de la religión a base de la idea de un Ser Supremo, un *hochstes Wesen*, considerado como una Causa Primera con atributos teológicos²⁷.

Parece ser que en toda comunidad hay siempre unas pocas personas que se sienten especialmente atraídas por la religión en sus aspectos más elevados; puesto que en todos los estadios culturales el Dios Altísimo se eleva muy por encima de todos los demás espíritus, tótems y antepasados, más cercanos, este concepto probablemente representa el clímax de la experiencia religiosa, valorada dentro de los límites de la mentalidad en que se presenta. Pero la misma sublimidad del Gran Padre tiende a hacerle inasequible, lo que facilitaría su paso a un segundo plano más oscuro. El hecho de que cuando el hombre empezó a elaborar unos esquemas filosóficos derivase hacia las teorías animistas, politeístas y panteístas, como vemos en la India védica, en Grecia y en Egipto, sugiere que esta creencia surgió espontáneamente como «una operación intencional de un cierto tipo inherente de pensamiento y emoción»²⁸, no como resultado de unas especulaciones acerca del universo.

²⁶ Schmidt, *Origins and Growth of Religion*, 150.

²⁷ Cf. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* IV, 492.

²⁸ Radin, *Monotheism among Primitive Peoples* (Londres 1924) 67.

En la medida en que podemos tomar como orientación los datos disponibles, parece que si bien no hay bases suficientes para suponer que el monoteísmo fue la religión primordial de la humanidad, la tendencia monoteísta es probablemente más fundamental que cualquier otro resultado final de un sistema evolucionista; la emoción captaría el *mysterium tremendum* al intuir la presencia de un Poder terrible y misterioso como fundamento trascendente del orden visible, aunque sin excluir la existencia de otros espíritus menores en sus respectivas esferas. Eknatón, por lo que nosotros sabemos, es el primer representante de un monoteísmo puro en la historia de las religiones, si por ese término entendemos la afirmación de un solo Dios con exclusión de cualesquiera otros seres divinos. De todas formas, desde tiempo inmemorial la fe en el Gran Padre destacaba sin duda alguna en todas partes por encima de otras creencias.

Entre los hebreos, Moisés fue al parecer el genio que primero logró dar a Yahvé un puesto singular en la fe de la nación, como resultado de la teofanía de Madián. Pero hasta mucho tiempo después de Moisés y las peregrinaciones del pueblo no llegó Israel al conocimiento de un Señor único, universal, trascendente, dueño ético de todo el universo y de los acontecimientos históricos conforme a sus eternos designios. A esta cumbre se llegó en la época posexilica (siglo VI d. C.); el judaísmo tuvo así el honor de crear la religiosidad más elevada de todo el mundo antiguo, a la que llegó a lo largo de un dilatado período de monolatría durante el cual una reducida minoría de hombres y mujeres profundamente religiosos, gracias a su experiencia espiritual, lograron fomentar la tradición monoteísta en toda la nación. A diferencia de Eknatón y Zoroastro, estos dirigentes no llegaron a la idea de un Dios único del universo, pues se limitaron a afirmar que Yahvé era el Dios de Israel, con exclusión de todas las demás divinidades tribales. Sin embargo, era celoso de sus prerrogativas²⁹ y no toleraba ningún rival en Israel. Por otra parte, era algo más que una divinidad local del desierto, ya que seguía reclamando la fidelidad de su pueblo una vez que éste estuvo instalado en Palestina en unas circunstancias tan diferentes como son las que corresponden a una comunidad agrícola.

En la teofanía original se había manifestado al parecer en una experiencia numinosa como un dios de las montañas que revela su poder en una erupción volcánica y en temblores de

²⁹ Dt 6,14.

tierra³⁰. Esta santa montaña fue casi con toda certeza el Horeb, no el Sinaí de la tradición posterior³¹, donde, al igual que otros Dioses Altísimos, habló por medio del trueno³². Pero se diferenciaba del típico Gran Padre tribal en que no estaba lejos ni dejaba de interesarse en los asuntos humanos. Por el contrario, estableció de una vez para siempre la más íntima relación de alianza con los clanes hebreos, con lo que éstos se convirtieron en una nación teocrática. Esta fue esencialmente la obra consolidadora de Moisés.

La conquista de Palestina planteó una situación nueva, puesto que cambiar de país suponía normalmente también cambiar de dioses, como en el caso de Rut la moabita, que, cuando decidió compartir la suerte de Noemí, hizo suyo el dios al igual que el pueblo de su suegra³³. O como Naamán, que en su deseo de rendir culto al dios de Israel en su patria de Siria, llevó consigo al regresar de su visita a Eliseo dos mulas cargadas con tierra de Palestina³⁴. Cuando los hebreos se asentaron en Canaán, por consiguiente, lo normal, conforme a las costumbres de la época, hubiera sido aceptar la religión del país adoptivo, donde ya estaba establecido un culto animista y politeísta de la vegetación. Los monoyahvistas, sin embargo, se opusieron tenazmente a la adopción de las divinidades locales y su culto; a costa de una fuerte resistencia lograron mantener la tradición del desierto. De ahí la batalla contra el «baalismo» en los primeros tiempos de la monarquía, ilustrada por episodios como la disputa del monte Carmelo³⁵.

Como reacción contra este movimiento sincretista, los recabitas y los nazaritas mantuvieron estrictamente las costumbres de la vida nómada, considerando impuro todo lo que tuviera relación con la cultura agrícola³⁶. Como Yahvé era el dios del desierto, su culto sólo podía estar seguro, pensaban estos grupos, en tanto se mantuviera incólume en su totalidad la herencia recibida por Israel de sus antepasados arameos. Tal era la con-

³⁰ Cf. Ex 19,18; Dt 4,11ss; Sal 68,7.8; Jue 5,4s; 1 Re 19,8-14.

³¹ Oesterley y Robinson, *Hebrew Religion* (Londres 1930) 106ss; Phythian-Adams, *The Call of Israel* (Oxford 1934) 131ss.

³² El Gran Padre se relaciona normalmente con el trueno mediante el sonido de la bramadera.

³³ Rut 1,16.

³⁴ 2 Re 5,17.

³⁵ 1 Re 18,21ss. No deja de ser significativo que el desafío entre Yahvé y el dios fenicio de la fertilidad, Melkart, sobre el monte Carmelo se convirtiera en una ceremonia para provocar la lluvia.

³⁶ 2 Re 10,15s; Jr 35,6-10; Am 2,12.

vicción de los hombres que mantuvieron viva la tradición mono-teísta desde los tiempos del asentamiento en Canaán hasta el hundimiento del reino del norte, en 721 a. C.; en Judá, después de la reforma de Josías en el año 621, la misma tradición hizo que se mantuviera el santuario central de Jerusalén como único lugar legítimo de culto. Pero la abolición de los santuarios locales (lugares altos) con sus vinculaciones a los cultos de la vegetación resultó insuficiente; hasta después de las pruebas del destierro la nación en conjunto no se apartó definitivamente de sus cultos contaminados ni quedó establecida ya para siempre y del todo la tradición de Moisés, Elías y los profetas escritores de los siglos VIII y VII.

A la luz de los datos que se van acumulando parece ahora que la religión de Yahvé antes del destierro era mucho más sincretista de lo que se había supuesto. Así, los templos de Astarté y Yahvé, erigidos uno junto a otro al lado del muro israelita de Mispá en el siglo IX a. C., demuestran que ambos cultos coexistían. Asimismo, los papiros arameos descubiertos en Yeb o Elephantina entre 1907 y 1908 demuestran que en el siglo V a. C. se atribuían a Yahvé consortes femeninas en esta colonia militar judía del Alto Egipto. Fue indudablemente este culto el que provocó en el siglo anterior las denuncias de Jeremías, quien afirmaba que en Israel había tantos dioses como ciudades³⁷. La caída de Jerusalén el año 586 a. C. señaló una nueva época, pues este acontecimiento trajo consigo la necesidad de reinstaurar la nación más tarde en un momento en que se estaba produciendo un cambio fundamental de las ideas en todo el mundo civilizado, desde el Mediterráneo hasta China. Palestina, Judea y Jerusalén se vieron inevitablemente implicadas en estos cambios, y si bien geográficamente sólo constituían una pequeña región insignificante, el nuevo movimiento religioso estaba destinado a tener una amplia repercusión en todo el avance cultural del mundo.

Antes de la caída de Samaría, Amós había subrayado la justicia esencial de Yahvé, lo mismo que Oseas había proclamado su amor paciente e inagotable; en el reino del sur, Isaías había insistido en su santidad esencial. Pero serían Ezequiel y el Deutero-Isaías los encargados de revelar entre los desterrados de Babilonia la idea de una Voluntad creadora y sustentadora, omnisciente y omnipotente que subyace a todos los fenómenos y acontecimientos históricos, que domina el terremoto, que ani-

³⁷ Jr 2,28.

quila a sus enemigos y fija el destino de las naciones, especialmente de su pueblo elegido: Israel. Estos monoteístas éticos judíos, a diferencia de los indios védicos y los filósofos griegos, nunca especularon acerca del último principio que es o en que tiene su fundamento el universo. Para ellos, el surgir y el declinar de las naciones se convirtió en una revelación de la voluntad divina y de los designios del Señor de toda la tierra. A través de una concepción del orden moral y de un dios común llegaron a una interpretación monoteísta de la historia. Estaban convencidos no tanto de que Yahvé fuera el único Dios, sino de que él era el único digno de culto o incluso de ser reconocido. No trataron de llevar a cabo una investigación; se diferenciaban de sus discípulos únicamente por su experiencia religiosa y por la profundidad de su visión espiritual³⁸. Fueron, en una palabra, hombres que necesariamente habían de sentir la atracción del monoteísmo con una fuerza arrolladora, que los llevaba a la convicción de que Dios se les revelaba y les infundía el sentido de una vocación al servicio de una causa sagrada en la comunidad.

Las palabras de cada uno de los profetas hebreos desde el siglo VIII en adelante llevan el sello de la originalidad, de la oposición al pensamiento contemporáneo, de una palabra divina que se esfuerza por hallar expresión a través de un instrumento humano. Gracias a ellos y a su influjo, se consolidó y desarrolló en Israel más que en ninguna otra nación del mundo la tendencia y la tradición monoteísta. El Gran Padre del desierto fue rescatado del olvido en la persona del Dios del Sinaí, y a pesar de que ocasionalmente, incluso después del destierro, la nación cayera en el culto sincretista³⁹, al revés que en Egipto después de la reforma de Eknatón o en la Persia poszoroastrista, aquella gran luz brilló cada vez con más fuerza y limpieza conforme pasó el tiempo, hasta que todas las sombras de las divinidades politeístas o dualistas quedaron finalmente eliminadas, juntos con los rastros de los cultos orgiásticos de la fertilidad relacionados con la Diosa Madre y la veneración animista de cipos y estelas. Si bien es verdad que a este punto no se llegó plenamente hasta muy entrado el siglo II a. C., por la época en que era admitido en el canon el último libro del Antiguo Testamento, los judíos alcanzaron una altura en el desarrollo religioso que jus-

³⁸ Am 7,14.

³⁹ 1 Mac 1,13.

tificaba la afirmación del salmista: «No ha tratado así Yahvé a ninguna otra nación, ni los paganos han alcanzado tal conocimiento de sus leyes».

EL ISLAM

Si a lo largo de su accidentada carrera el judaísmo mantuvo constantemente la doctrina profética del monoteísmo ético, también la fe en un solo Dios ha sido el grito de guerra del Islam, proclamado día tras día desde los minaretes de sus incontables mezquitas con la conocida frase: «No hay más Dios que Alá (Dios) y Mahoma es su profeta». Este fue el principio básico de las revelaciones que el fundador pretendía haber recibido a fin de restaurar la «religión de Abrahán» (el Ibrahím del Corán) en una época en que el politeísmo y el animismo semíticos de los indígenas habían sufrido ya las sucesivas influencias de judíos, abisinios, persas y, por el norte, cristianos bizantinos. No era Mahoma el único que entre sus paisanos del siglo VI a. C. se sentía profundamente insatisfecho con la situación religiosa; muchos de sus contemporáneos en La Meca, Medina y Taif eran monoteístas convencidos. Pero estaba reservada a Mahoma la tarea de elevar a Alá (Al Ilāh), probablemente un Dios Altísimo de La Meca, a la condición de «Divinidad» con exclusión de todas las demás deidades menores.

Al final de un retiro en el monte Hera, cuando contaba cuarenta años de edad (*ca.* 610 d. C.), se le apareció, según se dice, el ángel Gabriel, que le ordenó «Recitar en el nombre de tu Dios, que creó al hombre de un cuajarón de sangre»⁴⁰. Después de esto regresó a La Meca y consultó a sus amigos íntimos, que le confirmaron en la creencia de que había sido llamado a convertirse en profeta de su pueblo y a dar a conocer la revelación del único y absoluto Creador y Juez del mundo. Siguió teniendo visiones durante doce años, pero aparte de su esposa Khadijah, su hijo adoptivo Zaid ibn Harithah, su primo Alí y Abu Bekr, su sucesor, hijo de su fiel discípulo Abu Quhafah, consiguió pocas conversiones entre sus paisanos, que se resintieron de sus ataques a los dioses y trataron de disuadirle de sus propósitos. Poco a poco, sin embargo, consiguió reunir un grupo de seguidores, pero este relativo éxito sólo sirvió para que los jefes de La Meca le persiguieran con mayor ahínco. En 622 se vio obligado a salvar su vida huyendo junto con Abu Bekr; se refugió

⁴⁰ *Corán*, sura 96, 1s.

en una caverna donde faltó poco para que fuera capturado. Marchó entonces a Medina (Yathrib), en el norte de Arabia, donde logró establecer el gobierno de Alá, quedando Mahoma en calidad de dictador y guerrero profético. A partir de entonces sólo conoció un éxito casi constante; poco antes de su muerte, ocurrida en 632, capituló La Meca.

Al principio buscó la alianza de judíos y cristianos en defensa del monoteísmo; pero cuando sus proposiciones fueron rechazadas, Mahoma reaccionó con una dura hostilidad que se ha prolongado después a lo largo de los siglos. Sin embargo, él nunca cesó de afirmar que su revelación confirmaba la historia bíblica, si bien es verdad que su propio conocimiento de las Escrituras judías y cristianas, así como el de sus sucesores, tal como lo revela el contenido del Corán, estaba plagado de errores. Abrahán, Moisés y Jesús son tenidos por profetas y se admite que Israel es el pueblo elegido. Se afirma que el fundador del cristianismo había dicho: «Ciertamente, yo soy el apóstol de Dios ante vosotros; confirmo la ley anterior a mí y os doy claras noticias de un apóstol que vendrá después que yo, cuyo nombre será Ahmed»⁴¹. Pero así como el Antiguo Testamento le era conocido principalmente por el Midrash rabínico y los escritos apocalípticos, también el evangelio le llegó a través de fuentes apócrifas y heréticas. Aceptaba el parto virginal, la resurrección y la ascensión de Cristo; en época posterior, el movimiento místico del Islam conocido como sufismo debió su inspiración en gran parte a los eremitas cristianos del desierto, si bien experimentó además el influjo de la teosofía gnóstica, el monismo hindú y el neoplatonismo, convirtiéndose prácticamente en un panteísmo espiritualista.

Las doctrinas de la encarnación y de la Trinidad, sin embargo, son para el pensamiento islámico rasgos politeístas, y, en consecuencia, una ofensa contra el rígido monoteísmo que constituía el mensaje preeminente y firme de Mahoma y sus seguidores. La idea de Dios es esencialmente la misma de los profetas hebreos, si bien carente del contenido ético y espiritual de la revelación judía. Alá es trascendente y omnipotente, omnisciente, pero no es fundamentalmente justo, y las normas morales que se establecen se basan en el recurso al temor. El amor queda limitado a los que practican el bien, siguen al profeta, creen y actúan en consecuencia y luchan en defensa de la fe. Como lo sugiere el mismo término, el Islam es «sumisión» a la voluntad

⁴¹ Sura 61, 6.

soberana de Alá; el camino de la salvación es la obediencia a su voluntad inescrutable tal como ha sido revelada en el Corán dictado a Mahoma, como se afirma, de un código original, «la Madre del Libro», conservado en el cielo⁴². Se trata, por consiguiente, de un sistema legalista y en la práctica consta de los «cuatro pilares»: la repetición de la profesión de fe («No hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta») y el culto divino cinco veces al día después de las abluciones prescritas; la observancia del ayuno durante el mes de Ramadán; la limosna y la peregrinación a La Meca al menos una vez en la vida, en la que han de realizarse las deambulaciones mandadas en torno a la mezquita. Así, resulta que el Islam es poco más que la fe en el Señor absoluto y soberano del mundo, misericordioso y compasivo para con los creyentes, pero cuyas exigencias apenas van más allá de la pureza ritual.

⁴² La teoría de la inspiración verbal es rígidamente mantenida por los sunnís (ortodoxos) en el sentido de que las palabras del Corán fueron realmente pronunciadas al pie de la letra por Alá y que así las recogió su profeta; sin embargo, los mutazilís sostienen que la doctrina en sí es eterna; su expresión en árabe se comunicó a través de Mahoma, pero este punto de vista se ha considerado decididamente herético.

BIBLIOGRAFIA

- R. Bell, *The Qur'am* (1937-39).
- J. H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912).
- E. A. W. Budge, *Tutankhamen, Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism* (1923).
- F. Cumont, *Les Mystères de Mithra* (Paris 1913).
- J. Darmesteter, *Zend Avesta*, en *Sacred Books of the East* IV (1895).
- M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology* (Nueva York 1914).
- *History of Zoroastrianism* (1938).
- J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford 1958).
- A. Erman, *Handbook of Egyptian Religion* (1912).
- H. A. R. Gibbs, *Mohammedanism* (Oxford 1953).
- A. Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford 1924).
- *Islam* (1954).
- D. B. Macdonald, *Muslim Theology* (1903).
- J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (1913).
- E. O. James, *The Concept of Deity* (1950).
- *The Old Testament in the Light of Anthropology* (1934).
- A. Lang, *The Making of Religion* (1898).
- A. Lods, *Israel, to the Middle of the Eighth Century B. C.* (1932).
- *The Prophets and the Rise of Judaism* (1937).
- W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *History of Israel* (Oxford 1932).
- *Hebrew Religion* (1930).
- E. H. Palmer, *The Qur'am* (Oxford 1928).
- H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963; trad. española: Cristiandad, Madrid 1973).
- P. Radin, *Monotheism among Primitive Peoples* (1924).
- J. M. Rodwell, *The Koran* (1953).
- R. Pettazzoni, *Monotheismus und Polytheismus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV (1930).
- W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (1912ss).
- *Origin and Growth of Religion* (1931).
- W. R. Smith, *Religion of the Semites* (1927).
- N. Söderblom, *The Living God* (Oxford 1931).
- A. S. Tritton, *Islam, Belief and Practice* (1951).
- R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (1961).

CAPITULO IX

PECADO Y EXPIACION

EL ISLAM

La postura legalista del Islam, determinada por su doctrina de la suprema soberanía de Alá, ha dado origen a la idea coránica del pecado como oposición a los mandatos y decretos divinos. Según la teología musulmana, no cumplir con los deberes prescritos denota una actitud perversa con respecto a Dios y un falso orgullo que puede llevar al individuo a la irreligiosidad e incluso a caer en el politeísmo o el ateísmo. Pero la condición pecaminosa se adquiere, no se hereda. «Yo no me declaro inocente, pues el propio yo ordinariamente se inclina al mal, excepto en la medida en que mi Señor tenga compasión. Verdaderamente, mi Señor perdona y es compasivo»¹. No se requiere ni se ofrece método alguno de expiación redentora. Como dice Gardner, «a través de todo el Corán el único mensaje es que el arrepentimiento ha de ser sincero, pero que es cosa sencilla, que el perdón es un asunto que apenas merece preocupación alguna, tan fácil es alcanzarlo. En ningún momento demuestra Mahoma experimentar angustia de corazón o arrepentimiento a la vista de un Dios puro y santo; por consiguiente, no exige a los demás que sientan algo que él mismo no conoció»².

Así, en una adición posterior al Corán se afirma que cuando alguien ha cometido «una indecencia o algo malo contra sí mismo», todo lo que debe hacer el pecador es «acordarse de Alá y pedir perdón por sus pecados; y ¿quién perdona los pecados

¹ *Sura* 12, 53.

² W. R. W. Gardner, *The Qur'anic Doctrine of Sin* (Londres 1914) 40.

más que Alá?; y que no siga haciendo lo que hizo, una vez que ha recapitado. La recompensa por ello es el perdón de parte de su Señor y unos jardines a través de los cuales corre el agua para morar en ellos»³. El premio del Paraíso es, de hecho, un aliciente para las buenas obras, no el destino final de una vida conforme a la voluntad de Dios, que avanza ligeramente por el camino de la santidad como «una luz que brilla más y más hasta el día perfecto». Sin embargo, el arrepentimiento debe implicar la tristeza por el pecado, el propósito de la enmienda y la restitución por los daños causados, aunque los pecados, en la práctica, son frecuentemente las faltas rituales y la desobediencia a unos mandamientos divinos arbitrarios. Así, por ejemplo, el adulterio, la embriaguez, la usura, el perjurio, el robo y el asesinato se igualan con el quebrantamiento del ayuno del Ramadán o la omisión de las oraciones del viernes como «grandes pecados» (*kabira*), todos los cuales por igual pueden compensarse mediante abluciones, limosnas y otras obras meritorias semejantes. Más aún: se afirma que Dios salva a los que él quiere, sin tener en cuenta condición moral alguna por parte del creyente. A algunos los encamina por el justo sendero, pero esta doctrina de la predestinación no implica idea alguna de regeneración; es significativo que en la versión musulmana del relato del Paraíso no se piense que la caída de Adán significara para la humanidad una inclinación al mal, como se afirma en la teología agustiniana⁴. Por el contrario, resultó beneficiosa, puesto que sacó al hombre del Paraíso y le hizo poblar la tierra⁵; el único inconveniente que de ahí se siguió para la «humanidad caída» es el deseo de pecar, que puede superarse mediante la obediencia explícita a los mandamientos del Corán.

ZOROASTRISMO

Esta doctrina islámica de la sumisión queda en un plano inferior con respecto a la concepción zoroástrica del pecado como negativa de la voluntad humana a actuar conforme al «Pensamiento Bueno» de Ahura Mazda. Gracias al don de la inteligencia, el hombre puede «trazar su confesión»⁶ y determinar su propio destino al decidirse por la Justicia o por la Men-

³ Sura 3, 128s.

⁴ Sura 2, 33ss.

⁵ Sells, *Faith of Islam* (Londres 1907) 245.

⁶ *Yasna*, 31, 11.

tira. A diferencia del panteísmo oriental, el mal no se considera como una ilusión de la existencia fenoménica y temporal, que se disuelve en la nada cuando se mira la vida *sub specie aeternitatis*, o el orden moral simplemente como un proceso inconsciente e impersonal que domina por igual a los dioses, a los hombres y a la naturaleza hasta que «la rueda de la ley» no interrumpa su tedioso giro una vez alcanzado el *Nirvana*. En el Avesta, el mal procede de una fuente exterior (Angra Mainyu o los devas demoníacos) independiente del Dios bueno; pero a pesar de este dualismo, que, como ya vimos, se define claramente en la teología mazdeísta posterior, la ley moral es revelada por Ahura Mazda.

Lejos de buscar una vía de escape de la existencia como sinónimo de dolor y renacimiento, la vida se presenta como un gigantesco combate entre el bien y el mal, en el que el hombre realiza su propia salvación perseverando en las buenas obras y siguiendo las buenas intenciones, las buenas obras y las buenas palabras que enseñó el profeta enviado para liberar a la humanidad de la Mentira. De esta forma, el hombre adquiere unos méritos que se le tienen en cuenta en el cielo y que responderán por él en el Día del Juicio, cuando comparezca ante Mitra (verdad), Rashnu (justicia) y Sraosha (obediencia). Si puede presentar un saldo positivo de méritos, que además servirán para expiar sus pecados⁷, tendrá asegurado el paso a través del Puente Cinvat hacia el cielo (*Garo demana*) de Ahura Mazda. A la inversa, si cuentan más sus malas acciones, es enviado al infierno para siempre. Pero si lo bueno y lo malo resultan equilibrados, su destino es un estado intermedio (*Hamestakans*) hasta el día del Juicio Final. De esta forma, el destino eterno del alma queda determinado por su conducta sobre la tierra en relación con la ley moral de Ahura Mazda.

Cada hombre es artífice de su propia salvación, pero bajo la orientación divina y con ayuda de las huestes angélicas⁸; los pecados actuales de que ha de mantenerse limpio son de muy diversos tipos. Algunos son decididamente éticos en principio, como, por ejemplo, la inmoralidad sexual, la crueldad con los animales y los actos de violencia; la mayor parte de ellos, sin embargo, son de carácter ritual e incluyen actos tales como no limpiar las cortaduras de las uñas, matar una nutria o un sapo

⁷ Las faltas son compensadas por un exceso de méritos; sólo en este sentido puede ser condonada una obra mala.

⁸ Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londres 1913) 164ss.

y dar comida demasiado caliente a un perro; quemar o enterrar un cadáver, comer carne humana o de perro y el vicio contra natura son pecados sin posible expiación. De todo ello se deduce que, a pesar de la tendencia ética del pensamiento avéstico, sólo en parte logró éste emanciparse de su trasfondo primitivo; en el mazdeísmo, el monoteísmo ético degeneró rápidamente en un politeísmo animista cuando se empezó a creer que el pecado producía demonios.

EGIPTO

El movimiento de Eknatón en Egipto no trató de abordar el problema del pecado y su expiación, ya que el adorador del Dios único manifestado en el disco solar se contentaba simplemente con pedir salud, fuerza y lo necesario para vivir, convencido de que entonces podía considerarse ya «a salvo de cuanto podría causarle temor»⁹. En la religiosidad politeísta habitual, la inmortalidad, según los Textos de las Pirámides (que originalmente sólo se referían al rey), se aseguraba sin referencia alguna a consideraciones éticas; en la doctrina egipcia sobre la vida futura siempre tuvieron importancia primordial los conjuros poderosos y los ritos funerarios. Pero si bien la pureza ritual apoyada en recursos mágicos constituía el principal pasaporte para el paraíso solar, el peso del corazón ante Osiris en la Sala de la Doble Verdad después de la muerte no dejó de tener influencia en la práctica de la virtud.

Si, como dice Breasted, «las exigencias del gran juez del más allá no eran incompatibles con la más grosera sensualidad», tanto en esta vida como más allá de la tumba, «con todo, significó un importante paso adelante el considerar que de algún modo la felicidad de un individuo después de la muerte dependía de la calidad moral de las obras que el hombre hubiera realizado durante su vida terrena; sólo en virtud de una profunda y sólida conciencia moral se explicaría que incluso el faraón divino, que estaba por encima de las leyes del gobierno terreno, hubiera de comparecer ante el juez celeste y estuviera sometido a unas exigencias morales»¹⁰.

Pero únicamente el rey personificaba la justicia de manera peculiar y única como encarnación terrena del dios Sol y mani-

⁹ Budge, *Tutankhamen, Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism* (Londres 1923) 115.

¹⁰ *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londres 1912) 177.

festación viva de Horus. Además, si originalmente la salvación quedaba reservada al monarca reinante en virtud de su naturaleza y atributos divinos, resulta que él era el mediador entre los hombres y los dioses, y su felicidad eterna era cuestión de vital importancia y un asunto de interés público para toda la comunidad.

A partir de la VI dinastía, cuando todo muerto se identificaba con Osiris, la salvación adoptó una forma más individualista. Ya no era suficiente centrar el interés en la bienaventuranza eterna del faraón. A partir de entonces, gobernantes subalternos y gentes del pueblo, todos por igual, se esforzarían con todo ahínco por ser declarados «justos» y «rectos» en el Gran Tribunal, cuando sus almas fuesen pesadas en la balanza por Anubis y juzgadas por Osiris, en cuya victoria sobre sus enemigos y acusadores esperaban participar los débiles mortales, ayudados por poderosos encantamientos, conjuros y ritos funerarios.

En el *Libro de los Muertos* (cap. 125) se hace confesar al difunto los cuarenta y dos pecados que ha cometido, algunos de los cuales, como la mentira, la violencia, la inmoralidad, la injusticia, la avaricia y la desobediencia a los padres, tienen un sentido ético. En las inscripciones fúnebres de la Epoca Feudal se proclaman las virtudes del muerto, demostrando un cierto sentido de responsabilidad moral en el más allá, mientras que en algunos himnos de la XIX dinastía, después de que el movimiento de Eknatón había agotado sus fuerzas y la nación había retornado al politeísmo, se escucha una nota penitencial, como en la plegaria dirigida a Amón-Ra: «No me castigues por mis muchos pecados; soy un necio. A lo largo de todo el día yo sigo a mi boca como un buey va tras el forraje, como al atardecer»¹¹.

BABILONIA

En la mayor parte de los salmos penitenciales y textos rituales de Babilonia se mezclan también las ideas éticas y la preocupación por la santidad ritual. Así, la elevada plegaria a Istar para «disolver el pecado y la iniquidad» concluye con una rúbrica sobre lustraciones ceremoniales y ofrendas sacrificiales¹², lo que

¹¹ Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (Londres 1927); Erman, «Sitzungsberichte d. Berliner Akademie d. Wissenschaften» 49 (1911) 1102s.

¹² L. W. King, *The Seven Tablets of Creation* (Londres 1902) I, 233-37.

demuestra que el pensamiento babilónico se movía realmente dentro de la esfera de la santidad ritual. Nada más sublime que los acentos de esta plegaria:

Convierte tú en bien el pecado que yo he cometido;
 ¡Que el viento arrastre lejos el error en que he incurrido!
 ¡Desnúdame de mis muchas obras malas como de un vestido!
 ¡Dios mío, mis pecados son siete veces siete; perdona mis pecados!
 ¡Diosa mía, mis pecados son siete veces siete; perdona mis pecados!¹³

Sin embargo, los pecados que se deploran son, en su mayor parte, faltas de carácter ritual, cometidas muchas veces involuntariamente, y la actitud general responde a la concepción primitiva de la propiciación.

Lo mismo puede decirse de los ritos públicos de lamentación que desde época muy temprana parecen haber formado parte del culto oficial con ocasión de calamidades. Así, en los textos sumerios y en sus traducciones babilónicas se describe la tierra como afectada de un tabú que ha hecho a los dioses olvidarse de las ciudades, abatiéndose el desastre sobre la humanidad. Para recuperar su benevolencia, se ordena un ayuno junto con unas complicadas ceremonias de purificación y las adecuadas lamentaciones mágicas¹⁴. El rey es habitualmente el portavoz; al proferir los lamentos, dada su personalidad oficial, proclama eficazmente la queja de todo el pueblo. Sobre estos mágicos lamentos públicos del rey se modelaban los salmos sacerdotales y privados, los himnos, trenos, letanías y confesiones. Compilados originalmente para uso del rey en su condición de principal penitente que representaba a todos los demás, podían adaptarse fácilmente al uso privado. Pero lo mismo si su carácter es público que si es privado, no hay un sentido real del pecado y de la justicia en su dimensión ética. Rara vez se enumeran faltas morales, y es frecuente que el devoto no tenga la menor idea del motivo por el que la calamidad se ha abatido sobre él, pues declara que no ha descuidado ninguno de los preceptos rituales, ni ha dejado de celebrar las fiestas prescritas, ni ha faltado al respeto a las imágenes de los dioses. Día a día, el penitente protestaba con su grito patético: «No sé qué pecado he cometido; no conozco el error en que he incurrido». De algún modo ha «etorado el tiro»

¹³ Zimmern, *Bab. Busspsalmen* IV, 100-106; Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, 43ss.

¹⁴ Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* (Nueva York 1911) 319ss.

y ha atraído sobre sí la ira de unas divinidades tiránicas, a pesar de haberse guardado de la menor falta en el orden ritual ¹⁵.

Al creerse rodeados de una jerarquía de malos espíritus de diversas clases y figuras, los babilonios crearon un complicado sistema propiciatorio de expiación ritual en el que ocupaban lugar destacado la luz, el agua y el fuego. La «imprecación de Eridu» o *siptu* (es decir, la imprecación expiatoria) derivaba su eficacia del poder del agua, hasta que este *siptu* se convirtió en el conjuro más importante y el rito en una serie de exorcismos. Originalmente era el agua vivificante la que alejaba las influencias malignas, liberando así a la persona de toda contaminación al absorberla en sí misma. El acto de eliminar el mal se llamaba *kuppuru*, término que suscita innumerables dificultades filológicas, pero que probablemente significa «borrar» o «lavar»: el equivalente del hebreo *kapper*, «cubrir» ¹⁶. Implicaba la noción de un acto expiatorio mecánico cuya finalidad era suprimir o alejar la mancha que habían contraído una persona u objeto.

Estrechamente relacionado con este concepto de la purificación del mal está el rito afín de la expiación mediante el chivo emisario. Del mismo modo que el agua al correr arrastra consigo la impureza, también un animal o un ser humano pueden ser empleados como portadores del mal para alejarlo, como ocurría entre los hebreos el Día de la Expiación. En Babilonia no hay indicios claros de esta práctica, aunque se halla difundida entre pueblos de cultura primitiva, tanto en el mundo antiguo como en el moderno; así, por ejemplo, en Norteamérica, donde los iroqueses celebraban una fiesta en los primeros meses del año, en el curso de la cual eran estrangulados dos perros blancos, sin mancha alguna, y sus cuerpos se colgaban luego junto a la puerta de la choza del consejo. Se elegían entonces varios hombres para que recogieran y concentraran sobre sí todos los pecados de la tribu. Se descolgaban los perros y las culpas de la comunidad eran arrojadas sobre ellos por un hombre que había transferido a su persona toda la iniquidad. Cargados con los pecados de todos, los cuerpos eran colocados sobre una pira y quemados ¹⁷.

Es posible que el texto ritual sumerio que describe un encantamiento «por medio del chivo salvaje cornudo» responda a un rito de este género. Ea, el dios de las aguas, manda a su

¹⁵ Langdon, *Babylonian Penitential Psalms* (edición del texto cuneiforme de Oxford; París 1927) 40, 41, 42-47.

¹⁶ Zimmern, «Zeitschrift für Assyriologie» 28, 76; Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925) 69ss.

¹⁷ Bauchamp, *American Antiquary*, 7, 236ss.

hijo Marduk que lleve un cabrito emisario al rey, que se encuentra atado por una maldición, y que lo coloque de forma que sus cabezas se junten, como un acto de expiación, y que «pueda ser expulsada la mancha ponzoñosa que hay en su boca»:

Que el rey sea puro, que sea limpio.
 El que desconoce la maldición con que ha sido maldecido,
 Que pueda arrojarla lejos de su cuerpo.
 Que el demonio se aparte de su lado¹⁸.

ISRAEL

En Israel, sin embargo, se dice que el chivo emisario «se suelta en la llanura» porque ha sido designado por la suerte «para Azazel» en la purificación anual hebrea celebrada «a la salida del año», hacia la época del equinoccio de otoño. En el texto sumerio, la expiación corresponde al rey, que comunica sus pecados al chivo emisario; pero como en la sociedad primitiva la vida y la prosperidad de la nación están vinculadas a la salud y vigor del gobernante, la ceremonia judía representaría una etapa posterior en la evolución del rito, cuando el sumo sacerdote y sus asistentes hacían expiación «por el santuario sagrado, la tienda de la reunión y por el altar, por los sacerdotes y por todo el pueblo de la asamblea» incensando primero el ingreso del templo y rociando después el santuario con la sangre de un chivo. Una vez ejecutados estos ritos catárticos, se tomaba un segundo chivo, que en los preliminares de la ceremonia había sido elegido «para Azazel». El sumo sacerdote imponía las manos sobre su cabeza, confesando sobre él «todas las iniquidades de los hijos de Israel y todas sus transgresiones e incluso todos sus pecados». El animal era conducido entonces al desierto, cargado con todo el mal de la nación para llevarlo al destinatario del pecado¹⁹.

La identificación de Azazel resulta complicada por el hecho de que la vocalización de este nombre hebreo ha sido deliberadamente alterada a fin de ocultar a qué ser sobrenatural se refería originalmente. Pero lo mismo si se quiere ver en él uno de los temidos *se'irim* que se creía habitar los lugares solitarios, y a los que se atribuía figura de chivo, a los que se ofrecían sacrificios en el judaísmo posexílico²⁰, que si se prefiere ver en él

¹⁸ Langdon, «Expository Times» 24 (1912) 11ss.

¹⁹ Lv 16.

²⁰ Lv 17,7.

un genio no hostil al hombre que ofrecía el chivo emisario para alejar el peligro de los *se'irim*²¹, en cualquier caso se trataba de algún ser sobrenatural asociado con los *elohim*. Eran precisamente estos *elohim* los responsables, según se pensaba, de que el mal se hubiera introducido en el mundo²², y, en consecuencia, lo mismo si Azazel era un sátiro que si se trataba del jefe de los «ángeles caídos», estaba íntimamente relacionado con la absorción del mal a través del chivo emisario que transportaba los pecados del pueblo a una «tierra solitaria»²³ en que los demonios tenían su morada. Al chivo correspondía meramente el papel de portador, al igual que ocurría con el pájaro en la purificación de un leproso²⁴; hasta mucho después no se le consideraría víctima sacrificial arrojada por un precipicio en un acto que revestía valor expiatorio²⁵.

Aunque esta ceremonia tiene todas las apariencias de representar el clímax de un nuevo movimiento religioso instituido por Ezequiel en Babilonia y por sus sucesores sacerdotales al retorno del exilio, la concepción del pecado es la de una mancha ritual que ha de ser suprimida mediante elementos materiales, como la sangre, cargados de potencia mágico-religiosa, o apartada mediante el chivo emisario. Al parecer, estas ceremonias eran desconocidas para Ezequiel o Zacarías, que regularon los sacrificios y ayunos en conmemoración del desastre nacional sin aludir a ella para nada²⁶; Nehemías, que menciona una fiesta alegre en el primer día del séptimo mes, y la subsecuente celebración de los Tabernáculos²⁷, guarda silencio acerca del anual día levítico de la Expiación, si bien habla de un ayuno general en el día vigésimo cuarto. Es posible, como sugiere Kennett, que pasara a ser «la conmemoración anual del solemne acto de penitencia mediante el cual la comunidad judía bajo Nehemías inauguró una nueva etapa religiosa en Jerusalén»²⁸, pero en cualquier caso incorporó ciertas ideas primitivas y ritos posiblemente derivados de Babilonia.

Así, pues, en el siglo v, la concepción israelita del pecado y la expiación no difería mucho de la que estaba vigente por

²¹ Cf. Cheyne, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 15 (1895) 153ss.

²² Gn 6; *Henoc* 6,7; 8,1; 9,6; 10,4.

²³ Lv 16,21s.

²⁴ Lv 14,7.

²⁵ *Yoma*, 6.

²⁶ Ez 45,18ss; Zac 8,19.

²⁷ Neh 7,73-78.

²⁸ *Old Testament Essays* (Cambridge 1928) 109.

todas partes en el antiguo Oriente. La expiación era ante todo un proceso mecánico consistente en eliminar la impureza material, aunque el hecho de que el chivo fuera cargado con *todos* los pecados de la nación²⁹ indicaría que se trataba de algo más que de recuperar la santidad ritual perdida. Más aún: estas ceremonias presuponen que los sacrificios diarios no bastaban por sí mismos; en el judaísmo posterior, la teoría penitencial rabínica afirmaba que las ofensas más «pesadas», cometidas «con mano alzada», sólo podían borrarse con los ritos del Día de la Expiación, para cuya eficacia es preciso que sean ejecutados con sinceridad de corazón y verdadero arrepentimiento³⁰. En la Mishna se prohíbe decir: «Pecaré y el Día de la Expiación expiaré..., pues las transgresiones que son entre un hombre y su prójimo no se borran con el Día de la Expiación, a menos que el hombre aplaque a su prójimo»³¹.

Tanto la doctrina levítica como la rabínica se explican por el movimiento profético, que insistió en la concepción ética del arrepentimiento, constituyendo ante todo una reacción frente a la actitud sacrificial. Así, Amós, que se había criado en la cultura pastoril de Técoa, aislada de la comunidad agrícola, parece haber negado el origen divino de la institución, rechazando que formara parte de la tradición del desierto. «¿Me ofrecisteis sacrificios y ofrendas en el desierto en cuarenta años, oh casa de Israel?», preguntaba³², mientras que Oseas, su sucesor en el norte, afirmaba: «Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos»³³. Isaías, en el reino sur de Judá, llegaba incluso a condenar el culto sacrificial del templo: «¿Para qué me sirve —dice el Señor— la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos»³⁴.

Jeremías, en los tiempos difíciles que precedieron a la caída de la capital, se refugió en un intenso individualismo que no dejaba lugar al sacrificio. Cada hombre debe pagar por sus propios pecados y cada cual se salvará por su propia justicia. «Porque no hablé yo con vuestros padres, ni nada les mandé acerca de holocaustos y de víctimas el día que los saqué de la tierra de

²⁹ Lv 16,34.

³⁰ Yoma, 8, 9.

³¹ Yoma, 9.

³² Am 5,25.

³³ Os 6,6.

³⁴ Is 1,11.

Egipto. Mas esto les mandé, diciendo: Escuchad mi voz y seré a vosotros por Dios, y vosotros me seréis por pueblo»³⁵. La nueva alianza que Yahvé establecerá con ellos una vez que la inminente desolación del pueblo haya realizado su obra de purificación será de carácter puramente ético, pues entonces Dios pondrá sus leyes «en su interior» y las escribirá «en sus corazones». Entonces, «ningún hombre será maestro de su prójimo ni de su hermano, diciendo: Conoce al Señor, pues todos ellos me conocerán, desde el más chico al más grande, dice el Señor; porque yo perdonaré su iniquidad y de su pecado ya no me acordaré más»³⁶.

Los reformadores, sin embargo, están siempre expuestos a comportarse como reaccionarios e iconoclastas en sus esfuerzos por suprimir los abusos; el celo de los profetas preexílicos fue más allá de lo que la nación podía avanzar en cuanto a la repulsa de su alianza sacrificial con Dios, tan profundamente arraigada. Pero sus protestas no dejaron de tener eco, y Ezequiel, el profeta-sacerdote del exilio, insistió tanto como sus predecesores en la necesidad de que los corazones cambiasen radicalmente, adoptando una nueva actitud ética cuando fuera restaurado el templo y se restableciera el culto en el esplendor de la santidad³⁷. Al mismo tiempo que condenaba los antiguos abusos³⁸, miraba hacia adelante, al momento en que las abominaciones ya habrían sido superadas y el pueblo antes obcecado volviera a ofrecer un culto aceptable en el santuario de Sión. El exilio era para él un proceso de regeneración que traería consigo un cambio espiritual tanto en los individuos como en el conjunto de la nación. El nuevo ordenamiento ritual, calcado sobre un modelo celeste³⁹, incluiría sacrificios expiatorios y una legislación ritual, pero la justicia ética de Yahvé exigía ante todo una conducta recta, aunque sin excluir el culto objetivo. A partir de entonces, el sistema sacrificial del judaísmo quedó investido de un contenido espiritual; la santidad no moral ya no sería suficiente en adelante, aunque la realización efectiva del ceremonial, como ocurría en el Día de la Expiación, respondiera a la tradición primitiva y arrastrara consigo muchas ideas más antiguas. Pero la doctrina ética de Ezequiel y del Déutero-Isaías dio un nuevo significado a la divinidad que inevitablemente habría de influir en la obra

³⁵ Jr 7,22s.

³⁶ Jr 31,33s.

³⁷ Ez 36,26; 20,40-44; 37,26ss.

³⁸ Ez 8,5-18; 22,2-6.

³⁹ Ez 40-48.

de Esdras y sus sucesores en la restauración del ordenamiento religioso de la comunidad posexílica.

Se mantuvo el antiguo simbolismo de la sangre como equivalente de la vida⁴⁰; pero en vez de derramarla en el «sacrificio por el pecado» (*hattoth*) para revitalizar al dios y aumentar su potencia, o para alejar las fuerzas malignas, se convirtió en una compensación por la ofensa y en un símbolo de purificación interior por el arrepentimiento sincero; «los sacrificios de Dios son un espíritu contrito»⁴¹. La oblación exterior estaba condicionada por el espíritu de penitencia y contrición por parte del oferente⁴². También el «sacrificio pacífico» (*sbelem*), que en la época preexílica era un banquete sagrado⁴³, se convirtió en la ofrenda votiva (*nedar*), la ofrenda voluntaria (*nedabah*) y la ofrenda de acción de gracias (*todab*), o sacrificio con valor expiatorio ofrecido con espíritu de acción de gracias⁴⁴. De esta forma, el banquete ritual quedó a punto para revestir un significado eucarístico independiente del valor propiciatorio.

En el Israel posexílico, la idea de aplacar a un dios airado mediante ofrendas sacrificiales, aunque no había estado del todo ausente entre los hebreos en épocas anteriores⁴⁵, se transformó en la de expiación mediante el recurso de «cubrir» el pecado o «compensar» por el mal hecho. A este fin se encaminaban los ritos relacionados con la sangre de la víctima. En su interpretación veterotestamentaria más cruda, se afirmaba que la sangre realizaba la expiación «por razón del *nepesh*» o sustancia espiritual contenida en ella⁴⁶, del mismo modo que en Babilonia se suprimía el mal mediante las «aguas de la vida» o utilizando el recurso del chivo emisario. El elemento portador de la vida se derrama para purificar y regenerar a las personas o cosas en cuestión; éste es el principio más fundamental en la institución del sacrificio a través de su larga y complicada historia: dar la vida, promoverla y preservarla y suprimir la impureza⁴⁷. Degollar las víctimas es algo puramente episódico, un medio de liberar la vida contenida en la sangre; en consecuencia, el rito se centra no en el acto de degollarlas, sino en el destino que había

⁴⁰ Lv 17,11; cf. Lv 3,2.7.13; 7,1.2.7; 8,14s; 9,2-4.8s.12.16.18.

⁴¹ Sal 51,16s.

⁴² Sal 4,5; Eclo 34,18s; 45,16.

⁴³ 1 Sm 11,15; 2 Sm 6,17s.

⁴⁴ Lv 3.

⁴⁵ 1 Sm 26,19; 2 Sm 24,25; Gn 8,21.

⁴⁶ Lv 17,11; Dt 12,23.

⁴⁷ Cf. James, *Origins of Sacrifice* (Londres 1933) 256ss; Hicks, *The Fullness of Sacrifice* (Londres 1930) 177ss.

de darse al elemento portador de la vida. La víctima puede tomarse como un sustitutivo, en el sentido de que presta su sangre para revitalizar al dios o regenerar al pecador, o, como en el caso de Akán, puede ocurrir también que el quebrantamiento de una prohibición exija que el ofensor y todas sus pertenencias sean exterminados ⁴⁸, a fin de limpiar la mancha que afecta a toda la comunidad.

En los llamados «Poemas del Siervo», contenidos en la porción más tardía del Libro de Isaías ⁴⁹, aparece una concepción mucho más elevada del sufrimiento redentor. En estos cantos de época incierta surge la visión de una liberación poderosa a través de la aceptación fiel de una vocación al sufrimiento. Se presenta al Siervo de Yahvé recibiendo la misión no sólo de devolver la vida a las tribus de Jacob y al resto de Israel, sino además la de ser luz para los gentiles a fin de que la salvación alcance a los confines de la tierra. Se afirma que esta misión se cumple a través de un dolor excesivo. «Ofrecí la espalda a los que me apaleaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no me tapé el rostro ante ultrajes ni salivazos» ⁵⁰. A pesar de su inocencia, «el Señor quiso tritularlo con el sufrimiento» y someterlo al dolor a fin de que su alma fuese «un sacrificio por el pecado». Fue como un cordero ante el que le degüella, para que realizara un acto de expiación vicaria: «Por los trabajos de su alma verá la luz, el justo se saciará de conocimiento. Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos» ⁵¹.

Se establece así una doctrina de sufrimiento vicario que va más allá del concepto levítico de la expiación y de la posterior enseñanza rabínica. El Siervo lleva vicariamente los pecados del pueblo, aunque, como ha señalado Bennett, no se da ninguna explicación acerca de cómo pueden justificarse los pecadores porque un inocente ha sido entregado al dolor ⁵². Sin embargo, se reconocía que el pecado exige una expiación, y los sufrimientos del Siervo justo son comparados al sacrificio por el pecado (*asham*) ⁵³. Es preciso hacer algo para apartar las consecuencias del pecado, y una de las funciones del Siervo era la de remediar la cautividad de los exiliados y devolverles la prosperidad ⁵⁴.

⁴⁸ Jos 7,16-26.

⁴⁹ Is 43,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

⁵⁰ Is 50,6.

⁵¹ Is 53,10ss.

⁵² *The Religion of the Post-Exilic Prophets* (Londres 1907) 327.

⁵³ Is 53,1.5.8.

⁵⁴ Is 49,5ss.

Pero tras la concepción del Siervo Doliente se oculta el problema más profundo de la satisfacción vicaria; este problema habría de convertirse en la doctrina fundamental del cristianismo.

La idea de un Mesías doliente era extraña al judaísmo, a cuya mentalidad repugnaba la suposición de que un ser humano pudiera expiar por los pecados mediante su propio sacrificio. En consecuencia, se recurría a los animales sin mancha y a la observancia estricta de la Ley, junto con el arrepentimiento, la oración, la limosna y el ayuno, como únicos medios de asegurarse el favor divino⁵⁵. Con la destrucción del templo en el año 70 después de Cristo, se declaró que el «corazón contrito» sustituía al sacrificio por el pecado⁵⁶, mientras que quien estudiara los preceptos relativos a la oblación diaria⁵⁷ se consideraba que había ofrecido el sacrificio⁵⁸. En la *'Amida* piden todavía los judíos la restauración de los sacrificios, y que, entre tanto, «las plegarias de nuestros labios sean contadas, aceptadas y estimadas ante Ti como si hubiésemos ofrecido el sacrificio diario en sus debidos tiempos, y como si hubiesen sido presentados en nuestro nombre»⁵⁹.

CRISTIANISMO

Aparte de esta actitud legalista, en los años que precedieron a la Era cristiana, durante la sublevación de los Macabeos y a continuación de ella, el movimiento mesiánico hizo considerables progresos. Las especulaciones apocalípticas, influidas en cierta medida por el mazdeísmo, preveían el advenimiento de una nueva Era y la instauración del dominio de Dios sobre la tierra como resultado de una gigantesca intervención cósmica. Las profecías del Siervo no se relacionaron con esta escatología hasta que recibieron un nuevo relieve y una nueva interpretación por obra del Bautista y su gran sucesor. En el pensamiento judío de la época, el sufrimiento conducía a los hombres a la penitencia y era un medio de expiación. El Mesías, sin embargo, era considerado como el soberano reinante y la literatura rabínica nunca lo presenta haciéndose responsable de los pecados

⁵⁵ *Yoma*, 23a.

⁵⁶ *Pes*, 1586.

⁵⁷ *Ex* 29,38-42; *Nm* 28,1-8.

⁵⁸ *Pes*, 606.

⁵⁹ M. Gaster, *The Prayer Book and Order of Service of Spanish and Portuguese Jews* (Londres 1901) I, 11.

ajenos⁶⁰. Por otra parte, Jesús parece haber tomado pie de la concepción del Siervo para fundamentar su mesianidad, llegando a considerar sus propios sufrimientos y su muerte como elementos esenciales para instaurar su reino.

Por supuesto, muchos investigadores del Nuevo Testamento afirman que este aspecto representa las subsecuentes reflexiones de la Iglesia sobre la persona y la obra de Cristo⁶¹; además, la autenticidad de las palabras atribuidas a Jesús plantea un problema de tal complejidad que sería inútil tratar de abordarlo dentro de los límites de un volumen como el nuestro⁶². Pero independientemente de la postura que se adopte en cuanto a la historicidad de las palabras puestas en boca del fundador del cristianismo, en lo que no nos cabe duda alguna es en la valoración que todo ello mereció a sus seguidores a los pocos años de que el Maestro desapareciera de en medio de ellos. Para éstos, Jesús era el Rey Mesías victorioso, el Salvador de la humanidad, al que Dios resucitó de entre los muertos y exaltó a la derecha de la majestad en lo alto, de donde habría de retornar muy pronto en poder y gloria para reunir a sus elegidos e instaurar su reino. Antes de la destrucción del templo en el año 70 d. C., parece que los judíos vieron en este movimiento una especie de peligrosa herejía cuyas intenciones eran destruir el templo y cuyas consecuencias para el judaísmo amenazaban con alcanzar extremos incalculables⁶³. La persecución que provocaron estos temores hizo que la secta se extendiera por las regiones vecinas. Hacia el año 40 d. C. ya existían grupos cristianos fuera de Palestina, en ciudades como Damasco y Antioquía.

Con la entrada en escena de Pablo, que se había criado en el ambiente cosmopolita de Tarso, en la provincia de Cilicia, en Asia Menor⁶⁴, y educado en una escuela rabínica de Jerusalén, no sólo se intensificó la actividad misionera, sino que además se sistematizó la teología como una religión de redención. Para Pablo, después de su conversión en el camino de Damasco, el judaísmo había entrado en vía muerta, al no lograr lo que el Mesías crucificado consiguió, de forma que pertenecer a Cristo era

⁶⁰ H. L. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, 273-92.

⁶¹ Cf. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga 1921) 69ss; F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (Londres 1924) 35ss; Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (Londres 1926) 238ss.

⁶² Para un estudio de las palabras de la pasión, cf. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (Londres 1937) 88ss, 125ss, 192ss.

⁶³ Act 6,14.

⁶⁴ Act 22,3s.

ser una nueva criatura. La antigua alianza, afirmaba, había cedido el puesto al Evangelio de la gracia de Dios, cuyo mediador era el Salvador resucitado y glorificado, que ya había inaugurado la nueva vida de la «Edad futura» apocalíptica. Los que eran sepultados con Cristo en un simbólico «bautismo para la muerte» eran también «resucitados con él por la fe en la obra de Dios, que lo resucitó de entre los muertos»⁶⁵. En adelante, vivían en una condición distinta de aquella en que se hallaban antes, ya que eran liberados de la ley del pecado y de la muerte, animados de una nueva vida que les capacitaba para caminar no según la carne, sino según el Espíritu⁶⁶. En otras palabras: para el Apóstol, abrazar el cristianismo significa superar la vida presente con todos sus males y entrar en la vida de la «Edad futura», en que ya no estaba vigente la ley levítica y el poder del pecado era destruido gracias a la victoria del Mesías y Salvador triunfante, exaltado ahora como Cristo celeste⁶⁷.

Esta interpretación, en la línea del misterio, de la muerte de Jesús separó definitivamente a la nueva secta de sus ataduras judías, pues estaba claro que entre esta teología y las concepciones contemporáneas del judaísmo legalista o apocalíptico no había ningún punto de contacto, ya que equivalía a una completa repulsa de la Ley judía (Torah) que, según los rabinos, sólo podía ser cambiada por Dios y estaba destinada a perdurar hasta la era mesiánica⁶⁸. Así, las semillas de ruptura que los jefes judíos detectaron en la misión original de Jesús dieron sus frutos en la obra de Pablo, que completó el cisma. Partiendo de una visión dualista de la naturaleza humana, el Apóstol formuló la teoría de dos elementos conflictivos dentro de cada individuo, simbolizados en la carne y el espíritu, y de los dos «Adanes». Cristo liberó al hombre de su esclavitud al mal mediante su muerte y resurrección. El «se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para sacarnos de este mal tiempo presente, según la voluntad de Dios nuestro Padre»⁶⁹. Lo que «las obras de la Ley» no fueron capaces de conseguir en aquellos que eran «judíos por naturaleza», el «Evangelio de la gracia de Dios por la fe en Jesucristo» lo realizó otorgando una nueva manera de vida. «Yo he muerto a la Ley a fin de vivir para Dios» y «ya no yo,

⁶⁵ Col 2,12; Rom 6,3s.

⁶⁶ Rom 8,4; 2 Cor 5,17.

⁶⁷ Cf. S. H. Hooke, *The Age of Transition* (Londres 1937) I, 246.

⁶⁸ Lev. R., 13, 3, *Shemini*.

⁶⁹ Gál 1,4.

sino que Cristo vive en mí»⁷⁰. En esto consistía, según Pablo, «el poder de Dios para la salvación de todo el que cree»⁷¹.

Estimaba que el agente divino para la salvación del alma era el «espíritu» (πνεῦμα) más que la «gracia», identificándolo en algunos pasajes con Cristo⁷². Del don pneumático proceden las virtudes cardinales —«amor, gozo, paciencia, ternura, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza»⁷³— no como premio a las buenas obras, al igual que en la Ley, sino como influjo santificador otorgado por la bondad divina para llevar a plenitud la redención y la regeneración espiritual del individuo. En su teología, esta vida nueva de perdón constituye una «etapa de gracia», porque el «justificado», al estar «poseído por el espíritu», goza del «favor» divino en una relación filial con Dios.

Pasar de las penosas condiciones de la «edad presente» a la libertad gloriosa de los hijos de Dios en la «edad futura» constituía un privilegio tan enorme que, según pensaba Pablo, sólo podía explicarse como un acto de elección divina, tan inmerecido que caía totalmente fuera de las posibilidades humanas. En consecuencia, concluía que el hombre se justifica no en virtud de esfuerzo alguno por su parte, sino de la gracia predestinada. «Porque a los que conoció, a éstos predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo a fin de que él sea primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, también los llamó, y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó»⁷⁴. No dudó tampoco en imaginar la divinidad como un alfarero que modela «vasos de misericordia» y «vasos de ira», que «tiene misericordia de los que quiere y a los que quiere endurece»⁷⁵, aunque el lenguaje empleado sugiere más bien que Dios, si quisiera, podría actuar de manera arbitraria, pero que en realidad no se comporta como el alfarero⁷⁶.

Esta posición ante el problema del pecado y de la redención fue, indudablemente, resultado de la experiencia psicológica habida en el camino de Damasco, lo mismo que la conversión instantánea de san Agustín en el huerto de Milán y la de Lutero en la Scala Santa fue en gran parte responsable de su teología «renacida». Una súbita conciencia de la tremenda majestad y la

⁷⁰ Gál 2,15-20.

⁷¹ Rom 1,16.

⁷² 2 Cor 13,17; Rom 8,10s.

⁷³ Gál 5,22; Rom 14,17.

⁷⁴ Rom 8,29s.

⁷⁵ Rom 9,18.23s.

⁷⁶ Rom 9,22.

santidad inaccesible de Dios produce un sentimiento de absoluta indignidad y de pecaminosidad excesiva, como lo experimentó el profeta Isaías al gritar «¡Ay de mí! Soy un hombre indigno; porque soy hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios impuros». Pero el *mysterium tremendum*, como Otto ha señalado, es a la vez el *mysterium fascinans*, que atrae al hombre a la comunión mística, animándolo con el deseo de apropiárselo en alguna forma⁷⁷. Este mismo sentirse abatido y al mismo tiempo atraído en la presencia del todo santo, esta misma conciencia de la nada humana y el poder divino se expresa en la doctrina de la elección y predestinación fundada en la idea de Dios como causa única de todo ser y toda realidad, de toda existencia, intención y función como consecuencia de un ordenamiento divino conforme a un plan eterno predeterminado. La gracia, en la concepción de Tertuliano, se convierte en una fuerza impersonal santificadora que neutraliza la corrupción de la naturaleza humana, sin cuya ayuda el hombre sería incapaz de hacer o pensar nada bueno. En consecuencia, depende únicamente de la voluntad salvífica de Dios, hasta el punto de que la divina voluntad predeterminada no puede fallar ni siquiera por la negativa del hombre.

En oposición a Pelagio, que negaba la existencia del pecado original y hacía de la gracia una inclinación de la voluntad hacia el bien, san Agustín sostenía que, al caer, Adán perdió la capacidad de querer el bien y transmitió a sus descendientes una naturaleza corrompida, como una *massa peccati* en virtud de la «identidad seminal» con el primer antepasado; la liberación de tales condiciones sólo podía alcanzarse por la gracia justificante otorgada incondicional y gratuitamente a los que Dios quería salvar⁷⁸. Esta doctrina de la gracia irresistible representa la forma extrema de la idea paulina de elección, y si la Iglesia occidental no le dio carta blanca, no por ello el agustinismo dejó de ejercer un profundo influjo en la postura subsiguiente ante el problema de la redención tanto en el catolicismo como en el protestantismo.

Estrechamente vinculado al problema de la salvación por gracia está el de la manera en que la muerte de Cristo logró recuperar el favor divino. Ningún sector del pensamiento cristiano puso en tela de juicio el hecho de la expiación, pero la manera de interpretarla ha dado lugar a una serie de controversias y

⁷⁷ *The Idea of the Holy*, 31ss; 35.

⁷⁸ *Enchiridion*, 99; cf. *Ep.* 194, 6, 8.

especulaciones a lo largo de los siglos. Como san Pablo presenta la muerte a modo de una pena por el pecado heredado de Adán, y el sacrificio de Cristo como la ofrenda perfecta que hizo posible la justificación en la medida en que era una victoria vicaria ganada en beneficio del hombre⁷⁹, quedaba abierto el camino a una valoración legal del misterio de la redención. Así, ya en el siglo II, Ireneo introdujo la idea de que la raza humana había sido rescatada del poder de Satán; esta teoría se siguió desarrollando en los siglos siguientes, especialmente por las aportaciones de Orígenes y san Agustín, hasta que Anselmo puso el término «satisfacción» en lugar de «rescate», cargando el acento en la vindicación del honor de Dios en vez de una transacción con el diablo⁸⁰. Al someterse voluntariamente y en perfecta obediencia a la vida encarnada, todas las deudas de la humanidad pecadora quedaron sobradamente pagadas, y el exceso de méritos cedió en beneficio de los redimidos.

Frente a esta hipótesis penal, Abelardo negó cualquier necesidad de satisfacer por el pecado. La vida y muerte de Cristo fueron simplemente la suprema demostración de amor a Dios, lo que ya es bastante para provocar una respuesta de confianza amorosa, induciendo al pecador a adoptar el camino de la justicia⁸¹. Pero, como replicaba san Bernardo, esta interpretación parecía entrañar una negación del «sacramento de la redención», y la Iglesia medieval, si bien estaba de acuerdo con Abelardo en rechazar la absoluta necesidad de una satisfacción plena por el pecado, adoptó la idea anselmiana de la satisfacción como base de la doctrina sobre la expiación. Así, santo Tomás de Aquino sostuvo que la restauración de la humanidad caída era obra de la gracia y la benevolencia divinas, que hubiera podido realizarse sin el sacrificio de la cruz, pero una vez que Dios había elegido esa manera de redimir a la humanidad caída, nada que no fuese esta forma elegida en su inescrutable sabiduría hubiera bastado como satisfacción por las ofensas cometidas contra su honor⁸².

⁷⁹ 1 Cor 6,20; 7,25; 2 Cor 5,19.21; Rom 3,24; 8,1.17.32ss; Gál 2,17; 3,15ss; 4,4s. En realidad, sin embargo, san Pablo afirmó simplemente que el sacrificio de Cristo sirvió para que el hombre fuera perdonado al iniciar una nueva dispensación de gracia, produciéndose este cambio no en Dios, sino en el hombre, así como en las relaciones entre Dios y la raza redimida como consecuencia de este ofrecimiento de salvación.

⁸⁰ *Cur Deus Homo* (Londres 1889) 8ss, 100ss.

⁸¹ R. S. Franks, *The Atonement* (Oxford 1934) 2; H. Rashdall, *The Idea of the Atonement in Christian Theology* (Londres 1920) 437ss.

⁸² *Summa Theol.* III, 46-49; cf. H. N. Oxenham, *The Catholic Doctrine of the Atonement* (Londres 1869) 85ss.

La Reforma provocó un retorno a la forma más cruda de la teoría penal y una nueva soteriología en que el hombre apenas desempeñaba un papel mínimo en su propia salvación, de acuerdo con una doctrina de la justificación por la fe que implicaba una imputación legal de la justicia de Cristo a los pecadores animados por la fe. Se llegó efectivamente a considerar la muerte en la cruz no sólo como una acción redentora, sino también como algo que se realizaba «en lugar de nosotros» y no «en beneficio nuestro». Con ello se retornaba a la doctrina agustiniana de la justificación y la predestinación conforme a un esquema aún más rígido de elección. Como dice N. P. Williams, «a lo largo de todo el período medieval, dentro del sistema eclesiástico más absolutista que el mundo haya conocido jamás, Agustín el místico de la predestinación luchaba sordamente con Agustín el jerarca, de manera que la Reforma del siglo xvi fue en gran medida una rebelión póstuma de Agustín contra Agustín»⁸³.

Del Agustín de la predestinación derivaron los dirigentes de la Reforma su desprecio hacia la naturaleza humana irredenta y su absoluta confianza en la gracia divina para la salvación del alma. Al interpretar la justificación en términos jurídicos como imputación de los méritos de Cristo, al revés de lo que hacía Agustín, se apartaron por completo de la tradición institucional del cristianismo en la cuestión de la Iglesia visible como un cuerpo portador de la gracia. La redención era un don absolutamente inmerecido que el Espíritu Santo otorgaba en virtud de la promesa proclamada a través de Cristo a los elegidos y dada a conocer mediante la locura de la predicación. Sólo el Espíritu Santo podría conducir a los hombres hacia Cristo o hacer que Cristo llegara a los hombres, se afirmaba, y la salvación sólo podía asegurarse por la fe considerada como don gratuito de Dios.

El cometido de la voluntad humana en la aceptación del ofrecimiento de la salvación se convirtió en motivo de agudas controversias entre los seguidores de Lutero; mientras las sectas calvinistas discutían acerca de la elección y la caída, Calvino y los supralapsarios presentaban la caída como causa de perdición. Arminio, jefe de la última escuela, cargaba el acento en la gracia como principio del proceso redentor, haciendo así que la expiación apareciera como eficaz para todos los hombres independientemente de la predestinación. Esta idea resultaba abominable a los calvinistas; la expulsión de los arminianos de la Iglesia

⁸³ *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (Londres 1927) 321.

Reformada de Holanda en 1618 hizo que este movimiento se difundiera por la Europa nórdica, desempeñando un papel no despreciable en las posiciones teológicas adoptadas en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII, especialmente en el metodismo y entre los teólogos carolinos.

Mientras tanto, en el Continente la Contrarreforma había aceptado el reto de Lutero en sus propios términos; en las prolongadas sesiones del Concilio de Trento (1545-1564) se afirmaron las doctrinas agustinianas según la interpretación de santo Tomás de Aquino, se preservó la realidad del libre albedrío y se mantuvo la universalidad de la redención de Cristo. Como respuesta a los ataques protestantes contra la Iglesia y los sacramentos, el Concilio anatematizó a cuantos negaban la eficacia de la gracia sacramental conferida *ex opere operato* como elemento integrante de la salvación y la justificación, pero no se llevó a cabo ningún esfuerzo por reconciliar la gracia y el libre albedrío, problema que provocó una acalorada controversia entre jesuitas y dominicos. La condenación de los jansenistas por defender la doctrina de la depravación humana y el poder irresistible de la gracia señala la declaración formal de la Santa Sede contra el agustinismo en su expresión extrema.

La moderna investigación teológica ha sufrido un cambio profundo de actitud frente al problema del pecado y del perdón a la luz de las actuales ideales evolucionistas. Pero si bien ya no es posible seguir manteniendo una doctrina de la caída fundada en la cosmología del *Génesis*, el pecado, como quiebra o fracaso por incapacidad de adherirse a los niveles aprobados de conducta social y religiosa por parte del individuo o de toda la sociedad en conjunto, es un fenómeno universal en la historia humana. La interpretación paulina y agustiniana del relato del Paraíso es tan sólo uno de los numerosos intentos de explicar el origen del mal en términos de un monoteísmo ético. Lo cierto es que en las escrituras canónicas del Antiguo Testamento o en los Evangelios no se contiene referencia alguna a la teoría del pecado original en relación con Adán.

Los rabinos judíos vieron en la «mala imaginación» la mano de Yahvé, porque el conflicto entre el buen y el mal *yetser* ayudaba a formar el carácter⁸⁴. Al igual que los modernos psicólogos, comprendieron que ciertos deseos no susceptibles de una satisfacción legítima pueden ser encauzados por otros conductos, y mediante nuevas asociaciones y reorientaciones pueden

⁸⁴ Eclo 15,11-17; cf. Sal 130,3; 140,2; 51,5.

volverse no sólo inocuos, sino también eficaces para la consecución de fines e ideales más elevados. Pero dado que la teoría rabínica parece hacer a Dios responsable en definitiva del pecado, aun cuando lo utilice con fines beneficiosos, el judaísmo posterior, a base de una ulterior reflexión sobre este problema, buscó otra explicación primero en la muy primitiva narración de los ángeles apóstatas, los *nephilim*, conservada en el capítulo sexto del *Génesis* y elaborada luego en el *Libro de Henoc*⁸⁵ y otros escritos apocalípticos. Como esta hipótesis no explicaba el problema de la continuidad del pecado después del diluvio, se recurrió al pecado de Adán y Eva, si bien la idea de pecado original no aparece como elemento inherente al relato⁸⁶. Habiendo adoptado san Pablo esta teoría como base de su doctrina acerca de los dos Adanes, en la teología cristiana se llegó a considerar la redención a la luz de una restauración de la raza caída, que mediante el sacrificio expiatorio de Cristo era elevada a un nuevo estado de gracia, aunque, como hemos visto, la Iglesia afirmaba que el conflicto entre el bien y el mal es independiente de la caída. En la catástrofe inicial sólo se perdió el don de la gracia sobrenatural que había sido otorgado al hombre y que le hubiera capacitado para triunfar en la lucha.

Sin embargo, aparte de las especulaciones en torno a los orígenes, cuya ausencia llama la atención en los Evangelios Sinópticos, la psicología de Agustín revistió mayor importancia que la de Pelagio, que no acertó a ver lo profundamente enraizada que está en la condición humana la conciencia del pecado y la realidad del sufrimiento. Ha sido este problema en toda su complejidad el que ha llevado a las distintas interpretaciones a través de los siglos en todas las etapas culturales, desde la más rudimentaria hasta la más avanzada. El pelagianismo, con su fácil optimismo, no dio respuesta a la cuestión última, del mismo modo que la teoría abelardiana de la expiación no acertó a afirmar la satisfacción por el pecado que exige el alma desasosegada. Si bien Jesús no dijo nada acerca del origen del mal, «en todo lo que dijo y enseñó —señala Vincent Taylor— nada hay que sugiera la idea de que su objetivo al morir fuera enfrentar a los hombres con el amor incansable de Dios, de forma que a través de la penitencia y la contrición le correspondieran con la confianza y el amor. Es incluso dudoso que llegara a pensar en nada de esto; éstas son creencias que nosotros leemos con la imagi-

⁸⁵ *Henoc* 9,6: 10,7.8; 69,9.10.

⁸⁶ Cf. N. P. Williams, *op. cit.*, 3-91.

nación en el pensamiento de Jesús, pero no corresponden al Jesús de la historia... Las ideas de Jesús en relación con la cruz son 'objetivas', en el viejo sentido que este término tenía en las teorías de la expiación; es decir, que en su pensamiento resulta básica la idea de que él cumple, como Hijo de Hombre, un ministerio ante Dios y en beneficio de los hombres»⁸⁷.

Si bien el cristianismo no logró elaborar una explicación filosófica y teológica completamente satisfactoria acerca del problema del mal, tuvo éxito en aquello mismo en que la mayor parte de sus rivales fracasaron, porque puso a la divinidad trascendente en una relación vital con el hombre, haciendo del Dios encarnado el compañero y partícipe de los sufrimientos humanos, al mismo tiempo que vencedor del pecado al suprimir sus causas.

⁸⁷ *Jesus and His Sacrifice* (Londres 1937) 302ss.

BIBLIOGRAFIA

- Anselmo (san), *Cur Deus Homo*.
- E. J. Bicknell, *The Christian Idea of Sin and Original Sin* (1922).
- J. H. Breasted, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912).
- *Dawn of Conscience* (1934).
- A. Bückler, *Studies in Sin and Atonement* (Oxford 1928).
- E. A. W. Budge, *Teaching of Amen-En-Apt* (1924).
- S. A. Cook, *The Law of Moses and the Code of Hammurabi* (1903).
- R. W. Dale, *The Atonement* (1892).
- A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (1927).
- P. Dhorme, *La Religion Assyro-babylonienne* (Paris 1910).
- R. S. Franks, *The Atonement* (Oxford 1934).
- W. R. W. Gardner, *The Qur'anic Doctrine of Sin* (1914).
- G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925).
- L. W. Grensted, *A Short History of the Doctrine of Atonement* (Manchester 1920).
- *The Atonement in History and in Life* (1929).
- F. C. N. Hicks, *The Fullness of Sacrifice* (1930).
- S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (1953).
- E. O. James, *Origins of Sacrifice* (1933).
- M. Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria* (1911).
- *Religion of Babylonia and Assyria* (1898).
- R. H. Kennett, *Old Testament Essays* (Cambridge 1928).
- S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms* (Paris 1927).
- D. B. Macdonald, *Muslim Theology* (1903).
- J. McLeod Campbell, *The Nature of Atonement* (1856).
- R. C. Moberley, *Atonement and Personality* (1901).
- J. Morgenstein, *Doctrine of Sin in Babylonian Religion* (1905).
- J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (1913).
- J. K. Mozley, *The Doctrine of the Atonement* (1915).
- W. O. E. Oesterley, *Sacrifice in Ancient Israel* (1937).
- H. N. Oxenham, *The Catholic Doctrine of the Atonement* (1869).
- H. Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology* (1919).
- E. Sells, *The Faith of Islam* (1907).
- F. R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin* (Cambridge 1906).
- N. P. Williams, *Ideas of the Fall and of the Original Sin* (1927).
- H. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen* (Leipzig 1885).

CAPITULO X

SACRIFICIO Y SACRAMENTO

Las discusiones teológicas y las ideas populares erróneas acerca de la doctrina cristiana de la expiación han sido determinadas hasta ahora en gran parte por el concepto sacrificial del judaísmo tardío combinado con la idea de propiciación. Pero en realidad no hay motivo alguno para pensar que en el mismo Jesús influyera mucho el culto del templo en cuanto a su personal valoración de la función mesiánica, pues, al parecer, se inspiró principalmente en las profecías del Siervo doliente, si bien es verdad que asoció el derramamiento de su sangre con el sacrificio de la alianza¹ y que relacionó su muerte con el simbolismo pascual. Pero en ningún caso el ritual hebreo tiene el sentido de aplacar la ira de un dios ofendido mediante una ofrenda sacrificial sobre el principio de vida por vida.

El sacrificio ya era una institución establecida en el antiguo Oriente cuando fue sistematizado en Israel de acuerdo con la línea establecida en los relatos del Antiguo Testamento en su forma presente; pero, como ya hemos visto en el caso del Día de la Expiación, aquellos ritos eran el resultado de una larga y complicada evolución. Es indudable que a los distintos ritos se asociaban ideas muy primitivas, y cuando se dice que Moisés ratificó la alianza con holocaustos y sacrificios pacíficos², se entendía que actuaba conforme a la costumbre establecida, independientemente de que se le pudieran o no atribuir realmente aquellos actos en los lejanos días de la peregrinación en el desierto. Pero la aspersion del altar y del pueblo con sangre de las víctimas no implica la idea de propiciación sustitutiva.

¹ Mc 14,24.

² Ex 24,1-11.

LA ALIANZA EN LA SANGRE

Puesto que la sangre deriva su eficacia ritual de la primitiva creencia de que constituye el principio animador del organismo vivo, su derramamiento establece una alianza vital entre todos los que están unidos por lazos de consanguinidad. En consecuencia, era un poderoso elemento para consolidar las relaciones tribales y establecer una comunión entre el elemento humano y el orden sagrado. Así, como ya hemos visto, los hombres del tótem canguro Undiario de Australia acuden a un paraje rocoso que creen habitado por los espíritus de los canguros ancestrales y se abren las venas de los brazos para que la sangre corra sobre una roca que señala el lugar en que un famoso canguro descendió a la tierra en el *Alcheringa*, al parecer con intención de fomentar el desarrollo de la especie mediante una renovación de la vida y para consolidar la unión con su sagrado aliado³. Finalmente, este vínculo de unión se fortalece aún más en una comida sacramental de la carne del tótem degollado y comido ritualmente.

No ha de creerse, como supone Robertson Smith, que el sacrificio surgió en un acto de comunión con un animal teantrópico que en otros tiempos se consideró dios y pariente a la vez⁴, o que tras los ritos hebreos se esconde una organización totémica. Es incluso muy dudoso que el totemismo existiera alguna vez entre los semitas; pero si realmente se dio en algún momento, sería en una época tan alejada de aquella en que se organizó la tradición hebrea, que ya haría mucho tiempo que dejó de tener vigencia. Más aún: teniendo en cuenta que no representa una fase universal en la sociedad primitiva⁵, difícilmente podría haber sido la causa originante del sacrificio en todas partes, aunque, como desarrollo secundario en la organización social de ciertos pueblos cazadores, sirve para ilustrar el pacto de sangre que en culturas más avanzadas se expresó en la institución del sacrificio.

Es posible, como sostiene Taylor⁶, que desde tiempo inmemorial se hicieran simples dones en especie para propiciar a los dioses y espíritus airados y maléficos; pero como institución

³ Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 195ss, 199ss, 206ss.

⁴ *Religion of the Semites* (Londres 1927) 245s, 226.

⁵ Cf. cap. I, 49ss.

⁶ *Primitive Culture* II, 375.

ritual el sacrificio corresponde esencialmente a una etapa posterior de la sociedad humana, cuando la comunidad estaba ya organizada sobre una base teocrática en que determinados individuos, especialmente el rey divino, quedaban colocados aparte para ejercer unas funciones representativas en relación con los dioses de los que dependía la buena marcha de los procesos naturales y el bienestar del grupo humano. En los momentos críticos y en las estaciones especialmente importantes dentro del año agrícola se hacían las adecuadas ofrendas, a fin de establecer y mantener un lazo de unión con los poderes benéficos, capacitándolos de esta forma para ejercer su influjo positivo sobre la tierra, así como para hacer frente a las fuerzas de la muerte y la destrucción, todo ello mediante una renovada efusión de la potencia vital con intención de «cubrir» o limpiar el pecado. Como la sangre era la vida, constituía el elemento indispensable y universal del sacrificio, exceptuando el pensamiento superior de Grecia⁷, donde se introdujo como sustitutivo la ofrenda vegetal, considerándose entonces que el sacrificio incruento también tenía poder vivificante. Normalmente, sin embargo, como sugiere el relato de Caín y Abel, se creía que el rito cruento era más eficaz; los hebreos, ciertamente, no eran excepción a esta regla, ya que las primicias de los ganados y de los establos eran más agradables a Yahvé que las de los campos⁸. Así, no sólo se ratificó con sangre la alianza, sino que el rescate de los primogénitos en Israel⁹ era probablemente una supervivencia de la horrible práctica vigente en épocas más antiguas, antes de que un animal sustituyera a la víctima humana.

EL SACRIFICIO HUMANO

La difundida costumbre de matar al rey cuando daba señales de una pérdida de virilidad¹⁰ fue indudablemente causa en gran parte del desarrollo del sacrificio humano en las comunidades agrícolas, pues llevó al sacrificio de los cautivos y gentes de clase baja en sustitución de la regia víctima; aquellas vidas se entregaban a fin de aumentar los poderes de los dioses y para que siguieran su debido curso los procesos naturales. Pero la práctica no quedaba limitada a este aspecto de los cultos de la vegetación.

⁷ Porfirio, *De Abstinencia* II, 56.

⁸ Gn 4,1-5.

⁹ Ex 13,13.15.

¹⁰ Cf. cap. IV, 122.

Así, por ejemplo, la presencia de cuerpos infantiles en los cimientos de las construcciones en Palestina y otros lugares revela que se hacían sacrificios de este tipo para consolidar los muros de las casas y las ciudades ¹¹, así como para vivificar a los dioses y a los reyes divinos, y renovar la vegetación en su misma fuente; no tenemos necesidad de salirnos de las páginas del Antiguo Testamento para recordar que se pasaba a los niños a través del fuego de Mólek (es decir, «el rey») en el valle de Hinnom antes de la reforma de Josías en el año 621 a. C. ¹². De la misma fuente procede el conocido relato del voto de Jefe y su ejecución ¹³; si el relato del sacrificio de Isaac tiene la forma de un midrash profético del siglo VIII, la idea de que este episodio se consigna para recordar que el sacrificio humano repugnaba a Yahvé carece de fundamento. No cabe duda de que en épocas remotas el mandato del «Libro de la Alianza» (Éx 20,22-23,33) —«Me darás el primogénito de entre tus hijos»— se entendía al pie de la letra, como lo sugiere la conmemoración anual de aquella terrible noche en que el ángel de Yahvé ejecutó su sangrienta obra contra los egipcios ¹⁴.

LA PASCUA

Los orígenes de los ritos pascuales se hunden en la oscuridad, pero, como afirma Frazer, «lo único que está claro en medio de la oscura vaguedad de esta horripilante tradición es el recuerdo de una gran matanza de primogénitos» ¹⁵. Si en realidad fue un sacrificio ritual en beneficio del rey, encajaría en la línea de la extendida costumbre que conocemos, ya que parece haber formado parte de una celebración de año nuevo (en el mes de Abib o Nisán) cuando había que renovar la fuerza y la vitalidad del rey para asegurar la prosperidad del país. En esta hipótesis, los primogénitos eran sacrificados en primer lugar como sustitutos de la víctima regia; pero en Israel la realeza divina sufrió considerables modificaciones, quedando confinada esta idea, al parecer, al reino del sur y al culto davídico. En consecuencia, la tradición sacerdotal de la Pascua, comparativamente más tardía, conservó tan sólo unos escasos restos del anterior ritual.

¹¹ Jos 6,26; 1 Re 16,34.

¹² 2 Re 23,10.

¹³ Jue 11,30ss.

¹⁴ Ex 12; Dt 16,1-8.

¹⁵ GB, parte IV: *Dying God*, 176.

Más aún: cuando fue restaurada durante el reinado de Josías ¹⁶, parece que la fiesta dejó de celebrarse conforme a los ritos que se habían observado en tiempos de los jueces, en que un cordero o cabrito ritualmente perfecto había sustituido a los primogénitos de los hebreos y era degollado al llegar la luna llena del equinoccio de primavera. La carne de la víctima era consumida durante la noche acompañada de hierbas amargas y panes sin levadura. La sangre servía para untar los postes y el dintel de la puerta y los participantes no podían salir de la casa hasta la mañana. Las fiestas duraban siete días, en los que se comía pan sin levadura.

La coincidencia de este acontecimiento con las Fiestas de Primavera sugiere una conexión con la fertilidad, como lo indica también la referencia lunar. El culto de la Diosa Madre y la capacidad de transmitir la vida de las mujeres se identificaban con la luna. Bajo esta apariencia Diana concedía abundantes cosechas y descendencia a las mujeres estériles ¹⁷, mientras que en los ritos relacionados con el calendario azteca, el corazón de una víctima humana era ofrecido a la luna en febrero, a medianoche, para fomentar la fertilidad, y al día siguiente se celebraba una fiesta con su carne ¹⁸.

No cabe duda de que al principio la carne se comía cruda en el rito pascual, pues de otro modo no tendría sentido la prohibición de Ex 12,8s ¹⁹; la intención de este rito era la de absorber sacramentalmente la vitalidad inherente a la víctima, como en el sacrificio del camello entre los árabes en el siglo v, que nos describe Nilo. Al igual que los adoradores traco-frigios de Zagreo, que consumían cruda la carne de toros y terneros ²⁰, los árabes, al parecer, bebían la sangre caliente del camello sacrificado antes de despedazar la carne palpitante y devorarla cruda, «con tal prisa que en el corto intervalo que va de la salida de la estrella matutina que señalaba la hora de empezar el sacrificio y la desaparición de sus rayos ante el sol naciente era devorado todo el camello, carne y huesos, piel, sangre y entrañas» ²¹. De esta forma, la vida de la víctima, que al principio se consideraba de condición divina, era absorbida por todos los participantes en la

¹⁶ 2 Re 23,21ss.

¹⁷ Catulo, XXXIV, 9-20; Cicerón, *De natura deorum* II, 26, 28s.

¹⁸ J. de Acosta, *The Natural and Moral History of the Indies* (Londres 1880) II, 348s.

¹⁹ Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 345.

²⁰ Fírmico Materno, *De err. prof. rel.* VI, 16 (Ziegler).

²¹ *Religion of Semites*, 338.

ceremonia, quedando restablecido y confirmado en vínculo que los unía entre sí. La aspersion de la sangre sobre los postes y el dintel de las puertas es un aditamento posterior al relato de la Pascua, derivado de la práctica de untar con sangre las casas para repeler a los demonios²². Se consideraría que ello constituía una buena defensa contra «el destructor» cuando se formuló el relato, pero estos ritos parece que nada tenían que ver con la fiesta en sí. No está claro si se trataba de un signo para los mismos israelitas o para el «ángel»²³, y en cualquier caso, si la sangre era derramada sobre el altar antes de la fiesta, difícilmente podían untarse también con ella los postes de las puertas²⁴.

Adición más importante y significativa a la fiesta de los primogénitos (Pascua) es la de los *Massoth* o panes sin levadura²⁵, que corresponde esencialmente a una comunidad agrícola como Fiesta de las Primicias. La mención de una segunda Pascua en Nm 9,6-12 refleja las relaciones todavía no muy claras entre la Pascua pastoril y el festival agrícola de las cosechas, ya que al parecer no se celebraban simultáneamente²⁶. Ambas, sin embargo, caían en el equinoccio de primavera, al tiempo de la cosecha de la cebada²⁷, mientras que en Babilonia las fiestas anuales en honor de Shamash, el dios Sol, se celebraban en Sippar el 7 de Nisán. En relación con esto, es significativo que Sal 80, con sus alusiones a Yahvé, que «brilla» en medio de los querubines, forma parte de la liturgia judía de esta fiesta²⁸, lo que sugiere que en el ritual judío pudieron deslizarse ciertas ideas solares mucho tiempo después de que esta celebración hubiera perdido su significado original, como en tantos otros casos ocurre. Pero el tema predominante era la ofrenda de las primicias, significada en el acto de agitar en presencia de Yahvé la gavilla de cebada (*omer*) el segundo día (16 de Nisán) para promover la fertilidad de las cosechas durante la próxima estación, del mismo modo que siete semanas después, al terminar la cosecha de la cebada y comenzar la del trigo, se ofrecían durante la Fiesta de las Semanas (*Shabu'oth*) dos «panes mecidos», hechos con levadura²⁹.

²² Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day* (Chicago 1902) 226ss.

²³ Ex 12,13.23.27; 11,4.

²⁴ Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel* (Londres 1937) 101.

²⁵ Ex 12,15ss.

²⁶ Hirsch, *Jewish Encyclopaedia* IX, 554b.

²⁷ Ex 12,15ss; Lv 23,10; Dt 16,9.

²⁸ Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (Londres 1921) 40ss; Oesterley, *Myth and Ritual*, 115s.

²⁹ Lv 23,17.

Este ceremonial en conjunto demuestra que las fiestas agrícolas hebreas eran típicos ritos de la vegetación encaminados a la renovación de las cosechas. La prohibición de la levadura y el cuidado extremo que se ponía en retirar hasta el menor rastro de la misma a la puesta del sol del 13 de Nisán³⁰ representan el elemento de expulsión característico de las celebraciones de las primicias como preparación de la ofrenda y solemne comida sacramental de las nuevas cosechas³¹. En el caso de la Pascua, en su forma compuesta de *Pesach* y *Massoth* combinados, la comida pascual se convirtió en una fiesta sacrificial en torno al animal sacrificado; pero en el proceso de transformar el rito en un mito etiológico para conmemorar el éxodo, las fiestas anuales hebreas de primavera perdieron sus significados originales y sólo sobrevivieron escasos rastros de las anteriores costumbres y creencias. Pero, a pesar de sus considerables modificaciones, son suficientes para indicar la naturaleza del acontecimiento como rito estacional, con carácter de sacrificio y sacramento, para fomentar la prosperidad del grupo humano y sus cosechas durante el año siguiente, en el que el elemento propiciatorio desempeñaba un papel muy secundario y sin verdadera importancia, como en otras fiestas anuales del antiguo Oriente.

LA EUCARISTIA

En el judaísmo posexílico, la Pascua se consideró ante todo como un sacrificio de comunión, aunque en dos pasajes de la tradición talmúdica se presenta la sangre del cordero como «sangre de alianza»³². Jeremías piensa que Jesús basó su interpretación en Zac 9,11 al final de su ministerio³³, y que, en consecuencia, «juzgó que su muerte tenía carácter expiatorio, que establecía una nueva y eterna comunión de la humanidad, purificada de sus pecados, con Dios: la comunión del reino de Dios»³⁴. Pero la institución de la Eucaristía es un problema que plantea dificultades especiales; no está claro en modo alguno si Jesús y sus discípulos participaron realmente en una comi-

³⁰ Ex 23,18; *Pes* I, 1.

³¹ J. R. Swanton, *43rd RBAE* (Washington 1911) 113ss; C. MacCauley, *5th RBAE* (1887) 522ss; F. G. Speck, *Ethnol. of Yuki Indians* (Filadelfia 1909) 86s.

³² *Targum Zac* 9,1; *Mekh Ex* 12,6.

³³ *Mc* 30,5.

³⁴ *Die Abendmahlswoorte Jesu* (Gotinga 1935) 82.

da pascual la noche antes de que Cristo padeciera, como afirman los Sinópticos³⁵, o si, como parece sugerir el cuarto Evangelio, sólo se trataba de una reunión especial antes de la fiesta³⁶. Contra la afirmación de los Sinópticos se alza la dificultad de reconciliar los acontecimientos descritos en conexión con los juicios y la crucifixión, sobre todo el que los discípulos llevaran armas³⁷, con la observancia judía del día de la Fiesta. Durante las fiestas no habría habido inconveniente en ejecutar a un maestro rebelde³⁸, pero es de suponer que los sacerdotes y el pueblo estarían muy atareados en aquella ocasión con sus obligaciones relativas a la Pascua como para organizar un juicio público con demostraciones populares. Más aún: aunque la tradición sinóptica sitúa la Cena en la noche de Pascua, consigna también la advertencia formulada en el Sanedrín de no tomar iniciativa alguna durante la fiesta —«No en el día de la Fiesta, para no provocar un tumulto»³⁹—, como puede leerse en Lc 22,15s, y el deseo no cumplido de Jesús de tomar parte en la Pascua⁴⁰. También es de notar que no se menciona la víctima pascual, o el relato litúrgico de la Pascua en las versiones de Marcos o de Mateo, mientras que el término utilizado para designar el pan (ἄρτος) sugiere que estaba hecho con levadura, a diferencia de los *massoth* (ázimos). Además, en vez de las cuatro copas prescritas para la cena pascual, entre los discípulos sólo circuló una copa.

Pero si bien es cierto que abundan las razones de peso para disociar la Eucaristía de la Pascua⁴¹, en modo alguno resulta sencillo determinar exactamente el carácter preciso de esta reunión. Se ha sugerido que podía tratarse de una forma del *kiddush* o comida cuasi religiosa que se celebraba la víspera de los sábados o de otras festividades⁴²; pero en circunstancias ordinarias no habría tenido lugar tal «santificación» en la noche del jueves, ya que el *kiddush* precede inmediatamente a la cele-

³⁵ Mc 14,25; Lc 22,13; Mt 26,18.

³⁶ Jn 18,28; 19,14.

³⁷ Mc 14,47.

³⁸ *San*, 11,3.

³⁹ Mc 14,2; Mt 26,5.

⁴⁰ Oesterley. *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925) 181.

⁴¹ Un punto de vista opuesto en Dalman, *Jesus-Joshua* (Leipzig 1922) 86ss; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi* (Leipzig 1918) 11; Jeremías, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 8-13.

⁴² Cf. G. H. Box, «*Journal of Theological Studies*» 3, 359ss; 10, 106s; Oesterley, *op. cit.*, 159ss; G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945) 50ss.

bración efectiva del día ⁴³. El rito de los días de entresemana consistía simplemente en una bendición adecuada a la comida, variando según la clase de viandas. En consecuencia, a pesar de las críticas de Jeremías ⁴⁴, es posible que tengan razón Leitzmann ⁴⁵ y Otto ⁴⁶ al suponer que la Última Cena fue una *haburah* o reunión de un grupo de amigos, que adoptó la forma de un *kiddush* de Pascua, anticipándola un día en vista de la crisis inminente. Al darse cuenta de que la tormenta estaba para estallar de un momento a otro, y sintiendo un especial deseo de comer, o mejor, anticipar, esta Pascua con sus discípulos antes de padecer ⁴⁷, Jesús pudo reunirlos la tarde del jueves para celebrar con ellos una *haburah*, del mismo modo que sin duda alguna había juzgado conveniente reunirlos de cuando en cuando durante el tiempo de su ministerio para hablar con ellos durante una de estas comidas acerca de su misión mesiánica ⁴⁸.

Los relatos en que una multitud recibe su alimento milagrosamente parecen estar relacionados con reuniones de este tipo. Que la Iglesia primitiva atribuyó excepcional importancia a estas tradiciones se ve claro por el hecho de que éste es el único milagro que se consigna en los cuatro evangelios. Ciertamente, no hay ningún otro episodio anterior a la pasión, excepto la obra del Bautista, que sea mencionado por los cuatro evangelistas. San Pablo, antes de que los relatos sinópticos fueran recopilados, relacionó la Eucaristía con el «alimento espiritual» que sustentó a Israel en el desierto, donde luego se afirma que tuvieron lugar los milagros de la multiplicación de los panes, mientras que en Jn 6 la transición del relato del milagro al discurso eucarístico se hace precisamente con una alusión al maná. Si aquellas «multiplicaciones del pan» fueron una anticipación del futuro banquete mesiánico, la interpretación sacramental se deduce con toda naturalidad; de hecho, todo el contexto existencial de los milagros indica un significado místico. Así, se carga el acento en el gesto de Jesús, que da gracias (Jn 6,23), y los cinco panes son llamados ἄρτος, en singular, como en 1 Cor 10, 16s-11,27. Se reprende a los discípulos por su dureza de corazón, porque «no entendieron lo de los panes» ⁴⁹, y se emite un

⁴³ Burkitt, «Journal of Theological Studies» 17, 294.

⁴⁴ Jeremías, *op. cit.*, 30ss.

⁴⁵ *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 210.

⁴⁶ *Reich Gottes und Menschensohn*, 234ss.

⁴⁷ Lc 22,15.

⁴⁸ Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus* (Londres 1910) 374; Otto, *op. cit.*, 241.

⁴⁹ Mc 6,52.

juicio negativo sobre la multitud que seguía a Jesús no porque había visto *σημεῖα*, sino porque «comieron los panes y se saciaron». Del mismo modo que Pablo condenaba los sórdidos excesos de los corintios al celebrar la cena⁵⁰, también el cuarto Evangelio pone en contraste los panes de cebada con el «pan verdadero», que es Jesús. «Esforzaos no por el alimento que perece, sino por la comida que permanece para la vida eterna»⁵¹. Lo que importa es el significado profundo de la comida ritual, pues «la carne de nada aprovecha»; los *ρῆματα* del Logos hecho carne son espíritu y vida.

Parece, por consiguiente, que el origen de la Eucaristía ha de buscarse en el trasfondo de los relatos de multiplicación del pan, cuya culminación se sitúa en la «sala alta» en la víspera de la crucifixión, donde se estableció la conexión con la Pascua. Todos los relatos coinciden en que fue durante la Cena cuando se instituyó el rito, aunque se da a entender que en aquella comida hubo ciertas diferencias con respecto a la celebración judía normal, probablemente porque se trataba de una reunión apresurada para enfrentarse a una situación urgente. Pero las alusiones pascales no faltaron en ella y confirieron un significado especial a todo lo que allí se dijo y se hizo.

Los elementos esenciales de un *kiddush* eran las «bendiciones» del pan y de la bebida conforme a fórmulas prescritas: «Bendito eres tú, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo, que creaste el fruto de la vid»; «Bendito eres tú, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo, que haces brotar el pan de la tierra»⁵². Después de la bendición del vino seguía la santificación del día. Dos panes simbolizaban la doble porción de maná: uno de ellos era cortado y repartido entre los comensales, mientras que el otro se reservaba para el día siguiente. Antes de que empezara la comida, el cabeza de familia hacía el elogio de la esposa virtuosa⁵³ y los demás se le unían con cánticos relativos a este mismo tema. A las bendiciones precedía o seguía un solemne lavatorio de las manos, conforme al ritual que concretamente se observara; para la víspera del sábado estaban prescritas dos bendiciones de la copa, aunque las escuelas de Hillel y Shammai discutían el orden en que debían hacerse⁵⁴.

Si la Eucaristía se instituyó en el curso de una ceremonia de

⁵⁰ 1 Cor 11,20s.

⁵¹ Jn 6,26s.

⁵² *Tosephta Berakboth*, 6, 24; cf. Singer, *Daily Prayer Book*, 124.

⁵³ Prov 31,10-31.

⁵⁴ *Ber*, 8, 1; *Pesahim*, 10, 2.

este tipo, o la comida no empezó con el pan y el vino, y Jesús bendijo los elementos cuando les llegó el turno, o, si la comida empezó con las bendiciones del pan y del vino, la duplicación de éstas supondría una innovación cuyo sentido sería que las anteriores bendiciones, las del *kiddush* o de cualquier otro tipo, eran inválidas, y que se repetían porque a partir de aquel momento habrían de tener un nuevo significado. La razón de ser del *kiddush* del sábado o de cualquier otra fiesta es su referencia histórica. En el sábado se unen el recuerdo de la creación y el del éxodo a causa de las explicaciones divergentes que aparecen en las dos recensiones del cuarto mandamiento⁵⁵, y si las palabras «haced esto en memoria mía»⁵⁶ se pronunciaron durante la Cena, resultaban singularmente apropiadas a esta ocasión⁵⁷. Al identificar la copa con la sangre de la alianza, Jesús convirtió la Eucaristía en un nuevo *kiddush*, introduciendo una nueva división del tiempo, quedando la cronología judía dividida en dos partes: desde la creación hasta el éxodo y desde el éxodo en adelante. Como dice Leitzmann, al ofrecerse como cordero pascual durante el último de sus solemnes banquetes con los discípulos, Cristo dijo en definitiva: «Yo soy la víctima sacrificial cuya sangre es derramada por vosotros —es decir, por el pueblo creyente— para sellar una nueva alianza con Dios, sangre que es derramada violentamente por nosotros»⁵⁸.

En consecuencia, si aquella comida no correspondió efectivamente a la celebración de la Pascua, tuvo, sin embargo, un auténtico sentido pascual, y así la entendieron los cristianos de la primera generación. Los relatos sinópticos, como hemos visto, identifican los dos acontecimientos y los relacionan con la muerte de Cristo, como si en algún sentido se tratara del sacrificio de la sangre en la nueva alianza, sea la del cordero pascual, sea la de la institución mosaica⁵⁹. Para san Pablo, Cristo era el cordero pascual del que se alimentan los fieles como verdadera Pascua⁶⁰. Lo mismo que la antigua alianza fue sellada con sangre, también el vino eucarístico no era otra cosa que la sangre de Cristo con que él selló la nueva alianza comparable al memo-

⁵⁵ Ex 20,10; Dt 5,15.

⁵⁶ 1 Cor 11,24s. Estas palabras del *textus receptus* de Lc 22,14-16 faltan en varios e importantes manuscritos; cf. Westcott y Hort, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge 1881) app. 63s; intr. 175.

⁵⁷ El autor debe al señor Loewe una abundante información acerca de la práctica judía del *kiddush*.

⁵⁸ *Messe und Herrenmahl*, 221.

⁵⁹ Mc 14,24.

⁶⁰ 1 Cor 5,7.

rial pascual de la liberación de Egipto en la presencia de Yahvé⁶¹. «La copa de bendición que nosotros bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que nosotros partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?»⁶². Más aún: «cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, proclamáis la muerte del Señor hasta que él vuelva»⁶³. A partir de estas palabras podría argumentarse que los aspectos sacramental y sacrificial del rito se unieron en el pensamiento de san Pablo, que interpretó la Eucaristía como una *koinosis* por designio divino, una participación común en el cuerpo y en la sangre de Cristo y una *anamnesis* de su muerte redentora, en que se hace presente de nuevo el sacrificio de la alianza como un drama de redención hasta la parusía, el objetivo del *opus redemptionis*. Así fortalecido y sustentado, el creyente vive la vida de la era que ha de venir, como se afirma en Jn 6,53s.

SACRAMENTOS Y RELIGIONES MISTERICAS

Esta interpretación mística de la Eucaristía se diría que es una consecuencia lógica de la doctrina referente al sacramento inicial de la Iglesia cristiana, que considera el bautismo como una sepultura con Cristo para morir y resucitar a una vida nueva, de forma que en adelante la muerte ya no tiene poder alguno sobre el iniciado, que vive en unas condiciones radicalmente distintas de aquellas en que se desarrollaba su existencia anterior. Liberado de una vez para siempre de la ley del pecado, animado además por un nuevo principio vital, camina no conforme a la carne, sino al espíritu, como nueva criatura⁶⁴. Sin embargo, esta visión sacramental difiere de la que corresponde a los misterios paganos en muchos e importantes aspectos. Por lo que nosotros sabemos, los iniciados en estos cultos no eran bautizados en el nombre del dios salvador o de la diosa ni recibían un don espiritual como resultado de las lustraciones rituales. Para san Pablo, la incorporación a la persona de Cristo mediante la operación del Πνεῦμα divino era el rasgo capital del proceso redentor⁶⁵.

⁶¹ 1 Cor 10,1-5.

⁶² 1 Cor 10,16. «Comunión» puede significar «participación» o «hermandad».

⁶³ 1 Cor 9,26. El sentido en que san Pablo utilizara el término «proclamar» es objeto de agudas controversias teológicas, pero más tarde fue ciertamente entendido como un misterio de representación sacrificial.

⁶⁴ Rom 6,3-5; 8,4; 2 Cor 5,17; Col 2,12.

⁶⁵ Gál 3,27; Rom 6,3; 1 Cor 12,12s; Act 1,15; Ap 3,4; 11,13.

Además, el iniciado o neófito cristiano pasaba de la muerte a la vida en virtud de una experiencia mística, no de un rito mágico, y habiendo llegado, como nueva criatura, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo, pasaba a ser miembro de un orden espiritual. Para san Pablo, la unión con Cristo, en una palabra, era una relación mística personal mediante un acto consciente de renuncia a sí mismo que implicaba la muerte a la vida vieja y la resurrección en una nueva vida para permanecer con Cristo, en el que el iniciado era «sellado con el Espíritu Santo de la promesa». De esta forma, la *unio mystica* sustituía a la experiencia de deificación que caracterizaba los cultos místicos paganos. El bautismo era simplemente el rito de transición mediante el que se lograba el acceso a la vida espiritual superior de la edad futura con todas sus posibilidades de crecimiento en la semejanza con Cristo hasta que finalmente, cuando el cuerpo mortal se había revestido de inmortalidad y la muerte había sido absorbida en la victoria, el alma glorificada alcanzaba la visión beatífica ⁶⁶.

En este proceso sacramental, sin embargo, no es suficiente la santidad ritual, como lo demuestran los duros términos con que se critican los escándalos de las celebraciones eucarísticas de Corinto. Dado que la comunión es nada menos que la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo, comer y beber indignamente, se afirma, es tanto como hacerse reo del sacrificio de la cruz en vez de reconciliarse gracias a él ⁶⁷. En consecuencia, del mismo modo que los frutos de una digna participación se hacen notar en esta vida y en la venidera, también la participación indigna tiene como consecuencia la enfermedad física: «Por esta causa muchos entre vosotros están débiles y enfermos, y no pocos se duermen» ⁶⁸. En un culto místico, sin embargo, la iniciación era un fin en sí misma, independientemente de toda consideración ética. En la teología paulina, los frutos del espíritu se consideran pruebas de la nueva vida en Cristo.

a) *Los misterios eleusinos*.—En Eleusis, el nuevo nacimiento se realizaba mediante una serie de ceremonias purificadoras previas a la revelación del secreto oculto de Deméter en la Sala de la Iniciación. Si bien nos resulta sumamente oscuro lo que realmente se revelaba en el momento supremo del drama sagrado, no hay razón para afirmar que el clímax de los ritos estaba

⁶⁶ 1 Cor 15,51ss.

⁶⁷ 1 Cor 11,27.

⁶⁸ 1 Cor 11,30

constituido por una comunión sacramental mística. Sea cual fuese el significado que tenía el acto de beber el *κυκέων*, lo que está claro es que no era el misterio central del culto, y es muy dudoso que tuviera significado sacramental alguno. Por lo que nosotros sabemos, en ningún momento del largo ceremonial recibía el iniciado la sustancia divina de la diosa ni participaba sacramentalmente de su pasión.

Es posible que la advertencia al sacerdote para que «corte y reparta el pastel y distribuya el líquido a los devotos», consignada en la inscripción fragmentaria de los misterios de los Kabiros precedente de Tomi, junto al mar Negro⁶⁹, indique la presencia de un elemento sacramental en el culto de Samotracia; pero la reconstrucción es conjetural y es imposible determinar, a base de los escasos fragmentos que poseemos, lo que se hacía o lo que iba implícito en aquella comida. Tomada en su estado actual, esta inscripción nos habla únicamente de que se practicaban unas comidas comunitarias en aquella sociedad, que podían tener o no carácter sacramental.

b) *Los misterios dionisiacos*.—En el culto orgiástico tracio-frigio de Dionisos, la *omofagia*, como hemos visto, podía ser un medio de entrar en comunión con el dios, al igual que en el rito árabe del camello; hay ciertos indicios de que el acto de devorar toros vivos en ciertas fiestas de Dionisos era conocido entre los atenienses del siglo v a. C.⁷⁰ También en Creta, según Eurípides, el iniciado se hacía una misma cosa con la divinidad una vez que había participado en «el solemne rito del banquete de carne cruda»⁷¹; los Padres cristianos relacionan este rito con el orfismo⁷²; lo cierto es que el Dionisos cuya historia y cuyos ritos recibieron un puesto tan destacado en las creencias y prácticas del orfismo era el Dionisos de Creta⁷³, con el que iba asociada esta forma tan primitiva de ritos ctónicos para asegurar la comunión con el dios. Además, ya desde tiempos de Homero, el culto orgiástico del toro, de origen tracio, había ido ganando cada vez mayor popularidad en Grecia, a pesar de su carácter no helénico; en tiempos de Aristófanes era muy común el acto

⁶⁹ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903) 106; Farnell, ERE VII, 631.

⁷⁰ Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* (París 1906) II, 95ss.

⁷¹ *Frag.*, 472 (Nauck).

⁷² Clemente de Alej., *Protrept.* II, 12, 17; Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, 84.

⁷³ Cf. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1935) 110ss.

sacramental de comer la carne del toro⁷⁴. Está fuera de duda que lo dionisiaco había sido absorbido por la antigua cultura cretense y que luego pasó al orfismo; no es, por tanto, sorprendente que las orgías, rasgo característico de este culto, encontraran también un lugar dentro de los misterios órficos. Pero al convertirse en un movimiento místico basado en el relato del crimen de los titanes, que fue introducido en el mito, los ritos más crudos resultaron lógicamente repelentes, y del mismo modo que los judíos prohibieron ingerir la sangre de los sacrificios, también el orfismo hizo tabú el sacrificio y la comida de animales, a fin de suprimir la *omofagia* del culto dionisiaco que había heredado.

En consecuencia, mucho antes del comienzo de la Era cristiana, la antigua orgía sacramental había dejado de formar parte del proceso mediante el que un iniciado se convertía en *bakchos*; en lugar de ella, se procuraba la pureza de vida mediante la abstención de determinadas acciones, algunas de las cuales tenían sentido moral, mientras que otras carecían de él. La iniciación, considerada como un acto cuasi mágico, se tomaba en el sentido de una cualificación esencial con vistas a la bienaventuranza en el más allá y a la liberación de la triste rueda de la reencarnación; pero en el contexto mitológico de los misterios órficos, si bien el Dionisos muerto y resucitado era el medio de salvarse de la impureza atávica, no había un concepto de sacrificio de sí mismo en unión con esta muerte ni de resurrección a una vida nueva en sentido espiritual como condición para ingresar en la hermandad creyente de los *thiasoi* (fraternidades).

c) *El culto de Attis-Cibeles*.—En el culto de la Diosa Madre frigia y su consorte Attis, helenizado en época temprana, se lograba la iniciación para una inmortalidad bienaventurada mediante la unción del cuerpo del novicio con una mixtura de lodo y salvado⁷⁵. En un determinado momento del rito, según Fírmico Materno y Clemente de Alejandría, el neófito comía del pandero y bebía del címbalo, penetrando luego en la cámara nupcial (*παστός*)⁷⁶. Nuestros informadores, sin embargo, no explican el significado exacto de estos ritos, y si bien es cierto que en esta liturgia se llama a Attis el «tallo de la espiga», afirmar que la comida sagrada de los elementos contenidos en el

⁷⁴ *Ranas*, 357; *Nubes*, 985; A. B. Cook, *Zeus* (Cambridge 1914) I, 715, n. 6.

⁷⁵ Demóstenes, *De Corona* XVIII, 259.

⁷⁶ Fírm. Mat., *De err. prof. rel.* XVIII, 1; Clemente de Alej., *Protrept.* II, 13.

pandero y el címbalo era una comunión sacramental de cereales o frutos, junto con el pan que el neófito comía «como la sustancia misma o el cuerpo de su divinidad (Attis)», es una pura conjetura por parte de Farnell⁷⁷. Habría que probar que Attis era «el pan místico en un sentido en que nunca se ha hallado que lo fuera Deméter». Más plausible es la sugerencia de Heping en el sentido de que en ciertos casos se celebraba un enterramiento efectivo como parte de las ceremonias de resurrección, en que el iniciado se levantaba de la tumba unido a la divinidad para iniciar una nueva vida⁷⁸. Como ya hemos visto, esta costumbre es muy frecuente en los ritos de iniciación, y el ingreso en la cámara nupcial conmemorando la muerte de Attis sugiere con toda naturalidad el renacimiento de los *mystae*, que salen del santuario-caverna de la Diosa Madre⁷⁹.

d) *La Magna Mater en Roma*.—En el culto de la Magna Mater, oriundo de Pesino, introducido en Roma el año 205 a. C. en los momentos críticos de la guerra contra Aníbal, el pueblo halló una forma de superar el formalismo y la lejanía que experimentaba ante la religión del Estado; la historia de Attis fue cantada por Catulo en uno de sus poemas⁸⁰. Pero no se permitió que ningún ciudadano romano se mutilara para convertirse en sacerdote de la diosa (*gallus*) ni que ejerciera función alguna en este culto o que tomara parte en las procesiones, al mismo tiempo que se suprimieron las Bacanales por los escándalos que suponía su celebración⁸¹. Para romanizar este culto extraño, se otorgó un espacio a la diosa en los terrenos de la Victoria, el pretor ofrecía un sacrificio y se celebraban unos juegos (*ludi*) en su honor. En tiempo de Claudio fue totalmente naturalizado, y a partir de este momento el *archigallus* ya fue un ciudadano romano, pero no sufría la mutilación. Durante este reinado, o quizá algo más tarde, en el siglo II d. C.⁸², el drama se desarrollaba a lo largo de unas fiestas que duraban seis días, empezando el 15 de marzo con la «entrada de la caña» llevada en procesión por los *cannophori* (portadores de la caña) y el sacrificio de un buey de seis años en conmemoración del encuentro de Attis por Cibeles en los cañaverales de Frigia. El 22 de marzo era llevado

⁷⁷ «Hibbert Journal» 11 (1904) 317.

⁷⁸ *Attis, Seine Mythen und sein Kult* (Giessen 1903) 196ss.

⁷⁹ W. Scott, «Proceedings, Society of Historical Theology» (Oxford 1917-18) 56.

⁸⁰ Cat., LXIII.

⁸¹ Livio, XXXIX.

⁸² Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich 1902) 322.

al templo del pino sagrado, en el Palatino, «el árbol», en honor del pino bajo el cual Attis se mutiló él mismo; después de ayunar durante un día, el 24 se celebraban la automutilación y la muerte del héroe (*sanguis*), y los neófitos llevaban a cabo su propia mutilación entre los lamentos de todos los asistentes⁸³. Por la tarde se anunciaba la resurrección de Attis, y el día siguiente, conocido por *Hilaria*, se celebraba con festejos y regocijos. Finalmente, el día 27, terminaba el festival con el lavatorio (*lavatio*) de la diosa⁸⁴.

e) *El taurobolio*.—Asociado al culto de Cibeles apareció uno de los más extraños ritos sacramentales conocidos en el Imperio romano, aunque no hay pruebas concluyentes de que originalmente estuviera relacionado con aquellos misterios. Cumont afirma que el bautismo de sangre conocido como *taurobolium* penetró en Italia durante el siglo II d. C. desde Capadocia, donde había formado parte del culto de la Artemis Taurópolis oriental⁸⁵. Dill apoya también este punto de vista⁸⁶, pero es rechazado por Hepding⁸⁷, que lo considera como un rito frigio. Pero independientemente de esta cuestión de su lugar de origen, lo cierto es que adquirió un carácter definitivamente sacramental en los siglos III y IV d. C., cuando los iniciados de Attis, que habían sido bañados por la sangre de un toro sacrificado sobre la plataforma perforada que cubría el pozo en que estaban los neófitos, se consideraban, en virtud de aquel bautismo, *in aeternum renati*⁸⁸. La verdad es que las inscripciones más antiguas no dan a entender este significado; sólo indican que esta práctica se realizaba por el bien del Imperio y del emperador. Sólo en las alusiones tardías se afirma que el individuo «renace para veinte años» y, finalmente, que «renace para siempre». A veces se sacrificaba un carnero en lugar de un toro; Showerman cree que este *criobolium* fue un sacramento instituido más tarde, cuya introducción tenía por objeto dar al mito de Attis mayor relieve, mientras que el *taurobolium* tenía tras de sí una larga historia sacrificial⁸⁹.

⁸³ En sustitución de esta ceremonia, más tarde el *archigallus* se practicaba unos cortes en los brazos.

⁸⁴ C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Oxford 1932) 198.

⁸⁵ «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses» 6, 2 (1901); *Les Religions Orientales* (París 1909) 332ss.

⁸⁶ *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (Londres 1904) 556.

⁸⁷ *Attis*, 201.

⁸⁸ Dill, *op. cit.*, 547, n. 4; *Corpus Inscript. Latin.* VI, 510; VIII, 8203

⁸⁹ *The Great Mother of the Gods* (Madison 1901) 280ss.

f) *Culto de Osiris-Serapis*.—De todos los misterios orientales helenizados que se introdujeron en el Imperio a comienzos de la Era cristiana, el principal fue el culto de Serapis, forma griega del Osorapis de Menfis, el toro Apis que se convertía en Osiris después de su muerte. Aunque recibió culto en Menfis y los griegos lo habían conocido antes de la época tolemaica, fue Tolomeo I, actuando por consejo de Manetón, el que estableció este culto en Alejandría bajo su forma griega. Desde allí se difundió rápidamente, llevando consigo a Isis, Horus y Anubis como figuras antropomórficas fáciles de traducir al estilo griego. De esta forma, el culto de Serapis, Isis y Horus llegó a Roma y se convirtió en uno de los cultos más importantes de Occidente hasta la destrucción del Serapeum de Alejandría el año 385 d. C. El mito de Isis y Horus fue celebrado en Roma antes que el de Attis; las lamentaciones que conmemoraban la búsqueda del cuerpo despedazado de Osiris tenían lugar en los últimos días del mes de octubre, siguiéndoles en los primeros de noviembre las celebraciones gozosas por el hallazgo y recomposición de los miembros dispersos, por su juicio, absolución subsiguientes y por la instalación del resucitado como juez y rey de los muertos. Este drama anual se celebraba no simplemente en beneficio de los que habían emprendido el proceso de la iniciación, como en la mayoría de los misterios, sino como unas fiestas públicas, si bien el rito revestía un significado especial para los iniciados.

En el libro undécimo de las *Metamorfosis*, compuesto en tiempos de Marco Aurelio, Apuleyo hace un relato completo de cómo era la iniciación de un devoto de Isis, dándonos a conocer a través de Lucio, el protagonista de la novela, los más profundos aspectos de este misterio para sus devotos en el siglo II d. C. En una visión de la diosa, Lucio recibe la promesa de «una triple bendición» que asegura la diosa a todo aquel «que por la inocencia y la constancia de su vida anterior ha ganado una herencia tan noble de los cielos, consistente en que renacerá y que inmediatamente estará consagrado al servicio de los sagrados ritos». Además, «cuando tú hayas consumado el curso de tu vida y pases al mundo subterráneo, también allí, en el hemisferio inferior, me verás brillar en medio de las tinieblas del Aqueronte, reinando en las secretas estancias de la Estigia; tú mismo, morador de los Campos Elíseos, adorarás en mí a tu constante protectora». A su debido tiempo era introducido en la cámara interior del templo la noche de su iniciación, donde, con ayuda del drama sagrado y por métodos ocultos, era presentado cara a cara a los dioses para recibir revelaciones místicas y

presenciar unos ritos que no le estaba permitido divulgar. Declaraba, sin embargo, que «había tocado los límites de la muerte» y que había puesto su pie «en el umbral de Proserpina (Perséfone)», retornando a la tierra después de haber nacido a través de todos los «elementos» (ámbitos de la naturaleza). A medianoche vio brillar el sol con luz deslumbradora y llegó a la presencia de los dioses inferiores y de los dioses superiores, a los que adoró. A la mañana siguiente apareció en presencia de la multitud llevando las alegres vestiduras del iniciado, con doce estolas, una abigarrada vestidura de lino y un echarpe precioso sobre los hombros, todo ello decorado con figuras de animales. En su mano derecha portaba una antorcha encendida y sobre su cabeza llevaba una corona de hojas de palma. Con estos adornos fue presentado a la multitud para que lo admirase. Pero antes de que «su muerte voluntaria y su esperanza de salvación» estuvieran completas tuvo que pasar por una nueva iniciación, al finalizar el año, en los misterios de Osiris-Serapis, y poco después, a fin de entrar a formar parte del colegio de los *pastophori*, consagrándose al servicio de la diosa para el resto de su vida como sacerdote, aún hubo de recibir una tercera iniciación⁹⁰.

Este relato, que indudablemente se basa en un conocimiento personal de los ritos, nos indica que el medio para alcanzar una vida nueva y el estado de la regeneración era un drama sacramental con unos elaborados ritos de muerte y resurrección cuya finalidad era unir al iniciado con la pasión de Isis y la restauración de Osiris⁹¹. A diferencia de los misterios de Cibeles, los de Isis insistían en el dominio de la carne como medio para obtener una más clara percepción espiritual, lo que no pocas veces causaba la desesperación de los maridos cuyas mujeres se hacían devotas de la diosa. Es indudable que al principio la abstinencia de las relaciones carnales, del vino, la carne y hasta el pan, así como las repetidas abluciones antes de tomar parte en los ritos, tenían por objeto apartar de los adoradores toda impureza ritual, pero con el curso del tiempo llegaron a adquirir un mayor contenido ético. Así, antes de su iniciación declaraba Lucio haberse abstenido de «alimentos profanos y malos, a fin de acercarse más adecuadamente a estos misterios secretos, la

⁹⁰ *Metam.*, xi, 3, 23s; 26, 30.

⁹¹ Lucio recibió una visión del sol a medianoche y fue revestido de ornamentos sacramentales a semejanza del dios Sol, con el que se identificó antes de consagrarse plenamente al servicio de la diosa; todo ello indica que este culto debía de contener un elemento solar.

más pura de las religiones»⁹². Todos los que eran invitados a «cenar en el lecho del Señor Serapis»⁹³, en el Serapeum, encontraban en todas las purificaciones externas y prescripciones rituales un significado más profundo que los capacitaba para obtener de la diosa la renovación y la fortaleza en esta vida y una felicidad imperecedera en el mundo futuro gracias a la gloria inmortal de Osiris.

Del mismo modo que Osiris era el señor de los muertos, Isis era la protectora y abogada de los vivos, asumiendo los atributos que en otros países ostentaba la Madre de los Dioses —Deméter, Atenea, Venus, Cibele—, pero purificada de los elementos orgiásticos de éstas. Al igual que la Madre Virgen, que en su día habría de destronarla, era la «diosa de muchos nombres», la «reina del cielo», «madre de las estrellas», primogénita de todas las edades, generadora de la Naturaleza, abogada de navegantes y marineros y *Mater Dolorosa*, que consuela y da aliento a todos los desgraciados y dolientes. Finalmente, en las *Metamorfosis* se la llama repetidas veces «salvadora de la raza humana». Sus misterios, por consiguiente, respondían a las necesidades de los iniciados en la vida y en la muerte. Ningún otro culto podía comparársele, desde este punto de vista, en el mundo pagano, aunque estos misterios fracasaron finalmente porque, al igual que las religiones frigia y eleusina, no lograron liberarse de su matriz mitológica. Detrás de este culto se esconde la dilatada historia del politeísmo egipcio, y si bien se difundió rápidamente, ganando una importancia cada vez mayor en los primeros siglos de la Era cristiana, y a pesar del elemento ético que incluía su sacramentalismo, nunca acertó a desvincularse de su ascendencia.

g) *El mitraísmo*.—Lo mismo puede afirmarse del mitraísmo, el último rival digno de consideración que tuvo el cristianismo en el mundo grecorromano, y que, como ya hemos explicado, era en su origen un culto solar indo-iranio⁹⁴. Por la época en que llegó a Europa, sin embargo, a comienzos de nuestra Era, el héroe ya se había diferenciado de su contexto existencial persa y se había convertido en una divinidad misteriosa con atributos éticos y un culto sacramental. Como guerrero invicto (*sol invictus*) que nunca envejece ni pierde su vigor, Mitra se mostraba indudablemente como una figura atrayente, apta sobre todo para suscitar la devoción de los soldados que acudían en tropel a la

⁹² *Metam.*, XI, 21.

⁹³ *The Oxyrhynchus Papyri*, núms. 114, 523.

⁹⁴ Cf. pp. 206ss.

secta en busca de la fuerza que les haría salir victoriosos de los combates, no sólo en el campo de batalla, sino también contra sus propias tentaciones y pasiones, asegurándose además, para cuando terminaran todas las luchas terrenas, una inmortalidad bienaventurada⁹⁵. Por las inscripciones y monumentos de los mitreos, como el santuario descubierto en Dura-Europos, junto al Eufrates, conocemos el alto grado de sincretismo que caracterizaba a este culto, cuyos elementos se habían tomado del politeísmo védico, el zoroastrismo, el mazdeísmo, la mitología griega y la astrología babilónica. Pero el rasgo central de este culto era la degollación del toro, tal como la vemos figurada en el gran bajorrelieve de Heddernheim y en otros monumentos similares.

Este *tauroctonus* representa al joven dios vestido al estilo persa, con una capa rematada en capucha, sujetando al toro con sus rodillas y hundiéndole el puñal en el cuello. Un perro salta sobre sus patas traseras hacia la herida, una serpiente lame la sangre, un cuervo asiste de cerca, el suelo está lleno de serpientes y dos jóvenes con atuendo persa se sitúan a cada lado con antorchas en sus manos. Del rabo del toro degollado brota el grano y la sangre vivifica una vid, cuyo fruto era usado en el culto para extraer el vino del banquete sacramental con el dios Sol. En una representación aparece Mitra junto al toro degollado portando en su mano un cuerno con vino y recibiendo un racimo de uvas de manos de Ahura Mazda.

En contraste con las demás divinidades místicas greco-orientales, el dios salvador persa no pasa a través de la muerte a la vida, aunque mediante su acto sacrificial se convierte en dios vivificador⁹⁶. En consecuencia, como Miss Weston ha señalado, hay una marcada diferencia entre las iniciaciones de Attis y de Mitra: «El iniciado de Attis muere, quizá es enterrado, para resucitar en unión con su dios; el iniciado de Mitra resucita directamente en la esfera celeste, donde es recibido y acogido por su dios»⁹⁷. Después de ascender a través de las siete esferas hasta el cielo supremo, alcanza la plena comunión en la visión beatífica y en el banquete celestial, del que quizá fuera una ilustración terrena la comunión sacramental del pan, el agua y quizá el vino que se administraban al adepto al ser admitido en los grados superiores de este misterio⁹⁸.

⁹⁵ Pseudo-Dionisio, VII, 2.

⁹⁶ Cf. pp. 139ss.

⁹⁷ *From Ritual to Romance* (Cambridge 1922) 157ss.

⁹⁸ Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903); Cumont, *Mystères de Mithra* (Bruselas 1896-99).

Pero el sacrificio del toro pudo ser un sustitutivo de la víctima regia; en todo caso, el hecho de que Mitra se asocie frecuentemente en el arte con Attis y que el taurobolio se tomase del culto de Cibeles⁹⁹ sugiere que no debía de ser por completo ajena al mitraísmo una regeneración a través de la muerte y la resurrección. Los neófitos estaban obligados a practicar frecuentes abluciones a fin de limpiarse de toda culpa, como en el culto de Isis; pero una vez superadas las tres primeras iniciaciones, en vez de agua se usaba miel, que se derramaba sobre las manos y sobre la lengua, como medio para preservar del pecado. La participación en la comida sacramental como representación del banquete celeste estaba probablemente reservada a los iniciados de los grados superiores. Se trata de una supervivencia del rito védico del soma (y de su paralelo persa, el haoma) en que la planta de efectos embriagadores, de la que se afirmaba que crecía en el árbol del cielo, era considerada como el mismo dios-rey¹⁰⁰. Originalmente, Mitra, como el soma y Dionisos, era el sacrificador y el oferente de la bebida, lo que sin duda explica su relación con el vino, del mismo modo que la asociación del soma con Agni y el Sol coincide con sus atributos solares.

«En el mitraísmo se esperaba que este banquete místico y especialmente el consumo del vino sagrado produjera unos efectos sobrenaturales. El embriagante licor otorgaba no sólo el vigor físico y la prosperidad material, sino también la sabiduría de la mente; concedía al neófito la capacidad de combatir contra los espíritus malignos, y lo que valía más, le confería, a semejanza del dios, una inmortalidad gloriosa»¹⁰¹.

La semejanza entre este banquete y la Eucaristía cristiana no dejó de llamar la atención de los primeros Padres de la Iglesia; pero¹⁰², a pesar de todo, por mucho que ambas religiones influyeran la una en la otra, llegando este influjo a reflejarse incluso en los respectivos cultos, Mitra era, en definitiva, una divinidad dentro de una tríada, *Mithra τριπλάσιος*, un dios de la luz celeste, el dispensador del *hvareno* o nimbo, que derramaba su esplendor sobre los reyes, cuyos poderes consagraba. Realmente, la popularidad de este misterio se debió sobre todo al patronazgo imperial, y a partir del reinado de Cómodo (180-193 d. C.) los emperadores empezaron a adoptar el título de *Invictus*, que hasta entonces se había reservado exclusiva-

⁹⁹ Cf. p. 289.

¹⁰⁰ Cf. p. 161.

¹⁰¹ Cumont, *Mystères de Mithra*, 160 (trad. ingl.).

mente a Mitra. Pero es indudable que este culto respondía a una necesidad espiritual, ya que ofrecía la salvación en términos de una lucha dualista contra los poderes de las tinieblas y del mal. A pesar de todo, cuando entró en abierto conflicto con el cristianismo, la Iglesia pudo vencer a su adversario sobre la base segura de los hechos históricos. Todo cuanto el mitraísmo y los demás cultos místicos ofrecían en la búsqueda de una renovación de la vida, de la fortaleza para este mundo y para el futuro, también lo tenía el cristianismo, pero con la ventaja de que, al igual que los profetas hebreos, fundaba sus pretensiones no en unas mitologías fantásticas, sino en la posesión del secreto divino de la historia revelado en toda su plenitud a través de la muerte sacrificial y la resurrección del Hombre-Dios, que entregó su vida en perfecta sumisión a un noble y alto ideal mantenido con absoluta energía y fidelidad. El misterio central del cristianismo se elevó así al plano ético y se desvinculó del viejo drama estacional con su trasfondo politeísta. Puesto que se afirmaba que Cristo había logrado su victoria en el más elevado plano de la realidad, sus iniciados podían aspirar a una renovación de vida y a una regeneración de actitudes en una medida inasequible y desconocida en los otros sistemas rivales. El cristianismo ganó, en definitiva, porque ofrecía un don de vida distinto del que otorgaban los cultos paganos.

¹⁰² Justino, *Apol.*, I, 86; Tertuliano, *De Praescr. Haer.*, 40.

BIBLIOGRAFIA

- C. Angus, *The Mystery Religions and Christianity* (1925).
 C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Oxford 1932).
 F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain* (Paris 1909).
 — *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* (Bruselas 1896-99).
 A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig 1903).
 S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (1905).
 G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945).
 E. E. Evans-Pritchard, *The Meaning of Sacrifice among the Nuer* (Myres Lecture): «Journal of Royal Anthropological Institute» 84 (1954).
 L. R. Farnell, *Sacrificial Communion*: «The Hibbert Journal» 2 (1905).
 W. Warde Fowler, *Religious Experience of the Roman People* (1911).
 S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood: Jewish and Christian* (1925).
 F. Gaven, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (1928).
 G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925).
 W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (1935).
 F. C. N. Hicks, *The Fullness of Sacrifice* (1930).
 H. Hubert y M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*: «L'Année Sociologique» 2 (1898) 29ss.
 E. O. James, *Origins of Sacrifice* (1933).
 — *Nature and Function of Priesthood* (1955).
 — *Sacrifice and Sacrament* (1961).
 J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1935).
 H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913).
 H. Leitzmann, *Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn 1926).
 A. F. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 1914).
 A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1935).
 W. O. E. Oesterley y G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1911).
 — *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925).
 — *Sacrifices in Ancient Israel* (1937).
 Johs. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* (Copenhagen 1926).
 R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterionreligionen* (Leipzig 1910).
 W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (1927).
 V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937).
 E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1913).
 Art. *Sacrifice*, en *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* XI.

CAPITULO XI

CULTO Y ORACION

La Eucaristía, considerada como la encarnación prolongada y memorial perpetuo de la pasión de Cristo, pasó a ser ya en época muy temprana la acción central y más característica del culto cristiano, a la que se unió otro elemento que en las cartas de san Ignacio recibe el nombre de «sacrificio de la plegaria». «Todo el que no acude a la asamblea se priva del altar o del santuario, el lugar santo donde la asamblea del pueblo de Dios ofrece el sacrificio de la plegaria y especialmente el de la Eucaristía»¹. A la esencia de la expiación pertenecía el que el sacrificio de la cruz fuera correspondido con una respuesta personal y comunitaria de parte del hombre. Para mantener su eficacia se estimaba que sus merecimientos debían ser apropiados sacramental y sacrificialmente por la Iglesia como sociedad y por cada uno de los individuos como miembros de la corporación. Como dice Vincent Taylor, «un hombre no se salva al apropiarse los méritos de otro; no puede alcanzar la paz poniendo el sacrificio de otro en sustitución del suyo propio. El principio sacrificial ofrece la solución de este dilema. Lo hace así porque nos recuerda que el sacrificio vale más que su ofrenda, que no está completo sin la aportación del adorador, de cuya actitud y de cuyo espíritu depende el valor ético del sacrificio»².

El culto, en una palabra, es «la respuesta de la criatura al Eterno»³, brotando de un sentimiento de absoluta dependencia con respecto al orden trascendente, sean los que fueren los tér-

¹ *Ad Eph.*, 5; *Magn.*, 7; *Trall.*, 7; *Philad.*, 4; *Smyrn.*, 6s; cf. Act 2, 44.47.

² *Jesus and His Sacrifice*, 298.

³ E. Underhill, *Worship* (Londres 1937) 3.

minos en que ello se exprese en los distintos niveles culturales. Lo santo, como ya hemos visto, es terrorífico y a la vez fascinante; es en la reacción ante lo numinoso donde radican las distintas concepciones del culto. En este sentimiento indiferenciado de temor y esperanza, de miedo y confianza, el alma humana se somete a la fuente sobrenatural del poder individual y colectivamente, en veneración y sumisión como en presencia de una «alteridad» que sólo vagamente puede comprender, que le trasciende, pero que no queda tan absolutamente fuera de su alcance como para pensar que no puede responder a sus necesidades más urgentes y vitales. En consecuencia, el culto, a diferencia de la magia, es una expresión de absoluta dependencia, de un sentimiento de ser criatura, y por ello se sirve de la oración en vez del conjuro. Es una consecuencia lógica, por muy inarticulado y hasta involuntario que sea el grito de la plegaria en sus formulaciones primeras y más rudimentarias.

CONJURO Y ORACION

Para aumentar la provisión de alimentos o para hacer que sobre los frutos de la tierra descendan las lluvias vivificantes, la sociedad primitiva recurre a la ayuda de unos ritos de naturaleza cuasi mágica; pero aun siendo tales, cuando van dirigidos a un ser sobrenatural exterior, sea dios o espíritu, revisten el valor de una plegaria dramatizada, acompañada a veces de las adecuadas exclamaciones, jaculatorias y gestos. El grito espontáneo y el lenguaje mímico que brotan de la experiencia numinosa de asombro reverencial y el sentimiento de dependencia con respecto a una Providencia benéfica entendida como Dios Altísimo pertenecen a una categoría distinta de la que corresponde al encantamiento y al conjuro, ya que no se recurre a una capacidad mágica entendida como posesión esencialmente humana, inherente al rito y a las fórmulas que se le asocian, sino a un orden exterior al hombre y trascendente. La oración es un medio conducente a un fin; el conjuro, por el contrario, es un fin en sí mismo. Ambos surgen en situaciones de intensa emoción y operan en la esfera de lo sobrenatural; pero mientras que la primera es un aspecto o resultado del culto —por muy inarticulado que sea el grito en que se expresa esta efusión del corazón, libre, informe y espontánea—, el segundo es una técnica con una práctica perfectamente definida y cuidadosamente observada en que

es preciso atenerse estrictamente al procedimiento establecido en cuanto a palabras y gestos.

El lenguaje de la oración es tan espontáneo como carente de restricciones; es una creación libre del momento por parte del devoto o del intercesor, aunque no se excluye el uso de fórmulas estereotipadas o su repetición en determinadas ocasiones. Las palabras utilizadas en la magia se eligen con el máximo cuidado y exactitud; cualquier fallo en su pronunciación puede romper el encantamiento y anular la eficacia del conjuro, porque al tratarse de una posesión humana, sólo un experto perfectamente entrenado puede pronunciar las fórmulas y ejecutar las acciones con cierta esperanza de éxito. El lenguaje de la magia, de hecho, es con frecuencia arcaico e ininteligible, ya que el poder reside en los mismos sonidos más que en su significado. Finalmente, si bien la oración en sus formas más rudimentarias, al igual que la magia, va generalmente dirigida a la consecución de unos fines específicos, no queda limitada a las puras necesidades prácticas. En ella puede distinguirse algo que en la experiencia religiosa superior se convierte en gratuidad, en acción de gracias, alabanza y adoración.

Así, por ejemplo, el noveno día de la ceremonia de acción de gracias entre los lenape-delawareos de Norteamérica, el sumo sacerdote oraba como sigue: «Te doy gracias, oh tú, Gran Espíritu, porque se nos ha permitido vivir hasta este día para purificar con humo de cedro esta nuestra Casa, porque ésta ha sido siempre la norma en el mundo antiguo desde el comienzo de la creación. Cuando uno piensa en sus hijos, ¡qué feliz se siente al verlos llenos de buena salud! Y ésta es la causa de un sentimiento de felicidad, cuando consideramos lo abundantemente que hemos sido bendecidos por la benevolencia de nuestro padre, el Gran Espíritu. Al que ante todo causamos placer cuando le purificamos y cuidamos y cuando le alimentamos con este cedro. Todo esto se lo ofrecemos con veneración, nuestro Abuelo, porque él tiene compasión, cuando ve cuán miserablemente vivimos cuando disputamos con todos los *manitú* de arriba, cuando fueron creados, y con todos los de aquí sobre la tierra. Danos todas las cosas, padre nuestro, que te pedimos, Gran Espíritu y Creador»⁴.

Igualmente, «cuando ciertos indígenas del Africa Centro-Oriental, después de haber rezado para conseguir el éxito en

⁴ Speck, *Publications of the Pennsylvania Historical Commission* (Harrisburg 1931) II, 75.

una expedición de caza, vuelven a sus hogares cargados de piezas cobradas y de marfil, saben que están en deuda con su 'viejo pariente' por su éxito, y le presentan una ofrenda de acción de gracias»⁵. Pero si bien los ritos de las primicias tienen frecuentemente el sentido de unos honorarios como reconocimiento agradecido de la bondad con que se ha comportado la Providencia, primordialmente van dirigidos a fines prácticos en calidad de ceremonias vivificadoras; en el culto primitivo destaca con mucha frecuencia la concepción eucarística. Sin embargo, es en las religiones superiores donde únicamente se hallarán las nociones éticas de sacrificio de sí mismo y la oblación del corazón contrito.

En las culturas inferiores, la gratitud consiste en el humilde reconocimiento de la propia dependencia con respecto a unos poderes benéficos en cuanto a bienes, sustento y defensa: vida y salud, lluvia y sol, buenas cosechas y caza fructífera, alimento y fecundidad. En una palabra: todas las bendiciones de esta vida. Ciertamente, a través de todas las épocas y en todas las fases de la evolución religiosa, el hombre ha procurado acercarse a su Hacedor buscando beneficios de carácter utilitario, protección frente al mal, una ayuda muy concreta en tiempos de turbación, y no en términos de unas aspiraciones espirituales más elevadas, como en el caso del santo o del sabio. En consecuencia, la petición, la súplica, la propiciación ocupan un lugar más prominente en la historia de la oración y del culto que la acción de gracias y la adoración.

Este aspecto utilitario de la invocación ritual hace que el culto, en la práctica, degenera muchas veces en una especie de dominio cuasi mágico de unas fuerzas sobrehumanas impersonales; en este caso, la plegaria se identifica virtualmente con el conjuro, cuando el éxito o el fracaso de un rito se hace depender del correcto procedimiento y se pretende asegurar el resultado mediante «vanas repeticiones» de las fórmulas prescritas. Si ello resulta más notorio en el culto primitivo, no deja de darse también en las religiones superiores, desde el hinduismo al cristianismo. El hecho de que el sentimiento de veneración se exprese en el culto a base de gestos y ritos, hace con frecuencia que los signos externos y visibles oscurezcan los esfuerzos interiores del espíritu, de forma que su ejercicio se convierte en un proceso más parecido a la magia que a la religión. Esto vale por igual para la oración y el sacramento, para toda la técnica del culto. Dada la «intención» correcta, basta la ejecución del rito, que se supone eficaz para producir los resultados apetecidos, es decir,

los beneficios deseados. Como el dios al que va dirigida la acción conoce los pensamientos y las necesidades de sus adoradores, puede confiarse en que cumplirá la parte del contrato que le corresponde. En consecuencia, todo lo que se requiere es que la invocación ritual fiel y correcta sea hecha por persona calificada para ejecutar el rito o presentar la petición. De esta forma se prepara el camino para que la oración se convierta en conjuro, del mismo modo que en el hinduismo brahmánico, un *mantra*, o himno confiere eficacia al rito sacrificial, de forma que cualquier error en la pronunciación correcta de las fórmulas sagradas anula el sacrificio y causó un daño a la vida y la salud del sacerdote porque «el habla lleva el sacrificio hasta los dioses»⁶.

LA ANTIGUA ROMA

De manera semejante, en la antigua Roma se ponía sumo cuidado en la correcta recitación de las fórmulas de oración o encantamiento (*carmen*), con la convicción de que la exactitud verbal era imprescindible para la validez del rito. Para prevenir cualquier error, las palabras eran conservadas en libros, de forma que, con el correr del tiempo, su lenguaje se quedó tan anticuado que resultaba difícil de comprender incluso para los mismos sacerdotes⁷, y el devoto había de repetir las fórmulas tradicionales conforme las iba pronunciando el oficiante. Pero a pesar de todas estas precauciones, Plutarco afirma que «en épocas posteriores, uno y el mismo sacrificio era ejecutado treinta veces a causa de haberse producido algún defecto, error o accidente en el servicio. Tanta era la reverencia de los romanos, su cuidado en materias religiosas»⁸.

Ello no resulta sorprendente, pues junto a la pronunciación exacta del *carmen*, el dios, lares o manes a quienes se dirigía habían de ser invocados con su título o títulos correctos, por muy numerosos que éstos fuesen, observando cualquier detalle con absoluta precisión en cuanto al número de veces que habían de repetirse, el tono de voz en que se debían cantar y la posición que adoptaba el sacerdote durante el encantamiento. Así, los versos del *Carmen Saliare* se cantaban tres veces cada uno, conforme la danza de Marte se iba bailando en una triple me-

⁵ Westermarck, *Origin and Development of Moral Ideas* II, 615.

⁶ *Sat. Brah.*, 1, 4, 4, 2.

⁷ Quintiliano, *Inst. Or.*, 1, 6, 40.

⁸ *Coriol.*, 25.

dida⁹; al invocar a Ilithya (Diana) para que proteja a las madres, Horacio añade: «Ya prefieras ser invocada como Luana, ya como Genialis»¹⁰, del mismo modo que Lucio en las *Metamorfosis* tiene buen cuidado de dirigir su petición a la Reina del Cielo como Ceres, Venus, la hermana de Febo, Proserpina o «con cualquier nombre, cualquier rito, en cualquier figura que sea correcto invocarte»¹¹.

Pero si bien el *carmen* distaba poco de la magia y respondía frecuentemente a la idea de un mandato, en las antiguas plegarias que recoge Catón en su *De la Agricultura*, se usa el lenguaje de la petición (subjuntivo o imperativo). Así, por ejemplo, la fórmula prescrita para la lustración de un campo rezaba así: «Padre Marte, te ruego y pido que seas propicio y tengas benevolencia para conmigo y mi casa, para con los que de mí dependen; por este motivo he ordenado sacrificar un cerdo, un carnero y un toro, que han de ser conducidos en torno a mi campo, mi tierra y mi granja, para que tú impidas, rechaces y apartes las enfermedades visibles e invisibles, la esterilidad y la ruina, los accidentes y el mal tiempo; para que hagas que las cosechas y los frutos de la tierra, las viñas y las matas crezcan y prosperen; para que guardes a los pastores con sus rebaños seguros y des prosperidad y buena salud a mí, a mi casa y a mi familia; por todos estos motivos, por la lustración y la purificación de mi granja, tierra y campo, como ya he dicho, seas enriquecido (*macte esto*) por el sacrificio de esta ofrenda de un lechón, un cordero y un ternero»¹².

Tiene indudablemente razón Warde Fowler al afirmar a propósito de esta plegaria que su lenguaje «es el de la oración, no el del mandato o siquiera el del trato»¹³, y lo mismo puede decirse en cuanto a las demás súplicas del *De la Agricultura*¹⁴. La *suovetaurilia* o sacrificio de un cerdo, un carnero y un toro, una vez que se ha dado tres veces la vuelta al campo con motivo de la *lustratio*, es algo más que un rito mágico, pues se trata de una ofrenda al dios acompañada de la oración a Marte, suplicándole que sea «propicio y benévolo» para con el devoto y su familia. En una comunidad agrícola primitiva no es de esperar

⁹ Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People* (Londres 1911) 187.

¹⁰ *Carmen Saeculare*, 13-16.

¹¹ XI, 2.

¹² Catón, *De Re Rustica*, 141; Warde Fowler, *op. cit.*, 129.

¹³ *Op. cit.*, 189.

¹⁴ Cf. pp. 127s, 130, 134.

que se planteen exigencias relativas a otras virtudes éticas o morales, pues, como observa Cicerón, «los hombres invocan a Júpiter llamándole máximo y óptimo no porque nos haga justos, virtuosos o sabios, sino porque nos hace sanos, fuertes, ricos y prósperos»¹⁵.

Para el hombre romano, las relaciones entre los dioses y los hombres eran de carácter legal y se medían precisamente en términos de un contrato. De ahí la plegaria conocida como *votum*, voto, en que el devoto se comprometía a hacer un sacrificio cuando se le hubiera otorgado una determinada petición, y que se diferenciaba de la *devotio* o pago por adelantado para asegurarse la concesión del beneficio. A partir de las sencillas peticiones de la vida doméstica y privada acompañadas de la promesa de una justa y equitativa recompensa al dios invocado¹⁶, se desarrolló un culto público en que la nación se obligaba ante sus dioses mediante unos contratos legales en plena forma¹⁷. Pero en su versión más antigua, el *votum* era una plegaria comparable a la de Jacob en Betel más que al contrato legal de épocas posteriores, cuando el culto oficial fue sistematizado. Puede que se esconda tras todo ello una magia coactiva, pero cuando encontramos esta práctica por vez primera en la religión de la antigua Roma, se trata ya, como afirma Bailey, de «una verdadera religión, no de un acto legal, y su paralelo más cercano es la acción de gracias libremente ofrecida sin un voto previo por parte de un adorador que ha recibido una bendición»¹⁸.

GRECIA

Nuestras noticias acerca de la religión romana antes de que sufriera la influencia de griegos y etruscos proceden en su mayor parte de los calendarios fragmentarios del Imperio antiguo, tales como el *De la Agricultura*; pero el tono general del culto y las festividades pone de manifiesto una falta de imaginación y una visión cerradamente pragmática y referida a la feracidad de la tierra y el bienestar de la casa, que contrastan vivamente con la

¹⁵ *De Nat. Deor.*, III, 36, 87.

¹⁶ Cf. De Marchi, *Il culto privato*, 271-78; Warde Fowler, *op. cit.*, 201s; Wissowa, *Rel. und Kultus* II, 381s; Horacio, *Sat.*, II, 3, 288-92; Virgilio, *En.*, v, 235-38.

¹⁷ Livio, XXII, 10, 2.

¹⁸ C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Oxford 1932) 95.

espontaneidad y el carácter espiritual de las creencias y prácticas helénicas. Así, el culto de los griegos, más temperamentales, en vez de enraizarse en la tierra y limitarse a los intereses de la casa y la familia, se elevaba a las alturas del Olimpo, donde Zeus y su corte reflejaban el esplendor de un príncipe jonio rodeado de sus paladines.

El objetivo del poeta épico griego era primariamente artístico; trataba la religión con una libertad y una espontaneidad extrañas a la mentalidad romana, tan ordenada y prosaica, tan ajena a la reflexión filosófica que caracterizaba al pensamiento ateniense en su etapa más evolucionada. Los dioses homéricos eran creaciones antropomórficas de la imaginación poética, sobrehumanos en su belleza y su poder, pero muy semejantes en otros aspectos a los mortales, de forma que dioses y hombres pertenecían a una misma sociedad en que las obligaciones ataban por igual a ambas partes. El hombre, sin embargo, dependía de aquellos héroes divinos, cuyo favor procuraba asegurarse mediante sacrificios y acciones meritorias. «Escúchame, señor del plateado arco, que reinas supremo —decía Crises a Apolo—; si alguna vez edifiqué (o adorné) un templo que fuera de tu agrado o quemé en tu honor pingües muslos de toros o de chivos, cúmpleme este deseo (o petición)»¹⁹.

También Hesiodo, hijo de la tierra, con menos imaginación, haría más adelante de la prosperidad material el único fin del culto. «Según tu capacidad, ofrece a los dioses inmortales, con tu persona pura y sin mancha, un sacrificio, y quema en su honor los muslos pingües; propíciatelos también con libaciones y sacrificios, al acostarte y cuando llega la sagrada luz, para que te muestren un corazón y una mente favorablemente dispuestos; de esta forma comprarás la tierra de los demás, mientras que nadie comprará la tuya»²⁰.

Sin embargo, la poesía de Hesiodo demuestra que hacia el siglo VII a. C. los griegos empezaban a reconocer que la justicia era un atributo divino y base de las rectas relaciones entre hombre y hombre, entre hombre y dioses, si bien los valores éticos aún no habían alcanzado fuerza suficiente como para servir de motivo a la oración y al culto. La invocación de Crises tenía por objeto pedir venganza —«venga con tus flechas en las huestes aqueas las lágrimas de tu servidor»— con todos los visos de un trato —«si alguna vez edifiqué un templo que fuera de tu agra-

¹⁹ *Iliada*, I, 37-42.

²⁰ *Los Trabajos y los Días*, 336ss.

do»; si es así, «concede mi petición»—. De manera semejante, Néstor rogaba a Atenea: «Sé generosa, oh reina, y concédeme fama gloriosa, para mí, para mis hijos y para mi graciosa esposa; yo, en cambio, te sacrificaré una ternera»²¹. Diomedes, sin embargo, apelaba al amor que le había manifestado la diosa, y no a sus propios méritos o a un contrato. «Hija de Zeus invencible, armada de la égida. Si antes de ahora me ayudaste propicia o socorríste a mi señor en la lucha furiosa, demuestra ahora tu amor hacia mí»²².

La falta de todo sentimiento real de la santidad ética hace que la plegaria del corazón contrito resulte extraña a la mentalidad griega, pero los filósofos reconocían que si de Dios sólo bondad puede venir, únicamente lo bueno puede ser objeto de las peticiones que se le dirigen. «Algunos piden oro, y otros tierras sin límite —dice Píndaro—; pero a mí concédaseme con el favor de mis conciudadanos esconder mis huesos en la tierra alabando lo que merezca alabanza y mostrando mi repulsa a los pecadores»²³. El Sócrates de Jenofonte «pedía a los dioses sencillamente que le otorgaran cosas buenas, pensando que los dioses saben mejor cuáles son esas cosas buenas. En cuanto a los que pedían oro, plata, la tiranía o cosas semejantes, juzgaba que era como si pidiesen por el juego, o la batalla o cualquier otra cosa cuyo resultado es incierto»²⁴. Platón puso en sus labios la más elevada de todas las plegarias griegas, cuando en relación con Alcibiades lo presenta diciendo: «Parece que fue un sabio aquel poeta que viendo, según yo creo, cómo sus amigos eran unos locos, pidiendo o procurando cosas tales que realmente eran buenas para ellos, ofrecía por ellos una oración pidiendo: 'Oh Zeus Rey, concede lo que es bueno aun sin que te lo pidamos, pero aparta de nosotros el mal aunque te lo imploremos'»²⁵. También en el *Fedro* se propugna un ideal moral: «Oh Pan bienamado, y todos los demás dioses de este lugar, concededme el ser interiormente bello (καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν) y otorgadme que todas mis restantes posesiones exteriores resulten favorables para lo interior»²⁶.

²¹ *Iliada*, VII, 115.

²² *Iliada*, v, 115-17 (Cowper).

²³ *Nem.*, VIII, 36ss.

²⁴ Jenofonte, *Mem.*, I, 3, 2.

²⁵ *Alcibiades* II, 143 A.

²⁶ *Fedro*, 279 B.

EGIPTO

Exclamaciones como éstas, cuando el pensamiento griego estaba en su momento culminante, representan la actitud más cercana a una moralización comprensiva de la experiencia religiosa en el mundo antiguo, aparte de Israel. El mayor bien a que puede aspirar el hombre es la semejanza con Dios, es decir, la participación más plena en las ideas del Bien que se encuentran en el Absoluto y que se expresan en la rectitud ética. En Egipto, a pesar del sentido moral en relación con el más allá²⁷, el culto oficial ponía todo su interés en asegurar el favor de los dioses para el faraón. Los sacrificios se ofrecían con la intención de que a cambio de los servicios prestados, se concediera al rey, como fuente de bienestar para toda la nación, «la duración del cielo»: la salud, la estabilidad, la abundancia y la victoria. En las fórmulas mágicas y de adoración están ausentes las peticiones, y una exclamación como «¡Ven a mí, Amón-Ra! Abreme las puertas del cielo, mantén abiertas para mí las puertas de la tierra» parece referirse al ritual en beneficio del dios, sin que constituya un grito humano pidiendo ayuda²⁸. Difícil será hallar una prueba del sentimiento de dependencia con respecto a la ayuda divina hasta finales del Imperio Tardío, siendo la finalidad de los ritos asegurar el dominio sobre los dioses, obligándolos a seguir la voluntad del hombre por medios mágicos, como cuando Isis logró el poder sobre Ra al descubrir cuál era su nombre secreto.

Después del movimiento monoteísta de Eknatón, con su vida efímera, a finales de la XVIII dinastía, nos encontramos por vez primera con una oración que viene a revelar auténticamente una personal experiencia interior, una comunión del individuo con Dios. Es entonces cuando el adorador busca en su dios protección y sustento, orando con un «corazón anhelante»²⁹: «Oh Amón, pastor que guías tu rebaño por la mañana, que conduces hacia el pasto al que sufre; como el pastor conduce el rebaño al pasto, así haces tú. Oh Amón, conduce al que sufre hacia el pasto, porque Amón es un pastor, que apacienta al que confía en él... Oh Amón-Ra, yo te amo y he llenado de ti mi corazón... Tú me

²⁷ Cf. cap. IX, pp. 228s.

²⁸ A. Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Égypte* (París 1902) 81.

²⁹ *Papyrus Sullies*, I, 8, 5-7; Erman, *Handbook of Egyptian Religion*, 34.

salvarás de la boca de los hombres el día en que pronuncian mentiras; porque el Señor de la Verdad vive en la verdad»³⁰.

Pero esta época de piedad personal fue tan breve como el monoteísmo del rey hereje, y le siguió rápidamente un período de decadencia del que Egipto nunca se recuperó.

BABILONIA

En Babilonia, los encantamientos de carácter mágico para aplacar a los dioses eran de uso frecuente en ocasiones calamitosas, públicas o privadas. Iban acompañados de confesiones de culpas, sacrificios y ceremonias de expiación. Estas lamentaciones ocupaban una posición intermedia entre el culto oficial y el privado, y si originalmente no formaban parte del culto de los templos, como pretende Langdon³¹, más tarde fueron incorporadas a los servicios públicos. Las liturgias diarias en Babilonia y los oficios asirios se derivaban de las fórmulas sumerias, mientras que las oraciones privadas y los ritos mágicos procedían en gran parte de fuentes semíticas. Así, los babilonios empleaban en el culto privado de purificación unas oraciones conocidas como «plegarias de la elevación de las manos», que si bien se formaron a partir de los encantamientos sumerios, revelan un contenido ético. «Mi corazón está abatido y desfallece mi alma. Yo grito hacia ti, oh Señor de los cielos puros. Mírame benignamente, escucha mi súplica». «Que se borre mi pecado, que se perdone mi frivolidad. Que el buen genio, el buen espíritu camine conmigo. Que se alejen de mí la lengua y la boca maligna. Yo caminaré en tu presencia y cantaré tu alabanza»³².

Los demonios eran los causantes de la desgracia, pero sólo podían actuar por permisión de los dioses. Del mismo modo que antes sus acometidas podían ser rechazadas mediante conjuros, cuando quedaron bajo el dominio de los dioses, la confesión y el arrepentimiento servían para restaurar la benevolencia de la divinidad ofendida, que enviaba entonces «el genio bueno» para que caminara junto al pecador arrepentido y «alejara la lengua y la boca maligna». En consecuencia, los himnos en alabanza de los dioses aparecen entre los encantamientos en que se mezclan indistintamente las plegarias y los exorcismos. Estos textos y

³⁰ Breasted, *Religion and Thought in Ancient Egypt*, 355.

³¹ *Sumerian and Babylonian Psalms* (París 1909).

³² King, *Babylonian Magic and Sorcery* (Londres 1896), núm. 6, 60-62, 31-34.

ritos compuestos que integran en conjunto el culto público del templo sólo gradualmente fueron adquiriendo un carácter individualista; las intercesiones, que al principio están casi ausentes de las liturgias sumerias, se fueron añadiendo con carácter de epílogos recensionales (*er-sem-ma*, es decir, «cántico acompañado de la flauta»).

Oh corazón, arrepíentete, arrepíentete; oh corazón, reposa, reposa.
 Oh corazón de Enlil, arrepíentete, arrepíentete.
 Oh corazón de Anu, arrepíentete, arrepíentete.

*

Oh corazón del señor, reposa, que se te pueda hablar.
 Hacia tu ciudad apresúrate en gloria como el sol.
 Hacia Nippur apresúrate en gloria como el sol.

*

La ciudad de Nippur sea reedificada.
 El templo de Ekur en Nippur sea reedificado.

*

Que pronunciemos nuestra intercesión ante ti.
 Que se te dirija la petición.
 Oh corazón, reconcíliate; oh corazón, reposa³³.

Estos textos eran usados antes del año 2000 a. C. en su original sumerio por los semitas, e incluso una vez que fueron traducidos se siguió empleando el idioma original en las liturgias públicas; en las de carácter más personal eran recitadas a coro entre el sacerdote y un grupo de devotos unas letanías penitenciales (*er-sag-tug-mal*, «llanto que aplaca el corazón»). Con ello, el culto litúrgico se fue quedando restringido al sector culto y gobernante de la comunidad, derivando las masas hacia los cultos mágicos en que el encantamiento podía expresarse en idioma semítico. En algunas de estas plegarias privadas y no oficiales aparece una dimensión ética, pero los babilónicos realmente nunca pasaron de una concepción impersonal de la justicia en la que nada estaba inspirado por el amor a Dios o a los hombres. Así, en un largo himno a Shamash como defensor de la moral, el dios es invocado en los siguientes términos, fríos y abstractos:

³³ Langdon, *Sumerian Liturgical Texts from Nippur* (Filadelfia 1917); cf. Zimmern, *Sumerische-Kultlieder aus altbabylonischer Zeit* (Leipzig 1912-13), núm. 12.

Oh Shamash, ningún pecador escapa de tu red,
 De tu honda ningún malvado se salva;
 Tu red alcanza desde lejos a los hacedores de maldad.
 Contra el que alza sus ojos hacia la mujer de su prójimo
 Llegan tus armas, y nadie puede salvarle;
 Cuando comparece ante el juez, su padre no le ayuda;
 Sus hermanos no pueden oponerse a la palabra del juez.
 Repentinamente es cazado en una trampa de bronce.
 Tú destruyes el cuerno del que medita maldades;
 Del cómplice del pecador, el suelo desaparece bajo los pies.
 Tú haces que el juez injusto vea las cadenas;
 Al que pervierte la justicia aceptando sobornos, tú lo castigas.
 El que no acepta soborno, que favorece al pobre,
 Es aceptable ante Shamash; vivirá largamente.
 El juez prudente que pronuncia sentencias justas
 Se edifica un palacio; una morada de príncipes es su morada³⁴.

Como en los salmos penitenciales y en los ritos de expiación³⁵, el suplicante tiene conciencia de que no podrá escapar de la red de los dioses, lo mismo si los errores en que ha incurrido han sido voluntarios que si han sido involuntarios. Pero si estas plegarias distan mucho del simple conjuro, quedan limitadas a los beneficios materiales; por ejemplo, a la prosperidad, la abundancia de días, como premio por pronunciar juicios rectos. «Lamentación, llanto y aflicción» constituían los rasgos característicos del culto sumerio y babilónico que tenía su origen en un deseo de aplacar a los dioses cuya ira se manifestaba en las calamidades y los males que son la herencia de la carne.

BUDISMO

En el misticismo oriental no hay lugar para la oración o el culto, a falta de todo atributo personal de la divinidad o de una dependencia con respecto a un orden trascendente de realidad. Sería abiertamente inútil apelar a una ley impersonal que nada ni nadie puede violar. En consecuencia, la única manera de escapar de los males de la vida es buscar el modo de liberarse del *karma*; la meditación, cuya finalidad es la absorción en la unidad metafísica definitiva del Absoluto, ocupa el puesto de la oración y el culto en las religiones teístas. En la búsqueda de la propia perfección sólo cuenta el sacrificio de sí mismo. En consecuencia, Gautama y sus primeros discípulos rechazaron cual-

³⁴ Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, 187ss.

³⁵ Cf. cap. IX, pp. 229s.

quier idea de una orientación por obra de un poder sobrehumano y exterior a través del rito o la oración. «Vive como quien tiene el yo por lámpara, el yo por refugio, *dhamma* por lámpara, *dhamma* por refugio, y nada más»³⁶. En el budismo primitivo, *Dhamma* era el único guía supremo, equivalente al *Brahma* de los Upanishades; la perfección sólo podía alcanzarse identificándose con este principio dominante. Pero cuando el *Dhamma* original, no teísta, se transformó en *dhamma kaya*, haciendo del fundador una encarnación de la verdad universal, los mahayanistas buscaron el mérito y la gracia mediante oraciones de súplica y ofrendas de adoración al Salvador misericordioso de la humanidad. La admiración se convierte fácilmente en devoción (*bhakti*), y cuando ésta tiene por objeto un individuo concreto en trance de divinización, siguen inevitablemente la oración y el culto. En el budismo, esta transición fue más fácil por la práctica del *pranidhana* o cumplimiento de los votos con la ayuda de Buda. La intención fija de alcanzar un ideal se convierte casi imperceptiblemente en una oración pidiendo gracia para cumplir el fin propuesto, una vez que la fuente universal de la confianza se ha situado en una o varias personalidades dotadas de atributos y poderes sobrehumanos. En consecuencia, la disciplina del *bodhisattva* iba acompañada de votos dirigidos a un cierto Buda que garantizaba su cumplimiento cuando eran aceptados y llevados fielmente a la práctica en la vida consagrada.

Esta concepción de la oración y el culto brota de la unidad esencial del alma humana con el principio cósmico supremo, que, para los mahayanistas, es la Divinidad trascendente. Pero aun en el budismo del norte, Dios nunca ha sido *completamente* exterior al hombre, del mismo modo que en el hinduismo la *bhakti* tampoco significa devoción a un dios singular. En el trasfondo de todos los sistemas místicos orientales se halla la recíproca participación en una unidad fundamental de carácter espiritual, y por muy teístas que se vuelvan, el principio último lo constituye en ellos una identidad panteísta de esencia en todos los fenómenos animados e inanimados. Así, en *El Loto de la Verdad Perfecta*, lo mismo que en las sectas budistas del Japón, la «naturaleza absoluta de Buda» empapa de algún modo todas las cosas, produciendo la «mutua participación» o interdependencia de todo cuanto existe, siendo el culto la elevación del yo a la condición de Buda más que la sumisión del alma en presencia de su creador. Para Nichiren, comentarista japonés de

³⁶ *Digha Nikaya* II, 100.

El Loto (1222-1282 d. C.), la adoración era el medio de realizar la verdad de la mutua participación en la vida de cada cual, mientras que la repetición de la sabiduría de *El Loto* cristalizaba en unas fórmulas cuya finalidad era suscitar en el yo la verdadera iluminación como había sido revelada por Buda³⁷.

Hasta la misma invocación de Amida Buda «con sincero corazón», o fe en sus poderes redentores, es una forma de adoración capaz, según la secta Jodo, de introducir a la humanidad en la natural actividad de Amida, la esencia de todas las cosas y luz infinita que penetra las regiones del universo sin conocer límite alguno en el tiempo o el espacio. No se trata de una divinidad trascendental externa, sino de una identificación cualitativa de la noción exterior de espacio y tiempo con aquella fuerza que incesantemente labora a favor de la salvación. Repetir los nombres sagrados es un acto de fe en la gracia redentora capaz de asegurar la liberación del sufrimiento reducida a la forma más sencilla posible que sitúa la salvación al alcance de todo aquel que esté convencido de la misericordia de Buda. En la práctica, es indudable que la devoción se convierte muchas veces en repetición mecánica de una fórmula; pero en teoría al menos debe expresar una convicción sincera de la misericordia de Amida, que, según los Sutras Sukhavati, que dieron la base para la fundación de esta secta, afirmaba: «Si yo alcanzo la condición de Buda, no me llevaré conmigo toda la iluminación, a menos que todos los seres vivos del universo que creen sinceramente en mí y desean nacer en mi tierra nazcan allí, con tal de que diez veces me dirijan su devoción». No se trata de pedir beneficios materiales, ya que el budismo considera inalterables e inevitables todas las peripecias de esta vida. Sólo en el más allá recibe la fe su recompensa; la invocación del nombre de Amida es un acto de gratitud por la salvación ya concedida, así como por la paz y la iluminación espirituales que a ella van anejas en la ascensión hacia la Tierra Pura.

CONFUCIANISMO

La oración no tiene cabida en la ética confuciana. Siendo Dios, para Confucio, esencialmente el orden moral, invariable e impersonal, mientras que los destinos de los estados y de los individuos están ordenados por el Cielo, y son tan inalterables

³⁷ Anesaki, *Nichiren, the Buddhist Prophet* (Cambridge, Mass. 1916).

como en el budismo, éstos vienen estrictamente determinados por su conducta. En consecuencia, «quien ofende al Cielo no tiene a quién rogar». El proceso de la autoformación era independiente de toda ayuda e intervención espiritual; a los ritos tradicionales y al culto de los antepasados no se atribuye ningún valor objetivo, viendo en ellos únicamente una parte integrante de la antigua herencia del Estado. Fue precisamente la ausencia de este elemento trascendental en la doctrina del fundador lo que facilitó la introducción del budismo mahayana en China y Japón, bajo cuya influencia se desarrolló un culto practicado en los templos cuando el confucianismo se convirtió en una religión nacional en el verdadero sentido del término, con un culto objetivo en determinadas ocasiones. Hasta después de la invasión del budismo no empezaron a aparecer imágenes de Confucio y de sus discípulos, siendo sustituidas más adelante por tablillas de madera como símbolos del sabio, elevado ahora al rango divino. Ante la tablilla se llegaron a erigir altares, con candelas y pebeteros, en que se presentaban ofrendas al espíritu de Confucio, que se pensaba habitar en la tablilla desde el momento en que comenzaba la música sagrada. En la introducción del himno se le invoca de esta manera:

Poderoso eres tú, oh Confucio,
 Protector del futuro, dotado de previsión,
 Igual a Dios nuestro padre, y a la Tierra nuestra madre,
 Maestro de miríadas de edades,
 Feliz cumplimiento de la madeja sobre el lin [un animal fabuloso]
 Tu voz tiene una música de metal y seda,
 Con tu ayuda siguen su curso el sol y la luna,
 Y es preservada la estabilidad³⁸.

Esto, sin embargo, resulta tan extraño al sistema ético original como el amidismo al budismo primitivo.

ZOROASTRISMO

En Persia, sin embargo, el movimiento zoroastrista parece una ruptura definitiva con el misticismo oriental. El profeta pretendía haber recibido una revelación especial de Ahura Mazda: «Yo te reconozco por Santo, oh Mazda Ahura», era su repetida afirmación; pero falta todo indicio de un estado de alma extático o quietista, así como de autoabnegación. La comunión

³⁸ H. A. Giles, *Confucianism and its Rivals* (Londres 1918) 39.

entre Zoroastro y Ahura respondía más bien a la situación y a la postura proféticas. «Con las manos extendidas en demanda de esta esperanza, oh Mazda, pediré ante todo por las obras del Espíritu Santo», pero sin excluir los asuntos temporales. «Que Mazda Ahura, por su poder soberano, nos aplique al trabajo, para la prosperidad de nuestras bestias y nuestros hombres, de forma que en virtud de la justicia podamos familiarizarnos con el Buen Pensamiento».

En lugar de los sacrificios de animales o del haoma, según los *Gathas*, a Ahura Mazda había de tributarse un culto consistente en la alabanza; pero no se explica en absoluto la forma exterior que debía adoptar, si es que había alguna.

«Con Zaratustra —afirma Söderblom— la acción es consecuencia de la religión. A Ahura y a todos los demás seres celestes han de ofrecerse cánticos e himnos de alabanza. Puede que incluso los *Gathas* se compusieran con vistas al culto divino regular. Pero el tipo de culto más aceptable consiste en el cuidado de los pastos y en el trabajo con los rebaños. En la religión de los *Gathas*, el culto y los ritos sólo representan una mínima parte. Buenos Pensamientos, Buenas Palabras y Buenas Obras forman una trinidad común a la religión de la India y a la del Irán. Pero mientras que la religión védica estima que se refiere a los ritos del culto, en los *Gathas* esta trinidad de Pensamiento, Palabra y Acción se refiere a la vida activa del hombre piadoso»³⁹.

Pero cuando esta efímera reforma hubo gastado todas sus fuerzas, se retornó al sacrificio de animales y a la ofrenda del *haoma*; en el período avéstico tardío se desarrolló rápidamente un complejo sistema de culto mazdeísta. Cada día del mes tenía sus correspondientes devociones a una divinidad concreta, con plegarias asignadas a las cinco divisiones del día (*gahs*), mientras que en las ocasiones prescritas se celebraban las fiestas especiales en honor de Ahura Mazda. La liturgia consistía principalmente en extractos del Avesta en forma de invocaciones rituales por vivos y muertos, aunque las peticiones de beneficios materiales resaltan menos en los textos antiguos que en los tardíos, una vez que se hubo perdido el deseo de una iluminación mental y ética. Pero el zoroastrismo siempre fue una religión de la moralidad práctica, cuya intención era regenerar el mundo. «Todas las situaciones prósperas en cuanto al ser de que se ha disfrutado en el pasado, que ahora disfrutan los hombres y que

³⁹ *The Living God* (Oxford 1931) 207s.

se conocerán en el futuro, concédemelas en tu amor. Haz que (nuestra) vida corporal y personal sea bendecida con la salvación»⁴⁰. A pesar, sin embargo, de la profunda impresión causada por el profeta en el pensamiento y en la práctica del Irán, hasta el punto de que el sacrificio de animales no constituye una parte normal del moderno culto parsi, la rápida vuelta a las antiguas creencias de la religión irania hizo que todas sus aportaciones favorables al monoteísmo devocional tuvieran escaso valor permanente, al paso que los profetas hebreos lograban establecer con éxito en el judaísmo la concepción del dominio universal de Yahvé.

JUDAISMO

La centralización del culto en Jerusalén desde la reforma de Josías en 621 a. C. dio una nueva significación al templo y al sistema sacrificial, en cuanto que representaba un compromiso en el reino del sur entre el sector profético y el sacerdotal. Lástima que todavía sean cuestiones debatidas entre los investigadores del Antiguo Testamento la fecha de composición y el orden del *Deuteronomio*⁴¹; mientras no queden resueltas estas cuestiones no será posible formar un juicio exacto sobre el culto sacrificial preexílico en relación con el movimiento profético. Pero si la religiosidad deuteronomista se configuró en Jerusalén antes del exilio o si ello ocurrió en Betel durante éste, la legislación de la escuela sacerdotal no se sistematizó hasta el regreso del resto que había permanecido cautivo en Babilonia, en una serie de migraciones a partir del decreto de Ciro en 538. Las obras de restauración del templo comenzaron en 520 a. C., durante el reinado de Darío, terminándose cuatro años más tarde (516), a pesar de la oposición del partido conservador y de los cismáticos samaritanos.

Con la implantación del sistema sacrificial, la sucesión aarónica y la observancia del sábado se puso en marcha un nuevo ordenamiento del culto, libre ya de los antiguos abusos como consecuencia de la enérgica purga que había sido el exilio. La obra de los profetas y de Ezequiel, con su insistencia en la rectitud ética como primera exigencia de Yahvé, había dado sus frutos. La nación en conjunto ya no volvería a caer nunca en sus antiguas prácticas, por mucho que, en cambio, fallara en

⁴⁰ *Yasna*, xxxiii, 10.

⁴¹ Cf. R. H. Kennett, *Deuteronomy and the Decalogue* (Londres 1905); *Old Testament Essays* (Cambridge 1928).

cuanto a mantener los ideales más elevados del culto objetivo y la verdadera santidad. El templo se convirtió en «casa de oración para todos los pueblos»⁴², santificado por los continuos sacrificios y ofrendas que trataban de recordar los días de Moisés, David y Salomón, las plegarias litúrgicas y los salmos, la música y las impresionantes procesiones que ciertamente no carecían de contenido espiritual. Así nos lo da a entender el *Salterio*, en el que se expresa la conciencia religiosa de la comunidad posexílica en forma de plegarias litúrgicas destinadas al uso en el culto del templo con motivo de las fiestas y en otras ocasiones y en conjunción con los ritos. Muchos de estos salmos, al igual que el culto, son, por supuesto, preexílicos en cuanto a su origen y reflejan las ideas del movimiento profético; pero en su nuevo contexto existencial conferían al culto un contenido ético al poner más de relieve la doctrina moral de la literatura antigua⁴³.

Junto al *Salterio* se daba un profundo amor a la Ley (Torah) fomentado por los fariseos y los saduceos; la institución de la sinagoga, consecuencia del movimiento iniciado por Esdras, aunque no alcanzara todo su desarrollo hasta después de la sublevación de los Macabeos, fue un rasgo dominante de este judaísmo tardío. De los dos partidos mencionados, los saduceos eran conservadores y clericales, mientras que los fariseos (descendientes probablemente de los *Hasidim*) representaban la postura liberal de la época, y si bien ambos grupos estaban igualmente preocupados por el mantenimiento de la Torah y del sistema sacrificial, por influjo de los fariseos la sinagoga se desarrolló sobre una base democrática en contraste con la constitución aristocrática del templo. Gradualmente, durante los dos últimos siglos de su existencia, la sinagoga fue penetrando con su espíritu el culto sacerdotal, hasta el punto de que el sacrificio matutino se interrumpía para que el pecador arrepentido hiciera una confesión, mientras que los levitas cantaban los salmos, se recitaba la *Shema* (Dt 6,4ss; 11,13ss) y el Decálogo, finalizando el rito con las bendiciones sacerdotales conocidas por *tephillah* («oración»). El Día de la Expiación, la bendición sobre la Torah había de recitarse «como en la sinagoga»⁴⁴, y los fariseos tradujeron el leccionario a la lengua vulgar. Ciertamente fueron ellos los que formularon la liturgia tal como se ha transmitido en el judaísmo hasta el día de hoy.

⁴² Is 56,7.

⁴³ Sal 84; 138,2.

⁴⁴ *Tos. Y. K.*, iv, 18.

Con la destrucción del templo el año 70 d. C., la sinagoga quedó como único lugar para seguir celebrando el culto judío, como ya había ocurrido en la diáspora, que se quedó alejada de Jerusalén por el hecho de su dispersión en todo el mundo grecorromano y más allá de las fronteras de éste. La caída de la capital, sin embargo, hizo que ambos sistemas entraran en estrecha relación. En los servicios sinagógicos se introdujeron aquellos elementos del culto del templo que eran susceptibles de este trasvase; el hebreo se convirtió en idioma oficial de las plegarias, con excepción de unas escasas supervivencias arameas (*Qaddish*); pero en lugar de los antiguos sacrificios sólo pudieron mantenerse las adecuadas lecturas, salmos, himnos y la oración como otros tantos memoriales eficaces de los sacrificios efectivos hasta que se cumpliera la esperanza de Israel.

CRISTIANISMO

La liturgia de la Iglesia cristiana tomó por modelo la del judaísmo. Cristo en persona había enseñado en las sinagogas y en el recinto del templo, y al parecer también tomó parte en las grandes festividades de Jerusalén, como harían luego los apóstoles y la primera generación de sus seguidores. De hecho, la Eucaristía es el único acto de culto comunitario cristiano que se consigna en la Iglesia apostólica, junto con el *agape*, o «fiesta del amor»; ambas celebraciones parecen haberse desarrollado a partir de las comidas comunitarias judías⁴⁵. Los relatos más antiguos de estas reuniones, celebradas el primer día de la semana, se atienen al esquema de la sinagoga hasta la despedida de los catecúmenos, ya que este servicio se componía de lecturas tomadas de «las memorias de los apóstoles o de los escritos de los profetas» y una instrucción sobre estas mismas lecturas, seguido todo de ciertas oraciones. La Eucaristía se iniciaba con la «plegaria de los fieles», después de la cual venía el «beso de la paz», la oblación del pan y el vino y la comunión administrada a todos los presentes (el diácono llevaba las especies consagradas a los enfermos), la acción de gracias y la limosna⁴⁶. Hasta la emancipación de la Iglesia por el Edicto de Milán, de 313 d. C., aparte de este acto semanal de culto comunitario poco más fue lo que

⁴⁵ Cf. cap. X, pp. 259s.

⁴⁶ Justino Mártir, *Apol.*, I, 6, 65; Ignacio, *Ad Eph.*, 5; *Magn.*, 7; *Trall.*, 7; *Philad.*, 4; *Smyrn.*, 6s; *Didajé*, IX, 5; Iren., IV, 18; Orígenes, *Cels.*, VIII, 57.

se estableció en materia de oración cotidiana en tiempos y lugares fijos, si bien los aniversarios de los mártires se conmemoraban en las catacumbas y en otros lugares, además de observarse ciertas vigiliás nocturnas.

Durante el siglo IV, cuando empezaron a construirse iglesias y los templos paganos se transformaban en lugares de asamblea cristiana, el culto litúrgico se organizó de acuerdo con un esquema más elaborado, conforme a las instrucciones conservadas en los documentos eclesiásticos, tales como las *Constituciones Apostólicas* (ca. 375 d. C.), los *Cánones Apostólicos*, el *Testamento de Nuestro Señor* (360-380), basados sobre todo en la *Tradición Apostólica de Hipólito*. Además empezaron a aparecer libros para estos servicios conteniendo colecciones de plegarias para las distintas ocasiones, de los cuales el más antiguo que conocemos es el *Sacramentario de Serapión*, obispo de Thmuis (ca. 350), en el delta del Nilo. Esta compilación privada, descubierta en el monte Athos el año 1894, presenta la estructura básica de la liturgia en sus rasgos más importantes y contiene lo esencial de los libros séptimo y octavo de las *Constituciones Apostólicas*, posteriores en un cuarto de siglo, aunque su contenido no aparece sistemáticamente dispuesto ni con rúbricas, exceptuando los títulos de las plegarias para la Eucaristía (19-30, 1-6), el bautismo y la confirmación (7-11, 15, 16), la ordenación (12-14), la bendición de los óleos, el pan y el agua (17) y los funerales (18).

Si bien este sacramentario no puede considerarse como un libro oficial en el sentido más autoritativo de una liturgia compilada para uso general en una determinada zona, es el documento litúrgico más completo anterior al siglo VII, cuando empiezan a aparecer los manuscritos de las liturgias occidentales. A partir de él, en conjunción con los otros documentos a que antes nos hemos referido, es posible reconstruir el esquema general del culto público a finales del siglo IV⁴⁷. El oficio se iniciaba normalmente con plegarias, lecturas, letanías y salmos, durante los cuales los ministros sagrados se acercaban al altar, al que los sacerdotes llevaban las especies, el obispo incensaba el santuario y un sacerdote hacía lo mismo con la asamblea. Para la lectura del evangelio, el libro era incensado por el diácono y los fieles

⁴⁷ Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) 3ss, 189ss, 510s; *Constituciones Apostólicas*, II, 57; VIII, 5-14; *Ordo de la Iglesia etiópica*; Maclean y Cooper, *Testament of Our Lord*, 19, 23; Gibson, *Syriac Didascalia*, XII; W. Riedel y Crum, *Canon of Athanasius of Alex.*, 5, 7, 13, 25, 39.

la escuchaban de pie. Seguía luego el sermón u homilía, después de la cual eran despedidos los catecúmenos y penitentes con una bendición del obispo. Comenzaba entonces la liturgia de los fieles con una letanía entonada por el diácono, una plegaria y el beso de la paz. Después del *lavabo* y de la oblación de los elementos (ofertorio) se iniciaba la anáfora con las plegarias eucarísticas o de consagración a la que precedía el saludo o *Sursum corda*, pronunciado por el obispo revestido de ornamentos blancos, al que rodeaban los presbíteros que le asistían en las acciones manuales (es decir, la fracción del pan y la mezcla de una partícula del mismo con el vino consagrado). Se distribuía la comunión primero a los clérigos y luego a los laicos observando el orden siguiente: viudas, vírgenes, recién bautizados y niños y, finalmente, al resto de la congregación. El servicio finalizaba con una acción de gracias y la plegaria de despedida pronunciada por el obispo.

Este esquema se observaba por igual en Oriente y en Occidente y se ha mantenido a lo largo de la historia de la Iglesia. Las liturgias orientales se han desarrollado más, sobre todo en cuanto a la preparación de los elementos, la entrada solemne con el libro de los evangelios y los vasos sagrados y las ceremonias relacionadas con la fracción y comixión. Esta evolución alcanzó su punto culminante hacia el siglo VIII; a partir de entonces sólo se han introducido escasas variaciones⁴⁸. En todo este tiempo se ha mantenido la nota dominante del misterio, culminando la acción en la *epiklesis* o invocación del Espíritu Santo sobre las especies como método de consagración.

En Occidente se ha tendido a la simplificación y a acentuar el aspecto sacrificial del rito. En Roma sobrevivieron las liturgias orientales hasta finales del siglo III, cuando apareció el nuevo orden que estaba llamado a penetrar en toda la cristiandad occidental. La Gran Intercesión griega se convirtió en dos plegarias inmutables, y la consagración por el sistema de recitar las palabras de la institución en lugar de la *epiklesis* dislocó el canon, modificando la *epiklesis* hasta el punto de que apenas resulta reconocible. La liturgia se desarrolló a partir de este canon, de forma que la historia de la misa occidental es la del gradual predominio del rito romano y de la influencia que sobre él ejercieron los tipos no romanos. Entre estos últimos, la variedad galicana, menos formal y más verbosa, que siguió predomi-

⁴⁸ Cf. H. Holloway, *A Study of the Byzantine Liturgy*, 182; F. Gavin, *Liturgy and Worship* (Londres 1932) 122ss; B. J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451* (Londres 1927) 70ss.

nando en Francia hasta que en el siglo ix Carlomagno la abolió en favor del rito romano, sobrevivió en forma modificada en el rito mozárabe toledano (y en algunas ocasiones también en la capilla del Salvador de la catedral vieja de Salamanca), así como en el rito ambrosiano de Milán, donde se aproxima más al modelo romano. Todas las demás liturgias occidentales, incluidas las de uso local en Inglaterra (Sarum, Bangor, Herford y York), así como el rito reformado del *English Prayer Book*, de 1549, con sus subsiguientes revisiones en 1552 y 1662⁴⁹, responden a la estructura romana. En la Iglesia latina, a pesar de las alteraciones del siglo xvi, se han conservado los rasgos esenciales del rito medieval.

La nota más destacada del rito romano ha sido siempre la austera simplicidad, en comparación con sus frondosos paralelos orientales; la ausencia de iconostasio o pantalla para separar el santuario de la nave de la iglesia, por otra parte, ha hecho del sacrificio eucarístico el drama sagrado en que participan activa y visiblemente todos los fieles con sus palabras y sus gestos. La virtual supresión de la *epiklesis* y el haber introducido la elevación de las especies consagradas, simbolizando la ofrenda a Dios, han tenido por consecuencia dar mayor realce a la acción sacrificial del sacerdote⁵⁰, mientras que la adopción de la misa rezada, que nunca fue admitida en Oriente, ha significado un nuevo avance en la misma dirección, frente a la noción anterior, de un acto de culto comunitario con sentido de oblación. Para corregir estas tendencias surgió un movimiento litúrgico, asociado especialmente a los benedictinos, cuya actividad buscó en Occidente la forma de llamar la atención sobre la liturgia como centro de la devoción comunitaria y la oración común de la Iglesia. En este mismo sentido se sitúan los avances que ha significado la introducción de la lengua vulgar en la liturgia y el giro impuesto a la piedad de los seglares, que se conecta más directamente con el culto del altar como sacrificio de toda la Iglesia en los cielos y en la tierra.

En la época de la Reforma, los que rechazaban el catolicismo quitaron a la Eucaristía su puesto central y la sustituyeron por una predicación organizada con carácter de rito litúrgico, el canto de himnos y la oración espontánea. Se abandonó incluso

⁴⁹ A propósito de esto, es interesante observar que en la revisión del *Prayer Book* inglés, hecha en 1927-28, se volvió a un tipo de rito más oriental con la reintroducción de la *epiklesis* como forma de la consagración después de las palabras de la institución.

⁵⁰ Hebert, *Liturgy and Society*, 82.

la antigua práctica de recitar diariamente el oficio divino, consistente principalmente en el rezo de salmos y oraciones en las horas canónicas (maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas). En la Iglesia de Inglaterra, sin embargo, se mantuvo el esquema católico, refundiéndose los oficios medievales como plegaria matutina y vespertina (*Mattins* y *Even-song*). Estos fueron los servicios principales hasta que, por influjo del Movimiento de Oxford durante el pasado siglo, fue gradualmente restaurado el culto eucarístico, hasta alcanzar su antigua posición. En Alemania, Lutero intentó una reforma de la misa latina en 1523; pero habiendo rechazado todo cuanto sonara a oblación, su *Formula Missae* quedó privada del elemento esencial del antiguo rito. Lo mismo puede afirmarse de los restantes libros de servicio protestantes que fueron apareciendo sucesivamente en Colonia, Estrasburgo, Ginebra y Zurich. Todos ellos tenían como punto de partida la misa latina y cargaban el acento en la comunión entendida como banquete memorial y excluyendo el aspecto de sacrificio ofrecido a Dios que revestía el rito antiguo, aunque en la Iglesia sueca se siguió utilizando la liturgia medieval hasta que fue desterrada en 1571 por el *Ordenamiento Eclesiástico*, de Laurentius Petri, con las posteriores revisiones de 1614 y 1811, incorporando el espíritu de la reforma sueca. Los metodistas ingleses adoptaron y adaptaron en gran parte el *Prayer Book* anglicano de acuerdo con su personal sentido sacramental y de la piedad; pero en general los no conformistas de habla inglesa han venido descartando hasta hace poco el culto litúrgico en favor del canto de himnos, plegarias espontáneas y lecturas de la Biblia con su correspondiente explicación, administrándose en algunas ocasiones la Cena del Señor, pero independientemente de cualquier rito específico en el sentido tradicional del término. De esta forma, mientras la Iglesia oriental ponía como base la idea de drama místico de adoración y glorificación, y la Iglesia occidental insistía en ese aspecto sacrificial, el protestantismo retornó a un tipo subjetivo de experiencia devocional asociada a un ministerio profético en el que no tienen un lugar esencial el culto sacrificial, el drama sagrado y la plegaria litúrgica.

EL ISLAM

En el Islam, aunque las oraciones diarias públicas y privadas en determinadas horas han constituido siempre un principalísi-

mo deber religioso, el culto nunca se ha expresado en ritos sacrificiales. Al principio, los versículos del Corán se recitaban secretamente, a causa de la hostilidad de los mequies; este ejercicio, conocido bajo el nombre de *salat*, se hacía mirando hacia Jerusalén, hasta que el Profeta se enemistó con los judíos, recibiendo, a los dos años de su llegada a Medina (ca. 624 d. C.), la revelación de que en adelante se hiciese mirando hacia La Meca⁵¹. En un entoldado construido en el patio de su propia casa se reunían Mahoma y sus seguidores para sus diarias oraciones, que a su debido tiempo fueron sistematizadas por lo que respecta a la manera y tiempos de su recitación, así como a las fórmulas y abluciones preliminares. Además del *salat*, que se recitaba precisamente a la salida del sol, se prescribió la oración también a otras horas: al caer el día, durante la noche, pocos minutos después del mediodía (la *minhab* judía) y otra vez entre el mediodía y el atardecer, aunque se discutía hasta qué punto eran obligatorias todas estas oraciones. Finalmente, se adoptó este esquema quíntuple junto con otros actos voluntarios de devoción (*rak'abs*), considerados meritorios, así como una determinada forma de comportamiento ceremonial.

A la hora señalada, que se fijó de tal manera que no coincidiese exactamente con las horas observadas por los árabes antes de que aceptaran el Islam, se manda que los almuédanos hagan sonar desde los minaretes de las mezquitas la llamada a la oración con una fórmula fija (*adhan*): «Dios es Grande (cuatro veces); yo confieso que no hay más Dios que Alá (dos veces); yo confieso que Mahoma es el Apóstol de Alá (dos veces); acudid a la oración, acudid a hacer el bien (dos veces); Dios es grande (dos veces); no hay más Dios que Alá». Al sonar este grito, todo musulmán, se encuentre donde se encuentre, ha de lavarse el rostro desde la raíz del pelo hasta la barbilla y de oreja a oreja, igualmente los pies hasta los tobillos, las manos y los brazos hasta los hombros y frotar con la mano mojada una cuarta parte de la cabeza⁵². Desenrolla luego su esterilla de oración y, dando frente a La Meca, repite los pasajes del Corán, haciendo las correspondientes postraciones y pronunciando el *takbir* (jacularia sobre la grandeza de Dios) a intervalos regulares. Finalmente, como conclusión de los *rak'abs*, dice: «¡Oh Dios!

⁵¹ *Corán*, 2, 136-45.

⁵² También deben limpiarse los dientes, enjuagar tres veces la boca y la nariz, frotar con la mano mojada los intersticios de los dedos de manos y pies, además de peinar con los dedos la barba, manteniendo el orden correcto a lo largo de todas las abluciones.

Ten misericordia de Mahoma y de sus descendientes, como tuviste misericordia de Abrahán y de sus descendientes. Tú me-reces alabanza y tú eres grande».

En las mezquitas, el *imán* dirige los rezos públicos no en calidad de sacerdote, sino de mero coordinador, a fin de asegurar la repetición simultánea de las plegarias y la ejecución de los gestos. Todos miran hacia el nicho (*mirhab*) abierto en el muro fronterero y que está orientado a La Meca; pero aparte de pronunciar las mismas palabras y observar las mismas posturas, no hay ningún otro rasgo de culto litúrgico. La mezquita es esencialmente un lugar para la oración comunitaria y carece de altar, santuario, sagrarios u objetos de culto y veneración de cualquier tipo. El *mirhab* es «el corazón de la casa de culto»⁵³. A su izquierda se alza el *mimbar* o púlpito con una escalera y un marco a modo de acceso, rematado por un edículo que semeja un ciborio sobre la plataforma superior, donde se sitúa el almuédano para el *salat* de los viernes, cuando todos los hombres de la ciudad son convocados por la ley musulmana para que se reúnan en la mezquita principal para las oraciones especiales del mediodía, a las que precede un sermón. Durante el mes de Ramadán, cuando se celebra la fiesta anual, se recitan veinte *rak'ahs* después del *salat* de la tarde, acto que si bien no es obligatorio se considera como una acción piadosa meritoria.

La diaria rutina de este culto ha desarrollado indudablemente un fuerte sentimiento de la solidaridad religiosa comunitaria y ha fomentado una continua vida de oración, aunque también ha desarrollado el formulismo y la repetición mecánica de las plegarias en un idioma (el árabe) que no siempre es bien comprendido. Descuidar el *salat* es tanto como hacerse infiel, y la plegaria individual (*du'a*), así como la oración del culto público, se consideran secundarias con respecto a esta otra oración obligatoria que es el primer servicio que Alá exige a los fieles, y que es nada menos que su confesión de fe. En consecuencia, ha de ser realizada con la debida atención en todos sus detalles y con toda la solemnidad y decoro posibles. Si bien este ejercicio carece de devoción mística, cultiva la religiosidad personal y hace que Dios y el mundo espiritual sean realidades siempre presentes en la rutina de la vida diaria.

⁵³ *Encyclopaedia of Islam* III, 485.

BIBLIOGRAFIA

- F. Altheim, *A History of Roman Religion* (1938).
M. Anesaki, *Nichiren, the Buddhist Prophet* (Cambridge, Mass. 1916).
J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1957).
C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Oxford 1932).
A. M. Blackmen, *Worship (Egyptian)*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XII.
F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896).
L. Duchesne, *Christian Worship* (1903).
L. R. Farnell, *The Evolution of Religion* (1905).
— *Higher Aspects of Greek Religion* (1912).
A. Fortescue, *The Mass, A Study of the Roman Liturgy* (1912).
W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People* (1911).
W. H. Frere, *Principles of Religious Ceremonial* (1906).
— *The Use of Sacrum* (Cambridge 1898).
A. H. Gardiner y N. de G. Davies, *The Tomb of Amenemhet* (1918).
F. Heiler, *Prayer* (²1937).
L. Jacob, *Jewish Prayer* (1955).
J. A. Jungmann, *El sacrificio de la misa* (Madrid 1953).
A. A. King, *The Liturgy of the Roman Church* (1957).
L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery* (1896).
S. Langdon, *Sumerian Liturgical Texts from Nippur* (Filadelfia 1917).
— *Sumerian Liturgies and Psalms* (Filadelfia 1919).
W. K. C. Lowther Clarke y C. Harris, *Liturgy and Worship* (1932).
R. R. Marett, *From Spell to Prayer: «Folk-lore»* 15 (1904).
G. C. Montefiore, *Judaism and St. Paul* (1914).
D. W. Myhrman, *Babylonian Hymns and Prayers* (Filadelfia 1910).
W. O. E. Oesterley y G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (1911).
G. Parrinder, *Worship in the World's Religions* (1961).
W. Schmidt, *High Gods of North America* (Oxford 1933).
J. H. Scrawley, *The Early History of the History of the Liturgy* (Cambridge 1913).
D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (1907).
E. Underhill, *Worship* (1937).
F. C. Warren, *Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church* (1897).
R. M. Wooley, *The Liturgy of the Primitive Church* (Cambridge 1910).

CAPITULO XII

INMORTALIDAD

CEREMONIAL FUNERARIO EN EL PALEOLITICO

Ningún estudio de la historia de las religiones estaría completo si no abordara el problema que ha puesto a prueba la inteligencia y la imaginación del hombre durante al menos doscientos mil años, desde que el *Homo Neanderthalensis* respondió afirmativamente por vez primera a la pregunta de las preguntas: «Si un hombre muere, ¿volverá a vivir?». Desde las cavernas paleolíticas de la Europa occidental hasta las torres del silencio de los parsi o a nuestros cementerios cristianos hay una cadena ininterrumpida de testimonios que prueban la convicción universal de que los esfuerzos y los logros del hombre no terminan en la tumba. Fue esta creencia la que llevó a los musterienses de aspecto brutal a depositar con todo cuidado en su tumba el cuerpo de un joven de dieciséis años, en una caverna de las escarpaduras de Le Moustier, en Dordoña, la típica estación de esta fase de la cultura paleolítica. El cuerpo fue colocado en actitud de dormir, con las rodillas encorvadas y el antebrazo derecho bajo la cabeza. Su almohada estaba formada por lascas de pedernal; una espléndida hacha de mano de 17 centímetros de longitud aparecía junto a su mano derecha. En la tumba se descubrieron otros pedernales característicos de aquel período, junto con huesos de toro salvaje, socarrados y hendidos, restos indudablemente de un banquete fúnebre¹.

No se trata de un caso aislado de enterramiento del Paleolítico medio. Otras sepulturas semejantes han aparecido en La

¹ Klaatsch y Hauser, «Arch. für Anthrop.» 35 (1909) 287.

Chapelle-aux-Saints, en el departamento de Corrèze, donde en una caverna próxima a la población y a tres metros de la entrada apareció un esqueleto masculino de un neardenthalense de mediana edad recostado sobre la espalda, la cara vuelta hacia el oeste y sujeto en esta posición con piedras. El brazo derecho estaba doblado y vuelto hacia la derecha. Sobre la cabeza se habían depositado huesos de un gran toro, y dispuestos alrededor del cuerpo había pedernales, fragmentos de cuarzo, ocre y huesos hendidos². Un tercer enterramiento apareció en La Ferrassie (Dordoña). En este caso eran cuatro los esqueletos neanderthalenses depositados en un abrigo rocoso en un estrato musteriense, bajo lajas de piedra, habiéndose puesto especial cuidado en proteger la cabeza y los brazos. Uno de estos esqueletos apareció tumbado sobre la espalda, con los miembros inferiores vueltos hacia la derecha y el brazo izquierdo estirado a lo largo del cuerpo, mientras que el derecho estaba doblado hacia la cabeza. En el mismo depósito aparecieron los restos de dos niños con utensilios musterienses y fragmentos de huesos de bisonte, reno y caballo, evidentemente, una vez más, restos de una celebración fúnebre³. En Kaprina, cerca de Zagreb (Yugoslavia), aparecieron juntos huesos chamuscados y un cráneo con señales de cortes; Gorjanovic-Kramberger, que hizo el hallazgo, explica estas marcas como huellas de canibalismo⁴, pero no hay pruebas concluyentes a favor de esta práctica en la época paleolítica.

Mucho de lo que se ha afirmado como explicación de estos datos no pasa del nivel de las conjeturas; pero indudablemente tiene razón Macalister cuando dice que «el hombre musteriense, por muy degenerado que fuese, tenía conciencia de que en su interior albergaba algo superior a la mera animalidad; ya había empezado a pensar en una vida más allá de la tumba, una vida como aquella a la que estaba acostumbrado, pues no podía imaginársela distinta, en la que tendría necesidad de alimentos y vestido y de los instrumentos necesarios para procurárselos. Conforme sus camaradas iban pasando hacia el país del silencio, depositaba junto a sus cuerpos las cosas que imaginaba necesarias para procurarse el sustento en el otro mundo misterioso»⁵.

² A. y J. Bouyssonie y L. Gardon, «L'Anthropologie» 19 (1908) 513; M. Boule, «Annales de Paléontologie» 6 (1911) 111-72.

³ L. Capitan y D. Peyrony, «L'Anthropologie» 21 (1910) 372.

⁴ «Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien» 32 (1902) 189; 34 (1904) 187.

⁵ *A Text-Book of European Anthropology* (Cambridge 1921) 343.

Se ha sugerido que los miembros estaban contraídos para impedir el retorno del difunto y que molestara a los vivos, mientras que otros interpretan la posición contraída como imitación de la del feto, a fin de asegurar el nuevo nacimiento más allá de la tumba. En épocas posteriores se atribuyó esta finalidad a aquella manera de depositar el cuerpo; pero es dudoso que el *Homo Neanderthalensis* tuviera suficientes conocimientos anatómicos como para pensar en términos de un simbolismo prenatal, mientras que el ajuar de las tumbas hace pensar en el cuidado y la solicitud más que en el miedo como motivación.

Durante el Paleolítico superior, los primeros antepasados del *Homo sapiens* en la Europa occidental no se contentaron simplemente con proteger los cuerpos de sus difuntos y proveerlos de alimentos y utensilios. Para asegurar su retorno a la vida en el más allá parece ser que pintaban sus huesos de rojo, como en Paviland⁶, o rodeaban el cadáver de ocre como sustitutivo de la sangre, el elemento vivificante por excelencia, además de conchas, el bien conocido amuleto de la fecundidad⁷. En las Grottes des Enfants de Grimaldi, cerca de Mentón, por ejemplo, la mayor parte de los esqueletos aparecieron cubiertos de conchas en gran cantidad; en los estratos más altos, los restos de dos niños (de los que recibió su nombre la cueva) yacían sobre un lecho compuesto por cerca de un millar de conchas marinas⁸. En la Grotte du Cavillon, de la misma serie, los restos de un hombre del tipo de Cro-Magnon aparecieron en posición contraída, con cerca de doscientas conchas rotas alrededor de la cabeza. En Barma Grande, el esqueleto de un muchacho tenía en torno al cuello un collar de conchas nassa⁹. En el enterramiento de la época de Cro-Magnon hallado en Les Eyzies, trescientas conchas marinas rotas, principalmente de la especie *littorina*, aparecían junto a los esqueletos¹⁰, mientras que en Laugerie-Basse, un emplazamiento cercano, sobre el cuerpo aparecían cauris dispuestos por pares¹¹.

En aquella temprana etapa del desarrollo del culto a los muertos probablemente no se tenía noción del alma como enti-

⁶ Sollas, JRAI 43 (1913) 325ss.

⁷ J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migrations of Culture* (Manchester 1917) 138ss.

⁸ R. Verneau, *Les Grottes de Grimaldi* (Mónaco 1906) II, lám. II; Boule y Verneau, «L'Anthropologie» 17, 257-320.

⁹ A. J. Evans, JAI 22 (1892-93) 287ss.

¹⁰ Lartet y Christy, *Reliquiae Aquitaniae* (Londres 1875) 62ss.

¹¹ «Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences» 74 (1872) 1060ss.

dad separada y separable del cuerpo, en forma de *anima*, como en la hipótesis animista posterior. La distinción entre un principio vital o sustancia espiritual asociada con el cuerpo y sus secreciones, así como de un fantasma o segundo yo relacionado con los sueños y las experiencias visionarias y de trance, presupone un pensamiento discursivo en términos de personalidad y reflexión filosófica que, como ya se ha explicado, resulta difícil imaginar que se diesen ya en la situación del hombre del Paleolítico, acaparado sobre todo por las cuestiones prácticas relacionadas con la observación más que con las interpretaciones místicas. Como cazador que era, asociaría el corazón con el centro de la vitalidad, y así lo confirman las pinturas rupestres, mientras que la vida y la muerte eran hechos de la experiencia cotidiana. Ante un cadáver, la deducción más obvia es que lo ha abandonado algo de vital importancia; ningún cazador ignoraría que perder la sangre producía una disminución de la vitalidad, el debilitamiento y la muerte. No se necesitaba, por consiguiente, demasiada especulación para relacionar la sangre con la vida, o esencia vital, cuya restauración se suponía posible con la ayuda del ocre, por ejemplo.

CONCEPCION PRIMITIVA DE LA INMORTALIDAD

Unas ideas semejantes a éstas, junto con la creencia indefinida en la supervivencia del ser humano, que posiblemente no implicaban la noción de un país de los muertos y ciertamente no la de una existencia eterna, representan con toda probabilidad los términos en que el hombre paleolítico formuló su doctrina de la inmortalidad. La vida futura era una prolongación de la existencia terrena, pero en un plano del ser nuevo y distinto, de forma que resultaba posible hacer cosas que antes no se podían llevar a cabo, o de una manera nueva, ya que el más allá se consideraría como una especie de «mundo especular» en que se invertía el orden normal, pero en el que seguían siendo necesarios el alimento y la bebida, las armas y el calor. Para la mente primitiva, la muerte es algo accidental, una irrupción violenta en la cadena normal de los acontecimientos, debida a un acto de violencia, hechicería o cualquier otra operación mágica malévola. La enfermedad y los demás trastornos son, por consiguiente, remediabiles mediante el adecuado tratamiento, a menos que una magia más poderosa contrarreste las funciones benéficas del brujo, cuando sucumbe inevitablemente el pacien-

te. De ahí se sigue, en consecuencia, que si la vida y la salud son lo normal en la existencia humana, también la inmortalidad es su posesión inherente, hasta el punto de que, como afirma Frazer, «una vida más allá de la muerte no es cuestión de especulación o conjetura, de esperanza y temor; es una certeza práctica de la que el individuo ni siquiera sueña en dudar, como tampoco duda de la realidad de su existencia consciente. La da por supuesta sin más averiguaciones y actúa en consecuencia sin la menor vacilación, como si se tratase de una de las verdades más ciertas dentro de los límites de la experiencia humana»¹².

Cuando trata de formular sus creencias en términos de mitos, en el relato sagrado se introducen el origen de la muerte y el ciclo renovado de la vida para expresar su convicción de que la raza humana es inherentemente inmortal. Aparece así que el hombre fue creado eternamente joven hasta que perdió el secreto de esa juventud perpetua por un acontecimiento accidental o porque algo le impidió cambiar su piel periódicamente, como las serpientes, los cangrejos o los lagartos y otros animales que, según se supone, se rejuvenecen mediante este recurso¹³.

La futilidad de la supuesta causa del desastre original¹⁴ puede compararse con los factores que, en la experiencia real, determinan la muerte prematura de un individuo. «En medio de la vida nos hallamos en la muerte», y para nadie es más evidente este hecho que para el hombre natural que vive en condiciones precarias en medio de un entorno hostil natural y sobrenatural. Además de las numerosas causas accidentales de muerte que le acechan por todas partes, la omnipotencia de la hechicería convierte la vida en un riesgo permanente. Para hacer frente a esta situación, expresa sus esperanzas y temores en un mito y un ritual concretos, no tanto para explicar lo que ocurrió en el pasado, sino para hacer frente a las contingencias actuales y para asegurar la renovación de la juventud en el más allá. Lo que se perdió por un accidente trivial no debe quedar muy lejos de las posibilidades del hombre, y por mucho que se tema la proximidad de la muerte, la convicción de que se trata de un elemento más dentro del ciclo recurrente de la vida otorga fortaleza y confianza en la victoria definitiva.

Así, cuando muere un individuo, se cree que aún sigue vivo, porque la vida es la condición normal de la existencia; pero, con

¹² *The Belief in Immortality* (Londres 1913) I, 468.

¹³ Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament* (Londres 1918) I, 66ss.

¹⁴ Gn 3,3.

todo, es claro que algo ha sucedido en la disolución del cuerpo y es menester explicarlo. En un principio, los hechos y sus consecuencias pudieron ser suficientes a efectos prácticos; pero en el curso de los tiempos surgieron las interpretaciones animistas para dar cuenta de cómo «la vida podía escaparse y dejar el cuerpo insensible o muerto», además de que el fantasma o segundo yo pudiera aparecerse a otros que se encontraban lejos del cuerpo. Es posible que, como sugiere Taylor, «combinando la vida y el fantasma como partes del cuerpo, pertenecientes, por tanto, lo uno a lo otro, surgiera la concepción de un *anima*, un 'alma espiritual', como principio vital separable con forma propia»¹⁵.

La asociación de la sustancia espiritual con determinadas sedes de la vitalidad abrió indudablemente el camino a la división del organismo humano en la dualidad de cuerpo y alma, constituyendo así la base del animismo de Taylor, especialmente desde el momento en que tales ideas se fueron configurando en conjunción con la creencia en la capacidad humana para sobrevivir. El hecho de proveer al muerto de alimentos, bebidas y armas, así como la realidad de que, a pesar del uso de elementos revitalizadores (ocre, conchas, incienso, etc.), el cadáver permaneciese inmóvil, probablemente sugirió la existencia de una entidad espiritual que empieza a existir independientemente a la hora de la muerte: el espíritu, en concreto.

Los etnólogos holandeses que han trabajado en Indonesia han establecido la distinción entre la fuerza vital que anima personalmente la naturaleza y asume una manifestación más personal en el hombre, capaz de abandonar el cuerpo durante el sueño y la enfermedad, y el espíritu que se separa definitivamente con la muerte. Así, Warneck explica que «el hombre tiene dos almas: una de las cuales, el alma corporal, le pertenece durante su vida; la otra, el alma fantasmal, surge únicamente cuando muere el individuo. El alma del vivo se concibe como una especie de tejido vital (*seelstoff*); es indestructible y capaz de animar a un hombre o a otro. Entre las poblaciones inferiores, se concibe el tejido vital impersonalmente, como un poder vital que, al morir su actual poseedor, pasa a otro hombre, animal o planta. Los pueblos más desarrollados conciben el alma como un cuerpo sutil, un *alter ego* en cierto sentido, una especie de hombre dentro del hombre. Pero es algo tan independiente e imprevisible, que puede abandonarlo durante cierto tiempo, más largo o más

¹⁵ *Primitive Culture* I, 428ss.

corto, como, por ejemplo, en los sueños, cuando se encuentra asustada o cuando cree haber sufrido una ofensa. Del talante del alma depende el bienestar del hombre. Puede ser alimentada, confortada y aumentada; también puede debilitarse, disminuir y ser atraída desde fuera»¹⁶.

La enfermedad prolongada se suele atribuir a incapacidad para recuperar el alma que se ha extraviado, y a menos que un brujo o chamán logre restituirla a su poseedor, sobreviene la muerte. Después de abandonar el cuerpo para siempre puede seguir rondando en torno a él durante cierto tiempo, a veces usando como morada la tumba o su vecindad, para aprovecharse de las ofrendas de alimento y bebida colocadas junto al sepulcro para beneficio suyo, calentándose además en las hogueras que allí se mantienen encendidas. La Fiesta del Muerto, celebrada al cabo de un determinado intervalo después de los funerales, se considera normalmente como la ocasión en que el alma parte definitivamente hacia su destino último; la práctica del enterramiento secundario, después de que los huesos han permanecido sepultados o expuestos durante un tiempo determinado, es probablemente una variante de esta misma creencia. Las ceremonias de duelo terminan entonces, una vez alcanzada su finalidad, que era la de facilitar al alma la consecución de su fin.

Al contrario, cuando se teme el retorno del muerto, se toman minuciosas precauciones para impedir que el espíritu encuentre el camino de regreso a su anterior morada. De ahí que se destruyan la casa y pertenencias del difunto, se mude el emplazamiento del lugar de acampada, se ate el cuerpo, la celebración del funeral en un cruce de caminos, el redoble de tambores, la provocación de malos olores y otros recursos parecidos cuya finalidad es extraviar al visitante inoportuno. Los ritos de esta clase son frecuentes en el caso de personas fallecidas de muerte violenta, tales como los guerreros caídos en el campo de batalla y los suicidas, las mujeres muertas al dar a luz o los que mueren lejos del hogar sin parientes que ejecuten los ritos fúnebres¹⁷. Pero si bien el miedo es el rasgo dominante en ciertos aspectos del culto de los muertos, muchas veces se mezcla con el afecto y el recuerdo, y surge más del temor a lo misterioso que de verdadera hostilidad hacia el difunto, a menos que se tema la

¹⁶ Cf. Chapman, «American Anthropologist», nueva serie (1921) 298s. Cf. también J. H. Hutton, *A Primitive Philosophy of Life* (Oxford 1938).

¹⁷ Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (Londres 1933-36) I-III.

venganza del espíritu a causa de la forma en que se produjo la muerte.

El método adoptado para deshacerse de los restos mortales indicaría la orientación y el carácter de la vida futura, como, por ejemplo, cuando se usa una caverna como lugar de enterramiento por creerse que es la entrada al mundo subterráneo¹⁸. Cuando las islas de los Bienaventurados están situadas mar adentro o en el curso de un río, el cadáver se coloca normalmente en una canoa y se deja ir a favor de la corriente, siendo muchas veces su destino la patria ancestral de la tribu. La difundida costumbre de colocar los cadáveres sobre un árbol, o en canoas y plataformas situadas entre las ramas, parece estar relacionada en Borneo con la idea de que los hombres proceden de los árboles y a ellos retornan¹⁹, por lo que un enterramiento en alto, al igual que la cremación, se estima como el modo más decoroso de deshacerse del cadáver. En consecuencia, donde no es práctica universal queda reservado a las clases dirigentes²⁰.

MOMIFICACION

En el antiguo Egipto, por otra parte, donde el culto de los muertos alcanzó su expresión culminante, la idea de una vida más allá de la tumba se centraba prácticamente en la conservación del cuerpo del faraón muerto en su tumba. El hecho de que los cadáveres depositados en la arena se desecaran naturalmente y por ello apenas cambiara su aspecto después de la muerte vino indudablemente a reforzar esta idea de la supervivencia del ser humano, si no es que realmente le dio origen²¹. Sin embargo, la adopción de grandes tumbas huecas construidas de ladrillo, en que no se producía la desecación natural, provocó ya en época temprana (no después de la II dinastía) los primeros intentos de momificación mediante el recurso de fajar el cuerpo y el empleo de ciertos preparados capaces de impedir la corrupción. Durante la V dinastía se inició la costumbre de extraer los órganos internos y rellenar la cavidad con resina y lienzo. Las envolturas eran embebidas en resina, se procuraba

¹⁸ 28th RBAE (Washington 1904) 251; Brasseur de Bourbourg, *Histoire des Nations civilisées de Mexico* (Paris 1859) III, 21.

¹⁹ A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archip.* (1906) 373.

²⁰ Radin, 37th RBAE (Washington 1923) 140ss.

²¹ Elliot Smith, «Proceedings Royal Phil. Society of Glasgow» (1910); *Essays and Studies Presented to William Ridgeway* (Cambridge 1913) 9ss.

mantener la silueta del cuerpo y los rasgos se simulaban con pintura²². Pero hasta el Imperio Nuevo, en las dinastías XVIII a XX, este arte no alcanzó toda su perfección. Primero se extraía el cerebro y luego todos los demás órganos internos, excepto el corazón, como sede de la vida, y posiblemente los riñones. El cuerpo era sumergido luego en un baño de sal durante varias semanas para eliminar las sustancias grasas y facilitar la operación de arrancar la epidermis, excepto de la cabeza y los dedos de pies y manos. Las vísceras se embalsamaban aparte y eran depositadas en vasos canópicos cuyas tapas se esculpían representando las efigies de los cuatro hijos de Horus. Cuando el cuerpo era sacado del baño de sal se procedía a desecarlo exponiéndolo al sol o mediante un fuego suave; después se aplicaba en toda su superficie resina mezclada con natrón o sal y grasa de animales. En la cavidad del cuerpo se introducían bandas de lino empapadas en esta mezcla, así como en el cráneo y en las ventanas de la nariz, para proceder después solemnemente a fajar el cuerpo, introduciendo en las vendas los amuletos apropiados, entre los que no faltaba el ojo de Horus y el escarabajo tallado en piedra verde, o la *crux ansata*, para devolver la vida al corazón y evitar que éste prestara un testimonio adverso a su dueño en el momento del juicio. Todo este proceso duraba setenta días²³.

En las dos siguientes dinastías (XXI y XXII) se emplearon otros recursos para dar mayor verosimilitud a la reconstrucción; se pintaba la momia con ocre rojo, se insertaban en las correspondientes cavidades ojos artificiales y se daba colorete a las mejillas. A continuación este arte empezó a declinar, si bien la práctica de la momificación se mantuvo hasta bien entrada la Era cristiana; pero dejó de practicarse la evisceración, asegurándose la conservación de la momia simplemente por el procedimiento de envolver el cuerpo con una capa de sal común²⁴. Pero a lo largo de toda la dilatada y compleja historia de la momificación, el motivo fue siempre el mismo: conservar el cuerpo para una vida inmortal en la tumba o en un ámbito lejano. De ahí la ceremonia conocida como «apertura de la boca», que tenía lugar al finalizar las operaciones mecánicas.

En primer lugar, la momia era rociada con agua sagrada e incensada, tocándose los labios con diversas figuras sagradas

²² Elliot Smith, *Egyptian Mummies*: JEA 1 (1914) 192.

²³ W. R. Dawson, *Making a Mummy*: JEA 13 (1927) 40-49.

²⁴ W. R. Dawson, «Proc. Soc. of Medicine» 20 (1927) vi.

mientras el sacerdote principal proclamaba: «Abro tu boca con que es abierta la boca de todo dios». Otro sacerdote, que personificaba a Horus, completaba la transformación del muerto en alma viviente (*ba*), del mismo modo que el ojo de Horus resucitó a Osiris. Para que el muerto fuese también invulnerable e irresistible en el más allá, además de inmortal, se le ofrecía pan y cerveza. Finalmente, para que pudiera abandonar la tumba y gozar de todas las delicias de la vida idealizada del más allá, tal como era descrita en las pinturas que cubrían los muros de la necrópolis, se le equipaba con un rollo de papiro (el *Libro de los Muertos*) que contenía textos mágicos escritos en caracteres jeroglíficos.

Originalmente, al parecer, los egipcios creían que los muertos vivían en o junto a la tumba, y, en consecuencia, proveían adecuadamente a su bienestar y sustento en los cementerios. Pero aparte de estas ideas desarrollaron también el concepto de un mundo subterráneo gobernado por Osiris y de los dominios celestes de Ra, fundiendo más tarde todas estas ideas en una sola teología. De modo semejante, la noción de alma era tan compleja y contradictoria como la de personalidad. Con cada hombre nacía su guardián o *ka*, que residía dentro del cuerpo durante toda su vida, excepto cuando viajaba en sueños. Confería al individuo todos los atributos de la vida, pero la personalidad real estaba constituida por el cuerpo visible y la inteligencia invisible (*kbw*), que se hallaba situada en el corazón (*ab*) o en el abdomen. Al morir la persona, el *ka* decidía el destino en el más allá, y parece ser que había precedido al difunto en el camino hacia la morada de Osiris o Ra, puesto que en los Textos de las Pirámides se afirma que el hombre marcha «hacia su *ka* en el firmamento»²⁵. Según esto, se separaba de su protegido a una distancia mayor que la existente hasta el cementerio, y su cometido era el de un ángel guardián más que el de un elemento integrante de su personalidad. Además, en un principio el *ka* estaba reservado a los reyes, y sólo gradualmente fue pasando a ser propiedad de todos los demás.

El aliento, distinto de la inteligencia, era la esencia vital; a partir de la XII dinastía, ambos elementos estaban simbolizados por el *ba*, o pájaro con cabeza y brazos humanos que revolotea sobre la momia, hacia cuya nariz extendía con una mano la figura de una vela hinchada, el jeroglífico que significa viento o aliento, y en la otra la *crux ansata*. En cuanto al alma o espíritu

²⁵ Breasted, *Religion and Thought in Ancient Egypt*, 52ss.

desprendido de su cuerpo, que iniciaba su existencia con la muerte del individuo, el *ba*, se representaba volando por el pozo de la tumba hacia la momia situada en la cámara inferior o errando por el cementerio. La «Apertura de la Boca» tenía por finalidad transformar al difunto en un *ba*, pues sólo cuando sus partes físicas le fueran devueltas al cuerpo material podría convertirse en una entidad viviente en el más allá, del mismo modo que la momia de Osiris había sido revivificada por el ojo de Horus. El proceso de momificación, por consiguiente, era el acto solemne mediante el cual el difunto se convertía en alma viviente (*ba*) una vez que el cuerpo se hacía imperecedero gracias al arte de los embalsamadores, y las facultades mentales habían sido restauradas en virtud de las acciones rituales de los sacerdotes, que además le aseguraban los recursos mágicos que capacitaban al individuo para abandonar su tumba, una vez resucitado, y entrar en la nueva vida del más allá. Para que le asistieran en las penosas tareas que le iban a ser impuestas en los Campos Elíseos, desde tiempos del Imperio Medio se colocaban cerca de la momia unas figuritas de madera o loza azulada llamadas *ushabti*, equipadas de azada y espuerta, para que trabajaran la tierra en su lugar y transportasen la arena desde el este hacia el oeste en el mundo inferior²⁶. En la tumba de Seti I, faraón de la XIX dinastía, se encontraron más de setecientos *ushabti*, lo que demuestra hasta qué punto se había desarrollado este principio de la provisión mágica en los tiempos espléndidos del Imperio.

Además de estas figuras, había también estatuas-retratos hechas de madera o piedra y colocadas en la tumba para que el alma desencarnada pudiera tener un habitáculo reconocible en caso de que la momia se desintegrara o fuera destruida²⁷. Puesto que al hacerlas el primer requisito que se tenía en cuenta era la semejanza con la persona real representada, muchas veces se plasmaban en ellas hasta los defectos físicos del difunto; al igual que la momia, habían de ser reanimadas mediante los ritos de la «Apertura de la Boca», para transformarlas en organismos vivos. Por tanto, eran algo más que receptáculos del alma, y recibían el mismo trato que el difunto. El escultor recibía el nombre de *s'nh*, «el que hace vivir»; cada rey tenía el deber de realizar la

²⁶ Libro de los Muertos, cap. VI.

²⁷ Aunque se designan frecuentemente como «estatuas *ka*», no es precisamente así como las describen los Textos de las Pirámides, ni parece que cumplían tal función, pues estaban relacionadas con el *ba* más que con el *ka*.

ceremonia de reanimación sobre el retrato de su padre. En la parte superior de la tumba se erigía una cavidad, el *serdab*, y en ella se colocaba una estatua ante la que se presentaban ofrendas.

La transferencia del elemento inmortal a un *simulacrum* del difunto distinto de su momia tendía indudablemente a separar el alma del cuerpo. En Egipto, la continuación de la vida más allá de la tumba iba siempre ligada a la conservación indefinida de los restos mortales o de sus equivalentes; pero en otros sitios, el cuerpo, o su imagen, llegó a considerarse mero vehículo para que el alma se liberase de sus prisiones. En California, por ejemplo, los indios diegueños hacían una imagen con plumas de águila, estera y tela que se suponía contener el alma del difunto, con el que guardaba cierto parecido. Se celebraban los funerales durante una semana en torno a esta figura y luego se le prendía fuego para liberar el alma²⁸. Una etapa ulterior de este proceso queda ilustrada en la versión tiria de la leyenda de Heracles, según la cual el héroe asciende al cielo en el humo de su propia pira, sirviendo el cuerpo en este caso como vehículo para transportar el elemento inmortal a su patria celeste²⁹.

LA CONCEPCION GRIEGA DE LA INMORTALIDAD

a) *En Homero*

Las primitivas concepciones griegas acerca del principio animador se expresaron con la idea de *psyche*, originalmente un «soplo de aire» o vapor sutil que se espiraba con el último aliento del moribundo. Pero el alma como doble del hombre, aunque podía ser una imagen fantasmal independiente del cuerpo, se representaba frecuentemente en figura de animal, serpiente o pájaro que salía de la boca. En el arte clásico combinaba los rasgos antropomórficos con alas y la ligereza del aire; la práctica de la cremación contribuyó a que esta idea revistiera un aspecto más etéreo.

La *psyche* de los poemas homéricos nada tenía que ver con la vida consciente antes de la disolución del organismo vivo, y como el espíritu se identificaba con el aliento de la espiración, era una mera sombra y nada más. Las almas de los pretendientes

²⁸ «Contrib. to Mus. of Amer. Indians» 10 (1919) 5, 9ss.

²⁹ Sófocles, *Traquinias*, 1191ss; Diodoro Sículo, IV, 38.

muerdos por Ulises seguían a Hermes por los senderos del Hades revoloteando como murciélagos, recordando la imagen del alma en figura de pájaro, mientras que las «impotentes cabezas de los muertos», como dice Homero, aparecen aturdidas y débiles, comparables a los infortunados habitantes de la babilónica «Tierra sin Retorno» o del Sheol hebreo. «No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo. Porque si pudiera vivir en la tierra, preferiría servir a otro, a un pobre que apenas tiene con qué sustentarse, mejor que ser señor de todos los muertos»³⁰. Así habló la sombra de Aquiles a Ulises, lo mismo que en Babilonia, cuando Gilgamesh preguntó a su antiguo compañero Enki-du, que estaba ya en el mundo inferior, cuál era la ley del país que había visto, éste le replicó: «No te lo puedo decir, amigo mío; no te lo puedo decir. Si yo te explicara cuál es la ley de la tierra que he conocido, caerías por tierra y llorarías durante todo el día»³¹. Esta misma doctrina desalentadora prevalecía entre los hebreos en la época del exilio, cuando se creía que los muertos yacían amontonados en una región subterránea de tinieblas, cubiertos de polvo, conscientes pero inactivos y silenciosos³². Allí estaban «grandes y chicos» sin distinción, justos y malvados, pues el Sheol era «la casa destinada a todos los vivientes»³³.

En Grecia, hasta mediados del siglo v a. C., «las inscripciones de las tumbas guardan silencio acerca de una existencia póstuma. El difunto habla únicamente de esta vida, de su ciudad, su familia, su clan o sus hijos, a veces también de sus propios éxitos, con orgullo o con amor»³⁴. Sin embargo, lo mismo que la doctrina preexílica del Sheol sustituyó entre los hebreos a la creencia, más antigua, en una existencia consciente más allá de la tumba, que hacía necesarias las ofrendas sobre la tumba o en las cámaras sepulcrales abiertas en la roca de Palestina, además de los ritos frecuentemente mencionados y condenados en el Antiguo Testamento³⁵, también en Homero encontramos alusiones a un desarrollado culto a los muertos. Como ha señalado Rhode, las complicadas ofrendas en los funerales de Patroclo son «in-

³⁰ *Odisea*, XI, 488ss.

³¹ Cf. cap. IV, pp. 124s, sobre la idea babilónica de la Tierra sin Retorno.

³² Job 10,22; Sal 22,15; 30,9; 31,17; 49,19; 115,17; Is 47,5.

³³ Job 30,23; cf. 3,13-19; 14,12-14.

³⁴ Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921)

397.

³⁵ Cf. Dt 26,14; Lv 19,27s; 21,1-5; Is 15,2; 20,12; 2 Sm 3,31; Gn 37,74.

explicables si el alma, inmediatamente después del fallecimiento, flota insensible, sin esperanza e impotente, incapaz, por tanto, de disfrutar de las ofrendas que se le hacen»³⁶. Todo el relato presupone claramente que la *psyche* puede ser confortada y aliviada en el más allá por los sacrificios de los que quedan vivos en la tierra. Fue únicamente por influjo de la religión olímpica como se llegó a transformar el Hades en una inmensa caverna poblada por sombras inertes, con un Tártaro reservado para el castigo de aquellos héroes que se habían hecho reos de ofensas a los dioses, y con unas Islas de los Bienaventurados en el mar Occidental para premiar a los hijos de dioses, como Aquiles, Heracles y Menelao.

b) *Los misterios*

Igualmente extraña a la distinción olímpica entre dioses y hombres, inmortales y mortales, entre los que se abría una sima permanente, era la idea misteriosa que en el siglo VI a. C. introdujo una nueva actitud ante la vida futura. Si en el período homérico se afirmaba que los dioses habían podido elevar a ciertos mortales hasta su propia condición, es decir, a la inmortalidad, los órdenes divino y humano se consideraban absolutamente diferenciados por el lugar y por la naturaleza, de forma que cualquier intento por parte del hombre tendente a establecer una relación directa con los dioses sólo podía tener por resultados atraerse la venganza del cielo³⁷. Los misterios, sin embargo, como ya hemos visto, ofrecían un medio para lograr esa unión al conseguir que el devoto se identificara con la divinidad de uno de estos cultos mediante la música frenética, las danzas orgiásticas y el entusiasmo báquico, o bien, como en los ritos más tranquilos de Eleusis, pasando místicamente a través de una muerte y resurrección en el proceso iniciático. La bienaventuranza que así quedaba asegurada para el más allá se alcanzaba mediante la comunión en la tierra con la divinidad, participando en su vida y en sus experiencias. Los que habían proclamado su fe en Deméter y Perséfone, se habían asociado a su tristeza y su gozo y habían asistido al drama sagrado que se desarrollaba en el Telesterion, quedaban segregados del resto de la humanidad y eran redimidos de la existencia fantasmal en las regiones sub-

³⁶ *Psyche* (Londres 1925) 13.

³⁷ Rhode, *op. cit.*, 253s.

terráneas de las tinieblas y la oscuridad, destinados a gozar por siempre las delicias de pasear por las praderas de Peiséfone.

Por muy atrayente que resultara esta nueva esperanza de salvación y vida eterna, por muy purificados que estuvieran ya los métodos de alcanzarla, estos cultos no lograron imprimir un significado ético a la idea de inmortalidad, como Díógenes se apresuraría a denunciar. El iniciado de Eleusis tenía asegurado su futuro. En virtud de su purificación y regeneración había alcanzado ya la vida superior que en su momento le llevaría a los floridos campos y las corrientes de aguas vivas, bajo los árboles cargados de frutos deliciosos que le esperaban más allá de la tumba. Allí, bajo los dorados rayos del sol, a la sombra de los mirtos y refrescado por agradables brisas, mantendría un trato placentero y luminoso con sus compañeros de iniciación, en constante fiesta, entre cánticos, escuchando los sublimes acentos del coro elíseo. En una palabra: un verdadero paraíso terrenal, distinto más por el lugar que por la calidad de la imperturbable serenidad del Olimpo y las homéricas Islas de los Bienaventurados.

Estaba reservado al orfismo introducir un contenido moral en la doctrina del más allá, haciendo que la suerte de las almas en el Hades dependiera de su anterior vida en la tierra³⁸. La diaria lucha entre el bien y el mal se refleja en el mito; el iniciado órfico, en sus esfuerzos por librarse de su naturaleza «titánica», se sentía confortado por la gracia y la fuerza que le capacitaban para emprender con esperanza de éxito el combate entre los dos principios sobrehumanos. Pero también había de tener en cuenta que era esencial un cambio de sentimientos si es que pretendía dominar para siempre la maldición del Titán, y que su alma debía transformarse en la verdadera imagen de Dionisos. En consecuencia, se sometía a un largo proceso de disciplina a fin de limpiar su alma del pecado original, convencido de que si bien la vida era demasiado corta para completar esta empresa, los avances que consiguiera proseguirían en la próxima fase de su existencia cuando renaciera, después de un intervalo, en el paraíso. Gradualmente sería roto el círculo vicioso de la transmigración y la reencarnación; el alma lograría la paz y la iluminación en Dionisos en virtud de la gracia santificante de Orfeo. De esta forma, liberado de sus ataduras, retornaría de una vez a los dioses para ocupar su puesto entre ellos.

³⁸ Cf. cap. V, p. 151.

c) *La concepción platónica*

Por otra parte, los monistas jonios, aunque eran contemporáneos de Orfeo, habían adoptado una postura muy diferente; con excepción de Heráclito, no estaban preocupados por los más profundos problemas humanos. Los pitagóricos, que consideraban el alma como una «mezcla» (*κρᾶσις*) de los elementos que componen el cuerpo, adoptaron la teoría de la transmigración y practicaban la ascesis como un medio para purificarse. Anaxágoras fue el primero en introducir el concepto de *νοῦς*, o pensamiento discursivo, como fuente del movimiento que sacó el cosmos del caos, emparentado con la Mente Suprema del mundo. Así, en la esfera del entendimiento, afirmaba entre lo humano y lo divino una relación análoga a la del orfismo en el orden ético. Los filósofos científicos y los sofistas humanistas del siglo v a. C. eran absolutamente materialistas. Sócrates, sin embargo, estableció que el alma es el auténtico yo del hombre, su personalidad, que había de mantenerse pura y sin contaminarse por el cuerpo en esta vida, porque era la sede de la virtud y del conocimiento. Lo cierto es que no hizo otra cosa que advertir a sus conciudadanos, jóvenes y viejos, que cuidasen de su alma más que de su cuerpo³⁹.

Por primera vez se admitió que dentro del hombre, como una parte integrante de su ser y no como un elemento intrusivo venido de fuera, había algo, que recibía el nombre de *psyche*, capaz de alcanzar la sabiduría, que es simplemente otra manera de designar la virtud, la bondad y la justicia. Nadie había interpretado anteriormente en este sentido el «aliento vital», y si Sócrates combinó la doctrina órfica de la purificación con la visión científica del alma como conciencia despierta, dio al término un significado comparable a nuestro concepto de «espíritu». Durante el siglo v había sido utilizado casi exclusivamente por los autores atenienses en el sentido tradicional de aliento vital que se escapa del moribundo a punto de convertirse en «espíritu», y ocasionalmente en el de sede de las emociones⁴⁰. Para Sócrates, sin embargo, la conciencia era el mismo yo, capaz de esforzarse por alcanzar la sabiduría y de sobrevivir, en virtud de su naturaleza esencial, a la disolución del cuerpo al que confería la vida. Ya que la vitalidad es condición indispensable de su existencia, tenía que ser, por consiguiente, un elemento im-

³⁹ *Apol.*, 29d, 4ss; 30a, 7ss.

⁴⁰ J. Burnet, *Essays and Adresses* (Londres 1929) 151ss.

percedero e inmortal. Así, cuando muere el cuerpo, el alma se separa y va a alguna otra esfera de actividad.

Este fue al parecer el modo de entender la teoría del alma y la doctrina de la inmortalidad que desarrolló Platón, aunque no resulta fácil determinar el orden cronológico de sus conclusiones ni cuáles son sus propias afirmaciones y cuáles las de su maestro. Sin embargo, está claramente convencido de que el alma es superior al cuerpo en todos los aspectos y de que en esta vida «hace que cada uno de nosotros sea lo que somos»⁴¹. Es de origen divino, y en cuanto al pensamiento, su cometido consiste en relacionar el puro conocimiento con el mundo fenoménico captado a través de la sensación. Es intrínsecamente indestructible, «porque lo que está siempre en movimiento es inmortal; pero lo que mueve a otro y es movido por otro, al cesar de mover cesa también de vivir. Sólo lo que se mueve a sí mismo, como nunca se pierde, nunca cesa de mover; pero ésta es también la fuente y el origen del movimiento de todo lo que también se mueve. El origen, sin embargo, es ingénito, pues todo lo que es engendrado ha de tener un origen; pero el origen no es engendrado por nada, pues si el origen fuese engendrado tendría que ser indestructible. Así, lo que se mueve a sí mismo tiene que ser el origen del movimiento, y esto no puede ser ni engendrado ni destruido. Pero dado que lo que es movido por sí mismo hemos visto que ha de ser inmortal, no se ha de denostar al que afirma que esta automoción es la esencia y la misma idea del alma»⁴².

Se podría objetar, sin embargo, que del mismo modo que las «mociones» del alma se aquietan en el sueño o en el trance, también en la muerte cesan de actuar.

Platón coincidía con los órficos en que el alma se diferencia del cuerpo como «entidad separable» y por proceder del Dios Supremo. Su intención es relacionar la realidad absoluta, captada por el puro entendimiento, con el mundo fenoménico, y en cuanto a la voluntad, poner el cuerpo en relación armoniosa con la idea del Bien. No está claro si creía en la supervivencia del individuo después de la muerte, aunque adoptó la doctrina órfica de la retribución en el más allá. Las vidas sucesivas del alma se fundaban en el supuesto de que una sola vida es insuficiente para purificarse mediante la filosofía y lograr la liberación con respecto al cuerpo a fin de retornar a la esfera celeste de donde había descendido el alma. Para la mayoría, esta liberación exigía

⁴¹ *Leyes*, 959.

⁴² *Fedro*, 245s; cf. *Leyes*, 893-96.

un ciclo de diez mil años; incluso en el caso del filósofo, por muy inocente y sincero que fuese, se necesitaban no menos de tres mil años. Pero el alma filosófica, liberada con la muerte, queda limpia de todo apetito carnal y ya no pasa a ningún otro cuerpo⁴³.

El ciclo del renacer en vidas sucesivas nunca fue elaborado por Platón, como en la doctrina oriental del *karma*, en términos de panteísmo monista o pluralismo, aunque si todas las almas son una sola en origen, derivadas del mismo principio divino, y si la actividad del alma es esencialmente moral, la transmigración viene a ser un corolario lógico, hasta que se consigue la liberación con respecto al cuerpo en esta vida, a fin de que el alma pueda emprender una vida puramente espiritual en el más allá⁴⁴. Platón era dualista, ya que pensaba que el cuerpo y el alma pertenecían a dos mundos distintos. Así, en la teoría de las ideas del macrocosmos, el mundo fenoménico surge en contraste frente al mundo de las ideas, mientras que en el microcosmos el cuerpo material del hombre contrasta con el alma inmortal. Puesto que la comunión con la divinidad nunca puede alcanzarse plenamente mientras permanecen las condiciones físicas, se hace esencial la emancipación de la razón (es decir, del alma) para la captación mística completa de la Verdad y el Ser puros: de ahí la inmortalidad personal. Pero en el proceso de asegurar la vida eterna, la divinidad no tiene ningún cometido. Hay determinadas cualidades que de por sí suponen la inmortalidad y, por consiguiente, exigen la supervivencia. El alma que cultiva esas cualidades se hace indestructible por sus propios esfuerzos, sin más ayuda.

Para Aristóteles, el alma es «el acto primero de un cuerpo material», y la vida de la pura razón es la más elevada entre las actividades humanas. Pero mientras que en esta hipótesis la razón activa es la parte inmortal del alma, el concepto de razón impersonal no implica de por sí la supervivencia personal después de la disolución del cuerpo⁴⁵. Ciertamente, no atribuyó la memoria al alma eterna, ya que esta facultad correspondía a la parte pasiva del entendimiento, que es perecedera. Tampoco podía tener el alma una vida consciente o individualidad con independencia del cuerpo⁴⁶. Negaba la preexistencia, y aunque

⁴³ *Timeo*, 42; *Fedro*, 248-49; *Fedón*, 63ss, 81ss.

⁴⁴ La actitud oriental ha sido expuesta con cierto detenimiento en los caps. VI y VII.

⁴⁵ *De Anima*, 415, 23ss; 429, 10ss; 430, 22ss.

⁴⁶ *Op. cit.*, 430, 22ss.

admitía la personalidad y la responsabilidad moral, consideraba la paternidad como causa de la sucesión en la descendencia, suprimiendo de esta forma la reencarnación y la transmigración. El concepto aristotélico de la función de la razón activa como originada desde dentro, que sobreviene a un cuerpo animal, dio origen al «alma racional» de la teología patristica y escolástica, creada *ex nihilo* por Dios.

CONCEPTO JUDIO DE LA INMORTALIDAD

Por otra parte, en el cristianismo se dieron cita diversas corrientes de pensamiento y diferentes prácticas, que si en el mundo gentil estaban muy condicionadas por las ideas platónicas y aristotélicas, en su tierra natal respondían a una postura muy distinta ante el problema del alma y del más allá. La anterior doctrina negativa acerca del Sheol había cedido el puesto en el judaísmo posexílico a la fe en la resurrección futura de los justos con un cuerpo reanimado. La relación de Yahvé con su pueblo, tal como era presentada por los profetas hebreos, era demasiado íntima y firme como para que cesara con la muerte. En consecuencia, y a pesar de que los saduceos se obstinaban en rechazar cualquier innovación, así como las especulaciones de los fariseos, poco a poco se fue formulando un nuevo concepto de la inmortalidad inspirado en las ideas universalistas del Déutero-Isaías y en las profecías sobre el reino mesiánico. Conforme evolucionó la creencia en un Dios omnipotente y omnipresente, se encontró inadmisibile confinar su dominio a este mundo. Al ser captada más plenamente la naturaleza ética de la divinidad, junto con la experiencia del triunfo aparente del malvado en esta vida, se cayó en la cuenta de que incluso los que caían en el Sheol no podían estar fuera del alcance del Señor supremo de la creación⁴⁷. En consecuencia, los judíos piadosos se convencieron de que serían guiados por Yahvé más allá de la tumba y de que serían recibidos por él en la gloria.

Así, de la fe en el monoteísmo ético surgió como un corolario natural la esperanza en la inmortalidad personal.

«El deseo específicamente religioso de la inmortalidad —dice Von Hugel— no arranca de la inmortalidad, sino de Dios. El alma religiosa no busca, halla o da por supuesta la inmortalidad propia, y a partir de ahí busca, halla o da por supuesto a Dios,

⁴⁷ Sal 16,10; 86,13; 139,7-12; Job 19,21-27; cf. 14,13-15.

sino que busca, halla, experimenta y ama a Dios; a partir de Dios y de todo esto que constituye su verdadera, aunque todavía imperfecta, relación con Dios; a partir de estas experiencias que surgen directamente de todos los gozos, temores, esperanzas, anhelos, certidumbres más nobles en todos y cada uno de los ámbitos de su vida en este mundo, encuentra más que busca una cierta forma de inmortalidad»⁴⁸.

Fue de esta forma como la comunidad posexílica llegó al conocimiento de una relación personal con el Señor de toda la tierra que trascendía incluso a la misma muerte, esperando al mismo tiempo la llegada de un tiempo en que el orden moral divino se establecería en el mundo, en un cielo nuevo y una nueva tierra en que imperaría la justicia⁴⁹. Su herencia no podía ser otra cosa que la plenitud de la tierra; más tarde o más temprano se establecería el reino divino y la muerte sería abolida⁵⁰. Pero esto implicaba que el fiel israelita estaba destinado a vivir en ese reino restaurado sobre la tierra, no en el Sheol; los que ya habían atravesado el velo regresarían gozosos y sus cuerpos físicos serían restaurados. Así, en el siglo II a. C., cuando se estaba creando la literatura apocalíptica en los difíciles días de la persecución bajo Antíoco Epífanes (175-163 a. C.) y de la sublevación de los Macabeos en defensa de la libertad (167), se llegó definitivamente a la afirmación de que «los muertos resucitarán; los que habitan en el polvo se despertarán y gritarán de gozo»⁵¹. Las antiguas profecías sobre la restauración del pueblo⁵² tuvieron una especial importancia y prepararon el camino a las ideas sobre la resurrección general, en que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para vida eterna y otros para vergüenza y confusión eterna»⁵³.

Si la misión del Siervo doliente consistía en hacer justos a muchos⁵⁴ y los israelitas infieles serían destruidos en el valle de Hinnom, fuera de Jerusalén⁵⁵ (sin duda alguna, el origen de la idea de la Gehenna como lugar de tormento), de ahí sólo faltaba un paso para sacar la consecuencia de que al final del dra-

⁴⁸ «Essays and Addresses on the Philosophy of Religion», primera serie (Londres 1928) 197.

⁴⁹ Cf. Oesterley, *Immortality and the Unseen World* (Londres 1928) 197.

⁵⁰ Is 24-27, esp. 25,7.8; 26,11-21.

⁵¹ Is 26,19 (pasaje perteneciente al período griego).

⁵² Is 53; Os 6,1s; Ez 37.

⁵³ Dn 12,2; 2 Mac 7,9.

⁵⁴ Is 53,11.

⁵⁵ Is 66,24.

ma, «cuando se establezca el tribunal y se abran los libros», se repartirían premios y castigos. De esta forma, el Sheol, que había sido un lugar de inactividad, carente de toda proyección ética, se transformó en el ámbito en que, a continuación del juicio universal, se administrarían los castigos, con carácter medicinal o eterno⁵⁶. La vida futura quedó de este modo dividida en cuatro sectores, dos correspondientes a los justos y otros dos a los malvados⁵⁷; después del juicio se instauraría en la tierra una era de felicidad, una especie de reino mesiánico, mientras que los malvados serían castigados en un «valle maldito» o, en el caso de los que fueran destinados al segundo sector, quedarían para siempre en el Sheol⁵⁸.

La escatología apocalíptica revela ciertos rasgos debidos al influjo persa; sin embargo, la doctrina de las postrimerías y la idea de la inmortalidad se apoyaban en ambos sistemas en premisas teológicas muy diferentes. Según el pensamiento zoroástrico, toda la creación avanza hacia una «renovación del mundo» en la «consumación» cuando «la Justicia herirá a la Mentira»⁵⁹. Esto representa el triunfo final de Ahura Mazda y la victoria del bien sobre el mal. Tendrá lugar entonces un juicio universal; sobre la tierra se verterá una inundación de metal fundido y serán aniquilados los malos⁶⁰. La victoria del mundo de Ahura sobre el de los devas quedará asegurada por la preponderancia de las buenas obras sobre las malas en el Último Día, y si bien es cierto que los Gathas en modo alguno hablan claramente acerca del mundo renovado, parece, sin embargo, que los méritos de los *ashavan* (hombres de la justicia) son fielmente consignados día tras día hasta que se alcanza la suma total. Entonces, «los que conquistaron un buen nombre serán partícipes del premio prometido en la hermosa mansión del Buen Pensamiento, de Mazda y de la Justicia»⁶¹. A este final se llegará gracias a la intervención de futuros libertadores⁶², pero cada hombre habrá de hacer su propia aportación para contarse en la compañía de los salvadores (*saoshyants*)⁶³.

Zoroastro fue con toda probabilidad el primero en enseñar

⁵⁶ *Henoc* 1-36, esp. 22.

⁵⁷ *Ap* 6,9s.

⁵⁸ *Henoc* 5,7s; 10,17.19.21; 26-27.

⁵⁹ *Yasna*, 43, 12; 48, 1.

⁶⁰ 51, 9; 30, 8.

⁶¹ 30, 10.

⁶² 34, 13; 46, 8; 48, 9.12; 53, 2.

⁶³ 30, 9; 51, 21; cf. Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londres 1913)

sin vacilación alguna un doble juicio con una consumación⁶⁴, fundada en una recta elección durante el combate terreno. Los que «conquistaron un buen nombre» recibirán el premio prometido; al contrario, dolores y tormentos aguardan a los seguidores de la Mentira. Esta noción queda muy lejos del pesaje del corazón en la Sala de la Doble Verdad en Egipto o de la esperanza órfico-eleusina de una vida eterna gracias a la iniciación. El mismo Platón y los místicos orientales, en sus concepciones acerca de la justicia retributiva, nunca acertaron a superar la idea de un alma inmortal buscando la forma de liberarse de un cuerpo mortal que la estorbaba. Los judíos nunca alcanzaron una posición en que el destino del individuo se independizara del de toda la nación; si las creencias escatológicas persas estaban difundidas en Palestina antes del período griego, como parece probable, la actitud ante el más allá en modo alguno era idéntica en ambas culturas.

Las conquistas de Alejandro, sin embargo, echaron por tierra todas las fronteras que separaban a las naciones; antes de la sublevación de los Macabeos, el proceso de helenización ya había logrado rápidos progresos en el judaísmo⁶⁵, alcanzando su punto culminante en la diáspora de Alejandría, el principal centro cultural de la antigüedad a partir del año 300 a. C., desde donde irradió en todos los círculos cultivados la cultura griega. De ahí que el pensamiento helénico y el semítico se entremezclaran, como puede advertirse en el *Libro de la Sabiduría*, compuesto para los judíos alejandrinos a comienzos de la Era cristiana, así como en los escritos de Filón (20 a. C.-50 d. C.). En esta literatura se afirma la doctrina de la inmortalidad en términos platónicos, sobre todo por lo que respecta a Filón, que sitúa al hombre en un lugar intermedio entre la naturaleza mortal y la inmortal, como partícipe de ambas, mortal por su cuerpo e inmortal por su entendimiento. El «aliento vital» (πνοή ζωής) insuflado a Adán se convierte en πνεῦμα-alma, de acuerdo con las ideas estoicas, en cuyo lugar termina poniendo Filón, como auténtico platónico, el «intelecto» (διάνοια). Por otra parte, en el *Libro de la Sabiduría*, «alma» y «mente» son sinónimos⁶⁶, aunque también aquí el cuerpo es considerado como un «tabernáculo terreno» comparable a la «prisión» platónica (σῶμα σῆμα).

⁶⁴ Cf. Söderblom, *The Living God* (Oxford 1933) 218.

⁶⁵ 2 Mac 4,11-15.

⁶⁶ 9,15.

Si bien la filosofía judeo-alejandrina preparó el camino para la cristología del *Cuarto Evangelio* y el subsiguiente movimiento neoplatónico en su doble vertiente, cristiana y pagana, su huella en el judaísmo fue superficial y poco duradera, ya que la mente judía adoptaba unas posiciones fundamentalmente alejadas de la filosofía. Hombres como Aristeas, Aristóbulo y el gran pensador Filón representan la confluencia de dos corrientes de ideas extremadamente importantes: el judaísmo y el pensamiento griego, destinadas a fundirse definitivamente en un sistema teológico inspirado en una nueva idea de la resurrección en esta vida. Los apocalípticos habían formulado una cruda concepción de la restauración de la carne en un más allá materialista por la intervención de Dios, mientras que en el platonismo no había lugar ni para Dios ni para el cuerpo en la inmortalidad de la persona, por muy divina que fuese el alma en su naturaleza esencial. Estaba reservada al cristianismo la tarea de integrar en un todo la idea de la vida eterna como don divino valorado en términos éticos cualitativos, pero implicando la plena vida personal en cuerpo y espíritu.

CONCEPTO CRISTIANO DE LA INMORTALIDAD

Jesús daba por supuesta la existencia de una vida futura sin ofrecer argumento alguno a favor de esta idea ni arrojar nueva luz sobre este problema mediante su enseñanza, tal como sus palabras han llegado hasta nosotros. Su vida estuvo dedicada primariamente a una serie de actividades; según el Nuevo Testamento, la convicción de que en su persona se cumplía la esperanza mesiánica le llevó a afirmar que «algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo de Hombre venir en su reino»⁶⁷. Durante aquella misma generación sería establecido el reino de Dios⁶⁸, y tanto la salvación personal como la corporativa quedarían aseguradas cuando llegara la consumación. La vida eterna es una realidad presente, considerada desde el punto de vista cristiano, puesto que constituye un elemento integrante de la unión entre el alma y el Dios vivo que no puede ser interrumpida por la disolución del organismo físico. Es también una consecuencia de pertenecer al reino que trasciende todas las limitaciones del tiempo y el espa-

⁶⁷ Mt 16,28.

⁶⁸ Mt 24,34.

cio, cuya ciudadanía está en los cielos. «Porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura»⁶⁹. La esperanza cristiana de inmortalidad, por consiguiente, es a la vez individual y corporativa, presente y futura. Se funda en la relación entre Dios y el hombre en las actuales condiciones del tiempo y el espacio, pero encuentra su plenitud en el orden trascendente, garantizado por la resurrección efectiva de Cristo.

Como él había establecido un «camino nuevo y vivo» aquí y ahora hacia la era futura, sus seguidores tenían conciencia del «poder de una vida eterna» en la experiencia espiritual que poseían. A lo largo del Nuevo Testamento aparece constantemente la oposición entre «vida» y «muerte», porque «la muerte es para los carnales, pero la paz y la vida para los espirituales». En consecuencia, allí donde reina Cristo «el cuerpo está muerto a causa del pecado, pero el espíritu vive a causa de la justicia»⁷⁰. En este estado de salvación, «aunque nuestro hombre exterior muere, el hombre interior se renueva de día en día»⁷¹. San Pablo afirma que él mismo muere cada día a fin de que «crucificando la carne con sus pasiones y apetitos» le sea posible caminar en el Espíritu⁷². Así, para el Apóstol, la muerte y resurrección de Cristo eran los medios que le capacitaban para hacer realidad la vida eterna como una experiencia espiritual siempre presente, así como para mirar hacia adelante con confianza, ya que para él la consumación más allá de la tumba era una realidad segura.

Del judaísmo había heredado la concepción dualista de «la carne» (σάρξ) y «el espíritu» (πνεῦμα) como elementos constitutivos de la personalidad; pero la división tajante que establecía entre carnales y espirituales sugiere una influencia helénica, si bien es verdad que no adopta la doctrina órfico-platónica de la carne como mal inherente⁷³. El νοῦς (entendimiento) equivale al πνεῦμα, pero su sutil distinción entre la ψύχη como principio animador y el πνεῦμα como vida espiritual superior le ofrece la oportunidad de desarrollar una doctrina de la resurrección del cuerpo como distinta de la inmortalidad del alma. No es el νοῦς como principio divino de inteligencia pura lo que sobrevive a la

⁶⁹ Heb 13,14.

⁷⁰ Rom 8,6.10.

⁷¹ 2 Cor 4,16.

⁷² Gál 5,24s.

⁷³ Rom 7,7-25. San Pablo rechaza la idea de que el cuerpo sea malo, ya que lo considera «templo del Espíritu Santo», capaz de convertirse en «sacrificio vivo, santo, aceptable a Dios» (1 Cor 6,19; Rom 12,1). La carne, como distinta del cuerpo, es un elemento más bajo de la naturaleza humana, pero es neutral más que intrínsecamente pecadora.

disolución, siendo absorbido en el entendimiento último, como creían los platónicos; tampoco se trata de la resurrección de los restos mortales, como suponía la escuela apocalíptica. Hay un «cuerpo espiritual» (*σῶμα πνευματικόν*) y un «cuerpo natural» (*σῶμα ψυχικόν*), según la doctrina paulina, pues en el más allá el alma será revestida con un cuerpo «no hecho con las manos, eterno en los cielos»⁷⁴. «La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios»; pero aun así, ya es una realidad cumplida en esta vida la resurrección espiritual de los cristianos⁷⁵. El cuerpo, sometido a los intereses del espíritu, se ha convertido ya en un «instrumento de la justicia». En consecuencia, cuando el orden actual desaparezca a la segunda venida de Cristo (que san Pablo consideraba inminente), seremos transformados hasta el punto de hacernos incorruptibles⁷⁶. Entonces la muerte será absorbida en la victoria, y el cuerpo se volverá espiritual. El cuerpo que «resucitará», sin embargo, será idéntico al que fue «sembrado», pues realmente toda la personalidad ha sido redimida. Un estado desencarnado no sería suficiente, pues la personalidad humana no es sólo corpórea ni sólo espiritual. En consecuencia, más allá de la tumba habrá de seguir actuando con un cuerpo incorruptible y celestial.

En los escritos joánicos, posteriores, se sigue insistiendo en la vida eterna como una experiencia actual⁷⁷; pero en el *Apocalipsis*, el esquema escatológico introdujo la idea de un milenio en la tierra y la creación de una nueva Jerusalén después de la parusía como consumación de los justos⁷⁸. En consecuencia, a comienzos del siglo II de nuestra Era circulaban ideas opuestas acerca del estado futuro, derivadas en parte del judaísmo y en parte de fuentes griegas. Como la nueva fe había sido sistematizada en un ambiente gentil, se reafirmaron las concepciones platónicas, reinterpretadas en términos de la muerte y resurrección de Cristo como doctrina cardinal cristiana. Clemente, Orígenes y los Padres alejandrinos (150-254 d. C.) consideraban generalmente que el alma era incorpórea, preexistente y eterna. Sólo los limpios de corazón alcanzarían la visión beatífica, mientras que los imperfectos, que constituían la mayor parte de la humanidad, aunque serían finalmente liberados del castigo eterno, nunca podrían ver a Dios cara a cara⁷⁹. Al explicar la idea apoca-

⁷⁴ 1 Cor 15,44; 2 Cor 5,1-10.

⁷⁵ Rom 6,5-8; Col 3,1.

⁷⁶ 1 Cor 15,24ss; Rom 8,11.

⁷⁷ Jn 17,3; 1 Jn 3,14; 5,11s.

⁷⁸ Ap 20,1-3; 21,1.5.10-21.

líptica de la destrucción de la tierra en el Último Día, Orígenes recurrió a la predicción estoica de una conflagración (*ἐκπύρωσις*), y sostuvo que en el cuerpo de cada hombre hay un «logos seminal» o principio de renovación e individuación, que, en definitiva, tiene por cometido recrear un cuerpo nuevo en el mundo renovado. Pero esta teoría, considerada a la luz de las apariciones póstumas de Samuel, Moisés y Elías en su forma terrena, encontró dificultades, como ocurrió también cuando se trató de especificar qué parte de la personalidad se sitúa en el «logos seminal».

El esfuerzo de los alejandrinos por reconciliar las ideas opuestas del pensamiento griego tardío con la teología judeocristiana del alma y la vida futura obtuvieron escaso éxito, hasta que la confusión fue en gran parte aclarada mediante la adopción de un neoplatonismo modificado por parte de san Agustín (340-430). Considerando que la vida interior es *sui generis*, identificó el alma con el principio vivificante coincidente con la memoria, el entendimiento y la voluntad; de estas tres funciones, la más importante sería la voluntad. Como platónico negó que el alma fuese corpórea o material, o susceptible de extensión espacial. Como inteligencia pura tiene perfecto conocimiento de su propia naturaleza y es fuente del conocimiento de las abstracciones. Sin ella está muerto el cuerpo, pero también el alma es inseparable del cuerpo, punto en que Agustín se apartaba del platonismo. Para él, la inmortalidad implicaba la supervivencia de la personalidad humana como un todo⁸⁰. Después de la muerte, el alma permanecía en un estado etéreo, desencarnado, inextenso y sin ocupar espacio alguno, mientras sufría el castigo por los pecados cometidos durante la vida. En la resurrección general, los justos serían revestidos de un cuerpo espiritual con el que entrarían en la bienaventuranza eterna, mientras que los malos sufrirían los dolores del infierno con unos cuerpos adecuados al fuego, que constituía su morada.

Con el avance del aristotelismo durante la Edad Media, la antropología agustiniana se combinó con la concepción aristotélica del alma en el intento escolástico de crear una metafísica eclesiástica igualmente fiel a las tradiciones griega y hebreocristiana. El hombre, tal como lo considera santo Tomás, representa el punto de unión de dos ámbitos: el de la «materia» y el

⁷⁹ Orígenes, *In Num.*, XXI, 1; XXVII, 2-4; *In Math. Comm. Sec.*, 39.

⁸⁰ *De Immortalitate Anim.*, 387; *De Quantitate Anim.*, 387s; *De Anima et eius Origine*, 420.

de la «forma», unidas para formar un microcosmos. Juntas constituyen la cosa material; separadas no pasan de ser meras abstracciones. Aplicada esta hipótesis a la personalidad humana, si el espíritu se individualiza en virtud de la materia, ello significa que en su supervivencia más allá de la muerte no tendrá individualidad en absoluto. Esto hubiera llevado a negar la inmortalidad en la teoría tomista de la relación entre el alma y el cuerpo de no haber sido porque santo Tomás mantuvo la hipótesis aristotélica de que el cuerpo y el alma juntos constituían el ser humano a la manera de la materia y la forma. El alma es la forma del hombre, y es la forma lo que confiere sustancialidad a un cuerpo, unificándolo y determinándolo. Pero en la personalidad humana, la forma es inteligente y racional, dotada del poder de reflexión e intrínsecamente independiente del cuerpo, aunque extrínsecamente dependiente, dada la instrumentalidad del organismo. La forma, por consiguiente, ni crece ni disminuye a la par que el cuerpo. De ahí su inmortalidad⁸¹. Sin embargo, queda el hecho de que un ser autoconsciente ha de realizarse en gran parte a sí mismo, al mismo tiempo que ya está hecho en cierto grado por obra de sus padres y antepasados. La doctrina de la creación del alma racional preparada para entrar en funciones no carece, pues, de dificultades.

EL MAS ALLA ISLAMICO

Por otra parte, santo Tomás de Aquino, al mismo tiempo que hizo del aristotelismo la base de una filosofía cristiana, adoptando además el misticismo neoplatónico para su esquema escatológico, no dejó de incorporar el pensamiento árabe y el judío en su sistema. Usó como modelo el «Gran Comentario» del filósofo musulmán Averroes, aunque combatió la teoría de que el intelecto agente y el intelecto pasivo son distintos del alma individual, idénticos en todo hombre, ya que este punto de vista destruye la personalidad humana por lo que se refiere al pensamiento racional, quedando además la inmortalidad como una cuestión que prácticamente sólo puede resolverse mediante la revelación, como afirmaba Averroes. En realidad, aparte de mantener la existencia del alma más allá de la muerte, el Corán apenas decía nada que sirviera para resolver la cuestión abstracta, pues centra su atención en los premios y castigos del más

⁸¹ *Summa Theol.* I, q. 4, 12; *Contra Gentiles* II, 80.

allá, determinados por el saldo resultante de la cuenta de haber y debe. Las obras buenas y las malas serían pesadas ⁸², y el resultado señalaría el tiempo a pasar en el infierno. «Ninguno hay entre vosotros que no tenga que ir a él (el infierno); es un decreto establecido por tu Señor. Luego librárá él a los que tuvieron temor de Dios, y dejará a los malvados (es decir, los infieles) en él, sobre sus rodillas» ⁸³. La infidelidad es el pecado de los pecados, y el principio del juicio se refiere principalmente a la aceptación de Mahoma y su mensaje más que al comportamiento ético. «El que haya realizado cosas justas, sea hombre o mujer, y sea creyente, ése entrará en el paraíso; allí le saldrán al encuentro las cosas buenas que no le fueron reconocidas» ⁸⁴. Más aún: las buenas obras recibirán un premio superior a los méritos efectivos, mientras que el mal se castiga únicamente en su justa proporción ⁸⁵.

Las alegrías que esperan a los justificados tienen un carácter puramente mundano. Morarán «entre jardines y delicias, regocijándose con todo lo que su Señor les ha otorgado, y de que su Señor los haya preservado de los dolores del fuego infernal». «Comerán y beberán con saludable gozo», reclinados en divanes y se unirán con «muchachas de largos ojos». «Luego se pasarán unos a otros la copa que no engendrará ningún discurso ligero, que no será motivo de ningún pecado» ⁸⁶. Resulta, pues, que este final es simplemente una vida terrena idealizada, como en los Campos de Aalu egipcios, en la que habrá toda clase de delicias y una licencia carnal ilimitada.

En contraste con esta primitiva actitud coránica ante la inmortalidad, el movimiento místico conocido por sufismo adoptó una orientación panteísta, aunque por influjo de Al-Ghazali (muerto el año 1111 d. C.) retuvo la personalidad de Dios. En el hombre reside un espíritu divino que le inquieta hasta que encuentra la unión con su Hacedor, ya que ambos tienen la misma volición esencial. En consecuencia, la voluntad tiene mayor importancia que el entendimiento; el ámbito en que predomina el espíritu del hombre es su propia vida interior. El mundo material del cuerpo es la esfera de la absoluta indigencia. En este ámbito, la voluntad omnipotente de Dios es todo en todas las cosas, pero en el dominio de lo sensible y físico, el

⁸² Sura 25-70.

⁸³ 19.

⁸⁴ 40-43.

⁸⁵ 27, 84.

⁸⁶ 52, 17/23.

hombre tiene una relativa libertad. El verdadero fin del hombre en este ámbito consiste en usar de su libertad en forma tal que pueda encontrar el camino hacia la unión con Dios⁸⁷. La fe intelectual y la entrega exterior son secundarias con respecto a la entrega extática, que, según este misticismo ético, es el estado más alto a que puede llegar el alma, cuando el alma se cierra a todo lo que no sea Dios. El alma es una sustancia distinta del cuerpo, un principio psíquico inmaterial de naturaleza y origen divinos, en comparación del cual la envoltura física es de valor inferior. *La unio mystica* es el medio de retornar a su fuente en la Suprema Esencia, con la ayuda de la devoción y la ascesis. Sin embargo, la visión beatífica se alcanza no en virtud de los méritos propios, sino como don de Alá.

Este movimiento esencialmente religioso fue profundamente influido por el impacto de la filosofía neoplatónica en el pensamiento musulmán, aunque también fue en parte deudor de la ascética cristiana, del gnosticismo y del panteísmo hindú. Ghazali se opuso a la idea de que la personalidad del místico arrebatado pueda aniquilarse hasta el punto de ser absorbida en la de Dios, evitando de esta forma caer en el panteísmo absoluto de su predecesor Mansur al-Hallaj (muerto el año 822 d. C.). Pero la tendencia panteísta estaba tan enraizada en la entraña del sufismo, que el monismo pasó a ser el rasgo distintivo de la mística en el Islam, tal como lo formularon Al'Arabi (muerto en 1240), Jalal al-dín Rumi (muerto en 1273) y Hafiz (muerto en 1389). De ahí que el deseo de la inmortalidad pasara a un segundo plano como corolario de una realización metafísica de la ilusión de la existencia individual de la realidad única del Uno Real. Para establecer una relación entre el Alá del Corán y este Ser Unico, identificaban el hombre y el mundo fenoménico —de hecho, todo cuanto existe excepto Alá— con el No Ser, que refleja el Ser como un espejo. Puesto que el hombre ha sido dotado de una chispa del Ser Real, es un Ser Contingente (una especie de Ser que es y no es, como hubiera dicho Platón) mientras permanece en esta situación de prueba, sometido a leyes y credos para refrenar sus malas inclinaciones⁸⁸, pero el fin del hombre es retornar a la fuente de donde surgió.

Cuando oleadas de pensamientos brotan del Océano de la Sabiduría,
 Adoptan las formas de sonido y lenguaje.
 Estas formas de lenguaje nacen y mueren,

⁸⁷ D. B. Macdonald, *Muslim Theology* (Londres 1903) 231ss.

⁸⁸ E. H. Whinfield, *The Gulshan-i-Raz* (Londres 1880) VII, 14s.

Estas oleadas vuelven de nuevo al Océano.

La forma nace de lo que carece de forma.

Y vuelve de nuevo, puesto que «Verdaderamente a El retornamos»⁸⁹.

La mística sufí, por consiguiente, se orienta hacia el panteísmo; Al-Ghazali acusó también a los filósofos de negar la resurrección. Averroes rechazaba esta acusación, afirmando que «lo que resucitará será una representación de lo que se ve en este mundo; no será exactamente esta misma cosa en esencia, excepto en cuanto que está individualizada; además, la existencia sólo puede ser otorgada a la semejanza de aquello que caducó en su identidad». Citando al tradicionalista Ibn'Abbas, «del otro mundo no hay más que nombres en este mundo», sacaba la conclusión de que «esto prueba que la existencia futura tiene un modo de generación más elevado que el de la existencia actual, y constituye un orden más excelente que el orden de este mundo»⁹⁰. Pero admitía que partiendo de los solos fundamentos filosóficos se sentía incapaz de establecer la doctrina de la inmortalidad individual. Aunque admitía esta doctrina como un dogma religioso, a los ojos de santo Tomás y de la escolástica el averroísmo era una doctrina tan incompatible con los dogmas cristianos como lo era con la teología musulmana. Sin embargo, como se admitía que el comentarista árabe había preservado la tradición peripatética, siempre fue tratado con deferencia y respeto por santo Tomás y por Dante. Su influencia se mantuvo en Europa hasta el comienzo del renacimiento científico del siglo XVII, cuando el pensamiento se centró en los procesos naturales en el tiempo y en el espacio.

⁸⁹ Whinfield, *Masnavi-i-Ma'navi* (Londres 1887) 24.

⁹⁰ *Tabafut al Tabafut* (El Cairo 1303 de la E.); Renan, *Averroes et l'Averroïsme* (París 1896) 158ss.

BIBLIOGRAFIA

- Arts. *Prayer y Worship*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, *Jewish Encyclopaedia*, *Encyclopaedia of Islam* y *Catholic Encyclopaedia*.
- H. Boule, *Fossil Man* (Edimburgo 1923).
- E. A. W. Budge, *The Book of the Dead* (1951).
- *The Book of the Opening of the Mouth* (1909).
- *The Egyptian Heaven and Hell* (1906).
- J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* (1916).
- R. H. Charles, *Eschatology. A Critical History of the Doctrine of the Future Life* (1913).
- A. E. Crawley, *The Idea of the Soul* (1909).
- W. R. Dawson y G. Elliot Smith, *Egyptian Mummies* (1924).
- L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921).
- J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* (1913).
- *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933-36).
- E. O. James, *Prehistoric Religion* (1957).
- A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haya 1906).
- A. Lods, *La Croyance à la Vie Future et le Culte des Morts dans l'Antiquité Israelite* (París 1906).
- R. A. S. Macalister, *A Text-book of European Archaeology* (Cambridge 1921).
- D. B. Macdonald, *Muslim Theology* (1903).
- C. H. Moore, *Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul* (1931).
- G. F. Moore, *Judaism* (Cambridge 1927).
- M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion* (Lund 1950).
- *Homer and Mycenae* (1933).
- W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World* (1921).
- Johs. Pedersen, *Israel; its Life and Culture* (Copenhague 1926).
- E. Rhode, *Psyche* (1925).
- A. Seth Pringle-Petersen, *The Idea of Immortality* (Oxford 1922).
- A. E. Taylor, *The Christian Hope of Immortality* (1938).

CAPITULO XIII

CONCLUSION

Por los datos examinados en los anteriores capítulos se diría que la religión es un fenómeno universal presente en cada una de las fases culturales conocidas, con una notable homogeneidad en determinadas áreas de difusión. Así, en las comunidades recolectoras de alimentos aparece un determinado tipo de culto cuyo propósito es primariamente proveer a las necesidades de la vida mediante unos actos de eficacia sobrenatural, mágicos o religiosos, o como ocurre con bastante frecuencia, combinando ambos recursos. Si bien no se puede suponer que en la historia de las instituciones humanas se dan unos estratos comparables a los que se manifiestan en la geología, con todo es cierto que en las etapas primitivas de la cultura, y por analogía también en la sociedad prehistórica, la magia desempeña un cometido importantísimo en el complicado proceso de asegurar la provisión de alimentos. Los ritos religiosos se convierten fácilmente en conjuros cuando se orientan a fines como la fecundidad y el éxito en la caza y la pesca; pero al lado de estas prácticas está la fe en una Providencia benéfica y exterior al hombre, sobre la que no puede éste ejercer dominio alguno directo a base de medidas coactivas. Hay también un mundo de los espíritus considerado como un orden trascendente, la morada de los dioses, antepasados, espíritus y héroes culturales al que retornan los muertos cuando «se desprenden de esta envoltura mortal». El hombre busca la forma de dominar también esta realidad espiritual, cuya existencia se afirma en el mito y en el rito, y por la que a su vez se siente dominado.

En todo horizonte cultural y en todo sistema religioso hay una tradición sagrada y un ordenamiento ritual que determinan

la conducta y mantienen unas relaciones correctas con los poderes del mundo invisible. Esta técnica está tan estrechamente entreverada con la estructura de la sociedad, que pasa a convertirse prácticamente en su principio unificador y dinámico, cumpliendo así una función cultural de primer orden. Una comunidad primitiva es un grupo en el que todos los miembros, vivos o difuntos, están unidos entre sí por vínculos espirituales y proceden todos de un común antepasado. En esta organización tan estrechamente trabada se va transmitiendo la tradición esotérica que, con ocasión de las iniciaciones, pasa de una a otra generación, potenciada por las más poderosas ayudas de la sugestión colectiva y las sanciones sobrenaturales, cuya finalidad es mantener intacta la estructura social. El saber sagrado de la tribu no es un relato fantástico para explicar los fenómenos naturales o los acontecimientos sorprendentes, sino un método para expresar determinados modos de pensamiento y emociones ante los hechos de la vida, con vistas a regular las acciones humanas. Las cosas son como son porque unos poderes así lo determinaron en los comienzos; la conducta del hombre ha de regularse conforme a los designios de la Providencia y según lo exige la sociedad de la que forma parte. Pero la mitología y sus correspondientes ritos pueden variar conforme se explicita una nueva revelación de la realidad y ésta recibe la sanción de la tribu. Así, los antiguos ritos y creencias adquieren un nuevo significado y pasan a cumplir una nueva función.

Dado que el hombre es esencialmente un alma viviente, trata de conferir a su cultura un dinamismo espiritual que le proporciona la energía necesaria para seguir desarrollando sus esfuerzos. Como dice Christopher Dawson, «toda religión encarna una actitud ante la vida y una concepción de la realidad; cualquier cambio que en ellas se produzca implica un cambio en la totalidad de la cultura, como vemos en el caso de la transformación de la civilización antigua por obra del cristianismo, o en la transformación de la sociedad árabe pagana por obra del Islam»¹.

El cometido de la religión, considerada como una sanción, consiste en dar estabilidad al orden existente confiriendo una dimensión sagrada a la tradición social imperante. «Así fue en el *Alcheringa*» es una referencia trascendente entre las tribus indígenas de Australia Central, que otorga valor permanente a las creencias y a las costumbres al referirlas a una realidad sobrenatural de más alto grado: los acontecimientos iniciales.

¹ *The Age of the Gods* (Londres 1928) xx.

La lucha por la existencia exige una coordinación de esfuerzos e intenciones; las sanciones religiosas aportan el necesario dinamismo. Las circunstancias de la vida hacen que la adhesión a una fe explícita en las tradiciones resulte esencial para la continuidad del grupo, pero ello produce inevitablemente una tendencia a mantener un orden estático. Sin embargo, la religión, como recurso a lo sobrenatural en calidad de fuerza creadora capaz de intervenir en el mundo, y por estar enraizada en las exigencias de la vida, ha introducido constantemente una nueva visión de la realidad. Lejos de ser el «opio del pueblo», ha estado sacando constantemente de su tesoro cosas nuevas y viejas.

Tampoco es correcto afirmar que la religión está volcada al «otro mundo», si con ello se quiere decir que desvía la atención hacia una ciudadanía celeste con exclusión de las necesidades del presente. Por el contrario, como hemos ido viendo a lo largo de este estudio, el interés y la intención primarios de esta disciplina han sido el mantenimiento de la sociedad, el bienestar de la humanidad y la continuidad del orden natural tal como existe aquí y ahora. Incluso en el caso del panteísmo oriental con su negación de la vida, la doctrina de la reencarnación ha ejercido una influencia moderadora sobre el comportamiento humano en la vida diaria. Así, la hipótesis del *karma*, por mucho que haya podido frenar el progreso, presenta este mundo como la esfera de actividad para el bien y el mal hasta que se consigue la liberación. Además, el progreso no se reduce a la suma total de los productos de la civilización. Ese es el proceso a través del cual se conquista la civilización, pero no todo cambio supone un avance. No se puede concebir el progreso sin ideales, que son los niveles más altos que la humanidad se esfuerza por alcanzar. Pero una vez establecidos estos ideales, se plantea el gran desafío de saber si se cuenta con la energía necesaria para acercarse a ellos, estableciendo una nueva visión de la realidad en línea con la que precedió. Unas veces, el progreso social ha consistido en un firme avance rectilíneo, pero con mucha frecuencia ha «surgido» repentinamente, al brotar una auténtica novedad de lo que había antes, abriendo las puertas a una nueva era u horizonte cultural, como en el caso del descubrimiento del fuego, de la agricultura, de la domesticación de animales, de la metalurgia o del empleo del vapor y las máquinas.

En las fases más antiguas de este proceso, la religión ha tenido un influjo determinante no sólo porque ha mantenido unida a la sociedad, sino porque ha proporcionado el bagaje sobrenatural necesario para que los innovadores pudieran rom-

per las barreras del tabú y de la costumbre a fin de introducir nuevas ideas y nuevos estilos de vida. El «dragón del fuego» ha de ser dominado mediante recursos rituales antes de que pueda ponerse al servicio del hombre, del mismo modo que la fertilidad de la naturaleza y la fecundidad del mundo humano y animal quedaba sujetas a unos procesos rituales en la aurora de la civilización. Sin aceptar la teoría de Jevons sobre el origen totémico de la agricultura y la domesticación de animales, está más allá de toda duda razonable el hecho de que la religión desempeñó un cometido esencial en el paso de la recolección a la producción de alimentos. Así, la espiga fue considerada como la Madre del Grano que bendice con su divina presencia los graneros; el ritmo de las estaciones se equiparó al ciclo misterioso de la vida renovada a través de la muerte en un drama sagrado.

La fe simultáneamente en la Providencia y en la inmortalidad como afirmaciones básicas de la religión en todas las épocas se expresó en un nuevo culto de la naturaleza y en las religiones místicas cuando el hombre pasó a depender de la tierra y del ritmo estacional para su subsistencia. Sus métodos para la producción de alimentos eran sencillísimos y su seguridad económica quedaba a merced del sol, del aire y de la lluvia. No es de extrañar, por tanto, el que una Providencia universalizada se fragmentase en un panteón politeísta que regía los destinos y las fuerzas con los que tan íntimamente relacionada estaba la vida del hombre en su precario entorno terrenal; cuando sus esfuerzos en este mundo tocaban a su fin, el hombre era recibido en un paraíso imaginado al estilo de sus más preciados anhelos en este mundo. Así se fue despertando un más agudo sentimiento de dependencia con respecto a un orden trascendente de realidad exterior a su persona, benéfico y providencial.

En Egipto, el sol y el Nilo, de cuya interacción dependía la fertilidad de la tierra, eran las dos fuentes divinas primarias de la vida y del crecimiento aquí y en el más allá. En torno a las figuras de Ra y Osiris en Egipto, de Istar y Tammuz entre los sumerios, de Zeus y Deméter en Grecia surgió un culto dual dirigido, por una parte, a la fertilidad de la tierra, y por otra, a la consecución de una eternidad bienaventurada. Esta ansia de vivir, manifestada en el ritual orientado a dar y a recibir la vida, se centraba, por lo que respecta a Egipto, en la persona del rey y en sus funciones como elemento clave para asegurar la prosperidad de la nación como cabeza divina de la misma. En este sentido, el soberano era una fuerza sobrenatural de conso-

lidación, ya que reinaba como encarnación del dios o de los dioses a los que personificaba; el drama misterioso real difería de los posteriores ritos helénicos en que su finalidad era comunitaria más que personal. El rey renovaba su reinado a fin de asegurar la prosperidad de todo el país, mientras que los individuos buscaban la unión con Deméter, Dionisos, Orfeo o Isis a fin de asegurarse cada cual la salvación y la felicidad en el más allá.

Lejos de considerar la inmortalidad como una prerrogativa regia, como originalmente sucedía en Egipto, todo iniciado helénico obtenía la resurrección después de la muerte en las moradas de los bienaventurados, sin tener en cuenta el rango o el sexo. Los misterios reclutaban sus adeptos en todas las clases sociales, desde los príncipes hasta los esclavos, manteniéndose como único rasgo exclusivo el carácter esotérico del culto, que constituía el medio por el que se confería el don de la vida eterna. Si detrás de este movimiento se vislumbra la antigua costumbre de matar al rey anciano para bien de la comunidad en conjunto, esta brutal práctica sociológica pasó en las sociedades greco-orientales a convertirse en una experiencia espiritual mediante la cual se obtenía la salvación individual por la gracia de una divinidad que había sufrido y muerto, y cuya resurrección suponía para sus devotos la promesa de una victoria sobre la muerte y la consecución de una felicidad divina. Este concepto de la inmortalidad personal como un secreto confiado a los miembros de una determinada secta produjo un nuevo estilo de coherencia social, un «espíritu de cuerpo» característico, por ejemplo, de los *thiasoi* órficos.

El culto eleusino era más «católico» en cuanto a sus adeptos y a sus fines, pero no fue capaz de producir una devoción tan intensa como el orfismo, rígidamente sectario. La iniciación era suficiente para asegurar todos los beneficios de la forma de vida eleusina, mientras que en el orfismo se consideraba insuficiente la fe sin obras. Los destinos del alma más allá de la tumba estaban condicionados por la moral y la conducta ética. Ciertamente, la redención llegó a concebirse en términos de una liberación con respecto a la prisión del cuerpo y al mundo corrompido, como una búsqueda de la unión con la divinidad, considerada ésta en el sentido de una esencia panteísta del universo. Del mismo modo que el rey era divinizado a renglón seguido de su coronación, el objetivo de la iniciación era también que el alma humana se transformara en el Todo, perdiendo y disolviendo su

entidad en el Absoluto, en vez de buscar su morada eterna en un paraíso idealizado.

Dado que el orfismo se había desarrollado a partir del frenesí del salvaje éxtasis dionisiaco que procuraba una forma bárbara de la mística primitiva, no es sorprendente que este culto, en sus versiones tardías, difiriese tanto de la tradición mística eleusina, con su trasfondo micénico y sus contactos asiáticos con la Diosa Madre y la muerte y resurrección del hijo o amante divino de ésta. Dionisos, al igual que Deméter o Isis, estaba relacionado con la fertilidad del suelo y la feracidad de las cosechas, pero el ritual tracio-frigio se distinguía por su exaltación y el abandono de sí mismo en que el devoto trataba de ser poseído por un ser sobrehumano y divino, perdiéndose en el objeto de su adoración. Este «convertirse en dios» dio origen más tarde, cuando los elementos más crudos del rito fueron suavizados bajo la influencia helénica, a una mística panteísta, moralizada en términos del dualismo órfico. A partir de entonces, la salvación se buscaba y se hallaba no en un paraíso eleusino, sino en la eliminación del «hombre viejo» con todas sus impurezas heredadas de los titanes, así como en la absorción del elemento divino eterno que encarnaba Dionisos. «Feliz y bienaventurado tú, que serás Dios y no mortal».

Esta transición de un orden ritual a un orden moral representa el movimiento cultural más profundo de mediados del primer milenio antes de Cristo. Si en la India cuajó en su aspecto más negativo, no dejó de manifestarse también en el dualismo zoroastrista y en el profetismo judío, por no hablar de la ética confucianista, platónica o aristotélica. Ya antes de esta etapa creadora hubo en todas las comunidades visionarios que alcanzaron, según se suponía, un conocimiento sobrenatural mediante el éxtasis o el trance, los sueños o las visiones. Cuando la posesión de unos poderes ocultos se considera condición esencial para dominar el pensamiento y la voluntad de dioses y espíritus, sólo quienes reúnen las debidas condiciones pueden aspirar a ser admitidos al rango de chamanes o brujos.

Así, en Israel, el «movimiento profético» relacionado con los *nebi'im*, o «hijos de los profetas», se concentró en ciertos grupos que practicaban la mística extática y estaban relacionados con algunos santuarios, como los de Guibeá, Ramá, Betel, Guilgal y Jericó; estos grupos practicaban unos ritos frenéticos en los que se ayudaban con tambores, flautas, arpas y salterios, a

fin de unirse de esta forma con la divinidad². Cuando se había logrado esta situación, un portavoz del grupo pronunciaba el oráculo profético³; este tipo de éxtasis era tan contagioso, que fácilmente arrebatava también a los espectadores⁴. Bajo la influencia del poder que le inspiraba, el profeta perdía su propia personalidad, hasta el extremo de convertirse en «otro hombre»⁵, o era poseído por Dios, a semejanza del rey divino. En esta situación era capaz de actuar como mediador para los mensajes divinos.

Psicológicamente, estos fenómenos suponían una profunda disposición religiosa y una visión espiritual muy aguda, una fuerte personalidad y un carácter apasionado por parte del místico extático. Frecuentemente se asociaban a la adivinación; tal es el caso del *kohen* hebreo, o vidente, que equivale al *baru* babilónico, o adivino, cuyo cometido consistía en averiguar la voluntad divina mediante el examen del hígado, sede de la sustancia espiritual de los animales ofrecidos en sacrificio. Como la víctima estaba vitalmente unida al dios a que había sido consagrada, se podía predecir el futuro leyendo los pensamientos divinos que se reflejaban en el centro de su esencia vital. En consecuencia, estos adivinos estudiaban cuidadosamente el hígado y la vesícula biliar a fin de detectar los signos que pudieran dar la clave para prever futuros acontecimientos; esta costumbre hizo que cada parte de aquel órgano fuera estudiada e interpretada con el mayor cuidado⁶. En el Antiguo Testamento se menciona dos veces el hígado a propósito de la adivinación⁷, pero el principal medio para averiguar la voluntad de Yahvé fue el arca de la alianza, junto con el «efod» y los «urim y tummim».

Desgraciadamente, todavía no sabemos con seguridad en qué consistían estos objetos sagrados. Según la tradición, el arca era un cofre chapado de oro que contenía, como imaginaban los deuteronomistas, las tablas de piedra en que se afirmaba que estaba escrita la Ley⁸. Pero, según parece, ésta es una interpretación tardía de algo que originalmente quizá fuera un instrumento oracular repleto de la personalidad de Yahvé, hasta el

² 1 Sm 10,5ss.

³ 1 Re 22,11s.

⁴ 1 Sm 10,10; 19,20-24.

⁵ 1 Sm 10,6.

⁶ Jastrow, *Religious Belief in Babylonia and Assyria* (Nueva York 1911) 150ss.

⁷ Lam 2,11; Prov 7,23; cf. Tob 6,4-16; 8,2; Ez 21,21.

⁸ Dt 10,1-5; cf. Ex 25,10ss.

extremo de que fue considerado su morada terrena⁹. La sugerencia de Reichel, en el sentido de que era un trono portátil que simbolizaba la presencia invisible del dios, aceptada por Dibelius y Gunkel¹⁰, y apoyada por ciertas pruebas documentales¹¹, plantea dificultades de orden filológico¹². El hecho de que fuera una especie de cofre, parecido al sarcófago de Osiris¹³, y que en ocasiones fuera transportado procesionalmente, pero que en tiempos normales venía a ser un «templo en miniatura» que albergaba el espíritu de la divinidad cuando se echaban las suertes sagradas, hace que su función sea comparable a la del «efod» y equivalente el uso de ambos¹⁴. Pero aparte de cuál fuera su forma exacta, el arca estaba relacionada con la adivinación oracular y con las primeras fases del movimiento profético.

La época clásica de la profecía hebrea, sin embargo, introdujo una actitud completamente distinta con respecto a Yahvé, sirviéndose del discurso humano inspirado en vez del éxtasis o los métodos oraculares.

«El paso adelante dado por Amós, Oseas e Isaías —como observó Edouard Meyer— señala uno de los momentos culminantes de la historia de la humanidad. La fuerza arrolladora de la conciencia, o mejor dicho, de la conciencia de un solo individuo por oposición a todo el ambiente que le rodeaba, entró en acción y se hizo sentir por primera vez. Las consecuencias de la batalla reñida en los siglos VIII y VII a. C. dentro de la pequeña zona de Palestina pesan todavía en todos los niveles de nuestra civilización»¹⁵.

Este notable movimiento fue iniciado por laicos sin especial preparación que se diferenciaban del resto de sus paisanos únicamente por su experiencia religiosa y su profunda visión espiritual. Así, Amós, el más antiguo de los nuevos profetas, negó expresamente que tuviera que ver nada con los *nebi'im* o vi-

⁹ Nm 10,35s; 1 Sm 4,5-8; 2 Sm 6.

¹⁰ Dibelius, *Die Lade Jahves*, en *Forschungen zur Religion und Literatur* (Gotinga 1906).

¹¹ 1 Sm 3,10s; Sal 24; Jr 3,16s.

¹² Bude, *Theologische Studien und Kritiken* (1906) 489ss.

¹³ R. Hartmann, *Zelt und Lade: «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft»* (Giessen 1917-18).

¹⁴ W. R. Arnold, *Ephod and the Ark* (Harvard Press 1917).

¹⁵ E. Meyer, *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums* (Halle, Niemeyer 1910) 213.

dentes extáticos¹⁶, afirmando que su vocación le había venido independientemente en 760 a. C. cuando se hallaba en los desiertos de Técoa, durante una furiosa tempestad, mientras realizaba sus faenas de pastor y podador de sicómoros. Aunque se sentían portavoces de una revelación muy distinta de la que hasta entonces habían transmitido los «hijos de los profetas» o de la obtenida mediante los «urim y tummim», esencialmente eran visionarios. Al igual que los extáticos, se sentían «llenos de dios»; hablaban de lo que conocían y daban testimonio de lo que habían escuchado y visto. Lo que más les caracterizaba era el mensaje, no la manera de recibirlo; las palabras de estos gigantes del espíritu llevaban la marca de la genuina originalidad y la oposición al pensamiento contemporáneo. Al parecer, ellos mismos tenían conciencia del contraste entre sus propios sentimientos e ideas por una parte y las intenciones y los pensamientos del Dios que los impulsaba por otra¹⁷. Expresaban la que ellos creían ser palabra de Yahvé, que pugnaba por difundirse a través de aquellos hombres que se sentían invadidos por su espíritu. En consecuencia, empezaban sus profecías con la fórmula «así habla Yahvé» o «palabra de Yahvé».

No se conformaban con las palabras, sino que a veces recurrían a las acciones simbólicas para dar a conocer su mensaje, como, por ejemplo, cuando Jeremías rompió una jarra a las puertas de Jerusalén para predecir la destrucción de la ciudad¹⁸, o cuando Oseas tomó por esposa a una *zonah* al servicio de Astarté, a fin de demostrar mediante su amor indefectible a una prostituta del templo el amor paciente de Yahvé hacia la nación con la que se había desposado¹⁹. Para un profeta se trataba de una figura muy audaz, dada la asociación que con el culto de la fertilidad tenía el matrimonio sagrado, pero sirvió para impulsar una concepción de la unión ética con Dios, que resultaría capital en el judaísmo tardío y en el cristianismo²⁰. El auténtico genio de los profetas hebreos se muestra en este poder de penetración espiritual y de discernimiento más que en la predicción del futuro. Mediante sus palabras y sus acciones interpretaban los acontecimientos que ocurrían ante su vista, así como las circunstancias de su propia vida en relación con su significado más profundo, a pesar de que ellos mismos sintieran ante su misión

¹⁶ Am 7,14.

¹⁷ Am 7,2ss; Is 6,5ss; 8,11; 22,4ss; 37,1.

¹⁸ Jr 19.

¹⁹ Os 1,2.

²⁰ Kittel, *The Religion of the People of Israel* (Londres 1925) 136ss.

el mismo disgusto que sus conciudadanos. Así, anunciar la maldición inminente que iba a caer sobre su pueblo era una durísima prueba para su fe y para la del pueblo al que iba dirigido el mensaje, ya que Israel se tenía por pueblo elegido de Dios. Esta quiebra tan absoluta de las ideas preconcebidas sólo podía ser aceptada y proclamada por unos hombres convencidos de su propia vocación, que proclamaban intuitivamente la «palabra de Dios», que los violentaba para hallar expresión a través de ellos, lo mismo si el pueblo quería escucharlos que si prefería cerrar los oídos.

En tiempos de crisis como los de la amenaza asiria o caldea surgían frecuentemente conflictos entre los partidarios de distintas políticas, como, por ejemplo, en el caso de los cuatrocientos profetas de Yahvé, que dieron a Ajab una respuesta afirmativa antes de la batalla de Ramot de Galaad, mientras que sólo Miqueas predijo la derrota²¹. De manera semejante, Jeremías se opuso a Ananías y a sus seguidores, que se negaban a ver la mano de Yahvé en el desastre inminente²². Después del exilio, sin embargo, cuando el movimiento profético, habiendo cumplido su tarea, se extinguió, fue posible reconocer retrospectivamente quiénes habían hablado «falsamente» y quiénes habían pronunciado sabios consejos concordes con los designios de Dios.

El más alto logro de este movimiento de corta vida fue la instauración del monoteísmo ético como una aportación definitiva al pensamiento religioso del mundo, en agudo contraste con los efímeros intentos de Egipto y Persia, que, al igual que el renacimiento filosófico griego, dejaron intacto el politeísmo ambiente. La restauración del culto sacrificial en Israel por obra de la comunidad posexílica relacionó los ideales proféticos con la tradición sacerdotal, sin reintroducir el anterior culto semítico. La Ley trataba de definir las exigencias morales del Dios de los profetas y se llevó a cabo un esfuerzo para dar expresión doctrinal a su fe ética. Había sido un cambio del corazón el que había merecido que la divinidad cambiara también de actitud para con el pueblo y sus destinos; el Día de la Expiación, a pesar de su escenificación con regusto primitivo, se convirtió en una observancia anual de ayuno y arrepentimiento, a fin de que el pueblo se mantuviera en «estado de gracia».

De hecho, la institucionalización del judaísmo sirvió para que el movimiento profético adquiriera una nueva vigencia en

²¹ 1 Re 22,12ss.

²² Jr 28,5.

cuanto que el culto objetivo se convirtió en un medio de explicitar la piedad espiritualista que las formas externas encerraban. Así, los sacrificios agradables a Dios siguieron siendo «el corazón roto» y «el espíritu contrito», de forma que cuando fue destruido el templo en 70 d. C. no por ello se paralizó la vida religiosa de los judíos. En medio de todas las adversidades de aquellos calamitosos tiempos, nunca llegó a extinguirse la conciencia de la comunión con Dios ni disminuyó la confianza en su providencia soberana. «A pesar de todo, yo estoy siempre contigo, tú has levantado mi diestra. Tú me guiarás según tu decreto, y después tú me recibirás con honor»²³.

Esta convicción se expresó en las escuelas apocalípticas de los siglos que señalan el cambio de Era; si bien había una gran confusión en cuanto al medio por el que se haría realidad la justicia divina, no se tenía duda alguna en cuanto al fin último en la consumación. El cumplimiento de estas esperanzas se realizó en la proclamación de Cristo, aunque éste resultó ser una «piedra de escándalo» para los judíos y una «locura» para los gentiles; pero para los que creyeron en él fue el poder y la sabiduría de Dios. En la raza humana y en el mundo natural irrumpió un nuevo principio de vida mediante el cual la humanidad fue elevada a un orden superior. Los cultos místéricos ofrecían a sus iniciados una inmortalidad bienaventurada en unión con su dios, que había sido devuelto a la vida; el concepto cristiano del reino de Dios respondía a un tipo particular de vida corporativa que se inicia en la tierra y alcanza su culminación en la eternidad. Además, no se trataba de una tradición esotérica celosamente guardada como posesión especial de unos pocos que, una vez iniciados, ya no tenían que hacer ningún otro esfuerzo para asegurar su llamada y su elección. El objetivo del cristianismo era nada menos que la salvación individual de cada uno de los miembros de la raza humana, ya que el propósito de la encarnación no estaría plenamente logrado hasta que el reino de este mundo se convirtiera en el reino del Señor y de su Cristo.

Si bien al principio se mantuvo la idea de una intervención divina catastrófica, fue pronto abandonada en favor de una empresa misionera universal de la que se encargaron unos hombres dispuestos a enfrentarse con la persecución y la muerte para dar testimonio de su esperanza. Cristo lanzó su desafío en un mundo que rendía culto al César; cuando el Imperio entró en una

²³ Sal 73,23s.

rápida decadencia y conforme se hundía en el polvo la gloria de la civilización grecorromana, una nueva cultura religiosa empezó a imponerse, con la pretensión de ser heredera espiritual de todas las edades, la culminación y la plenitud de todas las tradiciones, contrarias o convergentes, que le habían precedido. Durante trescientos años se esforzó la Iglesia por explicitar su vida y su fe en medio de las vigorosas corrientes del pensamiento y la práctica que se cruzaban y chocaban entre sí en su entorno judío y pagano, pero terminó por prevalecer, ya que ofrecía algo que ninguno de sus rivales era capaz de dar.

Ningún otro fundador religioso, Buda, Zoroastro, Lao-tze, Confucio o Mahoma más tarde pudo decir, ni se atrevió a hacerlo, «Venid a mí». Gautama se contentó con dar a sus discípulos el Dharma, dejando que procurasen su propia salvación no como hijos de Dios redimidos, sino como criaturas atadas a la tierra por la ley del *karma* hasta el momento en que lograsen la liberación mediante sus propios esfuerzos sin más ayuda, entrando así en la paz desapasionada del *Nirvana*. Zoroastro, si bien era un hombre humilde y de elevados pensamientos, murió como un guerrero, defendiéndose en un templo del fuego, y al igual que Mahoma, trató de propagar su movimiento mediante empresas militares más que por su atractivo personal. Confucio, al hacer de la reciprocidad su principio orientador, enseñó el deber de responder con justicia al daño sufrido, y si Lao-tze invirtió el orden aconsejando responder al mal con el bien, nunca relacionó este espíritu indulgente con un amor abnegado capaz de llegar a la cruz para que todos los hombres tuvieran acceso a Dios. Por el contrario, aparte de su teísmo impersonal, se apartó de las contrariedades de esta vida y buscó su camino hacia los cielos en la inactividad y el quietismo negativo, en la irresponsabilidad. Mahoma, «el sello de los profetas», no sólo confió en la fuerza para propagar su culto del Dios único, sino que a pesar de ser una personalidad atrayente y activa, un eficiente organizador, se mostró vengativo en sus relaciones con los judíos, los mequíes e incluso los hombres de su propia tribu que se negaron a seguirle. La llamada de Cristo a los cansados y agobiados para que buscasen en él su alivio habría sonado extraña e incongruente en labios de Mahoma.

En ninguna de las religiones superiores actualmente vivas, excepto el cristianismo, se ofrece la salvación en unos términos tan personales relacionándola con un individuo histórico que llevó los pecados de los hombres y cargó con sus dolores, al tiempo que se presentaba como fuente única de un nuevo dina-

mismo espiritual. Jesús no se contentó con predicar un nuevo evangelio e iniciar un nuevo sistema institucional. Aplicó por igual a amigos y enemigos el mismo principio que mantuvo constantemente a lo largo de toda su vida, y finalmente realizó el acto supremo del propio sacrificio al entregar su vida en perfecta sumisión a lo que él creía ser la voluntad y el designio de su Padre celestial, sin tener en cuenta lo que ello le costó. En consecuencia, si bien hay ciertas semejanzas superficiales en la veneración dirigida a los jefes religiosos a través de los tiempos, es cierto que el cristianismo presenta ciertos rasgos fundamentales singulares en cuanto a la vida, el carácter y las pretensiones de su fundador. Fueron estas cualidades, junto con la manera en que las valoró la primera generación de la Iglesia, las que dieron a la nueva fe su posición en el mundo antiguo en una coyuntura crítica de su historia.

En toda religión, la cuestión fundamental es el carácter del orden sobrenatural que trata de presentar y hacer accesible, pues en él se funda toda la concepción de la ética social que trata de inculcar. En todas partes y en todos los tiempos, la vida de la comunidad está condicionada por la realidad trascendente que acepta y que traduce en un sistema de valores morales y espirituales, así como en unos principios éticos. Sin esa fuerza consolidadora, la sociedad pierde su dinamismo y corre el riesgo de desintegrarse, pues se disocia de la inspiración de la fe y se queda sin unidad que la sujete. La vida del hombre sólo encuentra sentido en una comunidad de personas, de forma que por su naturaleza esencial reacciona constantemente frente al individualismo egoísta, frente al oportunismo y la conciencia de clase. Pero esto implica una referencia trascendente, pues como ha señalado Malinowski, «la dependencia de unos poderes superiores implica además la mutua dependencia entre el hombre y su prójimo. No podéis adorar en común sin un vínculo de mutua confianza y ayuda, es decir, de caridad y amor. Si Dios creó al hombre a su propia imagen, una imagen de Dios no puede rebajar, manchar o destruir a otra»²⁴. De ahí la importancia de formarse la más elevada concepción de la divinidad y del mundo eterno que sea posible, pues para bien o para mal la vida social del hombre se determina primariamente por las ideas colectivas sobre estas cuestiones.

En la sociedad primitiva, las afirmaciones mitológicas y rituales son muchas veces crudas y aun obscenas, carentes de con-

²⁴ *The Foundations of Faith and Morals* (Oxford 1936) 2s.

tenido ético, porque son el reflejo de la situación cultural imperante del pensamiento y la conducta. Sin embargo, no por ello carecen de fuerza consolidadora; si se suprimen sin sustituirlas por otras sanciones sobrenaturales, sólo efectos destructores pueden seguirse. Al menos satisfacen los anhelos espirituales y, en consecuencia, son indispensables para la integración de la comunidad, ya que unen a todos sus miembros en una hermandad estrechamente trabada, común y trascendente, que siempre sale a flote a través de todos los cambios y todos los riesgos de esta vida mortal, en virtud de la convicción de que existe un orden benéfico que todo lo sustenta y todo lo domina, pero que responde a las exigencias impuestas por un entorno precario.

Con la aparición de unas concepciones espirituales y morales más elevadas, características de las religiones universales más desarrolladas, antiguas y modernas, esos mismos principios fundamentales se adaptan a las condiciones de unas culturas y civilizaciones concretas. Si es cierto que no se puede afirmar una evolución rectilínea que va del animismo al monoteísmo pasando por el politeísmo, tampoco puede negarse que la unicidad de Dios sólo ha llegado a ser universalmente aceptada en los sistemas más desarrollados. Así, mientras que el budismo y el jainismo empezaron por rechazar el teísmo, ambos fundadores llegaron a ser venerados virtualmente como dioses con el correr del tiempo. El confucianismo, aunque consiste primariamente en un sistema ético, reconoció la existencia de un Ser Supremo, Shang-ti o Cielo (Ti'en) exaltado muy por encima de los restantes objetos de veneración, aunque en la práctica reservaba el culto del cielo a una sola persona, el emperador, que ejercía su regia prerrogativa en el solsticio de invierno. El zoroastrismo, por su parte, reconocía a Ahura Mazda con exclusión de todos los demás dioses, y si bien Angra Mainyu era un poder cósmico opuesto, Zoroastro sólo reconocía un objeto de la devoción, que encarnaba la verdad y la justicia. También en el judaísmo, a partir del exilio, Yahvé fue proclamado enérgicamente como único dominador divino del universo, mientras que el Islam es, si cabe, más explícita y rígidamente monoteísta. El hinduismo y el taoísmo, si bien niegan la personalidad en el concepto último del universo, en la práctica resultaron frecuentemente indiferenciables del politeísmo y el animismo, aunque metafísicamente interpretaban el principio unificador en sentido monista (los Upanishades y el Tao-teh-Ching) o dualista (el Sankhya y el Yi-Ching).

En el hinduismo devocional y en el budismo mahayana apa-

recen el concepto de encarnación, pero en forma muy diferente de la doctrina cristiana. Así, Krishna y Rama son descensos divinos de Vishnú, divinidad politeísta de la que se afirma haber tenido muchos «avatares», incluyendo manifestaciones en figura de animal, ninguna de las cuales resulta éticamente irreprochable. En el movimiento paralelo del budismo, el fundador llegó a ser considerado como uno de los numerosos «seres iluminados» que renunciaron al *Nirvana* a fin de ayudar a la humanidad a salvarse siguiendo el Camino Medio según la forma aceptada por una secta concreta. Algunos de estos *Bodhisattvas* fueron considerados como seres personales en el más elevado estado búdico; de otros se afirma que son manifestaciones del único Buda eterno, pero en algún tiempo todos ellos fueron hombres que buscaban la liberación.

En fuerte contraste con estos sistemas orientales de encarnación se presenta la afirmación cristiana de que el fundamento único, santo, omnipotente y omnisciente del universo se hizo carne en la persona de Jesucristo a fin de que la raza humana conociera de una vez para siempre a Dios y, con la ayuda de su gracia, pudiera conformar su vida y su conducta en consecuencia²⁵. La divina revelación manifestada a través de los profetas hebreos alcanzó su cumbre y su cumplimiento, se afirma, en esta revelación de Jesús²⁶; pero también se reconoce que si «en estos últimos días» Dios ha «hablado a través de su Hijo, al que hizo heredero de todas las cosas», también determinó «no estar sin testigos en las edades anteriores»²⁷. La importancia de la afirmación cristiana reside en los peculiares atributos y cualidades que pone como base del orden cósmico. La realidad última revelada en Jesucristo es de tal naturaleza, que si la sociedad humana se conformara a los principios que en ella se albergan, la mayor parte de los urgentes problemas éticos del mundo se resolvería y los más profundos anhelos del alma humana quedarían satisfechos. Pero independientemente de los méritos relativos de cada sistema concreto, la historia de las religiones a través de todas las edades deja ver con suficiente claridad que en cualquier etapa de la sociedad la religión tiene un cometido cultural consistente en aportar la fuerza espiritual indispensable para la cohesión del edificio social.

²⁵ Jn 14,9.

²⁶ Heb 1,1s.

²⁷ Act 14,17.

INDICE ANALITICO

- Abelardo: 243, 246
Absoluto, el: 165ss, 176, 187, 282
Acción de gracias, ritos de: 236, 276, 279, 293
Adivinación: 337s
Adonis: 121
 mito de: 123ss
Advaitismo: 180ss
Afrodita: 135s
Agape: 292
Agni: 159
Agricultura, origen de la: 28s, 114, 155
Agustín (san): 33s, 241ss, 325
Ahura Mazda: 204ss, 226s, 269, 288s, 320
Alcheringa: 49ss, 70s, 81, 108, 111
Aliento-alma: 165s, 305, 311s, 315s, 321
Alma como sustancia sutil: 65, 302s (cf. Principio vital)
Alma, concepto del: 38s, 83, 150s, 164s, 170s, 181, 303, 305s, 323, 326 (cf. Aliento-alma y Espíritu)
Alma espiritual: 305s
Amida Buda: 199s, 287
Amós: 33, 219, 234, 338
Animatismo: 41s (cf. Sagrado, lo)
Animismo: 37ss, 302s, 304s
Anselmo (san): 243
Antepasados, culto de los: 39s, 172s
Antropología: 18s, 20, 24s
Año Nuevo, fiestas de (cf. Fiestas anuales)
Apocalíptica, literatura: 238, 260, 320s, 341
Apolo: 148s
Apuleyo: 266
Arabán: 184, 189s, 198s
Arca de la alianza: 337s
Aristóteles: 56, 60, 317s, 325s
Arrepentimiento: 234, 238
Arunta (tribu): 51, 70, 77s, 81, 86
Aseo ritual en Egipto: 113
Atarva-Veda: 161s
Atenas: 135, 138, 141s
Atenea: 135, 150
Atman: 165, 183, 187
Attis: 123, 144, 263ss
Australia, pueblos aborígenes de: 26, 28, 214
 ritos totémicos entre los: 49ss, 69
Averroes: 326, 329
Avesta: 25, 205, 227
Babilonia: 123s, 229-232
Báquico, culto (cf. Dionisos)
Bailey, C.: 265, 279
Baraka: 65s
Bautismo cristiano: 260s
Bhagavad-Gita: 193s
Bhakti: 192s, 286
Blackman, A. M.: 113, 117
Brahma: 32, 164ss, 180s, 187, 192
Brahmanas (textos): 162ss, 180
Bramadera, culto de la: 70, 95
Brahmanes: 162
Breasted, J. H.: 114, 207, 228, 309
Brujo: 74ss
 bolsa del: 96s
 iniciación del: 76s

- Budge, E.: 30, 118, 210
 Budismo: 33, 344s (cf. Gautama)
 Budismo, hinayana: 188, 198, 200
 en Japón: 175, 199ss, 286s
 en la India: 185s, 197s, 285ss
 Budismo mahayana: 175s, 197s, 344s
 Budismo sectario: 176s, 200
 Budismo zen: 177
 Bufonadas: 102
- Caída, doctrina de la: 226, 242ss
 Calvinismo: 244
 Canon de la misa: 295
Carmen saeculare: 277s
 Castigo después de la muerte: 151, 227ss, 319s, 324s, 326s
 Cicerón: 143, 279
 Circuncisión, rito de la: 72, 93s, 97s
 Clan, lugar del, en la religión: 55s
 Clemente de Alejandría: 144, 263, 324
 Combate sagrado: 98s, 101s, 125ss
 Comidas mesiánicas: 257s
 Comidas sacramentales: 96, 102s, 140, 145, 147, 159, 252-260
 Comte, A.: 20, 21, 38
 Confucianismo: 169-173, 175s, 287s, 344
 Confucio: 33, 169, 287, 342
 Conjuro: 62s, 64, 69, 72, 74, 82, 162, 231, 281
 Corán: 221ss, 225s, 297, 326s
 Coronación, ceremonia de: 113, 119s, 122
Couvade: 91
 Crawley, A. E.: 98
 Creación, relatos de la: 125s, 163, 174
 Cremación: 307, 311
 Creta, civilización de: 130s, 132ss, 156, 262 (cf. Cultura minoica y Cultura micénica)
 Cristo: 239-247, 255-260, 322-326, 341 (cf. Jesús y Mesías)
 Culto, experiencia del: 43s, 273ss (cf. Oración)
- ético: 234s
 sacrificial: 234ss, 273
 y oración: 273-298
- Cultos místéricos (cf. Muerte y resurrección, cultos místéricos de, y Religiones místéricas griegas)
 Cultura micénica: 130ss
 Cultura minoica: 130ss, 135
 Czaplicka, M. A.: 75
- Chamanismo: 75ss, 146, 336
 Chester Beatty: 115
 Childe, G.: 29
 China, religiones de: 167-173 (cf. Taoísmo y Confucianismo)
 Chivo emisario, rito del: 231s
 Chu-Hsi: 177
Churinga: 51, 69ss, 96
- Darwin, C.: 18, 21
 Dawson, C.: 332
 Dawson, W. R.: 308
Ded, pilar: 119
 Deísmo: 16
 Deméter: 136ss, 144ss, 261, 313
 mito de: 136ss
- Demonio, el: 206, 243
 Descartes: 21
 Déutero-Isaías (cf. Isaías)
 Devenir, proceso del: 186, 190
 Difusión de la cultura: 22, 23, 28ss
 Dionisos: 146ss, 314, 336
 misterios de: 146ss, 149, 262s
- Dios, origen de la idea de: 39s, 43, 46, 216, 220 (cf. Gran Padre, creencia en el)
 Diosa Madre, culto de la: 46, 118, 130ss, 135ss, 140, 156s, 253, 263s
 Dioses olímpicos: 134s, 280, 314
 Domesticación de animales: 28, 53
 Drama ritual: 97, 105, 114ss, 126s, 139ss, 260ss
 Drower, E. S.: 103
 Dualismo: 171, 176s, 180, 205ss, 227, 240, 323
 Dualismo mazdeísta: 206s
 Duelo, ceremonias de: 101ss, 306
 Durkheim, E.: 52, 55s
- Edipo, complejo de: 47
 Egeo, civilización del: 130s

- Egipto, comienzos de la civilización en: 30
 posición del faraón en: 111ss, 117ss (cf. Rey)
- Eknatón (Amenhotep IV): 207s, 217, 228s, 282
- Eleusis, templo de: 138s
 misterios de: 136-152, 261s, 313s, 335s
- Emancipación del alma: 167, 179-201 (cf. *Nirvana* y *Karma*)
- Encarnación: 192s, 194, 341, 344s
Enuma Elish: 125-128
- Epiklesis en la misa: 294s
- Erman, A.: 115
- Escatología: 238s, 320s, 324s
- Esdras: 291
- Espíritu del grupo: 55-60
- Espíritus, teoría del origen de la religión en el culto a los: 25s, 215
- Esquema mítico y ritual: 30, 105s (cf. Mito y rito)
- Estados totalitarios: 109s
- Estudio comparativo de las religiones: 15, 21
- Ética: 145s, 151s, 160, 168, 206s, 227s, 229s, 245, 267, 276, 281, 284, 315, 318, 340
- Eucaristía cristiana: 87s, 255-260, 273, 293ss
- Evans, A.: 130
- Évémero: 40, 215
- Evolución, idea de, en religión: 17ss, 24, 38, 40
 teoría de la, en Darwin: 17ss, 20
- Exilio de los hebreos: 33, 219s, 290, 340
- Exodo, el: 255, 259
- Expiación: 231, 235s (cf. Pecado y expiación)
 doctrina cristiana de la: 242ss
 Día de la (hebreo): 231ss, 291, 340
 rito de la: 229ss, 233s
- Ezequiel: 219, 233, 235, 290
- Fariseos: 291
- Farnell, L. R.: 146, 264
- Fertilidad, cultos de la: 31, 46, 49ss, 99, 102, 104s, 117s, 121, 124s, 139s, 155, 218s, 253, 339
- Fiestas anuales: 105
 en Babilonia: 125ss
 en Egipto: 117ss
 en Palestina: 252ss
- Fiestas del Sed: 121s
- Filón: 321
- Folklore: 23, 28
- Forde, C. D.: 28
- Frazer, J. G.: 23, 39, 52, 67, 68, 74, 82, 144, 252, 304
- Frere, W. H.: 87
- Freud, S.: 47
- Frobenius, L.: 26
- Gadd, C. J.: 127
- Gardiner, A. H.: 117, 120
- Gatbas*: 205s, 289
- Gautama: 182, 184ss, 187s, 198s, 285, 342
- Gomme, L.: 27
- Gracia, doctrina de la: 192ss, 197s (cf. Salvación por gracia)
- Graebner, F.: 26
- Gran Padre, creencia en un: 70ss, 192, 214s
- Grecia, comienzos de la civilización en: 131ss
 y las religiones místicas: 130-153
- Guthrie, W. K. C.: 149, 262
- Harnack, A.: 25
- Harrison, J.: 46, 144
- Hartland, E. S.: 23
- Hebert, A. G.: 295
- Hebreos, religión de los: 213-220
- Hegel: 17, 18, 62, 67
- Hesiodo: 280
- Hinayana (cf. Budismo)
- Hinduismo: 141-167, 192ss, 344s
- Historia, significado del término: 20
- Hocart, A. M.: 27, 64, 109
- Homero: 25, 133s, 148, 280
- Honen: 200
- Hooke, S. H.: 105, 240
- Horizontes culturales: 26

- Hornblower, G. D.: 120
 Horus: 112ss, 115s, 119, 208, 308
 Howitt, A. W.: 71, 94
 Hubert, H.: 80
 Hügel, Barón von: 318
 Huxley, T. H.: 23
- Idealismo: 175, 181
 Iglesia-Estado: 33s, 55s
 Iglesia ortodoxa oriental, liturgia de la: 293s
 India: 154, 157 (cf. Hinduismo)
 Indo, civilización del valle del: 29, 130, 154ss
 Indoeuropea, civilización: 157ss
 Indra: 157, 160, 205
 Iniciación, ceremonias de: 56, 70ss, 76, 93-97
 en el nacimiento: 89-93
 en la adolescencia: 93ss
 en los misterios: 141ss, 261ss
- Inmortalidad: 163, 300-330, 334
 concepción griega: 311-318
 concepción primitiva: 303-307
 concepto cristiano: 322-326
 (cf. Resurrección de Cristo)
 concepto judío: 318-322
 el más allá islámico: 326ss
 en Egipto: 307-310 (cf. Momificación)
- Intichiuma*, ritos del: 50ss, 52, 56, 69, 79, 81, 104
 Instinto sexual y religión: 46s
 Isaías: 219, 234, 242
 Déutero-: 219, 235, 237, 318
- Isis: 114, 118s, 136, 157, 266
 Islam: 221ss, 296ss, 326ss, 342
 Istar: 121, 123ss, 229, 334
- Jainismo: 32, 182ss, 344
 Japón: 173-177, 199ss
 Jeremías: 33, 219, 234, 339
 Jesús, palabras de: 239, 249, 256ss, 322, 345 (cf. Cristo)
 Jevons, F. B.: 53, 67, 145, 334
 Josías, reforma de: 252, 290
 Juan Bautista: 238
 Juicio después de la muerte: 115s, 227, 320, 326s
- Justificación por la fe: 197, 242ss
 (cf. Salvación por gracia)
- Ka*: 309
Kami no Michi: 173
 Kant, E.: 45
Karma, ley del: 163s, 180ss, 186s, 189, 317
 Karsten, R.: 30
Kava (ceremonia): 96
Kiddush (ceremonia): 256ss
 Knossos: 119ss
 Krishna: 192ss, 345
 Kroeber, A. L.: 27
- Lake, H. Coote: 13
 Lamentación, ritos de: 123s, 230, 283s
 Lamentaciones por Tammuz: 123
 Lang, A.: 23, 25, 214
 Langdom, S.: 123, 124, 284
 Lao-tze: 33, 167, 177, 342
 Lévy-Bruhl, L.: 57, 59
 Libertinaje ritual: 102 (cf. Fertilidad, cultos de la)
 Lineal B: 131s
 Liturgias
 babilónica: 283ss
 cristiana: 292-296
 judía: 290ss
 zoroástrica: 288ss
- Loisy, A. F.: 144
 Lowie, R. H.: 27
Lustratio: 278
 Luto (cf. Duelo)
- Lluvia, hacedores de: 81s
- Macalister, R. A. S.: 301
 Macabeo (período del judaísmo): 238, 319
 McDougall, W.: 59
 Magia, técnica de la: 62-84, 274s
 curativa: 79s
 definición de la: 68
 imitativa: 48s, 81s
 piedras de la: 77ss, 94, 97

- Magia negra y magia blanca: 80
 Magia y «mana»: 63-67
 Magia y religión: 67-73, 82s, 274s
 Mágico-religioso, sentido del término: 73, 83
 Magna Mater, culto de la: 264s
Mahabharata: 192
 Mahayana (cf. Budismo)
 Mahoma: 221ss, 296ss, 342
 Mal: 104, 150s, 194, 206, 225ss, 314
 Malinowski, B.: 34, 47, 62, 80, 87, 108, 343
 Mana, concepto de: 41, 55, 63-67, 73, 83, 173s
 Marduk: 122s, 125-128, 231s
 Marett, R. R.: 18, 41, 110
 Matrimonio, ritos del: 97-100, 102s
 sagrado: 102s, 112, 144
 Mauss, M.: 80
 Maya: 166, 186
 Mesías, idea judía del: 237s, 319s
 idea cristiana: 238s, 322s
 idea zoroástrica: 320s
 Metempsicosis (cf. Reencarnación)
 Método comparativo: 21, 22-25
 Método histórico: 25ss
Milinda, Preguntas de: 199
 Misterios
 eleusinos: 136-152
 ísicos: 121, 266ss
 osíricos: 117-123
 Mística indoeuropea: 32s, 165s, 181s, 285s
 griega: 146ss, 149, 335s
 Mito
 de Adonis-Tammuz: 123ss
 de «Enuma Elish»: 125-128
 de Osiris: 114-117
 función del, en la sociedad: 108ss, 120s
 y rito: 108-129
 Mitología, estudio de la: 23, 25, 108
 Mitos: 23, 44s, 108s
 Mitra: 159ss, 207, 227
 Mitraísmo: 206s, 268-271
 Moisés: 33, 173s, 217s, 249
 Momificación: 101, 117, 119s, 307-311
 Monismo: 32, 165s, 168, 176s, 180, 328
 y monoteísmo: 203s
 Monoteísmo: 203-223
 ético: 33, 205s, 209s, 318, 344s
 hebreo: 213-221
 islámico: 221ss
 orígenes del: 216, 219s (cf. Gran Padre, creencia en un, y Dios)
 solar en Egipto: 207-213
 y panteísmo: 160s, 168, 195, 203s
 y politeísmo: 39, 207, 216
 Muerte, idea primitiva de la: 302s, 306s
 Muerte y costumbres funerarias: 100-103 (cf. Inmortalidad)
 y resurrección, culto místico de: 114s, 117s, 121, 140s, 150, 266s, 313ss, 335
 y resurrección de Adonis: 123ss
 y resurrección de Cristo: 322ss
 y resurrección de Osiris: 117ss
 simbolismo de: 94s, 97, 101s, 105s 117
 Muertos, culto de los: 40
Muertos, Libro de los: 229, 309
 Müller, Max: 25, 26, 37
 Murray, G.: 134
 Myres, J. L.: 132
 Nacimiento, ritos relacionados con el: 89-93
 Naturaleza, culto de la: 39, 333s (cf. Fertilidad, cultos de la, y Animismo)
 Nehemías: 233
 Neoconfucianismo: 171s
 Neoplatonismo: 325
Nibongi: 173s
 Nilo (sobre el sacrificio del camello): 253
Nirvana: 185s, 189s, 342 (cf. Emancipación)
 Nombre, ritos de imposición del: 92s
 Numinoso, concepto de lo: 42-45, 65 (cf. Sagrado, lo, y Animatismo)

- Octuple sendero en el budismo: 186
 Oesterley, W. O. E.: 254, 319
 Oficio divino: 295s
 Oración: 273-298 (cf. Culto)
 en Babilonia: 283ss
 en China: 287s
 en Egipto: 282s
 en el budismo: 285ss
 en el cristianismo: 292-296
 en el Islam: 296ss
 en el judaísmo: 290ss
 en el zoroastrismo: 288ss
 en Grecia: 279ss
 en Roma: 277ss
 y conjuro: 274-277
 Oráculo delfico: 148s
Orenda: 64s
 Orfeo: 149ss, 335
 Orfismo: 150ss, 263, 314s, 335
 Ormuz: 206s
 Oseas: 33, 219, 234, 338
 Osiris: 112, 114ss, 148, 157, 228s, 309s, 334
 culto de: 117-123, 266ss
 el rey como: 113s
 misterios de: 117-123
 Otto, R.: 43, 44, 242, 257
 Pablo (san), doctrina de la gracia y de la redención en: 239ss
 de la inmortalidad: 323ss
 de los sacramentos: 257s
 Paleolítico, culto: 48
 enterramientos: 68, 100, 300-303
 Pali, escrituras: 187
 Panes sin levadura (Massoth), Fiesta de los: 254
 Panteísmo: 33, 158s, 163ss, 170, 286
 Panteón védico: 159-162
 Pascua, ritual de la: 252-255, 257 y Eucaristía: 255-260
 Paternidad, idea primitiva de la: 89
 Pecado, concepto del
 en Babilonia: 229-232
 en Egipto: 228s
 en el cristianismo: 238-247
 en el Islam: 225s
 en el judaísmo: 232-238
 en el zoroastrismo: 226ss
 en Grecia: 145ss, 314s
 Pecado original: 226, 242ss, 314 (cf. Mal)
 Pecado y expiación: 225-248
 Pelagio: 242, 246
 Perry, W. J.: 28
 Perséfone: 137ss (cf. Deméter)
 Piedad filial: 169s
 Pinturas rupestres (Paleolítico): 48
 Pigmeos: 26
 Platón: 32, 44, 109, 281, 316, 317
 Plutarco: 114, 143, 149, 277
 Politeísmo, origen del: 39s, 53s, 134ss, 159s, 174, 229, 268, 334
 Prajapati: 163
 Predestinación: 241s
 Primavera, Fiestas de: 117s, 253 (cf. Fiestas anuales)
 Primicias, ritos relacionados con las: 53s, 104s, 251, 254
 Primitivo, significado del término: 20, 28
 cultura: 20, 28
 mentalidad: 57s
 Primogénitos, ritos relacionados con los: 252s
 Principio vital: 55, 119, 170s (cf. Alma como sustancia sutil)
 Profetas hebreos: 33, 219s, 290, 319, 336ss
 Propiciación: 230, 236s, 249, 250s
 Providencia: 47, 55, 276, 334
 Provisión de alimentos, dominio de la: 47-51, 53s, 69, 85s, 104, 117, 122, 331
Psyche: 311, 315s
 Purificación, ritos de: 106, 151
Purusha (Hombre primordial): 164, 181
 Quietismo: 168s, 179s (cf. Taoísmo)
 Ra, dios Sol de Heliópolis: 112s, 114, 208, 282
 Radin, R.: 45
 Ramanuja: 180, 196

- Ramayana*: 196s
 Ras Shamra, tablillas de: 214
 Ratzel, F.: 26
 Realidad última: 31, 165ss, 169, 171, 177, 181, 186, 196, 220, 316, 345
 Reciprocidad, doctrina de la: 169, 342
 Redención: 237, 240 (cf. Expiación)
 Reencarnación: 89s, 151s, 162s, 165, 181, 188, 204, 316s
 Reforma del siglo xvi: 244, 295s
 Religión, cometido de la, en la sociedad: 34 (cf. Mito, Sociedad)
 definición de la: 38, 41, 60
 origen de la: 19ss, 37-60
 natural y revelada: 16s
 Religiones místicas, Grecia y las: 130-152 (cf. Eleusis, misterios de; Orfismo; Misterios isácos)
 Renacimiento, ceremonias de: 72s, 77, 88ss, 94ss, 100ss, 113s, 145, 264s, 302
 Renan, E.: 19
 Rescate del primogénito: 251ss
 Resurrección de Cristo: 322ss
 de Osiris: 117ss
 de Tammuz: 123ss, 227
 (cf. Muerte y resurrección, cultos de)
 Revelación, doctrina de la: 17, 220
 especial: 16, 237, 339s, 345
 primitiva: 16, 215
 Rey, cometido ritual del: 105, 117ss, 126, 163, 172, 228s, 251, 270s
 muerte ritual del: 106, 122, 159s
 puesto en la sociedad del: 112s, 120s, 172, 174, 228s, 334s
 Rito romano: 294s
 Ritos de iniciación: 93-97 (cf. Mito y Rito)
 de transición: 88-103, 260s
 del matrimonio: 97-100
 del nacimiento: 89-93
 estacionales: 103-106, 114s, 117ss, 121, 123ss, 139ss, 144
 función de los: 86ss
 funerarios: 100-103, 307ss, 306s
 significado: 86ss
 técnica de los: 41s, 55, 85s
 Rivers, W. H. R.: 27
 Rta: 160s, 164, 203
 Sacerdote, oficio del: 68
 Sacrificio cristiano: 239ss, 259s, 270s, 294ss, 343 (cf. Eucaristía)
 de fundación: 251s
 griego: 251, 280
 hebreo: 234, 252, 290
 humano: 251s
 origen del: 52, 235s, 249
 védico: 159s
 y sacramento: 249-271
 Saduceos: 291, 318
 Sagrado, lo: 42, 44, 57, 60, 65, 74, 85
Salat, el: 298
 Salvación, Camino Medio del budismo: 184-192
 por el conocimiento: 179-182
 por gracia: 192ss, 286s, 343
 por las obras: 227, 235
 Sangre, pacto de: 53, 250s
 rito de la: 49, 236s, 250s, 253s, 302
 Sankara: 180
 Sankhya, filosofía: 181, 194
 Saturnalia: 106
 Schmidt, W.: 26, 27, 215
 Schofield, J. N.: 13
 Serapis, culto de: 266ss
 Set, hermano de Osiris: 114s, 148
 Sethe, K.: 115, 120
 Sheol: 312
 Shiva: 156, 192, 204
 Siervo de Yahvé: 237s, 239
 Smith, G. E.: 28, 46, 307, 308
 Smith, W. R.: 52, 253
 Sociedad, cometido de la religión en la: 55ss (cf. Provisión de alimentos, Rey, Mito, Providencia)
 Sócrates: 315
 Soma: 96, 159s, 270
 Spencer, B.: 51, 53
 Spencer, H.: 39, 215
 Sufismo: 327s

- Sufrimiento vicario: 237
 Sumerios: 125, 155, 158, 230s, 283
Sutee: 103

 Tabernáculos, Fiesta de los: 233
 Tablillas de los antepasados: 173
 Tabú, en el matrimonio: 98s
 en el nacimiento: 90s
 en la iniciación: 93s
 en la muerte: 100s
 idea del: 42, 53, 237 (cf. Sagrado, lo)
 totémico: 52s
 Tammuz: 121, 127, 334
 culto de: 123ss
 mito de Istar y: 123ss
Tao: 33, 167ss, 172
 Taoísmo: 33, 167ss, 172, 344
 Taurobolio: 265
 Taylor, V.: 246, 273
 Tell el-Amarna, tablillas de: 213
 Tiamat: 125s
 Tierra Pura, sectas de la: 199, 287
 (cf. Budismo en Japón)
 Tomás de Aquino (santo): 243, 325, 326, 329
 Totemismo: 49ss, 52-55, 145
 ceremonias propias del: 48ss

 Underhill, E.: 88, 273
 Upanishades: 32, 164-167
Ushabti: 310s

 Vaca, culto de la, en la India: 157
 Valores vitales: 45s

 Vardhamana: 182s
 Varuna: 159, 162, 203, 205
 Vedas: 157ss, 161s, 179
 Vegetación, culto de la: 31, 104ss, 144, 156s
 en Babilonia: 123ss
 en China: 173
 en Egipto: 112, 117s
 en el Japón: 174
 en Grecia: 138
 en la India: 157
 en Palestina: 218, 254s
 Velatorio: 102 (cf. Ritos funerarios)
 Velo de la esposa: 99s
 Vida virtuosa: 169s (cf. *Etica*)
 Vishnú: 156ss, 176ss, 195s, 204, 345
Votum: 279

 Waley, A.: 168
 Webb, C. C. J.: 16, 57
 Westermarck, E.: 65, 277
 Williams, N. P.: 244
 Wissler, C.: 27

 Yahvé: 33, 213s, 217, 235, 245, 252, 318, 337ss, 344
Yang y Yin: 170, 176
 Yoga: 155s, 179

 Zagreo: 150, 253
 Zacarías: 233
 Zeus: 134, 144, 147, 150, 280, 334
 Zoroastrismo: 204ss, 226s, 288ss, 320s, 344