

E. O. JAMES  
HISTORIA DE  
LAS RELIGIONES  
ALIANZA EDITORIAL



**Sección: Humanidades**

E. O. James:  
Historia de las religiones

El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



®

Título original: *Teach Yourself History of Religions*  
Publicado en inglés por The English Universities  
Press, Ltd.

Traductor: María Luisa Balseiro

Primera edición en "El Libro de Bolsillo": 1975  
Séptima reimpresión en "El Libro de Bolsillo": 1996

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© The English Universities Press, Ltd., 1956  
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1975, 1981, 1985, 1990,  
1993, 1994, 1995, 1996  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88  
ISBN: 84-206-1590-0  
Depósito legal: M. 24.609-1996  
Impreso en Lavel, S. A., Pol. Ind. Los Llanos  
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)  
Printed in Spain

Existe hoy día un interés generalizado por la historia y el estudio comparativo de las religiones, motivado por muy diversas razones y propósitos, y enfocado desde distintos ángulos y puntos de vista. Pero el problema inicial que se plantea a quienes por primera vez abordan el tema, o a quienes desean familiarizarse más con él, ya se trate de estudiantes que deben preparar un examen como parte de su *curriculum* o de lectores aficionados, es el de por dónde empezar. De antemano, hay que advertir que pasó la época en que cualquiera podía aspirar a dominar como experto un campo tan amplio. No obstante, antes de emprender el estudio particularizado de un sector concreto del mismo, resulta muy ventajoso procurarse un panorama de conjunto de todo el territorio. Hecho esto, será el momento de concentrar la atención sobre una porción más reducida, para someterla a un examen intensivo y detallado. Por otra parte, en una época de excesiva especialización como la nuestra, cuando los expertos tienden a saber cada vez más sobre menos cosas, incluso al especialista puede, a veces, serle de provecho detenerse

un momento para informarse mejor de lo que se ha hecho y se está haciendo en otros campos de investigación emparentados con el suyo.

Finalmente, y por lo que respecta al lector aficionado, su objetivo primordial puede ser el de adquirir unos conocimientos generales y una visión razonablemente clara de un tema muy vasto, que ha llenado una parte muy importante del horizonte humano a lo largo de la extensa y accidentada historia de la humanidad; averiguar, en suma, cómo se pueden encajar entre sí los diversos fragmentos y retazos de algo muy semejante a un rompecabezas. En mi opinión, avalada por una larga experiencia de docencia universitaria y de indagación personal sobre el tema, son motivos como los apuntados los que justifican un libro de esta índole, escrito a manera de introducción a un estudio más profundo y pormenorizado, que podrá después ser proseguido con ayuda de las obras que se mencionan en la bibliografía recomendada para cada capítulo.

Oxford

E. O. JAMES.

## 1. Los orígenes de la religión

Dado que la religión, en una u otra forma, parece ser casi tan antigua como la humanidad misma, el punto de partida de cualquier intento de comprensión de la historia de las religiones del mundo, tanto antiguas como modernas, debe ser lógicamente el del comienzo de la búsqueda espiritual del hombre. Nos enfrentamos aquí, sin embargo, con la dificultad inicial que se plantea en toda investigación sobre los orígenes de las instituciones humanas, ya sean sociales, económicas, culturales, éticas o religiosas, y que procede de la falta de conocimientos y testimonios. En realidad, ni sabemos ni tenemos medios de averiguar cuándo, dónde y cómo se originaron exactamente los diversos componentes de eso que colectivamente llamamos «cultura», o qué forma precisa adoptaron. En el caso de una disciplina espiritual como es la religión, son solamente aquellos de sus aspectos que se han materializado en forma concreta, tales como las tumbas, santuarios y templos, objetos de culto, esculturas, bajorrelieves, grabados y pinturas que han sobrevivido a los estragos del tiempo, los que pueden darnos una cierta

idea de cómo fueron los comienzos de la religión antes de la redacción de libros sagrados y la conservación de documentos antiguos.

En años recientes se ha intentado suplementar esta evidencia arqueológica mediante analogías tomadas de los pueblos contemporáneos que han vivido al margen de la civilización en Australia, Tasmania, Africa, la India, Indonesia y las islas del Océano Pacífico, en condiciones semejantes a las que, según se cree, prevalecían cuando toda la población del mundo atravesaba un estadio de cultura paleolítico. Este procedimiento requiere, sin embargo, ser empleado con gran cautela, porque estos pueblos supuestamente «primitivos» tienen tras de sí una historia muy larga y a veces complicada. De ahí que actualmente se haya demostrado que gran parte de la especulación en torno a los orígenes y el desarrollo de la religión y las instituciones sociales, tan abundante a finales del siglo pasado, está muy lejos de la realidad. Una obra tan monumental como *La Rama Dorada* de sir James Frazer, por ejemplo, aunque seguirá siendo una mina de información recogida con cuidado y precisión extremos y escrita en prosa excelente, ha de ser leída con precaución, sobre todo por los principiantes en el tema, en lo que respecta a sus conjeturas teóricas.

## Magia y religión

Partiendo de la suposición gratuita de Hegel, según la cual una «era de la magia» habría precedido a la «era de la religión», Frazer supuso la existencia de una época en la que el hombre creía poder controlar directamente los procesos naturales mediante la fuerza de hechizos y encantamientos. Cuando este método no producía el efecto deseado, el hombre apelaba a seres sobrenaturales superiores a él —espíritus, dioses o antepasados divinizados— para que obraran lo que sus prácticas mágicas no podían alcanzarle. Así se habría pasado de una hipotética «era de la magia» a una «era de la religión», y el curandero o mago habría dejado su puesto al sacerdote



al tiempo que los métodos suasorios del sacrificio y la oración venían a sustituir a los conjuros dictatoriales del arte mágico anterior.

Pero la evidencia de que disponemos no confirma este sencillo esquema evolutivo. Lejos de haber nacido la religión del fracaso del mago en el ejercicio eficaz de sus funciones, vemos que en toda comunidad conocida, antigua o moderna, ambas disciplinas aparecen simultáneamente, y tan indisolublemente entrelazadas que no es posible que una de ellas haya sido predecesora y fuente de la otra. La distinción que separa a la magia de la religión no es cronológica: es decir, la magia no antecede en el tiempo a la religión, ya que ambas vías de acceso al orden sobrenatural parecen haber coexistido siempre. Lo que las diferencia es la naturaleza y función de sus respectivos sistemas de ideas y prácticas. La magia se basa en el modo en que determinadas cosas son dichas y hechas, con determinado fin, por quienes poseen el saber y el poder necesarios para hacer actuar a una fuerza sobrenatural. Está atada a sus propios ritos y fórmulas, y limitada por su tradición específica. Mientras que la religión presupone la existencia de seres espirituales externos al hombre y al mundo, que controlan los asuntos mundanos, la magia se centra en el hombre y en las técnicas por él empleadas de acuerdo con las normas estrictas del proceder mágico. Mientras que la religión es personal y suplicatoria, la magia es coactiva, y domina a las fuerzas misteriosas del universo mediante la realización impecable de sus particulares manipulaciones mecánicas. Pero, dado que ambas disciplinas aluden a un misterioso poder sobrenatural que reside en un orden trascendente de realidad contrapuesto y distinto del mundo, y al mismo tiempo controlador de él; o, a la inversa, en unas técnicas prescritas cargadas de una potencia especial, una y otra tienden a coincidir en la práctica, por muy diferentes que puedan ser en teoría.

Es indudable que las poblaciones primitivas creen que las cosas semejantes entre sí poseen propiedades y poderes similares. Nosotros distinguimos entre un retrato y la persona retratada por el artista, pero una mentalidad no

adiestrada en el pensamiento analítico imagina que, de alguna manera, ambos forman parte del mismo individuo. Por lo tanto, si se actúa sobre uno se producirá un resultado semejante en el otro. De ahí el reparo y el temor arraigados entre las gentes sencillas al hecho de ser fotografiadas, por miedo a que alguien pueda hacerles mal a través de su imagen. Como veremos más adelante, el uso generalizado de amuletos y la utilización de sangre, o en su lugar de almagre, desde la prehistoria hasta nuestros días, derivan su eficacia de su poder sacro inherente, pero también pueden ser encarnación de la sacralidad que los seres divinos les han infundido. En estas condiciones no es fácil, pues, trazar una línea clara de demarcación entre magia y religión en la práctica, ya que a menudo se adopta una actitud religiosa hacia objetos y acciones que, tomados en sí mismos y extraídos de sus contextos rituales, se considerarían mágicos.

El hombre primitivo, antiguo y moderno, siempre ha «escenificado» su religión y manipulado su magia sin analizar sus actos ni teorizar sobre sus métodos. Su preocupación primordial es que «den resultado»; y mientras se logre este fin, la cuestión de a qué categoría particular pertenezcan le trae sin cuidado. Por nuestra parte, al tratar de entender e interpretar su conducta debemos guardarnos de pensar en términos de «eras» de la magia, de la religión, de la ciencia o, de hecho, de cualquier clasificación claramente definida. Las numerosas creencias y prácticas que ocupan una posición fronteriza se pueden calificar de «mágico-religiosas»: es un término incómodo, pero que tiene la ventaja de evitar los errores de Frazer y otros teóricos demasiado netos y pulcros a la hora de trazar esquemas de desarrollo.

Cuando un curandero o hechicero recurre a hechizos y encantamientos para curar a su paciente o hacer daño a su víctima, para infundir amor u odio, atraer la lluvia, fomentar la fertilidad o asegurar una buena caza o pesca, o una cosecha abundante, podemos decir que es un mago. Por otra parte, puede ser que deba su poder sobrenatural a espíritus o dioses con los que está en contacto: en ese caso es posible que, como Balaam, no pueda hacer nada

por sí solo, sino únicamente lo que le concedan las potencias superiores. El hechicero que trae la lluvia, el vidente, el adivinador o el médium, que actúa como representante oficial de seres trascendentales o es él mismo considerado como persona sacra o semidivina, quizá no ejerza funciones sacerdotales como maestro del sacrificio, pero de todos modos se encuadra dentro de la tradición religiosa más que de la mágica. De manera semejante, el chamán o vidente que danza o toca el tambor hasta caer en éxtasis para obtener un conocimiento y una sabiduría sobrenaturales está muy cerca del oficio profético. A diferencia del sacerdote, que lleva en sí el poder sagrado en virtud de una ordenación que le ha conferido cierto «carácter» permanente, el chamán o profeta suele estar sólo esporádicamente «poseído» como lo estaba Saúl a su regreso de la búsqueda de las asnas (1 S 10 10; 9). Pero mientras permanece en ese estado intensamente emocional actúa como portavoz del mundo de los espíritus, aunque sus declaraciones inspiradas no sean más inteligibles que las de aquellos que, en la época apostólica de la Iglesia primitiva, «hablaban en lenguas» en Corinto (1 Co 14 21-40).

Queda claro, pues, que, lejos de ser el sacerdote un descendiente directo del mago, y la religión un resultado de la magia ineficaz, como sugería Frazer, ensalmos y oraciones, encantamientos y súplicas, coacción y oblación, delirios extáticos y declaraciones proféticas aparecen tan entremezclados en desconcertante confusión que el observador apenas sabe en qué categoría clasificar a un rito complejo o a sus oficiantes. Lo más que podemos afirmar es que, si se trata de un acto de adoración realizado con respeto reverencial —o, como diría Otto, de manera «numinosa», con una actitud de admiración y humillación en presencia de lo sagrado (cf. *Lo Santo* (1928), págs. 7, 15)—, entonces se debe considerar como observancia religiosa más que como operación mágica, y a los que intervienen en él como sacerdotes o fieles. Aislados de su contexto general, algunos elementos podrían parecer esencialmente mágicos, pero tomados en conjunto constituyen un acto religioso. Cuando se dan estas condiciones

es cuando resulta apropiado el calificativo de «mágico-religioso». Si bien ello es más evidente en el estado cultural preliterario, no queda en absoluto limitado a la sociedad primitiva y prehistórica. En todas las expresiones de la búsqueda espiritual del hombre, desde las más bajas y primitivas hasta las más elevadas y recientes, constituye, en efecto, un rasgo recurrente en la historia de la religión.

### Los espíritus del animismo

Al pasar de estos planteamientos generales de lo sacro, el religioso y el mágico, a las creencias más concretas sobre la naturaleza y función del orden divino, encontramos un estado de fluidez semejante, del que con el paso del tiempo han ido brotando conceptos claros y distintos en forma de espíritus, dioses, antepasados, reyes divinizados, tótems y seres supremos. También aquí hemos de estar en guardia contra las secuencias evolutivas y las simplificaciones netas y pulcras que tan queridas fueran de los teóricos de fines del siglo pasado. Así, uno de los más grandes pioneros en el estudio de la antropología social, sir E. B. Tylor (1832-1917), en general mucho más cauto y crítico que la mayoría de sus contemporáneos, en su gran obra *Primitive Culture* (publicada por primera vez en 1871) hizo descansar todo el edificio histórico de la religión sobre el «animismo», que es como él llamaba a la creencia en «seres espirituales». Para Tylor era ésta la «definición mínima de la religión», la fuente primigenia de la que con el tiempo había surgido todo lo demás.

A partir de deducciones erróneas, de la observación de fenómenos como los sueños, los trances, las visiones, la enfermedad y la muerte transferidos al orden natural, Tylor mantenía que el sol, las estrellas, los árboles, los ríos, los vientos y las nubes habían sido «animados», esto es, investidos de un alma o espíritu, creyéndose que desempeñaban sus funciones especiales dentro del universo lo mismo que los hombres o los animales. El mundo se

habría poblado así de infinidad de espíritus individuales que, según palabras de su discípulo sir James Frazer, habitaban «en cada escondrijo y en cada montículo, en cada árbol y cada flor, en cada arroyo y cada río, en cada brisa que soplabá y cada nube que salpicaba de blanco y plata el azul del cielo». Más tarde, de estos espíritus innumerables surgió un sistema politeísta de dioses que controlaban los diversos sectores de la naturaleza. «En lugar de un espíritu distinto para cada árbol, llegaron a imaginar un dios de los bosques en general, un Silvano o lo que fuera; en lugar de personificar a todos los vientos como dioses, cada uno con su carácter y rasgos peculiares, imaginaron un solo dios de los vientos, un Eolo, por ejemplo, que los tenía metidos en sacos y podía dejarlos salir a voluntad para enfurecer los mares.» Una generalización y abstracción posterior, «la ambición instintiva de la mente de simplificar y unificar sus ideas», condujo a la deposición de los muchos dioses localizados y especializados en favor de un único creador supremo y rector de todas las cosas. Por tanto, así como del animismo surgió el politeísmo, así también este último dio a su vez paso al monoteísmo, la creencia en un solo Señor soberano del cielo y de la tierra (cf. Frazer, *The Worship of Nature* [1926], pág. 9 s.).

### El culto a los antepasados

Fue sobre esta misma base animista sobre la que Herbert Spencer (1820-1903), que ejerció gran influencia sobre el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX, erigió su teoría espiritualista del origen de la idea de Dios, y de la religión en general. Buscando «la raíz de todas las religiones» en el culto a los antepasados, Spencer resucitó una teoría que el escritor griego Euhemero (320-260 a. C.) había sido el primero en exponer. Este autor antiguo había tratado de demostrar que todos los dioses griegos, como Zeus y sus compañeros que vivían juntos en el monte Olimpo de Tesalia a la manera de los cabecillas de las antiguas invasiones nórdicas, no eran

más que gobernantes y benefactores de la humanidad que se habían ganado la gratitud de sus súbditos, y después de morir habían sido elevados en el cielo al rango divino de inmortales, al mismo nivel que el sol, la luna y las estrellas, el trigo y el vino, todo lo cual había sido divinizado. También Herbert Spencer mantenía que el origen y desarrollo del concepto de la Deidad era resultado de la propiciación, el culto y la deificación de los muertos ilustres. Habiendo disfrutado de respeto y reverencia en vida, a su muerte se veneró y propició a sus espíritus, hasta llegar a constituirse en torno a ellos un culto establecido.

### Seres supremos

Toda esta línea de especulación armonizaba con el pensamiento evolucionista de la época, y en bastante medida se ha conservado en la mentalidad popular y la literatura de nuestros días. Entre los expertos, sin embargo, se observó pronto que este planteamiento era demasiado especializado e intelectual para explicar satisfactoriamente los orígenes y la historia de la religión. Además, a medida que se acumulaban nuevos testimonios, llegó a ser imposible encajar los hechos dentro de estos esquemas y secuencias teóricos, tanto en los de Tylor y Frazer como en el de Spencer. Así, a finales de siglo un polígrafo escocés, Andrew Lang, demostró que, lejos de ser cierto que las deidades hubieran ido ganando en dignidad y supremacía con el avance de la civilización, existían «dioses superiores» entre las «razas inferiores». Insistía, y con razón, en que este dato echaba por tierra la teoría de un desarrollo lineal desde el animismo al politeísmo y finalmente al monoteísmo, o desde unos mortales ilustres a unos inmortales divinizados. En su obra *The Making of Religion*, Lang llamó la atención en 1898 hacia una serie de Seres Supremos cuya existencia era reconocida entre pueblos tan primitivos como, por ejemplo, los aborígenes australianos; seres que no eran ni espíritus ni fantasmas, ni antepasados ni dioses particulares elevados a la más

alta potencia. Más bien se trataba, como diría Matthew Arnold, de «hombres no naturales magnificados». Aunque por lo regular se mantenían al margen de los asuntos cotidianos, eran personificaciones y guardianes de la ética tribal. Eran ellos quienes daban al pueblo sus leyes, y quienes habían instituido los ritos de iniciación para inculcar en la sociedad la conducta recta, cuyas normas se habían transmitido de generación en generación en asambleas solemnes presididas por el Dios Superior.

Esta figura única y remota se alza en sublime majestad como la expresión más alta de un poder y una voluntad sobrenaturales; primigenia y benévola, es la promulgadora y guardiana de lo bueno y lo justo, dispensadora y mantenedora suprema de las leyes y costumbres por las que la sociedad pervive como un todo armónico y ordenado. Es, en efecto, tan elevado este concepto del Padre Común de todas las tribus que al principio se descartó su autenticidad, suponiéndolo importado por misioneros cristianos u otros extranjeros familiarizados con las ideas más altas de la Deidad. Ahora se ha comprobado, sin embargo, que Andrew Lang acertaba plenamente al afirmar que la creencia en dioses superiores es un rasgo genuino y característico de la religión primitiva incontaminada, que recurre en pueblos aborígenes como los australianos, los fueguinos de América del Sur, las tribus californianas de América del Norte, algunos pigmeos oceanoasiáticos y otros negroides de Africa y otros lugares. En todos estos grupos muy alejados entre sí, por encima de los espíritus animistas de los héroes divinizados y de los dioses particulares, se cree en un Ser Supremo o Padre Común de las tribus, que existía antes de que la muerte entrara en el mundo, y que habiéndose hecho a sí mismo vivía en la tierra, pudiendo «ir a cualquier sitio y hacer cualquier cosa». Pasado cierto tiempo, y por una u otra razón, se retiró a la soledad del cielo, donde vive desde entonces como Gran Jefe, habitualmente lejano e indiferente a los asuntos humanos excepto en ocasiones como las ceremonias de iniciación, en las que se convierte en Dios de los Misterios.

Si bien el padre Wilhelm Schmidt carece de base su-

ficiente al interpretar esta creencia como un verdadero monoteísmo, menos aún como una revelación primigenia de Dios comparable a la que autores judíos tardíos exponen en los primeros capítulos del Génesis, lo cierto es que no se puede explicar como producto final de un proceso evolutivo según las líneas del desarrollo del monoteísmo sugeridas por Tylor y Frazer. Cualquiera que haya podido ser el origen del concepto, es un hecho que estos dioses superiores primitivos se alzan en solitario muy por encima de todas las divinidades secundarias, aunque ello no signifique la exclusión de seres espirituales menores. Por el contrario, es a esos espíritus menores, tótems, héroes culturales y dioses particulares que controlan procesos naturales como el del tiempo atmosférico a quienes se dirige el culto popular, mientras que al Ser Supremo, «el de arriba», apenas se le molesta en su excelso retiro celestial. Efectivamente, puede llegar a ser una figura tan imprecisa y ociosa que apenas pase de ser un mero nombre, o a veces una personificación del toro sagrado, cuyo bramido atronador se considera su voz, especialmente entre las mujeres y los niños no iniciados.

Una vez más, hay que recordar que la mentalidad primitiva concibe los atributos más altos de los dioses dentro de una capacidad de pensamiento muy limitada. Cuando se dice, por ejemplo, que existían antes de que la muerte entrara en el mundo, ello no presupone ninguna idea del tiempo que admita la eternidad como corolario. De modo semejante, la creencia en que pueden ir a cualquier sitio y hacer cualquier cosa puede significar simplemente que poseen poderes comparables a los de un gran caudillo o curandero, lo mismo que sus actividades creadoras son muy similares a las que en la sociedad tribal desarrollan los magos que atraen la lluvia y otros iniciadores e inventores. Si bien dieron al hombre sus leyes y normas de conducta, al abandonar el mundo se han disociado en general de la ética social, excepto, de una manera distante, en lo que se refiere a la admisión de los adolescentes en la comunidad tribal. De lo dicho se desprende que difícilmente se les pueden aplicar con-



ceptos abstractos como lo de eternidad, omnipotencia, poder creador y bondad ética en el sentido que nosotros damos a esos términos, que en realidad carecen de equivalente en las lenguas nativas.

Hecha esta advertencia contra la pretensión de hallar en esta creencia en un dios superior ideas e interpretaciones más elevadas de las que en sí puede admitir, dicha creencia parece representar, a pesar de todo, la más alta expresión de trascendencia divina que la mentalidad primitiva ha concebido en términos de poder y voluntad sobrenaturales. Además, estos seres superiores son personificaciones del orden moral, primigenios y benéficos. Son los promulgadores y guardianes de lo bueno y lo justo, los dispensadores y mantenedores de las leyes por las que la sociedad pervive como un todo ordenado. Dondequiera que los encontremos, siempre estarán situados en un plano aparte, dotados de mayor poder que el resto del panteón de divinidades y espíritus menores. Representan, en fin, el valor moral último del universo, en la medida en que la mentalidad primitiva es capaz de concebir una realidad tan absoluta.

El profesor Evans-Pritchard nos dice, por ejemplo, que los nuer, un pueblo nilótico de Africa oriental, consideran a Dios espíritu puro, y que, al ser como el aire o el viento, «está en todas partes, y por estar en todas partes está ahora aquí». Es, dicho en pocas palabras, lo que nosotros llamaríamos trascendente e inmanente. Está lejos, en el cielo, y al mismo tiempo presente en la tierra, que él creó y sostiene. «Todo en la naturaleza, en la cultura, en la sociedad y en el hombre es como es porque Dios lo hizo así.» Aunque es ubicuo e invisible, ve y oye todo lo que sucede y es sensible a las súplicas de quienes le invocan, por lo que se le dirigen oraciones y se le ofrecen sacrificios para evitar la desgracia. Dado que puede enojarse, Dios puede castigar y de hecho castiga las malas acciones, y el sufrimiento se acepta con resignación porque es su voluntad y escapa, por tanto, al control humano. Pero las consecuencias de las malas acciones pueden ser aplazadas o mitigadas mediante la contrición y la reparación, la oración y el sacrificio.

Semejante concepción de la deidad, indistinguible del monoteísmo auténtico, constituye una conciencia religiosa de una providencia divina más fundamental que cualquier tránsito gradual de la pluralidad a la unidad. En el primer caso, el culto depende siempre del reconocimiento de un poder y una eficacia sobrenaturales, y al objeto del culto no tiene por qué serle necesariamente atribuida un «alma» o «espíritu», ni lleva necesariamente implícita la idea de la causalidad. Por tanto, la respuesta religiosa al sentido de respeto y admiración en presencia de lo inexplicable, lo imprevisible y misterioso —de la sacralidad trascendental, en suma— es independiente de cualquier explicación conceptual particular en relación con espíritus, dioses o causas.

### El mana y lo numinoso

Así, por ejemplo, en las islas de la Melanesia se cree que cualquier objeto, persona o acontecimiento que se comporte de manera insólita, sea para bien o para mal, está investido del poder del orden sagrado o trascendental. Conocida con el nombre de *mana*, esta sacralidad se entiende como una influencia sobrenatural que se manifiesta en la fuerza física, o en cualquiera de las facultades o excelencias que un hombre pueda poseer (por ejemplo, en forma de fortaleza, inteligencia, autoridad o habilidad notable), o a través de un medio como el agua, una piedra o un hueso, y en cualquier suceso fuera de lo común. De modo semejante, los indios norteamericanos interpretaban las actividades de la naturaleza bajo la denominación de *orenda*, término asociado a las ideas de voluntad e inteligencia y comparable a lo que también se llama *wakonda*, «el poder que mueve». A veces, sin embargo, lo encontramos transformado en un dios más o menos personal, como ocurre en la idea de *manitu*. En Marruecos lo sagrado, entendido como principio sobrenatural inmanente, lleva el nombre de *baraka*, mientras que entre los antiguos agricultores latinos de Italia los poderes aso-

ciados a determinados lugares o funciones se conocían como *numina*.

Este último término, «numen», es el que el doctor Otto adoptó no hace mucho para describir la sacralidad en el sentido de santidad no moral, como categoría de valor y estado de ánimo y de experiencia espiritual privativo de la religión. Lo *numinoso* no se confunde, para Otto, con el *mana*, el *orenda* o el *baraka*, porque según él es una condición mental única privativa de la conciencia religiosa, y comparable a las virtudes cardinales, la bondad, la belleza y la verdad, mientras que el *mana*, según el uso correcto o incorrecto que le han dado los antropólogos (cualquiera que pueda ser su significado exacto en Melanesia), es un nombre genérico del poder que se atribuye a las personas y objetos sagrados, sea dentro de la religión o de la magia. Así, se nos dice que fue una reacción numinosa lo que experimentó Jacob cuando pasó la noche en Betel, en un antiguo santuario megalítico. Allí tuvo un sueño sobrecogedor, del que despertó consciente de un terror demoníaco en presencia de la sacralidad trascendental. «¡Qué temible es este lugar!», exclamó, porque «Yahvéh está aquí y yo no lo sabía». Jacob dedujo que no era «otra cosa sino la casa de Dios (Betel) y la puerta del cielo» (Gn 28 10-22). Es este tipo de experiencia numinosa lo que constituye la raíz de la respuesta religiosa a la sacralidad.

## La Providencia y la provisión de alimento

Sin embargo, en la sociedad primitiva las emociones más profundas y las necesidades, esperanzas y temores más intensos suelen surgir dentro de la vida colectiva de la comunidad, más que en experiencias aisladas como la que se atribuye a Jacob. En las precarias condiciones en que vivía la especie humana cuando se separó de sus antepasados animales, y en la que las sociedades primitivas han permanecido a lo largo de los siglos, la vida colectiva era y es esencial. Al hacer posible que los miembros de diversos grupos convivan en una trama ordenada de

relaciones sociales, y que se adapten a su entorno físico, espiritual y económico, la religión ha ejercido una poderosa influencia unificadora. Junto a la de consolidación, la necesidad esencial de la humanidad en todas las épocas ha sido y por fuerza seguirá siendo la del fomento y conservación de la vida. COLIJO afirmó Frazer, «vivir y hacer vivir, comer y engendrar hijos, tales han sido las necesidades primordiales del hombre en el pasado, y tales serán las necesidades primordiales del hombre en el futuro mientras el mundo exista. Se pueden añadir otras cosas para enriquecer y embellecer la vida humana, pero si antes no fueran satisfechas estas necesidades, la propia humanidad dejaría de existir» (*La Rama Dorada*, parte IV, volumen I, pág. 5). De ahí que ambas cosas, el alimento y los hijos, se hayan convertido en símbolos de esa beneficencia del mundo que podemos resumir en nuestra palabra *Providencia*. Esta idea de don providencial es la que representa el bien concreto universal. De ella depende el hombre para su sustento y bienestar y para la continuación de la raza, y las instituciones religiosas han sido el medio de asegurar la comunión del hombre con la abundancia y fecundidad benéficas.

Al ser sagradas las fuerzas misteriosas de la nutrición y la propagación, y al mismo tiempo centros de interés e inquietud emocionales, se ha adoptado hacia ellas una actitud reverente, junto con una técnica ritual destinada a colocarlas, en alguna medida, bajo control sobrenatural. Comer es vivir. Por tanto, el primer vínculo que une al hombre con su medio ambiente es el alimento. Al recibirlo, siente las fuerzas del destino y de la providencia. Para el primitivo, como ha dicho Malinowski, «la naturaleza es su despensa viva». Antes del descubrimiento de métodos para cultivar la tierra y domesticar animales, cuando arrastraba una existencia precaria, dependiente para su subsistencia de la caza y la recolección de frutos comestibles, raíces y bayas, las especies animales y vegetales que componían su dieta habitual eran para él la personificación de la Providencia. Con este poder misterioso intentó establecer una relación sacramental eficaz.

## El ritual de caza paleolítico

Que esta actitud ritual hacia el alimento y los niños, hacia la nutrición y la propagación interpretadas en términos de providencia divina, estaba establecida antes de finalizar la última glaciación, hace unos 20.000 años, lo demuestran los testimonios arqueológicos hallados en época reciente. Así, por ejemplo, las esculturas, grabados y frescos de motivos animales que se han descubierto en las cavernas paleolíticas del sudoeste de Francia y a ambos lados, español y francés, de los Pirineos, sólo se pueden explicar como parte de una técnica ritual de bandas de cazadores. Con frecuencia las pinturas se encuentran en rincones inaccesibles de cuevas tortuosas, a los que aún hoy, con material moderno, a menudo no es posible llegar sin dificultades considerables e incluso cierto riesgo.

En los montes de caliza de Puente Viesgo, por ejemplo, un pequeño manantial de aguas termales situado en la provincia de Santander, en la región cantábrica española, hay dos cuevas decoradas, una conocida con el nombre de El Castillo, la otra con el de La Pasiega. La más fácil de explorar es la de El Castillo, pero aun así se requiere la ayuda de un guía experto para llegar hasta la pléyade de pinturas y grabados de caballos, bisontes, elefantes, gamuzas e íbices paleolíticos, junto a los cuales figura un curioso friso de siluetas de manos humanas. La cueva de La Pasiega, situada a menos de un kilómetro al otro lado del valle, es un verdadero laberinto de minúsculos pasadizos a los que sólo es posible acceder descendiendo por un pozo de casi dos metros de profundidad. Siguiendo un corredor bajo y tortuoso que conduce a una extensa red de pasadizos, y tomando uno de estos a la derecha, se llega, tras mucho gatear, a una cámara que contiene numerosos dibujos de animales y una estructura de piedra semejante a un trono. Toda la comarca está salpicada de cavernas con decoración parecida, pocas de ellas de fácil acceso, si bien ninguna es tan difícil de explorar como la de La Pasiega, o, al otro extremo de la Península, la

que se conoce con el nombre de La Pileta, próxima a la ciudad malagueña de Ronda. En La Pileta se necesitan cuerdas y escalas para contemplar la magnífica colección de estilos del arte paleolítico que atesora esta gran «galería» en lo alto de la sierra.

Algunos de los lugares rupestres más espectaculares, como Altamira, Font-de-Gaume y Lascaux, convertidos ahora en centros de turismo, han sido iluminados con luz eléctrica y facilitada su visita. Así las pinturas se ven mucho mejor, aunque más parecen galerías de arte subterráneas que lo que fueron en realidad. A la débil luz religiosa de una lámpara vacilante, como las que tendrían que emplear los artistas originales, es como estos lugares se nos aparecen como santuarios prehistóricos, en los que sin duda entrarían con la solemnidad debida los cualificados para participar en los ritos sagrados.

Donde mejor se puede hacer un estudio de primera mano de este importante aspecto de la religión del hombre primitivo es en el centro de Les Eyzies, a orillas del río Vézère, en la provincia francesa de Dordoña. En coche, o simplemente con una bicicleta, es fácil visitar las principales cuevas decoradas de la comarca: Font-de-Gaume, Les Combarelles, La Mouthe, Cap-Blanc y Lascaux. Después del valle del Vézère, los centros más indicados son los del departamento de Ariège en los Pirineos, al sur de Toulouse, o, ya en el norte de España, la región que rodea a Santander.

A medio kilómetro del pueblo de Les Eyzies, sobre la ladera escarpada de un pequeño valle, está la gran caverna de Font-de-Gaume. La iluminación eléctrica actual proporciona una visión excelente de las notables pinturas polícromas que cubren las paredes del túnel de entrada, a partir de una barrera de estalactitas que parece haber señalado el comienzo del recinto sagrado. A partir de este punto abundan las pinturas a ambos lados hasta que, al fondo de la cueva, una fisura muy angosta da paso a lo que podríamos llamar el «santo de los santos». Una verja impide la entrada de los turistas para evitar que las valiosísimas pinturas sufran deterioro alguno, pero los provistos de un permiso especial para investigar

seriamente su contenido ven sobre sus cabezas una extraordinaria representación de un rinoceronte en almagre (Fig. 1), así como grabados de un león y caballos. Es inconcebible que un artista prehistórico, sin otra iluminación que la de una lamparilla de tuétano o grasa con mecha de musgo, hubiera realizado por motivos estéticos

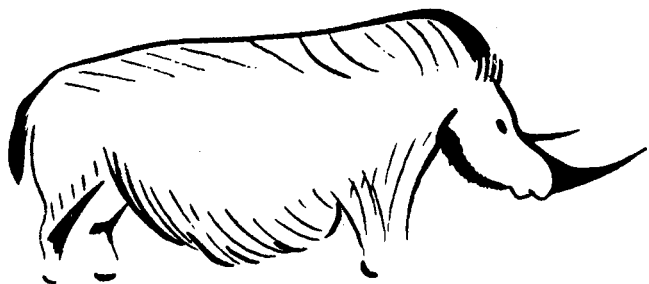


FIG. 1. Rinoceronte de Font-de-Gaume.

dibujos sobre una pared casi vertical a tres metros del suelo, sentado, al parecer, sobre los hombros de un ayudante. Otro tanto se puede decir de los grabados existentes en una pequeña cámara al final de un largo túnel subterráneo en la caverna de Les Combarelles, aproximadamente a un kilómetro y medio de Font-de-Gaume por la carretera de Sarlat, a lo largo del valle del Beune. Hasta las excavaciones recientemente llevadas a cabo para atraer el turismo, aquí el acceso exigía gatear a cuatro patas por un pasadizo muy estrecho hasta la cámara pintada.

En la enorme caverna de Niaux, cerca de la localidad pirenaica de Tarascon-sur-Ariège, la gran sala —con retratos de bisontes heridos y representaciones de caballos, íbices y renos, una cabeza de ciervo, dos siluetas de peces trazadas sobre la arena y, bajo un saliente contiguo, las huellas de las pisadas de uno de los artistas cubiertas por una estalagmita— está situada a kilómetro y medio de la entrada y separada de ella por una laguna, que originariamente tenía casi dos metros de profundidad. Si se

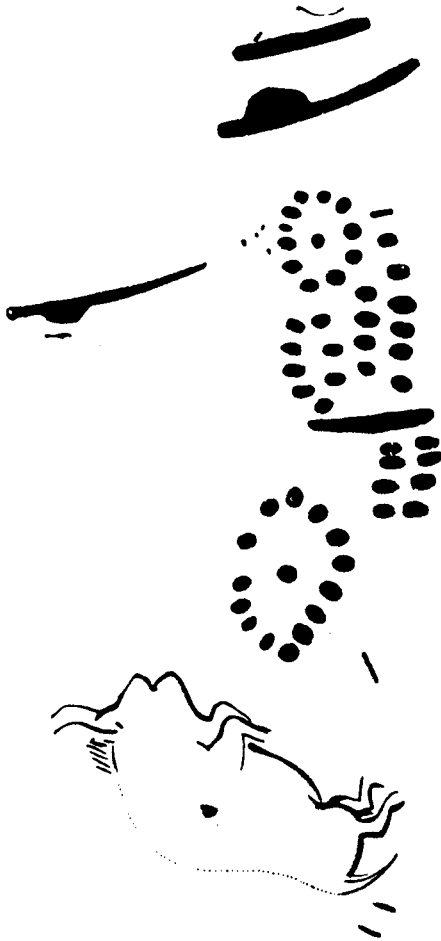


FIG. 2. Bisonte moribundo de Niaux.



prosigue la marcha monte adentro por un corredor horizontal, llega un momento en que éste se bifurca: en el ramal de la derecha, tres pequeñas oquedades bajo un muro colgante han sido hábilmente aprovechadas para representar heridas, dibujando alrededor de ellas la silueta de un bisonte y marcando los agujeros con flechas pintadas en almagre. Frente al bisonte moribundo aparecen unos círculos y dibujos en forma de maza, representando proyectiles (Fig. 2).

Las escenas de este tipo revelan que la finalidad de las pinturas era la de controlar los azares de la caza hechizando a los animales reales del exterior. La mayoría de las figuras corresponden a especie comestibles, y la frecuente aparición de palimpsestos indica que determinados puntos de las cuevas se consideraban particularmente eficaces para dichas prácticas de hechicería. Por ejemplo, en el largo y estrecho corredor de Marsoulas, cerca de Salies-du-Salat (Haute Garonne), se han superpuesto una serie de pinturas polícromas con señales de lanzas. Sin embargo, el producir la muerte por medios mágicos, como podía ser la pintura de flechas sobre el corazón u otros puntos vulnerables del animal pintado que se cazaba para comer, no era el único fin del culto practicado en estos santuarios prehistóricos.

Así, junto a la pequeña villa de mercado de St.-Girons, en las estribaciones de los Pirineos, hay dos lugares arqueológicos muy instructivos, aunque nada fáciles de explorar. El primero, llamado Tuc d'Audoubert, lo descubrieron en 1912 los tres hijos del conde Bégouen dentro de la finca de su padre. Estos jóvenes aventureros tomaron una barca y remontaron remando el río subterráneo Volp, que manaba del interior de la cueva, para después trepar hasta una gran cámara de estalactitas. En uno de sus rincones se abría un estrecho corredor con grabados de caballos, bisontes y renos, y restos de pinturas. Atravesando una barrera de estalactitas e introduciéndose por un estrechamiento no mucho mayor que un canalón de desagüe, los exploradores vieron recompensados sus esfuerzos al ser seguramente los primeros en acceder a la cámara principal (por lo que en realidad



Fig. 3. Bisontes de arcilla de Tuc d'Audoubert.

era una puerta trasera) después de que un desprendimiento de tierras bloqueara la entrada a finales del Paleolítico. Allí encontraron huellas de los pies desnudos de los artistas primitivos que habían penetrado hasta este santuario cuidadosamente disimulado que, apoyadas contra una roca, contenía las figuras de un bisonte macho siguiendo a una hembra, ambas hábilmente modeladas en arcilla (Fig. 3). Hay un montaje realista con representaciones de esta escena en el Museo de Historia Natural de Toulouse.

Cerca de estas figuras, delante de un promontorio de arcilla, huellas de talones entrelazadas sugieren la realización de una danza sagrada, cuyo fin sería sin duda el incremento y multiplicación de la especie, dado que la escena alude claramente a la procreación. Parece, pues, que, así como en Niaux el culto iba orientado a la destrucción mágica de los animales necesarios para la alimentación humana, lo que se celebraba en Tuc d'Audoubert era un ritual de fertilidad para mantener la población animal, lo mismo que las tribus aborígenes de Australia llevan a cabo complicadas ceremonias en rocas adornadas con dibujos de animales sagrados (tótems) para favorecer su multiplicación. Ello se logra mediante un esfuerzo de cooperación por parte de cada grupo que mantiene una relación muy estrecha con su aliado sobrenatural o tótem respectivo, para bien del resto de la comunidad, aunque los miembros de cada grupo particular no pueden comer de la especie sagrada.

La gran diversidad de animales representados en una misma cueva no permite suponer que la sociedad paleolítica estuviera organizada sobre una base totémica; sin embargo, está claro que determinadas personas tenían encomendado el deber de realizar los ritos en estos santuarios decorados de la manera prescrita. Así, los intrépidos hijos del conde Bégouen, no contentos con su extraordinario hallazgo en el Tuc, dos años más tarde se descolgaron por un pequeño pozo vertical del tamaño de una madriguera, al fondo de una pequeña cueva llamada Enlène, próxima a la entrada de la de Tuc d'Audoubert, en la cima del monte de caliza. Allí, en una segunda cueva

que en su honor sería bautizada con el nombre de La Grotte des Trois Frères, encontraron al final de un pasaje empinado la figura, en parte pintada y en parte grabada, de un hombre con rostro humano y larga barba, ojos de búho, astas de ciervo, orejas de lobo, garras de león y cola de caballo (Fig. 4). En la pared rocosa contigua a



FIG. 4. El «brujo» de Trois Frères.

esta curiosa representación de un «brujo» o chamán, al parecer entregado a una danza sagrada, hay una abertura a modo de ventana, frente a la cual quizá se colocara el propio chamán para llevar a cabo sus ritos en presencia del objeto sagrado y de los participantes en el acto religioso, si como tal se le puede calificar. Sea o no cierto

que la extraña figura era el símbolo de un «archibrujo» que encarnaba los atributos y funciones de todos los animales que representaba, lo que se nos indica es un culto en el que hombres y animales concluían en una hermandad mística, en un esfuerzo conjunto por conservar y fomentar la provisión de alimentos. Además, se han descubierto figuras danzantes similares, con máscaras de animales, en Abri Mège (Dordoña), Marsoulas, la Grotte de la Madeleine y en Lourdes, cerca de la famosa gruta pirenaica que todavía atrae a casi un millón de peregrinos al año como centro mundial de culto y curación espiritual.

Algunas de estas cavernas decoradas parecen haber sido destinadas exclusivamente a templos para la práctica de ritos para controlar la caza, incrementar la provisión de alimentos o establecer una relación vital con esa Providencia de la que la humanidad dependía para su sustento. En Niaux (Ariège) o en Montespan (Haute Garonne), por ejemplo, donde también se han encontrado figuras de arcilla de animales heridos en una cueva de difícilísimo acceso, no hay indicios de fuego ni otras señales de ocupación humana. Aun en los casos en que la entrada ha sido utilizada como refugio, las pinturas y grabados están en galerías remotas, o a niveles distintos de las partes habitadas como en Tuc d'Audoubert y Trois Frères, a menudo separadas del mundo exterior por obstáculos formidables. Un gran santuario como el de Lascaux —con esa asombrosa pléyade de estilos en malva y púrpura, al lado de los pigmentos negros y rojos más frecuentes, que justificó el que el Abbé Breuil la llamase «el Versalles del arte paleolítico»— debe haber sido centro de culto durante varios miles de años, ya que en él están representadas prácticamente todas las fases del arte del Périgord.

Dentro de su sagrado recinto debieron de celebrarse gran variedad de ritos, desde la magia cinégetica hasta algún misterioso simbolismo conmemorativo de los peligros de la caza. Así, en los rincones más recónditos, al fondo de un declive de unos seis metros, tan peligroso que aún hoy día se requieren los servicios de un guía experto para explorarlo, una escena representa a un hom-

bre muerto por un bisonte cuyo flanco aparece atravesado por una lanza, vertiendo al exterior sus entrañas. Al lado, un rinoceronte lanudo, pintado en distinto estilo, parece alejarse lentamente tras haber quizá desgarrado al bisonte, si es que hemos de asociar su figura con el resto del grupo. Un poco más abajo hay un pájaro sobre un poste (Fig. 5). El Abbé Breuil interpreta la escena como una pintura votiva del cazador fallecido, quien, según él, quizá habría sido enterrado en la cueva. Según otra explicación posible, la escena respondería a un motivo más siniestro, habiendo sido ejecutada con la intención maligna de acarrear la destrucción del cazador. En cualquier caso, y dada su colocación, quienes la pintaron en esta parte peligrosísima y recóndita de la cueva debían considerarla dotada de gran potencia para el bien o para el mal. Más accesible es un animal mítico parecido a un unicornio —a menos que se trate de un brujo enmascarado y envuelto en una piel moteada—, que quizá encarne a algún espíritu ancestral al que se reputara responsable de la fertilidad y el éxito de la caza.

### Los ritos de fertilidad y el misterio del nacimiento

Además de estas formas muy desarrolladas de culto en los santuarios prehistóricos que hemos visto, y contemporáneamente con los comienzos del arte rupestre, encontramos en el Paleolítico Superior europeo gran número de figuritas talladas en piedra y marfil que representan mujeres con los órganos de la maternidad muy exagerados. Estas estatuillas son exponentes de un simbolismo vital que más tarde, en Creta, el Mar Egeo y Asia occidental, se asociaría a un culto de fertilidad a la Diosa Madre muy desarrollado. Efectivamente, se las suele conocer con el nombre de «Venus», y las líneas voluptuosas que en muchos casos presentan aluden claramente al embarazo. En la «Venus» hallada en la localidad austríaca de Willendorf (Fig. 6 d), por ejemplo, los pechos, grandes y colgantes, aparecen modelados con esmero, pero el rostro ha sido omitido, lo que indica que el interés se



FIG. 5. Escena de caza de Lascaux.

centraba en el simbolismo maternal. Vemos, pues, que en un período todavía muy temprano el instinto vital interno y la lucha externa por la existencia orientaron el impulso religioso a la adopción de procedimientos rituales para fomentar la multiplicación del hombre y del animal.

Para la mentalidad primitiva, la figura de una mujer con sus rasgos característicos especialmente marcados se convierte en seguida en símbolo de sus funciones, lo mismo que el falo simboliza la potencia generativa. La imagen, persona o cosa representada y los atributos que se le asocian se conciben como un todo unitario. Siendo la mujer la madre de la estirpe, es esencialmente la productora de vida, mientras que su compañero varón es el engendrador. De ahí que a sus órganos maternos y generativos respectivos se les crea dotados de un poder vivificador semejante al de la sangre, la esencia vital de todo organismo. Así, por ejemplo, en un abrigo rupestre de Laussel, a orillas del río Beune en Dordoña, se encontraron en 1911, entre los restos de la última ocupación del lugar, tres bajorrelieves de figuras femeninas en piedra. Uno de ellos representa muy hábilmente a una mujer obesa, sin duda en avanzado estado de gestación, sosteniendo un cuerno de bisonte en la mano derecha (Figura 6 A), con restos de un colorante rojo en las partes pulimentadas. Parece ser que este pigmento fue aplicado para reforzar las cualidades vitalizadoras del realista bajorrelieve, dado que, en el simbolismo primitivo, el almagre es el mejor sucedáneo de la sangre como agente vivificador. Además, tiene la ventaja de ser más permanente y dar, por tanto, una potencia duradera.

### El misterio de la muerte y el culto a los muertos

Como cazador que era, el hombre paleolítico no podía por menos de observar que, cuando un animal o un ser humano era herido, la pérdida de sangre le producía debilidad, inconsciencia y en último término la muerte. En consecuencia, la sangre parecía ser el fluido vital, y si se



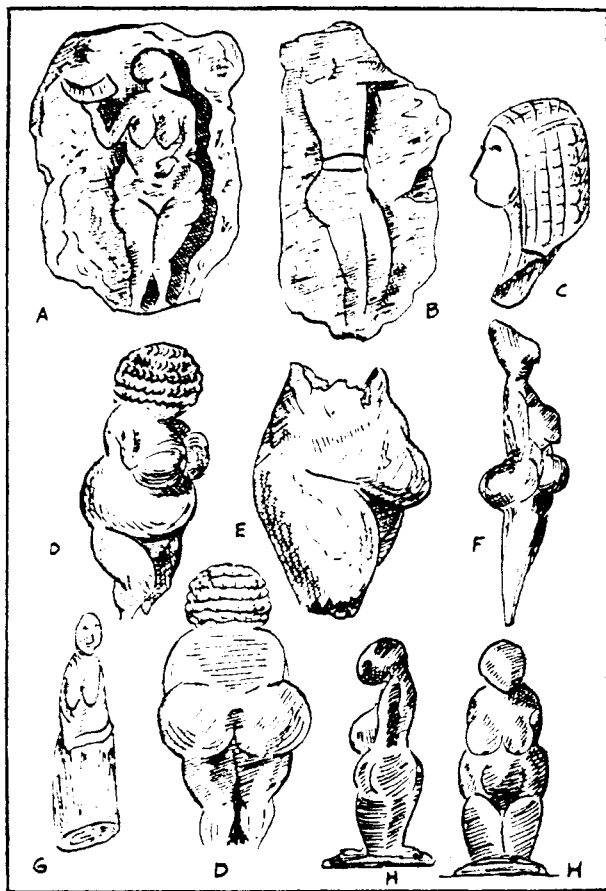


FIG. 6. a) Venus de Laussel. b) Figura masculina. c) Cabeza de Brassempouy. d) Venus de Willendorf. e) Venus de Brassempouy. f) Venus de Barma Grande. g) Figura tallada en un diente de caballo. h) Venus de Grimaldi.

le pudiera reintegrar al cadáver éste se reanimaría. Tal es el origen de la práctica bastante extendida entre los pueblos primitivos actuales, en la que los miembros del duelo se hieren y derraman su sangre sobre el muerto en el transcurso del rito funerario. Si se consideraba equivalentes de la sangre a los pigmentos rojos u otras sustancias similares, cabía esperar que produjeran el mismo efecto. Ello sin duda explica la costumbre generalizada del Paleolítico de enterrar ceremonialmente a los muertos con almagre y tierra teñida de rojo.

Por ejemplo, en Grimaldi (Riviera Italiana), en la Grotte du Cavillon, cuarta de la serie de cuevas del Paleolítico Superior que hay entre Mentone y Ventimiglia, los huesos de un esqueleto del tipo Cro-Magnon aparecieron coloreados con un polvo semejante al almagre, lo mismo que los que en 1823 encontrara Dean Buckland en la cueva Paviland, en los acantilados calcáreos de Glamorgan, en la costa británica de Gower sobre el canal de Bristol. En la primera de las cuevas de Grimaldi, la llamada Grotte des Enfants, la cabeza de uno de los enterramientos aparecía rodeada de almagre, y en otro ejemplo de esta serie notable, Barma Grande, los cráneos yacían sobre un lecho de tierra roja cubierta con una capa de almagre. Esta costumbre era, en efecto, tan corriente —la encontramos también en Dordoña, en la estación Cro-Magnon de Les Eyzies; en Chancelade (Périgueux); en Brno (Checoslovaquia), en Hoteaux y en Obercassel, cerca de Bonn—, que hay que considerarla como elemento establecido del culto paleolítico a los muertos. Como escribe el profesor Macalister, «la finalidad del rito está muy clara. El rojo es el color de la salud, de la vida. El muerto estaba llamado a vivir de nuevo en su mismo cuerpo, cuya estructura era la osamenta. Dentro de los conocimientos del hombre paleolítico, el pintarla del color de la vida era lo más próximo a la momificación; representaba un intento de hacer al cuerpo de nuevo utilizable por su dueño» (*Text-Book of European Archaeology* [Cambridge, 1921], pág. 502).

Además de almagre, los cuerpos de la Grotte des Enfants estaban también rodeados de multitud de conchas.

Dos cadáveres de niños yacían en un sudario compuesto por cerca de un millar de conchas marinas, y en la Grotte du Cavillon el esqueleto de un hombre, colocado en posición contraída, mostraba más de doscientas conchas agujereadas alrededor de la cabeza. En las sepulturas Cro-Magnon de Les Eyzies se descubrieron junto a los esqueletos trescientas conchas marinas agujereadas, en su mayoría pertenecientes al género *Littorina*, pese a hallarse la cueva a muchos kilómetros de la costa. Todo parece indicar que estas conchas habían sido ensartadas en collares, como en los ejemplos tardíos encontrados en la cueva mesolítica de Mas d'Azil, en Ariège. En un enterramiento ceremonial de Laugerie-Basse, cerca de Les Eyzies, se hallaron conchas de cauri, recortadas en forma del pórtico por el que el niño entra en el mundo, y dispuestas de dos en dos sobre el cuerpo: dos pares sobre la frente, uno cerca de cada brazo, cuatro en la región de los muslos y rodillas y dos sobre cada pie. El cuidado con que habían sido colocadas denota un enterramiento ceremonial para dar vida al muerto.

El que muchos de los esqueletos hallados en tumbas paleolíticas fueran enterrados en posición sedente o en cuclillas se ha querido explicar a veces como indicación de la postura prenatal, e inspirado, por tanto, en la idea de un segundo nacimiento. Pero es muy dudoso que en aquella época se supiera mucho, si es que se sabía algo, sobre la postura prenatal y su simbolismo. Mucho más probable es que la inhumación contraída, con las piernas recogidas junto al cuerpo, viniera sugerida por la postura normal del sueño, mientras que la flexión del cuerpo antes de producirse el *rigor mortis* respondía seguramente a la intención de que el fantasma del muerto no «echara a andar» para molestar a los vivos. Pero el cuidado que presenta el enterramiento de La Ferrassie (Dordoña), con piedras sobre la cabeza para protegerla y otras alrededor del esqueleto, junto con gran cantidad de utensilios de pedernal y huesos de diversos animales pleistocénicos —rinoceronte lanudo, reno, bisonte, íbice y otros—, atestigua un respeto hacia el muerto que iba más allá del

mero temor, e indica alguna idea de una vida después de la muerte.

Es indudable que, antes de la aparición del *Homo sapiens* con el tipo llamado de Cro-Magnon, la especie más primitiva que conocemos con el nombre de *Homo neanderthalensis*, y cuya primera muestra fue encontrada en 1856 en una cueva del valle del Neander, cerca de Düsseldorf: un tipo humano de osamenta gruesa y pesada, cráneo ancho y bajo, frente rehundida, arco supraciliar pronunciado y mandíbula saliente, practicaba el enterramiento ceremonial. Así, en Le Moustier (Dordoña), estación típica de su industria del pedernal, se enterró el esqueleto de un joven descansando sobre el lado derecho en la postura del sueño, con el antebrazo bajo la cabeza y el cráneo apoyado en una almohada de fragmentos de pedernal. Cerca de la mano derecha aparecía una magnífica hacha de mano oval, y poco más allá un rascador, mientras que más arriba del cráneo se habían depositado los huesos calcinados de un buey primitivo, el *urus*. En la Chapelle-aux-Saints de Corrèze se enterró cuidadosamente un esqueleto en una zanja con diversos utensilios, y en la localidad belga de Spy se encontraron dos esqueletos enterrados de modo semejante en un pozo situado frente a una cueva. Es sumamente improbable que el hombre de Neanderthal se hubiera tomado el trabajo de enterrar tan cuidadosamente a sus muertos, y de dotarles de cuantas cosas pensaba que podrían necesitar en el otro mundo, si no creyera en alguna forma de vida después de la muerte, por indefinida que fuese.

### El culto a los cráneos

Más sorprendente fue el descubrimiento, en 1939, de un cráneo de Neanderthal con señales de una herida considerable y colocado dentro de un círculo de piedras, en una cueva de Monte Circeo (Italia), en la costa tirrena de las Marismas Pontinas. Se supone que este cráneo fue llevado a la cueva como trofeo después de la muerte de su dueño por asesinato o accidente grave, hace quizá

70.000 años. Es posible que el cerebro fuera extraído y comido sacramentalmente para absorber sus cualidades vivificantes, ya que la extendida costumbre primitiva de cazar cabezas aparece invariablemente ligada a la creencia de que en la cabeza se concentra una sustancia anímica de gran potencia. Al ir reuniendo cráneos, el cazador incrementa su propia fertilidad y la de su tribu. Pudo ser esa la intención que indujo a los neanderthaloides a llevar este trofeo concreto a la cueva sagrada de Monte Circeo y colocarlo allí en una disposición ritual, anticipándose así a sus sucesores de Francia y España que, como hemos visto, utilizarían sus santuarios rupestres para este mismo fin de fomentar y conservar la vida.

Si es ésta la muestra más temprana que poseemos de este tipo de ceremonial, no es, por otra parte, la única indicación de un culto prehistórico a los cráneos. Se afirma, por ejemplo, que en China, unos trescientos mil años antes de que los hombres del Neanderthal habitasen en Italia, se decapitaron, y después se conservaron cuidadosamente, cabezas humanas en Chou-Kou-Tien. También en Java los cráneos de Ngandoeng parecen haber sido partidos, posiblemente en el curso de una fiesta caníbal, y quizá usados después a manera de cuencos, de modo similar al de algunos salvajes, que beben del cráneo de un guerrero para asimilar su fuerza. Pero las pruebas más decisivas de que el hombre primitivo practicaba la caza de cabezas proceden de dos cuevas próximas a Nördlingen (Baviera). Allí, en una estribación del Jura conocida con el nombre de Ofnet, en depósitos mesolíticos, esto es, de antigüedad comprendida entre las de los períodos paleolítico superior y neolítico, se han encontrado montones de veintisiete cráneos humanos en una de las cuevas y de seis en la otra, todos ellos todavía unidos a una o más de las vértebras cervicales. Las cabezas habían sido separadas deliberadamente del tronco con cuchillos de pedernal, y conservadas ceremonialmente. Luego habían sido puestas a secar y enterradas en el osario, a menudo aplastando o deformando al mismo tiempo las allí depositadas anteriormente. Aparecían orientadas hacia el Oeste e inmersas en un estrato de almagre. Veinte eran de niños

y estaban decoradas con conchas de caracol, nueve eran de mujeres y presentaban collares de dientes de reno, y únicamente cuatro eran de hombres, quizá porque las mujeres y los niños fueran víctimas más asequibles para fines rituales. En la gruta de Trou-Violet en Montardit, finalmente, se ha encontrado un fragmento de cráneo limpio de carne y piel, junto con unos cuantos huesecillos y cierto número de piedrecitas dispuestos en forma de cuerpo humano, quizá formando todo ello una especie de cenotafio conmemorativo de algún notable, cuya cabeza era objeto de veneración.

### Conclusión

De este brevísimo panorama de los testimonios arqueológicos y antropológicos relacionados con la existencia de fenómenos religiosos en el Paleolítico se puede deducir razonablemente que al hombre primitivo le afectaban hondamente los misterios de la muerte y la procreación, así como su dependencia de una fuente providencial de vida y bienestar, y de las fuerzas rectoras de la naturaleza. Sin apenas otra comprensión de los procesos y leyes naturales que la que le prestaban sus propias observaciones, sentía la necesidad de establecer relaciones amistosas y benéficas con la Realidad viva que gobernaba los fenómenos misteriosos que le rodeaban. Ello constituía su idea de una Providencia divina superior a él y dueña de su destino. Así nació en él una reacción «numinosa» al elemento inexplicable, imprevisible y temible de su experiencia, reacción que halló expresión en una técnica ritual encaminada a establecer relaciones eficaces con la Fuente de toda bondad y beneficencia, existente por encima del mundo y dentro de él, o, como diríamos en lenguaje actual, a la vez trascendente e inmanente.

Sin embargo, no era solamente para asegurarse unos medios de subsistencia y poder avanzar con esperanza y confianza por el camino de la vida para lo que se buscaba el auxilio de lo sobrenatural. Hasta el mísero hombre de Neanderthal, por degenerado que pudiera ser y condenado

a la extinción como tipo humano, había empezado ya a contar con una vida más allá de la tumba: una vida que sería sin duda como la que había vivido en la tierra, ya que no era capaz de concebir ninguna otra, y en la que le seguirían siendo precisos el alimento y las herramientas que siempre había necesitado. Además, si había de vivir de nuevo en su mismo cuerpo, sería preciso devolverlo a la vida con ayuda de agentes vivificadores como el almagre y las conchas; por ello, con el tiempo se llegó a enterrar también a estos agentes junto con el cadáver.

Parece, pues, que fue por éstos o semejantes caminos como empezó la religión; y, aunque la arqueología sólo puede suministrar los elementos básicos, es de estos comienzos primitivos de donde iría surgiendo la compleja trama de mito y ritual, fe y práctica, que constituye la historia de la religión cuando el hombre primitivo pasó de un estadio cultural de recolección a otro de producción de alimentos.

## 2. La religión en el antiguo Oriente Medio

La transición de la caza, la pesca y la recolección de alimentos al cultivo de plantas comestibles, acompañado o no de cría de vacas, ovejas y cabras, ejerció un efecto profundo sobre el desarrollo de la religión. El control ritual de la fertilidad y producción de alimentos se centró entonces en las cosechas, la sucesión de las estaciones y la cría de ganado más que en las condiciones precarias de la caza. Bajo la influencia de estas economías nuevas empezaron a surgir estructuras sociales y organizaciones religiosas adaptadas a las exigencias de una forma de vida agrícola o pastoril, y a menudo «agropecuaria», en los casos en que el cultivo se combinaba con la ganadería y la caza.

### La civilización neolítica del Creciente Fértil

El desarrollo de la civilización neolítica fue un proceso muy gradual, lentamente adoptado y localizado en unas pocas regiones, y especialmente en el «Creciente Fértil»



del Oriente Medio, una zona que se extendía desde el valle del Nilo, Palestina y Siria hasta Mesopotamia y el Irak, y donde ya en el quinto milenio a. C. algunas comunidades asentadas en *tells* empezaron a complementar la recolección con la agricultura y la domesticación de animales: ejemplo de ello fueron Sialk, en el extremo occidental de la árida meseta iraniana; Qalat Jarmo, en las estribaciones del Kurdistán, al este del Tigris; Tell Hassuna en Asiria; Merimde, al norte de El Cairo y oeste del delta del Nilo, y Badari y Deir Tasa, en el Egipto Medio. En estos y otros lugares semejantes de la zona, las excavaciones recientes han sacado a la luz pruebas de la existencia de asentamientos muy antiguos (de 5000 al 4000 a. C., aproximadamente) en oasis bien situados, en los que sus habitantes seguían cazando y pescando al tiempo que labraban el campo, cultivaban trigo y criaban algo de ganado lanar o vacuno. De sus cementerios se deduce claramente que estas poblaciones concedían bastante importancia al culto a los muertos: los cuerpos aparecen doblados o contraídos, a menudo vueltos hacia el Oeste y rodeados de sus pertenencias personales. En Badari, donde la sequedad del terreno ha conservado muy bien los cadáveres, el utillaje funerario comprendía figurillas femeninas de marfil y arcilla, cuentas de cuarzo, peines y brazaletes de marfil y ajorcas y collares de conchas del Mar Rojo.

### El culto a los muertos en el antiguo Egipto

Dado que la primera cultura predinástica, o amratien-se, del Alto Egipto, pudo haberse derivado del sustrato neolítico badariense, con aportaciones de las orillas del desierto, y a la vista de la enorme importancia del ritual mortuorio en la religión del Egipto antiguo, es significativo que ya en esta época tan temprana el culto a los muertos estuviera adquiriendo una posición prominente. Es cierto que las condiciones climáticas y geográficas del valle del Nilo han contribuido a la conservación de los muertos enterrados en la arena del desierto, y de las «al-

tivas pirámides de piedra que proclaman el poder soberano del hombre en su triunfo sobre las fuerzas materiales». Pudo ser, en efecto, la circunstancia de que la arena caliente y seca desecara de modo natural los cadáveres, y los conservara así indefinidamente, la que hizo que en Egipto se concentrara tan marcadamente la atención en el problema de la supervivencia humana, hasta llegar a perfeccionar el arte de la momificación cuando el enterramiento en tumbas revestidas interiormente de piedra obligó a inventar procedimientos de conservación artificial del cuerpo, que no quedaba ya en contacto directo con la arena desecante.

Sea como fuere, el hecho es que ya probablemente en la dinastía I (c. 3200 a. C.) se realizaron los primeros intentos de embalsamar al muerto con una sal, el natrón, y resinas varias, a fin de impedir artificialmente la descomposición. A este tratamiento se añadieron pronto la extracción de las vísceras y el desarrollo de una técnica compleja para hacer indestructibles los tejidos y restaurar las facciones del muerto, mientras correspondía a los sacerdotes la tarea de reconstituir sus facultades mentales y revivificar ceremonialmente a la momia con agua, incienso y otros agentes vivificantes, y con el empleo de amuletos potentes. Mediante este rito, llamado de la «Apertura de la Boca», el individuo pasaba a ser un «alma viva» recreada o *ba*, y adquiría la fortaleza y capacidad necesarias para enfrentarse con éxito a sus adversarios espirituales de ultratumba. Las entrañas eran embalsamadas aparte y conservadas en cuatro vasijas especiales o «canopes», a imitación de lo que se había hecho para resucitar a Osiris, el dios más popular del antiguo Egipto, señor de los muertos y dios de la vegetación.

Lo costoso de este complicado sistema de alcanzar la inmortalidad a través de toda una serie de operaciones mecánicas y mágicas hizo que quedara reservado a las clases dominantes. El pueblo, en efecto, no parece haber tenido mucha relación con este aspecto del culto a los muertos. Al principio era únicamente el faraón, o algún otro personaje muy importante, el que era sometido al proceso de momificación, que se tardaba setenta días en

completar. Poco a poco se fue haciendo extensivo a los dignatarios locales, y bajo la dinastía XVIII (c. 1580 a. C.) su uso pasó a ser universal. Aún entonces, sin embargo, era frecuente colocar estatuas del muerto en la tumba, como parte del utillaje funerario, para que sirvieran de sustituto al cuerpo cuando la momia, muy imperfectamente conservada, se descompusiese. Para convertir a la estatua (o a la momia) en un alma viva o *ba*, se la reanimaba con libaciones de agua del Nilo, incensándola y tocándole los ojos, la nariz y los oídos con un cincel de cobre. En efecto, al escultor se le llamaba *s'nh*, «el que hace vivir», porque su función era la de proporcionar al muerto una morada permanente e impercedera al esculpir la estatua-retrato o la máscara mortuoria como sustituto del cuerpo.

La ceremonia de la «Apertura de la Boca» se basaba en la que se realizaba durante la momificación real y en el rito diario de ablución que el faraón llevaba a cabo al amanecer en la llamada Casa de la Montaña, antes de entrar en el templo para officiar como sumo sacerdote. Era, por tanto, un rito de origen esencialmente regio, basado en las lustraciones que se creía realizaba cada mañana el dios solar, Ra, antes de salir por Oriente para vencer a la oscuridad y al caos. Cada amanecer, como cada día de Año Nuevo, era una repetición del primer amanecer en el día de la creación, y era el faraón, en su capacidad divina como hijo de su padre celestial Ra, quien hacía que el sol saliera todos los días para «iluminar las Dos Tierras» (el Alto y el Bajo Egipto) y hacerlas «más verdes que un gran Nilo» (que una inundación).

### La monarquía divina

La monarquía divina constituía, en fin, el centro dinámico unificador del Egipto antiguo. Se atribuía al dios solar el haber sido el primer monarca en los tiempos primitivos, y el faraón era su hijo, su imagen y su encarnación física: «el que da la vida» y media entre Dios y el hombre. Igual que Ra, se bañaba en el océano celeste al le-

vantarse cada mañana, así también el rey efectuaba a diario abluciones semejantes al amanecer, para renovar su naturaleza y vitalidad divinas como «ese dios benéfico a quien temen todas las naciones», según afirman los textos repetidamente. Egipto, a menudo descrito como hija única de Ra, le era confiado por su padre celestial para que lo cuidara y gobernara como estado teocrático. Para mantener la estirpe y herencia divinas los faraones se casaban con sus hermanas, y para engendrar un heredero del trono visitaban a la reina en forma de Ra resplandeciente en majestad, de modo que tanto antes como después de su muerte el faraón gozaba de la consideración de dios, en virtud de su procreación y de su descendencia de los dioses-reyes mitológicos de antaño.

El último de estos dioses-reyes primitivos era «el Horus», una deidad celeste del clan del halcón en la época predinástica a la que se atribuía la conquista del Delta y el establecimiento de una línea única de reyes con administración centralizada. En los comienzos del período histórico o dinástico esta deidad estaba sólidamente establecida en Hieracómpolis, centro predinástico de su culto y de su clan. Allí fue donde se la identificó con el rey del Alto Egipto. Más tarde recibió el nombre de Horus y se creyó que no sólo había heredado el trono, sino también la naturaleza divina, transmitiéndola a su muerte a su sucesor. A ello vino a sumarse la ficción de la relación filial del faraón con el dios solar Ra, fomentada por los sacerdotes de Heliópolis, centro del culto al sol en la dinastía V (c. 2580 a. C.), y la identificación del Horus-halcón con Horus el hijo de Osiris, dios de la vegetación y señor de los muertos.

Exactamente cómo se llegó a establecer esta ecuación es todavía tema de debate entre los egiptólogos. Cualquiera que sea la explicación que se dé a este hecho, lo cierto es que el faraón reinaba como el Horus osiríaco que, según la leyenda, después de haber sido concebido por Isis cuando ésta volaba sobre la momia de su esposo asesinado, Osiris, vengó la muerte de su padre trabando mortal combate con su tío Set, perpetrador de la conspiración criminal contra Osiris. En esta lucha mitológica

entre Horus y Set se reflejan, quizá, los conflictos de los reyes Horus predinásticos antes de que la nación fuera unificada bajo el mando de un solo gobernante con prerrogativas divinas. Así, Osiris pudo ser un jefe o caudillo local predinástico que introdujo la agricultura entre los pueblos indígenas del Delta oriental, y que llegó a un enfrentamiento con su rey, Set, cuando los intrusos penetraron Nilo arriba hasta Abydos. Si Osiris fue asesinado, es posible que su hijo Horus rectificase la situación, y andando el tiempo el episodio habría quedado inmortalizado en la tradición en términos de un mito y un ritual de muerte y resurrección en el que el héroe cultural, en este caso Osiris, desempeñase el papel principal.

En todo caso, los textos grabados en las pirámides durante las dinastías V y VI, portadores de amplia información sobre el pensamiento y la práctica religiosos de la época y de siglos anteriores, no dejan lugar a dudas de que, lo mismo que todo rey muerto era Osiris, así también todo rey vivo era Horus, que había sido instalado en el trono por decreto de los dioses cuando su padre Osiris fue vindicado por la Enéada o tribunal celestial de nueve dioses. En consecuencia, y pese a todas las complicaciones que las muchas mitologías y tradiciones diversas transmitidas desde la época prehistórica introdujeron en el oficio real, su origen y categoría divinos se mantuvieron siempre indiscutidos. Por sus títulos formales y visto desde cualquier ángulo, el faraón era el compendio vivo de cuanto de divino había en el valle del Nilo, y en su personalidad compleja abarcaba los atributos de todos los dioses en él encarnados. En teoría, era él el sacerdote de cada templo y cada dios, aunque en la práctica se viese obligado a delegar sus funciones sacerdotales en los miembros del clero local, que en calidad de diputados o vicarios suyos oficiaban en su nombre y personificaban a los dioses en las diversas ceremonias.

No está nada claro hasta qué punto el propio rey era adorado en vida, pero a su muerte era objeto de un complejo culto funerario como el de todos los muertos osiríacos. Al principio, como hemos visto, solamente los reyes y los nobles alcanzaban la incorruptibilidad mediante la

técnica ritual prescrita, y los Textos de las Pirámides están dedicados principalmente a procurar vida eterna al faraón en el reino celestial. Hay en ellos vívidas descripciones de cómo se imaginaba su ascensión al cielo, por una escala como la del sueño de Jacob en Betel, o montado sobre el rabo de una vaca celeste. A veces se le representaba alzando el vuelo como un ave, arrebatado al cielo por una tempestad de arena, o entre el humo del incienso. Cualquiera que fuera el modo de ascensión, su finalidad era la de permitirle unirse con su *ka*, esto es, con esa parte espiritual del hombre que se tenía por «yo» completo de la persona, en forma de entidad a la vez independiente y separable del cuerpo, protectora de él como espíritu guardián, y que respecto a él constituía lo que hoy llamaríamos su «personalidad», «alma» o «individualidad».

Pero el *ka* era también una divinidad que llevaba en sí la idea del poder creador divino, al principio asignado exclusivamente a los reyes. Más tarde, en los imperios Medio y Nuevo, se supuso que con cada hombre nacía un *ka*, que tras la muerte vivía en la tumba con el cuerpo; ya más desarrollado el culto a Osiris, que el alma o *ba* iba con el *ka* a vivir para siempre en el cielo en un cuerpo espiritualizado, luego de ser justificada al pesar el corazón ante Thot en el más allá. Así, el don de la inmortalidad pasó de privilegio real a esperanza universal, si bien el rey, por ser un dios en la tierra, vivía siempre con su *ka*, mientras que los mortales corrientes no se unían a los suyos hasta después de la muerte, una vez identificados con Osiris. Parece, por consiguiente, que la divinidad originariamente reservada al monarca se hizo extensiva en alguna medida a toda la humanidad, en cuanto que todo el que fuera justificado en el juicio y admitido a los Campos de los Bienaventurados pasaba a ser virtualmente divino, esto es, igual a Osiris.

Sin embargo, la sociedad seguía girando en torno al trono, porque su ocupante estaba dotado de la plenitud del poder espiritual, y sus prerrogativas eran tales que un joven enfermizo y todavía adolescente pudo fundar desde él, frente a la oposición cerrada del poderoso y

organizado clero tebano, una nueva religión estatal. Este joven, Amenofis IV (Aknatón), no vaciló en romper con el sacerdocio de Amón cuando subió al trono en 1375 antes de Cristo, trasladando la sede del gobierno a Amarna e instituyendo un culto monoteísta a Atón como único soberano y señor del universo, morador de la luz invisible tras el disco solar, que era el símbolo de su presencia. Este primer intento en la historia de las religiones de establecer un monoteísmo auténtico fracasó porque la reforma de Aknatón se reveló incapaz de cumplir la función propia de la religión y de la monarquía dentro de la estructura social, tanto respecto a la consolidación y mantenimiento del imperio frente a la presión creciente de las fuerzas hititas y arameas en Siria y Palestina, como en lo tocante a satisfacer las exigencias del culto popular. De ahí que a la muerte del faraón en 1358 se restaurase el régimen politeísta sacerdotal, sin merma, por otra parte, de las prerrogativas divinas del trono.

En Mesopotamia, en cambio, la fragmentación de la realeza entre los gobernadores de las ciudades-Estados impidió que la soberanía absoluta recayese sobre una sola encarnación divina de todos los dioses como centro dinástico de la nación y del orden cósmico. El comportamiento imprevisible del Tigris y el Eufrates, en contraste con la regularidad de la crecida del Nilo en Egipto, y la variabilidad de las condiciones climáticas, con sequías en verano y lluvias torrenciales en invierno, fomentaban la inestabilidad. Así, el país estaba dividido en una serie de ciudades-Estados laxamente confederados para afrontar las necesidades prácticas de situaciones recurrentes de emergencia, y gobernadas cada una por un príncipe secular o por el sumo sacerdote del dios de la ciudad. En Mesopotamia, el oficio real era, en efecto, una combinación de administración personal, basada en el deber del rey de interpretar la voluntad de los dioses por signos, augurios y adivinación, y de subordinación a la jerarquía religiosa, cuyos miembros más influyentes podían llegar incluso a ejercer las funciones del monarca. Aún después de que Hammurabi unificara el estado en forma de imperio en el segundo milenio a. C., haciendo a Babilonia

capital y colocando a su dios principal, Marduk, a la cabeza del panteón, sobre el rey siguió pesando la obligación de entregar los símbolos de su dignidad al sumo sacerdote todos los años en la fiesta del Año Nuevo, y de ser repuesto en el cargo por él, que actuaba en representación de Marduk.

### El matrimonio sacro

Semejante acto de humillación real habría sido inimaginable en Egipto, donde, como hemos visto, los faraones reinaban como dioses encarnados y centro de toda la estructura social. En Babilonia, en cambio, los reyes eran seres humanos que habían sido elegidos por los dioses para actuar como servidores suyos en la tierra y servir de instrumento a la diosa madre (Inanna o Ishtar), a quien se consideraba agente dispensador de la vida, y que escogía al rey para esposo suyo. Cuando en el valle del Nilo se quería engendrar un heredero para el trono, la reina era visitada por su real esposo en toda su majestad y gloria divinas. En la fiesta mesopotámica de Año Nuevo, el rey, en representación de Tammuz, a la vez hijo y esposo de Ishtar, se unía en matrimonio sacro a una sacerdotisa que personificaba a la diosa madre, para renovar la vida de la naturaleza en primavera. En esta unión era ella, y no el rey, quien desempeñaba la parte más activa. Tenga o no razón el profesor Frankfort al afirmar que sólo se divinizaba a aquellos reyes a quienes la diosa había ordenado compartir su tálamo, es un hecho que las ceremonias de Año Nuevo acababan con la celebración de la unión nupcial del rey y la sacerdotisa, en una relación Tammuz-Ishtar, para despertar de nuevo a las fuerzas creadoras de la primavera.

La irregularidad de las estaciones fue siempre causa de gran inquietud en Babilonia. Por ello, era preciso que los habitantes de Mesopotamia no dejaran nada al azar, y menos a los caprichos de la naturaleza. Parece ser que desde tiempo inmemorial, desde alguna época del pasado prehistórico, se celebraban las bodas del joven dios que



más tarde recibiría el nombre de Tammuz. Dado que la diosa era una encarnación de la fecundidad de la naturaleza, y que su esposo encarnaba la potencia creadora de la primavera, se comprende fácilmente que su unión, figurada a través de sus representantes y equivalentes terrenales, se considerara eficaz en orden a la reanimación de las fuerzas vegetativas latentes, en una coyuntura crítica de la sucesión de las estaciones. Así, por ejemplo, en el tercer milenio a. C. se celebraban los desposorios anuales del dios pastor Dumuzi (Tammuz) con la diosa madre sumeria Inanna en el matrimonio ritual del rey de Isin (Mesopotamia meridional), en el papel de esposo divino, con una sacerdotisa que personificaba a Inanna, con el fin de asegurar la prosperidad del año entrante. Pero, mientras que en Egipto el faraón ejercía su función vivificadora en cuanto que hijo vivo de su padre divino, en Mesopotamia el rey era el instrumento pasivo y obediente de la diosa, y era ella la autora y dispensadora de la vida. Además, en lugar de reinar como Horus vivo y triunfante, su prototipo, Dumuzi o Tammuz, era un dios doliente que dependía de su madre-esposa, Inanna o Ishtar, para su rescate del mundo subterráneo al que había descendido.

### El dios que muere y resucita

Fue este extendido mito del dios anual de la vegetación que muere y vuelve a la vida en el ciclo de las cosechas el que halló su expresión característica en la historia de Tammuz, y su representación en el ritual estacional mesopotámico. El joven «hijo verdadero», pues eso significa su nombre sumerio, Dumuzi, moría cada año y pasaba al país de la oscuridad y de la muerte, del que nadie retorna. La diosa madre le seguía para obtener su liberación del lugar temible, y mientras ella permanecía en el mundo subterráneo cesaba toda vida sobre la tierra, lo mismo que en la narración griega paralela se afirma que ninguna planta floreció ni nació ningún animal ni hijo de hombre durante el tiempo en que Perséfone per-

maneció recluida en el reino de Plutón. El mismo tema reaparece en el mito y ritual de Adonis, que se celebraba en Asia Menor y el Mediterráneo oriental a mitad de verano, cuando se creía que tenía lugar la muerte del «Señor» (*Adon*) sirio. A diferencia, sin embargo, del viril y joven Tammuz, Adonis personificaba la primavera efímera destinada a pasar como una sombra, a morir «sin haber madurado».

El dios doliente y resucitado de Mesopotamia era una figura madura: revivido y restaurado para cumplir sus relaciones nupciales fecundas con la diosa fuente de toda vida, personificaba el poder regenerador y conservaba esa armonía entre la naturaleza y la sociedad de la que dependía la prosperidad del país. En algunos aspectos era el equivalente del Osiris egipcio y el Adonis sirio, el Atis anatolio y la Perséfone griega con sus respectivos consortes, ya que la muerte y la resurrección constituyen el tema fundamental de todas estas versiones de lo que quizá pudo ser un relato común basado en la sucesión de las estaciones.

Sin embargo, el dios doliente de Mesopotamia era una figura compleja, con peculiaridades propias que le diferenciaban de todas las demás divinidades comparables del Creciente Fértil, Asia Menor y el Egeo, o, de hecho, del concepto de Frazer del «dios que muere» como espíritu generalizado de la fertilidad que perece para volver a vivir. Su relación con Ishtar-Inanna era muy distinta de la de Osiris con Isis. No fue nunca un dios muerto que viviese y reinase en su hijo póstumo, como Horus y el faraón, su equivalente vivo. Por el contrario, era restituido del país de los muertos en la plenitud de su humanidad viril, y por lo mismo era él el responsable de que del suelo calcinado brotara nueva vida en primavera y en otoño. En consecuencia, su liberación por la diosa y su restauración como «hijo resucitado» suyo se celebraban en medio del regocijo general. El amargo llanto por Tammuz (cf. Ez 8 14), con gemidos y cantos fúnebres sobre la efigie del dios muerto, se transformaba en gozo cuando la derrota pasaba a ser victoria y la vida prevalecía sobre la muerte periódica de la naturaleza. Aunque precario,

ese triunfo era más permanente que en Oriente y en Grecia, donde su duración no era mayor que la de la belleza fugitiva de una primavera efímera. Pero no se hacía nunca extensivo al hombre más allá de la tumba como en Egipto, donde Osiris era señor de los muertos y concedía la inmortalidad a cuantos hallaran justificación en el otro mundo. En Babilonia la tumba era el temible «país sin retorno» de todos los mortales, fueran reyes o plebeyos. Por tanto, la renovación de la vida en la naturaleza no llevaba consigo la idea de una existencia futura para el hombre.

### La fiesta de Año Nuevo

Esta diferencia fundamental entre ambas actitudes hacia la muerte y la resurrección se acusa en la manera en que una y otra civilización celebraban la fiesta de Año Nuevo. Como esta observancia anual es un rasgo recurrente en la mayoría de las religiones superiores, desde sus comienzos en el antiguo Oriente Medio hasta su culminación en el cristianismo, es muy importante para una recta comprensión de la historia de las religiones saber cómo surgió y llegó a alcanzar su posición central. Siempre que se estudia un ritual, es esencial examinarlo en relación con su entorno material y climático. En Egipto, por ejemplo, la provisión de alimento, que era el centro emocional del ritual estacional, dependía de la crecida y el descenso del Nilo. Por consiguiente, el calendario y sus fiestas se basaban en esta secuencia regular de acontecimientos. El año comenzaba en junio o julio con la crecida del río: era la «estación de la inundación». Con el término de ésta, cuatro meses más tarde se iniciaba la «estación de la salida»: era entonces cuando se sembraba y cuando las cosechas empezaban a germinar. Finalmente, la «estación de la deficiencia» marcaba la desaparición de las aguas vitalizadoras después de cortado y almacenado el grano, y la tierra agostada quedaba desnuda hasta su regreso.

En cierto sentido, cada una de estas ocasiones era un

«día de Año Nuevo», ya que representaba un momento crítico en la crecida y descenso del Nilo, de los que la vegetación dependía en tan gran medida. Oficialmente, el Año Nuevo coincidía con la «estación de la inundación», pero a finales del mes de *khoiakh*, cuando con la bajada de las aguas quedaban de nuevo al descubierto los campos fertilizados, se llevaban a cabo ritos complicados en honor de la muerte y resurrección de Osiris, que era la personificación del río. Era entonces cuando se escenificaba su entierro. De una inscripción tardía grabada en los muros del templo de Denderah (Alto Egipto) se deduce que una efigie de Osiris fundida en un molde de oro en forma de momia, con la corona blanca de Egipto en la mano, se rellenaba de una mezcla de cebada y arena, se envolvía en juncos y se depositaba en un estanque poco profundo. Durante nueve días era regada, y al décimo se la ponía al sol, y emprendía en barca un viaje misterioso. Vendada como una momia, era depositada finalmente en un sepulcro subterráneo. En los bajorrelieves que acompañan a la inscripción Osiris aparece todavía como una momia, coronado y sosteniendo en las manos el cetro y el flagelo, en el momento de salir del cofre en que Set le había encerrado, con Isis tras él extendiendo las alas. Delante, un dios sostiene la *crux ansata*, símbolo de la vida.

Tenemos aquí una gráfica descripción de la resurrección del dios muerto, mientras que en el templo de Isis en Filé aparecen tallos de trigo brotando de su momia y regados por un sacerdote, también con la *crux ansata* ante el féretro. Además, durante las fiestas de primavera se regaban «lechos de Osiris» hechos de cebada para asegurar cosechas abundantes, y se colocaban en las tumbas para dar vida a los muertos. Dichos festejos finalizaban con la celebración de la «fiesta del arado» en un campo conocido con el nombre de «el lugar del rejuvenecimiento». Las ceremonias oficiales culminaban con la erección de la columna llamada *djed*, semejante a un poste de telégrafos con cuatro o cinco travesaños en su parte superior, a veces en forma humana con manos que sujetaban el cetro y el flagelo, y cabeza humana coronada con un

par de cuernos y dos plumas osiríacas, o adornada con la *crux ansata* y dos brazos sosteniendo el disco solar (Figura 7). En la sala de los misterios de Abydos, supuesta morada del cuerpo de Osiris, se representa a Isis y al faraón Seti I levantando entre ambos la columna. En un

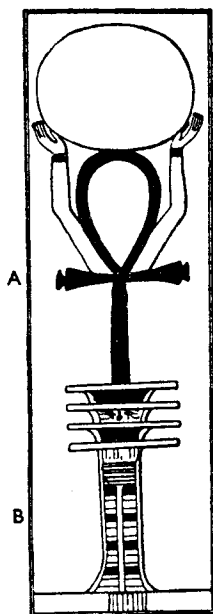


FIG. 7. A) La *crux ansata*, símbolo de vida. B) La columna *djed*.

bajorrelieve de una tumba de Tebas aparece el rey alzando la columna *djed* con sogas y ayudado por un sacerdote, mientras la reina y sus dieciséis hijos portan sistros y sonajas. Cerca se desarrolla un combate simulado y se conducen rebaños de vacas alrededor de las murallas de Menfis.

Aunque originariamente el *djed* podía simbolizar a

cualquiera de los dioses, en época muy temprana fue asociado a Osiris, y se creía que su erección al principio de la primavera, en el primer día del año, determinaba su renacer en el cielo. Si se practicaba el rito a beneficio del rey entonces reinante, debía ser para permitirle ejercer sus buenos oficios en orden al mantenimiento de la prosperidad del país durante el año entrante. De todos modos, dado que Osiris impulsaba el crecimiento del trigo y la crecida de la inundación de la que dependía la vegetación, personificaba el bróte de la vida desde la muerte. Por lo tanto, también Osiris tenía que renacer al comienzo del año, cuando las aguas fertilizantes del Nilo iniciaban sus funciones fructificaderas y el grano estaba a punto de brotar, por así decirlo, de su cuerpo. Era esto lo que simbolizaba la erección del *djed* por el faraón, en su calidad de Horus, siendo tan estrecha la relación entre el faraón y Osiris que la renovación del uno dependía de la resurrección del otro.

Era, efectivamente, en el primer día de primavera cuando tena lugar una ceremonia muy antigua de renovación real, el *sed*. Su celebración era periódica, treinta años después de la subida al trono del faraón o a intervalos más cortos, y adoptaban la forma de una reinvestidura que confirmaba en su reinado al soberano mediante un rejuvenecimiento ritual. Después de sentarse alternativamente en dos tronos para simbolizar su dominio sobre el Alto y el Bajo Egipto, el faraón cruzaba ceremonialmente el patio del templo, afirmando así su poder legítimo sobre el país entero. Seguidamente se le llevaba en litera a la capilla de Horus de Libia para allí recibir el cetro, el flagelo y el cayado, insignias de su dignidad. Envuelto en un manto, era proclamado cuatro veces y recibía el homenaje de sus súbditos y la bendición de los diversos dioses a través de sus respectivos sacerdotes. Despojándose después del manto, hacía corriendo cuatro recorridos, llevando puesta la corona del Alto Egipto y portando un cetro corto y un haz de paja. Luego ofrecía sus insignias al dios chacal Upuaut de Siut, y disparaba flechas de victoria a los cuatro puntos cardinales.

Aunque el simbolismo es oscuro, la mayoría de los

egiptólogos están de acuerdo en que representaba la personificación por el faraón de la muerte y resurrección de Osiris. La finalidad de la fiesta era, no obstante, la de renovar la realeza del ocupante vivo del trono y mantener las buenas relaciones entre el cielo y la tierra, más que la de establecer la sucesión, como ocurría en el rito de la coronación. De cualquier forma, y dado que el faraón era confirmado en su oficio divino y capacitado para ejercer sus funciones en pro de la nación con nuevos ímpetus, el Año Nuevo era el momento idóneo para celebrar esta ceremonia, renovación de la unión del Alto y el Bajo Egipto que el Menes de la tradición fuera el primero en hacer efectiva.

Bajo las condiciones inestables que prevalecían en Mesopotamia, la fiesta de Año Nuevo asumía una forma diferente porque, como ya se ha explicado, el control divino de las fuerzas naturales se interpretaba de modo distinto. Allí el poder supremo correspondía a la diosa por ser la fuente de toda vida, y su matrimonio sacro con su esposo-hijo era el medio que aseguraba la renovación anual de los procesos de la vegetación y la fertilidad. Con este ritual culminaban las fiestas de primavera, lo que en acadio se llamaba *akitu*, celebradas en Babilonia en el mes de nisán, si bien en algunas de las ciudades más antiguas se había celebrado en otoño, en el mes de tishri, cuando se almacenaba la cosecha. Cuando Hammurabi unificó Sumer y Akkad, erigiendo a Babilonia en capital y al culto de su dios, Marduk, en religión del Estado, el templo de éste, llamado *esagila* («la casa que alza la cabeza»), pasó a ser el principal y más espléndido de los santuarios que adornaban la orilla oriental del Eufrates. Allí tenían lugar las celebraciones de Año Nuevo a lo largo de once días, durante los cuales se representaba la muerte y resurrección de Marduk, así como la derrota de Tiamat, diosa acuática primigenia del caos, y sus demonios tal como la narraba el *Enuma elish*, relato de la creación y leyenda cultural. Esta epopeya, cuyo texto no se nos ha conservado completo<sup>1</sup>, se recitaba dos veces en

<sup>1</sup> El texto figura en S. H. Hookc, *Babylonian and Assyrian Religion* (1953), pp. 103 y ss.

el transcurso de la fiesta, y su representación dramática constituía el elemento central del ritual. Aunque, hasta cierto punto, lo que sabemos de cuanto en ella se decía y hacía son sólo conjeturas, está claro que la competición entre Marduk y Tiamat, competición que llevaba consigo la muerte y la restauración de aquel, era el tema principal escenificado para favorecer el crecimiento de la vegetación en primavera, culminando en la «fijación de los destinos» (determinación de la prosperidad del nuevo año) y el rito del matrimonio sagrado para asegurar la fertilidad de la tierra.

A lo largo de todo este complejísimo ritual, algunos de cuyos detalles siguen siendo confusos, el rey parece haber sido el actor principal, encarnando a Marduk. Este papel del rey destacaba con mayor claridad en el quinto día, cuando, acompañado por los sacerdotes, era conducido al altar del dios y se le dejaba allí solo, frente a la estatua. Desde un santuario interior entraba entonces el sumo sacerdote y despojada al monarca de sus insignias reales, que depositaba sobre un escabel ante Marduk. Acto seguido le abofeteaba, le tiraba de las orejas y le obligaba a arrodillarse ante la imagen y hacer una confesión negativa, en la que el rey tenía que declarar: «No he pecado, oh señor de las tierras; no he sido negligente con tu divinidad, no he destruido Babilonia». Tras de lo cual el sacerdote le impartía una especie de absolución y bendición del dios, le prometía éxito y prosperidad, y le devolvía sus insignias en señal de su restauración en el oficio real, luego de haberle abofeteado por segunda vez. Si por efecto de este golpe se le saltaban las lágrimas, era un presagio propicio de que Marduk le miraba con benevolencia y de que todo iría bien.

En este punto nos falla el texto; pero de otros parece deducirse que, ya reinstaurado en el trono en el octavo día, el rey, con el cetro en la mano, conducía la estatua de Marduk en procesión triunfal hasta la llamada Casa de la Fiesta (*bit-akitu*), fuera de la ciudad, para «fijar los destinos» en una capilla dedicada a Nebo, el hijo de Marduk, que había rescatado a su padre de la «montaña» —es decir, del mundo subterráneo— en donde fuera en-



cerrado. La victoria sobre Tiamat se celebraba en el *bit-akitu* con un gran banquete antes de regresar a la ciudad para que el rey y la sacerdotisa consumaran el matrimonio sagrado en el *esagila*. Los destinos del año entrante quedaban entonces fijados lo mismo que en la creación, cuando la «tabla del destino» le fue confiada a Marduk como principal entre los dioses.

Vemos, pues, que la fiesta de Año Nuevo en Babilonia era una escenificación ritual de la muerte y resurrección del dios que encarnaba en sí las condiciones de la fertilidad, si bien Marduk no fue nunca concebido a manera de potencia cósmica única como lo fuera Ra en Egipto, como tampoco era aquí la monarquía el centro dinámico de la estructura social. Ni el rey, ni el gobierno, ni los dioses mantenían posiciones totalmente aseguradas dentro de un orden inmutable, con un mismo dios como principio unificador trascendental, como en la relación de Horus con los faraones. Sin embargo, la recurrencia del drama de Tammuz-Marduk en los textos rituales descubiertos entre 1930 y 1933 en Ras Shamra (Ugarit), en la costa norte de Siria, demuestra cuán fundamental era en el antiguo Oriente Medio el tema de la diosa afligida que busca a su doliente pero viril esposo.

### Las tabletas de Ras Shamra

Estas tabletas, pertenecientes a los siglos xv y xiv a. C., no son seguidas ni completas, pero representan toda una literatura en una primitiva lengua alfabética cananea, semejante a las formas tempranas de fenicio y hebreo, escrita en los caracteres cuneiformes que se utilizaban en Sumer y Akkad. Formaban parte del archivo de un templo local de la época de Amarna, a mediados del segundo milenio a. C., y su desciframiento, todavía incompleto, ha revelado que contienen en forma poética una serie de leyendas, mitos y rituales que presentan notables semejanzas con el culto de Tammuz. Se repiten en ellas, por ejemplo, las hazañas de un dios del cielo llamado Aleyan, hijo de Baal, y su enemigo Mot, hijo de El, el señor del

mundo subterráneo. Después de un combate con un dragón llamado Yam o Nahar, que finalizó con la victoria de Aleyan, el vencedor parece haber sido instalado en un palacio real. Pero el benefactor Aleyan fue asesinado en pleno verano, y de su descenso al mundo subterráneo eran símbolos las plantas marchitas y el suelo agostado durante la estación de la sequía. Su esposa Anath, aparentemente la Ishtar de esta leyenda, emprendió la búsqueda de su cuerpo, y cuando encontró a Mot, el adversario, le cogió, le abrió de arriba a abajo con una hoz ritual (*harpé*), le aventó, le asó al fuego, le trituró en una muela, esparció su carne sobre los campos y la dio a comer a los pájaros. Le trató, en fin, como al grano recolectado. Más tarde, Mot fue resucitado y persuadido por la diosa del sol de que se rindiera y reconociera la realeza de Aleyan, con lo cual la tierra recobró su fertilidad.

En el estado actual de los textos y de sus traducciones, la mitología que contienen resulta aún muy incierta, pero el tema central parece ser el de una lucha entre la vida y la muerte en la naturaleza, desarrollada en forma de drama de la vegetación en el que participan numerosos dioses y diosas. Ello no ha de sorprendernos si pensamos que fue en el norte de Siria donde floreció el culto de Adonis, con sus semillas germinantes sembradas en macetas llamadas «jardines» para simbolizar la vegetación de primavera, con sus lamentaciones por el joven dios y las plantas marchitas. Si, como parece muy probable, los textos eran rituales litúrgicos de Año Nuevo, es posible que esos ritos finalizaran con un matrimonio sagrado que asegurase la continuidad de la fertilidad en la naturaleza: hay en dichos textos una o dos alusiones que apuntan a la celebración de una ceremonia nupcial. No podemos estar del todo seguros, pero hay razones para creer que el ritual de Ras Shamra era una versión cananea del culto a Adonis-Tammuz, sin duda con sus características y diferencias propias, como en las celebraciones paralelas que encontramos en otras regiones del Creciente Fértil. Detrás de todas ellas estaba la relación común de esos dioses con la vida de la vegetación, relación que llevaba consigo

su sufrimiento y muerte cuando el grano era cortado y trillado, y su resurrección con la reaparición de las cosechas después de las lluvias de primavera y de otoño, o de la crecida del río, dentro del ciclo anual de la naturaleza. Dado que el rey y la reina eran sus encarnaciones o servidores en la tierra, tenían que desempeñar sus respectivos papeles en la fiesta de Año Nuevo para asegurar la fertilidad de los campos y la prosperidad de la nación sobre la que reinaban con este carácter sagrado.

### Los hebreos

Dentro de este marco general y sobre este fondo es donde hay que estudiar los comienzos de la religión hebrea. La nación que más adelante se llamaría Israel era de origen mixto: en el segundo milenio a. C. había hecho su aparición en el norte de Mesopotamia, procedente de la combinación de un grupo no semítico los hurritas, cuyo hogar ancestral se situaba en las montañas del Kurdistán, con un pueblo muy disperso al que bastantes fuentes contemporáneas designan con el nombre de habiru. Emigrando hacia el Oeste, llegaron finalmente a Palestina y allí se mezclaron con la población semítica cananea, tal como se indica en las historias de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob y en el libro del Génesis.

Huelga decir que estas narraciones son en muy gran medida legendarias en cuanto a sus detalles e intención, reflejando situaciones etnológicas y creencias y prácticas religiosas muy posteriores. De todos modos, suministran alguna información sobre lo que sucedía en esa parte del Oriente Cercano durante la primera mitad y mediados del segundo milenio, cuando los antepasados de Israel vagaban con sus rebaños entre Mesopotamia septentrional y Siria, y un grupo mezclado de nómadas, los hicsos, habían invadido Siria y Palestina desde el Norte, llegando incluso a dominar en Egipto hasta su expulsión hacia 1570 a. C. Así, la historia de Abraham resume a grandes rasgos la historia tribal de una parte de los habiru. Se nos dice que Isaac hizo traer a su esposa de Harran, en Meso-

potamia septentrional (Gn 24), y parte de ese pueblo compuesto que más tarde serían los «hebreos» pasó a Egipto siguiendo a la avalancha de los hicsos desde el Norte (Gn 12 10 ss.; 26 1 ss.). Transcurrido cierto tiempo los hallamos instalados en la tierra de Gosén, que puede haber sido el Wadi Tumilat del Delta oriental.

En este punto, sin embargo, se plantea un problema todavía por resolver, suponiendo que tenga solución. Todo induce a creer que los hebreos estuvieron estrechamente vinculados a los hicsos, y que al menos algunos de ellos se infiltraron en Egipto durante la amplia migración de pueblos que en aquel período se desarrollaba en todo el Oriente Medio. No obstante, resulta muy difícil determinar las fechas de su entrada en el valle del Nilo y su éxodo posterior. Su llegada parece que debió coincidir con la ocupación de los hicsos, ya que únicamente en esa época podrían haber sido bien acogidos, como indica la historia de José —si aceptamos su historicidad—, y haber gozado de la hospitalidad del país.

Parece, pues, que la mudanza de su fortuna bajo «un faraón que nada sabía de José» a que alude el primer capítulo del libro del Exodo se produjo cuando la invasión de los hicsos llegó a su término hacia 1570 a. C. Pero la mención de las ciudades de depósito Pitom y Ramsés como edificadas por los hebreos esclavizados (Ex 1 11) ha inducido a algunos eruditos a creer que su opresor sería Ramsés II (c. 1300-1224 a. C.) y no Ahmés I, el autor de la expulsión de los hicsos. Se ha sugerido, en consecuencia, que la huida que conocemos con el nombre de Exodo tuvo lugar después de acceder al trono el sucesor de Ramsés II, Menepthah (c. 1223-1215), quien, según sabemos por una estela descubierta en Tebas en 1896, tuvo que sofocar revueltas en Palestina. Después de la Primera Guerra Mundial el profesor Garsang llevó a cabo extensas excavaciones en Jericó, de las cuales dedujo que la ciudad había sido destruida en la segunda mitad de la Edad del Bronce tardía, hacia 1400 a. C. Ello parecía confirmar la cronología de 1 R 64, que fecha el éxodo cuatrocientos ochenta años antes de la construcción del Templo de Jerusalén por Salomón. Por

tanto, este investigador afirmó que el responsable de la esclavización de los hebreos fue Tutmés III (1501-1447), y que a su muerte en 1447 fue cuando éstos lograron sacudirse un yugo que había llegado a ser insoportable.

Todas estas hipótesis contradictorias indican que nos hallamos ante un problema sumamente complejo, y de hecho cada una de las teorías propuestas como posibles soluciones del mismo tropieza con dificultades casi insuperables a la hora de reconciliar las tradiciones bíblicas con los datos arqueológicos. Así pues, la fecha y detalles de la conquista y ocupación israelitas de Palestina son todavía muy dudosos, y no podemos afirmar con seguridad quiénes eran realmente los hicsos, ni cuáles fueron exactamente sus relaciones con los hebreos. El profesor Rowley pasó revista a la evidencia existente hasta 1950 en sus conferencias Schweich, publicadas en ese año bajo el título de *From Joseph to Joshua* (Oxford University Press). Ya que, en vista de la destacada posición que ocupa el éxodo dentro de la religión de Israel, la cuestión reviste considerable importancia, se recomienda a los lectores que deseen ahondar en ella que consulten la obra citada, donde hallarán indicaciones bibliográficas sobre el tema.

## El Dios de los hebreos

Algunas de las dificultades que hemos citado se derivan quizá del hecho de que hubo más de una entrada de hebreos en Palestina, y de que solamente una parte de ellos —quizá las tribus de José— emigró a Egipto, mientras el resto permanecía en aquella región. En su forma actual, el relato veterotestamentario de la conquista y asentamiento en la «Tierra Prometida», tal como aparece en el libro de Josué, es en gran medida obra de autores y correctores del reino meridional de Judá que, pese a algunas discrepancias, presentaron la invasión como un acontecimiento único, dirigido por Josué tras la muerte de Moisés. Si bien todas las tradiciones coinciden en hacer de Moisés la figura de enganche de los hebreos

cautivos y su centro aglutinante después del éxodo, difieren, en cambio, en lo tocante a los comienzos del culto al Dios de Israel bajo el nombre de Yahvéh.

En el documento más antiguo, redactado en Judá no más tarde del siglo VIII a. C. y designado habitualmente por la letra J, se da a Dios el nombre de Yahvéh desde el principio de la humanidad en el jardín del Edén. En el documento E, más o menos contemporáneo y difundido en el reino de Israel o zona norte de Palestina, la revelación del nombre divino se atribuye a Moisés, cuando ante la zarza ardiente de Madián recibió el mandato de ir a sus compatriotas cautivos en Egipto con un mensaje de liberación de parte del Dios de sus padres, de Abraham, Isaac y Jacob, al que llamarían Yahvéh (Ex 3). El documento sacerdotal o P, compilado después del regreso de los judíos de su destierro en Babilonia en el siglo VI, confirma esta versión\*.

Aunque el origen de la divinidad destinada a convertirse en dios nacional de Israel y del judaísmo, y andando el tiempo en sinónimo de la Deidad tal como entendemos hoy este concepto, es muy incierto e impreciso, parece que Moisés difícilmente habría podido hacerse escuchar por los esclavos hebreos de Egipto si se hubiera dirigido a ellos en nombre de un dios totalmente desconocido. Dado que en muchas inscripciones, textos y documentos más o menos contemporáneos del período mosaico aparecen nombres divinos tales como *Ya*, *Yami*, *Yabu*, no es improbable que «Yahvéh» fuera el apelativo familiar de una deidad semítica occidental de la época, y más concretamente entre los quenitas, un clan madianita que vivía en las proximidades del Horeb, el monte sagrado identificado erróneamente con el Sinaí. Con ellos pasó Moisés varios años, entre su huida de Egipto y su retorno a ese país para sacar al desierto a sus hermanos oprimidos (Ex 2 15 ss.). Allí guardaba los rebaños de su suegro Jetró, que se supone debió ser un sacerdote de Yahvéh (Ex 3 1; 18 1 ss.). Por consiguiente, pudo ser Jetró el primero en introducir

\* En la *teoría documentaria* el Pentateuco se supone refundida a partir de cuatro documentos: el Jahvista (J), el Elohista (E), el Deuteronomio (D) y el Priesterkodex (P). (*N. del E.*)

a Moisés en el conocimiento de Yahvéh y quien le instruyó en el culto a su dios quenita. Algunos estudiosos, sin embargo, opinan que Yahvéh era de origen árabe, y que Jetró se convirtió a su culto al comprobar su poder entre los israelitas.

En un caso como en el otro, no era una deidad autóctona hebrea, y apenas cabe dudar de que fue la influencia de Moisés lo que determinó su adopción por las tribus sacadas por él de Egipto. De ser un dios de esta confederación meridional de «hebreos», poco a poco se fue convirtiendo en centro aglutinante de la nación entera de Israel. Cuando las diversas tradiciones se combinaron en la narración común que encontramos en las escrituras del Antiguo Testamento en su forma actual, se presentó a Yahvéh como al dios que había elegido a Israel como pueblo predilecto, que lo había liberado de la servidumbre de Egipto, que se había revelado a su siervo Moisés en el monte sagrado Horeb (llamado Sinaí) y establecido con los israelitas una relación de alianza a través de su caudillo, en los días de su peregrinaje por el desierto. Aunque gran parte de esta tradición antigua es contradictoria, confusa e imposible de correlacionar con los testimonios arqueológicos e históricos y la cronología contemporánea, sí se puede razonablemente dar por cierto el hecho de que un grupo de hebreos vivió en Egipto a principios del segundo milenio a. C., fue reducido a la esclavitud y finalmente liberado por un caudillo en la persona de Moisés. El fue, además, el principal responsable de la introducción del culto a Yahvéh como dios que había obrado todos aquellos prodigios en beneficio de su pueblo. Aparentemente, en el reino meridional de Judá se creía que Yahvéh había sido adorado siempre, desde el principio de la creación. Según la tradición norteña, su culto no fue establecido hasta su revelación a Moisés. Esta discrepancia se explica si pensamos que entre las tribus del Sur era efectivamente conocido antes de que Moisés entrara en escena, ya fuera como deidad antigua de los quenitas, ya como un dios tribal árabe, mientras que en las demás regiones su introducción fue posterior, y por tanto atribuida únicamente a la reve-

lación mosaica. Una vez verificada ésta, Israel se consideró vinculado a Yahvéh en una relación peculiar de alianza, en virtud de su respuesta a su adopción.

### La alianza y la monarquía

Cuán hondamente arraigó esta convicción lo demuestra la posición única que Yahvéh ocupó a partir de entonces en la nación. A medida que los dioses tribales de los primeros hebreos eran absorbidos por el dios único de la confederación de Yahvéh, y que el poder y el prestigio de la deidad confederada aumentaban, poco a poco fue asumiendo un dominio absoluto sobre la totalidad de Israel. A pesar de sus antecedentes en el desierto, retuvo la supremacía tras el asentamiento en Palestina y la adopción de un modo de vida agrícola, sin que a ello fueran obstáculo la poderosa influencia y el atractivo de los cultos indígenas de la vegetación. Es cierto que la naturaleza y atributos de los baales palestinos fueron transferidos a Yahvéh, y a menudo el culto desarrollado en los santuarios era prácticamente el mismo que se había dedicado a su ocupante anterior, una deidad cananea. De hecho, la pugna entre ambas religiones se perpetuó hasta que Israel fue de nuevo conducido al cautiverio, esta vez en Mesopotamia, a principios del siglo VI a. C. Lo demuestran muy claramente los profetas hebreos que, dos siglos antes, denunciaban en términos inequívocos las corrupciones que prevalecían en su época y las consecuencias que inevitablemente acarrearían a la nación. De todos modos, Palestina era oficialmente «la tierra de Yahvéh», donde Yahvéh constituía el centro de consolidación de una teocracia unificada religiosa y políticamente en torno a su culto y bajo su jurisdicción.

El vínculo entre la nación y su dios dependía de la observancia de la Alianza y su culto, cuya primera condición era la lealtad absoluta a Yahvéh y sólo a él, y la obediencia explícita a sus mandatos. Si bien es cierto que este ideal de los profetas y sus sucesores no llegó a realizarse hasta la disolución de la monarquía, era inherente a la



tradición anterior. Mientras que el monoteísmo ético de tipo profético es de aparición relativamente tardía — decir, posterior a la conquista y ocupación hebreas de Palestina y al establecimiento de un gobierno unificado del Norte y el Sur bajo David—, Moisés había logrado asegurar la lealtad de cierto número de tribus a un solo dios, Yahvéh, en calidad de deidad confederada, sin negar la existencia de otros dioses tribales fuera de su jurisdicción. Habría que esperar hasta los primeros tiempos de la monarquía para que Yahvéh asumiera un dominio más amplio sobre Israel como Estado teocrático unificado, y aun entonces se siguió creyendo que los dioses locales, reducidos a una posición subordinada, suplían necesidades muy urgentes respecto al control del tiempo atmosférico y otras funciones similares. En esta situación anómala, Yahvéh era un dios celoso que insistía en la lealtad insoportable de su pueblo, aunque las reinas y princesas extranjeras tuvieran sus templos y cultos propios (1 R 11 2 ss.; 18 19). Se llega a afirmar, en efecto, que la institución de la monarquía ha sido una afrenta a Yahvéh (1 S 84 ss.; Os 10 9, 13 10) y una violación de la Alianza.

En este punto, sin embargo, es posible que los textos de que disponemos hayan sido tergiversados, dado que fueron compilados en un momento en el que la influencia del profetismo era muy fuerte. Los profetas del siglo VIII miraban a la monarquía con el mayor recelo, debido, como ya se ha dicho, a la estrecha vinculación que en los países circundantes unía a la realeza con los rituales de vegetación. De ahí que vieran en esta institución un desafío a la relación entre Yahvéh e Israel basada en la Alianza, que, según mantenían, había sido concertada primero con Abraham y después con Moisés. Esta relación teocrática estaba establecida con el dios que había adoptado al pueblo hebreo, no con un rey sagrado que fuera el punto focal de la estructura social, como en Egipto, o el esposo divinizado de la diosa madre, como en Mesopotamia y, posiblemente, también en los cultos cananeos.

La necesidad de una monarquía surgió para resistir los ataques de los filisteos y los amonitas. Saúl, David y sus sucesores reinaron como «ungidos de Dios» y des-

empeñaron funciones sacerdotales como los reyes divinos de los países vecinos del Creciente Fértil, pero nunca se les consideró encarnación de Yahvéh o siervos suyos divinizados. Dios estaba siempre por encima del mundo y de los procesos de la naturaleza. El propio nombre personal, Yahvéh, por el que se nos dice que Moisés designó a la deidad a cuyo servicio había sido llamado, sugería la idea de la trascendencia divina. La frase «Yo soy el que soy» (Ex 3 14) parece aludir al Ser puro: «el que es» o «el que hace ser», el omnipresente creador y conservador de todas las cosas, inefable, indefinible, inimaginable, la base única de toda la existencia. No es probable, desde luego, que el nombre divino llevara anejo un grado tan alto de abstracción cuando por primera vez fue aplicado al dios de Israel, aunque semejante concepción de la Deidad no era muy distinta de la que el pensamiento egipcio antiguo asociaba a Ptah. De todos modos, el monoteísmo hebraico que expresaban los profetas nació de la convicción de que el dios que se había revelado a los antepasados de la nación en una época de adversidad y los había llevado del desierto a la «Tierra Prometida» reinaba sobre todas las cosas según su voluntad y designios. Aquellos acontecimientos prodigiosos habían sucedido mucho antes de la monarquía, por lo que difícilmente podía considerarse a los reyes hebreos como mediadores entre la nación y sus dioses, como se hacía en las demás civilizaciones del antiguo Oriente Medio.

Cuando al fin se concertó una alianza entre Yahvéh y la casa de David, el reino del Norte no vaciló en repudiar su herencia en el hijo de Jesé después de que su nieto Roboam se negara a prestar oídos a sus quejas (1 R 12 12-16). Ni que decir tiene que, dentro de la tradición del Sur, este hecho se presenta como un grave «pecado» por parte de Jeroboam I, pero ello no fue obstáculo para que el yahvismo quedara tan firmemente establecido como religión oficial en el Norte como en el Sur, dado que la Alianza era independiente de cualquier dinastía terrena. Por consiguiente, la caída de la monarquía —primero en Israel con la captura de Samaría por los asirios en 721 a. C., y después en Judá cuando los caldeos comple-

taron el «Exilio» en 587 a. C.— tuvo escaso efecto en la vida religiosa del judaísmo. Los reyes reinaban por permiso divino y por la voluntad del pueblo, y su trono únicamente estaba seguro mientras el ocupante fuera fiel en el cumplimiento de sus deberes. Hasta cierto punto, y como en otras monarquías antiguas, el soberano «no podía hacer mal» (1 S 8 11 s.; 1 R 21), pero su poder absoluto estaba limitado por la supremacía de la voluntad de Yahvéh. Como portavoces del Señor, los videntes y los profetas reprendían a los monarcas reinantes en su nombre, pronunciaban sentencias divinas sobre ellos y anunciaban la disolución de la monarquía como institución como consecuencia de su fracaso en el cumplimiento de los fines que le eran propios dentro del Estado teocrático.

## El Templo

Entre tanto, los reyes ofrecían sacrificios, vestían la misteriosa vestidura sacerdotal llamada efod, oficiaban en las ceremonias religiosas vinculadas a la sagrada Arca de la Alianza y profetizaban. Con la construcción del Templo de Jerusalén en el reinado de Salomón se consumó la ruptura con la tradición del desierto que mantenía que Yahvéh debía morar «en una tienda, en un tabernáculo», y no en una casa de cedro (2 S 7 1-7). Partiendo del principio de que un gran rey debía disponer de un templo magnífico en el que rendir culto y desempeñar sus funciones sagradas, no se escatimaron esfuerzos ni gastos para erigir sobre el monte Sión una morada para Yahvéh y su Arca que fuera digna de su divina majestad, pero que reflejase igualmente la gloria de la nación y de su soberano, Salomón, a cuyo palacio iría unida, de manera muy semejante a como la gran basílica de San Pedro de Roma, la iglesia madre de la cristiandad occidental, es un apéndice del Vaticano y se alza dentro de sus muros.

El trazado del Templo, obra de un arquitecto tirio, seguía el modelo de los de Egipto y Fenicia, y su construcción fue llevada a cabo principalmente por artesanos extranjeros. Además, iba provisto y equipado de idénticos

ornamentos, emblemas y decoración. No sabemos exactamente cómo se desarrollaba en él el culto ni a quién iba dirigido, ya que las descripciones que del oficio divino da el Antiguo Testamento están corregidas por monoteístas posteriores, que eliminaron cuantas referencias encontraron contrarias a su fe y práctica propias. Pero sus diatribas contra los santuarios locales de otras partes del país, dispuestos de modo semejante, dejan escaso lugar a dudas de que el culto del templo de Jerusalén presentaría un carácter general muy similar al que se practicaba en Egipto, Fenicia y Ras Shamra en Siria.

Si así fuera, como sugieren, además de la planta, los pilares, el mobiliario y la decoración, las denuncias de cultos extranjeros que hallamos en escritores más tardíos del Antiguo Testamento, significaría que en esta capilla real, donde Ajaz hizo levantar un altar asirio en tres pisos como los zigurats acadios o sumerios (2 R 16 10-15), se llevaban a cabo ritos solares egipcios, el culto a la serpiente y sacrificios cananeos, el ceremonial cósmico mesopotámico y las lamentaciones de Tammuz. En medio de este escenario politeísta se alzaba el Arca, entronizada entre los dioses de las naciones vecinas, cuyo culto, aquí como en los santuarios que Salomón construyó para uso de sus esposas extranjeras, gozaba de la protección especial del rey. El que Yahvéh sobreviviera como único dios legítimo de Israel, hasta llegar a ser reconocido como único señor del universo, constituye el logro más notable de la religión hebraica. Por debajo de todas las vicisitudes de su accidentada historia, la Alianza siguió siendo la única realidad básica permanente. La monarquía podía elevarse y caer, el legado nacional de la tierra prometida podía perderse temporalmente, pero la relación de Israel con su dios se mantenía. Era la Alianza la que confería a la estructura social y la organización religiosa esa estabilidad que la monarquía divina garantizaba en otras regiones del Oriente Medio antiguo.

### 3. Las religiones de la India

Atravesando en dirección oriental Asia Menor desde el Creciente Fértil, las regiones altas de Persia constituían en el cuarto milenio a. C. un punto natural de confluencia de los logros culturales del Oriente Cercano antiguo. Allí se desarrolló la primera civilización del Elam, y quizá fuera el centro que irradió diversos movimientos culturales e influencias religiosas a través de los montes Zagros hasta Mesopotamia, y a través del Beluchistán y el Himalaya hasta la India occidental. Así, gracias a las excavaciones realizadas en el Punjab y el valle del Indo desde 1922 sabemos ahora que en estas zonas estuvo establecida, entre el 3000 y el 2000 a. C., una notable cultura urbana homogénea, nacida de las pequeñas aldeas agrícolas del Beluchistán, y en último término derivada de Persia occidental y el Creciente Fértil. Las estaciones de donde procede la mayor parte de nuestra información son las de las antiguas ciudades de Harappa, situada en la orilla izquierda del río Ravi, que fue la capital prehistórica del Punjab, y Mohenjo-Daro, en la orilla derecha del Indo y seiscientos kilómetros al sudoeste

de aquélla en la región del Sind, donde también se ubica el centro de Chanchu-Daro.

### La civilización del valle del Indo y su religión

Como las aglomeraciones contemporáneas de Egipto y Mesopotamia, estas ciudades se situaban en las proximidades de los grandes ríos y de las anchas llanuras fértiles (tal es el caso, por ejemplo, de Larkana, entre el Indo y el Kuhistán o montes Kirthar), y a efectos de riego dependían de la inundación anual. Cuando en verano se fundían las nieves de sus manantiales, podía suceder que el Indo se desbordase, y para ello las ciudades descubiertas disponían de sistemas complejos de drenaje. Algunos edificios de Mohenjo-Daro se alzaban sobre plataformas y montículos artificiales. Esta ciudad muestra un urbanismo muy avanzado, con calles amplias, saneamientos, una ciudadela y las casas dispuestas en hileras paralelas, sobre un trazado tan estrictamente «funcional» que sir John Marshall, al excavarla en 1922, la comparaba con una moderna ciudad algodонера del Lancashire. Algunas de las casas estaban construidas en torno a un patio provisto de escaleras, cuartos interiores, retretes y vertederos.

Al oeste del montículo sobre el que ahora se alza una pequeña *stupa* budista con su monasterio había una gran cisterna que sir John Marshall describió como «un vasto establecimiento hidropático». Pero es más probable que originariamente formara parte de la ciudadela, que, como dice sir Mortimer Wheeler, era «un centro, a escala significativa, de la vida religiosa o administrativa». Si, como parece, esta interpretación fuera correcta, estaríamos ante uno más de los numerosísimos casos en que un santuario antiguo ha retenido su carácter sacro a través de los siglos. En el siglo III o IV d. C. se levantaron sobre el montículo un monasterio budista y un relicario de ladrillo o *stupa* con su correspondiente patio, y junto al mismo hay ruinas de lo que pudo ser el lugar donde se efectuaban las abluciones rituales, como en los templos hindúes de hoy. Es posible que las ocho salas pequeñas

del claustro que rodea a la cisterna, cada una con una celda encima, fueran utilizadas por los sacerdotes encargados del culto acuático del santuario central. El plano del conjunto parece indicar que estaba proyectado para miembros de una orden sacerdotal, cada uno de los cuales viviría en su celda, con su cuarto de baño enlosado debajo y una escalera de entrada particular. Seguramente esos sacerdotes tendrían la obligación de realizar sus abluciones a determinadas horas, y de officiar en las reuniones multitudinarias que se celebraban en las grandes ocasiones ceremoniales. Con toda probabilidad tenemos aquí, por tanto, el prototipo de la purificación por el agua que ha llegado a convertirse en rasgo tan destacado de la India hinduista, sobre todo en forma de baño ritual en los ríos sagrados.

Aunque el templo propiamente dicho subyacente a la *stupa*, caso de haberlo, no ha sido todavía identificado, el carácter general de la zona de la ciudadela de Mohenjo-Daro desmiente la hipótesis anterior de que la civilización del Indo, o de Harappa, era un pacífico régimen democrático desprovisto de fortificaciones, torres-templo y de los demás elementos militares, sociales y religiosos de las monarquías sagradas del Oriente Medio. Una observación más rigurosa ha convencido a sir Mortimer Wheeler de que en realidad existía en esta región, lo mismo que en la antigua Sumeria, un «gobierno de ciudadelas» con defensas a gran escala y todos los síntomas de un poder autocrático centralizado que desde las dos sedes principales de gobierno, Harappa y Mohenjo-Daro, ejercía una soberanía unitaria sobre los reinos respectivos del Norte y del Sur, con una autoridad teocrática suprema. Lo demuestran la uniformidad del trazado y servicios de las ciudades, el carácter de centro cívico y religioso del templo-ciudadela y la administración secular, cuidadosamente ordenada bajo sanción divina y sobre las pautas sentadas por los reyes-sacerdotes de Mesopotamia.

Además, parece ser que la monarquía sagrada estaba íntimamente asociada al culto de la diosa madre, como en Babilonia. Algunos de los edificios más pretenciosos de Mohenjo-Daro pueden haber sido santuarios erigidos en

su honor, y parece como si en todas las casas hubiera habido figuras de barro de una deidad femenina de aspecto idéntico al de la Gran Madre del Oriente Medio antiguo, y de función idéntica a la de las innumerables diosas locales que se veneran en la India como dispensadoras de vida y fecundidad: personificaciones, en efecto, del principio femenino que el hinduismo llama *sakti*.

Aún más significativas para el estudio del hinduismo son las figuras de un dios con cuernos y tres rostros, sentado en un escabel con los talones juntos, en la postura de un *yogi* sumido en meditación profunda. En un sello aparece rodeado por dos ciervos o antílopes, un rinoceronte, un elefante, un tigre y un búfalo; él mismo ostenta dos cuernos parecidos a los de un búfalo o toro, y entre ellos una elevación en forma de abanico. Todo indica que nos hallamos ante un prototipo del gran dios indio Siva como Señor de los Animales (*Pasupati*), a quien tan a menudo se representa con varios rostros. Era uno de los dioses hindúes más antiguos, y en calidad de Destructor componía la gran Tríada junto con Brahma, el Creador, y Visnú, el Conservador. La complejidad de su carácter se debía a que, como Ra en Egipto, absorbía en sí las funciones de muchos dioses. Aunque especialmente asociado a la destructividad, se le identificaba también con los procesos de la reproducción como autor y dador de la vida. Por eso eran símbolos suyos el *lingam* y el *yoni*, figuraciones convencionales de los órganos generativos masculino y femenino. Tanto en Mohenjo-Daro como en Harappa se han encontrado símbolos fálicos en forma de piedras cónicas, y anillos grandes del mismo material que se supone serían *yonis*; se piensa, por tanto, que en la civilización del valle del Indo el culto a un dios de la fertilidad o de la vegetación análogo a Siva, que personificaba los poderes reproductores de la naturaleza, estaba ya lo bastante establecido como para convertirse en elemento permanente de la religión india. En efecto, sir John Marshall no vacila en afirmar que la religión de la población del Indo «es tan característicamente india que apenas se distingue del hinduismo actual, o al menos de ese aspecto del mismo que aparece vincu-



lado al animismo y los cultos de Siva y la diosa madre, aún hoy día las dos fuerzas más pujantes de la religión popular».

De lo dicho cabe deducir que los comienzos del hinduismo hay que buscarlos en esta civilización antiquísima, que antes de establecerse en el noroeste de la India tuvo tras de sí un largo período de desarrollo. El tercer milenio a. C. registró la confluencia de tres grandes corrientes de cultura —las de Mesopotamia, el Elam y el valle del Indo— cuyo lugar de origen habría que situar en algún punto entre Sumeria y Mesopotamia y la India, probablemente en las mesetas iranianas. Fue en las ciudades del Indo, en las que la vida transcurrió con escasos cambios desde aproximadamente 2500 a. C. hasta el momento en que, más de mil años después, fueron abandonadas en ruinas, donde se sentaron las bases de algunos rasgos característicos del hinduismo. Más tarde, hacia 1500 a. C., llegó a la región una tradición religiosa muy distinta, importada por un pueblo de alta estatura y tez clara, de raza y lengua indoeuropeas, que se llamaba a sí mismo ario. Atravesando los pasos montañosos del Hindu Kush, estas poblaciones se derramaron sobre la India noroccidental, y con toda probabilidad encontraron las ciudades anteriores en ruinas, ya que, al parecer, habían sido destruidas por bárbaros del Oeste antes de la invasión aria. Fue la coincidencia de este influjo del Noroeste con el movimiento migratorio hacia el Este en el valle del Indo y la región circundante la que, al romper la solidaridad de la civilización urbana estática, despejó el camino para la fusión de varias culturas diversas en una tradición religiosa común bajo la influencia consolidadora del hinduismo.

### La llegada de los arios

El origen de este pueblo indoeuropeo y de su lengua ha sido tema de discusión durante largo tiempo, sobre todo en los años en que los nazis alemanes le prestaron una significación política particular. Dejando a un lado

nacionalismo y política, lo más probable es que la cuna de los arios estuviera situada en las estepas del sur de Rusia y al este del Mar Caspio, donde, en el segundo milenio a. C., el caballo fue domesticado por agricultores parcialmente nómadas que desarrollaron una cultura de tipo guerrero. Aunque habitaban en pequeños poblados cultivando cereales y criando rebaños, su organización social no era urbana sino tribal, y su religión era una forma de culto naturalista. Ambas cosas les diferenciaban de la complicada civilización urbana del valle del Indo, con su diosa madre acompañada de ritos de fertilidad y su gobierno por reyes-sacerdotes. Hablaban el mismo tipo de lengua, el sánscrito, que sus parientes europeos que introdujeron lo que se denomina grupo lingüístico *centum*, que incluye las lenguas latinas, griegas, celtas, teutónicas, germánicas y eslavas. Dado que se llamaban a sí mismos *aryas*, «nobles» —de donde procede el nombre «Irán»—, se les conoce por arios, o indoeuropeos. Por tanto, aunque «ario» es realmente una designación lingüística, como «semita», de hecho representa a un grupo de pueblos que en dos ramas se abrieron camino hasta la India y Europa desde su lugar de origen común, ubicado probablemente, como ya hemos dicho, entre Rusia meridional y el Turquestán, a mediados del segundo milenio a. C. (c. 1500).

Fueron ellos los introductores en la India de un nuevo tipo de cultura y religión cuando, agrupados en pequeñas aldeas, se asentaron con sus rebaños en el Punjab; más tarde emigrarían hacia el Este. Cada aldea estaba regida por un jefe local o rajá cuyo cargo era hereditario, y, por contraste con los habitantes autóctonos de tez más oscura, a los que llamaban *dasa* (un término despectivo que en sánscrito llegó a significar «esclavo»), los nuevos pobladores se declaraban a sí mismos de estirpe y sangre «noble», es decir, *aryas*. Sin embargo, parece que fue la fusión de la civilización del Indo con la cultura y la lengua de los arios lo que dio origen a los mejores logros de la India en religión, filosofía, mística, literatura y ética. Las sucesivas invasiones, cada una de las cuales venía a ahondar la discrepancia entre los recién llegados y los pobla-

dores anteriores, hicieron necesario organizar y racionalizar a todos estos diversos grupos culturales, religiosos y lingüísticos dentro de una estructura social única de relaciones bien definidas. Para ello se establecería, andando el tiempo, el sistema de castas, que hasta nuestros días viene siendo un rasgo característico de la organización religiosa y social de la India.

### El sistema de castas

Este sistema debió desarrollarse gradualmente: los *Vedas*, libros sagrados de hacia el 1000 a. C., no lo mencionan, pero en el siglo V a. C. estaba ya bastante extendido. Durante los dos siglos anteriores, los arios del valle del Ganges se habían constituido en estrato superior de la población en muchos distritos regidos por rajás hereditarios, con los no arios como clase más inferior. Aunque no había entre ellos líneas divisorias tajantes, cuatro grupos sociales definidos se hallaban en vías de formación: el de los *kshatriyas* o nobles y guerreros, el de los *brahmanes* o sacerdotes, el de los *vaisyas* o comerciantes, campesinos y artesanos y el de los *sudras* o siervos no arios. Además, los tres primeros grupos tendían a diferenciarse de los no arios de tez oscura. Fue esta barrera de color lo que dio nombre al sistema de castas, porque la palabra que en hindú significa «casta» es *varna*, «color». En la práctica, sin embargo, puede decirse que todos los aspectos de la vida cotidiana llegaron a estar regulados por el sistema a través de la herencia y la ocupación, con una serie de normas inflexibles que gobernaban el matrimonio mixto, intimidades sociales como el beber de la misma copa o compartir la comida, la preparación de los alimentos, la aceptación de agua, el uso de caminos, escuelas y templos, y la indumentaria. Fuera de estas cuatro castas, y a medida que el sistema se desarrollaba e imponía con mayor rigidez, ha ido quedando excluido un sector considerable de la población, que actualmente se calcula en unos cincuenta y cinco millones de personas: son los «sin casta» o «parias», entre los que se

cuenta un grupo de «intocables». Se ocupan de las tareas ceremonialmente impuras y contaminantes, tales como la recogida de basuras, el lavado de la ropa y el curtido del cuero, y en consecuencia se les prohíbe todo contacto directo con los hindúes de casta.

Según la visión tradicional del Código de Manu, una colección de preceptos morales reunida hacia el 200 a. C., todo hindú de casta pertenece a una de las cuatro *varnas*, que se supone brotaron del cuerpo del Creador. Por razón de su origen divino, cada uno de estos grupos debe mantenerse separado de los restantes, sin interacción alguna entre sus miembros desde su nacimiento hasta su muerte. En la práctica, sin embargo, las castas se han fragmentado en diversos subgrupos, algunos de los cuales han experimentado profundos cambios de naturaleza y funciones, por lo que incluso se ha llegado a permitir, a veces con bastante fluidez, el matrimonio entre subcastas inferiores y superiores. Las normas relativas a la alimentación se han observado con mayor rigor que las que se refieren a la indumentaria, pero, pese a ciertas desviaciones y modificaciones, el sistema ha engendrado una estructura social estática en la que el *status* y la ocupación vienen fijados por una base hereditaria que, bajo la influencia de la doctrina de la reencarnación, ha restringido todo cambio de fortuna a las vidas futuras del individuo. En el presente, cada cual está obligado a permanecer en el lugar social para el que ha nacido, con sus deberes y ocupación prescritos, y las muchachas son prometidas a sus futuros maridos en la infancia, o aun antes de nacer, de acuerdo con la normativa de las castas.

### La religión de los Vedas

Es innegable que este sistema ha ejercido una poderosa influencia en orden a la estabilidad religiosa, cultural y política, manteniendo de generación en generación una tradición continuada que aseguraba la unidad a través del equilibrio y la cooperación de todos los miembros de la comunidad, considerados como partes vitales del cuerpo

del Creador. Sin embargo, hasta que los arios renunciaron a su modo de vida nómada para asentarse en el enervante valle del Ganges no abandonaron su cultura pastoril anterior y su robusto optimismo en favor de una filosofía social y política estática, negadora del mundo, que hallaría expresión en el sistema de castas, la ley del *karma* y la doctrina de la reencarnación. Sus himnos anteriores, los del *Rigveda*<sup>1</sup>, presentan un panorama muy distinto de la vida tribal, vagamente organizada en grupos de familias emparentadas o clanes, con cada tribu regida por su rey y adorando a una serie de dioses naturalistas: Dyaus Pitar, el Ser Supremo; Varuna, el cielo que todo lo abarca; Surya, el sol; Usas, la aurora; Indra, la tormenta; Agni, el fuego, y los Maruts, los vientos.

Cuando por primera vez pasaron a la India, los arios eran, pues, un pueblo pastoril politeísta típico, indistinguible en ese aspecto de sus parientes protonórdicos del sureste del Cáucaso. En ese estado debieron mantenerse durante el período que cubre la literatura sagrada védica, desde muy avanzado el segundo milenio a. C. hasta finales del siglo VII a. C., fecha en que la casta sacerdotal de los brahmanes empezó a dominar cada vez más la situación, en su calidad de oficiantes de los sacrificios de los que dependía toda existencia en el cielo y en la tierra. Entretanto, sin embargo, el pensamiento y la práctica religiosos se habían ido distanciando de la optimista tradición politeísta anterior y aproximándose al panteísmo.

Al principio se veneraba y rendía culto a los diversos aspectos de la naturaleza, bajo la forma de dioses que los personificaban, y que en ocasiones eran deidades muy antiguas: tal es el caso de Dyaus Pitar, prototipo del Zeus griego y el Júpiter romano, o de Indra, que al

<sup>1</sup> En sánscrito, la palabra *veda* significa «saber» o «sabiduría», e incluye un número muy elevado de textos, el más antiguo de los cuales es la colección de más de un millar de himnos, usados como oraciones y encantamientos, que forman los diez libros llamados el *Rigveda* o «veda de la alabanza», puestos por escrito en torno al siglo VIII a. C., pero compuestos antes del 1000 a. C. (cf. el capítulo 8, pág. 237).

introducirse en la India asumió un lugar muy destacado como dios de las tormentas y de la guerra. En su país de origen, los arios preparaban un licor intoxicante llamado soma, que se extraía de una planta sagrada y se ingería a manera de bebida sobrenatural, como el néctar entre los griegos o el kava en Polinesia. Los habitantes primitivos del Irán lo conocían con el nombre de haoma, y se ofrecía a los dioses en forma de libación, hasta que más adelante llegó a personificársele como el dios Soma, cuya presencia se creía necesaria para la ofrenda del sacrificio. En la trituración de las hojas de la planta entre piedras para obtener el jugo embriagador se veía la inmolación del dios, el rey Soma. De modo semejante, ningún sacrificio era eficaz sin la presencia de Agni, el fuego sagrado cuya llama purificadora borraba el «pecado» y la «culpa», en el sentido hindú de esos conceptos.

### El brahmanismo

El conservador del orden natural y guardián de la ley moral era Varuna, que ejercía sus funciones de poder divino universal a través de un misterioso principio abstracto llamado *rta*, que gobernaba tanto al cosmos como a los dioses. Se pensaba que el fuego sagrado era su auriga, «el que engancha los corceles y sostiene las riendas de Rta», porque fue la ofrenda sacrificial, de la que Agni era señor supremo, la que progresivamente se fue convirtiendo en el medio por el que se mantenían todas las cosas del cielo y de la tierra. Varuna era el aspecto ético de este orden, y el bien y la verdad confluían en el símbolo del fuego. Ambos estaban bajo el control del rey y de los sacerdotes, y Agni pasó a ser mediador entre el cielo y la tierra. Correspondía al sacerdote presidente, el brahmán —llamado así porque él manipulaba el poder sagrado o *brahman* inmanente en el sacerdocio, el sacrificio y la manifestación inspirada—, construir el altar del fuego, compuesto de ladrillos colocados en siete capas en forma de halcón, en representación de la estructura del universo, el cuerpo de Agni y los *Vedas*. Se creía

que, a medida que erigían el altar ladrillo a ladrillo, los sacerdotes repetían el proceso de la creación. Una vez completada la ceremonia y ofrecido el sacrificio, quedaba restaurada la unidad de la creación y el cuerpo del Creador era devuelto a la vida, como la momia revivificada de Osiris en Egipto.

A finales del siglo VII a. C. los brahmanes, firmemente establecidos dentro del sistema de castas como maestros del ritual sacrificial y del conocimiento sagrado (*veda*) del que dependían todas las cosas del cielo y de la tierra, habían llegado a ocupar una posición única de poder y privilegio en la sociedad. La realización absolutamente correcta de la que dependía la eficacia de algunos de los ritos requería a veces semanas o meses: de hecho, el sacrificio del caballo se prolongaba durante más de un año. Todo ello exigía un adiestramiento complejo e instrucciones pormenorizadas para la práctica del culto, así como alguna explicación de lo que se decía y hacía, en forma de comentarios. De ahí que en torno al 700 a. C. se añadiera a los cuatro *Vedas* un voluminoso conjunto de literatura en prosa, los *Brahmanas*, que con la finalidad principal de servir como libros de texto a las distintas escuelas de brahmanes describían, explicaban y daban instrucciones prácticas para la realización de los ritos sacrificiales. Recopilados y traducidos al inglés dentro de la serie «Sacred Books of the East», estos textos no son precisamente amenos, pero constituyen una fuente de información sumamente valiosa acerca no sólo de la dignidad sacerdotal y sus deberes, sino también de los derroteros que siguió el pensamiento hinduista durante los siglos VIII y VII a. C.

La figura que más destaca en los *Brahmanas* es la del dios Prajapati, Señor de la Producción y personificación del principio creador, a la vez Creador y creación. Llevaba a cabo sus operaciones creadoras a través del orden universal cósmico y moral, *rta*, y mediante el sacrificio de sí mismo a manos de los dioses se originó el universo, compuesto de tantas partes como su cuerpo. Luego de producir las aguas, el sol, las estrellas y la tierra, creó a los animales y al hombre, y finalmente a los dioses.

Este proceso de creación es el que renovaban los sacerdotes en sus sacrificios rituales, pues en el *Satapatha-brahmana* se nos dice que «el sacrificador es el dios Prajapati en su propio sacrificio». Al hacerse sacrificio, el sacrificador se fundía con el universo en todas sus partes, y la creación entera se resolvía en una unidad sostenida por la ofrenda, en la que el cuerpo del Creador (Prajapati) de nuevo era despedazado y restaurado para la conservación del mundo.

### Los Upanisads

El desarrollo de esta línea de pensamiento, de no muy fácil comprensión para la mentalidad occidental, había de inaugurar uno de los más grandes períodos especulativos de la historia de la religión. Se dice en los *Brahmanas* que Prajapati, el Señor de la Creación, se reprodujo por medio de un huevo de oro, del que salió el *brahman* como principio creador neutro e impersonal. Como ya se ha explicado, se daba el nombre de *brahman* al poder sobrenatural o *mana* actuante en la palabra hablada (*veda*) y en la actividad cósmica (*rta*) generada por el ritual sacrificial. Abarcaba, por consiguiente, el hechizo mágico, el ritual sagrado y el orden divino universal más allá de los dioses; llenaba el universo y creaba y gobernaba todo lo existente. No había más que un paso de esta concepción del *brahman* a la de un Absoluto panteísta existente por sí y en sí, sin relación con ningún otro ente externo a él, en el que Dios y el universo serían una misma cosa. Por definición, el *brahman* era *advitiyam*, «sin segundo». Era imposible, pues, que el hombre entrara en relación o unión personal con un «Uno» suma de toda existencia, ya que esa unión implicaría algo distinto del «Uno» o Absoluto, con el que éste pudiera unirse.

Esta doctrina panteísta fue desarrollada y sistematizada por un notable grupo de místicos que, aproximadamente desde 600 a. C. en adelante, llevando vida de eremitas en los bosques, fueron compilando una serie de tratados muy abstrusos: los *Upanisads*, término que significa «sen-



tarse junto al maestro», es decir, reunirse sus discípulos en torno a él. El objeto de la «sesión» era descubrir la Realidad Última —el Absoluto— sobre la que se apoya la existencia del universo, y también el verdadero sentido de la vida humana. El hecho de que este movimiento fuera, en gran medida, una reacción contra las pretensiones y la enseñanza sacrificial de los brahmanes y los *Brahmanas* sugiere que posiblemente tuvieran su origen en distintos planteamientos del problema por parte de los sacerdotes y príncipes de la India antigua. Así, en algunos de los primeros *Upanisads* se evidencia claramente una hostilidad muy arraigada hacia el orden ritual brahmánico, y las nuevas doctrinas sobre el universo se atribuyen a miembros de la realeza, a quienes los brahmanes piden instrucción. Pero donde más a menudo aparece esta divergencia es en la sustitución de la interpretación literal de los ritos por una interpretación alegórica. El sacrificio del caballo, por ejemplo, se convierte en un acto de meditación en el que el universo es ofrecido místicamente por el contemplador en lugar del caballo, y mediante un acto supremo de renuncia la Realidad, tal como se manifiesta en el elemento divino que hay en el hombre o *atman*, se une a la Realidad cósmica divina o *brahman*. En efecto, el objetivo de los maestros upanisádicos era establecer una «vía del conocimiento» que permitiera a los que adoptasen la técnica de meditación prescrita alcanzar finalmente la identificación completa con la Realidad única y última que subyace a toda existencia, esto es, con el *brahman*. Es esto lo que resume el *Chandogya Upanisad* en la frase *tat tvam asi*, «tú eres eso», que significa que el alma individual, *atman*, ha realizado su identificación con el *brahman*, el Absoluto incondicionado. Entonces, y sólo entonces, es posible la liberación de todas las condiciones restrictivas de la vida en el mundo fenoménico del tiempo y el espacio, mundo que en último término es ilusorio. Llegar a este estado de bienaventuranza es alcanzar la paz libre de pasiones del *nirvana*, literalmente «apagar» o «enfriarse», ideal budista apenas diferente de la *moksa* o liberación de los *Upanisads*.

## La reencarnación y la ley del karma

Ahora bien, la absorción en el Absoluto es un proceso muy largo y trabajoso, que normalmente requiere un número indefinido de reencarnaciones. Se llama a este proceso *samsara*, «viaje» o transmigración, porque mientras el alma o *atman* permanezca presa dentro de un cuerpo estará destinada a renacer en otro cuerpo terrenal, dentro de una forma de vida más elevada o más alta según las acciones (*karma*) que haya obrado en su existencia anterior. Si bien la doctrina de la reencarnación ha sido una creencia recurrente en la historia de las religiones a lo largo de los siglos, la ley del *karma* es peculiar de la India. De acuerdo con esta doctrina, el destino de todo hombre está determinado por una ley inexorable de acción y reacción, el *karma*, hasta que, con la liberación o *moksa*, cesa la sucesión de renacimientos (*samsara*). Todo pensamiento, toda palabra, toda acción tienen sus consecuencias en la fijación de la suerte del individuo en sus existencias futuras. Por tanto, cada vida, con todos sus placeres y penalidades, es el resultado necesario de las acciones de las vidas pasadas, y a su vez, por sus propias actividades, se erige en causa de futuros nacimientos. Lo que el hombre siembra, eso mismo recoge en sucesivos retornos a la tierra dentro de un nuevo cuerpo, que puede ser el de un místico, el de un paria, el de un perro o el de un cerdo. Debe, pues, practicar las buenas obras, la disciplina mental y técnicas de meditación y concentración en el pensamiento puro como las que prescribe el sistema del *yoga*, con objeto de experimentar cuanto antes la identificación completa del yo o *atman* con el *brahman* y escapar así del ciclo de renacimientos.

Los métodos a adoptar para la consecución de este objetivo han variado mucho según las épocas y las escuelas. Mientras que la Vía del Conocimiento (*jñanamarga*), por ejemplo, ha hallado su expresión práctica en el *yoga*, la Vía de las Obras (*karmamarga*) ha sido muy

practicada mediante la observancia de los ritos y deberes tradicionales, con la esperanza de acumular así un *karma* favorable y meritorio. En las escuelas vedánticas y en los *Upanisads* más tardíos se observa, efectivamente, una tendencia de regresión al ceremonial védico primitivo y a los dioses principales del sistema sacrificial, en un intento de combinar las escrituras más antiguas (los *Vedas*) con el orden ritual brahmánico, el ideal ascético (*tapas*) y la Vía del Conocimiento (*jñanamarga*). El ritual, que había dejado de ser un procedimiento sacerdotal para la conservación del universo, se convirtió entonces en medio de purificar el corazón y lograr la emancipación o *moksa*. Aun dentro de la escuela más ortodoxa de la Vía de las Obras (*karmamarga*), los ritos y ceremonias eran solamente un medio de adquirir méritos suficientes para pasar después de la muerte a uno de los muchos cielos, o para reanudar en forma de brahmán el viaje hacia la unión final con el *brahman*, que seguía siendo la meta última de la existencia.

### El hinduismo sectario

Entre tanto, en el hinduismo popular se acusaba una tendencia creciente a aislar a uno u otro de los dioses védicos como objeto de devoción personal: el *bhagavat*, el «bendito», atraía hacia sí un amor ardiente, la *bhakti*, en respuesta a los beneficios otorgados. Esta Vía de la Devoción, o *bhaktimarga*, estaba ya establecida hacia el 200 a. C. como movimiento sectario en torno a dos grandes dioses, Visnú y Siva, que, como ya se ha explicado, parecen tener antecedentes en la civilización del Indo, allá por el segundo milenio a. C. Es muy probable, pues, que, aunque de aparición relativamente tardía, la *bhakti* fuera una forma de religiosidad muy antigua revivida en la época Maurya (c. 322 a 185 a. C.), cuando las invasiones procedentes de Asia Central determinaron profundos cambios en la religión y la cultura de la India. En aquel batiburrillo de ideas e influencias nuevas, muchos dioses, unos de origen local, otros importados de fuentes arias o no arias,

se fundieron con las figuras de Visnú y Siva. De ahí que sus sectas respectivas, el visnuismo y el sivaísmo, fueran un conglomerado de monoteísmo, politeísmo y panteísmo. Lo que ahora conocemos con el nombre de hinduismo es, en realidad, el resultado de esa mezcla de elementos heterogéneos en un sistema de creencias y prácticas mixto.

La Vía del Conocimiento, ya sea en su forma monista (upanisádica) o dualista (*samkhyá*), ha constituido la base de los sistemas ortodoxos de filosofía hinduista formados entre el 500 a. C. y el 500 d. C., y de ella, como veremos, surgirían dos reformas, una de las cuales había de tener consecuencias trascendentales para la historia de las religiones. De todos modos, era demasiado abstracta, oscura y mística para satisfacer las necesidades espirituales del hombre medio. Por eso, y sin negar la verdad o la eficacia que la Vía del Conocimiento o la Vía de las Obras puedan encerrar para los capaces de elevarse a las alturas de experiencia mística que una y otra presuponen, el hinduista vulgar ha buscado su camino de salvación en alguna de las sectas de la *bhakti*: algo muy semejante a lo ocurrido en el cristianismo, donde la religiosidad popular se ha centrado en torno a Cristo y el culto a los santos, quedando la incomprendibilidad del Dios Uno y Trino como trasfondo de la fe y la práctica, más personales, de la religión piadosa. Así, las dos grandes epopeyas de la India, el *Ramayana* y el *Mahabharata*, presentan el hinduismo en su aspecto popular, en términos de devoción personal.

El *Ramayana*, como su nombre sugiere, narra las aventuras de Rama en más de 24.000 dísticos escritos por el poeta Valmiki en el siglo IV a. C., a los que mucho más tarde, hacia el siglo II d. C., se añadieron los libros primero y séptimo. El protagonista, un personaje intrépido un poco al estilo de sir Galahad de la leyenda artúrica, está casado felizmente con Sita, una princesa encantadora, cuando ella es raptada por el rey-demonio de Ceilán. Rama consigue entonces la ayuda del rey de los monos, que desde la copa de los árboles descubre el paradero de Sita, y al final los esposos se reencuentran. Este sencillito argumento, complicado en el relato por la incorporación de

numerosos cuentos populares, sirvió de base a un culto que no sólo veneraba a Rama como *avatara* o «descenso» de Visnú, sino que inclusive llegó a adorarle como Dios Supremo que salva a los que a él se aferran como se aferra un monito a su madre, o que lleva a sus elegidos como una gata lleva a sus gatitos cogidos del pescuezo.

El *Mahabhrata* es una epopeya monumental de 100.000 dísticos compuestos entre el 400 a. C. y el 400 d. C., que describe la lucha fratricida entre dos familias de primos, descendientes ambas de su bisabuelo común Kuru. Al cabo de dieciocho días de lucha encarnizada, los kurus son destruidos y sus rivales, los pandavas, inician un reinado sobre el país que acabará con su ascensión al cielo. Pero en el momento de trabar combate Arjuna, el caudillo de la familia pandava, vacila ante la idea de hacer la guerra a sus parientes y amigos. Entonces el auriga de su carro, Krisna, le explica que es preciso cumplir los deberes de casta a cualquier precio, y le conforta recordándole que no es posible dar muerte al alma.

### El Gita

Es este diálogo el que registra el *Bhagavad-Gita*, el «Cántico del Bienaventurado», bajo la forma de una alegoría que ha llegado a ser uno de los clásicos de la literatura sacra. Como el misterio medieval inglés *Everyman*, cuenta una historia de conflicto interno, entre el deseo y la voluntad, en la búsqueda de la salvación. Krisna, a quien se representa como encarnación o *avatara* de Visnú, empieza exponiendo a Arjuna los deberes de casta. Como guerrero, está obligado a luchar en una guerra justa. Pasando a la búsqueda filosófica, Krisna explica que la absorción en el Absoluto se logra mediante la meditación que conduce a la acción justa, haciendo hincapié en el valor de la actividad: el cumplimiento de las obligaciones de casta y la Vía de las Obras. Seguidamente se nos dice que la fe amante y la devoción personal, la *bhakti*, es el más importante de todos los principios, porque con él se alcanza la salvación. A la entrega total del

corazón sigue la redención del alma, y, en palabras que recuerdan al Evangelio cristiano, el poema concluye con una llamada apasionada de Krisna, que ante el atemorizado Arjuna se transfigura en Visnú, el *brahman* eterno en forma de dios: «entrégame tu alma, sé fiel a mí, ofrécame sacrificios, hónrame. Así vendrás a mí: en verdad te lo prometo, porque me eres muy querido. Deja todos los demás deberes y preceptos y ven a mí, y alégrate, porque yo te liberaré del pecado».

Al ser un poema de orígenes mixtos, cuyas secciones más antiguas datan probablemente de 300 a 250 a. C., el *Gita*, antes de alcanzar su forma actual en el siglo II d. C., había combinado en un solo sistema todas las vías de salvación conocidas. En él algunos de los más sublimes pensamientos de los *Upanisads* aparecen asociados a las doctrinas del *samkhyá* y del *yoga*, que a su vez se superponen a las del *vedánta*, unificado todo ello en una devoción común a Krisna como salvador personal. En realidad, es su amplitud doctrinal, más que la belleza de su lenguaje, lo que ha hecho de él un evangelio eterno, portador de un mensaje para todos los hombres de todas las épocas. Se ha llegado a calificarle de Nuevo Testamento del hinduismo, ya que es para los hinduistas lo que la Biblia para los cristianos, el Antiguo Testamento para los judíos y el Corán para los musulmanes. Obras, fe y conocimiento ocupan en él sus respectivos lugares, y junto a ellos la doctrina de la *bhakti* y la exaltación de los deberes de casta por encima de cualquier otra obligación. Es, en efecto, una trama multicolor sobre una urdimbre *bhakti*.

Resulta, sin embargo, un conjunto demasiado heterogéneo para ser armonioso. Las hebras que más destacan son las del sistema dualista *samkhyá*, que, casi tan antiguo como el monismo de los *Upanisads*, no casa bien con la doctrina del *brahman* como única Realidad Última. La filosofía *samkhyá* se atribuye a Kapila, que vivió quizá en el siglo VII a. C., y afirma que hay dos realidades eternas: una, la *prakriti*, es la materia o mundo de las apariencias, y de ella proceden la existencia, la actividad y el cuerpo material; la otra la componen un número in-

finito de almas individuales, cada una de ellas, llamada *purusa*, independiente y eterna. El *purusa* es un espectador pasivo de las miserias de la vida consciente en este mundo, porque ignora su naturaleza espiritual. Prisionero de su cuerpo material (*prakriti*), imagina estar sujeto a los cambios que éste experimenta desde su nacimiento hasta su muerte. La salvación reside en el reconocimiento de este error fundamental; no, como en la tradición upanísádica, en la identificación del *atman* con el *brahman*. El alma, en fin, ha de tomar conciencia de que es sólo un espectador, no un actor, en el drama de la existencia.

### El jainismo

De este sistema nacieron dos importantes herejías hinduístas, una y otra fruto de sendas búsquedas de una salida a la ley del *karma* y el proceso de renacimiento. La primera de ellas parte de Vardhamana, hijo del jefe de un clan *kshatriya* y nacido hacia el 540 a. C. cerca de Vaisali. Insatisfecho con el idealismo monista que reducía el mundo de la experiencia cotidiana a una ilusión, y repudiando las pretensiones de los brahmanes, Vardhamana fijó su atención en la asociación de alma y cuerpo tal como la entendía la filosofía *samkhya*, y vio en ella el mal fundamental. Mientras el alma, a la que él llamó *jiva*, permanezca encerrada bajo estratos de *karma*, jamás podrá comprender que es de naturaleza puramente espiritual y posee sabiduría, poder y bondad ilimitados. Durante doce años, Vardhamana practicó una ascesis severísima hasta alcanzar, a la edad de cuarenta y dos, el conocimiento espiritual pleno o *kevala* y convertirse así en Mahavira, «el Venerable». En los treinta años siguientes recorrió la región enseñando su sistema y organizando el movimiento que tomó su nombre de la palabra *jina*, que significa «el que ha vencido sus pasiones» y obtenido un dominio absoluto sobre sí mismo. Para alcanzar esta condición los aspirantes convivían en comunidades religiosas sin organización estricta, que más adelante se dividieron en dos

facciones rivales, la de los «vestidos de blanco» y la de los «vestidos de aire», llamados así porque los primeros iban vestidos y los segundos desnudos.

Ambas órdenes buscaban la liberación mediante las prácticas de austeridad (*tapas*), la meditación intensa y un control riguroso del pensamiento y las pasiones. Les estaba prohibido quitar la vida a cualquier ser animado, y también la mentira, el hurto, la sensualidad y todo tipo de atadura terrena. Había asimismo laicos que sin abandonar el mundo hacían los mismos votos, pero sustituyendo el celibato por una vida casta, y la renuncia absoluta por la reducción de sus pertenencias de uso cotidiano al mínimo indispensable. Ello significa que los jainíes no han podido consagrarse a ninguna ocupación que, como la agricultura, la carnicería, la pesca o la cervecería, lleve consigo la destrucción de cualquier tipo de vida; por consiguiente, han adoptado profesiones de negocios como comerciantes, banqueros, abogados y terratenientes. Esta limitación les ha resultado económicamente ventajosa, y hoy día forman una comunidad próspera y acomodada, muy respetada y bien dirigida. Pero siguen siendo un pequeño grupo ecléctico de aproximadamente un millón y medio de adeptos, concentrados en su mayor parte en la región de Bombay. Es discutible hasta qué punto sea lícito considerarles como organización religiosa, dado que en su disciplina no hay lugar a la idea de un Dios o Absoluto. Por el contrario, siempre han repudiado esa clase de conceptos, interpretando la fe como recto conocimiento de la relación entre materia y pensamiento, y su aplicación práctica como la línea de conducta a adoptar para alcanzar la emancipación, sin mediación alguna entre el orden temporal y el mundo eterno.

## El budismo

Una generación después surgió otro movimiento contemporáneo del jainismo, con el que le unían muchos puntos comunes, pero destinado a ser una de las grandes religiones de la humanidad. Al igual que Mahavira, Sid-



dharta, al que más tarde se conocería con el nombre de Buda, nació a mediados del siglo VI a. C., en el seno de una familia aristócrata de la casta *kshatriya*, los Gautama. Parece que su padre era un jefe del clan Sakya en el norte de la India, a unos ciento cincuenta kilómetros de Benarés, en las estribaciones del Himalaya. En torno a su nacimiento y niñez han brotado numerosas leyendas, pero es poco lo que se sabe con certeza sobre su formación. Hay motivos para creer, sin embargo, que la vida en el hogar en que creció, como ha dicho Keneth Saunders, «no sería muy distinta de la de un castillo escocés en la Edad Media». Se nos dice que antes de cumplir los veinte años se casó con la hija de un jefe vecino, a quien se califica de «princesa». De este matrimonio nació un hijo, pero Siddharta (o Gautama, como se le suele llamar), con un gesto típicamente hindú, abandonó su hogar en busca de algo que le permitiera sobreponerse al sufrimiento y deterioro de cuantas cosas terrenales veía en torno a sí, y descubrir un sentido más elevado y permanente en la vida y el destino humano.

Tras vestir la túnica amarilla de los ascetas, consultó en primer lugar a dos brahmanes que vivían en cuevas en un monte cercano a Rajagaha, ciudad real de la provincia de Magadha. Pero poca iluminación pudo obtener de ellos más allá de la abstracción mística subjetiva —«el reino de la nada» como remate a una vida de meditación—, y después de un breve período de vida errante fijó su residencia en las profundidades del bosque de Uruvela. Durante seis años practicó allí, según la tradición, austeridades cada vez más sobrehumanas, hasta ponerse al borde de la muerte. Reducidos a la piel y los huesos por efecto de sus rigurosas disciplinas, él y los otros cinco ascetas que se le habían unido seguían sin encontrar un camino que condujese a la Iluminación. Convencido de la inutilidad de semejante ascesis, Gautama se separó entonces de sus compañeros para seguir un «camino intermedio» entre la mortificación infructuosa y la vida de los placeres.

## La Iluminación del Buda

Peregrinaba como mendicante por Magadha cuando, apartándose del camino, se internó en una arboleda deliciosa en el lugar hoy conocido como Bodhgaya, donde ahora se alza el templo Mahabodhi. Allí se sentó en una postura de *yoga* bajo un árbol *bodhi*, junto a un arroyo claro, y decidió permanecer así hasta alcanzar la Iluminación. Hecha esta promesa relajó su voluntad, reconoció sus fracasos anteriores, y se vio recompensado por una gran experiencia, disfrutando durante siete días del gozo de la emancipación. Comprendió entonces que la causa de todas las miserias humanas es el deseo (*tanha*), que nace de la voluntad de vivir y la voluntad de poseer. Mientras no se tome conciencia de este hecho, no se podrá avanzar hacia la paz del *nirvana*. Partiendo de este principio básico, Gautama, que era ya el Buda o «Iluminado», enunció sus Cuatro Verdades Nobles, que por medio del Sendero de Ocho Divisiones conducirían al conocimiento espiritual y sabiduría superior que tan denodadamente había luchado por conseguir.

Con la filosofía *samkhya* en que había sido educado como telón de fondo, Gautama daba comienzo a su diagnóstico de todos los males que aquejan al hombre señalando la universalidad del sufrimiento o *dukkha*, patente en el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte y la reencarnación. Esa era la primera de las Cuatro Verdades. La segunda se refería a la causa del sufrimiento, que no es otra que el deseo intenso o *tanha*. Para dominar el deseo equivocado es preciso aniquilar toda ambición: sólo entonces se podrá alcanzar el estado mental latente libre de pasiones, llamado *nirvana* en sánscrito y *nibbana* en pali, la lengua sagrada del budismo antiguo. A tal fin, y según afirma la cuarta Verdad Noble, hay que seguir el Sendero de Ocho Divisiones, a saber: fe justa, resolución justa, palabra justa, conducta justa, ocupación justa, esfuerzo justo, pensamiento justo y meditación justa.

En lugar de entrar en la bienaventuranza del *nirvana*

una vez obtenida la Iluminación, el Buda, movido por un amor compasivo hacia la humanidad doliente, se quedó voluntariamente en este mundo para revelar su «camino intermedio» como método de autosalvación. Fue en busca de los cinco ascetas con los que había vivido antes, y encontrándoles en el Parque de las Gacelas de Benarés les expuso detenidamente su descubrimiento. En aquel sermón famoso, «el Bendito echó a rodar la rueda real de la verdad». Durante el resto de su vida se dedicó a predicar esta ley *odharma*, que para muchos, en aquella época y las sucesivas, iba a ser una verdad salvadora y la respuesta más convincente al problema humano.

### El «camino intermedio»

Efectivamente, las Cuatro Verdades Nobles y el Sendero de Ocho Divisiones venían a ser poco más que un «camino intermedio» entre la búsqueda hinduista de la emancipación por el conocimiento y las obras, y el austero ascetismo de los jainíes para alcanzar el mismo fin. Quedaba anulado el sistema de castas, así como el orden ritual brahmánico, el monismo de los *Upanisads* y, de hecho, toda concepción de la divinidad o del yo (*atman*) como ego o alma permanente e individual. La doctrina del *karma* y la creencia en la reencarnación y transmigración conservaban la posición central que habían ocupado en el hinduismo, y, al igual que el jainismo, el nuevo movimiento era esencialmente monástico, en tanto en cuanto el modo de vida budista presuponía en quienes lo adoptasen plenamente la convivencia en órdenes religiosas regidas por una regla y una disciplina definidas.

Al mismo tiempo, sin embargo, se preveía la existencia de un laicado que, como el del jainismo, se comprometiese a cumplir los cuatro preceptos contra la destrucción de seres vivos, el hurto, la falsedad y la impureza, con ciertas modificaciones que los hicieran compatibles con la vida doméstica normal. La castidad, por ejemplo, se interpretaba como fidelidad en el matrimonio, y se permitía quitar la vida con fines alimenticios. Las bebidas em-

briagadoras, el juego, la asistencia a ferias, el callejeo a horas improcedentes, la ociosidad y el trato con personas ideseables quedaban estrictamente prohibidos. El buen laico, en fin, debía vivir con moderación y contribuir con sus limosnas al sostenimiento de los monasterios. De ese modo iría acumulando méritos y, si bien no podía esperar la emancipación en esta vida, al morir podría pasar a uno de los cielos, para aguardar allí el renacimiento en un estado más alto en el camino hacia el *nirvana*.

### La irrealidad del yo

Donde el budismo difería fundamentalmente del hinduismo era en su interpretación de la naturaleza del «yo». El Buda estaba de acuerdo con Mahavira en que para detener la rueda del renacimiento hacía falta algo más que «recto conocimiento», pero para Gautama no era el alma, sino el *karma*, lo que sobrevivía después de la muerte. Pensaba que el ser humano se compone de un agregado de cinco elementos o *skandhas* del impulso vital, a saber: (1), el cuerpo y los sentidos; (2), los sentimientos y sensaciones; (3), la percepción sensorial; (4), las voliciones y facultades mentales, y (5), la razón o conciencia. Todos estos elementos constituyen al individuo en un ser único, pero están cambiando continuamente, y su unión se disuelve con la muerte. Eso que llamamos el alma o ego no tiene existencia permanente ni real, dado que la personalidad humana no es más que un conglomerado de sus *skandhas*, lo mismo que un carro no es más que la suma de sus partes. El cuerpo no es el yo, puesto que puede ponerse enfermo contra su voluntad. Otro tanto puede decirse de los demás elementos que integran la unidad funcional: todos se hallan constantemente en estado de «devenir», y en consecuencia carecen de permanencia o realidad eterna.

Lógicamente, las ideas de reencarnación y transmigración no encajaban demasiado bien dentro de esta doctrina de lo que se denominó el *anatta*, el «no yo». Todo lo que transmite en el siguiente nacimiento es el *karma* acumu-

lado en esta vida. La recurrencia de sensaciones e ideas crea una ilusión de mismidad; en realidad, se trata únicamente de la continuidad de una serie de *skandhas* o agrupaciones temporalmente consolidadas, que se hacen pasar por un yo. Lo que transmigra es «un flujo de energía que se reviste de un cuerpo tras otro», como se puede pasar la llama de la mecha de una vela a la mecha de otra. Todo lo que realmente sabemos u observamos de nosotros mismos, o del mundo que nos rodea, son estos estados de conciencia siempre cambiantes. Por tanto, si todo está en incesante devenir, no hay ningún «Ser» eterno, ninguna Unidad subyacente o *brahman* como Absoluto, ninguna personalidad permanente, humana o divina. En efecto, la permanencia del yo, o del mundo de las apariencias, es la gran ilusión que hay que desechar si se quiere lograr la liberación de la rueda del devenir perpetuo. La voluntad de vivir y poseer, la sed de vida consciente con todos sus dolores y miserias, los deseos y los placeres pasajeros, a todo hay que renunciar. O, como reza el símil budista, para extinguir la llama de la vida hay que consumir el aceite que mantiene la lámpara encendida.

La señora Rhys Davids ha mantenido que el propio Buda no enseñó la doctrina negativa de la irrealidad del yo (*anatta*) que le atribuyen los documentos canónicos más recientes. No habría atraído a una multitud tan entusiasta de discípulos ni habría podido poner en marcha un gran movimiento, piensa esta autora, si se hubiera limitado a predicar su *dharma* de liberación de las miserias de la vida, la ilusión de un yo permanente y la extinción en el *nirvana*. Pero la doctrina del *anatta*, como las Cuatro Verdades Nobles y el Sendero de Ocho Divisiones, es un elemento original del budismo demasiado fundamental para desecharlo a la ligera. El atractivo del nuevo movimiento residía en el hecho de dar expresión práctica, en un sistema coherente, a las creencias y aspiraciones de la India del siglo VI a. C. y siguientes, despojadas de las sutilezas metafísicas del hinduismo místico y del ritual brahmánico y la segmentación en castas.

Era esencialmente lo que afirmaba ser, un «camino in-

termedio» capaz, a pesar de su interpretación de la identidad humana y de la confusión que dicha interpretación introducía en la doctrina de la reencarnación, de satisfacer las necesidades de la humanidad doliente, agobiada bajo el peso de la *dukha*: un término pali que abarca todo tipo de discordia presente en la existencia cotidiana, no sólo el dolor del mundo sino también todas sus limitaciones, tensiones, imperfecciones y transitoriedad. Se pretendiera o no la inexistencia absoluta —y el Buda siempre se negó a suscribir la doctrina de la aniquilación—, el objetivo final buscado, que se alcanzaría una vez eliminadas todas las «ataduras» (el espejismo de un yo permanente, la tiranía de los sentidos, la mala voluntad hacia el prójimo, etc.), era la emancipación del *karma* y la cesación de todo dolor y aflicción en la paz trascendental del *nirvana*.

### El nirvana

Se nos dice que en cierta ocasión, acusado de ser un nihilista y predicar la aniquilación, el Buda declaró: «Eso es lo que no soy y lo que no afirmo. Ahora como antes, predico el dolor y la cesación del dolor». El cuerpo del *tathagata* o «descubridor de la verdad», siguió explicando, parece y se libera del conglomerado (los *skandhas*) que constituye su modo de existencia física. Es este un estado «profundo, inconmensurable, insondable como el océano. Decir si renace o no renace no viene al caso», porque el *nirvana* es una condición en la cual «hay un no nacer, un no devenir, un no ser hecho, un no ser compuesto. Si no existiera lo no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, no habría escapatoria para lo nacido, devenido, hecho y compuesto».

En esta terminología oscura y enrevesada describía el Buda el objetivo final, la cualidad de *arahat* o «digno», es decir, la santidad. Al término de un largo y laborioso proceso, en el que una a una van disolviéndose todas las «ataduras», queda abierto el camino para el avance final hacia la iluminación superior (*sambodhi*) y de ésta al

*nirvana*, la condición negativa de «enfriarse» como se apaga una llama o un fuego por falta de combustible. Poco de semejante hay en esto a lo que el pensamiento occidental entiende por aniquilación total. Más bien estamos ante un concepto psicológico que hay que experimentar como un estado de conciencia o conocimiento espiritual superior, más allá de la vida consciente. El Buda mismo afirmaba haber gustado un anticipo de él en el momento de su Iluminación, y aunque incapaz de definir el *nirvana* sabía que significaba el fin de la lucha terrenal contra el dolor y el deseo, la emancipación completa de todas las ataduras y de la ilusión de la individualidad.

### El Mahayana y el Hinayana

Aun resultando muy atractiva dentro de la atmósfera peculiar del pensamiento hindú, esta búsqueda de la perfección a partir de una interpretación de la vida como sucesión de «devenires» y «disoluciones» condicionada por una ley del cambio continuo, en un mundo tan carente de valor como ilusorio, tuvo que enfrentarse al desafío del hinduismo tras la caída de la dinastía Maurya (c. 185 antes de Cristo) a la muerte de Asoka, el emperador budista de Magadha. Como hemos visto, los brahmanes habían elaborado tres vías de evasión de la ley del *karma*: la de las Obras, la del Conocimiento y la de la Devoción. Aunque se aceptaban las enseñanzas budistas sobre la supresión de la sed de vivir como requisito esencial para entrar en el *nirvana*, habían trazado su propio esquema de autosalvación como alternativa al «camino intermedio» del Buda. No tardaron en surgir numerosas sectas basadas en estas doctrinas brahmánicas, destacando entre ellas las del movimiento *bhakti*, con su ferviente religión personal centrada en los *avatars* de Visnú y Siva. Resultado de ello fue que en el norte de la India, en medio de un clima hinduista transformado y a medida que el budismo absorbía un número cada vez mayor de influencias extranjeras —griegas, cristianas, zoroástricas y centroasiáticas—, Buda fue asumiendo el carácter de un dios-salvador

vivo, encarnado, como Krisna y Rama, para la salvación de la humanidad. Se llegó entonces a considerar a Gautama como última de una serie de «encarnaciones» del Buda eterno que había venido a la tierra para extender por todo el mundo el conocimiento de la salvación. Siempre había vivido en alguna forma de existencia, ya fuera en la tierra o en una esfera celeste, porque era el Absoluto que habita el corazón de todas las cosas. Dado que la naturaleza de Buda impregnaba el universo entero, podía manifestarse en muy diversas formas y personas, y su manifestación suprema había sido el Gautama histórico.

Esta transformación del revelador iluminado de las Cuatro Verdades Nobles en un «poseído de la iluminación» o *bodhisattva*, y finalmente en el dios-salvador de toda la humanidad, representa un largo proceso de desarrollo que halló su más plena expresión en el Mahayana o escuela del norte. Esta escuela se llamaba a sí misma Mahayana o «Gran Vehículo» porque afirmaba ser lo suficientemente amplia como para conducir a todos los hombres a un estado de salvación. En el Sur, sobre todo en Ceilán, Birmania y Tailandia, se conservaba una filosofía negativa más conservadora, apodada por los mahayanistas avanzados el «Pequeño Vehículo» (Hinayana), porque enseñaba una doctrina incompleta y se contentaba con practicar un autoperfeccionamiento intenso, apropiado únicamente al régimen de vida monástico.

Aunque el Hinayana mantenía haber conservado las enseñanzas y prácticas originales del Buda, no es en absoluto seguro, ni siquiera probable, que el canon pali de la literatura sacra que adoptó constituya una transcripción totalmente fidedigna de los que verdaderamente enseñó Gautama, como tampoco el Hinayana de nuestros días es idéntico al del canon pali. Es posible que desde el principio la doctrina del fundador llevara implícito un elemento más positivo, al que la influencia del Mahayana habría devuelto su significación auténtica por caminos semejantes a los que el famoso «Essay on Development» de Newman exponía para la doctrina cristiana. Sea como fuere, lo cierto es que de las negaciones del



Hinayana jamás habría podido brotar una religión popular: para ser la gran fuerza misionera mundial que los mahayanistas pretendían, el budismo necesariamente había de tornarse más específicamente religioso y católico, menos ascético y negativo.

Quizá todavía en vida de Gautama algunos de sus discípulos se inclinaron a considerarle más que humano, y a atribuirle conocimiento divino, en el sentido de omnisciencia. Cabe suponer que, con toda probabilidad, el maestro beatificado, que de hecho era un pensador práctico, razonable y nada sentimental, y que como tal ha tenido pocos rivales en la historia de las religiones, antes de su muerte iba ya camino de convertirse en el divino fundador de una fe redentora. Muy pronto se rodeó de leyenda a su figura. Su lugar de nacimiento y el árbol *bodhi* a cuya sombra recibiera la Iluminación se convirtieron en centros de peregrinación; se construyeron santuarios sobre las innumerables reliquias recogidas y veneradas por doquier, algunas de las cuales, entre ellas su escudilla de pedir limosna, un colmillo del lado izquierdo y una clavícula, fueron trasladadas de la India a Ceilán, donde despertaron un gran celo piadoso, incluso entre los hinayanistas. En textos pali posteriores se le describía como *devatideva* (divinidad por encima de la divinidad), o como el incomparable arquitecto de la «ciudad del *dharma*», el paraíso ultraterreno reservado a los limpios de corazón. De hermano mayor de la raza humana se había convertido en el Salvador preexistente, compasivo, libre de pecado, concebido de manera sobrenatural y nacido milagrosamente. De ahí al credo mahayanista no había más que un paso.

Aunque en la India declinó rápidamente, sus misioneros extendieron el Mahayana por China, el Tibet y Japón. En estos países se reveló capaz de adaptarse con facilidad a su nuevo ambiente, y de incorporar a su amplio sistema los dioses indígenas en forma de Budas manifestados, como seguidamente estudiaremos con más detalle.

#### 4. La religión en China y Japón

Se afirma que el budismo llegó a China en el siglo 1 a. C., en los primeros tiempos de la dinastía Han; pero, aunque esta tradición no tiene nada de improbable, la evidencia histórica no se remonta más allá del año 65 de la era cristiana, cuando, según la leyenda, el emperador Ming-ti, inspirado por un sueño, mandó traer de la India maestros, libros e imágenes budistas. Tras esta historia late quizá el recuerdo de infiltraciones muy tempranas de la fe, que, de todos modos, no avanzó mucho hasta la quiebra del antiguo orden que sobrevino a la caída de la dinastía Han, en el año 220 d. C. La confusión y el desorden subsiguientes a la desintegración de una sociedad feudal constituían un caldo de cultivo muy favorable para la aparición de nuevas fuerzas de consolidación espiritual. La alternativa que se planteó entonces daba a elegir entre el misticismo quietista del taoísmo indígena, que examinaremos más adelante, y el camino de salvación más práctico que ofrecían los misioneros del budismo mahayana.

La vida monástica fundamental en el Hinayana era

extraña al temperamento chino, y contraria a la importancia que en China se concedía a la vida doméstica y familiar. Por consiguiente, sólo el Mahayana tenía posibilidades de atraer a las masas, si bien hay que señalar que algunos monjes, como Gobharana y Matanga, habían preparado el camino estableciendo comunidades de hombres piadosos que practicaban el ascetismo, bajo el patrocinio de emperadores simpatizantes. Estas comunidades demostraron que la nueva religión era capaz de adaptarse al ambiente chino, y los taoístas pronto descubrieron que tenían mucho en común con los intrusos. Con la fusión paulatina de ambos sistemas fue configurándose un budismo nuevo, que en el siglo VI de nuestra era constituía ya una forma prácticamente autóctona e independiente, distinguida en la China noroccidental por la escuela de Amida, o del País Puro.

Las sectas budistas de China y Japón.

Para arraigar en China, era preciso que el budismo sufriese un cambio radical en su enseñanza y planteamiento originales. Como hemos visto, ya el Mahayana había ido muy lejos en la transformación de la doctrina de la extinción de todo deseo en una fe positiva en un Buda eterno, con el Paraíso como meta final. En China, el movimiento Ching-tu (País Puro) fue fundado en el siglo IV d. C. por un taoísta, Hui Yuan, que adoraba a Amida (Amitabha en sánscrito) como Buda infinito y eterno, que se había sometido a todas las penalidades de la existencia en este mundo para erigirse en salvador de la humanidad. Esta interpretación del budismo provocó una respuesta inmediata: aunque el monasticismo repugnaba al carácter chino, en una época turbulenta como aquella el claustro se presentaba como un refugio. En consecuencia, los monasterios empezaron a crecer hasta convertirse en establecimientos gigantescos, con abundantes fondos a su disposición. Durante la época Tang (618-907 d. C.) los mendicantes florecieron por todas partes, hasta constituir una plaga que no aportaba nada al bien común. De vez

en cuando se intentaba suprimirlos, pero la vitalidad del amidaísmo se mostró impermeable a esos esfuerzos. Del siglo V en adelante se multiplicó el número de sectas que tomaban sus rasgos distintivos del celo espiritual de los monjes chinos.

De China el movimiento sectario pasó al Japón, donde alcanzaría su más plena expresión y madurez. Aunque en los círculos de la corte quizá fuera ya conocido en el siglo IV, la fecha oficial de introducción del budismo en Corea es el año 552 d. C. En el 625 se fundaron dos sectas, una llamada sanron o «Tres Libros», la otra jōjitsu, por ser ese el nombre de su texto sagrado, *El libro de la perfección de la verdad*. Ambas se han extinguido, al igual que otras tres, las denominadas kusha, hosso y kegon, que llegaron al Japón en los siglos VII y VIII: todas ellas eran demasiado literarias, limitadas y escolásticas o místicas para ejercer un atractivo popular. Más duradera e importante fue la secta tendai, establecida en 804 con *El loto de la verdadera ley* como texto principal. Era un producto del movimiento racionalista que se proponía alcanzar gradualmente el conocimiento verdadero mediante el estudio de las escrituras, unido a la disciplina ascética y la práctica de técnicas rituales como el *yoga* a manera de auxilios a la meditación (*dhyana*). Pretendía reconciliar, no sólo el Mahayana y el Hinayana, sino todas las escuelas y sistemas budistas en torno a un solo Buda universal, interpretado como Absoluto. Su tolerancia y amplitud extremas, sin embargo, condujeron a bastante confusión de pensamiento y práctica, si bien su carácter de síntesis espiritual hizo que el tendai actuara como influencia estimulante.

Entre la población menos culta se hizo muy popular la secta del Misterio o de la Palabra Verdadera, llamada chen-yen en China y shingon en el Japón; en este último país se apropió los dioses de la religión nacional, el shinto, como emanaciones del espíritu de Buda (*Mahavairocana*), y practicaba actos rituales místicos, encantamientos y técnicas de adivinación tomados de las escuelas tántricas del norte de la India. Permitía al hombre corriente ser shintoísta y budista al mismo tiempo sin problemas de

conciencia, y afirmaba poder curar las enfermedades, controlar el tiempo atmosférico, traer buena suerte y prosperidad y sacar a los muertos del infierno.

Pero nada de esto satisfacía a un monje llamado Nichiren, que, tras estudiar las doctrinas shingon y tendai, en 1253 llegó a la conclusión de que solamente en *El loto de la verdadera ley* se contenía la enseñanza ortodoxa del budismo original. Acto seguido emprendió una vigorosa campaña de ataques contra todas las sectas, con la firme convicción de ser él mismo la encarnación del *bodhisattva* o buda salvador cuya venida estaba anunciada en el *sutra* del loto, encargado de restablecer la verdadera fe y rescatar así al país de la guerra civil que entonces lo asolaba. Su celo profético y sus violentas denuncias le ganaron bastantes seguidores, y poco después la amenaza de una invasión mongola se interpretó como vindicación de sus profecías, pese a la oposición enconada que había despertado. Su secta ha sobrevivido básicamente como movimiento político, centrado más en el nacionalismo japonés que en el budismo tradicional.

La secta mahayánica más importante es la llamada jodo o del País Puro, fundada en 1175 por un erudito, Genku, más conocido por Honen. Se convirtió a la fe en la gracia salvadora de Amida al leer en un texto amidaísta chino: «límitate a repetir el nombre de Amitabha con todo tu corazón, ya estés caminando o parado, sentado o tumbado: ni por un momento abandones esta práctica. Esta es la obra que infaliblemente conduce a la salvación». Sin embargo, no se trata de una mera repetición mecánica o mágica de la fórmula sagrada, *namu Amida Butsu* («adorado sea el Amida-Buda»), porque el piadoso ejercicio ha de ser practicado «con corazón sincero» y la fe más absoluta en la bondad y la gracia de Amida, que ha querido que todos los hombres se salven, es decir, que asciendan hacia el País Puro y alcancen la budidad. Pero bajo las inspiración de un discípulo de Honen, Shinran Shonin, se exageró la salvación por la fe hasta privar de todo incentivo al esfuerzo del hombre. Todo lo que se requería para entrar en el Paraíso era repetir la fórmula y creer en el inagotable tesoro de mérito e infinita misericordia

de Amida, dejando a un lado la conducta moral, como a la postre ha sucedido en otros cultos de salvación semejantes.

Ni que decir tiene que tan fácil adquisición de pasaporte al reino de la luz pura resultaba sumamente atractiva, por lo que el jodo no tardó en convertirse en la influencia dominante dentro del budismo japonés. Por otra parte, estaba ya tan lejos de las enseñanzas y el objetivo de Gautama que los que buscaban la iluminación a la manera ortodoxa, por medio de la contemplación (*dhyana*), se volvieron hacia el budismo zen —o ch'an, en China—, cuyas tres sectas, rinzai, soto y obaku, datan de los siglos XII, XIII y XVII, respectivamente, estableciéndose la rinzai en el Japón en 1191. A diferencia del amidaísmo, el zen se proponía capacitar a sus adeptos para experimentar la iluminación y la paz más allá de toda comprensión a través de un proceso intuitivo, de una intuición inmediata como la que tuvo Gautama bajo el árbol *bodhi*. Se aconsejaba la disciplina severa como medio para la realización de esta visión interna. Al principio no se adoptó la vida monástica ni ninguna forma de culto, pero poco a poco se iría elaborando una técnica religiosa para facilitar la percepción espiritual inmediata y la conciencia intuitiva más allá del intelecto y los sentidos —«el salto del pensar al saber, de la experiencia mediata a la directa».

### Los comienzos de la religión en China

Aun siendo una poderosísima influencia en China y Japón, el budismo conservó su carácter original de religión misionera extranjera. Tras él quedaba la larga y oscura historia de una cultura china que se remontaba al período paleolítico. En las comunidades que en el tercer milenio a. C. se habían asentado en las fértiles tierras de loess de la cuenca del río Amarillo predominaba un culto de la vegetación que quizá, como en el Creciente Fértil, girara en torno a una monarquía divina, aunque también parece que se hacía hincapié en el culto a los antepasados. En muchos mitos se habla de antiguos héroes que

sentaron las bases de la civilización y de las dinastías, lo que indica que los emperadores ocuparon un lugar muy importante y vital en los comienzos de la historia china. Del héroe legendario Yu Ch'ao, por ejemplo, se dice que enseñó a los hombres a construir casas, y se presenta al emperador Fu Hsi como autor de la invención de la escritura, la domesticación de animales, el empleo del hierro, la música instrumental y la pesca con redes. Al granjero divino Shan Nung se le consideraba padre de la agricultura, y al Gran Emperador Amarillo, Huang-ti, se le atribuía la invención del ladrillo, el calendario, el dinero y la fabricación de vasijas de barro y de madera, mientras que su esposa habría introducido la cría y explotación del gusano de seda.

Se suponía que todo lo dicho había ocurrido en un pasado muy remoto. Panku, el primer hombre, había vivido entre dos millones y noventa y seis millones de años atrás, según los diferentes relatos de sus aventuras e intentos de hacer habitable el mundo. ¡De acuerdo con esta cronología, el hombre de Pekín, que los arqueólogos conocen como *sinanthropus* y sitúan en los comienzos del Pleistoceno, habría sido una adición relativamente reciente! Ya más cerca del período histórico, en el tercer milenio a. C., se nombra a tres emperadores, Yao, Shun y Yu, como sucesores de Fu Hsi, Shen Nung y Huang-ti, y se atribuye a Yu la fundación en 2205 a. C. de Hsia, la primera dinastía. Dado que no existen testimonios contemporáneos de esta dinastía tradicional, no es posible determinar hasta qué punto sea legendaria y hasta qué punto histórica. De cualquier forma, y aunque la cronología no es muy digna de crédito, la primera época histórica de la civilización china es la del período Shang, tradicionalmente fechado de 1760 a 1122 a. C., y según los textos revisados de los Libros de Bambú de 1532 a 1027 a. C. De su fundador, llamado Tang, se dice que siendo vasallo del último rey Hsia derrocó a esa dinastía corrompida con el beneplácito del Cielo, lo mismo que, muchos años después, el mismo mandato divino sustituiría la hegemonía Shang por la de la dinastía Chu (c. 1122 a 221 a. C.), durante la cual los rasgos genéricos de la

cultura china quedaron establecidos de manera permanente.

En este período formativo que marca la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China septentrional, y al tiempo que se echaban los cimientos de la religión indígena, destacaban las prácticas mágicas y adivinatorias. Los «huesos oraculares» desempeñaban una función importante, tanto en la determinación del tiempo atmosférico como en la consulta a los dioses y espíritus ancestrales acerca de asuntos de interés inmediato. La técnica consistía en calentar huesos o conchas de tortuga en las que previamente se había grabado una pregunta, y descifrar después, con ayuda de los adivinos, la configuración de las grietas resultantes. Estilizados, los pictogramas producidos por este sistema servirían de prototipo de los caracteres de la escritura china, de la que los huesos oraculares representan, por tanto, el primer ejemplo conocido: en los que han llegado hasta nosotros figuran más de dos mil caracteres diferentes. Estas inscripciones proporcionan gran cantidad de información sobre las deidades que se veneraban en aquella época primitiva: ya entonces los espíritus ancestrales estaban asumiendo un lugar relevante, junto a los de la tierra, los ríos y las fuerzas de la naturaleza.

### Yang, yin y T'ien

Básicamente agricultores, los habitantes primitivos del norte de China fijaban su atención sobre todo en los procesos naturales, de los que dependía su provisión de alimentos. Consideraban a la tierra autora y dispensadora de la vida, de la fecundidad del suelo y de la de las mujeres, madres de la raza humana. La sucesión de las estaciones y del día y la noche, el movimiento armónico de los cuerpos celestes —a despecho de los ocasionales eclipses, meteoros y rayos producidos por demonios—, sugerían la idea de un ritmo de la naturaleza, que se interpretaba conforme a un principio dual llamado *yang* y *yin*, que en la filosofía china posterior (más exactamente, en el



siglo II a. C.) adquiriría gran importancia. Quizá ya a principios del primer milenio a. C. se creía que todo objeto natural estaba bajo el dominio de dos fuerzas que se influían recíprocamente, una positiva y otra negativa: el *yang*, activo, cálido, luminoso, procreador (es decir, masculino), y el *yin*, pasivo, quieto, frío, oscuro, fértil (es decir, femenino), tipificados respectivamente por el cielo y la tierra, que juntos gobernaban el universo. El T'ien, el cielo, la bóveda celeste, era esencialmente *yang*, y tenía su personificación en Shang-ti, el antepasado supremo. La tierra era *yin*, fuente de vida.

Es posible que T'ien fuera originariamente el dios superior de los Chu, y Shang-ti el de los Shang. Cuando ambas poblaciones se fundieron para formar una civilización mixta, los dos seres supremos adoptaron una forma más o menos impersonal bajo el nombre de «el Cielo». Cada rey Chu era *T'ien tzu*, «Hijo del Cielo», mientras que a Shang-ti como antepasado supremo sólo le adoraron los monarcas de la dinastía Shang. Tras él, como poder y autoridad supremos y fuente de todo lo existente, estaba T'ien, «el Cielo», que venía a ocupar el lugar de «Dios» en el sentido más personal que hoy dan al término «deidad» la mayoría de los deístas. Era la voluntad del Cielo (T'ien) la decretada cuando se descifrabán los huesos oraculares, o cuando se empleaba cualquier otro método de adivinación para determinar la línea de conducta que debía adoptarse ante los acontecimientos imprevisibles.

### La idea del Tao

Intimamente ligada a esta idea del Cielo estaba la del *Tao*, palabra que literalmente significaba «camino». Se creía que el sol, la luna y las estrellas giraban alrededor de la tierra, y que esta revolución, el *Tao*, era la causa de las estaciones, de las horas del día, de la sucesión del día y la noche y, a manera de impulso interno, de todas las fuerzas activas en el universo. Se manifestaba a través de la interacción de los dos principios, el *yin* y el *yang*, y, según una concepción más abstracta

y refinada, el *Tao* era la razón e inteligencia subyacentes a la revolución y sus manifestaciones en los cielos visibles. Como dice Soothill, «considerado de manera absoluta, casi se le podría llamar Naturaleza con mayúscula; de manera relativa, naturaleza a secas». En el solsticio de invierno nacía el *yang*, que iba creciendo hasta el solsticio de verano. Durante esta primera mitad del año, su actividad se revelaba en la vida nueva de la primavera, que alcanzaba su apogeo a mitad de verano, cuando nacía el *yin*, trayendo consigo la decadencia y la muerte, todos los demonios, espectros y vapores nocivos relacionados con el frío y la oscuridad.

### El sacrificio imperial del Cielo y de la Tierra

Unificada China bajo un solo emperador, fue su deber, en calidad de Hijo del Cielo, ofrecer sacrificios por el bien de la nación en aquellos dos momentos críticos que eran los solsticios de invierno y de verano. Con ese objeto se construyó en la época Ming 1368-1644 d. C.), en un gran parque de las afueras meridionales de Pekín, un magnífico altar de mármol dedicado al Cielo. Edificado en el interior de un recinto de casi tres kilómetros cuadrados de superficie, y rodeado de un muro redondeado en su extremidad norte, se componía de tres terrazas concéntricas, a las que se ascendía por nueve peldaños. La terraza inferior medía setenta metros de diámetro, la siguiente cincuenta y la última treinta. La explanada circular, ahora sombreada por cipreses, medía ciento doce metros, tenía entradas en cada uno de los cuatro puntos cardinales y estaba rodeada por otra explanada cuadrada, de ciento ochenta y tres metros de lado. En el solsticio de invierno, hasta la caída del imperio en 1911, el emperador y sus dignatarios acudían al recinto sagrado —decorado en azul— para ofrecer al Cielo Imperial sacrificios en favor del pueblo, conforme a un ceremonial transmitido desde la Antigüedad.

Tras un período de ayuno obligatorio para cuantos habían de officiar en los ritos, y dos días antes del señalado

para el sacrificio, los secretarios imperiales escribían una oración sobre la «tablilla ancestral» del Cielo. Estas tablillas ancestrales, que ocupan un lugar muy destacado en las prácticas religiosas chinas, proceden quizá de las lápidas en miniatura que se utilizaban cuando, en vez de ofrecer el sacrificio sobre la tumba de los antepasados, se ofrecía en la sala ancestral. Este origen hipotético explicaría su función en el gran culto estatal del Cielo y de la Tierra, cuando se invocaba el Espíritu del Cielo para que fijara su morada en la tablilla grande que llevaba la inscripción «Cielo Imperial, Monarca Supremo».

En vista de su carácter sagrado, la tablilla se guardaba en una sala purificada hasta el momento de escribir en ella el nombre imperial, y una vez inscrita se entregaba al oficiante encargado de leer la invocación. En la tarde anterior al sacrificio se daba muerte a los animales que integrarían la ofrenda, se barría el Altar del Cielo y en la terraza superior se disponían los sitios reservados a las diversas tablillas de los antepasados imperiales, así como las del sol, la luna, las estrellas, los planetas, el viento, la lluvia, las nubes y el trueno, situadas en la terraza intermedia. El emperador pasaba la noche en el Palacio de la Abstinencia, preparándose para su solemne cometido, y al día siguiente la cabalgata imperial desfilaba hasta el altar. Se instalaba la tablilla del Cielo en la terraza superior, y el emperador se colocaba en el extremo sur del segundo piso, y bajo él, por orden descendente, los príncipes, los músicos y los dignatarios de menor importancia.

El emperador daba comienzo al rito lavándose las manos. Se colocaba a la víctima en la pira, y el emperador subía a la terraza superior para arrodillarse ante la tablilla del Cielo mientras la incensaba. Luego presentaba las ofrendas: un trozo de jade azul y doce rollos de seda, junto con diversas piezas de carne y partes de las víctimas sacrificadas, y finalmente una copa de vino de arroz. Se daba lectura a la proclama del Hijo del Cielo, en la que por decreto de Shang-ti se anunciaba la armonía continuada entre la Tierra y el Cielo y se declaraban los méritos de los antepasados. Acto seguido se llevaban las ofrendas a la hoguera para ser consumidas por las llamas,

y el emperador y su séquito se retiraban, habiendo celebrado puntualmente el culto anual al Cielo en el solsticio de invierno, necesario para asegurar el bienestar de la nación durante el nuevo año.

Seis meses después, a mediados de verano, cuando nacía el *yin* y el *yang* empezaba a declinar, se celebraba un rito casi idéntico pero en menor escala en el Altar de la Tierra, situado al norte de la capital. El altar se componía solamente de dos terrazas revestidas de azulejos amarillos, y amarillos también eran los muros. En la terraza superior, el emperador veneraba la tablilla de la Tierra y suplicaba a la tierra fértil que, con ayuda del Cielo, produjera «el viento fragante y la suave lluvia», de modo que abundasen la vegetación y las cosechas. En la terraza inferior estaban las tablillas de las cinco montañas guardianas, los cuatro grandes ríos, los cuatro mares y las montañas del país propio del emperador. El color litúrgico de este rito era el amarillo, y no el azul, porque el amarillo era el color de las antiguas tierras de loess y también, como el oro de Egipto, de los rayos del sol, símbolo de la potencia vivificadora. Se asociaba asimismo a los antepasados muertos con la Madre Tierra, pero, aunque se consideraba conforme al *Tao* sacrificar a la Tierra en el solsticio de verano, durante la dinastía Han se celebraba la ceremonia en el tercer mes del año, cuando se creía que nacía la Naturaleza. Hubo también bastantes variaciones en el ritual de unas dinastías a otras, pero el motivo de la fertilidad se mantuvo inalterado.

### El culto a los antepasados

Durante toda su larguísima e ininterrumpida historia, la religión estatal de China conservó sus rasgos esenciales como combinación de un culto naturalista y un culto a los antepasados centrado en la persona del emperador, en su calidad de Hijo del Cielo. Tras ella yacía la idea fundamental del *Tao* como ley del universo y de la recta conducta humana (*li*), siendo el primer deber del hombre el de conducirse correctamente en la vida social y en

sus contactos con la naturaleza entera. La solidaridad de la familia, sin embargo, estaba firmísimamente establecida, hasta el punto de ligar entre sí a todos sus miembros en una relación vital de interdependencia, dependiendo los vivos de los muertos para su prosperidad, y los muertos de los vivos para su bienestar y sustento. Las oraciones de los miembros supervivientes de la familia mantenían vivo el recuerdo de los antepasados, y los sacrificios que se les ofrecían les proporcionaban vigor y sustento.

Dado que vivos y muertos formaban una sola comunidad, con interrelaciones de dependencia recíproca, el culto a los antepasados ha sido una poderosa influencia estabilizadora de la estructura social y de su organización religiosa. La sociedad se organizó sobre una base feudal cuando, probablemente hacia 1122 a. C., la hegemonía Shang fue reemplazada por la dinastía Chu, que afirmaba ser descendiente de la Hsia. En el nivel más alto estaba el Hijo del Cielo, y las funciones sacerdotales del emperador pasaron a los reyes de Chu. Había varios centenares de Estados feudales, cada uno regido por un príncipe vasallo del emperador, con cargo hereditario. Por debajo de él estaban los señores (duques, marqueses, condes, vizcondes y barones), los gobernadores y sus funcionarios, dentro de una jerarquía trazada con todo detalle, en la que a cada miembro se le asignaban unos deberes particulares, que incluían funciones religiosas. Shang-ti, el monarca celestial, sólo podía ser adorado por el emperador, y los principales espíritus cósmicos o de la tierra, por los príncipes. Para el pueblo llano, reducido a la servidumbre, quedaba el culto de sus propios antepasados y de los espíritus domésticos, como los de la puerta y el hogar, así como de los dioses de la suerte y la salud.

De alguna manera, sin embargo, el culto a los antepasados se practicaba en todos los niveles de la sociedad. Era parte esencial de las obligaciones de los jefes de los clanes, por ejemplo, consultar a los antepasados antes de embarcarse en cualquier empresa de importancia. Se les ofrecían sacrificios en el aniversario de su nacimiento o muerte, de modo muy semejante a como nuestro calen-

dario conmemora a cada santo en su día. En la época primitiva se exigía que un señor feudal muerto fuera a la tumba acompañado de servidores, que más tarde fueron sustituidos por animales. A partir de la dinastía Chu se quemaban sustitutos de papel como ofrendas ancestrales durante los ritos funerarios, y en las visitas a las tumbas de los antepasados en otoño, para protegerles del frío durante el invierno siguiente.

### El confucianismo

Sobre este fondo hay que situar la Gran Tradición que va asociada en China al nombre de K'ung Chung-ni, más conocido como K'ung Fu-tzu (el Maestro), forma que los misioneros jesuitas latinizaron en Confucio. «El Sabio y Primer Maestro» de China, como se le describe en su tumba, nació en el año 551 a. C. en una familia humilde del Estado feudal de Lu, en la provincia de Shangtung. A poco de nacer él murió su padre, pero Confucio, pese a la pobreza que rodeó sus primeros años, creció con las inclinaciones y ambiciones de un caballero y un erudito. Cuando se casó a los dieciocho años tenía un cargo secundario en la Administración, pero más tarde se hizo profesor de historia, filosofía, ética, música, poesía y buenas maneras, y reunió en torno a sí a un grupo de discípulos fieles. La colección de sentencias que se le atribuyen, las *Analectas*, le representan como inculcador de los principios de la conducta recta, el buen gobierno y un profundo respeto por el orden social establecido. Esta compilación puede haber sido en gran medida obra de una segunda generación de sus seguidores —es decir, de los discípulos de sus discípulos originales—, pero no sabemos exactamente cuándo fue compuesta, ni hasta qué punto las enseñanzas del Sabio fueron ampliadas y reinterpretadas por los autores del texto.

De los restantes libros clásicos del confucianismo, *La doctrina del medio* (*Chung Yung*) se atribuye tradicionalmente a su nieto Tze-sze, pero lo más probable es que fuera, en su mayor parte, obra de un escritor desconocido

de la segunda mitad del siglo III a. C. En él se expone el desarrollo armonioso de la naturaleza humana mediante la acción recta y la práctica de la reciprocidad, esto es, lo que no querrías que te hicieran, no lo hagas tú a los otros. *El gran saber (Ta Hsüeh)* se supone escrito por Tseng-tzu, un discípulo docto de Confucio, pero, aunque quizá contenga muchas de las sentencias del Sabio, su estilo literario y sus ideas sugieren una fecha más tardía, posiblemente a mediados del siglo IV a. C. El *Libro de Mencio* (Meng Tzu Shui) es interesante porque parece contener las enseñanzas de uno de los discípulos más notables de Confucio, Mencio, que vivió hacia 373-289 antes de C., y de cuya figura se puede decir que constituye el primer intento de dar una exposición sistemática a la filosofía confucianista.

China, sin embargo, tenía una literatura antes de Confucio, y a ella se dice que éste consagró los cuatro últimos años de su vida, cuando a la edad de sesenta y siete, en 485 a. C., regresó a su antiguo hogar de Lu. Allí escribió comentarios a los libros de los *Documentos antiguos*, de las *Odas*, de los *Ritos*, de los *Cambio* (o adivinación) y a los *Anales de primavera y otoño*. Mientras que los cuatro primeros eran antologías de material más antiguo, del último se afirma que es obra original suya. De hecho, cualquiera que sea la parte que Confucio y sus discípulos tuvieron en la anotación de estos escritos antiguos, su existencia es anterior a la difusión del confucianismo. Confucio decía ser únicamente «un transmisor, no un creador». Por consiguiente, se contentó con registrar y conservar la sabiduría del pasado como guía segura de la buena conducta y la sociedad estable en el presente, y esperanza para el futuro.

### La piedad filial

Virtud cardinal entre todos los valores tradicionales era la piedad filial. El *Ching de la piedad filial*, que simula ser la transcripción de un diálogo entre Confucio y Tseng-tzu sobre este tema, la describe diciendo que es

«la raíz del poder moral en el hombre. Su tronco y sus miembros, sus cabellos y su piel, los recibe de su padre y de su madre, y los comienzos de la piedad filial residen en su repugnancia a ofenderles. Establecer su carácter moral, caminar por el sendero recto y extender su buen nombre a las generaciones venideras, glorificando así a su padre y a su madre, ese es el logro final de la piedad filial». Mediante la realización debida del ritual sacrificial prescrito, los hijos piadosos materializaban la gratitud y la devoción que debían a sus padres, y al mismo tiempo cumplían el deber sagrado que les imponía la tradición. Reunirse en el mismo lugar en el que antes de ellos se reunían sus padres; llevar a cabo el mismo ceremonial que ellos; respetar a quienes ellos honraban y amar y servir a quienes les habían sido queridos, tal era la expresión más elevada de la piedad filial.

### La Regla de Oro

Efectivamente, la relación paternofilial era la más importante de la sociedad china, modelo de la relación más amplia entre los gobernantes y sus súbditos. Por eso era el principio básico del buen gobierno, considerado como mandato del Cielo que, tomado en conjunción con la Regla de Oro de la Reciprocidad (*shu*), se aplicaba a las Cinco Relaciones entre el príncipe y sus ministros, funcionarios y súbditos, marido y mujer, padre e hijo, hermanos mayores y menores y amigos entre sí. En la Edad de Oro de las Tres Dinastías, los buenos reyes vivían y reinaban de acuerdo con el *li*, concepto que abarcaba en sí la «propiedad», la «cortesía», la «reverencia» y la conducta personal correcta pública, social y ritual en la Administración, la vida armoniosa y la realización de los ritos y ceremonias tradicionales con rectitud, benevolencia y sinceridad. Siendo esencialmente un humanista optimista, Confucio confiaba en la bondad innata del hombre, y en la fuerza del ejemplo moral de los superiores. Las masas, afirmaba, «se pliegan a la voluntad de quienes están por encima de ellas». Sobre esta convicción basaba



su ética del hombre superior, deduciendo su «regla de oro» en su forma negativa de su estudio de la constitución mental del hombre y la necesidad de benevolencia y rectitud en los gobernantes.

Para la religión, en el sentido de una relación personal entre el hombre y el orden sagrado, no había lugar en el sistema de Confucio, excepto en cuanto daba por supuesto el marco tradicional de creencias acerca de lo sobrenatural común en su época. Admitía una relación impersonal entre el Cielo y la Tierra, la obligación de ofrecer sacrificios y de cumplir los demás deberes ceremoniales prescritos como parte integral del orden establecido, a pesar de su consejo de «mantenerse a distancia» de los espíritus, con el que probablemente sólo quería prevenir contra una excesiva familiaridad con ellos. A diferencia de tantos otros fundadores de religiones y profetas, no pretendía, desde luego, haber recibido ningún tipo de revelación divina. Y, en efecto, hasta que el movimiento por él iniciado cayó bajo la influencia del budismo mahayana no se acompañó de templos en los que desarrollar un culto objetivo en particulares ocasiones. Se empezó entonces a venerar al Sabio, hasta elevarle a rango divino. Se hicieron imágenes suyas y tablillas en su honor, y se alzaron altares con velas y un incensario, ante los cuales se presentaban ofrendas y se dirigían oraciones al espíritu de Confucio.

### El taoísmo

Más o menos contemporáneo del confucianismo primitivo, floreció en China un movimiento quietista al que tradicionalmente se asocia con el nombre de Lao-tzu, de la dinastía Han (206 a. C.-221 d. C.). Es tan poco lo que se sabe acerca de este místico legendario, que algunos han puesto en duda su existencia histórica. De cualquier modo, es seguro que el tratado que se le atribuye, llamado *Tao Te Ching* o «Libro del Tao y su virtud», data de una época posterior, cuando el orden feudal de Estados combatientes entre sí se había roto y en el pensa-

miento de los autores místicos empezaba a configurarse la creencia en una unidad inalterable (*Tao*) subyacente a la diversidad del inestable mundo material. Por el poder (*Te*) de este misterio oculto en el universo, el Camino Eterno o *Tao*, se mantenía la secuencia ordenada de los acontecimientos, y, cuando las actividades de los hombres no las estorbaban, prevalecían la armonía y la perfección. Tal era el mensaje del *Tao Te Ching*, y su propósito el de asegurar la paz perfecta de la unión con el *Tao*, «que todo lo hace sin aparentemente hacer nada». El Cielo y la Tierra permanecen porque son la materialización de una Realidad inmutable que nunca se afana, que crea sin esfuerzo ni objeto.

«El Tao está siempre inactivo, pero no hay nada que no haga.» De ahí que el primer principio del modo de vida taoísta fuera no oponer nunca resistencia a las leyes fundamentales del universo, y cultivar la técnica de la quietud mediante ejercicios de respiración yóguica, «estar sentado con la mente en blanco» y experiencias visionarias. Esta actitud ante la vida se encaminaba a producir una conducta no afirmativa sin esfuerzo, la *wu wei*, expresión que se suele traducir por «inactividad» en los asuntos humanos, pero que tenían por finalidad no hacer nada para alcanzarlo todo. Para el sabio, la vida más elevada era la contemplativa, impregnarse del «poder» o «virtud» del *Tao* hasta el punto de identificarse con él como realidad última impersonal y amoldar la propia existencia a su acción incesante y silenciosa.

### Taoísmo y alquimia

El taoísmo empezó, pues, como filosofía quietista de la inacción semejante, en algunos aspectos, a los ideales del budismo primitivo en su búsqueda del *nirvana*. Aunque se decía que Confucio había rechazado al fundador tradicional del taoísmo tildándole de soñador incomprensible, taoísmo y confucianismo tenían en común el mantener la teoría y práctica del *Tao*, mientras que el budismo no tuvo dificultad en adaptarlo a sus propias formas

de vida y pensamiento. En la práctica, sin embargo, y pese a que el *Tao* era a menudo un objeto de veneración religiosa al que los devotos trataban de conformarse totalmente, como religión el taoísmo degeneró rápidamente en un sistema mágico de alquimia y hechicería.

Con la subida al poder de la dinastía Han en 206 a. C. recibió el apoyo imperial, porque su doctrina de la inacción era idónea para lograr la sumisión popular al régimen establecido. Ello fomentó el desarrollo de supersticiones, y en particular la búsqueda de toda clase de medios mágicos para obtener la inmortalidad. Chuang Tzu había afirmado que «el que alcanza el *Tao* es eterno»; cabía insistir, pues, basándose en la autoridad de uno de sus más grandes expositores, en la necesidad de conseguir ese don a cualquier precio. A tal fin se empezó a utilizar ciertas medicinas y alimentos potentes, en los que se aseguraba que residían el poder y la virtud del universo. El mismo autor había narrado las proezas del filósofo Lieh-tzu, que «cabalgaba sobre el viento. Impulsado alegremente por la fresca brisa, podía viajar hasta quince días sin regresar». Había hombres que brotaban de los acantilados y planeaban en el aire entre humo y llamas. Un rey de los Chu fue transportado al cielo por un mago para contemplar su palacio celestial, y había descripciones de las islas de los inmortales, con plantas y frutas milagrosas que guardaban de la vejez y de la muerte.

Un alquimista célebre, Chan Tao Ling, afirmó a los sesenta años haber recobrado la juventud bebiendo «Dragón Azul y Tigre Blanco», un compuesto que había descubierto cuando, a lomos de un tigre, subió al cielo en busca del elixir de la inmortalidad. También se decía que sus pócimas eran eficaces para «matar a los demonios, ahuyentar a los duendes, proteger el reino y traer la paz al pueblo». Muerto en el siglo primero de nuestra era, los privilegios hereditarios de sus descendientes serían confirmados en el año 748 d. C. por Hsuan Tsung, emperador de los T'ang, que le concedió para sí y sus sucesores el título de «Maestro Celestial». Hasta su expulsión en nuestros días, esta línea de sumos sacerdotes sobrevivió en la Montaña del Dragón-Tigre de Kiangsi.

En algunas sectas taoístas se adquiría el poder espiritual mediante ejercicios de respiración y una dieta vivificadora. La preocupación principal de la mayoría era la de descubrir el procedimiento de obtención de oro comestible como elixir de la inmortalidad a partir del cinabrio y no del mercurio, porque el mercurio se consideraba sustancia *yin*, y por tanto se asociaba con la muerte. En un libro de un tal Ko-hung, del siglo IV d. C., se registra gran número de recetas para la preparación de píldoras vivificantes, amuletos contra armas letales, y para caminar a través del fuego o sobre el agua, para viajar por el aire y hacerse invisible.

### El taoísmo como religión

Así fue como el taoísmo se convirtió en una alquimia con un componente muy arraigado de extravagancia, con sus elixires de la inmortalidad, islas de los bienaventurados, prácticas geománticas y muchas otras fantasías, muy alejadas de su anterior quietismo místico. En el año 165 d. C. se erigió un templo en honor de su fundador tradicional, Lao-tzu, donde se le presentaban ofrendas, si bien hasta los comienzos de la dinastía T'ang en el siglo VII no obtuvo el taoísmo el reconocimiento imperial como religión con un panteón de dioses naturales y astrales, genios, inmortales y seres divinos, algunos de ellos tomados del budismo. A la cabeza de todos estaba Shang-ti, el antiguo Dios Supremo, identificado ahora con Yu Huang, el Emperador de Jade, que tenía su trono en la Montaña de Jade del cielo más alto. Le seguía en importancia Tao Chun, el Honorable Tao, rector del *yin* y el *yang*; el hipostasiado Lao-tzu, a quien se asignaba el título de «Emperador de Misterioso Origen», era la tercera deidad, cuya función consistía en exponer la doctrina del *Tao*. Más abajo había cinco clases de seres sobrenaturales, inmortales relacionados con el cielo y la tierra y con las islas de los bienaventurados. La imaginación popular creó otros ocho inmortales, que habitaban en las montañas o en las islas citadas: idéntico origen tenían el

dios del hogar, los dos guardianes de la puerta, el dios de la ciudad, los señores de las cuatro partes del mundo y muchas divinidades menores relacionadas con la salud, la suerte y la pestilencia, los oficios y las ocupaciones.

Con los chamanes y curanderos de épocas anteriores, los sacerdotes taoístas ejercían un cierto control sobre todos estos seres y potencias divinas, y afirmaban ser capaces de infundir el *Tao* a sus congéneres para hacerles inmortales y poseedores de poderes sobrenaturales en grado casi ilimitado. El que todo esto fuera una parodia de la filosofía mística de los fundadores del movimiento inquietaba tan poco a las masas supersticiosas, que en las creencias y prácticas mágico-religiosas hallaban satisfacción emocional y seguridad, como a sus gobernantes, que las utilizaban como fuerza estabilizadora del imperio. Con la preponderancia del neoconfucianismo en la época Sung (960-1279 d. C.), el taoísmo perdió mucha de su influencia y patronazgo oficial. Junto con el budismo, fue condenado por Chu Hsi (1130-1200 d. C.), el Santo Tomás de Aquino del confucianismo, que, al igual que su colega cristiano, se basaba en la razón iluminada por las escrituras sagradas para atacar la irracionalidad de las supersticiones y negaciones taoístas. No obstante, pese a que el confucianismo, que llevaba consigo la veneración y deificación del Sabio, se convirtió en religión del Estado, el ocultismo, la alquimia, la geomancia, la adivinación y el exorcismo taoístas persistieron, junto con algunas de sus concepciones más elevadas del *Tao*, que han encontrado expresión permanente en el arte y la literatura chinos.

### El shinto

En su forma más organizada, la religión indígena del Japón llevaba el nombre de *Kami-no-michi*, que significa «el camino de los dioses», en chino «Shen-tao», de donde procede la palabra «shinto». Tras ella había un fondo primitivo del que conocemos pocos detalles anteriores a la era cristiana. Se cree que el pequeño grupo de población aborigen que vive hoy en la isla septentrional de Hokkaido

desciende de los primitivos habitantes neolíticos, empujados hasta su habitat actual por sucesivas invasiones procedentes, a través de Corea, del continente asiático. Esos invasores eran de raza mongólica, mezclados quizá con elementos protomalayos de Indonesia. Al igual que los ainu, los recién llegados parecen haber practicado un culto animista de la naturaleza y la fertilidad muy desarrollado, dentro del cual la monarquía divina ocupaba un lugar destacado. El principal objeto de veneración era el sol, y se creía que el volcán Fujiyama, cuyo nombre se deriva de la palabra que en la lengua ainu significa «antepasada», era una diosa. Las estrellas, las nubes, los mares y la vegetación estaban divinizados, y prácticamente no había objeto natural de cierta importancia al que no se considerase animado por un ser espiritual bueno o malo.

Los inmigrantes poseían una cultura superior, y conocían el uso del hierro. Habían conseguido domesticar al caballo y a otros animales, empleados sobre todo en las faenas agrícolas, y hacer vasijas de barro con ayuda del torno de alfarero. En el siglo II d. C. esta civilización mongoloide superior estaba ya definitivamente establecida en las islas del archipiélago japonés, y a través de dos crónicas compiladas en el siglo VIII, el *Kojiki* o «Registro de Cosas Antiguas» y el *Nihongi* o «Crónicas del Japón», podemos hacernos una idea de las condiciones y tradiciones existentes antes de que China dejara sentir con fuerza su influencia.

### Mitología shinto

La sociedad estaba organizada sobre una base tribal en grupos patriarcales de un mismo linaje, teniendo cada clan su jefe y adorando a una deidad protectora. La religión consistía en un politeísmo muy desarrollado, con una mitología compleja que describía la formación de una serie de dioses a partir de un caos primigenio, que era como un océano de lodo envuelto en la oscuridad. Al fin dos de ellos, Izanagi —«el hombre que invita»— e Izanami —«la mujer que invita»—, dieron origen a las islas del Japón

mediante un proceso generativo. Luego de hacer las aguas, las montañas, los campos, las nieblas, el fuego, etc., engendraron un grupo numeroso de deidades, la última de las cuales, el príncipe del fuego, quemó fatalmente a su madre al nacer. Enfurecido, Izanagi despedazó al niño y marchó al mundo subterráneo en busca de Izanami, pero ella y sus dioses perversos le rechazaron y le hicieron volver a la tierra. Según una tradición, fue mientras se purificaba de la polución que había contraído en este viaje cuando Izanagi procreó a la gran diosa del sol, Amaterasu, así como al dios de la luna, Tsukiyomi, y al dios de las tormentas, Susanoo. Otra versión afirma que estos dioses fueron engendrados por la pareja divina, no únicamente por el dios.

A la diosa del sol le fue asignado el dominio del mundo, y bajo su benéfico gobierno prevalecían la luz y la vida, sólo turbadas por las maquinaciones de su arrogante e impetuoso hermano Susanoo. El arrasó los campos de arroz que ella había sembrado construyendo canales de riego. Otra vez, desolló un caballo pío celeste y lo arrojó desde el tejado al interior de una sala donde Amaterasu estaba tejiendo los vestidos que habían de llevar los dioses en la fiesta de la cosecha. Desesperada, se encerró en una cueva del cielo y atrancó la puerta. A partir de ese momento no hubo en el mundo luz ni orden, hasta que las ceremonias realizadas con ese fin y la hilaridad de los dioses la hicieron salir. Volvió a lucir el sol sobre la tierra, y Susanoo fue expulsado del cielo. Con ese triunfo sobre el dios de la tormenta, la diosa del sol dejó asegurado su dominio sobre el mundo, que desde entonces ha ejercido a través de su descendiente terrenal, el Mikado, que ocupa el trono en calidad de representante suyo.

Este mito, registrado en el *Kojiki*, parece ser la versión japonesa muy modificada de la tradición del dios anual del antiguo Oriente Medio, con las figuras principales de Izanagi e Izanami como Padre Cielo y Madre Tierra. La muerte de Izanami, que parece abrasada al dar a luz al príncipe del fuego, sigue el esquema general mesopotámico del descenso de Ishtar a las regiones subterráneas con el calor de la canícula. Pero parece ser un relato com-

puesto, dado que el tema de la vegetación se presenta entretreído con un mito solar, en el que la diosa del sol desempeña el papel de deidad vivificadora y antepasada de la monarquía divina. Quizá lo que se conserva aquí en forma mítica es el recuerdo de antiguos conflictos entre grupos septentrionales y meridionales de inmigrantes en la época de su asentamiento en las islas, porque el japonés es un pueblo mixto, con elementos coreanos, mongólicos y malayos superpuestos a la población indígena ainu.

El mito del *Kojiki* representa la combinación de los diversos hilos de esta tradición compuesta, reunidos en el shinto en forma de gobierno teocrático confiado a los descendientes de Amaterasu, en tanto que la magia, la adivinación, el exorcismo y el lado oculto de la religión quedaban al cuidado de Susano y sus hijos. Resultado de esta dualidad, simbolizada en el pacto entre ambas divinidades por el que a una de ellas, la diosa del sol, se asignaba el «reino de lo visible», y a la otra, el dios de la tormenta, el «dominio de lo invisible», fue hacer del shinto esencialmente el culto oficial en sus aspectos políticos y sociales, independientes del lado oculto y místico de la religión.

Al mismo tiempo, ha servido para dar una gran estabilidad a la nación y a su trono. El Estado japonés se presenta a sí mismo como el más antiguo y sólido del mundo, con una línea imperial ininterrumpida que se remonta a los primeros padres, Izanagi e Izanami, y a su ilustre creación Amaterasu-Omitkami. Los japoneses se consideran hijos de los dioses, y a su Mikado descendiente directo de la diosa del sol, que instituyó el Estado por decreto divino y le dio superioridad sobre todos los demás. Por ingenuo y tosco que pueda parecer el fondo mitológico de la historia nacional, tal como todavía se relata en los libros de texto oficiales de la escuela primaria, con Amaterasu-Omitkami en el lugar principal como primer antepasado del emperador, él ha sido el instrumento de creación de un nacionalismo intenso y sigue ejerciendo un atractivo popular muy hondo y justificando una doctrina de absolutismo político con poderosas sanciones sobrenaturales.



## El culto al emperador

El gobernante, según la antigua organización en clanes, del distrito de Yamato, que estaba bajo la protección especial de la diosa del sol, fue consiguiendo poco a poco la hegemonía política sobre los demás jefes locales, hasta convertirse en emperador del Japón. Al ser el culto de Amaterasu el más importante del país, el Mikado estaba obligado a celebrar su ritual para asegurar la prosperidad de la tierra, lo mismo que el faraón en Egipto. Una vez centrado el shinto en el Estado y dotado de carácter nacional, el emperador, en virtud de su descendencia de la diosa del sol, fue también divinizado, y la lealtad absoluta a su persona se impuso como primer deber de sus súbditos, mayor aún que el de la piedad filial en China.

## El ryobu-shinto

Como hemos visto, nada de esto impidió, por otra parte, que el budismo chino hiciera rápidos progresos en el Japón y modificara el antiguo shinto adoptando sus dioses y transformándolos en budas y *bodhisattvas* que habían reaparecido en las islas. Amaterasu, por ejemplo, fue identificada con el buda Vairocana. Sin embargo, y a pesar de la influencia abrumadora del budismo, el culto a los dioses nacionales no perdió nunca su atractivo para el pueblo. Fue el budismo el que tuvo que adaptarse al shinto, y no a la inversa. De este sincretismo resultó un «doble aspecto», el llamado *ryobu*, «shinto doble» o «doble camino de los dioses», con imágenes, incienso y otros adminículos de la organización y el culto budistas. Tan completamente dominado estaba por el budismo, que todos los intentos posteriores de extraer de él sus elementos shintoístas serían vanos. Desde principios del siglo XVI hasta mediados del XIX casi todos los santuarios del país fueron afectados por el ryobu-shinto, y, aunque a raíz de la gran revolución shintoísta de los primeros años de la década de 1870 se trabajó denoda-

damente para eliminar su doctrina y su práctica, ha dejado una impronta permanente en la arquitectura religiosa.

### Santuarios del Estado

En sus orígenes, el santuario shintoísta era muy sencillo: unas cuantas estacas clavadas verticalmente en la tierra y una cubierta de paja, como cualquier vivienda. En efecto, el santuario era el lugar donde los *kami*, los dioses, habitaban permanentemente, o donde fijaban su morada cuando se les convocaba en el curso de los ritos locales. Al no haber ceremonias comunitarias, eran muy pequeños, y quienes los visitaban presentaban sus súplicas desde el exterior. En cambio, al desarrollarse el culto estatal las ceremonias de la familia imperial requerían un marco mucho más complicado: amplias construcciones rodeadas de grandes extensiones y dotadas de magnífico mobiliario sacro y profano, como el Gran Santuario Imperial de Ise o el Gran Santuario Meiji de Tokyo. En el santuario de Amaterasu en Ise, por ejemplo, oficiaba la hija del emperador como gran sacerdotisa, y se guardaban el espejo sagrado, las joyas y la espada de la diosa del sol.

En la legislación de la época se reserva el término *jinja* para los lugares santos del shinto original, donde residen los *kami*, y se prohíbe su empleo para designar los templos budistas (*tera*) y los de las sectas shintoístas (*kyokai*). Con ello se establecía una distinción neta entre las instituciones tradicionales del shinto estatal, llamado vulgarmente «shinto de los santuarios», y las del «shinto sectario» (o «shinto religioso») y el budismo.

### El shinto de los santuarios

Dado que el shinto de los santuarios había llegado a ser el centro unificador y estimulante del patriotismo, la lealtad y la obediencia al trono, la asistencia a dichos

santuarios en las ocasiones ceremoniales se hizo obligatoria para todos los japoneses, budistas y cristianos incluidos. Para justificar esta obligatoriedad hubo que declararlos de carácter no religioso: oficialmente, el shinto estatal no era una religión, sino un culto patriótico. Sin embargo, en la tradición y la práctica populares los santuarios estaban tan inextricablemente ligados a los *kamis* residentes en ellos que difícilmente podía darse otra interpretación que la religiosa a lo que en su interior se celebraba, máxime si tenemos en cuenta que constituía el epítome de cuanto de sagrado y divino había en la nación. Si en teoría el shinto estatal fue abolido tras la Segunda Guerra Mundial, y la divinidad del Mikado repudiada oficialmente por el emperador Hirohito, el shinto sectario, en cambio, ha sobrevivido con más de veinte millones de adeptos. Cómo funcionará en el futuro como centro aglutinante de la fe nacional del Japón es un problema crucial para la paz del mundo.

## 5. El zoroastrismo y el judaísmo

Aun siendo tan grande la obra del Buda en la India y de Confucio en China, hubo de transcurrir mucho tiempo antes de que su influencia se dejara sentir sobre el pensamiento y las prácticas religiosas de Occidente. Quien primero representó la sabiduría oriental para Europa fue un profeta y sacerdote persa, Zaratustra, más conocido por la forma griega de su nombre, Zoroastro, que vivió en al parte occidental de la gran meseta que se extiende desde el valle del Indo hasta el del Tigris en Mesopotamia. Hemos visto que esta región había sido la cuna de la civilización irania desde el cuarto milenio a. C., pero hasta mediados del segundo milenio no llegaron a ella los arios, pasando unos al noroeste de la India y otros a Asia occidental; un tercer grupo, posterior, se instalaría de manera permanente en el Irán, dando su nombre, *airyana*, al país. De entre ellos había de surgir el gran movimiento reformista iniciado por Zaratustra, probablemente hacia 650-600 a. C., si bien algunos lo remontan a los siglos x o ix, haciéndolo contemporáneo del período védico de la India.

En la India, donde, como ya explicamos, los pueblos

de lengua aria practicaban un complicado politeísmo de dioses naturalistas, se llamaba a las deidades bienhechoras *daevas* («brillantes»), y a los demonios *asuras* («señores»). En Irán se invirtieron esos términos: los *daevas* pasaron a ser malos espíritus, como en el caso del benéfico Indra, que fue transformado en un ser perverso, mientras que los *asuras* (escrito *aburas*) eran las verdaderas deidades iranianas. Así, el Mitra védico, dios de la luz y de la guerra; Haoma, equivalente al dios vivificador indio Soma, y Ahura Mazda, probablemente idéntico a Varuna, el cielo que todo lo sabe y todo lo abarca, que personificaba el orden moral, lo mismo que el *asa*, como el *rta* védico, eran el principio cósmico que regulaba el orden recto del universo. El fuego sacrificial, que, como se recordará, llevaba en la India el nombre de Agni, se convirtió en el Irán en objeto principal de culto, estrechamente ligado a la bebida embriagadora *haoma*, que se exprimía sacrificialmente y se bebía sacramentalmente, como en el hinduismo, para obtener inspiración, salud y poder, aunque hoy día sólo la consume el sacerdote.

### Zaratustra

Tales eran los seres divinos y su culto cuando Zaratustra puso en marcha su reforma, convencido de ser el enviado de Ahura Mazda, el Señor Sabio y único Dios. Repudió todos los dioses iraníes védicos y sus mitologías, las ofrendas sacrificiales y la ingestión del *haoma* sagrado, y subordinó a Ahura Mazda todos los *aburas* y *daevas*, comprometidos en un combate universal entre el bien y el mal. Nuestra información acerca de su vida, su obra y sus enseñanzas se deriva principalmente de los *Gathas*, una colección de himnos contenida en la parte primera y más antigua del *Avesta*, las escrituras zoroástricas compiladas, si no por el propio Zaratustra, sí al menos probablemente por algunos de sus contemporáneos. De estos cánticos en verso, escritos en un dialecto más antiguo y metro diferente del empleado en el resto del *Avesta*, se deduce que la misión del vidente era la de alistar a la

humanidad en una lucha sin cuartel contra las fuerzas mal, personificadas en los *daevas*, abandonando al mismo tiempo el culto a todas las deidades más antiguas en favor del único Señor Sabio Supremo, Ahura Mazda, más tarde llamado Ormuz.

En muchos aspectos, Ahura Mazda es semejante al Varuna indio, El Que Todo lo Sabe, con quien probablemente se identifica en sus orígenes. Fue Zaratustra, sin embargo, quien le presentó como creador universal y mantenedor del bien y del mal. Le estaban subordinados diversos seres divinos creados por él, o atributos suyos personificados, como Vohu Mana o el buen pensamiento, Asa Vahista o la rectitud (el orden mejor), Kshatra Vairya o el dominio, Haurvatat o la prosperidad, Aramaiti o la conciencia recta y la piedad, y Ameretat o la inmortalidad, junto con Spenta Mainyu, el Espíritu santo y benéfico que está en conflicto perpetuo con Angra Mainyu, la mentira o Espíritu maligno primigenio, también llamado el Druj. Estos espíritus gemelos, uno bueno y el otro malo, confluyen en Ahura Mazda, pero no se dice que fueran creados por él. Existían antes de la creación del mundo, pero sólo ejercen sus respectivas funciones desde el momento en que la tierra se convirtió en campo de batalla de las dos fuerzas contendientes. «Nunca armonizarán nuestras intenciones, ni nuestras doctrinas», declaró Spenta Mainyu, según los *Gathas*, en el comienzo de la vida, «ni nuestras aspiraciones, ni nuestras creencias; ni nuestras palabras, ni nuestros hechos; ni nuestros corazones, ni nuestras almas» (*Yasna*, 45, 22).

### El bien y el mal

Esta interpretación de la sempiterna lucha entre el bien y el mal representa el primer intento, dentro de la historia de las religiones, de resolver el problema en términos de un monoteísmo ético. Aunque la solución propuesta por Zaratustra desembocó rápidamente en un dualismo neto, lo que se nos dice en los *Gathas* es que sólo Ahura Mazda existe como creador omnisciente, bueno y

benéfico: él es el Rey del Bien. Cómo llegaron a existir los dos principios primigenios del bien y el mal es algo que no se nos explica, como tampoco se nos explica en los Evangelios cristianos. Que están en conflicto perpetuo es innegable. Sin embargo, dado que el universo es creación del Dios único y únicamente bueno, los órdenes material y moral proceden de su voluntad bondadosa; por consiguiente, ese dualismo no es esencial e irrevocable. Los espíritus gemelos no existen independientemente de Ahura, y al final el bien debe prevalecer sobre el mal. Así como los *daevas*, hijos de Angra Mainyu, buscan perder al hombre a través de los malos pensamientos, las malas palabras y las malas acciones, así el deber y la misión más elevados del hombre consisten en resistir esas tentaciones y destruir a las potencias del mal mediante la elección recta, ya que, al crearle, Ahura Mazda le dio la libertad de acción que corresponde a un ser moral. Por medio de Vohu Mana (el buen pensamiento) y del poder del Espíritu bueno, Spenta Mainyu, le exhorta a hacer el bien y le presta para ello su divina asistencia, pero corresponde a cada individuo adoptar una u otra línea de conducta. Los *Ghatas* resumen así la situación:

«Los dos espíritus primigenios que se revelaron como gemelos en la visión, son lo Mejor y lo Malo en el pensamiento, la palabra y la acción. Y entre uno y otro los prudentes escogen con acierto, pero los necios no» (*Yasna*, 30).

Con su elección acertada, aquellos que obedecen la ley (*ashavan*) de Ahura colaboran en la victoria final del Espíritu Bueno del Señor Sabio sobre la Mentira (el Druj, Angra Mainyu). Deben decir siempre verdad, repudiar la vida nómada, labrar la tierra, cultivar cereales y frutas, tratar con cariño a los animales domésticos y regar los campos secos, porque «el que no es labrador no tiene parte en la buena nueva» (*Yasna*, 31, 10).

Esta identificación de la agricultura con la vida honesta procedía del hecho de que los adoradores de Ahura Mazda eran granjeros sedentarios que continuamente tenían que defenderse del pillaje de los nómadas del Norte, los turanios, a quienes consideraban seguidores de las

fuerzas del mal, siempre intentando robar ganado para sacrificarlo a los *daevas*. Contra ellos luchó Zaratustra en sus guerras santas, y fue su victoria lo que le permitió asentar la nueva fe sobre una base firme. En efecto, se dice que el profeta perdió la vida cuando los turanos asaltaron Balj y destruyeron el templo zoroástrico de Nush Azar, en cuyo altar del fuego estaba oficiando. Fuera o no esta guerra santa la ocasión y manera de su muerte, lo cierto es que el movimiento que había iniciado le sobrevivió, si bien pronto había de perder su monoteísmo fundamental y su carácter estrictamente ético.

### Escatología

Zaratustra mantuvo siempre que al final el mal sería destruido y prevalecería el bien. Así, en su doctrina de las postrimerías, que constituye la primera escatología sistemática de la historia de las religiones y estaba llamada a ejercer una influencia incalculable sobre las especulaciones apocalípticas del judaísmo, el cristianismo y el Islam, enseñaba que al fin del mundo habría una resurrección general, tras de la cual las fuerzas del bien y del mal tendrían que someterse a una prueba de fuego y metal fundido. Aunque en los *Gathas* no está muy claro si esta prueba llevaría consigo la destrucción de Angra Mainyu y sus secuaces, el resultado del juicio sería el establecimiento del reino de Ahura Mazda y la proclamación de una edad de oro del orden. En ese mundo renovado, ya fuera terreno o de orden espiritual, sólo tendrían cabida los justos, y su recompensa final estaría condicionada por las elecciones éticas que hubieran hecho en esta vida.

Además de esta «Gran Consumación» al completarse el ciclo actual del mundo e iniciarse un nuevo ciclo libre de todo mal, habría un juicio individual inmediatamente después de la muerte. Cada hombre, responsable de sus actos sobre la tierra, tendría que dar cuenta de ellos, y el balance resultante decidiría su destino. Si perseveraba en el bien y practicaba los buenos pensamientos, las buenas obras y las buenas palabras reveladas por Zaratustra, ad-



quiriría un caudal de méritos que, transferidos a su cuenta celestial, le harían solvente en el día del Juicio Final. Si ese caudal compensaba holgadamente sus malas acciones, en el cuarto día después de su muerte pasaría sin dificultad el puente *chinvat*, que separa a este mundo del siguiente. Para aquellos en cuyas vidas predominaba el mal, este puente se estrechaba al grosor del filo de una navaja, y al perder el equilibrio se precipitaban a las profundidades de un lago ardiente. En cambio, las almas justas que habían seguido los preceptos del profeta lo cruzarían fácilmente y entrarían en el cielo, mientras que, según una escatología posterior, aquellos cuyas buenas acciones igualaban a las malas pasarían a un limbo o estado intermedio (*hainestakans*), situado entre la tierra y las estrellas, permaneciendo allí hasta el Juicio Final.

Esta doctrina de las postrimerías se basa en el principio de que el hombre se labra su propia salvación. Lo que siembre en esta vida será lo que recoja en la otra: «mal por mal, buena recompensa por el bien, aflicción para los malvados, felicidad para los virtuosos. El malvado se condenará, pero el que defiende la virtud se salvará». Ni mediador o intercesor alguno podría decidir el caso, ni oraciones o sacrificios alterarían la justicia estricta del proceso. El destino de todo ser humano quedaba fijado una vez por todas, según sus propias acciones, en la prueba del fuego del juicio de Ahura Mazda y el paso del puente, llamado «el separador» (*chinvat*) porque dividía a los destinados a la «Casa de la Mentira» de los admitidos en el paraíso o «Casa del Canto», la forma de existencia mejor.

En el *Avesta* más tardío, la escatología del fundador se complica con la transformación de los espíritus gemelos primigenios en dos dioses opuestos. Los dos miembros de esta dualidad eran Ahura Mazda, llamado ahora Ormuz y creador de todo lo bueno, y Angra Mainyu, creador de todo lo malo, a quien se daba el nuevo nombre de Ahrimán. A diferencia del demonio en las tradiciones judaica, cristiana y musulmana, Ahrimán era el creador material de los *daevas* a él sometidos, así como de ciertos animales nocivos, como las serpientes, los lobos, las hor-

migas y la langosta, de los hombres de carácter diabólico y de la brujería, la magia negra y la enfermedad. En esta concepción de una creación doble gobernada por dos deidades distintas e independientes la una de la otra, con sus respectivos ejércitos hostiles de seres y equipo sobrenaturales, el demonio (Ahrimán) era igual a Dios (Ahura Mazda) en poderío y eternidad. En efecto, en uno de los escritos avésticos recientes, el *Vendidad* sacerdotal, se nos presenta a Ahura explicándole a Zaratustra cómo Angra Mainyu (Ahrimán) trastocó todos sus planes para hacer de Persia un paraíso terrenal introduciendo en ella el frío riguroso en invierno, el calor excesivo en verano y cuantos males tenían que soportar los iraníes, entre ellos, y además de la muerte, las enfermedades perversamente creadas por Ahrimán, y que eran nada menos que noventa y nueve mil novecientas noventa y nueve. Algunos de los magos o sacerdotes de Media trataron, sin mucho éxito, de mitigar este dualismo haciendo a Ormuz y Ahrimán emanaciones de un principio primigenio llamado Zervan, algo así como nuestra idea moderna del espacio-tiempo. Pero este tipo de fórmula no suele ser bien recibida en los círculos monoteístas, y se declaró herética a esta teoría; de todos modos, se creía en la victoria última y definitiva de Ormuz.

Otro de los escritos más recientes, el *Bundahish* o «creación original», que data probablemente del siglo IX después de Cristo, expone una teoría de las edades del mundo, idea que se remonta al siglo V a. C. En el tiempo, cuya duración total es de doce mil años, se distinguen cuatro períodos de tres mil años cada uno. El primero de ellos estuvo dominado por los *fravashis*, espíritus ancestrales que después actuarían como genios guardianes de los hombres y de otros espíritus. Durante los tres mil años siguientes aparecieron el primer hombre y el primer buey, y fue en esta época cuando, según una versión, los arcángeles formaron el cuerpo de Zaratustra, si bien hasta comienzos del último de los eones no se presentaría como personaje histórico. En el tercer período predominaron las fuerzas del mal y fueron creados los progenitores de la humanidad, de quienes descendían los fundado-

res de la dinastía iraniana. El cuarto y último período, inaugurado por la fundación del zoroastrismo, no ha llegado aún a su consumación. A intervalos de mil años, Zaratustra será seguido de tres «salvadores», el último de los cuales, el Saoshyant o Mesías, nacido sobrenaturalmente de una virgen que beberá de un lago cuyas aguas conservan el semen de Zaratustra con ese fin, instaurará en el mundo un nuevo orden glorioso. Resucitarán entonces los muertos, y en el Juicio Final se procederá a separar a buenos y malos, hecho lo cual se verterá metal fundido sobre la tierra y el infierno. Para los buenos será sedante «como leche templada», pero para los malos será un suplicio espantoso que consumirá toda la culpa que han contraído. Ahrimán y sus demonios serán arrojados a las llamas, o expulsados a las tinieblas exteriores para ser ocultos o destruidos al final. Se crearán un nuevo cielo y una nueva tierra en los que el bien, la alegría y la paz reinarán para siempre, y Ahura Mazda lo será todo en todos.

### Los parsis

Aunque la influencia del zoroastrismo y del mazdeísmo, su versión dualista posterior, sobre el judaísmo, el Islam e, indirectamente, sobre el cristianismo, fue considerable, del gran movimiento iniciado por Zaratustra sólo quedó en el Irán un pequeño resto después de la conquista musulmana en el siglo VII d. C. Estos pocos creyentes recibieron en Persia el nombre de gabaríes, «infieles», porque se negaban a aceptar la autoridad de Mahoma, y las persecuciones prolongadas han reducido su número hasta menos de diez mil en la actualidad. Pero esta disminución progresiva no les ha impedido seguir practicando tenazmente su antigua fe en sus templos del fuego, depurada de muchos de sus aditamentos dualistas y mágicos posteriores. Los demás pasaron en los siglos VII y VIII a la India, donde se les conoce como parsis («pobladores de Pars», la Persia antigua). Allí se establecieron en condiciones menos inhóspitas, principalmente en

la zona de Bombay, y no tardaron en formar una comunidad muy próspera que hoy día integran unas cincuenta mil personas, con aproximadamente otras tantas distribuidas por el resto del país y unos cuantos grupos aislados en Londres y otros centros comerciales de todo el mundo, porque los parsis han sido sobre todo hombres de negocios e industriales.

Dondequiera que se hayan asentado, siempre han sido correctos, prósperos y muy competentes, generosos y respetados por sus conciudadanos. Han ocupado, en fin, un lugar en la sociedad no muy distinto del de los miembros de la Sociedad de Amigos en Occidente, con quienes comparten la misma dignidad, reserva y conformidad, la misma independencia y la misma decisión de practicar su fe a su manera, sin trabas ni impedimentos. A los siete años o más tarde se impone a los niños la camisa y el cordón sagrados que simbolizan su iniciación (*naojate*) en la comunidad de «adoradores zoroástricos de Dios»: se comprometen entonces a «alabar los buenos pensamientos, las buenas palabras y las buenas obras», y mantenerse fieles a «la religión zoroástrica, que es santa, y, entre todas las religiones que han florecido o florecerán, la más grande, mejor y más excelente, y que es la religión que Dios dio a Zaratustra». El parsí tiene la obligación de repetir a diario esta profesión de fe, y de labrarse la propia salvación pensando, hablando y obrando sólo la verdad, así como de practicar en el templo los ritos del fuego, por los que accede sacramentalmente a la presencia de Ahura Mazda.

Corresponde a los sacerdotes, debidamente ordenados para ello mediante una doble consagración, preparar, purificar y atender el fuego sagrado, alimentándolo con sándalo mientras recitan las oraciones prescritas, con la boca tapada, como los cirujanos en el quirófano, para no contaminarlo con el aliento. En el día de Año Nuevo, que es la fiesta principal de los parsis, se bañan, se ponen ropa nueva y acuden al templo del fuego para quemar sándalo, repartir limosnas a los pobres y felicitarse entre sí. Antes de esta festividad, otra más sombría, la de los muertos, sirve para honrar a Farvardin, el ser divino que

preside sobre los espíritus de los antepasados (*fravashis*). Es entonces cuando se cree que los *fravashis* que vuelven para visitar a sus descendientes, y se preparan actos especiales de bienvenida en los montículos que se alzan ante las «torres del silencio» o *dajmas*, en las que, dentro de un recinto circular de ladrillo o piedra, se deposita a los cadáveres para que los devoren los buitres.

### Las torres del silencio

Este macabro sistema de deshacerse de los muertos se adoptó para evitar que la carroña contaminase la tierra o el agua, y, en efecto, al cabo de una hora de su colocación sobre el pavimento de piedra de la *dajma*, las aves de rapiña habían reducido los restos mortales al esqueleto. Antes, las ropas que cubrían el cadáver han sido arrojadas a un pozo exterior a la torre, o, en Bombay, destruidas con ácido sulfúrico. Los integrantes del duelo recitan algunas oraciones antes de que el cortejo inicie el camino de regreso. Una vez resecaados por el sol, los huesos se echan al pozo central, donde con el tiempo se convertirán en polvo. En las grandes torres de las afueras de Bombay arde continuamente un fuego sagrado, y en las fiestas de Año Nuevo, que duran diez días, se repiten las ceremonias funerarias, dirigidas en esta ocasión, como ya hemos dicho, a los espíritus de los muertos.

En las pequeñas comunidades parsis aisladas, donde la ausencia de buitres haría inútil la construcción de torres del silencio, se practica la inhumación en féretros de plomo o cámaras de piedra, precedida de los acostumbrados ritos mortuorios, que incluyen un acto de penitencia y profesión de fe por parte del agonizante y, después del fallecimiento, los de lavar el cadáver, trazar alrededor de él un surco (*kasha*) en el suelo para protegerlo de los malos espíritus, mostrárselo a un perro manchado y encender fuego. Después de éstas y otras ceremonias profilácticas, realizadas por sacerdotes que se cubren la boca con mascarillas de algodón para evitar la polución, llegan los *nasasalars* vestidos de blanco, encargados de efectuar

el transporte del cuerpo hasta su tumba. Mientras en este mundo los deudos del difunto o sus delegados llevan a cabo estos piadosos oficios, se cree que el alma espera el momento en que, en el cuarto día después de la muerte, habrá de realizar el peligroso paso del puente *chinvat*, del que depende su destino eterno.

Junto con el fuego, el agua es el elemento más digno de adoración, que bajo ningún pretexto se puede contaminar. Hay en esta veneración un sustrato de las antiguos cultos naturalistas de los arios, que la interpretación monoteísta de Zaratustra y sus seguidores transformarían en medios sacramentales de acceso a Ahura Mazda. En Bombay, por ejemplo, los parsis se reúnen en las playas, sobre todo al atardecer, para mojar los dedos en el agua del mar y llevárselos a los ojos y a la frente; luego elevan las manos en oración a Ahura Mazda, en presencia del sol poniente, símbolo del «benéfico, radiante e incontaminado espíritu de las aguas».

En el parsismo moderno, el legalismo ritualista característico del *Vendidad* y otros escritos avésticos de la misma época se presenta combinado con un componente ético muy fuerte. El abandono total o parcial del monoteísmo anterior ha hecho que el parsismo actual, aunque derivado del zoroastrismo profético, sea virtualmente agnóstico o teosófico. Heredero, como el judaísmo, de una tradición profética enraizada en un monoteísmo ético, ha añadido a ese legado la observancia puntillosa de un sistema prescrito de ritos y ceremonias que, a la vista de los infortunios que la comunidad ha debida sufrir desde la conquista de Persia por Alejandro Magno en 331 a. C., se ha ido configurando como rasgo distintivo de un pueblo perseguido por la desgracia.

### Zoroastrismo y judaísmo

No sorprenderá que el zoroastrismo influyera profundamente sobre el judaísmo postexílico, si se tiene en cuenta que fue después de la conquista de Babilonia por Ciro el Grande, en el año 538 a. C., cuando se permitió

que los israelitas cautivos volvieran a Jerusalén para reconstruir el templo. Los que así lo hicieron quedaban sujetos, de todos modos, al dominio persa, lo mismo que los que permanecieron en Mesopotamia, que era la gran mayoría. Por estas fechas empezaba el zoroastrismo a dejar sentir en el imperio iraníano su influencia, que sin embargo no se haría evidente hasta unos doscientos años más tarde, luego de la conquista de Persia por Alejandro Magno y la subsiguiente adición de Palestina a sus dominios. Siria pasó a formar parte del sector occidental del imperio macedónico, regido por Seleuco I, uno de los antiguos generales de Alejandro. Surgió entonces en la literatura judía un nuevo género, el llamado apocalíptico, cargado de huellas inequívocas de las principales doctrinas del zoroastrismo sobre el cielo y el infierno, el juicio después de la muerte y al fin del mundo, la jerarquía angélica, un dualismo del bien y el mal bajo dos ejércitos opuestos con sus respectivos caudillos, Miguel y Satanás, y un reino mesiánico en el que prevalecería el bien. Es cierto que Alejandro no tuvo en mucha consideración al movimiento zoroástrico, que asociaba con la dinastía aqueménide vencida. Pero la impresión que sus doctrinas escatológicas hicieron en el pensamiento del mundo persa —en el que, como ya se ha explicado, se incluían los judíos— bastó para que en el siglo II a. C. constituyeran ya parte integrante de los nuevos escritos apocalípticos del judaísmo, tales como el libro de Daniel y, entre los apócrifos del Antiguo Testamento, el libro de Enoc y los Testamentos de los doce Patriarcas.

### El judaísmo postexílico

Aunque quizá los comienzos de la influencia iraníana sobre el judaísmo se remonten al siglo III, o incluso al IV, a. C. —un período de transición sobre el que las fuentes literarias judías arrojan escasa luz—, es indudable que los agitados acontecimientos de principios del siglo II estimularon este tipo de especulación escatológica. Mientras Judá permaneció sometido a Persia, y a pesar de la oposición violenta de los samaritanos, sus vecinos al

norte de Jerusalén, por haber rechazado los exiliados ortodoxos su colaboración en la reconstrucción del Templo y de la ciudad, se estableció y mantuvo un estado sacerdotal bajo Esdras, Nehemías y sus sucesores. Se repudió a las esposas extranjeras, se prohibió el matrimonio con no judíos, se impuso rigurosamente la observancia del sábado y los cultos del Templo fueron restablecidos y reinterpretados por la recién organizada escuela sacerdotal con arreglo al monoteísmo ético del profetismo, mientras se remontaban las prescripciones rituales a un origen divino en tiempos de Moisés y su peregrinaje por el desierto. La Ley o *Tora*, al principio compuesta por los cinco libros atribuidos a Moisés y más adelante ampliada hasta abarcar los escritos proféticos, los Salmos y prácticamente la totalidad del Antiguo Testamento, pasó a ser guía infalible de la fe y la conducta, y para leerla, explicarla e instruir en sus preceptos se edificaron sinagogas. El templo, en fin, era el centro del culto; la sinagoga, el lugar local de reunión para la lectura y exégesis de las escrituras.

La vida religiosa de la comunidad se apoyaba en la secuencia de días de penitencia y de celebración que se iniciaba con la Pascua, combinada con la fiesta agrícola de los Panes Acimos (*massoth*), en primavera (marzo o abril). Siete semanas más tarde, le seguía la fiesta de las Semanas o de las primicias, y a ésta, ya al término de la primavera, la de Pentecostés, en sus orígenes una fiesta de mediados de verano, que marcaba el fin de la recolección de la cebada y el comienzo de la del trigo. El último gran acontecimiento del año agrícola era la fiesta de la Reunión, que daba paso al Año Nuevo (*rosh hashshanah*), celebrado en otoño, en el primer día del mes séptimo (*tishri*), cuando se hacían sonar trompetas y quizá se proclamara rey a Yahvéh en el transcurso de un rito de coronación. Diez días después tenía lugar la Expiación, penitencia colectiva por el mal contraído por la nación durante el año, que era llevado al desierto por el macho cabrío Azazel, mientras se procedía a purificar el Templo, el altar, a los sacerdotes y a toda la congregación de Israel con la sangre del sacrificio (cf. Lv 16 1-28).



## El día de la Expiación

Centrado en la transferencia del mal a un «chivo expiatorio» y la purificación de personas y cosas por la aspersión de sangre, este ritual muy primitivo se remonta quizá a la época preexílica. Se nos dice que Moisés y Aarón lo instituyeron en el desierto obedeciendo a un mandato divino, pero, en realidad, el Antiguo Testamento sólo lo menciona una vez, y precisamente en el código sacerdotal postexílico (Lv 16). Ezequiel y Zacarías, que regularon las ofrendas y ayunos en conmemoración de los desastres nacionales, no parecen haberlo conocido (Ez 45 18 ss.; Za 8 19). Todo parece indicar, por tanto, que la institución del día de la Expiación fue posterior a la costumbre de purificar el santuario en el primer día de los meses primero y séptimo; posiblemente después de Esdras (397 a. C.), ya que el ayuno mencionado en Nehemías 9 1, 2, que se celebraba en el día vigésimo cuarto del séptimo mes, no guarda relación con él. Pero una vez establecido ocupó una posición de suma importancia en el judaísmo postexílico y en el rabínico, que le prestó una significación ética. Así, los rabinos enseñaban que, si bien se podían expiar las ofensas más graves, las cometidas con lo que ellos llamaban «la mano alta», mediante este ceremonial, para ser eficaz exigía ser realizado con sinceridad de corazón y verdadero arrepentimiento. El exilio había llevado a la adopción de las ideas de arrepentimiento y perdón que tanto subrayaran los profetas, pero, según el espíritu del judaísmo postexílico, esa adopción se asoció a una observancia ritual muy primitiva con sanción divina.

## La fiesta de los Tabernáculos

Finalmente, las fiestas de otoño concluían con la de los Tabernáculos o *sukkoth*, que se celebraba en el decimoquinto día del mes de tishri. Según las escrituras, durante

una semana los hebreos habitaban en cabañas hechas de «ramos de palmeras, ramas de árboles frondosos y sauces de río» (Lv 23 40). Esta celebración, la más importante del año, servía para que el pueblo judío diera gracias a Yahvéh por la vendimia y los frutos del otoño; también se conmemoraba así, año tras año, la protección amorosa que aquél le dispensara antaño, cuando sus antepasados vagaban por el desierto. El hecho de ser un rito de Año Nuevo, situado «al final del año» (Ex 34 22), permite suponer que en sus orígenes tendría quizá una finalidad y función similares a los de las fiestas anuales de las civilizaciones agrícolas del Oriente Medio antiguo, en las que se celebraba la muerte y resurrección del dios de la vegetación. Ciertamente, algunos de los salmos asociados a ella sugieren la entronización de Yahvéh como rey (*melek*) para asegurar las lluvias necesarias durante el año entrante (Sal 65 9-13; cf. 104 13 ss.; 47, 68, 74 16 s., 24; cf. Za 14 16 s.) y proclaman su victoria sobre las fuerzas de la muerte para traer la «salvación» al pueblo (Sal 48, 68 13 ss., 93 a 99). Pero como muy pocos de estos salmos son anteriores al exilio, no son de mucha utilidad para reconstruir el significado de la fiesta en los tiempos de la monarquía, más allá de la supervivencia de creencias y observancias más antiguas.

### La literatura sagrada del judaísmo

Objetivo principal de los constructores de una estructura social consolidada sobre una base estrictamente nacionalista era el establecimiento de una comunidad teocrática sacerdotal presidida por un sumo sacerdote descendiente de Sadoc, sacerdote real al que, a su vez, se consideraba descendiente de Aarón, el hermano de Moisés. Por debajo de él estaban el clero del Templo y sus servidores los levitas, mientras que, a medida que se desarrollaba la literatura sagrada y se prestaba a la *Tora* una atención cada vez mayor, los encargados de copiar e interpretar estos escritos, es decir, los escribas, fueron erigiéndose en segmento independiente del orden religio-

so. Convertidos algunos de ellos en maestros de las sinagogas, y más adelante en rabinos, su tarea consistía en interpretar las escrituras hebreas en arameo, la lengua hablada en aquella época por el pueblo en Palestina y Siria. Al fin se hizo una traducción completa al arameo, llamada *targum*; en el siglo III a. C. se había empezado la traducción al griego o *Septuaginta*, acabada en el siglo I a. C.

Resultado de toda esta actividad literaria fue la compilación de la Biblia hebrea (esto es, el Antiguo Testamento) en su forma actual por los sacerdotes y escribas, y su difusión a la comunidad a través de las sinagogas y de sus maestros, los rabinos. La división de las escrituras canónicas en varios grupos, artificial e ilógica, era la siguiente: (a) *la Ley* o *Tora*, integrada por los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, que se suponía escritos por Moisés; (b) *los Profetas*, subdivididos en «profetas anteriores» (Josué, Jueces, Samuel 1 y 2, Reyes 1 y 2) y «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Profetas Menores); y (c) *los Escritos*: los Salmos, los Proverbios, Job, el Cantar de los Cantares, Rut, las Lamentaciones, el Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías, Crónicas 1 y 2.

Por influencia del movimiento helenístico desarrollado después de las conquistas de Alejandro Magno en el siglo IV a. C., y que, como su nombre indica, introdujo en Palestina el pensamiento y las costumbres de Grecia, surgió la idea de fijar un canon de las escrituras sagradas, del que quedara excluida toda la literatura apocalíptica que desde aproximadamente el 200 a. C. circulaba entre los judíos. Sin embargo, en la *Septuaginta* o versión griega de la Biblia hebrea figuraban también los libros hoy día reunidos bajo el título de Apócrifos (Judit, Tobías, Baruc, la Epístola de Jeremías, Macabeos I, 4, 1, Esdras, la Sabiduría, el Eclesiástico), junto con los Salmos de Salomón y el primer libro (griego) de Enoc. Recibieron ese nombre de la palabra griega *apokryphos*, que significa «oculto», porque contenían la sabiduría oculta que no debía ser revelada a los no iniciados. Hasta el siglo II después de Cristo no serían reconocidos como pseudo-

epigráficos por los autores cristianos, que más adelante recomendarían su lectura como «edificación» más que «revelación».

Para los judíos, la revelación era la manifestación de la voluntad y los designios de Dios en situaciones históricas concretas, y a través de la intervención divina en el control de los acontecimientos. Los profetas hebreos decían ser portavoces de Yahvéh, y en la creencia de estar transmitiendo un mensaje directo de la Deidad comenzaban sus declaraciones con la frase «Así dice el Señor». No pretendían, sin embargo, predecir el futuro ni dar a conocer preceptos religiosos o morales. Por el contrario, en la literatura apocalíptica predomina el tema escatológico, centrado en el juicio y las postrimerías (el cielo, el infierno y el fin del mundo). Como hemos visto, se observan indudables influencias persas en los escritos de este tipo posteriores a la sublevación macabea, que empezó en el año 167 a. C. cuando Judas Macabeo se rebeló con éxito contra la progresiva destrucción de la fe y la cultura judías por el rey seléucida Antíoco Epifanes.

### La época de los Macabeos

Desde el momento en que Palestina cayó en manos de la parte seléucida o asiática del imperio macedónico en el año 198 a. C., se venía presionando cada vez más a los judíos para que adoptaran las costumbres y la religión griega, hasta que, al subir Antíoco al trono en 175, trató de forzarles a adorar a los dioses griegos Zeus y Dionisos y les prohibió guardar el sábado, circuncidar a sus hijos e incluso tener copias de las escrituras hebraicas. Erigió un altar a Zeus en el Templo de Jerusalén e hizo sacrificar en él cerdos, que para la población sometida eran los animales más impuros. Cuando el anciano sacerdote Matatías recibió la orden de efectuar este acto sacrílego en el altar de su pueblo, Modein dio muerte al emisario y puso en marcha un levantamiento que sus hijos Judas, Jonatán y Simón llevaron a tan buen fin que Palestina recobró su independencia hasta que entre sus sucesores

estallaron luchas intestinas y, finalmente, la guerra civil. Intervinieron entonces los romanos para restablecer el orden, y en 63 a. C. pusieron el país bajo su jurisdicción como parte de la provincia de Siria.

Fue a principios del período seléucida, en 198, cuando se escribió el libro de Daniel, que describe la «abominación de la desolación» perpetrada por Antíoco, llamado «el cuerno pequeño» en el texto y retratado como encarnación suprema del mal. La sublevación de los Macabeos y los acontecimientos subsiguientes se relatan en los libros apócrifos de los Macabeos, pero aunque el pensamiento de esta época turbulenta se movía en una dirección «apocalíptica» —como suele ocurrir en momentos de crisis—, no seguía muy de cerca el esquema zoroástrico. No obstante, la escatología del libro de Daniel es muy distinta de la de los escritos proféticos más recientes: aparecen en él los arcángeles Miguel y Gabriel, y en el libro de Enoc Uriel y Rafael. En la medida en que esta angelología se asemeja al prototipo iranio, es al de los *Gathas* más que al del mazdeísmo posterior. De modo similar, la esperanza mesiánica que fue tomando cuerpo en el judaísmo después del exilio y la tendencia dualista que cristalizaría en la creencia en una fuente personal del mal son indicaciones de un esquema de ideas común a ambos sistemas. Cada uno de ellos procedía, sin duda, de una tradición y una historia propias, pero su convergencia se fue acentuando hasta el período postmacabeo, en que prevaleció la escatología irania.

La creencia en el Juicio y el Día del Señor estaba hondamente enraizada en la religión hebraica, pero la delineación detallada de la escatología posterior y las doctrinas acerca de la resurrección fueron indiscutiblemente el resultado de la influencia persa en las épocas griega y macabea. La idea del Hijo del Hombre y la doctrina tardía sobre las postrimerías que aparece en las Similitudes de Enoc y en 2 Esdras 13 llegaron, con toda probabilidad, al judaísmo desde Persia, donde, como ya explicamos, el Saoshyant se había convertido en figura central del cuadro escatológico. La destrucción del mundo por el fuego se ajusta a las teorías apocalípticas iranianas, si bien

era compartida asimismo por los estoicos del Imperio romano. De hecho, fueron tantas las influencias entrecruzadas del mundo grecorromano y el Oriente Medio en los dos siglos anteriores a la era cristiana que toda precaución es poca a la hora de determinar las diversas fuentes y puntos de contacto; y es en la literatura apocalíptica judía y sus derivados cristianos donde más se acusa este problema.

### Partidos y sectas judías

Consecuencia del freno macabeo a la helenización del judaísmo y del estado judío fue el establecimiento de la *Tora* como autoridad suprema. Se vino a conocer con el nombre *dehasidim* o «devotos» a los continuadores más estrictos de las tradiciones nacionales, que en los días de persecución acérrima bajo Antíoco Epifanes se habían distinguido por su celoso cumplimiento de la Ley, prefiriendo «morir todos en rectitud antes que profanar el sábado» (1 M 2 29-38). Ellos dieron origen, al parecer, al partido de los fariseos, estrictamente ortodoxos en su lealtad a la Ley y puntillosos en la observancia de la tradición oral como una segunda *Tora*, cuya validez negaban los saduceos, el otro grupo importante dentro del judaísmo. La disputa entre unos y otros degeneró en ruptura total, que se perpetuaría hasta la desaparición virtual de los saduceos con la caída de Jerusalén en el año 70 d. C. Entretanto, el conflicto había asumido carácter político cuando Juan Hircán, sucesor de Simón Macabeo en el sumo sacerdocio (134-104 a. C.), tras haber apoyado a los fariseos anuló sus decretos y abrazó la causa saducea.

Los fariseos hicieron suyas las nuevas ideas apocalípticas y mesiánicas, entre ellas las de la resurrección de los muertos y el juicio final, y subrayaban particularmente la pureza ceremonial y la religión personal en la vida doméstica y cotidiana. Aunque los Evangelios cristianos les presentan bajo una luz desfavorable y el *Talmud* judío les ataca, lo cierto es que en la Palestina del siglo I d. C.

gozaban de gran estima. Realizaban una intensa actividad misionera, recorriendo mar y tierra para hacer prosélitos (Mt 23 15), y si el judaísmo sobrevivió como religión ética después de la destrucción de Jerusalén ello se debió a los sólidos cimientos con que contaba gracias, principalmente, a su influencia. Hombres moralmente «aparte», el suyo era el típico movimiento puritano, exasperante en su escrupulosidad y estrecho de miras por su piedad exclusivista y su falsa introspección, como suele ser el puritanismo en cualquier religión en que aparezca, pero no se puede negar que la tradición farisaica sirvió para mantener criterios rectos de conducta.

En tanto que la mayoría de los fariseos eran laicos devotos que vivían y actuaban principalmente en Jerusalén y las ciudades vecinas, los saduceos eran sobre todo una aristocracia sacerdotal de terratenientes, de opiniones lógicamente conservadoras y exigentes en cuanto a la administración justa de la Ley, pero en ningún modo interesados en aditamentos tales como «la tradición de los mayores», la *Tora* oral, intromisiones apocalípticas extranjeras en la religión oficial y la doctrina de la resurrección del cuerpo. Tenían escasa influencia sobre las masas, que volvían su atención a los fariseos o, en caso de tener inclinaciones políticas, a los herodianos, partidarios de la casa reinante de Herodes, o a los zelotes, revolucionarios que en los montes del norte de Galilea pretendían sacudir el yugo romano por la fuerza. Unos pocos, los esenios, se apartaban totalmente del mundo y sus asuntos, y huyendo de su corrupción se retiraban al desierto oriental en el Jordán o a aldeas, preparándose para la venida del Mesías. Guardaban rigurosamente el sábado, llevaban un régimen de vida comunista, practicaban el celibato, ayunaban, efectuaban abluciones rituales y se negaban a portar armas y a quitar la vida a ningún ser. Finalmente, en la segunda mitad del siglo I d. C. surgió un pequeño grupo de discípulos de Jesús el Nazareno, que había sido crucificado bajo Poncio Pilato, procurador romano de Judea, a instancias del sumo sacerdote saduceo Caifás, con la connivencia de los fariseos y sin oposición

de las demás agrupaciones religiosas y políticas. Diremos más sobre este movimiento al tratar de la religión cristiana en otro capítulo.

### La época romana

Desde la llegada de los romanos bajo el mando de Pompeyo en 63 a. C. y la incorporación del reino judío de Palestina a la provincia romana de Siria hasta la caída de Jerusalén en 70 d. C., la expectación mesiánica, expresión del desasosiego general de la época, atravesó su fase culminante. Al principio, y pese a la amarga vejación que suponía la dominación romana, se respetó a la figura de César por su tratamiento benévolo de los judíos en las restantes zonas del imperio. Pero el nombramiento de un gobernador local en la persona del idumeo Antípater y, muerto César, en la de Herodes el Grande (37 a. C.-4 d. C.) despertó la indignación y el resentimiento de los judíos, que no se aplacaron cuando el gobierno de Judea pasó a manos de sus hijos Arquelao, Filipo y Antipas, y después a las de su nieto Agripa. Aunque el hijo y sucesor de éste, que llevaba el mismo nombre que su padre, recibió el título de rey, la situación se mantuvo invariada, y no tardó Judea en caer de nuevo bajo el control de los procuradores romanos. Uno de ellos, Poncio Pilato, es más conocido por su participación en la crucifixión de Cristo. Su política vacilante, que incidentalmente se aprecia en los relatos evangélicos del proceso de Jesús, no hizo sino agravar la tensión reinante y acarrear en última instancia su propia caída. Sus sucesores no fueron más afortunados en sus esfuerzos por contener el descontento general, y el enfrentamiento final desembocó en la declaración, en el año 66 d. C., de una guerra contra Roma que culminaría en la destrucción de Jerusalén cuatro años más tarde.

### El judaísmo rabínico

La victoria romana significó la supresión del culto sacrificial del Templo, y con él de la clase sacerdotal, el



partido saduceo, los zelotes, los herodianos y los esenios. Quedaron los fariseos, porque no constituían un partido político ni una secta religiosa: su aspiración y su razón de ser era una interpretación más exacta de la Ley no escrita, con sus innumerables preceptos y ordenanzas. Los escribas, al ser doctores de la Ley, eran en su mayor parte fariseos, y como tales se habían mantenido al margen de las intrigas políticas. Muchos de ellos se acogieron al amparo de los romanos en Ludd y Jamnia. En Ludd, tanaítas («tradicionalistas» o «maestros») como los rabinos Eliezer y Aqiba establecieron una floreciente escuela de escribas, mientras que en la ciudad costera de Jamnia (Jabneh) se fundaba una famosa «casa del saber» bajo la dirección de otro rabino destacado, Johanan ben Zakkai, que había sido discípulo de Hillel, jefe de una célebre escuela rabínica que funcionó en Jerusalén entre aproximadamente 60 a. C. y 10 d. C.

En contraste con su conservador y rigorista contemporáneo Shammai, Hillel, que con una visión del mundo más amplia había llegado a Jerusalén procedente de Babilonia, reconocía la necesidad de adaptar la legislación a las exigencias y condiciones de cada momento, y de relacionarla con las escrituras. La controversia desatada entre ambas escuelas y sus tendencias contrapuestas se prolongó hasta después de la caída de Jerusalén, cuando los hillelitas ganaron la partida, gracias, en gran medida, a la adhesión a su bando del influyente Johanan ben Zakkai. Erigido en líder de los fariseos más progresistas, que dominaban ahora la situación, Zakkai se ocupó de salvaguardar aquellas partes de la Ley que todavía era posible practicar —la observancia del sábado, la circuncisión y los actos rituales domésticos, entre otras— y adaptar los preceptos del judaísmo a las nuevas circunstancias, resultantes sobre todo de la cesación del culto del Templo. Al dogma de la resurrección de los muertos se le dio la categoría de verdad revelada en la *Tora*, lo que equivalía a declarar herejes a los saduceos, que lo rechazaban. La disputa, ya antigua, entre las escuelas de Shammai y Hillel sobre si los libros del *Eclesiastés* y el *Cantar de los Cantares* debían contarse entre las escrituras fue zanjada

a favor de la tesis de Hillel, según la cual ambos pertenecían a esa categoría, junto con los de los Proverbios y Ester, pero el Eclesiástico y todos los escritos sagrados posteriores quedaron definidos como extracanonicos.

En sustitución del Sanedrín, órgano de gobierno desaparecido tras la caída de Jerusalén, se estableció un Tribunal a cuyo presidente, «el Patriarca», reconocieron los romanos como jefe supremo de la comunidad judía dispersa. Bajo su dirección, la escuela de Jamnia emprendió la correlación e interpretación de las escrituras y las tradiciones. Entre la enorme masa de material disponible figuraban gran cantidad de exposiciones de la *Tora*, conservadas y transmitidas por vía oral y relativas a la práctica religiosa y legal, y a la regulación de la vida cotidiana. Este sistema de jurisprudencia, llamado *halaka*, se fue completando con los *midrashim* o comentarios rabínicos, escritos en el hebreo escolástico de los tanaítas, mientras que las glosas en forma de leyenda e historia constituían la *haggada* o «enseñanza». Más adelante se redactarían otros libros combinando material haggadístico con elementos anteriores de la tradición oral y datos tomados del *Talmud*.

### La misna

En su sentido más amplio, la *misna* («repetición») abarca todas las enseñanzas y doctrinas rabínicas, *midrashim*, *halaka* y *haggada*; esto es, la exégesis de la escritura y las normas de la Ley oral derivadas de ella, que incluyen el precepto en sí y la instrucción y edificación religiosa y moral a las que sirve de base. Cada escuela tenía, en efecto, su *misna* particular hasta que el Patriarca de la judería palestina Judá I (164-217 d. C.) distribuyó el material heterogéneo en seis categorías y unos sesenta tratados. Esta «Gran Misna» regulaba, hasta en sus más pequeños detalles, cada uno de los aspectos de la vida y la religión, de acuerdo con las opiniones de los doctores famosos de la Ley, y el gran prestigio que alcanzó en poco tiempo, no sólo en Palestina sino también

en Babilonia, llevó a considerarla *misna* oficial del judaísmo, con autoridad sólo inferior a la de la *Tora*. Vino a complementar la otra obra del mismo carácter, los *Tosephta* («suplementos»), en los que los doctores tanaítas ampliaban el texto de la *Misna* con adiciones y notas explicativas, a menudo tomadas de fuentes mucho más antiguas. Tenía, pues, un cierto margen de independencia.

### El *Talmud*

Otra ampliación fue la *Guemará* («conclusión» o «discusión»), en la que los doctores babilonios reunieron todas las *halaka* arameas y *haggada* hebreas inéditas, combinando el producto resultante con la *Misna* para formar el *Talmud*, cuyo título procede de la palabra hebrea *lamad*, «aprender» o «enseñar». La confección del *Talmud* palestino empezó en Tiberíades, en la escuela de Johanan, que murió en 279, pero su redacción definitiva data del siglo IV. En Babilonia, entretanto, el rabí Ashi (352-427) y después de él el rabí Rabina (499) compilaron un segundo *Talmud* en arameo con citas en hebreo de los doctores antiguos, para corregir algunos errores de la versión palestina. Este *Talmud* babilónico, que en su forma actual es cuatro veces más largo que el jerosolimitano o palestino, estando compuesto por casi tres mil folios (2.947, para ser exactos), ha ejercido una influencia inmensa a lo largo de toda la accidentada historia del judaísmo, sosteniendo a un pueblo perseguido a través de sus interminables pruebas y tribulaciones. Pese a todos los intentos de destruirlo, ha seguido siendo la lámpara que iluminaba su camino en sus horas más negras.

En el siglo VII hubo una extensa persecución de los judíos, desde Bizancio por el Este hasta España por el Oeste, y a medida que su número aumentaba en Europa fue incrementándose también la hostilidad entre ellos y los cristianos. Desde Mesopotamia emigraron al norte de África, y de allí pasaron a la Península Ibérica siguiendo a los moros en los siglos X y XI, llevando consigo la erudición extratalmúdica liberal de las escuelas babilo-

nias y la ciencia árabe. En Córdoba floreció esta nueva vertiente del pensamiento judío, englobada bajo el nombre de caraísmo, que rechazaba la tradición y la autoridad del *Talmud* en favor del Antiguo Testamento como única fuente de doctrina y práctica religiosa. También en Córdoba nació Moisés Maimónides en 1135, pero más tarde la persecución musulmana le obligó a huir a El Cairo con su familia. Allí se propuso introducir un orden en la masa de tradiciones, reduciendo la *Misna* a trece doctrinas cardinales y una exégesis racional de la Escritura. En su obra principal, la *Guía de perplejos*, que aunque escrita en árabe pasó a ser un clásico en su versión hebrea, Maimónides sometía el judaísmo a una investigación racional acorde con el espíritu de Aristóteles y del filósofo escolástico musulmán Averroes. La *Guía* dio origen a una larga y agria polémica con los talmudistas literales, pero no por ello deja de representar el esfuerzo más notable de la erudición judía por enfrentarse al desafío intelectual de los siglos XII y XIII.

### La cábala

Sin embargo, el judaísmo no se ha mostrado nunca muy favorable a la metafísica o la mística. Antes del siglo IX es difícil encontrar en la literatura judía rastros de intuición mística, y hasta el XIII no surgió nada semejante a un movimiento místico, en forma de búsqueda de un saber secreto y esotérico. La palabra hebrea *kabbalah*, que significa «lo recibido», aludía únicamente a la tradición escriturística hasta que algunos autores, como Moisés ben Nachmán (1195-1270) y Moisés de León (1250-1305), la asociaron a cierta tradición teosófica. Se aplicó entonces a una serie de doctrinas ocultas y misteriosas sobre la naturaleza de Dios y su relación con el mundo. Se suponía que las palabras y los números de la Escritura eran portadores de un «significado más profundo»; se adoptó del gnosticismo la creencia en la capacidad mediadora de seres angélicos y demiurgos, y del neoplatonismo la teoría de que todos los seres creados son emanaciones de Dios, en-

tendido éste como Absoluto panteísta. El alma humana era preexistente, y tras una sucesión de reencarnaciones y ayudada por la penitencia y el ascetismo podría reintegrarse a su fuente divina. Se usaban encantamientos y amuletos para alejar las enfermedades y otros males, y se practicaba la adivinación echando suertes, práctica en apoyo de la cual se podían citar precedentes en la Biblia y el *Talmud*.

La obra cabalística más importante es el *Zohar* o *Libro del esplendor*, escrito en arameo y atribuido por un error de imprenta a Simeón ben Yohai, un rabino del siglo II. En realidad, se trata de una compilación de comentarios místicos al Pentateuco, elaborada a lo largo de bastante tiempo. Gozó de gran difusión tras la expulsión de los judíos de España en 1492, y pocos libros habrán sido más leídos en toda la judería. Aunque su influencia ha ido declinando desde hace muchos años, el *Zohar* ha desempeñado un papel muy notable como enciclopedia de las doctrinas y especulaciones de la cábala, sobre todo en tiempos de persecución. Es indudable que la cábala ha fomentado la oración y la espiritualidad en el seno del judaísmo, pero también ha dado pie a supersticiones mágicas y a la aparición de impostores que pretendían ser el Mesías. En el siglo XVIII, la secta de los *hasidim* se propuso revitalizar la religión espiritual subrayando la presencia de Dios en el corazón del hombre y en el universo en general, presencia que la fe es capaz de aprehender y a la que se accede mediante la oración y la contemplación, conducentes a una absorción panteística en la divinidad.

### El judaísmo moderno

El antisemitismo que se abatió sobre los judíos, especialmente en Europa Central, y que a partir del siglo XIV les confinó en sus *ghettos*, se tradujo inevitablemente en un estado de aislamiento y estancamiento intelectual. La adquisición de derechos civiles en el siglo XIX dejó el camino abierto a diversos reformadores que, si-

guiendo el ejemplo de Moisés Mendelssohn (1729-1786), pusieron todo su empeño en liberar al judaísmo de su sujeción al *Talmud* y rejuvenecerlo con ayuda del saber y el pensamiento modernos. Pero la reforma era anatema para los ortodoxos, y la idea predominante siguió siendo el nacionalismo, centrado en el retorno de los exiliados a su «Tierra Prometida». Bastó con una nueva oleada de persecución para despertar el sionismo latente y lanzarlo a una acción continuada que culminaría, en 1947, en la restauración del Estado de Israel en Palestina, con todos los problemas religiosos, sociales, culturales, económicos y políticos que este triunfo del movimiento nacionalista llevó consigo, y que todavía esperan solución.

## 6. Las religiones de Grecia y Roma

Si pasamos ahora de Palestina y Persia a las dos civilizaciones clásicas de Occidente, Grecia y Roma, nuestro estudio nos llevará a considerar una tradición religiosa formada en unas condiciones geográficas y circunstancias históricas que le confirieron un carácter peculiar. Los hebreos y los iranos descendían de pastores nómadas, semitas en el primer caso e indoeuropeos en el segundo, que antes de establecerse en sus respectivos países de origen habían vagado de unos lugares a otros con sus rebaños; los hebreos, como hemos visto, se asentaron definitivamente en Palestina, en la orilla occidental del Creciente Fértil, y los iranos en las montañas de sus confines orientales.

### Los albores de la civilización en Grecia

Como los iranos, los pueblos que llamamos griegos hablaban una lengua de tipo ario emparentada con el latín, el sánscrito y las lenguas célticas y teutónicas, y descendían, en parte, de un grupo de tribus indoeuropeas

cuyos antepasados se habían infiltrado paulatinamente en Europa desde las llanuras al norte y este del Mar Caspio, a través de Rusia meridional y a lo largo del Danubio hasta pasar finalmente, en torno al 2000 a. C., de los Balcanes a las hermosas praderas de la Tesalia. Allí, en la extremidad septentrional de Grecia, en la antigua Hélade, se alzaba el monte Olimpo, donde los nuevos pobladores situaron la morada de sus dioses. Al instalarse en la península se fueron mezclando con la población prehistórica anterior, a la que hallaron en una fase cultural de Edad del Bronce media, y cuyos toponímicos muestran afinidades con los de Anatolia, en Asia Menor. Vivían en comunidades poco organizadas y aisladas en valles estrechos, separados de sus vecinos por cordilleras y anchos golfos, con el mar por todo medio de comunicación. Protegidas por estas barreras naturales, fueron surgiendo gran número de pequeñas ciudades-Estados que nunca llegarían a unirse en una sola nación o imperio, como en Egipto, Israel o Persia.

Cuando una de ellas era, en efecto, un Estado soberano, organizado como una nación en miniatura, con una cultura rica y variada y un intenso patriotismo local. Pero la ausencia de un gobierno centralizado con autoridad absoluta estabilizada por sanciones divinas hacía imposible la formación de instituciones semejantes a la monarquía divina que fue la fuerza de consolidación de Egipto, o a la alianza de Israel con Yahvéh. Lo cual no impidió, por otra parte, que entre estos grupos aislados de origen mixto se fuera abriendo paso gradualmente un sentimiento de unidad racial, de modo que al iniciarse el siglo VII a. C. se autodenominaban ya «helenos» por creer que todos ellos descendían de un mismo antepasado mítico, Heleno, hijo de Deucalión, de modo muy similar a como los hebreos se consideraban descendientes de Jacob, de quien igualmente habían tomado su nombre, Israel. Y si los judíos llamaban a los no israelitas *goyim*, «gentiles», así también los griegos de épocas más avanzadas llamarían «bárbaros» a los no helenos, y «pelagos» a los restos de la población anterior que hablaban su misma lengua.



A principios del segundo milenio antes de Cristo llegó a Grecia un pueblo de cabellos castaños, a quien el poeta clásico Homero designó con el nombre de «aqueos». Todo indica que fueron los aqueos los creadores de esa cultura meridional que el mundo moderno conoció gracias a las excavaciones efectuadas en Micenas y Troya por un notable pionero de los estudios helénicos, Schliemann, cuya fe inquebrantable en la veracidad histórica de la *Iliada* y la *Odisea* le impulsó a desenterrar los restos de nueve ciudades sucesivas en Troya, y a pasar después a Micenas para poner al descubierto los seis sepulcros de foso reales que contenía su ciudadela. Se ha dado a esta cultura el apropiado nombre de «micénica» por ser su estación más famosa esa localidad, situada cerca de Argos en el Peloponeso, la península del sur de Grecia unida al continente por el istmo de Corinto, y por tanto magníficamente enclavada para servir de eslabón entre Grecia y las islas adyacentes del Mediterráneo.

### La religión minoico-micénica

Creta, que vientos y corrientes marinas hacían accesible desde el delta del Nilo y Siria, desde Anatolia y Cilicia, era centro natural de las nuevas influencias culturales en el Mediterráneo oriental desde el neolítico tardío, cuando, hacia el 3000 a. C., su impacto sobre el substrato indígena dio origen a una nueva civilización. Fue sir Arthur Evans el encargado de descubrirla cuando en 1900 comenzó en Knossos la excavación sistemática del palacio de Minos, rey mítico de Creta de quien se decía que había «reinado sobre las aguas», y cuyo control de los mares permitiría a esta brillante cultura «minoica», como muy acertadamente la bautizó Evans, extenderse por el mundo egeo en todas direcciones<sup>1</sup>. Si al principio el continente fue a la zaga de las islas, ello se debió a que Creta y las Cícladas se comunicaban re-

<sup>1</sup> Para un informe detallado de esta grandiosa excavación, y como obra de consulta en general, véanse los cuatro volúmenes de Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos* (1922-1937).

gularmente con Egipto, Asia Menor y el resto del Mediterráneo, desde Siria a Sicilia, Malta, Cerdeña y el norte de África; y aun la presencia de conchas del Océano Indico sugiere contactos más extensos. Pero las flotas cretense y egipcia mantenían relaciones comerciales con el litoral griego, y a mediados del segundo milenio antes de Cristo despuntaba ya la edad de oro de Micenas, que pronto había de convertirse en serio rival de Creta. Knossos y las demás ciudades de la isla, a diferencia de las continentales Micenas, Troya y Tirinto, no fueron jamás fortificadas, sin duda porque mientras Creta conservó su hegemonía marítima se hallaba razonablemente a salvo de cualquier ataque.

Sus reyes-sacerdotes parecen haber ostentado una posición comparable a la de los faraones, como controladores divinos de los procesos naturales de fecundidad y centros dinámicos de la comunidad. El símbolo sagrado de la doble hacha, grabado sobre muros y pilares del palacio de Knossos y tan frecuente en toda clase de escenas culturales cretenses, se ha interpretado de maneras muy diversas: como arma del dios del trueno, hacha sacrificial o, lo que es más probable, símbolo del dios del cielo correspondiente a la gran madre tierra minoica, o como forma anicónica de la propia Gran Madre.

Que el tema de la fertilidad era un rasgo destacado de la religión minoica lo demuestran las abundantes figurillas de fayenza multicolor que representan a la diosa de las serpientes, en ocasiones acompañada por un hijo o consorte joven, a la manera de Ishtar. Los betilos o columnas sagradas, solos o entre animales, o sirviendo de fondo a «cuernos de consagración» y en conjunción con la doble hacha —signo cultural equivalente en Creta a la cruz en el cristianismo—, aparecen constantemente, a menudo asociados a un culto a los árboles: todos son emblemas o encarnaciones de la diosa y su culto. La vaca y la ternera tipificaban su maternidad, y el símbolo de la «madre montaña» la muestra con el corsé ceñido, el talle estrecho y las faldas de volantes de las mujeres cretenses que aparecen en representaciones de escenas de la corte, y que tanto recuerdan por su atavío a sus equivalentes de

la Inglaterra isabelina. A veces la diosa está flanqueada, como la gran puerta de Micenas, por leones guardianes. Se yergue altivamente, con el brazo extendido y en la mano el cetro, signo de su autoridad soberana en la religión minoico-micénica y, de hecho, en la de todo el ámbito egeo, donde reinaba sin rival.

### Los dioses olímpicos

En Grecia, en cambio, los dioses de las tribus nómadas de estirpe indoeuropea que, como hemos visto, se asentaron en las praderas de la Tesalia, bajo la sombra del monte Olimpo, eran básicamente las deidades montañosas de los antiguos invasores arios. Comportándose como caudillos nórdicos, entraron al asalto en los regios esplendores de los palacios minoico-micénicos, y en la vida y cultura tribales de las aldeas prehelénicas del Sur. Como ha señalado el profesor Gilbert Murray, eran esencialmente conquistadores: «Zeus y sus *comitatus* —su séquito— derrotaron a Cronos y sus aliados; les derrotaron y les expulsaron, les pusieron en fuga hasta más allá del horizonte, hasta Dios sabe dónde. Zeus guardó para sí el poder supremo y se erigió en señor feudal permanente, pero cedió sendos reinos a sus hermanos Hades y Poseidón, y confirmó a varios de sus hijos y secuaces en feudos de menor importancia. Apolo marchó a hacer fortuna por su cuenta y conquistó Delfos. Atenea sometió a los gigantes, y ganó Atenas a Poseidón por conquista», y allí se afincó como diosa de los atenienses, hija de Zeus.

Una vez conquistados sus reinos, «¿se cuidan de gobernar? ¿Fomentan la agricultura, como la diosa madre? ¿Practican algún oficio o industria? Ni pensarlo. ¿Por qué habrían de trabajar honradamente? Les resultaba más cómodo vivir de las rentas y fulminar con el rayo a los morosos. Son caudillos conquistadores, bucaneros regios. Lo suyo es el combate, la fiesta, el juego, la música; beben copiosamente, y se ríen a mandíbula batiente del herrero cojo que les sirve. A nada temen, más que a

su rey. No mienten nunca, más que en el amor y en la guerra» (*Five Stages of Greek Religion*, págs. 66 ss.).

Tales eran los dioses olímpicos de la antigua Grecia; así les describe su gran intérprete Homero, que probablemente vivió alrededor del 850 a. C., pero que en la *Iliada* y la *Odisea* relató acontecimientos muy anteriores a su época. La pacífica civilización minoica dejó de existir hacia el 1400 a. C. No se conocen con exactitud las causas de su derrumbamiento, del que los terremotos pudieron ser en parte responsables, pero la rivalidad micénica por la hegemonía en el Egeo parece ser la explicación más plausible de la destrucción de las ciudades cretenses de Knossos, Faistos, Hagia Triada, Gurnia, Malia y Zakros, las ruinas de todas las cuales mostraban señales de violencia. Las poblaciones más pequeñas de la parte oriental de la isla parecen haber sobrevivido, pero la civilización minoica no se recobró nunca de la quiebra de los reinos de los palacios. El dominio del Egeo pasó a tierra firme, donde desde 1600 a. C. Micenas venía constituyéndose en centro de la cultura urbana del Mediterráneo oriental, controlando una arteria principal de comunicaciones entre Sureste y Noroeste. Allí confluían Oriente y Occidente, y fue esta civilización micénica, formada entre aproximadamente 1600 y 1200 a. C., la que sirvió de telón de fondo a la *Iliada* de Homero.

### La tradición homérica

Puede resultar, pues, extraño que, siendo tantos los aspectos de la era micénica que aparecen fielmente retratados en las leyendas homéricas, nada se diga en ellas del culto a la diosa madre, tan prominente en aquella época y llamado a resurgir en estadios más avanzados de la religión griega. Así, por ejemplo, la Acrópolis de Atenas se construyó en honor de Atenea, una diosa olímpica cuyo nombre quizá sea de origen micénico, y bajo cuyo templo se han encontrado restos de un palacio real micénico. Tampoco es griega por su nombre ni por su naturaleza Afrodita, la diosa del amor. Es posible que proceda

de la misma fuente que Atenea, porque los poemas homéricos sitúan su cuna en Chipre, donde la influencia micénica se dejó sentir con fuerza tras la invasión doria de Grecia en 1000 a. C., y donde la diosa semítica Astarté estaba firmemente afincada. Parece, por tanto, que en la época de Homero la tradición olímpica superpuesta a los mitos y rituales del Egeo había llegado a ocultar el anterior culto de la fertilidad.

Así, el escritor antiguo Herodoto, «el padre de la historia», al afirmar que «Homero y Hesíodo crearon la generación de los dioses para los griegos, les dieron sus nombres y distinguieron sus oficios y cometidos, y retrataron sus formas», revela su desconocimiento de la existencia de la civilización minoico-micénica y su religión. Para los griegos, Homero y las leyendas homéricas ocupaban un puesto similar al de David y los Salmos en la tradición hebrea. Estas historias de lejanas épocas heroicas, que se cantaban en las cortes de los príncipes de Jonia y más tarde pasaron a las fiestas públicas, eran la obra de varias generaciones de cantores antes de ser puestas por escrito entre 850 y 750 a. C., y atribuidas a Homero y al poeta campesino Hesíodo, lo mismo que la paternidad de los Salmos se atribuyó a David.

Estos magníficos relatos hacían a los dioses olímpicos prototipos de una humanidad glorificada, y a partir del siglo VI a. C. inspiraron a los escultores a retratarles en formas idealizadas de exquisita belleza. En este sentido, es cierto que por la inspiración de Homero y Hesíodo adquirieron los dioses de la antigua Grecia formas y significaciones que han perdurado a través de los siglos. Pero fue su belleza formal, no su valor moral, lo que determinó su supervivencia. Con la llegada de la era de la razón, la tosca mitología que había ido acumulándose en torno a ellos les invalidó a efectos de cualquier consideración seria, excepto a modo de metáforas y símbolos de una realidad ideal, como ya antes habían demostrado ser inadecuados para las necesidades más hondas de la religión.

## Las religiones místicas

Así, fue a la tradición minoico-micénica anterior, más que a la teología olímpica homérica, a donde los hombres del siglo VI a. C. se volvieron en busca de satisfacción espiritual, en un momento en el que nuevas formas y movimientos en los ámbitos religioso, político y económico estaban transformando rápidamente la visión del mundo del pueblo griego; las sociedades eclécticas que conocemos con el nombre de «religiones místicas» parecieron entonces sumamente atractivas, porque ofrecían la salvación a los iniciados en ellas mediante la purificación ceremonial, las prácticas ascéticas y el saber esotérico impartido en el curso de sus ritos. Todo ello contrastaba agudamente con los cultos olímpicos, basados en dioses que protegían a la tribu, a la ciudad-Estado o a la familia, pero que poco o nada se interesaban por el individuo, y con los que nunca se pretendía establecer una relación personal. Es cierto que los poetas jonios lograron racionalizar la mitología olímpica y depurarla de elementos sobrenaturales, humanizando a los dioses hasta que virtualmente dejaron de serlo. La idea de un poder divino compensaba lo que como seres personales les faltaba: de ella se pasó a la creencia en el hado, mientras que todo lo que había más allá de los azares y transformaciones del mundo presente era un profundo sueño. Así quedaba abierto el camino para que los filósofos jonios rechazaran completamente la tradición mítica en su búsqueda de un origen único y un principio unificador del universo material. Ellos y sus sucesores podían cubrir de desprecio a los adeptos de los cultos místicos, que vivían de doctrinas, mitologías y rituales pretendidamente capaces de purificar del mal y, según se decía, garantizarle al ladrón iniciado un más allá venturoso que el que aguardaba al hombre honrado no iniciado; pero el movimiento se extendió porque venía a satisfacer una urgente necesidad humana.

Ser conducido por el sacerdote iniciador de poder, a poder, de etapa en etapa a lo largo de la vía del misterio,

daba una sensación de seguridad en el camino de esta vida y de esperanza más allá de la muerte. La unión con una divinidad mítica que se suponía había vivido sobre la tierra, muerto y de nuevo resucitado, se conseguía por medios esencialmente bárbaros en cuanto a su carácter y origen, si bien a menudo sus desarrollos más tardíos los espiritualizarían y alegorizarían en grado sumo. Incluían purificaciones, mortificaciones, la contemplación de objetos sagrados y la asistencia a representaciones dramáticas no muy diferentes de los actuales dramas de la Pasión, para alcanzar un estado de éxtasis y alucinación religiosa en la culminación de los ritos, que a veces, dado que esta clase de experiencias suele ser contagiosa, adoptaba formas tumultuosas. Como dice el profesor Nilsson, «hay en todo hombre, por humilde que sea su condición, un anhelo latente de comunión con lo divino, de sentirse elevado de lo temporal a lo espiritual. Esta forma de éxtasis encontró su heraldo en el dios que, junto con Apolo, se había grabado con mayor fuerza en el sentir religioso de la época: Dionisos» (*A History of Greek Religion*, 1925, pág. 205).

### Lo dionisíaco

La religión dionisíaca, aunque conocida por Homero, era de origen tracio, y no fue introducida en Grecia hasta pasado el período homérico, estableciéndose como ritual público en el siglo VII o VI a. C. Era, de todos modos, una intrusión extranjera que los griegos de la tradición homérica contemplaban con la mayor desconfianza y hostilidad. En un principio es probable que Dionisos procediera del Norte, si bien la suya parece ser una figura compuesta, con mezcla de elementos frigios y tracios. Cabe suponer que habría absorbido algunos rasgos característicos de las religiones de Asia Menor, con sus rituales de la vegetación y la fertilidad hondamente arraigados. Pero era mucho más que un dios de la vegetación, aunque exhibiera esas funciones y atributos como deidad de los poderes de la naturaleza, con una muy considerable clientela de

adeptos. A ellas, en efecto, se puede achacar en gran medida el desprestigio en que cayó el culto dionisiaco, por su afición a reunirse en montes y lugares solitarios para a través de delirios frenéticos superar la barrera que separa al orden humano del sobrenatural. Ayudadas por música excitante, símbolos fálicos, uso abundante del vino y danzas vertiginosas a la luz de antorchas, se entregaban en cuerpo y alma a las potencias que trascienden el tiempo y el espacio, y la vida personal del hombre. Devorando la carne cruda de toros y terneros en un salvaje rito sacramental, la omofagia, en la que se creía que el propio Dionisos se hacía presente bajo el nombre de Zagreo, se sentían tan unidas a él que se proclamaban a sí mismas *bacchoit*, de Baco, otro de los nombres del dios. En estas orgías, las «ménades» o compañeras de Dionisos «tomaban el reino de Dios por la fuerza», por así decirlo, y, rotas todas las defensas externas, hallaban salvación y satisfacción en esa unión divina que constituye el objetivo de toda mística sacramental.

### El orfismo

Si la religión dionisiaca fue serenándose a medida que se extendía por Grecia en el siglo VI, ello se debió a la influencia de otro movimiento centrado en un héroe de Tracia, Orfeo: un músico legendario de aquella región, que originariamente no parece haber tenido relación alguna con Dionisos. En torno a su figura iría surgiendo una literatura muy abundante, los libros «órficos», cuya significación precisa ha sido materia de debate entre los estudiosos del mundo clásico, como se verá si se consulta el planteamiento que hace de este problema I. M. Linfoth en su *Arts of Orpheus*, publicado en 1941 por la California University Press. No obstante, y aun contando con que gran parte de la información de que disponemos acerca del «orfismo» —denominación quizá no muy exacta— procede de fuentes relativamente tardías, está claro que del héroe tracio nació un ritual místico



de carácter dionisiaco, que andando el tiempo quedaría incorporado a la mitología olímpica.

Según la leyenda de origen compuesto, de Semele, diosa frigia de la tierra y una de sus muchas concubinas, Zeus había tenido un hijo, Zagreo, a quien tenía destinado el dominio del mundo. Para impedirlo, Hera, esposa de Zeus, instó a los titanes, una antigua estirpe de gigantes, a matar al niño y devorarlo. Así lo hicieron, y encolerizado Zeus les destruyó con sus rayos y de sus cenizas hizo a la raza humana. Como habían comido de Zagreo, había en sus restos un elemento divino que se transmitió a la humanidad, mezclado con la naturaleza perversa propia de los titanes. Atenea rescató el corazón del niño y se lo llevó a Zeus, quien lo tragó y engendró de él a Dionisos como un segundo Zagreo.

Alrededor de esta historia tosca, de orígenes oscuros, se desarrolló una religión cultural que, una vez despojada de sus ritos primitivos y espiritualizada bajo el influjo del orfismo, inculcaba un elevado concepto de la inmortalidad a través del renacimiento y la regeneración a una vida más alta, que tenía como fin la extirpación de la naturaleza perversa titánica y la realización de la divinidad mediante el cultivo del elemento dionisiaco del hombre. Para lograrlo era preciso tomar parte en los ritos de iniciación y purificación, los *teletai*, y vivir según los preceptos de la moral órfica, que junto a criterios de conducta relativamente altos incluía, al parecer, la prohibición de comer carne y otros alimentos. De esta fuente tomó Platón su idea de la naturaleza dual del hombre, compuesto de un alma divina aprisionada en un cuerpo mortal. Su mente genial llevó la espiritualización a un grado más alto al relacionar el alma con el Bien como Alma Suprema, sustituyendo los tabúes rituales por una vida disciplinada de búsqueda filosófica de la Realidad. El camino conducente a la comunión con la divinidad no era para Platón la iniciación en un culto misterioso, sino la práctica de la virtud y la justicia y la elección del bien. No tenía más que desprecio para los practicantes de rituales y doctrinas amorales, pero el enorme éxito de esos cultos extrahelénicos da testimonio del intenso afán de las ma-

sas de Grecia por encontrar un camino de salvación y comunión con el mundo espiritual, que de una forma concreta condujera finalmente a los Campos Elíseos. De ahí la popularidad de los ritos dionisíacos y del movimiento órfico.

### Los misterios de Eleusis

Había, sin embargo, otro misterio que, aunque menos espectacular, ético y místico que los extranjeros, había nacido y arraigado en suelo griego. Tenía su centro en Eleusis, localidad de la costa cercana a Atenas, y su origen era quizá una fiesta agrícola muy antigua que celebraba la extracción del grano trillado de los depósitos subterráneos donde después de la cosecha de junio se le había dejado madurar para la siembra de octubre. Durante los cuatro meses de verano, cuando el grano estaba bajo tierra, los campos estaban yermos y desiertos, agostados por el sol abrasador. Pero en otoño comenzaban las lluvias, y con ellas la labranza; durante el suave invierno los campos reverdecían de nuevo, y a principios de primavera, en febrero o marzo, maduraban las cosechas. Era entonces cuando tenía lugar en Atenas la conmemoración anual de los difuntos, las *antesterias*, que tomaban su nombre de las flores que brotaban por entonces. Este acontecimiento coincidía con los Misterios Menores de Deméter, hija de Zeus, diosa de la tierra y madre de los cereales, y de su hija Perséfone o Coré. Se celebraban en Agrai, un suburbio de Atenas donde Deméter tenía un santuario, y la asistencia a sus ritos era preliminar a la iniciación en los Misterios Mayores de Eleusis en otoño, que sin duda eran original y principalmente un ritual agrícola para asegurar la fertilidad de los campos.

Cuenta el mito que, estando Coré recogiendo flores en un prado, fue raptada por Hades, señor del país de los muertos, que la llevó a su reino subterráneo. Su afligida madre, Deméter, recorrió todo el mundo en su busca, portando consigo una antorcha para iluminar los escondrijos en que pudiera estar oculta. Era tal su

dolor que negó a la tierra sus dones fructificadores, con lo que surgió la amenaza de un hambre universal. Al fin llegó a Eleusis, convertida en anciana. Allí se sentó junto a un pozo llamado Fuente de la Virginidad y la encontraron las hijas del rey, Celeo, a quienes contó una historia ficticia de cómo había escapado de unos piratas. Con ello se granjeó su confianza, y ellas la llevaron a palacio, donde se le encomendó el cuidado del hijo menor del rey, Demofonte o Iaco. Para hacerle inmortal le ungió en secreto con ambrosía, el alimento vivificador de los dioses, y por la noche le ponía al fuego para consumir su mortalidad. Pero una noche fue sorprendida en ese quehacer por la reina, Metanira, que, al ver a su hijo entre las llamas, exhaló un grito de terror. Entonces Deméter le reveló su identidad, y le comunicó que, aunque Demofonte no quedaría ya exento de la muerte ni de la vejez, él y el lugar en que ella había hallado hospitalaria acogida serían gloriosos. En Eleusis, en la colina que se alzaba junto a la fuente, se erigiría un templo y un altar donde se pudieran practicar los ritos que ella les enseñaría para lograr la inmortalidad. Entre tanto los dioses habían intercedido por Coré, que fue liberada del mundo subterráneo, pero, por desdicha, Hades le había hecho comer subrepticamente unas pepitas de granada, que desde entonces la ligaron a él durante un tercio del año. En medio del regocijo general volvió en un carro de oro a residir en la tierra con su madre durante el resto del tiempo, y Deméter se reunió de nuevo con los dioses en el Olimpo.

Tal como aparece registrada en el llamado Himno Homérico, fechado en el siglo VII a. C. o más tarde, esta historia presenta bastante confusión y mezcolanza de mitos. Deméter, como su nombre indica, es de origen griego, pero el culto y su leyenda son indudablemente prehelénicos. Como personificación del suelo fecundo, era la madre tierra cuya hija Coré, la doncella de los cereales, se confundió después con Perséfone, reina del *hades* y esposa de Plutón, a quien por su nombre se relacionó con Plutón, un dios de los frutos. Así Coré se transformó en Perséfone, y con su regreso anual de las regiones inferiores

se la hizo responsable del brote de nuevas cosechas desde el subsuelo. De ese modo se confería a los anteriores ritos agrícolas un sentido más profundo, ligándolos al drama de la muerte y la resurrección, como sus equivalentes del Oriente Medio antiguo que ya examinamos en el capítulo 2. La espiga germinante se convirtió entonces en símbolo de la vida renovada, y la celebración de Eleusis en el mes de boedromión (aproximadamente nuestro septiembre), coincidiendo con la siembra de otoño, daba a los iniciados en los Misterios Mayores la seguridad de un más allá gozoso en las deleitosas praderas de Perséfone, alcanzable a través de una larga serie de ritos impresionantes y purificaciones preliminares.

Por lo que respecta a la forma que adoptaban estas ceremonias y revelaciones, nuestra información procede en su mayor parte de fuentes relativamente tardías. Parece seguro, sin embargo, que los *mystae* o candidatos a la iniciación seguían un curso de instrucción en el conocimiento místico secreto del culto, acompañado de purificaciones y ascetis varias, antes de ser conducidos en procesión por la Vía Sacra de Atenas a Eleusis, efectuando los ritos correspondientes en los santuarios, templos y baños que bordeaban el camino. Al llegar a Eleusis se bañaban en el mar y deambulaban por la orilla con antorchas encendidas, imitando a Deméter en su búsqueda de Perséfone. Después de pasar toda una noche en vela, entraban en la Sala de la Iniciación (*telesterion*), donde, envueltos en la oscuridad y sentados en taburetes forrados de pieles de cordero, contemplaban y tocaban en completo silencio ciertos objetos sagrados y presenciaban una especie de representación dramática, que probablemente mostraba episodios de la vida y sufrimientos de la diosa madre afligida. Según el autor cristiano Hipólito, entre las ceremonias secretas figuraba el corte de una espiga en medio de una gran luz, y la proclamación del nacimiento de un niño divino llamado Brimos, hijo de Brimo. El que este incidente tuviera o no algo que ver con las nupcias sagradas de Zeus y Deméter simbolizadas por la unión del hierofante y la suma sacerdotisa, es cuestión sobre la que sólo caben conjeturas.

De cualquier modo, hay motivos suficientes para creer que por detrás de los misterios eleusinos, que desde luego eran muy antiguos, remontándose aparentemente sus orígenes a la época micénica, había un ritual de la vegetación para acrecentar la fertilidad de los campos. Posiblemente los autores cristianos del siglo II dependieran para su información de fuentes gnósticas y confundieran los misterios de Deméter con los de Atis, una divinidad frigia similar; no obstante, es muy probable que la espiga simbólica fuera uno de los objetos sagrados que se mostraban a los iniciados, y la historia y ambientación del culto sugieren que originariamente se trataba de una fiesta de la cosecha, en la que los participantes eran también regenerados año tras año. Sabemos que, en la tradición griega, las uniones de Zeus con diosas eran expresiones de la antigua creencia en una unión del cielo y la tierra que hacía fecunda a esta última. Quizá tengamos una liturgia muy primitiva de esta clase en la fórmula conservada por el escritor neoplatónico Proclo (siglo V a. C.), según la cual durante los ritos eleusinos los atenienses alzaban la vista al cielo y gritaban «¡Llueve!», y después, bajándola a la tierra, «¡Concibe!» Aunque la fórmula es tardía y oscura, tiene todo el aspecto de ser, como dice el Dr. Farnell, «la veta genuina de un antiguo estrato religioso, tanto más rutilante por encontrarse en un vertedero de metafísica neoplatónica».

Es muy probable, pues, que en Eleusis se repitiera el tema, tan destacado en el Creciente Fértil, del drama estacional, con su matrimonio sagrado y sus ritos de renovación. Que este misterio, muy decoroso, fuera por sus orígenes esencialmente griego, que a manera de patrimonio hereditario lo administraran unas cuantas familias sacerdotales eleusinas, a las que había que solicitar permiso para la iniciación, y que estuviera reservado a quienes hablaran y entendieran la lengua griega, nada de esto impidió que en algún momento se le incorporara el Dionisio frigio como acompañante de Deméter, en la figura del niño divino Iaco. Pero nunca adquirió el carácter tumultuoso de las orgías dionisiacas. Su atractivo residía, como reconocería Cicerón, en su ofrecimiento de una vida

más serena, junto con la esperanza de una muerte mejor y una inmortalidad feliz. El objetivo de la iniciación era el renacimiento a un más allá gozoso: «Feliz y bienaventurado, tú serás dios en lugar de mortal». En estas palabras se encerraba el propósito esencial del misterio, y, de hecho, el de toda religión mística, cualesquiera que fueran sus orígenes y métodos.

### El oráculo de Delfos

Ahora bien, esta idea de una salvación del individuo era totalmente ajena al espíritu de la religión griega y romana. Los genios literarios de la Grecia del siglo v: Esquilo, Sófocles, Eurípides y Píndaro, se contentaban con ver en el triste destino del hombre el resultado de los decretos divinos de un Hado inexorable, aun cuando a Zeus se le representara a veces doblegando el curso de los acontecimientos en cumplimiento de una justicia cósmica y humana, la ordenación debida de las cosas. Para conocer la voluntad de los dioses y obtener información acerca de los sucesos presentes y futuros se recurría a la adivinación, cuyo centro por excelencia estaba en Delfos. A lo largo de mil años de historia documentada, griegos y romanos consultaron allí a la profetisa, llamada *pitia* (de Pytho, nombre antiguo de Delfos), que sentada en un trípode hablaba como portavoz de Apolo, hijo de Zeus y de una diosa muy antigua, Leto, de origen probablemente asiático occidental.

Antes de convertirse en experto en profecías, Apolo parece haber sido un dios de los pastores, y todo indica que, mucho antes de ocuparlo él, el santuario delfico era centro de una tradición oracular que se remontaba a la época minoico-micénica, asociado a la diosa de la tierra Gea-Temis. Allí los legisladores griegos consultaron la voluntad divina hasta mediados del siglo v, mientras que los ocupados en fundar colonias, iniciar guerras o determinar la suerte de las dinastías sometían sus asuntos al juicio del dios pítico, Apolo, desde principios del siglo VIII a. C. Esta tradición ejerció una influencia mo-

deradora sobre el movimiento orgiástico dionisiaco, porque en Delfos la inspiración adoptaba forma distinta de la manifestada en las ceremonias traco-frigias.

Cuando se requería un oráculo, la profetisa inspirada o *pitia* se ataviaba con vestiduras largas, tocado de oro y una guirnalda de hojas de laurel. Bebía después en el arroyo sagrado Kassotis y, según descripciones tardías del rito, se sentaba en un trípode colocado sobre una grieta por donde ascendían los vapores emanados de una caverna subterránea, a menos que entrara directamente en la cueva para respirar dichas emanaciones. Ello la situaba en un estado de éxtasis. Sin embargo, dado que las referencias a este tipo de intoxicación no son anteriores al siglo IV a. C., y que la exploración arqueológica del lugar no ha producido pruebas concluyentes de la existencia de tales grietas en el santuario, la causa real de este fenómeno sigue siendo hipotética. Lo cierto es que la *pitia* articulaba palabras que eran interpretadas y a menudo escritas en hexámetros, como oráculos de Zeus que ella recibía por mediación de Apolo. Su fama llegó a ser tan grande que toda Grecia consultaba el oráculo en busca de información sobre todos los temas imaginables: procedimientos cultuales, política, derecho, enfermedades y asuntos cotidianos, tanto públicos como privados. Reyes extranjeros acudían a él en momentos de crisis, y el propio Sócrates le pidió orientación y se consideró siempre al servicio de Apolo.

Su influencia como centro aglutinante del batiburrillo de ciudades-Estados fue, por tanto, inmensa; pero carecía de una sanción superior que respaldara las declaraciones de la *pitia* anunciando los designios de Zeus. Al no verificarse éstos en la práctica el prestigio del oráculo declinó, y después de las Guerras Médicas, incapaz de satisfacer las demandas que se le hacían, fue perdiendo gradualmente la confianza de la nación. En el período helenístico, a partir de la muerte de Alejandro Magno en 323, fue poco más que un tribunal local de apelación sobre cuestiones dudosas acerca de los dioses y la conducta moral. Pese a reanimaciones temporales en los

siglos II a. C. y I d. C., nunca recuperó su antigua influencia, y en el año 390 d. C. el templo fue clausurado definitivamente por Teodosio.

### Platón y Aristóteles

El hecho de que sobreviviera durante tanto tiempo da prueba de la persistencia de la tradición oracular en el mundo grecorromano; tradición que, como los misterios, suplía lo que les faltaba a los cultos oficiales del Estado, estableciendo un medio de relación personal entre el hombre y los dioses. Ni siquiera pensadores tan profundos como Platón y Aristóteles acertaron a satisfacer las necesidades fundamentales del espíritu humano en su búsqueda religiosa. Para Platón, Dios era la realidad última responsable del movimiento ordenado del universo, pero habría que esperar a que su concepción de la Deidad como «alma supremamente buena» fuera transformada en la de un Absoluto inmutable por Plotino y los neoplatónicos del siglo III d. C., y reinterpretada a partir de ahí por los Padres de la Iglesia y San Agustín con arreglo a la doctrina de la Encarnación, para que la filosofía pasara a ser «la sierva» de la religión.

De modo semejante, el intento de su gran sucesor, Aristóteles, de identificar a Dios con el Primer Motor en sí mismo inmóvil, causa primera y final de todas las cosas, serviría de poco a efectos religiosos hasta que Santo Tomás de Aquino lo puso en línea con el teísmo hebreo y cristiano en la Edad Media. Así pues, la filosofía griega dio a la idea de Dios un contenido filosófico de valor y significación inestimables para la historia de la religión, pero no fue nunca un rival serio del atractivo popular de los cultos místicos o del oráculo de Delfos, aunque, por otra parte, nunca llegó a negar la existencia de los dioses olímpicos o su mitología. En ese aspecto difería de la tradición profética de Israel y de la fe cristiana que, nacida en el seno del judaísmo, se extendería después por todo el mundo grecorromano. En ambas religiones, como también, y de manera muy señalada, en el



Islam, hubo un repudio oficial y tajante de los mitos y rituales politeístas anteriores, repudio que no contradice el que ciertos cultos paganos se hayan perpetuado en la práctica popular bajo un barniz de cristianismo. De hecho, es porque la religión grecorromana no dejó nunca de ser politeísta por lo que algunos de sus aspectos han podido sobrevivir durante tanto tiempo en la cristiandad.

### La religión romana antigua

Cuando las tribus célticas indoeuropeas que habían entrado en Italia en el segundo milenio antes de Cristo cruzaron los Apeninos para asentarse a las orillas del Tíber, se les dio el nombre de latinos. Allí trabarían contacto, en el siglo VIII a. C., con los sabinos, un grupo semejante de la región montuosa del Este, mientras que al Norte los invasores etruscos de Asia Menor se habían instalado en lo que todavía se llama Toscana, y también en la Campania. Allí eran vecinos de los latinos, y en el siglo VI a. C. ejercieron considerable influencia sobre Roma. Al Sur y en Sicilia habían surgido numerosas colonias griegas tras la invasión doria de Grecia a principios del milenio. Resultado de todas estas inmigraciones fue el desarrollo gradual de una cultura híbrida, en la que diversas tradiciones religiosas irían superponiéndose a los cultos animistas, relativamente simples, de los latinos.

Siendo principalmente agricultores, sus preocupaciones básicas eran el campo, la granja y el hogar, y lógicamente su religión se centró en ellos. Hasta los mojones o *termini* que marcaban los límites de sus propiedades eran sagrados, como entre los hebreos (Dt 19 14), y el 22 de febrero se celebraba una fiesta en su honor. En el transcurso de la misma se ofrecían sacrificios al *numen*, la potencia o influencia sobrenatural interior, como en la Melanesia se veneraba a los objetos sagrados por creerlos imbuidos de *mana* (cf. el capítulo 1, págs. 20-21). A medida que el *numen* fue personalizándose, se convirtió primero en un ser espiritual, y finalmente en dios, el *deus Terminus*, si bien se trataba de una divinidad que no recibió

nunca ninguna clase de representación icónica. En época más reciente, el templo de Júpiter del Capitolino de Roma albergaba un antiguo mojón puesto al aire libre, que seguramente había sido centro de culto antes de hallar acomodo en el templo del dios del cielo y del tiempo atmosférico, equivalente romano del Zeus griego y del Dyaus Pitar védico.

No sólo los mojones sagrados, sino también los ríos, los manantiales, los bosques y los árboles tenían sus *numina* y ritos apropiados, como los había para el fuego del hogar, la puerta, la despensa, la casa en general y los campos cultivados. Tenían sus nombres propios: Vesta, Jano, *penates*, *lar familiaris* y *lares*, y sus funciones particulares en la vida doméstica y la de la granja. A la puerta, Jano protegía la casa; Vesta, el espíritu del hogar, era el centro de la vida familiar, como venía siéndolo el fuego doméstico desde el Paleolítico; los *penates*, por su parte, eran los guardianes de la defensa y conservaban los alimentos que Vesta había cocinado, y de los que dependía el sustento de los habitantes de la casa. Como dice Warde Fowler, «juntos representaban la vitalidad material de la familia». Sobre la casa en conjunto ejercía su vigilancia el *lar familiaris*, en tanto que los *lares* extendieron su jurisdicción desde los campos hasta la hacienda entera. Finalmente estaba el *genius*, la virilidad del hombre, cuyo nombre quiere decir «engendrador», y que significaba el poder reproductor del varón para la continuidad de la familia. Dado que el *genius* ejercía sus funciones vivificantes en lo tocante a la generación de la especie humana, estaba vinculado al lecho conyugal, pero también era una especie de ángel guardián que cada individuo veneraba en el día de su cumpleaños. La costumbre de honrar especialmente al *genius* del *paterfamilias* en el día del cumpleaños del cabeza de familia desempeñaría después un papel importante en el culto al *genius* del emperador.

La religión romana antigua, carente del atractivo emocional de una salvación personal como la que tanto sobresalía en los misterios griegos, fomentaba, no obstante, la consolidación de la vida doméstica al aglutinar a la familia

en una unidad espiritual, ligada a los espíritus que controlaban y guardaban la casa y sus actividades. Esta relación entre la familia y sus espíritus era la llamada *pietas*, y constituía la raíz de la idea romana de la virtud. Por consiguiente, el deber más elevado era la observancia cuidadosa de los ritos prescritos para el mantenimiento de la *pietas*; ello se haría extensivo más tarde al culto estatal y sus dioses, a los que todos los romanos deberían respeto y veneración. En efecto, la *religio*, de donde procede nuestra palabra «religión», era un «atarse» en una obligación mutua, que afectaría primero a la relación familiar y después a la comunidad en general, organizada sobre una base institucional que mediante el ritual prescrito mantenía relaciones pacíficas con los dioses: la *pax deorum*, como se la denominaba.

### El culto estatal

De hecho, el culto estatal era una continuación de la religión de la granja y del campo, adaptada al medio urbano y sujeta a modificaciones de importancia por efecto de las influencias extranjeras. Los ritos vinculados al fuego del hogar, por ejemplo, sobrevivieron como expresión de la vida comunitaria, más que de la de cada hogar en particular. Transferidos a un templo del Foro de Roma como hogar del Estado, corrían a cargo de seis vírgenes o *vestales*, destinadas al oficio sagrado desde su niñez. Se dice que originariamente no eran más que cuatro, y al principio el cuidado del fuego pudo estar asignado a las hijas del rey o jefe local. Ya en la época histórica, las *vestales* eran escogidas de entre la clase patricia descendiente de los primeros pobladores de la ciudad, y consagradas al culto por un período de treinta años. Durante ese tiempo vivían juntas en el Atrio de Vesta (*atrium Vestae*), obligadas bajo pena de muerte a llevar una vida célibe de castidad absoluta, cuidando del fuego sagrado que en ningún momento debía apagarse, excepto cuando se le extinguía solemnemente en el último día de febrero, para volver a encenderlo el 1 de marzo. También

tenían encomendado el cuidado de las provisiones (*penus*), y sólo salían del Atrio para atender a sus diversos deberes religiosos, como tomar el grano nuevo que debía ser asado y molido y officiar en otras ceremonias agrícolas del mismo género. Cuando aparecían en público eran objeto de las mayores muestras de respeto y reverencia, como correspondía a la expresión más alta de la santidad romana.

También Jano tenía su lugar reservado en el Foro: una puerta ceremonial en forma de arco, situada en la esquina septentrional, que se mantenía abierta en tiempo de guerra y cerrada en las raras ocasiones de paz universal. Los *penates* se alojaban, como hemos visto, en el Atrio de Vesta, y Júpiter estaba entronizado en su templo del Capitolino, sobre el lugar del primer templo de Roma, erigido, según la tradición, por obreros etruscos y dedicado en el año 509 a. C. a él, Juno y Minerva. Más tarde se asignó exclusivamente a Júpiter Optimo Máximo, el Júpiter más excelso y equivalente a Zeus. Como dios supremo del Lacio y guardián de la ciudad, ábsorbía en sí las funciones y atributos de los *numina* y dioses locales, y en su templo del Capitolino era servido por su sacerdote particular, el *flamen Dialis*, tan sacrosanto y enteramente dedicado a su cargo que él y su esposa, la *flaminica*, vivían rodeados de innumerables tabúes. Así, por ejemplo, él tenía que vestir siempre su manto y gorro sacerdotales, no montar nunca ni tocar un caballo, ni acercarse a un cadáver o a ciertos animales (cabras, perros y otros), ni pasar por debajo de una parra, no fuera a ser que los zarcillos, al ser como nudos, le envolvieran. Toda su vida era, en efecto, una larga rutina ritual, lo mismo que la de la *flaminica*.

También los dos compañeros de Júpiter, Marte y Quirino, tenían sus *flamines*. A Marte, que antes de ser dios de la guerra había sido un *numen* agrícola protector de los campos, se le suplicaba en la lustración de primavera que hiciera florecer los cultivos, guardara de mal a los pastores y sus rebaños y diera salud y prosperidad a los hogares. En marzo sus sacerdotes, llamados *salii* o «saltadores», ejecutaban por las calles de Roma una es-

pecie de danza guerrera, en la que vestidos de soldados y llevando escudos iban saltando y haciendo paradas en determinados puntos. Es posible que este acto tuviera en sus orígenes un significado mágico, siendo el objeto de los saltos el hacer que crecieran las cosechas, y el de la danza guerrera mantener a raya a las fuerzas del mal. Pero Marte, al igual que Quirino, era una deidad militar a pesar de su pasado agrícola.

### Influencias griegas y etruscas

La influencia etrusca hizo que en el siglo VI a. C. aparecieran nuevos dioses, como Diana, diosa de los bosques y calveros, señora de las montañas y de los animales salvajes, cuyo extraño culto en su bosque de Aricia en Nemi, en los montes Albanos, inmortalizaron Macaulay y Frazer. Sea cual fuere el significado de su siniestro sacerdocio, cuyo titular tenía que tomar posesión del bosque dando muerte a su predecesor, para reinar después en solitario retiro hasta caer a su vez asesinado, lo cierto es que Diana era una deidad arbórea antes de trasladarse de Nemi a su templo romano del Aventino. En este último santuario estaba representada por una estatua de madera que se decía ser copia de la imagen de Artemisa en Marsilia, réplica, a su vez, de la de Efeso que mencionan los Hechos de los Apóstoles (19 35). Al abandonar su morada etrusca se la identificó con la Artemisa griega en su calidad de diosa de la luna, y por fin pasó a ser una forma de Isis cuando, a principios de la era cristiana, la hermana-esposa egipcia de Osiris absorbió a todas las deidades femeninas como «diosa de muchos nombres» y «*numen* supremo insuperable».

### Los oráculos sibilinos

Según la tradición, en el siglo VI a. C. los reyes etruscos de Roma introdujeron en la capital los Libros Sibilinos, colección de oráculos o manifestaciones inspiradas de unas mujeres, las sibilas, por cuya boca se afirmaba

que hablaba Apolo, como en el caso de la *pitia* de Delfos. También se decía que la primera de ellas había sido la sibila de Eritrea, en Asia Menor, que, si se admite su existencia real, debió vivir en el siglo VII a. C. Desde Asia Menor este movimiento pasó a Grecia, donde en los siglos VI y V los *dicta* oraculares dispersos, siempre procedentes de una mujer en trance, florecieron en conexión con el orfismo. Luego se difundió por Italia con el culto de Apolo, y fueron probablemente colonos griegos quienes lo establecieron en Cumas, lugar costero cercano a Nápoles. Allí se decía haber sido consagrado un templo en el año 493, siguiendo las instrucciones contenidas en los Libros Sibilinos que una anciana misteriosa había conseguido vender, a un precio exorbitante, al último de los Tarquinos, tras responder a la negativa inicial del rey con la quema de los que contenían las profecías más antiguas. Es posible que esta leyenda conserve el recuerdo de la fundación del templo de Cumas en el siglo V por influencia sibilina, cuando ya los colonos griegos empezaban a introducir los oráculos en Italia. En los primeros tiempos de la República, un conjunto considerable de esos textos conservado en Roma había de desempeñar un papel importante en la introducción de los dioses griegos y su culto en la ciudad.

### La Gran Madre frigia

Así, durante los disturbios ocasionados en el siglo V por la lucha por la restauración de la dinastía etrusca, la consulta de los Libros Sibilinos dio como resultado el establecimiento del culto a las deidades griegas Deméter, Dionisos y Coré, latinizadas con los nombres latinos de Ceres, Liber y Libera, y la edificación de sus correspondientes templos en el Aventino, entre 496 y 493 a. C. Casi trescientos años más tarde, después de una violenta tormenta de guijarros acaecida en 205 a. C., en medio de la esforzada guerra contra Aníbal, de nuevo se recurrió a los Libros, y se mandó traer de Pesinunte a Roma un meteorito sagrado símbolo de Cibeles, la Gran Madre frigia. A su llegada fue recibido con gran solemnidad y

llevado en procesión al templo de Victoria, donde permaneció hasta la construcción de un templo en honor de la diosa sobre el Palatino, en el año 191 a. C.

Para entonces la mayoría de los dioses del panteón griego habían hecho su aparición entre los romanos, muchos de ellos por influencia sibilina. Además de los ya mencionados, Afrodita pasó a ser Venus, Asklepios fue latinizado con el nombre de Esculapio; Apolo, que, como ya hemos visto, llevaba largo tiempo establecido en Cumas, pasó de allí a Roma, Herakles se convirtió en Hércules y los Dióscuros griegos, gemelos divinos hijos de Zeus y Leda, tomaron los nombres de Cástor y Pólux. Pero estas adiciones y transformaciones de los antiguos *numina* no alteraron sustancialmente la tradición religiosa grecorromana. Bien distinta, en cambio, fue la situación planteada con el advenimiento de la Gran Madre frigia, acompañada del culto a Dionisos bajo el nombre de Baco. Como los cultos dionisiacos de Grecia, estos misterios orientales eran portadores de una gran carga emocional: así, apenas instalada Cibeles en Roma empezaron a verse por las calles extraños espectáculos en los días de sus fiestas anuales, las *megalesias*. «Salía de su sagrado recinto en su carro, conduciendo una yunta de leones», nos dice Lucrecio, seguida de sus sacerdotes castrados (*galos*), que, como los de Baal del monte Carmelo de Israel, se herían con cuchillos al son de címbalos y flautas frigias, danzando y dando saltos frenéticos (Ovidio, *Fasti*, IV, 257 ss., 291 ss.).

Poco menos orgiásticas eran las *bacanales* que acabaron en escándalo en el año 185 a. C., emparentadas con los salvajes ritos tracios de Dionisos-Zagreos. Según el historiador latino Livio, en estas orgías «los hombres, como poseídos de locura, profetizaban en medio de contorsiones fanáticas; las matronas, vestidas de bacantes con los cabellos sueltos, corrían al Tíber con antorchas flameantes» (XXXIX, 8-19). No tardó en intervenir drásticamente el senado romano y las suprimió, si bien se podía tomar parte en los ritos solicitando el debido permiso de las autoridades, y siempre que el número de participantes no fuera mayor de cinco. En cuanto a los

cultos de Cibeles, estaban vetados a todo ciudadano romano, y sus ritos quedaron circunscritos al templo de Victoria; poco a poco se fueron sosegando, y más tarde se instituyeron representaciones dramáticas populares en honor de la diosa. Pero hasta el reinado de Claudio o quizá después, en el siglo II d. C., no fue el culto reconocido oficialmente. Se celebraba entonces del 15 al 27 de marzo un tosco drama de Pascua en el que aparecía Cibeles en el momento de hallar a su joven compañero Atis entre los juncos de un río frigio, y se veneraba el pino bajo el cual, según la leyenda, él se había castrado y causado así la muerte. Tras un día de ayuno en conmemoración de su trágico fin (era entonces cuando el *archigalo* se cortaba en un brazo, para simbolizar la antigua mutilación de los iniciados en medio de las lamentaciones generales), el dolor se trocaba en alegría por la tarde, con el anuncio de la resurrección de Atis. La jornada siguiente, la *hilaria*, era de fiesta y regocijo, y los ritos finalizaban con el baño de la diosa.

Parece ser que, en el transcurso de este drama de la resurrección, los iniciados experimentaban una regeneración ritual, simbolizada quizá por su descenso a la cámara nupcial o santuario rupestre de la diosa, de donde salían renacidos a una vida superior. Más drástico era el *taurobolium*, celebrado el 28 de marzo en el santuario de Cibeles de la colina del Vaticano: el neófito se situaba en un pozo bajo un enrejado sobre el cual se sacrificaba un toro, de modo que la sangre derramada del animal bañara todo su cuerpo. Mediante esta prueba quedaba regenerado por veinte años, o, como afirma una inscripción, «renacía para siempre», suponemos que en calidad de Atis.

Es difícil determinar si en la fusión del mortal con la divinidad tenía o no parte importante una comida sacramental, además de este ritual cruento más grosero. El autor cristiano Firmico Materno pone en boca de un adepto de Atis la afirmación de haber «comido de una pandereta» y «bebido de un címbalo», pero no especifica qué era lo que se comía y bebía, ni con qué fin. Pudiera ser pan como cuerpo de la divinidad de Atis, identifica-



do, como supuso el Dr. Farnell, con «la planta del trigo», pero hay pocas pruebas en favor de esta hipótesis. Otro testimonio semejante es el de Clemente de Alejandría, según el cual los iniciados de Eleusis tenían que declarar haber ingerido unas gachas de harina y agua llamadas *kykeon*, sin que tampoco en este caso se nos explique cuándo y por qué lo habían hecho.

### Los misterios de Isis

En los misterios de Isis, que procedentes de Egipto fueron introducidos en el Imperio y obtuvieron el reconocimiento oficial hacia el año 38 d. C., durante el reinado de Calígula, el acto central de la iniciación era una muerte y resurrección mística, en la que no se menciona ningún tipo de comida sacramental. Así, en el curioso relato contenido en la *Metamorfosis* o *El asno de oro* de Apuleyo, un autor africano del siglo II d. C., Lucio, el personaje principal que va narrando sus aventuras, cuenta cómo fue conducido de noche a la cámara santa del templo de Isis. Allí, con ayuda de una representación sacra y métodos ocultos, fue puesto cara a cara con los dioses para recibir revelaciones místicas y presenciar ciertos ritos sagrados que no le fue permitido divulgar. Penetrando en las entrañas de la tierra, llegó «al umbral de Proserpina», es decir, del mundo subterráneo o Hades, y «a medianoche vio el sol luciendo como de día y adoró». Por la mañana salió ataviado con las vestiduras de los iniciados del dios del sol, con el que parece haberse identificado, más que con Isis, antes de entrar al servicio de ésta. Luego de dos iniciaciones más, quedó asegurada su resurrección a una vida futura de bienaventuranza.

### El mitraísmo

Finalmente, en el siglo I d. C., el mitraísmo, movimiento religioso persa de fondo zoroástrico, entró en el Imperio romano y se propagó enérgicamente desde el

Danubio a España y desde Africa a Bretaña hasta el siglo III, en que declinaría rápidamente frente al avance poderoso del cristianismo. Aquí es innegable que su fuerte poder de atracción, sobre todo entre las filas del ejército, residía en su ofrecimiento de una fuerza sacramental que capacitaría a sus iniciados no sólo para combatir victoriosamente en el campo de batalla, sino también contra sus propias pasiones y tentaciones. Con ayuda de una comida ritual y al término de una serie de ascensiones, los adeptos llegaban al fin a la esfera celestial, donde les recibía Mitra, el guerrero invicto (*sol invictus*), que nunca envejecía ni perdía su vigor. Con el sacrificio del toro sagrado daba vida a la naturaleza y la humanidad, y en la lucha dualista contra los poderes de las tinieblas y del mal derramaba su claridad celestial y ofrecía luz, vida y fuerza renovadas a cuantos abrazaran su camino de salvación. Sin duda el mitraísmo satisfacía una necesidad espiritual auténtica, pero una vez entrado en conflicto abierto con el cristianismo no podía por menos de salir derrotado, porque pese a todo Mitra seguía siendo un miembro más de la jerarquía politeísta, y por tanto fácilmente asimilable al conjunto de los restantes cultos paganos. De ese modo se granjeó el favor imperial, pero su debilidad intrínseca y las semillas de disolución que llevaba en sí acarrearón su extinción en el siglo IV.

Todo lo que el mitraísmo y los demás misterios paganos ofrecían en términos de renovación de vida y fuerza en este mundo y el siguiente lo ofrecía también el cristianismo, pero fundando sus pretensiones, no en una mitología politeísta, sino en un fundador real e histórico, y en un fondo monoteísta y ético firmemente establecido en el judaísmo. A medida que los cultos paganos gravitaban cada vez más hacia el estado romano y buscaban el reconocimiento imperial, el cristianismo no solamente se automarginó, sino que subrayó su oposición al poder civil y a su religión hasta convertirse a su vez en credo oficial, y en centro aglutinante de un imperio en descomposición. Es a este complejo proceso al que seguidamente dedicaremos nuestra atención.

## 7. El Cristianismo y el Islam

El movimiento que estaba llamado a ser la dinámica espiritual a la caída del Imperio romano en el siglo v después de Cristo tenía raíces muy hondas en suelo palestino. Una vez más hemos de volver, por tanto, al Creciente Fértil, puente entre el mundo mediterráneo y el Oriente, para descubrir allí su lugar de origen, primero en Palestina y luego en Siria, antes de difundirse rápidamente por todo el Imperio y, finalmente, hasta más allá de sus confines. Ya la comunidad judía de donde brotó estaba dispersa de Antioquía y Jerusalén a Alejandría y Roma —a lo largo y a lo ancho, en efecto, de lo que antaño fuera la esfera de influencia de Alejandro Magno—, y fue en sus sinagogas donde primero se proclamó el cristianismo.

### El mesianismo de Jesús

Fue a manera del tan esperado Mesías judío que establecería el reino de Dios sobre la tierra como Jesús de Nazaret reunió en torno a sí un pequeño grupo de segui-

dores a los que enseñaba y preparaba, no sólo para asistirle en su propio ministerio público en Galilea y Judea, sino también para que después de su muerte continuaran la obra por él emprendida. Porque pronto se hizo evidente que su idea particular del mesianismo era totalmente opuesta a la comúnmente aceptada por las diversas sectas religiosas o políticas de la época, ya se tratara de los fariseos, los saduceos, los herodianos o los zelotes (cf. el capítulo 5, págs. 139 y ss.). Es cierto que Jesús se granjeó un considerable apoyo popular con sus curaciones, y por lo menos en una ocasión tenemos noticias de que el pueblo quiso hacerle rey (Jn 6 15). En Galilea eran frecuentes este tipo de revueltas, a menudo acaudilladas por hombres que decían ser profetas, o a quienes se tenía por tales. Jesús, que no tenía intención de encabezar una insurrección mesiánica, se retiró a los montes y explicó más tarde a sus discípulos el error en que habían caído los galileos al interpretar su misión.

Según la tradición que tomó forma escrita en los cuatro Evangelios, compilados por varios autores a partir de distintas fuentes entre, aproximadamente, los años 65 y 100 d. C., Jesús tomó conciencia de su mesianismo al llegar a la edad adulta, quizá hacia los treinta años. Luego de pasar por una profunda experiencia espiritual, de la que fue parte su bautismo en el río Jordán de manos de su heraldo Juan el Bautista, se retiró a solas al «desierto de Judea», posiblemente la región desolada en la que las mesetas se hunden en la sima por donde fluye el Jordán hasta el Mar Muerto (Mc 1 9 ss.; Mt 3 13 ss.-4 1-11; Lc 3 21 ss.; 4 1-13). Anunció después que «el tiempo se había cumplido y el reino de Dios estaba cerca», y en la sinagoga de su pueblo, Nazaret, declaró que «el Espíritu del Señor estaba sobre él, porque le había ungido para predicar la buena nueva a los pobres»; le había enviado «a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4 18 ss.).

Esas palabras estaban tomadas de la parte más reciente del Libro de Isaías, escrita al final del exilio (Is 61 1-2, 58 6), y relacionan al Mesías con el Siervo de Yahvéh,

cuya misión era la de traer la salvación a través del sufrimiento (cf. Mc 8 31-33; Mt 16 21-23). Por tanto, el hecho de que San Lucas las ponga en boca de Jesús en el comienzo mismo de su ministerio parece indicar que ya entonces interpretaba la tarea que se le había encomendado en términos de la del Siervo de Dios, más que en los de un nuevo y mayor David o del espectacular Hijo del Hombre que vendría rodeado de poder y gloria para librar a la nación del yugo romano. Se le había enviado para predicar «la buena nueva» (esto es, el evangelio) a los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos espiritualmente por represiones internas, más que a las víctimas de fuerzas materiales del exterior. No es que ignorase los otros tipos de mesianismo corrientes entre los judíos, sino que, aun aceptando el esquema apocalíptico de una nueva era que había de ser inaugurada por la aparición catastrófica del Mesías, a lo largo de toda su carrera impuso a ese esquema una interpretación personal.

Sin duda, las afirmaciones escatológicas que se le atribuyen eran, en gran medida, predicciones apocalípticas comunes en los círculos judeocristianos antes e inmediatamente después de la caída de Jerusalén. Los Hechos de los Apóstoles y las primeras cartas de San Pablo están llenos de imágenes relativas a la «parusía» o segunda venida de Cristo» (cf. 1 Ts 5 1 ss.; 2 Ts 2 2), imágenes que forman en su totalidad el llamado «Apocalipsis de San Juan», última adición al canon neotestamentario, y que recurren de manera destacada en la «Segunda Epístola de San Pedro», escrita en el siglo II d. C. El «apocalipsis pequeño» de los Evangelios pertenece al mismo género de escritos.

En efecto, la Iglesia primitiva estaba obsesionada por la idea del retorno inminente de Cristo, y era lógico que, al compilar un registro de sus declaraciones hechas mientras vivía sobre la tierra, se incorporaran a él las referentes a la venida gloriosa del reino. Dichas manifestaciones pueden ser perfectamente auténticas, pero la forma en que aparecen reunidas está calculada para dar una impresión muy distinta de lo que Jesús dijo realmente, y

de lo que pretendía dar a entender. Así, la destrucción del Templo y la tribulación de Judea, los signos de los cielos y la aparición de falsos mesías y profetas (Mc 13; Mt 24) como preludio a la venida del Hijo del Hombre se describen de manera muy diferente de la del relato primitivo de los acontecimientos (el «Día del Hijo del Hombre») en la colección de afirmaciones de Jesús que se suele llamar Q (quizá de la palabra alemana *Quelle*, «fuente»), por ejemplo en Lc 17 22-37, donde se presenta el advenimiento como súbito (cf. Lc 21 34 ss; 1 Ts 5 1-10; Mc 13 32-37). El que la instauración de ese reino que Jesús estaba persuadido de haber venido a establecer no se materializara inmediatamente no impidió que sus discípulos siguieran creyéndola inminente, y ¿qué mejor momento para ello que la catástrofe del año 70 después de Cristo? En torno a este hecho tomó forma, por tanto, el «apocalipsis pequeño» de los Evangelios.

Si, en efecto, Jesús se aplicó a sí mismo el papel de Hijo del Hombre, ello no sugirió a sus discípulos la idea de un Mesías sufriente, ni fue obstáculo para que vieran en su muerte, una vez acaecida, el trágico final de todas sus esperanzas y aspiraciones (Lc 24 18 ss.). A lo largo de los Evangelios, aparecen siempre confundidos y perplejos ante sus reiterados anuncios, en la segunda parte de su ministerio, de que debía padecer y morir para resucitar de nuevo de entre los muertos (Mc 8 31 ss.; Mt 16 21 ss.; Lc 17 25, 22 48 y 69, 24 7, cf. 12 49 s., 13 31 ss.). Esta situación se hace aún más patente después de la confesión de fe de Pedro en su mesianismo, ocurrida en las proximidades de Cesarea de Filipo, en la tetrarquía de Herodes Filipo (Mc 8 27 s.-10 52), y en la serie de sucesos y manifestaciones que culminan en el viaje a Jerusalén y su desenlace. Se nos dice que entonces «comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser condenado a muerte y resucitar a los tres días». Desde ese momento el objetivo será la cruz, porque sólo manteniéndose firme en su resolución de ir a Jerusalén podía el Siervo hacer realidad su destino e instaurar el reino. Cuando Jesús entró en la ciudad

en lo que ahora llamamos Domingo de Ramos, parece haber personificado audazmente la profecía de Zacarías: iba sentado a lomos de un asno, entre las aclamaciones de sus discípulos y de los peregrinos que, dirigiéndose hacia la capital para la celebración de la Pascua, se les unieron extendiendo sus mantos por el camino, mientras otros cortaban ramos de las palmeras y los echaban a su paso, gritando: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Mc 9 1-11; Mt 21 1-17; Lc 19 28-38; Jn 12 12-19; cf. Za 9 9).

Este incidente ha sido objeto de diversas interpretaciones, pero el carácter gráfico del relato y su ambientación de conjunto abonan su historicidad. Cabe suponer que Jesús, visto el fracaso de su enseñanza sobre el Mesías sufriente, sintió llegada la hora de demostrar su mesianismo, y así, a guisa del Rey davídico anunciado tanto tiempo atrás, con humilde pompa fue montado en un asno hasta la etapa final de su misión; pero, contrariamente a la llegada triunfal de la figura profética, iba a padecer y morir. Según los relatos no hubo, empero, entrada mesiánica, porque al llegar a la ciudad desmontó y continuó a pie, acompañado sólo por sus discípulos. La multitud, confundida por el anticlímax, se había dispersado. Estaba claro que éste no era el caudillo marcial que se esperaba fuera el Mesías: no era, pues, el Mesías de sus esperanzas. Ello quizá explique, en cierta medida al menos, por qué los que el Domingo de Ramos habían gritado «Hosanna» gritaron «Crucifícale» al viernes siguiente; y en el momento crucial hasta los apóstoles y sus demás seguidores le abandonaron y huyeron, olvidando sus valientes palabras de fidelidad hasta la muerte.

Sin embargo, una vez que la crucifixión fue un hecho consumado y que poco a poco se fueron comprendiendo sus implicaciones, se vio el sentido que las profecías acerca del Siervo podían tener relación con el Mesías. Para el cristianismo, la muerte de Cristo en el Calvario sería el factor determinante, más que ningún otro, de toda una concepción no sólo del oficio mesiánico y su objeto, sino del proceso entero de la redención. Las funciones en un principio atribuidas al Rey davídico, y después asignadas

con gloria apocalíptica al sobrenatural Hijo del Hombre, aparecieron transfiguradas por el sufrimiento en la persona del Salvador de la humanidad, derrotado y sin embargo triunfante, que había hecho suya la figura del Siervo Sufriente de Yahvéh no sólo con su enseñanza sino también, y más espectacularmente, con su propia vida, inmolada en un acto de ofrenda de sí mismo, humillación y entrega total. Con ello había dado el mejor ejemplo de ese «amor extremo» que desde entonces sería el núcleo esencial del Evangelio que sus seguidores iban a anunciar a judíos y gentiles por igual, interpretado en términos de un perdón divino obtenido a través de Cristo.

### San Pablo

Fue sobre todo esta idea de la reconciliación de Dios con el hombre la que separó al cristianismo del judaísmo de donde había brotado. Para los rabinos, el día de la Expiación aludía a una anulación del pasado en forma de nueva creación, pero Dios perdonaría plena y libremente sin mediación alguna. Parece ser que, desde el primer momento, los seguidores de Cristo hicieron hincapié en la salvación como reverso del pecado humano, necesitada de un acto recreador de expiación que fuera a la vez liberación de la esclavitud del pecado y renacimiento, reconciliación y regeneración. Esta doctrina de la redención fue sistematizada en forma teológica por San Pablo, un judío nacido y educado en la ciudad helenística de Tarso, en Cilicia, donde su familia gozaba del privilegio de la ciudadanía romana, al menos en potencia. Tarso era un centro de cultura, y si, como parece probable, Saulo —pues así se llamaba antes de convertirse al cristianismo— frecuentó los círculos intelectuales, no podría por menos de familiarizarse con la filosofía estoica y los cultos místicos en los que, como vimos en el capítulo anterior, se buscaba la inmortalidad mediante la unión personal con una dios muerto y resucitado; no hay pruebas, sin embargo, de que en ningún momento fuera iniciado. Con este bagaje marchó, siendo aún joven, a Jerusalén,



para formarse en el fariseísmo más rígido en la escuela rabínica que regentaba Gamaliel, principal maestro de la secta (Hch 22 3).

Allí destacó por su «celo por las tradiciones de sus padres» (Ga 1 14), y como defensor fanático de la ortodoxia farisaica tomó parte en una enérgica campaña de exterminio de los seguidores de Jesús, que se habían organizado en Palestina formando una comunidad bajo el nombre de nazarenos, pues el de cristianos no se les daría hasta más tarde, en Antioquía (Hch 11 26). Sin desviarse de la observancia estricta de su fe y práctica judaicas, proclamaban a tiempo y a destiempo el mesianismo de Cristo, a quien Dios había resucitado de entre los muertos, portento del que ellos habían sido testigos (Hch 2 22 ss., 3 13 ss.). Esta doctrina de la muerte y resurrección de Jesús constituía el tema central de su predicación, y fue lo que les enfrentó abiertamente a las autoridades judías. A ello se añadiría la acusación de intentar cambiar las costumbres que Moisés había dado a Israel y destruir el Templo, cuando un converso fervoroso de los judíos de habla griega de la Diáspora, llamado Esteban, se unió a la facción nazarena (Hch 6 14). Su muerte por lapidación fue el preludio de una persecución más rigurosa de la Iglesia naciente, que motivó la dispersión de sus adeptos por las provincias vecinas.

Según los Hechos de los Apóstoles, Saulo aprobó la muerte de Esteban, el primer mártir, y fue a su vez convertido al cristianismo durante un viaje a Damasco, que había emprendido para llevar atados a Jerusalén a cuantos miembros de la secta encontrara en el camino (Hch 8 1, 9 1-7). El, por su parte, afirma que el Evangelio que proclama no lo ha recibido «de hombre alguno», es decir, de los nazarenos, sino directamente «por revelación de Jesucristo» (Ga 1 11-21). En efecto, dice que las iglesias de Judea no le conocían personalmente, y que en vez de dirigirse a Jerusalén, con los apóstoles, fue a Arabia (1 17). Aunque no es fácil reconciliar ambos relatos en sus respectivos detalles, lo que es cierto es que Saulo había sido un perseguidor encarnizado de la secta cristiana (Ga 1 13; 1 Co 15 9) antes de ser su predicador

entusiasta por las principales ciudades de Asia Menor, Macedonia y Grecia, antes del año 60 d. C., y de establecer congregaciones (*ecclesia*) de «creyentes» dondequiera que iba.

### La Iglesia apostólica

Durante mucho tiempo se ha discutido cuáles fueron exactamente sus relaciones con la comunidad nazarena primitiva de Jerusalén. Al principio parece haber emprendido la labor misionera fuera de Palestina por propia iniciativa, sin consultar a las autoridades de Jerusalén ni ponerse en contacto con ellas; haber hecho conversos entre los gentiles, y elaborado por su cuenta una teología y presentación de la fe cristiana y de sus implicaciones respecto al judaísmo. De Hechos 11 se deduce que ya se había planteado en Antioquía la cuestión de si los gentiles debían o no ser circuncidados, es decir, hechos judíos, antes de ser admitidos en la Iglesia por el bautismo. Se nos dice que san Pedro, el más destacado de los doce apóstoles (cf. Hch 1 15, 2 14, 3 23 y 104, 8 14-25), había bautizado al centurión romano incircunciso Cornelio, y justificado su acción frente a los judaizantes partidarios de la circuncisión en un concilio reunido en Jerusalén bajo la presidencia de Santiago, llamado «el hermano del Señor», que efectivamente pudo ser primo de Jesús. Pero la controversia siguió en pie, y el partido nacional judío insistió en exigir la observancia judaica a los gentiles como condición previa de su bautismo. A ello se opuso enérgicamente San Pablo, y del conflicto subsiguiente procedería, en gran medida, su interpretación de la fe.

Sobre el tema de la circuncisión San Pedro y San Pablo estaban más o menos de acuerdo, y Santiago, el líder de la comunidad de Jerusalén, apoyaba la postura «liberal» respecto a los conversos gentiles. La disputa entre San Pablo y la Iglesia de la capital nació más bien de la cuestión jurisdiccional. Los doce apóstoles, que afirmaban ser testigos de la resurrección, constituían el núcleo original

de la Iglesia y pretendían regir todo el movimiento en virtud de la autoridad que el propio Cristo les había conferido (Mt 28 18; Jn 20 21; Hch 1 21-26; Mc 3 14; Lc 4 13 ss., 20). Así, al menos, se representa su posición en los Evangelios y en los Hechos, si bien, como en seguida veremos, la evidencia documental es, en realidad, un producto del movimiento cristiano tal como éste se desarrolló en la segunda mitad del siglo I d. C., pudiendo estar basada por lo tanto, más en los resultados de los hechos que en sus orígenes. Empero, sí parece seguro que «los doce», como se llama a los apóstoles en los textos, fueron el círculo interno del conjunto de discípulos y los compañeros más íntimos de Jesús en vida, y después de su muerte formaron naturalmente el centro aglutinante del movimiento entre sus adeptos. Además, es evidente que San Pedro, «la roca», fue la personalidad dominante hasta ser eclipsado por San Pablo y sus compañeros, aunque era Santiago, el hermano del Señor, quien presidía la Iglesia madre de Jerusalén y gozaba de mayor respeto en los círculos judíos.

San Pablo quedaba situado en una categoría aparte por el hecho de ser un converso tardío y porque, según su propia confesión, había perseguido a la causa con el mismo ardor con que más tarde había de extenderla y fomentarla. Pero frente a los que discutían su autoridad mantenía haber recibido el encargo apostólico directamente de Cristo resucitado, que se le había aparecido a él, Pablo, «como a un abortivo» (1 Co 15 8) que había trabajado más que todos ellos. Es muy difícil determinar hasta qué punto fue honda la divergencia que separó a las secciones paulina y jerosolimitana del movimiento, o en qué grado diferían fundamentalmente en sus creencias y prácticas, ya que la mayor parte de la literatura que se nos ha transmitido procede directamente de fuentes paulinas, o de las compiladas después de la caída de Jerusalén en 79 d. C., cuando la desaparición de la Iglesia de la capital dejó todo el campo a la tradición paulina.

## El Nuevo Testamento

Así, los escritos cristianos más antiguos son una serie de cartas del propio San Pablo, principalmente dirigidas a diversas iglesias locales entre 49 ó 50 y 62 d. C. Entre ellas, la mayor antigüedad corresponde a las dos epístolas a los tesalonicenses, escritas en Corinto a los cristianos de Tesalónica, importante ciudad comercial y capital de la provincia de Macedonia, en el golfo Termaico, hacia el año 50 d. C., en una época en que se esperaba el retorno inmediato de Cristo casi de un día a otro; o, alternativa-mente, a la epístola a los gálatas. Esta pudo quizá haber sido escrita un año antes, pero no es posible fijar con certeza ni el lugar ni la fecha de su composición. La Galacia propiamente dicha era un distrito celta del Asia Menor central, pero es sumamente discutible que San Pablo la visitara. En consecuencia, se ha sugerido la hipótesis de que los destinatarios de la carta vivieran en la región frigia al sur de la provincia romana de Galacia, por donde se dice que pasó el Apóstol camino de Tróada, durante su segundo viaje misional (Hch 16 6-8). El problema es demasiado complicado para que lo examinemos aquí, pero, aunque no hay acuerdo entre los especialistas sobre la procedencia o fecha exacta de la epístola, generalmente se acepta su autenticidad, asignándola al período temprano, antes o poco después del concilio de Jerusalén de 49 d. C. (Hch 15).

A estas tres cartas siguieron hacia 55 d. C. las dirigidas a los corintios, primera y segunda, y a los romanos, cuya autenticidad está bien atestiguada por la evidencia externa e interna. Las epístolas a los colosenses, a Filemón y a los filipenses deben haber sido escritas en prisión si es cierto que Roma fue su lugar de origen, probablemente hacia 60 d. C. Acerca de esto hay, sin embargo, gran variedad de opiniones: algunos autores afirman, por ejemplo, que fueron redactadas en Efcso y en fecha algo anterior. A diferencia de lo que ocurre con el documento llamado «a los efesios», tan distinto

de los escritos paulinos por su estilo, lenguaje y contenido doctrinal, pocos niegan que este grupo de cartas fuera compuesto por el Apóstol, independientemente de la cuestión de su lugar de redacción.

Aun cuando algunos críticos todavía mantienen que la epístola «a los efesios» procede del propio San Pablo —hay en ella, indudablemente, puntos de semejanza con sus escritos—, parece más plausible que fuera obra de alguien muy próximo al Apóstol. Lo que sí es seguro es que la epístola a los hebreos no es paulina, si bien pudo haber sido escrita por un autor desconocido antes de la caída de Jerusalén. En cuanto a las llamadas «epístolas pastorales» —dos a Timoteo y una a Tito—, quizá contengan fragmentos auténticos de correspondencia paulina, pero su redacción actual y difusión datan de fines del siglo I d. C., cuando el gnosticismo era ya una herejía grave y la organización de la Iglesia había rebasado el estado de fluidez imperante en la vida de San Pablo. Otro tanto sucede con las «epístolas generales» de Juan, Judas y Santiago y con la obra más tardía incluida en el canon neotestamentario, la segunda epístola de San Pedro, que no es posible fechar antes de la primera mitad del siglo II. Todas ellas están encaminadas a corregir errores como el gnosticismo y promover el orden y la disciplina eclesiásticos. La primera epístola de San Pedro difícilmente podría haber sido escrita por el príncipe de los Apóstoles, pero sí, como se ha sugerido recientemente, por un amanuense como Silvano, uno de los compañeros de San Pablo. De todos modos, su autoría es muy incierta.

Finalmente, el Apocalipsis sigue siendo un enigma. Último documento admitido en el canon, desde que se le reconoció rango de escritura ha sido coto favorito de místicos y fanáticos y dado origen, de tiempo en tiempo, a fantásticas «profecías» sobre el fin del mundo y asuntos de actualidad. En realidad, se encuadra dentro de la literatura apocalíptica que ya examinamos (véase el capítulo 5, págs. 143 y ss.), y parece haber sido redactado a finales del siglo I, cuando arreciaba la persecución de Domiciano y el poder imperial parecía satánico. Así, a diferencia del resto del Nuevo Testamento, donde se

mantiene el respeto a la autoridad, en el Apocalipsis se denuncia con vehemencia al poder secular.

Por lo que respecta a los Evangelios, durante los primeros treinta años que siguieron a la crucifixión tanto la enseñanza (*didajé*) como la predicación (*kerygma*) fueron orales. Paralelamente, sin embargo, aquellas declaraciones de Jesús que sus discípulos recordaban y transmitían por vía oral fueron probablemente reunidas en forma de colección, traducidas del arameo al griego y agrupadas, a veces con notas explicativas, en esquemas concretos; y este material se fue desarrollando hasta que, en el siglo II del *kerygma* y la *didajé* surgió el llamado Símbolo de los Apóstoles. Es posible que diversas colecciones de dichos de Jesús fueran puestas por escrito tan pronto como la Iglesia se extendió a regiones grecoparlantes, y conformadas y desarrolladas por las necesidades prácticas de la comunidad.

Sin embargo, hasta cerca de 65 d. C. no intentó San Marcos redactar un «Evangelio» a gran escala que suministrara un registro ordenado de las palabras y hechos de Jesús. Unos diez o quince años más tarde le siguió una compilación más elaborada por parte de San Lucas, uno de los compañeros de San Pablo, que describía los orígenes del cristianismo desde el nacimiento y la infancia de Cristo, hasta su resurrección y ascensión. En un segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles, se continuaba la historia durante el período apostólico. Como fuentes principales, San Lucas disponía del Evangelio de San Marcos y de una colección muy antigua de material, la designada comúnmente con la letra Q, a los que añadiría material independiente en los capítulos 9 51 a 18 14 y 22 14 a 24, así como en las narraciones del nacimiento y la infancia. En los Hechos parece haber utilizado un diario personal (capítulos 16 a 28) para describir sus viajes con San Pablo, suplemento con los discursos y argumentos del Apóstol y con lo que en la Iglesia de Jerusalén pudo averiguar de lo sucedido antes de que él mismo entrara en escena después de la conversión de San Pablo.

El Evangelio que lleva el nombre de San Marcos, aun-

que impreso en primer lugar en nuestras versiones del Nuevo Testamento, fue escrito algo más tarde que los otros dos evangelios sinópticos, probablemente entre 85 y 90 d. C. También en este caso el relato de San Marcos y la Q son las fuentes principales. En efecto, la obra reproduce unas nueve décimas partes de la de Marcos y va exponiendo los hechos más salientes por el mismo orden. Por otra parte, Streeter ha calculado en doscientos el número de versículos comunes a Mateo y Lucas y posiblemente procedentes de Q, si bien su orden de aparición no es el mismo en ambos evangelios. Hay, además, doscientos treinta versículos que sólo figuran en Mateo, de carácter marcadamente judaico, relativos sobre todo a las enseñanzas de Cristo acerca de la Ley y la «tradición de los mayores» (cf. 5 17-19). Aquí el enfoque es contrario al de san Pablo y del cristianismo de la gentilidad, reflejando más bien la actitud y la práctica de Jerusalén (cf. 10 5 s. y 23).

Aunque el problema de la composición y fuentes de los tres evangelios sinópticos —Marcos, Lucas y Mateo— está todavía en estudio entre los especialistas del Nuevo Testamento, se acepta en general que la de San Marcos es la narración básica y más antigua. La fuente Q es más problemática e hipotética, y recientemente se ha tendido a discutir la validez de la teoría Q; de cualquier modo, se requiere alguna explicación de la gran cantidad de material común, no procedente de Marcos, que muestran Lucas y Mateo. Está claro que estos dos evangelistas disponían de fuentes de información independientes, y que abordaban la compilación desde ángulos y con objetivos y propósitos diferentes.

Pero es en el cuarto Evangelio, el que lleva el nombre de San Juan, donde se plantean las mayores dificultades. Hay en él diferencias notables en el tratamiento de los mismos sucesos, así como en la presentación de la persona y las enseñanzas de Cristo. En los relatos sinópticos, el ministerio de Jesús quedaba casi limitado a Galilea hasta su traslado a Jerusalén en la última semana de su vida; el cuarto Evangelio, en cambio, sitúa la mayor parte de sus actos y enseñanza en Jerusalén y sus alrede-

dores. Así, por ejemplo, la purificación del Templo no se fecha en el último sábado, sino al principio de la vida pública de Jesús (2 14 ss.). Hay también discrepancia, como veremos, en la fechación de la Última Cena y la Crucifixión. Los citados son sólo algunos ejemplos típicos de una variación que es constante a lo largo de todo el relato, pero hay asimismo diferencias más fundamentales de lenguaje y teología. En suma, por razones de orden interno y externo es evidente que el documento data de los últimos años del siglo I o primeros del II, entre 90 y 110 d. C., aproximadamente.

No puede ser posterior a los inicios del siglo II, porque la copia más antigua de cualquier parte del Nuevo Testamento que poseemos contiene precisamente unos cuantos versículos del cuarto Evangelio (18 31-33 y 37-38), sobre un fragmento de papiro descubierto en Egipto en 1920 y que ahora se conserva en la John Rylands Library de Manchester. Este fragmento se fecha entre 130 y 150 d. C., y antes de su llegada a Egipto debió transcurrir un intervalo de tiempo considerable. De otro lado, y por motivos internos, no puede ser anterior a 90 d. C., lo cual excluye virtualmente el que su autor fuera Juan el hijo del Zebedeo, como ha mantenido la tradición. De entre las muchas hipótesis propuestas al respecto, la más probable es la que atribuye la obra a un judío palestino llamado Juan el Mayor, que vivió en Efeso a finales del siglo I, y a quien escritores cristianos como San Ireneo confundieron con el apóstol Juan. Es posible que de muchacho conociera a Jesús en Jerusalén, y algunos eruditos creen que pudo estar relacionado con el hijo de Zebedeo, de quien habría obtenido algunos de los recuerdos personales que incorporó a su relato.

## La Eucaristía

De cualquier modo, el cuarto Evangelio fue escrito con la intención de interpretar el cristianismo para el mundo grecorromano en un momento crítico de la historia de la Iglesia, que a finales del siglo I había cortado



sus amarras judaicas para aventurarse por los mares turbulentos del Imperio. Ya en esa época había dejado de ser una comunidad nazarena de judíos para convertirse en una Iglesia organizada, católica por su aspiración universalista y sus dimensiones, con su propia teología, literatura, administración, ministerio apostólico y culto, centrado éste en el rito específicamente cristiano que el mismo Jesús instituyera en la noche en que fue traicionado, cuando se reunió con sus apóstoles en una sala de Jerusalén, quizá en casa de Marcos, para compartir con ellos una última comida. El que coincidiera o no con la Pascua judía no está del todo claro. Los evangelios sinópticos presentan, efectivamente, la «Última Cena» como banquete pascual (Mc 14 12 ss.; Mt 26 17 ss.; Lc 22 7 ss.), mientras que el cuarto Evangelio parece indicar que tuvo lugar durante una reunión ritual o *kiddush* celebrada la víspera, pues se nos dice que Jesús fue juzgado en la tarde de la Preparación, es decir, el día antes de la Pascua (Jn 19 14). Esta segunda versión parece más probable, ya que durante la fiesta tanto el pueblo como los sacerdotes estarían ocupados en sus deberes religiosos.

Cualquiera que fuera la naturaleza exacta y ocasión de la reunión, lo cierto es que durante la cena Jesús, como anfitrión, tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo repartió a los apóstoles con palabras que lo identificaban con su propio cuerpo, que pronto sería partido sobre la cruz. Seguidamente, tomó una copa de vino con agua (o quizá dos, como sugiere una variante de lectura de Lucas 22 19 ss.) y repitió la misma acción, diciendo: «Esta es mi sangre de la nueva alianza, que es derramada por muchos» (Mc 14 24), a lo que San Pablo en la descripción más antigua del rito, en 1 Co 11 23-26, añade: «haced esto en recuerdo mío. Pues cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga».

Así, parece muy probable que Jesús, consciente de que el golpe podía ser descargado en cualquier momento, reunió a sus discípulos en la tarde del jueves para escenificar, a la sombra misma de la Pascua y de su propia Pasión, una simbolización dramática de los sucesos que

sabía estaban a punto de producirse, y que deseaba fueran conmemorados de esa manera después de su muerte. La evidencia textual es confusa, pero de lo que no hay duda es de que sus seguidores, una vez desaparecido el Maestro, se reunían en el primer día de la semana, el mismo en que según ellos Jesús había resucitado, para renovar su última reunión solemne con él en aquella noche trágica del Jueves Santo (Hch 2 42, 46; 20 7) y las comidas similares en las que afirmaban que se les había aparecido después de la resurrección (cf. Lc 24 30).

Convertida en acto central del culto de la Iglesia apostólica e interpretada como memorial perpetuo ante Dios de la muerte de Cristo, esta práctica dio origen a una teología mística y un sacerdocio sagrado que serían la dinámica de la consolidación del «Nuevo Israel», ocupando en él una posición muy semejante a la del culto del Templo y sus sacerdotes en el judaísmo. Fue, en efecto, del Antiguo Testamento más que de los misterios paganos de donde San Pablo tomó la mayoría de las ilustraciones de sus discursos eucarísticos, y la sinagoga sirvió de modelo a la primera parte de la liturgia cristiana, que se iniciaba con lecturas de la escritura y oraciones y acababa con la despedida de los que se estaban preparando para el bautismo, los catecúmenos, antes de proceder a la parte más solemne del rito, la *Missa fidelium* o misa de los fieles. Esta empezaba con la colocación del pan y el vino sobre el altar en el ofertorio, a la que seguían su consagración por el celebrante, el beso de la paz, la comunión del clero y del pueblo, las abluciones de los vasos sagrados y la despedida de la congregación por los diáconos con las palabras «*Ite, missa est*», fórmula que hizo que la Eucaristía o «acción de gracias» se conociera con el nombre de «misa».

### El ministerio sagrado

Cuando el ágape o comida comunitaria fue separado de la Eucaristía, el rito inspirado en la sinagoga quedó limitado a la sección preliminar, concentrándose el acto

específicamente cristiano de culto en la oblación eucarística y la comunión sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo. Al principio los celebrantes fueron los obispos, sucesores de los apóstoles, asistidos por los presbíteros (*sacerdos*). Pero cuando la fe se extendió y se encomendó el cuidado de iglesias locales a los presbíteros, se les concedió la facultad de consagrar las sustancias sacramentales en calidad de delegados de sus respectivos obispos. Estos retenían el ejercicio de las funciones episcopales, lo mismo que en el antiguo Egipto el faraón era teóricamente el oficiante en todos los templos, pero en la práctica delegaba su ministerio en los sacerdocios regios.

### El papado

En la cristiandad occidental la organización se fue centralizando cada vez más en la capital, y cuando, en el siglo IV, el cristianismo pasó a ser religión oficial del Imperio, aumentó todavía más la deferencia prestada al obispo de Roma. El obispo de la ciudad principal de cada provincia se llamaba «metropolitano» y tenía autoridad sobre todos los demás obispos de la zona, mientras que, en el siglo IX, los obispos de Roma, Constantinopla (la nueva capital construida en el Bósforo por Constantino en 330 d. C. y bautizada con su nombre), Alejandría, Antioquía y Jerusalén recibieron el título de «patriarcas» para significar su autoridad superior a la de los metropolitanos. De entre estos patriarcas, los ocupantes de la Santa Sede de Roma recabaron para sí la supremacía absoluta y el ejercicio de la jurisdicción universal sobre toda la Iglesia como sucesores de San Pedro, el príncipe de los Apóstoles, a quien, con el paso del tiempo, se aseguró que Cristo había concedido el primado en Cesarea de Filipo (Mt 16 17-19). La posición real de San Pedro en la Iglesia apostólica es muy difícil de determinar, pero una vez admitida su supremacía en Occiden-

<sup>1</sup> Yo mismo he pasado revista recientemente a la evidencia, con referencias bibliográficas, en mi *Nature and Function of the Priesthood* (1955), págs. 262 y ss.

te el papado quedó firmemente establecido, con todo lo que ello habría de suponer para la historia del cristianismo.

Situada en la antigua capital del Imperio y afirmando estar en posesión de los restos mortales de las dos figuras más destacadas del cristianismo original, San Pedro y San Pablo, en una época en que se creía que las reliquias conferían una santidad especial a sus guardianes, la Iglesia de Roma y su obispo ocupaban una posición única dentro de la cristiandad. Las provincias orientales, sin embargo, aun aceptando el prestigio del papado y, en alguna medida, su primacía en Occidente, mantenían su independencia en cuestiones de fe y jurisdicción. Durante el prolongado período de controversia que siguió a los intentos de formular las doctrinas básicas del cristianismo en forma de credo, primero en el concilio de Nicea en 325 y luego en el de Constantinopla en 381, se agudizó la disputa planteada entre este y oeste acerca de una complicada cuestión teológica concerniente a la relación del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo, dentro de la doctrina de la Santísima Trinidad. Siglo tras siglo fue arrastrándose y agravándose el conflicto hasta que, en 867, el patriarca de Constantinopla condenó al Papa por no corregir lo que la cristiandad oriental consideraba herejía. Sin embargo, hasta 1054 no se consumó el cisma total y definitivo entre Oriente y Occidente, con la excomunión papal del patriarca de Constantinopla. Esta fue la primera división oficial de la unidad de los cristianos.

En Occidente el centro aglutinante siguió correspondiendo a los papas, que como vicarios de Cristo pretendían ejercer la autoridad suprema sobre toda la Iglesia. Aplicada a la soberanía temporal, esta aspiración significaba que el estado temporal, aun teniendo sus deberes y funciones propios, quedase virtualmente subordinado a la autoridad espiritual. Semejante organización no podía por menos de crear tensiones entre el Papa y el emperador, entre la Iglesia y el Estado, que alcanzaron su punto máximo en el siglo XVI, agotada ya la gran civilización cristiana medieval que había dado sus mejores frutos en el XIII. Hubo primero un cisma desastroso en el seno de

la propia Iglesia, con papas rivales en Roma y Aviñón de 1378 a 1417, que debilitó de manera incalculable el poder papal, particularmente en Inglaterra y Francia. Le siguió en el siglo xv la renovación del saber conocida con el nombre de Renacimiento, tras la toma de Constantinopla por los musulmanes en 1453, que marca el comienzo de un movimiento hacia el individualismo y la libertad frente al control eclesiástico. No obstante, los propios papas se convirtieron en mecenas entusiastas de las artes y la cultura clásica revivida, si bien se hizo poco por corregir los abusos que clamaban por una reforma de la Iglesia.

### La reforma

Con ese fin se elevaron en Inglaterra y Bohemia las voces de Wyclif y Juan Hus, pero hasta el siglo siguiente no se produciría un enfrentamiento declarado por obra del alemán Martín Lutero, que en 1517 condenó la venta de indulgencias y lo que él llamaba «la soberbia, la pompa y la mundanidad del papado». De ahí pasó a replantear la doctrina y la práctica cristianas sobre la base de su concepto de la «justificación por la fe», tomado de la epístola de san Pablo a los romanos (cf. 1 17, 5 20 s., 6 5, 11 15). De Alemania la rebelión se extendió rápidamente al centro de Europa, donde adoptó una forma más radical por influencia de Juan Calvino (1509-1564) en Ginebra y Ulrico Zuinglio (1484-1531) en Zurich. La reforma de Zuinglio, comenzada en 1542 sobre el principio de «sólo la escritura» como base de doctrina y disciplina, se tradujo en una ruptura total con la fe y la práctica católicas. La Eucaristía no era más que un signo para Zuinglio, que interpretaba las palabras de Jesús al instituir la, «esto es mi cuerpo», en el sentido de «esto significa mi cuerpo», tesis muy distinta de la teoría de la «consustanciación» de Lutero, según el cual junto a las sustancias de pan y vino se daba la presencia de Cristo «de una manera indefinible».

Calvino se unió a Zuinglio en contra de la doctrina lu-

terana de la presencia real, pero manteniendo que el comulgante participa, por la fe, del cuerpo y la sangre reales de Cristo, sin que se opere cambio alguno de sustancias. Aunque aceptaba la doctrina de la justificación por la fe en el caso de los creyentes, su insistencia en la soberanía absoluta de Dios y en la corrupción innata de la naturaleza humana le llevó a adoptar la doctrina de la predestinación: un decreto divino eterno determinaba la salvación de los elegidos y la condena del resto de la humanidad a la perdición. También a diferencia de Lutero, para el que la única función esencial de la Iglesia era la de predicar a Cristo con la palabra y los sacramentos, Calvino reconocía la necesidad de una comunidad eclesíástica organizada.

Así, aunque los reformadores continentales conservaron muchas de las doctrinas cardinales del credo católico, su principio básico de la interpretación personal de la escritura, que en general consideraban verbalmente inspirada como todavía mantienen en nuestros días los llamados «fundamentalistas», condujo a una serie de cismas y opiniones conflictivas que a su vez originaron el subsiguiente estado de división de la cristiandad occidental tras la ruptura del siglo XVI. De esta situación brotaron las numerosas sectas protestantes. En Escocia, por ejemplo, John Knox (c. 1515-1572) organizó el presbiterianismo como sistema de doctrina y gobierno de la Iglesia sobre principios calvinistas. De la misma fuente ginebrina brotaron en Inglaterra el congregacionalismo e independentismo, a los que estaba estrechamente vinculada la comunidad de creyentes llamados baptistas. En el siglo XVII la Sociedad de Amigos, vulgarmente cuáqueros, fue fundada por George Fox (1624-1691) como movimiento no sectario y no sacramental basado en la «luz interior», la experiencia espiritual. Más radical fue la desviación del cristianismo tradicional en el unitarismo, que abandonó la doctrina trinitaria en favor de la creencia en una única Persona divina, negando, por consiguiente, la divinidad de Cristo en el sentido en que la tradición ortodoxa ha entendido la Encarnación.

Reaccionando contra el calvinismo, el teólogo holan-

dés Arminius (1560-1609) opuso a la predestinación la tesis de que el perdón y la vida eterna están abiertos a todos los hombres por la fe en Cristo, y sobre esta interpretación del cristiano evangélico basaron su cruzada en Inglaterra, en el siglo XVIII, John Wesley y sus seguidores, a quienes se dio el nombre de metodistas. En los albores de la revolución industrial, el deísmo racionalista, el unitarismo y el escepticismo intelectual de la Iglesia establecida encerraban tan escaso atractivo para las masas inglesas como la tradición olímpica homérica en la antigua Grecia o la religión estatal en la Roma imperial. Y así como en el mundo grecorromano los hombres se volvieron hacia los misterios buscando satisfacción de sus necesidades espirituales (cf. capítulo 6, págs. 155 y siguientes), así también una oleada de extraordinario entusiasmo barrió Inglaterra cuando los metodistas recorrieron todo el país anunciando su mensaje de salvación y llamando a todos al arrepentimiento y la conversión. Pero la Iglesia no supo ponerse a la altura de las circunstancias, y aunque Wesley había sido sacerdote anglicano y sus predicadores eran asimismo clérigos o laicos de la Iglesia de Inglaterra, el movimiento fue empujado a la «disidencia» (a diferencia del de los franciscanos en los siglos XII y XIII) y no tardó en descomponerse en numerosas sectas y grupos cismáticos. En 1932 estos grupos se reunificaron para formar la Iglesia Metodista que existe actualmente en la Comunidad Británica de Naciones, América y otras partes del mundo.

En la Iglesia histórica de Inglaterra, entretanto, la Reforma había tomado un giro distinto al del continente, ya que tuvo su origen en el conflicto político planteado por la negativa del Papa a anular el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón. En 1532 la disputa desembocó en una ruptura con Roma, que al principio se tradujo en muy pocos cambios de doctrina y práctica, aparte de la cuestión, importantísima, de la jurisdicción de la Santa Sede. Pero aunque Enrique se había opuesto violentamente a Lutero, ganándose por ello el título de «defensor de la fe» que todavía conservan sus sucesores, una vez declarada la autonomía de la Iglesia de Ingla-

terra no fue posible cerrar el paso a las influencias luteranas y más tarde calvinistas, máxime cuando a Enrique le sucedió un menor enfermizo durante cuyo breve reinado se mantuvo una administración fuertemente protestante. Vino después el nefasto interludio de María Tudor, con una vuelta a la obediencia al Papa que conduciría, en 1559, al ambicioso intento de Isabel de llegar a un «arreglo» amplio de la compleja situación mediante la creación de una Iglesia de Inglaterra unificada. Ello, sin embargo, no sería factible, ya que ni los católicos ni los puritanos estaban dispuestos a sumarse a lo que les parecía un mero compromiso político, ni verdaderamente católico ni verdaderamente protestante.

Defectos, deficiencias y anomalías aparte, la nueva Iglesia se caracterizó por conservar la antigua estructura eclesiástica en lo referente al ministerio apostólico de los obispos, sacerdotes y diáconos, los credos universales del cristianismo que desde el siglo IV encerraban la fe histórica, los dos sacramentos principales del bautismo y la Eucaristía, junto con la confirmación y el uso opcional del sacramento de la penitencia para los que quisieran confesar y recibir la absolución de un sacerdote; a todo lo dicho se añadió una utilización más libre de la escritura en el culto público y la sustitución del latín por el inglés en la liturgia y oficios. Además, se permitía bastante laxitud en la interpretación doctrinal y los procedimientos rituales. Si la Iglesia de Inglaterra no logró hacer realidad su objetivo original de reunir a todos los elementos divergentes dentro de una sola institución, sentó, en cambio, las bases de la actual comunión anglicana, que siempre ha afirmado ser católica y reformada.

A principios del siglo XIX, después de un período de letargo en el que el episcopado se vio a veces adornado por figuras tan notables como las del filósofo George Berkeley y Joseph Butler, el *Evangelical Revival* o movimiento de renovación evangélica continuó la obra de Wesley dentro del marco de la Iglesia nacional y dio nuevos ímpetus a la labor misionera. Entre sus logros debe contarse la abolición del comercio de esclavos por iniciativa de Williams Wilberforce y una mayor atención hacia



las tareas pastorales. En Oxford y bajo el liderato de John Keble, John Henry Newman, Edward Pusey y otros profesores anglicanos, los llamados «tractarianos», se inició en 1833, a raíz de un sermón de Keble, un movimiento que subrayaba la concepción católica de la Iglesia y los sacramentos. Extendida rápidamente su influencia a las parroquias, este aspecto de la tradición anglicana se reflejó en la fe y la práctica de todo el país. Entretanto, F. D. Maurice y Charles Kingsley concentraron su atención sobre las implicaciones sociales del cristianismo, mientras el desarrollo de los estudios críticos en la segunda mitad del siglo ejercía un efecto profundo sobre el pensamiento teológico, bajo la influencia de hombres como S. R. Driver, F. C. Burkitt, Charles Gore y los reunidos en torno a este último en la producción de una serie de estudios sobre la Encarnación publicados en 1889 con el título de *Lux Mundi*. Estos y otros pioneros sentaron las bases de la apologética anglicana actual, basada en sólidos conocimientos.

### La Contrarreforma

Las circunstancias que produjeron la escisión de la cristiandad en el siglo XVI no afectaron solamente a los sectores que se apartaron de la jurisdicción papal, sino también al propio catolicismo. Nació así una Contrarreforma o renovación católica encaminada a remediar los abusos en gran medida responsables de la rebelión de Lutero y reafirmar la fe tradicional en las nuevas condiciones de la época. En 1545 se reunió en Trento, en el norte de Italia, un concilio que durante dieciocho años se dedicaría a definir las doctrinas cardinales del catolicismo en términos que desde entonces han constituido una base dogmática oficial. Así como los frailes y los monasterios benedictinos habían sido la fuerza estabilizadora de la Iglesia medieval, así también en esta coyuntura crítica se fundaron nuevas órdenes religiosas: jesuitas, capuchinos, oratorianos, etc., que, centradas en la supremacía absoluta de la Santa Sede, dotaran a la Iglesia

de instrumentos más eficaces para el desempeño de su misión en el mundo. También se reorganizó la Inquisición para suprimir la herejía, entonces tan floreciente de resultas de la conmoción general. La acentuación de la supremacía papal y la centralización culminaría en 1854 en la promulgación de la doctrina de la Concepción Inmaculada de la Virgen María, concebida, según se afirmaba, sin pecado original, a la que siguió, en el Concilio Vaticano I de 1870, la declaración de la infalibilidad papal.

Este decreto proclamaba que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* como pastor y maestro de todos los cristianos, está investido de esa infalibilidad que Cristo quiso conceder a su Iglesia. Por lo tanto, en materia de fe y moral esas declaraciones están exentas de error. Así, el 1 de noviembre de 1950 el papa Pío XII promulgó solemnemente la doctrina de la Asunción corporal de Nuestra Señora como dogma obligatorio para los fieles, de modo que desde entonces todos los católicos deben creer, como sin duda ya creía antes la mayoría, que el cuerpo de la Virgen fue preservado de la corrupción a su muerte y trasladado o «elevado» al cielo para reunirse allí con su alma. Según la declaración, ésta es una verdad revelada por Dios y fundada en la escritura y la tradición, y por lo tanto *de fide*, «de fe».

## Mahoma y el Corán

Ya sea en forma de un papado o una Iglesia infalibles, como en el catolicismo, o de una Biblia, como en el protestantismo, todas las religiones reveladas han tendido siempre a buscar una autoridad externa absoluta y una garantía oracular de la verdad. Pero en ninguna de ellas se ha manifestado tan claramente esta tendencia como en el Islam, que es primaria y esencialmente la religión de un libro sagrado, el Corán, al que se considera mensaje divino que Dios dictó en árabe, de una «tableta conservada en el cielo», al profeta Mahoma (Corán, XCVI 1-5), de modo muy semejante a como un evangelista americano

ha descrito recientemente a los autores de las escrituras judeocristianas como «escribanos» de la Deidad. En efecto, el Islam casi podría ser una «herejía» cristiana si no fuera por esa nueva revelación directa y que pretende ser complementaria de la de Cristo y los profetas hebreos, dado que el Fundador tomó la mayor parte de su material de formas tardías del judaísmo y el cristianismo, a menudo curiosamente desfiguradas y mutiladas.

Nacido en La Meca hacia el año 570 d. C., de una familia importante pero pobre de la tribu Quraysh, Mahoma era huérfano: parece ser que su padre murió antes de su nacimiento, y su madre cuando todavía era muy pequeño. Su abuelo y su tío se encargaron de criarle y, antes de conducir camellos en el comercio con Damasco, fue pastor. A los veinticinco años se casó con Jadiya, una viuda acomodada que le había tomado a su servicio, y obtuvo así un *status* reconocido en la sociedad de La Meca. En sus viajes en caravana a Alepo y Damasco había conocido formas degeneradas del judaísmo y el cristianismo; también se dice que sufrió la influencia de un monoteísta llamado Zayd hijo de 'Amr, y que había tenido experiencias psíquicas que atribuía a intervenciones sobrenaturales.

Hasta después de haber cumplido los cuarenta años, sin embargo, no dio en la costumbre de retirarse a meditar a una cueva del monte Hira, cercano a La Meca, y allí, según sus afirmaciones, tras haber sido visitado en sueños por el arcángel Gabriel, se le ordenó «que recitara en nombre del Señor que había creado al hombre de un coágulo de sangre» el mensaje que más adelante y puesto por escrito sería el Corán. Vuelto a La Meca después de esta experiencia, su mujer y sus amigos de confianza le confirmaron en la convicción de haber sido llamado para ser el profeta de su pueblo, y para rescatarle de los cultos animistas y politeístas de dioses astrales, diosas de la fertilidad, demonios, *jins*, arroyos, pozos y piedras sagradas que caracterizaban a la religión de la Arabia preislámica. De hecho, el propio Mahoma había creído estar poseído por un *jinn* cuando empezó a recibir sus revelaciones, y como tal le consideraron los mecenos cuando las hizo públicas. Pero pronto se convenció de haber sido

elegido para ser portavoz y profeta de Alá, nombre de Dios formado por la combinación del árabe *Ilah* con el artículo definido *al*. Probablemente Alá era ya conocido en La Meca como un remoto Dios o Ser Supremo de la tribu Quraysh, como antes de Moisés debió ocurrir con Yahvéh entre las tribus del desierto (cf. el capítulo 2, páginas 64 y ss.). De otro modo, el Corán habría sido ininteligible para los habitantes de la ciudad.

Después de la primera aparición de Gabriel cesaron las visiones de la cueva durante varios meses, y hasta su reanudación Mahoma pasó por un período de profunda depresión, en el que sólo le sostuvieron la fe de su mujer en su misión y su apoyo. Pero llegaron nuevos mensajes, y con ellos el mandato de recitar públicamente lo que se le había enseñado. Al principio, en La Meca se limitaron a ridiculizar las revelaciones del Profeta; después, viendo que éste no cejaba en su denuncia del culto a los dioses y espíritus tradicionales, los Quraysh empezaron a preocuparse seriamente. Al aumentar la oposición organizada contra él, Mahoma tuvo que buscar refugio en el territorio de su tío Abu Talib, junto con su mujer, su hijo adoptivo Zayd, su primo Alí y su pariente Abu Bakr, que más tarde sería su suegro y sucesor en el califato. Durante dos años vivieron precariamente, reuniendo en su torno algunos seguidores de humilde origen, como David en la caverna de Adullam.

### La teocracia de Medina

Muertos Jadiya y Abu Talib, Mahoma, tras un intento abortado de asentarse en Ta'if, cien kilómetros al este de La Meca, volvió a esta ciudad y se casó allí con otra viuda, Sauda. Inmediatamente contrajo una unión polígama con Ayesha, la hija de Abu Bakr, a la que seguirían otras siete mujeres. En la fiesta de la peregrinación conoció a seis hombres de Yatrib, localidad situada quinientos kilómetros más al norte y que en el futuro se llamaría Medina, «la ciudad del Profeta». Aliado con ellos, en 622 huyó de La Meca con Abu Bakr y estableció en Yatrib el

gobierno teocrático de Alá, encabezado por él mismo como monarca absoluto y profeta. Pero los judíos de la ciudad ridiculizaron y combatieron enérgicamente estas pretensiones, y Mahoma, defraudado y resentido por su actitud, tan pronto como pudo edificar una mezquita para la práctica del nuevo culto decretó que las oraciones y postraciones se hicieran de cara a La Meca, en vez de hacia Jerusalén como hasta entonces. Esta costumbre es simbólica de la hostilidad que siempre ha reinado entre el Islam y el judaísmo, y que en nuestros días es una de las causas más potentes de conflicto en el Oriente Medio.

Sin embargo, Mahoma mantuvo siempre que su revelación confirmaba la de las escrituras hebreas y cristianas, aunque, como demuestra el Corán, su conocimiento del contenido de las mismas era muy confuso y procedía de fuentes aprócrifas tardías y de los *midrashim* rabínicos. En el Corán se incluyeron leyendas talmúdicas, como la de la negativa de Satanás a adorar a Adán o la del cuervo que arañó la tierra para mostrar a Caín cómo deshacerse del cuerpo de Abel (V 30-35). De un *targum* judío ficticio procede la historia de que Abraham, a quien se considera fundador del Islam a través de Ismael, antepasado del pueblo árabe (II 122 ss.), fue arrojado a una hoguera por negarse a adorar ídolos (XXXVII 95, XXI 68-70). El que se le atribuyera la construcción de la Ka'ba, el santuario de La Meca cuyos guardianes eran los Quraysh y que custodiaba la piedra negra que se decía había caído del cielo en tiempos de Adán, no ha de extrañar dada la santidad del lugar. Había sido centro de peregrinación desde mucho antes de Mahoma, y su asociación con la figura de Abraham, el «primer musulmán», venía dada por una tradición según la cual él la había reconstruido e instalado en ella la piedra negra. Cerca estaba el pozo de Hagar, del que se creía que habían brotado las aguas para salvar la vida de Ismael (II 148 s.). El santuario central aparecía, pues, envuelto en una aureola de leyenda hebrea.

Tan pronto como pudo reunir las fuerzas necesarias, el Profeta hizo el firme propósito de conquistar La Meca y adueñarse de la Ka'ba. Primero, sin embargo, tuvo que

convencer a los habitantes de Medina de que, pese al horror de todo árabe ante la idea de dar muerte a un compatriota, era su deber sagrado exterminar la idolatría a cualquier precio (II 214, VIII 15 ss.). Acordado lo cual, partió de Medina con trescientos musulmanes y venció a novecientos mecenos en la batalla de Badr. Al año siguiente se invirtió la situación en Uhud, cerca de Medina, pero en 627 un ataque masivo contra la ciudad del Profeta se vio frustrado por las defensas de fosos y terraplenes construidos según modelos persas. Estaba claro que Mahoma era inexpugnable en sus dominios, y tras eliminar a las tribus judías de la ciudad mediante ejecuciones en masa y la venta de mujeres y niños como esclavos, peregrinó a La Meca con un fuerte contingente armado y obligó a la ciudad a pactar con él por diez años. Esta victoria estratégica puso fin a la resistencia de La Meca y le hizo prácticamente dueño de Arabia hasta su muerte en Medina en 632, quizá en parte provocada por envenenamiento a manos de una judía que quiso vengar la persecución implacable de la que su pueblo había sido víctima.

## El califato

Planteado el problema de la sucesión por el fallecimiento del Profeta, su cargo fue inmediatamente asumido por Abu Bakr como primer califa, por haber sido suegro de Mahoma (su hija Ayesha, por cierto, era la esposa predilecta del Profeta) y delegado suyo en muchas ocasiones. A su muerte al cabo de un año fue elegido en 634 Omar, padre de Hafsa, otra de las mujeres de Mahoma. Durante su reinado como «caudillo de los creyentes» el Islam se propagó mediante guerras santas, en el curso de las cuales capitularon Damasco, Jerusalén, Cesarea y toda Siria, se añadieron al imperio Mesopotamia septentrional, Egipto, Cirene y Trípoli y se puso fin a la larga línea de reyes sasánidas del Irak. Asesinado Omar en 644 por un esclavo persa, le sucedió Otmán, que sufriría la misma suerte que su antecesor, encontrando la muerte a ma-

nos de musulmanes insatisfechos en Medina, en el año 656.

Quedaba abierto el camino para que Alí, primer converso de Mahoma y casado con su hija Fátima, asumiera el cargo, pero no sin la oposición de otros aspirantes y la de Ayesha. La lucha de facciones continuó hasta el asesinato de Alí en 661, y una sección de los Quraysh, los Omeyas, se hicieron con el poder y trasladaron la capital a Damasco. Bajo su gobierno el imperio se extendió en el Norte de Africa, se puso sitio a Constantinopla, se tomó Cartago en 698 y se inició la invasión de España en 711. De aquí pasaron a Francia, y ya amenazaban rodear el Mediterráneo cuando en 732, a los cien años justos de la muerte de Mahoma, Carlos Martel detuvo su avance en la batalla de Tours. Rechazados de nuevo a la Península Ibérica por el ejército francés, se establecieron en ella formando un reino musulmán, y allí sobrevivieron cuando en 750 los Omeyas fueron depuestos por la facción rival de los Abasíes, que llevaron el gobierno a Bagdad y conservaron el dominio de la civilización islámica hasta su disgregación en Estados independientes en el siglo XIII.

Propagado mediante una sucesión de guerras de conquista, dondequiera que ha llegado el Islam, sin embargo, ha producido una cultura unificada en torno a unos pocos elementos: un credo sencillo y creído con fervor; un culto igualmente sencillo y practicado escrupulosamente; un modo de vida común, sujeto a leyes comunes, y una lengua sagrada común, el árabe, en el que el Corán se recita en todas partes. Así se ha extendido el Islam, que cuenta actualmente con 250 millones de adeptos, desde su cuna original en Arabia por Persia y la India hasta el Lejano Oriente, y en dirección occidental por Africa hasta la costa atlántica, dejando además su impronta en la historia de Europa, sobre todo en España y los Balcanes. Su vinculación a todos los aspectos importantes de la vida le ha permitido establecer sobre tan enorme extensión una sociedad homogénea, trascendiendo todas las demás lealtades. Eruditos de Alejandría, caravaneros de Marruecos, comerciantes de Siria y agricul-

tores de Java, por no mencionar a los 95 millones de musulmanes del subcontinente indio, todos los musulmanes regulan su vida y su conducta de acuerdo con las normas religiosas, sociales y políticas del Corán y las tradiciones derivadas de él. Esta dinámica espiritual presta al individuo un criterio independiente para juzgar las leyes del Estado y las acciones de sus gobernantes, y ejerce una profunda influencia cultural al dar coherencia a esta vasta civilización, que trasciende las barreras de raza, lengua y geografía.

### Los «cinco pilares» del Islam

Es cierto que ha abundado el sectarismo, como en la mayoría de las religiones basadas en una tradición profética. Al propio Mahoma se atribuye la afirmación de que «la diversidad de opinión en mi pueblo es una gracia de Dios», y el pronóstico de que sus seguidores «se dividirían en setenta y tres sectas, como los hijos de Israel se dividieron en setenta y dos». Pero la mayoría de los cismas se han originado en disputas sobre la sucesión califal, aunque también ha habido divergencias en las creencias y prácticas religiosas. Todos los musulmanes, sin embargo, están de acuerdo en que «no hay más Dios que Alá, y Mahoma es su enviado». Esta profesión de fe fundamental es la que se proclama desde el minarete, la esbelta torre adosada a las mezquitas mayores, a la que el muecín o almuédano sube cinco veces al día para, desde una galería (a falta de minarete, desde el tejado), anunciar en todas direcciones: «Alá es grande. Yo testifico que no hay más Dios que Alá. Yo testifico que Mahoma es el enviado de Alá. Venid a orar, venid a la seguridad. Alá es lo más grande», añadiendo, en la primera llamada al amanecer, «la oración es mejor que el sueño».

Al amanecer, al mediodía, a primera hora de la tarde, al ponerse el sol y a la caída de la noche, dondequiera que estén: en el camino, en el campo, en el desierto o en la ciudad, todos los musulmanes tienen la obligación



solemne de recitar las oraciones y fragmentos del Corán prescritos. Luego de extender en el suelo la estera de oración e inclinarse hacia La Meca, deben recitar por lo menos la *fatiha* o primer capítulo del Corán, como acto de alabanza a Dios, el piadoso y compasivo, a quien solo se debe adorar, y a quien se pide auxilio y guía para ir por el buen camino. Cuando las circunstancias lo permiten, los varones adultos deben cumplir con esta obligación en una mezquita, haciendo primero una ablución de manos, boca, cara, nariz, cuello y pies en la fuente dispuesta a tal efecto en el patio. Tras descalzarse a la entrada, se sitúan mirando hacia el *mibrab*, un nicho semicircular orientado en la dirección de La Meca, y acompañándose de las postraciones y ademanes de ritual recitan la *fatiha*, unos cuantos versículos del Corán y, finalmente, el credo («No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su enviado»). Vuelto de cara a la congregación, el *imán* va dirigiendo las palabras y movimientos para que el acto resulte uniforme. El viernes, día santo semanal equivalente al sábado judío o al domingo cristiano, con la diferencia de que no se guarda como día de descanso, además de las oraciones el *imán* suele predicar al mediodía o a la puesta del sol. Las mujeres rezan en casa y pocas veces o nunca van a la mezquita; para los hombres, en cambio, es obligatorio asistir a ella los viernes. La profesión de fe y la oración colectiva son los dos primeros de los llamados «cinco pilares» o deberes del creyente. Los otros tres son la limosna, el ayuno y la peregrinación a La Meca.

En ausencia de un verdadero culto y de sus adminículos habituales —altares, santuarios, objetos sagrados—, la mezquita, como su mismo nombre indica, es un «lugar de postración», donde cinco veces al día tienen lugar la oración y alabanza comunitarias. De esta rutina espiritual ha nacido un sentido corporativo de la vida religiosa que ha influido poderosamente en la consolidación del Islam. Desatender la práctica es dejar de ser creyente, porque el primer servicio que Alá exige de sus fieles es el de confesar su fe en él y alabar su santo nombre.

Viene después la obligación de dar limosna en forma de

tributo anual sobre la propiedad mobiliaria, ya se trate de ganado, oro, plata u otros bienes, y que el caso de los cultivos agrícolas suele ascender a un 2 y medio o un 10 por 100. Antiguamente se destinaba a atender a los pobres y necesitados, redimir a los esclavos y ayudar a los deudores a pagar sus deudas. Ahora es una aportación voluntaria a la propaganda misionera y al mantenimiento de las mezquitas y, en caso necesario, al sostenimiento de los enfermos y ancianos.

El cuarto «pilar» o deber de los musulmanes es el ayuno, concentrado principalmente en la observancia estricta del *ramadán* en el noveno mes del año, el mismo en que el Corán fue revelado. Como el calendario musulmán se basa en el mes lunar, la fecha de comienzo del *ramadán* va cambiando cada año, y, dado que la observancia lleva consigo la abstinencia total de comida, bebida y tabaco desde el amanecer hasta la puesta del sol, puede imponer una carga penosa cuando cae en verano en países como la India. Quedan eximidos del ayuno los niños, los ancianos, las mujeres embarazadas, los enfermos y los viajeros; por lo demás, obliga a todos los musulmanes, y los enfermos deben cumplirlo una vez repuestos de su enfermedad.

El último deber o *hajj* consiste en peregrinar a La Meca, dar siete vueltas alrededor de la Ka'ba, correr entre dos montículos, el Safa y el Marwa, conmemorar la búsqueda de agua de Hagar para Ismael y visitar la colina de Arafat, a veinte kilómetros de la ciudad. De regreso a La Meca se sacrifican ovejas y camellos en Mina y se apedrea ritualmente al demonio «en nombre de Alá». Para completar la peregrinación, que todos los musulmanes deben realizar al menos una vez en su vida, se debe visitar la tumba del Profeta en Medina.

## Escatología

La doctrina islámica de las postrimerías es una elaboración de las escatologías judía, zoroástrica y cristiana. Después de la muerte, el alma de los elegidos va a un paraíso

ideado sobre el modelo de la existencia terrenal para gozar de sus deleites, que comprenden banquetes, música y el disfrute de hermosas mujeres, así como la contemplación del rostro de Dios de día y de noche. Como lugar de castigo eterno se le contraponen el infierno, con siete divisiones asignadas a los musulmanes infieles, los judíos, los cristianos, los sabeos, los magos, los idólatras y los hipócritas, respectivamente. El destino humano está prefijado y escrito en las tablas eternas de la fe. Los profetas y los mártires van derechos al paraíso, y por lo tanto no conocerán el Día del Juicio, en el que al arcángel Israfil hará sonar por tres veces la trompeta. Los signos que precederán al juicio están tomados del *Talmud* y los *midrashim* judíos, y el puente que habrá que cruzar, angosto como el filo de una navaja, procede del zoroastrismo (cf. el capítulo 5, págs. 130 y ss.). Las acciones buenas y malas hechas en la tierra serán pesadas en la balanza por el arcángel, y el registro se entregará en la mano derecha a los justificados y se les atará a la espalda a los condenados. Seguidamente unos y otros procederán a sus respectivos puntos de destino pasando el puente. Los destinados al paraíso lo cruzarán sin daño, pero los predestinados al infierno caerán a un pozo que se abre debajo. Jesús, acompañado del imán Mahdi y de la bestia de la tierra, proclamará el Islam como religión mundial, y en último término todos los que hayan confesado su fe en el Profeta serán liberados del infierno y disfrutarán de los goces del paraíso.

### La tradición

No hay duda de que los «cinco pilares» de la fe, el código de conducta prescrito para los asuntos profanos, la «guerra santa» contra los infieles y esta escatología han servido para consolidar el Islam como religión completa y civilización estable extendida por la mayor parte del mundo. Como indica su nombre, el Islam es la «sumisión» a la voluntad soberana de Alá, y el camino de salvación para los musulmanes, «los que se someten», es la

obediencia a sus designios inescrutables tal como aparecen revelados a través de Mahoma en el Corán. Pero éste pronto resultó insuficiente para satisfacer las exigencias de un movimiento en continua expansión. Siendo Mahoma la fuente suprema de la revelación, habría que buscar su iluminación siempre que fuese necesario, y después de su muerte una nutrida colección de afirmaciones suyas sobre toda clase de temas fue recogida y clasificada en los *hadices* o tradiciones, que formarían la base de las costumbres ortodoxas o *sunna* obligatorias para todos los musulmanes. Pero pronto el número de estas tradiciones fue tan elevado que hubo que tomar medidas para mantenerlas dentro de ciertos límites y someterlas a un cuidadoso escrutinio. Así, sólo se considerarían auténticas aquellas manifestaciones del Profeta que desde sus compañeros hubieran sido transmitidas por una cadena conocida de testigos, la veracidad de cada uno de los cuales pudieran ser comprobada.

Estas tradiciones fueron escritas en forma de libros de leyes, el primero de los cuales es el *muwatta* de Malik ibn Anas (795), pero hasta el siglo IX no fue compilada una versión debidamente autenticada por el abogado persa Al-Bujari, que contiene unos tres mil *hadices* seleccionados como genuinos de entre seiscientos mil examinados. A esta colección o *sahih* se le suele reconocer una autoridad sólo inferior a la del Corán; también es muy estimada la de Muslim (875). A estas obras se añadirían otras semejantes, que demuestran cómo el Islam se fue adaptando a condiciones y entornos cambiantes sin alejarse, en teoría, de la fe tradicional. Sobre el principio de un consenso de opinión general o *ijma*, basado en la afirmación atribuida a Mahoma de que «mi pueblo nunca estará de acuerdo en un error», los juristas han podido mantener cuatro escuelas ortodoxas de jurisprudencia, y declarar heréticos algunos movimientos de reforma.

## Las sectas

La desviación más pronunciada de la ortodoxia sunní, nació, sin embargo, del conflicto entre los que se mantuvieron leales a Alí, a los que se denominó *shi'a*, «el partido de Alí», y los que sostenían la legitimidad de los tres califatos anteriores. Al mismo tiempo se planteaba una controversia religiosa, porque los *shi'a* rechazaban el principio del consenso de la comunidad y ponían en su lugar la doctrina de que en cada época Dios elegía a un imán infalible como cabeza del Estado, directamente o por medio de su predecesor. Sólo en este imán reside la «luz» de Mahoma, y por lo tanto él es el intérprete del Corán y guardián de la ley. Esta sucesión infalible a través de Alí a un exponente vivo de las palabras y voluntad de Alá, a menudo considerado prácticamente igual al Profeta, se mantuvo en una línea de doce imanes, el último de los cuales desapareció misteriosamente en 878. Una de las mayores secciones de la secta, que desde 1502 predomina como religión estatal de Persia, cree que todavía vive en secreto como el Mahdi que «al final de los tiempos» reaparecerá para instaurar un reino de justicia. Si bien los *shi'a* difieren entre sí en cuanto al número e identidad de los imanes, la «esperanza mesiánica» es común a todos ellos, y a veces se ha combinado con la creencia de que Alí y los imanes eran encarnaciones divinas. Una de las ramas, que remonta su origen hasta el séptimo imán, Ismail, se hizo famosa en la Edad Media con el nombre de «asesinos» por corrupción francesa de la palabra hachís, nombre de la hierba de la que extraían un líquido intoxicante que ingerían antes de emprender sus criminales campañas. En el siglo XIII fueron suprimidos por los mongoles, pero la secta ismailita no es esencialmente belicosa, como lo demuestra el hecho de que actualmente el Aga Khan sea su jefe espiritual hereditario.

Otro movimiento liberal fue el de la escuela mutazilí de «secesionistas», que sostenía que el Corán estaba escrito en árabe y con palabras humanas. Pertenece, por

tanto, a este mundo y era creado, no, como afirmaban los sunnís, la Palabra de Dios eterna e increada. Al contener un elemento humano, no estaba por encima de la crítica y la verificación reverentes. Además, como Dios es justo y bueno no puede ser el autor del mal, ni predestinar a los pecadores a la condenación decretando sus malas acciones antes de que éstas se cometan. El hombre es responsable de sus actos, y como tal será juzgado. Basta la razón para llegar al conocimiento de Dios, y los caminos de éste no son tan inescrutables que deba el hombre aceptar a ciegas y someterse a todo lo que se le presente como su voluntad. Era de esperar que, más tarde o más temprano, el impacto del pensamiento griego sobre el mundo árabe plantease el problema de la relación entre razón y revelación, y los mutazilíes podían haber triunfado si no hubieran abusado de su poder cuando, en 833, el califa Ma'mun elevó su secta al rango de religión oficial. Pronto, sin embargo, recuperó su ascendiente el sector conservador de los sunnís, encontrando un importante aliado en el teólogo ex mutazilí As'ari, que trató de interpretar la *sunna* en términos racionalistas, haciendo de Dios una especie de Absoluto del que el Corán y los *hadices* procedían a manera de ideas desprendidas de la mente eterna y recitadas sobre la tierra. Para crear y condenar al infiel, Alá tenía sus razones, inasequibles al entendimiento humano.

### La mística

Contra estos desarrollos jurídicos y racionalistas, y como reacción frente al lujo que imperaba en los califatos, surgió un movimiento ascético que bajo influencias neoplatónicas, orientales y cristianas asumió un carácter místico, pese a que el Profeta había desaprobado este tipo de práctica religiosa por considerarla poco apropiada a una fe propagada con las armas. Estos ascetas o *sufíes* —nombre derivado del árabe *suf*, «lana», porque vestían prendas bastas de ese material— buscaban la perfección

espiritual mediante una técnica conducente al conocimiento místico de Dios, que incluía largas vigiliias, meditaciones intensivas y la práctica del celibato. En el siglo XII había ya varias órdenes monásticas establecidas, cuyos miembros alcanzaban un estado de éxtasis mediante la soledad, danzas sagradas y la recitación de fórmulas místicas acompañadas de ciertos movimientos musculares. Entre ellas se contaba la de los mendicantes errantes o derviches, a quienes se atribuían poderes ocultos y la facultad de obrar prodigios: extinguir el fuego al entrar en hornos ardientes, sumirse en trance danzando, aullando y girando vertiginosamente, tragar carbones al rojo y comer serpientes vivas. Dado que en su mayoría eran mendigos inútiles y faquires escandalosos, los derviches desacreditaron no sólo a su propia organización, sino al sufismo en general.

Aparte de estas extravagancias, sin embargo, en su forma original el sufismo era respetuoso de la ley, quietista y místico más que tumultuoso, licencioso o fanático. Bajo la influencia de Algazel (1058-1111), que combinó la teología de As'ari con el misticismo sufi, se reconcilió con la fe y la práctica tradicionales del Islam. Pero distaba demasiado de la ortodoxia sunní para ser visto con buenos ojos en los círculos oficiales, y, pese a haber introducido un elemento espiritual que hasta entonces faltaba en el islamismo, en el siglo pasado fue declinando progresivamente.

La fuerza y la debilidad del Islam ha sido siempre su intenso conservadurismo. Es esencialmente la Religión del Libro, del Corán, transcrito de una tableta conservada en el cielo y revelado al Profeta, en ocasión única y definitiva, como Palabra literal de Dios. Siguen en importancia al libro sagrado los *hadices*, tradiciones que, una vez debidamente autenticadas, se convierten prácticamente en artículos de fe y bases de la ley y la práctica. Es cierto que hay musulmanes partidarios de someter los *hadices* a una investigación crítica semejante a la que el cristianismo aplica hoy a sus escrituras, y que en el pasado el islamismo ha mostrado una notable capacidad de adaptación a diferentes climas de pensamiento. Pero las fuerzas

reaccionarias están firmemente atrincheradas, y es innegable que la estabilidad de la civilización islámica a través de los siglos ha sido fruto de su adhesión inquebrantable a su doctrina fundamental de sumisión incondicional a la voluntad y a los preceptos de Alá tal como su profeta Mahoma los reveló.



## 8. El estudio de la historia de las religiones

Completado ya nuestro recorrido por las diversas formas que ha adoptado la religión en todo el mundo, desde la Edad de Piedra hasta nuestros días, es el momento de concluir considerando muy brevemente cuál puede ser la mejor manera de estudiar toda esta masa de material. Ya señalamos en el prólogo que este libro pretende ser una introducción a un estudio más intensivo de este amplísimo tema. Desde el principio, sin embargo, y por ser tan variados en cuanto a su naturaleza y significación los datos disponibles, es muy importante saber valorar correctamente la evidencia para no incurrir en conclusiones erróneas y falsas interpretaciones. En pocos sectores del conocimiento es mayor este peligro; conviene, pues, proceder con gran cautela, no sólo para mantener la objetividad propia de cualquier disciplina científica, sino también por lo que respeta a la actitud a adoptar ante las distintas fuentes de información.

### El enfoque antropológico

Así, como explicamos en el capítulo primero, ya no es posible, sobre todo en lo tocante a las fases más primi-

tivas de las creencias y prácticas mágico-religiosas, reconstruir secuencias ordenadas «tan netamente estratificadas como la tierra que el hombre habita», como afirmaba E. B. Tylor a fines del siglo pasado. Sir James Frazer cometió el mismo error al elaborar definiciones y clasificaciones que abarcaban toda la magia y la religión en términos de ciertas edades mentales por las que los pueblos de todo el mundo en estados paralelos de cultura habrían pasado en distintas épocas, edades sucesivas en el tiempo y progresivas en cuanto a su desarrollo. Con arreglo a esta hipótesis, habría que estudiar las creencias, costumbres e instituciones actuales básicamente como supervivencias o desarrollos de formas anteriores y más simples nacidas en estados primitivos de cultura, pero prestando escasa o nula atención a la cuestión de por qué algunas de esas formas habían continuado, mientras otras habían desaparecido. Es cierto que Fustel de Coulanges (1830-1889) había reconocido la interrelación de religión, ley y moral en la Grecia y la Roma antiguas, y que Robertson Smith (1846-1894), por su parte, había subrayado la influencia estabilizadora del ritual sobre la religión.

Hasta principios de este siglo, sin embargo, no formuló R. R. Marett la pregunta pertinente: «¿Cómo y por qué sobreviven las 'supervivencias'?» Aun reteniendo, al igual que sus predecesores, la visión evolucionista, sin repudiar el estudio de los orígenes Marett condenaba el interés meramente anticuario, el «coleccionar detalles inconexos de la cultura contemporánea» que «parezcan más o menos fuera de lugar en un mundo que llamamos civilizado». «Al estudiante de supervivencias le es demasiado fácil», continuaba, «embarcarse en una búsqueda superflua de un sentido original que no ha existido nunca.» Las reliquias del pasado son «algo más que instituciones y creencias en desuso, heredadas de pueblos atrasados». Tienen «un valor presente para las mentalidades a la antigua», e ignorar esta función viva es perder contacto con ese movimiento de la historia que podemos estudiar ahora y aquí. Tratada meramente como un fósil, la supervivencia no se comprenderá jamás. Sólo es posible captar su sen-

tido y significación si se la examina y valora en su contexto, dentro de la estructura social y religiosa en que se da (*Psychology and Folk-Lore* [1920], págs. 13, 127).

La utilidad del mito, por ejemplo, no consiste en satisfacer la curiosidad acerca del pasado, sino en confirmar los órdenes sagrado y social establecidos y sus creencias y sanciones fundamentales en el presente. Como la de la religión en general, su función es la de restablecer la confianza en tiempos de crisis y mantener la estabilidad del régimen existente. Está ahí, como señalaba Marett en sus conferencias Gifford de 1931-1932, «para dar respuesta, no al '¿Por qué?' del hombre especulativo, sino al '¿Cómo?' del hombre práctico». Lejos de ser, como creyera Frazer, una pseudociencia, la magia es un medio de afianzar el optimismo, de dar esperanza cara a la adversidad; y, al hacer posible que el mal pertrechado peregrino humano avance con confianza por el camino de la vida, utiliza sus sanciones y fuerzas sobrenaturales en orden al bien común. Puede decirse, en suma, que, cualquiera que haya sido su origen y modo de desarrollo, una investigación cuidadosa de la función actual de las instituciones en una comunidad viva permitirá determinar su valor en la medida en que suministran un poder espiritual capaz de ayudar y curar por la fe, y facilitan la convivencia de sus miembros dentro de una trama ordenada de relaciones sociales, totalmente al margen de la verdad o falsedad de las creencias que sustenten y de los ritos que realicen.

Este enfoque «funcional» del estudio intensivo de la sociedad humana mediante investigaciones analíticas, basadas en la observación cuidadosa de ámbitos muy limitados, constituye el principal interés de la antropología social actual en Gran Bretaña. Bajo la inspiración de los fallecidos profesores Malinowski y Radcliffe-Brown, desde mediados de la década de los años veinte se ha operado un cambio de método y objetivos, que de las reconstrucciones teóricas y generalizadas de orígenes y desarrollos ha conducido a la investigación particularizada de cómo actúan realmente, y qué hacen por sus miembros, las organizaciones sociales y religiosas de una sociedad deter-

minada. A la luz de sus propios estudios sobre el terreno, los de Malinowski entre los nativos de las islas Trobriand de Melanesia y los de Radcliffe-Brown en las islas Andamán, estos investigadores pusieron los cimientos de lo que, en realidad, es una sociología comparada especializada que se propone determinar las interrelaciones existentes entre la conducta social, económica y religiosa de los pueblos primitivos.

Para Malinowski, el factor esencial era la satisfacción de las necesidades biológicas del hombre: reproducción de la especie, mantenimiento de la provisión de alimentos y una serie de comodidades materiales tales como la vivienda, el calor, la limpieza y la protección contra los peligros. Como ya indicamos anteriormente (capítulo 1, pág. 22), es en torno a estas necesidades elementales donde ha surgido y se ha desarrollado la religión, y Malinowski ha afirmado que «una vida social sana debe estar basada en un sistema de valores auténticamente religioso, esto es, que refleje la revelación a nosotros de la existencia de un orden espiritual y moral». Por otro lado, Radcliffe-Brown, como antes que él el sociólogo francés Durkheim, dio mayor importancia a los hechos sociales y sus funciones como «condiciones necesarias» de la vida de una comunidad. Vuelve a ser cierto aquí que las instituciones de la religión funcionan dentro de la estructura de la sociedad, ya se trate de una teocracia o de una iglesia, como en el caso de la monarquía divina del antiguo Egipto, en el de la alianza de Yahvéh con Israel o en el de la jurisdicción papal sobre la cristiandad occidental en la Edad Media. En estas condiciones, las creencias y prácticas han servido como medios culturalmente determinados de mantener y regular las relaciones y ajustes humanos, y de prestar estabilidad a instituciones espirituales, morales, económicas y políticas basadas en sanciones religiosas.

En todos los niveles de cultura, una función importante de la religión ha sido la de unir a individuos y grupos en estructuras sociales estables, regulando y consolidando las relaciones de sus miembros entre sí en una unidad superior, con el fin de mantener un estado de

equilibrio. También es cierto que las «necesidades biológicas» como «condiciones necesarias de la existencia» han sido un factor determinante, puesto que en ellas se han centrado el mito y el ritual a lo largo de los siglos. En todas las épocas, como hemos visto, el alimento, la progenie y la protección han sido las necesidades primarias del hombre, y alrededor de ellas el sentido de la sacralidad y de la dependencia de fuerzas y poderes superiores ha hallado expresión en un culto organizado que constituye el centro de la religión y de la estructura social.

No cabe duda, pues, de que este enfoque «funcional» del estudio de la sociedad primitiva y su religión ha sido muy esclarecedor, debido también a sus trabajos sobre el terreno y estudios regionales. Hasta ahora, la única información de que se disponía en este campo era la recogida por toda suerte de personas, capacitadas o no para una tarea tan técnica: médicos, misioneros, exploradores, comerciantes, personal administrativo y unos pocos expertos que únicamente podían pasar sobre el terreno unas «vacaciones» de tres meses a lo sumo, y dependientes, por lo regular, de un intérprete como único medio de comunicación con la población nativa que estudiaba. Hoy día, un grupo de investigadores cuidadosamente preparados y provistos del equipo adecuado suministran un volumen cada vez mayor de material fidedigno e informado, basado en teorías sociológicas determinadas y normas de procedimiento —es decir, en la investigación de hipótesis—, al tiempo que registran los datos de campo.

Para los objetivos de una sociología comparada, todo esto es excelente y representa un gran avance respecto a las anteriores conclusiones generales, extraídas de fenómenos inconexos que se recogían y reunían al azar sobre el principio de semejanza superficial, sin tener en cuenta sus diferencias, su comparabilidad ni su procedencia, casi siempre con la intención de establecer hipotéticos desarrollos progresivos. Sin embargo, como ha señalado el profesor funcionalista Fortes, «el concepto de evolución tenía una grandiosidad y un alcance capaces de proporcionar un encuadre universal a los hechos des-

cubiertos por los antropólogos. Ningún marco de referencia de igual magnitud filosófica y generalidad, que pueda reemplazarlo en nuestro pensamiento acerca de la vida social del hombre, ha sido hallado desde entonces. Dar con él es una de las mayores tareas que tenemos pendientes».

Por otra parte, tampoco es lícito repudiar el conocimiento del pasado, cuya elucidación ha venido siendo hasta ahora uno de los principales cometidos de la antropología, por tildarlo de irrelevante en el estudio del funcionamiento real de las instituciones y organizaciones actuales, como Malinowski y otros han mantenido. «El hecho de que los antropólogos del siglo XIX elaboraran reconstrucciones insuficientemente críticas no debe llevarnos a concluir», como muy acertadamente dice el profesor Evans-Pritchard, «que cualquier esfuerzo en este sentido sea una pérdida de tiempo». Así, en el estudio de la religión, no podemos comprender cómo una fe ha cumplido su misión estabilizadora de la estructura social, y satisfecho las necesidades espirituales de quienes la practicaban, sin tener en cuenta el modo en que ha surgido y se ha desarrollado históricamente dentro de su ambiente propio y en sus relaciones con otros valores culturales como puedan ser el arte, la literatura, el pensamiento filosófico y la organización social, económica y política.

Ni siquiera las tribus aborígenes de Australia, aun desprovistas de registros documentales, han carecido de un sentido de la historia, entendido este término en su acepción tradicional. Así, han considerado su organización religiosa y social tan inalterable como las leyes de los medos y los persas, por creer que el orden existente fue fijado de una vez por todas por sus antepasados tribales en el lejano *alcheringa* o «tiempo del sueño», cuando vivían sobre la tierra aquellos héroes culturales. En otras palabras, toda vez que la estructura de su sociedad procedía del pasado remoto, el pasado les ha suministrado la pauta que han visto actuar en el presente, y éste, por su parte, les ha proporcionado la perspectiva desde la cual contemplar y entender el pasado. Por tanto, la historia

es parte integral de la tradición tribal, y expresada en forma de mito y ritual, así como en la trama entera de relaciones sociales, sigue operando en la vida religiosa y social de las sociedades primitivas.

En las religiones superiores, esta concepción y función de la historia es fundamental. Como hemos visto, la fe, una vez entregada a los hombres a través de los fundadores, profetas y videntes, ha adquirido un valor y una santidad permanentes, y vinculantes para las generaciones siguientes en virtud del carácter divino que se atribuye a sus orígenes y decretos. La «verdad revelada» posee, así, una autoridad absoluta para quienes aceptan sus pretensiones, y su dictados determinan creencias y conductas. Es cierto que, considerada meramente en términos de su «función», la validez de tales creencias es indiferente, ya que como parte integral de la maquinaria social puede «funcionar» para bien o para mal independientemente de su veracidad frente a la verdad intelectual y la realidad histórica. Pero la autoridad sobrenatural, como tal, no puede ser su propia garantía en última instancia, y a la postre las pretensiones sobre las que se erige deberán ser siempre verificables. La apelación final habrá de referirse al contenido histórico, intelectual y espiritual de las creencias e instituciones, en tanto que verificable por la historia y el examen racional, y aparte de que sus efectos sean o no socialmente valiosos. De ahí que el estudiante de historia de las religiones no pueda contentarse con un enfoque puramente funcional, dado que son tantos los factores de vital importancia en la valoración de la evidencia a investigar que dependen de lo que hay por detrás de los desarrollos más recientes, sus pretensiones y sus formulaciones.

Las escrituras veterotestamentarias, por ejemplo, presentan la alianza entre Israel y Yahvéh como algo que se remonta, más allá de Moisés, al período patriarcal de Abraham, una época en la que la leyenda y la historia aparecen de tal modo entremezcladas que sólo mediante un análisis riguroso de las diversas fuentes de información acerca de las costumbres, creencias, instituciones y organización de la cultura en que las tribus hebreas vi-

vieron y se movieron es posible evaluar la tradición y determinar qué parte hubo de desempeñar en la consolidación de la nación. Pues en ningún otro caso han tenido las vicisitudes de la comunidad un efecto más profundo sobre su pensamiento y actitudes religiosas, interpretadas en términos de un Dios que se revela en y a través de la historia. Esta concepción de la revelación divina sólo se puede entender y valorar mediante un examen crítico de todas las fuentes de información disponibles, a saber, la tradición oral, el material arqueológico y epigráfico y, finalmente, los textos y documentos de fecha relativamente tardía.

### La evidencia arqueológica

Por otra parte, cuanto más hondas son las raíces de una religión en el pasado preliterario, más difícil y aventurado se hace llegar a conclusiones correctas en el estudio de sus orígenes y desarrollo. Como opinaba Marett, «Si damos marcha atrás en el tiempo, veremos que hay vestigios de la religión y de todas las instituciones fundamentales de la humanidad hasta llegar a un punto en que se desvanecen: y ése es precisamente el punto en que también se desvanece el hombre mismo». Así, como ya vimos en el capítulo primero, acerca de los albores de la religión en la Edad de Piedra sólo nos informan los enterramientos prehistóricos, los objetos de culto, la escultura y la pintura. En su mayoría, estos restos arqueológicos quedan circunscritos al Paleolítico Superior, si bien en China hay indicios de un culto a los cráneos en el Pleistoceno Medio, hace unos 400.000 años, mucho antes de que el hombre de Neanderthal empezara a enterrar ceremonialmente a sus muertos durante el tercer período interglacial y la glaciación siguiente, hace unos 100 a 50.000 años. Pero hasta 30.000 años más tarde, en el Paleolítico Superior, no hay testimonios, en forma de artes plásticas y decoración rupestre, así como en los enterramientos más complejos con almagre y conchas como agentes vivificadores, de una religión del hombre primitivo



centrada en los misterios de la reproducción, el nacimiento, la muerte y los medios de subsistencia. De este material se han extraído algunos conocimientos sobre la dependencia humana de una fuente providencial de munificencia y bienestar, el culto a los muertos y las técnicas rituales empleadas en los santuarios prehistóricos y en otros lugares para sacralizar todas las crisis vitales y acontecimientos significativos de la existencia humana, encuadrándola en un marco sacramental.

Sobre este fondo paleolítico hay que situar los desarrollos posteriores, y en especial los del Oriente Cercano, donde surgieron las civilizaciones antiguas en cuyo seno nacerían las religiones vivas superiores. El Creciente Fértil no fue solamente la cuna de las civilizaciones de Egipto, Babilonia, Palestina y las regiones adyacente: de las culturas del Elam y de Mesopotamia se derivó la del valle del Indo, sobre la cual se basaría en muy gran medida la religión de la India, mientras que también Creta, Grecia y el Egeo estuvieron estrechamente vinculadas al Asia occidental. Pero inclusive en este foco de civilización, donde es probable que se inventara la escritura, los testimonios escritos no se remontan más allá de 5.000 años. Hemos de recurrir, por tanto, a la arqueología en busca de iluminación sobre aquellos aspectos de la historia de las religiones sobre los que no existe historia escrita. En esta categoría se incluye todo lo que no aparece consignado en los documentos, ya sea anterior o posterior a su compilación. Además, estos testimonios escritos han salido a la luz de resultados de hallazgos arqueológicos, y gran parte de su desciframiento ha debido servirse de los recursos que proporcionaba la excavación sistemática, combinados con una adhesión estricta a los modernos métodos filológicos.

### La evidencia documental

Uno de los resultados más importantes de la investigación arqueológica desde finales del siglo pasado ha sido el descubrimiento de tales textos en rollos de papiro de

Egipto y tabletas grabadas de Mesopotamia que se remontan hasta el tercer milenio a. C., en tanto que del segundo milenio se han hallado gran cantidad de documentos en el antiguo imperio hitita de Bogaz-Koy (Capadocia septentrional), en Ras Shamra (Siria) y en varias estaciones más del Oriente Medio, Creta y el Egeo. De ellos se deduce claramente que la escritura con fines religiosos, comerciales y literarios era ya corriente a mediados del segundo milenio a. C., y que al principio su práctica parece haber sido una tarea esencialmente sacerdotal.

### a) Los textos egipcios

En el antiguo Egipto, los Textos de las Pirámides representan una extensa colección de escritos sagrados en escritura «jeroglífica», llamada así porque sus signos, derivados de toda clase de fuentes entre aproximadamente 2980 y 2474 a. C., se consideraban «grabados sagrados». Su objeto era proporcionar la inmortalidad al faraón, y por eso se esculpían en las paredes de las tumbas reales. Algunos tratan de ritos y mitos; otros parecen encantamientos y oraciones, las más antiguas de las cuales datan quizá de la época predinástica. Además de estos 1.050 Textos de las Pirámides hay otros textos funerarios que, una vez universalizada la esperanza de una vida después de la muerte, se escribían sobre los sarcófagos y en papiros (llamados incorrectamente «El Libro de los Muertos») depositados en la tumba. Por lo menos durante tres mil años se ocuparon los sacerdotes de producir este tipo de literatura sagrada, cuyo desciframiento por Champollion en 1822, tras el hallazgo de la piedra de Rosetta en 1799, ha acrecentado enormemente nuestros conocimientos, y a veces nuestras confusiones, sobre la religión del antiguo Egipto. Hoy todo estudio serio de este aspecto de la historia de las religiones ha de basarse necesariamente, y en muy gran medida, en esta evidencia documental.

## b) Los textos mesopotámicos

También en Mesopotamia las tabletas de arcilla inscritas con caracteres cuneiformes, descubiertas por decenas de millares, han suministrado gran cantidad de datos para el estudio de la religión sumeria y babilónica desde que el problema de su desciframiento fue resuelto por Rawlinson, Oppert y Hincks entre 1846 y 1855, pese a su falta de formación y método filológicos. A diferencia de los textos jeroglíficos egipcios, que se refieren sobre todo al culto de los muertos, las tabletas cuneiformes son una mina de información sobre adivinación, astrología, textos rituales, mitos, leyendas, listas de reyes, procedimientos legales, contratos, administración y fragmentos de historia política. Ellas nos permiten obtener conocimientos bastante precisos sobre las creencias y prácticas vigentes en Mesopotamia desde aproximadamente el 3000 a. C., cuando los sumerios inventaron la escritura sobre tabletas de arcilla con un estilo acabado en forma de cuña, en caracteres que eran formas cada vez más estilizadas de los signos pictográficos originales. Esta escritura siguió siendo un lenguaje sagrado hasta caer en desuso a principios de la era cristiana, y de los sumerios y acadios ella y su literatura pasaron a los asirios, los hititas, los mitanni y los elamitas.

Tras esta difusión parece haber habido un tipo de cuneiforme más antiguo que aparece en una tableta proto-elamita de Susa, fechable probablemente en el cuarto milenio a. C. En efecto, el cuneiforme se utilizó para escribir muchas lenguas no semíticas del Oriente Cercano antiguo; algunos textos presentan forma bilingüe, con versiones en una lengua semítica y en sumerio (acadio), y en conjunto reflejan casi todos los aspectos del saber contemporáneo, tanto sagrado como profano. Por ejemplo, entre la famosa colección de textos de la gran biblioteca de Nínive, fundada por Assurbanipal en la última época del imperio asirio (668-626 a. C.), se ha encontrado la historia compuesta de Gilgamesh, el legendario fundador de la ciudad de Erech, epopeya nacional

en la que el tema de Tammuz, el mito del diluvio, la necromancia y el culto a los muertos se combinan hábilmente en un texto de tres mil líneas sobre doce tabletas. Su forma definitiva fue el producto de un largo y complicado proceso literario, encaminado a dar un sentido y finalidad particulares al culto establecido en relación con el enterramiento de los muertos y la fiesta de Año Nuevo.

### c) Los textos de Ras Shamra

La literatura paralela perteneciente al siglo XIV a. C., descubierta de 1929 en adelante en Ras Shamra (Ugarit), en el litoral sirio, reviste gran importancia, sobre todo para el estudio de los documentos hebreos, por el hecho de estar escrita en cuneiforme en una antigua lengua hebrea alfabética, precursora del hebreo bíblico, y porque suministra información de primera mano sobre la religión de los cananeos en la época de la invasión israelita de Palestina. También se han encontrado ejemplos del mismo tipo de escritura en Beth Shemesh y en el monte Tabor. En Tell-el-Amarna (Egipto), donde el faraón herético Aknatón estableció su capital en el siglo XIV (véase el capítulo 2, pág. 49), se descubrieron en 1887 gran número de cartas escritas en acadio, a las que en años recientes se han añadido otras. También estas cartas contienen glosas cananeas que indican que en aquel tiempo la lengua de Palestina era a todos los efectos el hebreo, cualquiera que fuese la que hablaban las tribus israelitas antes de asentarse en el país.

### d) Los textos hebreos

Las cartas encontradas en 1935 en Lachish, entre los escombros de la última destrucción de la ciudad por los babilonios en 586 a. C., están asimismo escritas en hebreo con pluma de caña sobre trozos de cerámica y dirigidas al gobernador por el oficial al mando de una guar-

nición vecina. Son, sin embargo, difíciles de interpretar y no arrojan ninguna luz sobre el período anterior a la caída de la monarquía, ni añaden nada a nuestro conocimiento de su historia. Sucede lo mismo con algunos fragmentos de papiro inscritos con los textos del decálogo y pertenecientes al siglo II a. C., y con los ocho rollos antiguos descubiertos en 1947 en una cueva próxima al Mar Muerto. Estos rollos contienen el libro de Isaías, el texto de Habacuc con un comentario, partes de los escritos apócrifos conocidos con el nombre de *Pseudoepigrapha* (cf. el capítulo 5, pág. 141) y, en los rollos no bíblicos, citas del Antiguo Testamento.

La autenticidad de los rollos del Mar Muerto ha sido puesta en duda, y aún se discuten su fecha y significado. Se ha afirmado que el contenido de la cueva data del período helenístico tardío (es decir, de finales del siglo II antes de Cristo), excepción hecha de unos pocos fragmentos, que habrían sido depositados allí a comienzos de la era cristiana. Pero esta teoría está todavía por demostrar, y la opinión de los expertos sigue dividida entre los que aceptan esta fechación temprana y los que la sitúan mucho después. Analizado por el método del carbono-14, que permite determinar la edad de los objetos arqueológicos mediante la medición de la radiactividad del carbono que contienen, un trozo de lino que envolvía la copia del libro de Isaías dio la cifra de 1.917 años. La prueba confirmó, por tanto, la antigüedad del rollo, revelando que al menos algunos de los documentos no pueden ser muy posteriores a las postrimerías del siglo I de nuestra era. Por otra parte, el hecho de que parezcan ser obra de una secta judía no ortodoxa cuyas creencias pudieran haber mostrado ciertas afinidades con las de los caraítas (cf. el capítulo 5, pág. 150), que surgieron en Babilonia en los últimos años del siglo VIII d. C., viene a complicar aún más el problema cronológico. Con todo, y como quiera que se interpreten estos controvertidos rollos, parece cierto que a principios de la era cristiana existía una versión *standard* del texto hebreo, no muy diferente, en su mayor parte, de la que en el siglo X después de Cristo fijarían un grupo de eruditos, los ma-

soretas, y que contenía signos de vocalización y acentos para asegurar la pronunciación correcta.

En la colección de papiros griegos del siglo II d. C. hallados en Egipto hace algunos años y adquiridos por Chester Beatty (cf. el capítulo 7, pág. 194), figuran algunos textos del Antiguo Testamento y dos breves fragmentos del siglo anterior. Unos y otros presentan diferencias notables respecto a la *Septuaginta*, la traducción griega del texto arameo precristiano. En efecto, cuanto más retrocedemos en el tiempo más fluida aparece la transmisión, adaptada a las circunstancias, teologías y exigencias lingüísticas cambiantes. Durante muchos siglos, las escrituras fueron copiadas a mano y revisadas por correctores, y hasta el siglo X no se les añadieron vocales en el texto masorético. Con ello se quiso dar mayor precisión a su interpretación y pronunciación, pero nada nos garantiza que éstas concidan con lo que originariamente pretendía el autor. Por consiguiente, aunque la evidencia documental es de sumo interés para el estudio de la Biblia, resulta demasiado tardía para ayudarle a resolver el problema de la historicidad de los hechos registrados en los relatos. Para el historiador, la cuestión depende de una reconstrucción de la larga y accidentada historia de la literatura hebrea, que le permita partir de hipótesis definidas sobre la antigüedad y el valor de los documentos de que dispone.

Efectivamente, ni uno solo de los libros del Antiguo Testamento fue redactado originalmente en la forma en que ahora se nos presenta en las escrituras hebreas. Ni siquiera los profetas son autores de los libros que se les atribuyen, si bien Jeremías recopiló sus oráculos, y, en aquellas ocasiones en que aparecen hablando en primera persona, es posible, al menos, que dictara sus visiones al escriba Baruc (cf. Jr 36). Parece ser que circularon numerosos libros de contenido profético, como «las visiones de Yedó el vidente» y los oráculos de Natán y Ajías el silonita que se mencionan casualmente en 2 Crónicas 9 29; textos que, extractados, serían incorporados en el siglo IV a. C. a la literatura más reciente por compiladores que se valían de diversas fuentes para escribir sus li-

bros, asignándolos después a profetas particulares que habían vivido del siglo VIII en adelante (Amós c. 760 antes de Cristo; Isaías 740-700; Jeremías 626-586; el Deutero-Isaías a mediados del siglo VI; Ageo 520-516, y Malaquías c. 450). El mensaje divino que proclamaban era una tradición supuestamente heredada desde Moisés y los patriarcas, tal como se registra en los cinco primeros libros de la Biblia, el Pentateuco, que se creía obra de aquél.

A mediados del siglo XIX, cuando se hizo evidente que la cosmología de los relatos de creación del Génesis era irreconciliable con los datos científicos sobre el origen y desarrollo del sistema solar y el proceso evolutivo, la atención de los investigadores se centró en la naturaleza de dichos relatos. Resultado de este nuevo enfoque fue el descubrimiento de la estructura híbrida no solamente de esas narraciones, sino de todo el Pentateuco. Ello condujo a la formulación por Graf y Wellhausen, en la década de 1860, de la teoría de los cuatro documentos, a saber: dos relatos, J y E, compuestos hacia el siglo IX antes de Cristo en los reinos de Judá e Israel, respectivamente; el Código Sacerdotal (P), de la época de Esdras, tras el exilio (c. 398 a. C.), y el libro del Deuteronomio (D), un documento independiente basado en las enseñanzas de los profetas del siglo VIII (cf. el capítulo 2, páginas 67 y ss.). Si bien este análisis literario ha sido objeto de considerable revisión, elaboración y subdivisión, y últimamente del repudio de algunos críticos, es opinión general que por debajo de las diversas fuentes y fragmentos hay un sustrato de tradiciones anteriores, en parte orales y en parte literarias, que existían en un estado de fluidez antes de que se intentara reunir las en forma de narraciones seguidas. De nuevo, pues, nos vemos aquí enfrentados en último análisis a una época preliteraria a cuyas tradiciones y arqueología se hace preciso acudir para interpretar los contenidos de la evidencia documental, del mismo modo que, en la Grecia prehomérica, nuestro conocimiento de la civilización antigua de Creta y el Egeo y de su religión se deriva de fuentes arqueológicas.

### e) El Nuevo Testamento

También en el cristianismo, como hemos visto, la enseñanza de Cristo fue confiada a la memoria por sus seguidores y difundida en forma de *kerygma* y *didajé* antes de ser compilada la tradición evangélica (véase el capítulo 7, pág. 192). Pese a haber sido compuesto dentro de la segunda mitad del siglo I d. C., ninguno de los libros del Nuevo Testamento es obra de uno de los doce apóstoles originales, si bien algunos de sus autores les conocieron de cerca a ellos y a San Pablo (tal es el caso, por ejemplo, de San Marcos y San Lucas). Dado que, aparte del fragmento del cuarto Evangelio que ya mencionamos y que data del siglo II, el único material documental anterior a los manuscritos sobre el papiro de los siglos III y IV lo constituyen las citas contenidas en los escritos de los Padres de la Iglesia de esa época (como San Ireneo, Orígenes y Tertuliano), para descubrir las fuentes originales hay que recurrir a la investigación literaria e histórica de las formas orales de la tradición, relacionándolas con las interpretaciones apostólicas de los hechos históricos subyacentes. De todos modos, como en 1897 declaraba Harnack, eminente autoridad alemana de la historia de la Iglesia primitiva y la crítica bíblica, en el prólogo a su gran estudio sobre la cronología de la literatura antigua, «en todos sus puntos esenciales, y en la mayoría de sus detalles, la literatura primitiva de la Iglesia es, desde el punto de vista histórico-literario, segura y fidedigna... La disposición cronológica en que la tradición ha ordenado los documentos es correcta en todos los puntos principales, desde las epístolas paulinas hasta Ireneo, y obliga al historiador a desechar cualesquiera hipótesis del desarrollo histórico de los hechos que no se ajusten a ella».

### f) El Corán

En cuanto al Islam, en vida de Mahoma, de quien se dice que era analfabeto, algunas de las *suras* o capítulos



del Corán fueron escritas por sus secretarios de cualquier manera, sobre hojas de palmera, piedras y omoplatos de animales. De cuando en cuando se añadían nuevos capítulos, y a medida que crecía el texto los seguidores del Profeta lo iban aprendiendo de memoria. Después de su muerte ese material fue reunido y revisado por Zayd ibn Thabit bajo la dirección del primer califa, Abu Bakr, y de su sucesor Omar, y entregado a Hafsa, una de las viudas de Mahoma. Se hicieron entonces otras cuatro ediciones, cada una con versiones diferentes, lo que dio origen a disputas e interpretaciones divergentes. Viendo que esta controversia era perjudicial para la estabilidad de la fe, Otmán nombró una comisión que preparase una única versión oficial, que sería la obligatoria para todos los musulmanes hasta nuestros días.

La historia textual del Corán no es, por tanto, muy distinta de la de la Biblia, si exceptuamos que no se ha hecho ningún intento serio de someter su contenido a un examen crítico, ni de disponerlo en una secuencia cronológica. Las manifestaciones originales de Mahoma, como las de Cristo y los profetas hebreos, serían probablemente sentencias breves que más tarde fueron puestas por escrito e investidas de autoridad divina. Pero al disponer los 114 capítulos, salvo el primero, según su extensión, empezando por el más largo para terminar por el más corto, se abandonó por completo el orden histórico. Además, los versículos cortos, a menudo los más antiguos y pertenecientes al período de La Meca, aparecen combinados con los de Medina, posteriores. En las declaraciones más antiguas, en prosa rimada, la escasez de alusiones a cuestiones del momento y situaciones históricas dificulta su fechación precisa. La sección posterior de Medina, escrita en una prosa pesada, con una repetición monótona de frases hechas, trata principalmente de la administración, sucesos contemporáneos y denuncias de los enemigos. Como se conoce bien la historia de este período, aquí la fechación resulta más fácil, pero el problema se complica por la inclusión de versículos de Medina en capítulos que empiezan en La Meca. Por si ello fuera poco, las lecturas de los diversos manuscritos

difieren considerablemente, y hasta que hayan sido cotejados no será posible valorar con cierto grado de precisión sus contenidos. Hay versículos enteros revocados o «abrogados» por revelaciones posteriores (cf. II 100, XVI 103 ss.), de modo que, por ejemplo, mientras que de los judíos, cristianos y sabeos se decía al principio que serían justificados en el otro mundo como creyentes en Dios (V 73), más adelante se afirma que Dios decidirá entre ellos en el día de la resurrección (XXII 17).

A efectos de su recitación en las mezquitas, el Corán se divide en sesenta acciones y en treinta partes iguales, subdividida cada una de ellas en cierto número de posturas. Su finalidad, la de ser recitado como la palabra viva de Dios que habló a su profeta más que como «lecciones» de una escritura sagrada, explica que no se intentara producir un documento literario ordenado. Por tanto, se compone de sentencias breves en prosa, encadenadas para formar capítulos de fácil lectura, sobre todo en los versículos rimados más antiguos, y ampliadas para satisfacer las necesidades crecientes de la fe mediante un proceso de revisión y expansión constantes, ya que no siempre muy coherentes. Elaborado para los fines de una religión práctica y basado en una doctrina de inspiración verbal, desenmarañar y fechar correctamente las diversas partes del Corán es una tarea extremadamente difícil y complicada, a menudo, de hecho, imposible. Hay que estudiarlo, pues, esencialmente como un libro sagrado en el que se expresan profundas convicciones religiosas, como las expuestas en la literatura profética de Israel.

#### g) Los Vedas

En las religiones orientales, por otra parte, la ausencia de la idea de una revelación divina como manifestación de la voluntad y designios de un Dios personal registrada en escrituras, como la que encontramos en el Islam, el judaísmo y el cristianismo, coloca a la literatura sagrada en otra categoría. Así, en la India, los *Vedas* se compo-

nen, básicamente, de cuatro colecciones de textos o *samhitas* que comprenden himnos, cánticos, oraciones, fórmulas, escritos en prosa y ritos mágicos para uso público y privado de los brahmanes en el desempeño de sus funciones sacerdotales. Este «conocimiento» (*veda*) sagrado se divide en lo que ha sido «oído» (*sruti*) o revelado a través de videntes inspirados (*rishis*) a modo de mágicas «palabras de poder» (cf. el capítulo 3, págs. 80 y ss.), y los que ha sido «recordado» (*smirti*) hasta adquirir el rango de tradición. Al primero de esos grupos pertenecen los diez libros del *Rigveda*, tan sagrados que durante varios siglos no fueron escritos, no fueran a caer en manos de alguna persona indigna. Por consiguiente, eran mantenidos en secreto por los sacerdotes como parte integrante del conocimiento esotérico brahmánico; no en calidad de verdad revelada, sino porque en ellos residía un poder sagrado.

Para el estudio de la historia de las religiones, su valor reside principalmente en la información que suministran acerca de los dioses védicos y el sacrificio del soma. Como fueron recopilados en torno al 1000 a. C. y deben haber sido compuestos varios siglos antes, son también de interés e importancia por contarse entre los registros de textos sagrados más antiguos del mundo, y por la luz que arrojan sobre la organización tribal y religiosa de los invasores arios de la India en el segundo milenio a. C. Sirve de complemento al *Rigveda* la colección, algo más tardía, de himnos y conjuros llamada *Atharvaveda*, que equilibra el cuadro al mostrar que, además de los poderes benéficos que revela el *Rigveda*, como Indra, Agni, Varuna y Soma, había también fuerzas malévolas, cuyas malas influencias era preciso frustrar mediante hechizos, encantamientos y otros procedimientos mágicos consignados en estos textos.

Al ir acumulándose la literatura sacra, fue deber del estamento sacerdotal aplicar su conocimiento superior a la ordenación del sistema sacrificial del que dependían los dioses y el universo entero. Para explicar la relación de los textos védicos con este ceremonial complejo se redactaron los *Brahmanas* desde aproximadamente el 700

antes de Cristo, y se unieron a los *sambhitas* anteriores para clarificar su significación dentro del ritual brahmánico. Al tiempo que los ritos iban adquiriendo una interpretación mística en relación con el primer principio que todo lo abarcaba, por detrás y por encima de los dioses y dentro del mundo fenoménico de las apariencias, los *Brahmanas* dieron paso gradualmente a los tratados filosóficos llamados *Upanisads*.

Los más antiguos de estos escritos upanisádicos fueron compuestos entre los siglos VIII y VI a. C., pero su contenido se transmitió oralmente y se aprendió de memoria antes de ser escrito en prosa arcaica. Además, su procedencia de maestros «del bosque» y escuelas de mística ascética independientes hace que no presenten un sistema de pensamiento integrado; concuerdan, no obstante, en la idea fundamental del *brahman* como base única de toda existencia, de la que el yo humano o *atman* es una parte destinada a ser absorbida por el todo (cf. el capítulo 3, págs. 83 y s.). Los manuscritos conservados, como los de todos los *Vedas*, son de fecha posterior al 1300 d. C., y hasta la formación de las escuelas filosóficas a principios de la era cristiana no aparecieron los primeros comentaristas que escribieron *sutras*, o colecciones de aforismos, y resumieron las doctrinas de los *Upanisads* en los *Vedanta*, nombre que quiere decir «final de los *Vedas*».

Los comentarios de Sankara, que vivió hacia el siglo VIII d. C., son muy útiles para fijar los textos upanisádicos, pero las interpretaciones que da de ellos son bastante diferentes de las de otras escuelas, como puede observarse en los comentarios de Ramanuja o de Madhva. Los propios *Upanisads* fueron incorporados al canon védico (*Rigveda*, *Samaveda*, *Yajurveda* y *Atharvaveda*), y especialmente al *Atharvaveda*, para conferirles autoridad canónica, a diferencia del híbrido *Gita*, que, pese a su popularidad, es considerado por muchos teólogos hinduistas como tradición (*smirti*) más que revelación inspirada (*sruti*).

## h) Textos budistas

Aunque el Buda no escribió nada, y nada de su enseñanza fue registrado en forma escrita hasta pasados por lo menos cuatrocientos años desde su muerte, la literatura canónica del budismo es tan inmensa que ni siquiera los propios monjes que consagran sus vidas a su estudio pueden aspirar a conocerla por entero. A efectos prácticos, hemos de contentarnos con dedicar nuestra atención a un conjunto de textos determinado, como, por ejemplo, la literatura pali conocida con el nombre de *Tripitaka*, «tres cestas», integrada cada una de ellas por una serie de manuscritos. De estos tres grupos principales, la *Vinayapitaka* se ocupa de las reglas monásticas; la *Sutrapitaka* se compone de los sermones, sentencias y diálogos atribuidos al Buda y sus discípulos, en forma de instrucciones sobre la práctica del budismo y, finalmente, la *Abhidharmapitaka* contiene largos y complicados discursos filosóficos, éticos y psicológicos.

En su forma más antigua, estos textos estaban escritos en pali, la forma primitiva del sánscrito usada como lengua sagrada en la cual la escuela de Theravada, en la India septentrional, compiló sus escrituras. Estas se conservan ahora en Ceilán, Birmania y Siam, pero es imposible determinar hasta qué punto han retenido su forma original. A medida que el budismo se extendía por Asia, su literatura fue traducida a muchas lenguas, y constantemente expandida y reordenada al irsele añadiendo material nuevo. La Pali Text Society ha publicado la mayoría de los textos, y la Sra. Rhys Davids ha intentado extraer del canon pali la enseñanza original del Buda, presentándola al mismo tiempo como más positiva que la versión que de ella nos ha transmitido los documentos. Pero, si bien la tradición oral no puede desecharse nunca a la ligera, como ya hemos visto en tantas ocasiones, y menos cuando su vehículo de transmisión ha sido la extraordinaria capacidad memorística de los orientales, sin embargo, cuando ha transcurrido un intervalo de cuatrocientos años antes de que las palabras del Fundador fueran puestas

por escrito, su fidelidad y su significación original serán siempre discutibles. El canon fue fijado en el siglo III antes de Cristo, y para entonces el *Sutrapitaka* había sido ya dividido en cinco colecciones o *nikayas*, pero hasta aproximadamente el 20 a. C. no fueron éstas registradas en libros <sup>1</sup>.

En el budismo del norte, el canon mahayana creció rápidamente hasta alcanzar proporciones gigantescas, sobrepasando en extensión a la literatura sagrada de cualquier otra religión. Sólo una pequeña parte del *Tripitaka* chino y tibetano ha sido traducida al inglés, pero un catálogo exhaustivo que Bunyiu Nanjio tradujo en 1883 enumera 1.662 obras repartidas entre las «tres cestas», hinayana y mahayana, y otros escritos sueltos. De estos documentos, los más importantes son el *Sutra del diamante* y el *Sutra del loto*. El *Sutra del diamante* —que, dicho sea de paso, es el libro impreso más antiguo que se conserva: lleva en su frontispicio la fecha 868 a. C. y es un rollo de más de cinco metros de largo, que actualmente se guarda en el Museo Británico— es un tratado doctrinal traducido al chino de 384 a 417 d. C. El *Loto de la verdadera ley* data probablemente de hacia el 200 d. C., y fue traducido al chino entre 265 y 316. Es la más conocida de entre las obras mahayánicas, y se presenta como un discurso de Gautama a los *bodhisattvas*. Se distinguen en él dos partes, de las cuales la segunda (capítulos 21 a 26) es una adición posterior de conjuros e historias mitológicas. En el *Loto* se afirma la eternidad del Buda, y destaca mucho el elemento milagroso. En la traducción inglesa de Kern se pierde bastante su dicción poética, que en el original es de alta calidad.

<sup>1</sup> La notable difusión alcanzada por el lado más negativo de la enseñanza budista se explica porque el primer libro canónico traducido (en 1815), y muy leído en Occidente, fue el *Dhammapada*, una antología de sentencias que subrayan la miseria de la vida en este mundo.

## i) Textos chinos

China poseía un sistema de escritura bien desarrollado ya en el segundo milenio a. C., pero durante mil años su práctica no pasó de ser un arte sagrado. Cuando Confucio, según la tradición, emprendió en 485 a. C. la elaboración de una literatura, su trabajo (o el de quienquiera que realmente llevase a cabo la tarea) consistió principalmente en glosar anales y documentos ya existentes (cf. el capítulo 4, pág. 113). De entre las colecciones de sentencias de Confucio, la más autorizada es el *Lun Yü* o *Analectas*, compilada por discípulos de sus primeros seguidores y escrita, según parece, en torno al 400 antes de Cristo. En 150 a. C. se encontró en la casa del sabio un manuscrito de la obra, que pudo haber sido escondido allí en el siglo anterior, cuando Shih Huang Ti se propuso destruir todos los escritos clásicos. Aunque menos de la mitad de su contenido es evidencia fidedigna de segunda mano, todo indica que figuraba entre las recopilaciones escritas más antiguas de su enseñanza, dispuesta de modo que prestase mayor relieve a aquellos de sus aspectos que revestían particular interés para sus autores. Ya que es la fuente más auténtica que poseemos sobre la vida y doctrina de Confucio, el estudio de una u otra de las traducciones existentes de las *Analectas* es la mejor manera de abordar el confucianismo, antes de proceder al resto de su literatura, que ya describimos a grandes rasgos (véase el capítulo 4, págs. 112 y s.).

De modo semejante, el *Tao Te Ching* es la fuente literaria más importante para el taoísmo primitivo: con toda probabilidad, sus pulidos versos epigramáticos encierran la doctrina original del movimiento (véase el capítulo 4, págs. 115 y s.). Su fecha es tan incierta como la identidad de su autor, y al igual que las *Analectas* es una obra mixta, con fragmentos muy antiguos incrustados en contextos más recientes, compuesta quizá como libro de texto para la instrucción de posibles conversos, pese a estar escrito en forma de poesía mística, en unos cinco mil caracteres chinos. La primera parte

(capítulos 1 a 37) trata del *Tao*, y la segunda (capítulos 38 a 81) del *Te*, el poder o «virtud» del misterio oculto del universo cuyo «camino» es el *Tao*. Un segundo libro, cuyo nombre va unida al de Chuang Tzu, que vivió, según se cree, hacia 369-286 a. C., constituye un *corpus* de escritos doctrinales taoístas; en sus treinta y tres capítulos se expone una filosofía de la libertad individual frente a las trabas del mundo y de la sociedad, con una calidad literaria que le ha ganado un puesto prestigioso dentro de la literatura china. Pero ninguno de los sabios de China, ni de las escuelas de pensamiento que inspiraron, crearon literaturas sagradas en ningún sentido comparables a las de las grandes religiones reveladas de Occidente, ni tampoco una literatura mística como la que encontramos en los *Upanisads*.

#### j) El *Avesta*

La colección de escritos zoroástricos en iranio antiguo que conocemos con el nombre de *Zend-Avesta* («texto y comentario») ocupa una posición intermedia entre los textos orientales y occidentales, en cuanto que los libros que la forman son tratados específicamente religiosos con un trasfondo védico y un planteamiento teísta, compilados a lo largo de un período de tiempo bastante dilatado, en una lengua muerta y a partir de una tradición oral. Aunque, como ya explicamos (véase el capítulo 5, página 127), algunos de los *Gathas* o himnos de la primera parte (el *Yasna*), escritos en un dialecto más antiguo, pudieron ser contemporáneos de Zaratustra, hasta el siglo IV a. C. no se completó la redacción del resto del *Avesta* en una forma más tardía de «avéstico». Aproximadamente por las mismas fechas se compuso otra versión en una lengua persa media, el pahleví, versión que sería revisada en el siglo VI. A ello se añadiría una extensa literatura compuesta por una colección de oraciones, fórmulas e invocaciones, el *Vispered*; himnos de alabanza (los *Yashts*); disposiciones legales y rituales, purificaciones y conjuros protectores (el *Vendidad* o *Vivev-*



*dat*), y un libro de ritos, el *Nirangistam*, así como cierto número de textos de menor importancia que contenían oraciones, invocaciones y una descripción del destino del alma después de la muerte. De los manuscritos que se han conservado, quizá los más antiguos sean uno del *Vispered* fechado en 1278 d. C. y dos del *Yasna* fechados en 1323 d. C. A falta de análisis críticos del *Avesta*, sólo con la mayor dificultad es posible determinar la historia del texto, dado que para ello hay que depender tanto de la transmisión oral, los cambios lingüísticos y la evidencia indirecta.

En su forma actual, que es la que todavía usan los parsis a manera de Biblia y breviario, los documentos representan sólo una pequeña proporción del *Avesta* original, que, según se afirma, comprendía veintiún tratados o *nasks*, de los que se supone que únicamente el *Vendidad* ha sobrevivido. Esta tradición apunta, sin duda, al hecho de que hubo antaño una literatura mucho más extensa, a la que se alude frecuentemente en el *Bundahish* pahlaví, un tratado cosmológico que data del siglo IX d. C. (cf. el capítulo 4, págs. 132 y s.), contemporáneo del *Denkard* o «actas de la religión», fuente principal de nuestros conocimientos sobre el zoroastrismo en el período sasánida del siglo IV d. C., y de lo que hay por detrás de él.

Es opinión general que sólo una parte de los textos originales sobrevivió a la destrucción de los libros por Alejandro Magno y la supresión de la fe en los siglos siguientes. Todo lo que quedó fueron unas pocas obras dispersas y lo que los sacerdotes habían confiado a la memoria, hasta que en el siglo III d. C. se intentó reunir los fragmentos supervivientes. A partir de entonces, todos los libros existentes y la tradición oral fueron vertidos al pahlaví de uso corriente bajo los sasánidas. Vino después un segundo ataque con el dominio musulmán y tártaro que llevó a muchos zoroastrianos al exilio, e hizo que la mayoría de los que permanecieron en Persia abandonaran la fe, con el resultado de que solamente una pequeña parte de los textos escapó a la destrucción. Es este resto lo que constituye el *Avesta* actual.

Por lo tanto, los manuscritos son de compilación relativamente reciente (siglo XIII d. C.), y, en vista de su accidentada historia, cabe suponer que los textos hayan sido corrompidos por la continua retraducción, revisión, interpretación y conversión en formas litúrgicas como el *Yasna*, en el que los *Gathas*, escritos en lenguaje más arcaico, aparecen incluidos. Algunas de las transcripciones, en efecto, datan de fecha tan reciente como los siglos XVII y XVIII. En la forma en que se nos ha conservado, el *Avesta* se divide en dos secciones: (1) las obras litúrgicas (el *Vendidad*, el *Vispered* y el *Yasna*), y (2) los escritos de menor importancia y los *Yashts*; esta segunda parte, llamada el «pequeño *Avesta*», constituye el devocionario de los laicos. La lengua, llamada «avéstico», está estrechamente emparentada con el sánscrito, y las traducciones han hecho a esta literatura fácilmente asequible a la investigación documental de este importantísimo movimiento religioso. Por detrás de los textos se extiende un largo período preliterario, aunque algunas de las manifestaciones del propio Zaratustra pueden haberse conservado en los *Gathas*.

### El estudio comparativo de la historia de las religiones

Si bien es cierto que el estudioso de historia de las religiones debe concentrar su atención en los documentos escritos donde y cuando éstos existan, es evidente que no puede ignorar la tradición oral en la que tan profundamente están enraizados los desarrollos posteriores. Es aquí donde el enfoque antropológico y los datos arqueológicos le puede ser de gran utilidad. Pero, a diferencia del sociólogo comparativo, tampoco puede desechar como irrelevante el examen histórico de esa evidencia. Para él, no se trata solamente de saber cómo funciona la religión en determinadas culturas y sociedades; más bien le interesa descubrir cómo, tras haber desempeñado sus funciones dentro de un conjunto de condicionamientos sociales, las creencias e instituciones han experimentado un proceso de desarrollo y adaptación para satisfacer las ne-

cesidades básicas de un clima espiritual y un ambiente cultural en continua evolución, adquiriendo de ese modo un significado y un valor más profundos y conservando, al mismo tiempo, su contenido esencial original. Ello es más evidente en el caso de aquellas religiones que han sido establecidas por un fundador histórico, o que afirman haber recibido en el pasado sanciones o revelaciones divinas cuya vigencia se mantiene en el presente.

Pero ni siquiera cuando una fe determinada se asienta firmemente sobre cimientos históricos, sobre una persona o un acontecimiento determinados en el tiempo y en el espacio, es lícito estudiarla aisladamente, como realidad autónoma circunscrita a una única tradición y un único entorno. No hay más que volver la vista al Oriente Cercano antiguo para hallar un ejemplo del modo en que distintas religiones y culturas se influyeron y aportaron elementos mutuamente, hasta que a principios de nuestra era surgió el cristianismo como dinámica espiritual unificadora que debía mucho, no sólo al judaísmo, sino también a las demás influencias religiosas —helenísticas, iranianas y neoplatónicas— de su región de origen. Seis siglos más tarde se repetiría en Arabia el mismo proceso con la ascensión del Islam como fuerza aglutinante de una nueva civilización, llamada a convertirse en movimiento de gran alcance y a establecer numerosas relaciones culturales en diferentes partes del mundo. De manera semejante, en China y Japón el budismo mahayana, adaptándose a sus nuevos entornos y a las religiones indígenas, ejerció una influencia integradora en ambientes extraños a sus orígenes.

Si se quiere comprender cómo se ha operado todo esto y cuál es su significado, hay que estudiar las religiones del mundo comparativa, histórica y objetivamente, para coordinar los datos, establecer relaciones entre los distintos sistemas, clasificarlos por tipos y, allí donde sea posible, trazar la secuencia cronológica de su desarrollo, distinguiendo los elementos que han demostrado tener un valor permanente de aquellos otros aspectos que han sido transitorios y efímeros. Cada religión deberá ser estudiada en su ambiente con arreglo a estos principios, en

orden a determinar su función, significado y valores, no sólo dentro de su tradición y esferas de influencia propias, sino también para descubrir la luz que semejante indagación pueda arrojar sobre los fenómenos religiosos en general.

En años recientes ha surgido en la Europa continental una escuela de pensamiento dedicada a la determinación del significado de lo que ha sucedido en la historia. Su nombre, «fenomenología», es el mismo que Husserl y sus seguidores dieron, a finales del siglo pasado, a una teoría filosófica de la validez del conocimiento humano. En el caso que aquí nos ocupa, sin embargo, el término se emplea en un sentido diferente, aplicándose a la investigación de la estructura y significación de los fenómenos religiosos, independientemente de su lugar en un marco cultural y un momento concretos. Se toma el material de todas las épocas, estados de cultura y partes del mundo, sin atender a su cronología, entorno, función social o validez. Se le considera únicamente tal como se presenta al entendimiento, y así la tarea fenomenológica se limita a la pura descripción, sin tratar de emitir juicio alguno sobre lo que «aparece». Así, dado que Dios no aparece de esta manera comprensible, la fenomenología es no teísta en un sentido filosófico o teológico. No sabe nada de la Deidad, ya sea como sujeto o como objeto; no le interesa, en fin, la cuestión de la verdad de la religión. Eso es asunto de la teología y la filosofía. Su objetivo es entender el hecho religioso tal como se aparece al creyente, y cómo éste reacciona ante aquél, más que tratar de determinar la naturaleza y ser esenciales de la realidad en sí.

Básicamente, se trata de un método de investigación para valorar el sentido y significación de los fenómenos religiosos. Como tal puede ser aplicado a todos y cada uno de los estudios de la historia de las religiones, aunque, por su parte, pretenda constituir un enfoque científico independiente. Pero no es posible separar la historia de la vida presente, porque pasado y presente son partes esenciales de un todo orgánico. La llamada fenomenología depende para su material del estudio de la historia de las

religiones, y está condicionada por los resultados de la investigación histórica: la experiencia religiosa interior y las manifestaciones exteriores de los fenómenos son en realidad aspectos complementarios de una misma disciplina, mutuamente necesarios y que hay que estudiar en conjunción.

Lo dicho se aplica también a la teología. El que Jesús fuera o no el Ungido de Dios, o el que Mahoma fuera el Profeta de Alá por excelencia, es una cuestión de fe, teología y «experiencia interior», no de determinación histórica o científica. Con todo, la demostración del carácter pretendidamente único de las revelaciones bíblica y coránica, que culminan, respectivamente, en la doctrina cristiana de la Encarnación y en la profesión de fe (*shahada*) islámica, depende, en muy grande medida, de los datos suministrados por el estudio comparativo de la historia y contenido de las religiones correspondientes y de lo que hay por detrás de ellas. Antes de ser interpretados y valorados teológicamente estos datos, en términos de su significado y validez últimos como realidades divinas, han de ser precisados e investigados objetiva, histórica y científicamente, si se quiere que lleven un mínimo de convicción racional y poder sopesar debidamente las pretensiones rivales de ambas revelaciones. Tanto el Islam como el cristianismo y el judaísmo afirman estar en posesión de una manifestación especial de sí misma de la Deidad, realizada a través de sus respectivos canales, que la propia Deidad escogió para tal fin. Los fundamentos en que se basan estas afirmaciones exigen ser validados por un examen comparativo e imparcial de la oportuna evidencia.

Como su nombre indica, la teología (de *theos*, «Dios», y *logos*, «palabra») es la «ciencia de Dios» en su sentido más amplio, abarcando no sólo su naturaleza y ser esenciales sino también sus relaciones con el mundo y la humanidad. Como tal, difícilmente puede llegar a ser una disciplina estrictamente científica, ya que se basa no sólo en el supuesto de la realidad divina, sino también, en la práctica, en ciertas interpretaciones prefijadas de la realidad. Así, los teólogos cristianos parten normalmente de la convicción de que no puede darse incremento alguno

sobre la revelación dada plenamente en la vida y enseñanza de Cristo como Señor del cielo encarnado, limitándose su tarea a hacer más explícito lo que ha sido revelado. Sus colegas musulmanes y judíos proceden con arreglo a los mismos principios respecto a sus puntos finales de referencia; otro tanto puede decirse de los védicos de la India, si bien en este caso la ausencia de un Dios vivo que se revela a sí mismo en el sentido occidental deja un margen de libertad mucho más amplio a la hora de interpretar los conceptos referentes a la Realidad Última.

Por otra parte, y como cualquier otro historiador, antropólogo o crítico literario, el estudioso de la historia y la ciencia comparativa de las religiones somete los datos de que dispone a un examen crítico e imparcial, sin preocuparse por las implicaciones que su estudio pudiera acarrear para cualquier conjunto dado de doctrinas y afirmaciones tajantes, ya se trate de teologías establecidas, ideologías políticas o incluso hipótesis científicas, que pueden no ser menos dogmáticas que aquéllas. En tanto que estudioso, solamente debe lealtad al enfoque científico, comparativo e histórico. Sin embargo, con frecuencia será al mismo tiempo miembro de la facultad de teología de una universidad o, en el caso del simple lector aficionado, miembro practicante de alguna comunidad religiosa. Si es así, podrá aportar a la disciplina una experiencia interior y una comprensión de la religión desde el punto de vista teológico, con su propia escala de valores y realidades, junto con un conocimiento directo de la vida religiosa basado en sus convicciones personales y en una fe viva.

Saber lo que las cosas profundas del espíritu humano significan para uno mismo, sean cuales sean su credo y tradición espiritual, permite comprender a la luz de la propia experiencia lo que esas realidades y valores significan para otros; siempre, claro está, que se reconozca en la conciencia religiosa universal una posesión común de todos los hombres en virtud de su dotación espiritual, que les faculta para «hacer realidad los frutos del espíritu» según la capacidad de cada uno. Así, y aun siendo él mismo incapaz de aceptar ninguna de las religiones reve-

ladas, Malinowski afirmaba que «la ciencia comparativa de la religión nos obliga a reconocerla como primera fuerza motora de la cultura humana. La religión impulsa al hombre a las mayores empresas de que es capaz, y hace por él lo que ninguna otra cosa puede hacer: darle paz y felicidad, armonía y un sentido para su vida, y todo ello de manera absoluta». Por debajo de todas las religiones hay ciertos principios básicos comunes. Su estudio histórico y comparativo, llevado a cabo con espíritu científico y comprensivo, es el medio más eficaz de descubrir y valorar esos principios y el modo en que se han desarrollado y diferenciado dentro de una tradición viva.





Capítulo 1:

- Burkitt, M. C., *Prehistory*, Cambridge, 1925; *The Old Stone Age*, Cambridge, 3.<sup>a</sup> ed., 1955.
- Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937; *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
- James, E. O., *The Beginnings of Religion*, 1948 (bibliografía).
- Luquet, G. H., *The Art and Religion of Fossil Man*, Oxford, 1930.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*, Boston, Mass., 1949.
- Marett, R. R., *The Threshold of Religion*, 1914.
- Radin, P., *Primitive Religion*, 1938.

Capítulo 2:

- Breasted, J. H., *Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1914.
- Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, Chicago, 1948; *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948; *The Intellectual Adventure of Early Man*, Chicago, 1947 (edición Pelican, 1949, con el título *Before Philosophy*).

- Hooke, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, 1953; editor de *Myth and Ritual*, Oxford, 1933.
- Meek, T. J., *Hebrew Origins*, Nueva York, 1950.
- Rowley, H. H., *From Joseph to Joshua*, Oxford, 1950.
- Oesterley, W. O. E., y Robinson, T. H., *Hebrew Religion*, 1937

### Capítulo 3:

- Bouquet, A. C., *Hinduism*, 1950.
- Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, Edimburgo, 1906.
- Eliot, C., *Hinduism and Buddhism*, 1921.
- Humphreys, C., *Buddhism* (Pelican), 1951.
- McGovern, N. M., *Introduction to Mahayana Buddhism*, 1922.
- MacNicol, N., *The Living Religions of the Indian People*, 1936.
- Piggott, S., *Prehistoric India* (Pelican), 1950.
- Pratt, J. B., *The Pilgrimage of Buddhism*, 1928.
- Rhys Davids, T. W., *A Manual of Buddhism*, 1932.
- Smith, F. H., *The Buddhist Way of Life*, 1951.
- Stevenson, S., *The Heart of Jainism*, 1915.

### Capítulo 4:

- Anesaki, M., *History of Japanese Religion*, 1930.
- Aston, W. G., *Shinto, the Way of the Gods*, 1905.
- Eliot, C., *Japanese Buddhism*, 1935.
- Hodous, L., *Buddhism and Buddhists in China*, 1924.
- Holtom, D. C., *The National Faith of Japan*, 1938.
- Hughes, E. R., *Religion in China*, 1950; *Chinese Philosophy in Classical Times*, 1954; *The Great Learning and the Mean-in-Action*, 1942.
- Soothill, W. E., *The Three Religions of China*, 1913.
- Steinilber-Oberlin, E., *The Buddhist Sects of Japan*, 1938.
- Waley, A., *The Way and its Power*, 1934; *The Analects of Confucius*, 1938.

### Capítulo 5:

- Baeck, L., *The Essence of Judaism*, 1936.
- Dhalla, M. N., *History of Zoroastrianism*, Oxford, 1938.
- Duchesne-Guillemin, J., *The Hymns of Zarathustra*, 1952.
- Frost, S. B., *Old Testament Apocalyptic*, 1952.

- Johnson, A. R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955.  
 Masani, R. P., *The Religion of the Good Life*, 1938.  
 Moore, G. F., *Judaism* (3 vols.), 1927.  
 Moulton, J. H., *Early Zoroastrianism*, 1913.  
 Oesterley, W. O. E., *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941.  
 Tarn, W. W., y Griffiths, G. T., *Hellenistic Civilization*, 3.ª ed., 1952.  
 Vincent, A., *Judaism*, 1934.  
 Waterhouse, J. W., *Zoroastrianism*, 1934.  
 Zaehner, R. C., *The Teachings of the Magi*, 1956.

### Capítulo 6:

- Bailey, C., *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Oxford, 1932.  
 Cottrell, L., *The Bull of Minos*, 1953.  
 Farnell, L. R., *Outline-History of Greek Religion*, 1921; *Higher Aspects of Greek Religion*, 1912.  
 Fowler, W. Warde, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1908.  
 Guthrie, W. K. C., *The Greeks and their Gods*, 1950; *Orpheus and Greek Religion*, 1935.  
 Halliday, W. R., *Lectures on the History of Roman Religion*, 1922.  
 Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3.ª ed., Cambridge, 1922.  
 Murray, G. A., *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925.  
 Nilsson, M. P., *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925; *Greek Popular Religion*, Nueva York, 1940; *The Minoan-Mycenaean Religion*, Lund y Oxford, 1927.  
 Rose, H. J., *Ancient Greek Religion*, 1948; *Ancient Roman Religion*, 1949.

### Capítulo 7:

#### *El cristianismo*

- Bevan, E., *Christianity*, 1932.  
 Burn-Murdoch, H., *The Development of the Papacy*, 1953.  
 Heard, R., *Introduction to the New Testament*, 1950.  
 Henshaw, T., *New Testament Literature*, 1952.

- Hoskyns, E. C., y Davey, N., *The Riddle of the New Testament*, 1931.
- Jalland, T. G., *The Origin and Development of the Christian Church*, 1949.
- James, E. O., *A History of Christianity in England*, 1949.
- Manson, T. W., *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1935.
- Moorhouse, J. H. R., *History of the Church in England*, 1953.
- Nock, A. D., *St. Paul*, 1938.
- Streeter, B. H., *The Four Gospels*, 1938 (como obra de consulta).
- Walker, Williston, *A History of the Christian Church*, 1949.

### *El Islam*

- Arberry, A. J., *Sufism*, 1950.
- Donaldson, D. M., *The Shi'ite Religion*, 1942.
- Encyclopaedia of Islam*, 1913 (como obra de consulta).
- Gibb, H. A. R., *Whither Islam?*, 1932; *Mohammedanism*, 1953.
- Guillaume, A., *The Traditions of Islam*, Oxford, 1924; *Islam*, 1954.
- Guillaume, A., y Arnold, T. W., *Legacy of Islam*, Oxford, 1931.
- Hollister, J. N., *The Shi'a of India*, 1953.
- Muir, W., *Life of Mohammed*, Edimburgo, 1923.
- Rodwell, J. M., *The Qur'an* (Everyman Library).
- Tritton, A. S., *Islam*, 1951; *Muslim Theology*, 1947.

### Capítulo 8:

- Bell, R., *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo, 1953.
- Bouquet, A. C., *Comparative Religion*, 1941.
- Durkheim, E., *Elementary Forms of the Religious Life*, 1915.
- Evans-Pritchard, E. E., *Social Anthropology*, 1951.
- James, E. O., *Comparative Religion*, 1939.
- Kenyon, Sir Frederic, *The Bible and Modern Scholarship*, 1948.
- Leeuw, G. van der, *Religion in Essence and Manifestation*, 1938.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and other Essays*, Illinois, 1948.
- Parmelee, A., *A Guidebook to the Bible*, 1954.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Studies in Structure and Function in Primitive Society*, editado por M. Fortes, 1949.

Rowley, H. H., *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, 1952.

Los libros sagrados hindúes, budistas, avésticos y chinos se encontrarán en:

*The Analects of Confucius*, por Arthur Waley, 1939, y *The Way and the Power (Tao Te Ching)*, también por Arthur Waley, 1934.

*The Sacred Books of the East*, editados por Max Müller (Oxford University Press).

La serie *The Wisdom of the East* (Murray).

La Pali Text Society ha publicado en inglés la mayor parte del canon budista pali.

Hay selecciones de los textos en:

*The Bible of the World*, editado por R. O. Ballou (Kegan Paul), 1940, y *Sacred Books of the World*, por A. C. Bouquet (Penquin), 1954.

# Indice

Prólogo .....	5
1. Los orígenes de la religión .....	7
2. La religión en el antiguo Oriente Medio .....	40
3. Las religiones de la India .....	69
4. La religión en China y Japón .....	98
5. El zoroastrismo y el judaísmo .....	124
6. Las religiones de Grecia y Roma .....	151
7. El Cristianismo y el Islam .....	179
8. El estudio de la historia de las religiones .....	217
Bibliografía recomendada .....	249

**E**l capítulo inicial de esta **HISTORIA DE LAS RELIGIONES** se ocupa de los testimonios arqueológicos y antropológicos relacionados con la existencia de fenómenos religiosos en el paleolítico; de esos datos resulta razonable inferir que el hombre primitivo fue muy sensible a los misterios de la muerte y la procreación y que su dependencia de las fuerzas naturales hizo surgir la idea de una providencia divina dueña de su destino. El cuerpo de la obra examina los grandes sistemas de creencias y prácticas de la humanidad: las religiones en el Oriente Medio (desde el culto a los muertos en el antiguo Egipto hasta los hebreos); las religiones de la India (los Vedas, el brahmanismo, la ley del karma, el hinduismo, el budismo, etc.); la religión en China y Japón (las sectas budistas, el culto a los antepasados, el confucianismo, el taoísmo, el shintoísmo, etc.); el zoroastrismo y el judaísmo (desde el fin del exilio hasta el Talmud y la kábala); las religiones de Grecia y Roma (desde las religiones minoico-micénicas y místicas hasta el culto imperial); el cristianismo y el Islam. **F. O. JAMES** cierra el volumen con una exposición de los problemas específicos, de orden arqueológico, antropológico y documental, que plantea el estudio histórico de las creencias y ritos.

ISBN 84206-1590-0



9 788420 615905

El libro de bolsillo  
Alianza Editorial