

Frédéric Lenoir

**Breve tratado
de historia
de las religiones**

Herder

Frédéric Lenoir

Breve tratado de historia de las religiones

Traducción
de María Tabuyo y Agustín López

Herder

Título original: Petit traité d'histoire des religions

Traducción: María Tabuyo y Agustín López

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

Edición digital: José Toribio Barba

© 2008, *Éditions Plon, París*

© 2018, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-3976-6

1.ª edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE. ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA HUMANIDAD

1. LA RELIGIÓN ORIGINAL

Primeros rituales de la muerte

El arte rupestre

El mundo invisible

Una única religión primitiva

Lo numinoso y lo sagrado

2. CUANDO DIOS ERA MUJER

La diosa y el toro

El sacrificio

La violencia y lo sagrado

El culto a los antepasados

La oración y la falta

3. LOS DIOSES DE LA CIUDAD

La ciudad-Estado

En la tierra como en el cielo

La Casa de los dioses

Los servidores de los dioses

Adivinos y exorcistas

La ciencia de los dioses

4. LOS DIOSES DEL MUNDO

Los indoeuropeos

La civilización del Indo

La Persia aria

El panteón griego

La China preimperial

Los mayas

5. EL PERIODO AXIAL DE LA HUMANIDAD

Un giro decisivo y universal en la civilización

[La salvación individual](#)
[El universalismo](#)
[La experiencia de lo divino](#)
[Maestros y discípulos](#)

[SEGUNDA PARTE. LAS GRANDES VÍAS DE SALVACIÓN](#)

[6. SABIDURÍAS CHINAS](#)

[Laozi y el taoísmo](#)
[El *dao*](#)
[La búsqueda de la inmortalidad](#)
[Los registros de los generales](#)
[Confucio y el confucianismo](#)
[Una filosofía de la armonía](#)
[Los ritos y la virtud](#)
[«Tres doctrinas» y una religión popular](#)

[7. HINDUISMO](#)

[Una religión sin fundador](#)
[El zócalo doctrinal de las *Upaniṣad*](#)
[Las leyes del *dharma* y las castas](#)
[Los dioses](#)
[*Bhakti*: la vía de la devoción amorosa](#)
[Iniciación y mística](#)
[La no dualidad](#)

[8. BUDISMO](#)

[El Buda](#)
[Las cuatro nobles verdades](#)
[*Karman, saṃsāra, nirvāṇa*](#)
[El *saṅgha*](#)
[El «pequeño vehículo» y el «gran vehículo»](#)
[El budismo tibetano](#)
[Los dioses del Buda](#)
[El budismo en Occidente](#)

[9. SABIDURÍAS GRIEGAS](#)

[Nacimiento de la filosofía](#)
[La escuela socrática](#)

[Epicúreos y estoicos](#)

[Los neoplatónicos](#)

[Los misterios](#)

[10. ZOROASTRISMO](#)

[Zoroastro, profeta del Dios único](#)

[Ahura Mazda](#)

[El Bien y el Mal](#)

[La salvación individual](#)

[Méritos y prácticas](#)

[11. JUDAÍSMO](#)

[El pueblo de la Alianza](#)

[Los profetas](#)

[El Templo de Jerusalén](#)

[El judaísmo rabínico](#)

[Las corrientes del judaísmo](#)

[Antijudaísmo, antisemitismo, antisionismo](#)

[12. CRISTIANISMO](#)

[Jesús, el Cristo](#)

[La filosofía de Cristo](#)

[El nacimiento de la Iglesia](#)

[La Iglesia de los dos imperios](#)

[La vida monástica](#)

[La violencia en el nombre de Dios](#)

[La Reforma protestante](#)

[La Ilustración](#)

[Las misiones](#)

[El cristianismo en la actualidad](#)

[13. ISLAM](#)

[Muhámmad, el profeta](#)

[El Corán](#)

[El gran cisma](#)

[La edad de oro](#)

[Las escuelas del islam suní](#)

[El islam chií](#)

[Los musulmanes frente al islamismo](#)

[El sufismo](#)

[14. PERMANENCIA DEL ANIMISMO](#)

[El animismo tradicional en el siglo XXI](#)

[CONCLUSIÓN](#)

[¿Un evolucionismo religioso?](#)

[Los giros axiales](#)

[El desenraizamiento progresivo del hombre respecto de la naturaleza](#)

[Regreso al cuerpo y neochamanismo](#)

[La metamorfosis de la figura de Dios](#)

[De la comunión a la confrontación](#)

[Bibliografía](#)

[Agradecimientos](#)

Introducción

¿Cómo nació el sentimiento religioso? ¿Cuáles fueron las primeras religiones de la humanidad? ¿Cómo aparecieron las nociones de sacralidad, sacrificio, salvación, oración, rito o clero? ¿Cómo se pasó de la creencia en varios dioses a la fe en un Dios único? ¿Por qué la violencia está ligada con tanta frecuencia a lo sagrado? ¿Por qué existen varias religiones? ¿Quiénes son los fundadores de las grandes tradiciones religiosas y cuál es su mensaje? ¿Cuáles son las semejanzas y las diferencias fundamentales entre las religiones? ¿Asistimos actualmente a un choque de religiones?

Estas preguntas, entre otras muchas, preocupan a gran parte de nuestros contemporáneos, pues la crisis de las instituciones religiosas en Occidente tiene como corolario un interés creciente por la religión, contemplada como fenómeno cultural. Ahora bien, la creencia en un mundo invisible (una realidad supraempírica) y la práctica de rituales colectivos referidos a él –es así como yo definiría la religión– acompañan a la aventura humana desde hace miles de años. En efecto, la religión está íntimamente ligada, desde su origen, a las diferentes culturas humanas. Lo que es doblemente notable no es solo que ninguna sociedad humana de la que tengamos noticia esté exenta de creencias y rituales religiosos, sino también que estos hayan evolucionado según esquemas similares a través de una gran diversidad geográfica y cultural.

Es esta historia religiosa de la humanidad la que intentaré contar aquí. Pretendo hacerlo de la manera más neutral posible, sin emitir juicios, adoptando la actitud del filósofo y el historiador. En otras palabras, no me planteo directamente la pregunta del porqué de la religión, pregunta que remite en última instancia a prejuicios ideológicos, que se reducen a una postura creyente (porque Dios existe) o a una postura atea (porque el hombre teme a la muerte). Esto no significa que uno no pueda interrogarse sobre el papel social de la religión o preguntarse a qué necesidades individuales puede responder. Pero hablar de la necesidad de la religión no significa, para una mente no partidista, reducir necesariamente el fenómeno religioso a una función psíquica o social condicionada por el instinto o, a la inversa, considerar su permanencia y su universalidad como signos de la existencia de

fuerzas superiores. Como veremos al hilo de estas páginas, la historia muestra que lo religioso concierne a tendencias psíquicas diversas y contradictorias – deseo, miedo, amor, ideal...– y participa de manera igualmente diversa en la construcción de las sociedades: cohesión social, ética, normas, violencia, solidaridad, exclusión... Es, por tanto, vano tratar de probar la existencia o la inexistencia de una realidad suprasensible (llamada Dios por los monoteísmos) a partir de la observación del hecho religioso. Este traduce una aspiración humana universalmente extendida, pero no puede informarnos de manera segura sobre la fuente última de la que procede el sentimiento religioso.

Me contentaré, pues, con describir aquí de manera concreta el *cómo* de la religión tal como se la puede aprehender en el estado actual de nuestros conocimientos. Y esto se llevará a cabo desde una perspectiva histórica cronológica: ¿Cómo apareció el sentimiento religioso? ¿Cuáles fueron las primeras creencias y los primeros rituales? ¿Cómo se desarrollaron conforme a la evolución de las sociedades y la complejidad creciente de su organización? ¿Cómo nacieron y cómo se desarrollaron las grandes religiones históricas? Para realizar mi proyecto, he utilizado un volumen de materiales inmenso, fruto de los trabajos de cientos de investigadores desde hace décadas. Me he apoyado especialmente en la *Encyclopédie des religions*, que he codirigido con Ysé Tardan-Masquelier (Bayard, 1997) y en la que colaboraron ciento cuarenta especialistas de todo el mundo. He intentado aquí actualizar, simplificar y sintetizar ese saber enciclopédico para hacerlo accesible al mayor número posible de lectores y, sobre todo, lo que es completamente innovador, inscribirlo en la forma de un recorrido histórico que comenzó hace cerca de cien mil años.

Este breve tratado se divide en dos partes. La primera, la más original, se interesa por el nacimiento del fenómeno religioso y su evolución hasta aproximadamente el año 1000 a. C. La segunda parte estudia una a una las grandes tradiciones religiosas que nacieron a partir de ese momento –en lo que Karl Jaspers denomina la «edad axial de la humanidad»– y que siguen existiendo en nuestros días, insistiendo en los momentos fundadores y en los momentos fuertes de su evolución. Cada capítulo se cierra con una breve evocación de la situación actual. Volveré de manera más general en la conclusión sobre la situación de la religión en el mundo moderno.

La historia comparada de las religiones es una ciencia ya más que centenaria y se ha enriquecido con nombres prestigiosos del pensamiento: Max Müller, Karl Jaspers, James Frazer, Rudolf Otto, Georges Dumézil, Mircea Eliade, René Girard y muchos otros. Una pregunta teórica central ha preocupado a muchos de estos pensadores: ¿existe un sentido en la evolución religiosa de la humanidad? En otras palabras, ¿se pasa de lo imperfecto a lo perfecto, de una religiosidad primitiva a otra más evolucionada? Volveré en la conclusión de este libro sobre esta polémica cuestión, que apela necesariamente a juicios de valor. A lo largo de este estudio histórico y comparativo, he tratado de atenerme a los hechos, constatando tanto las evoluciones y las rupturas como los elementos de continuidad. Algunos hechos podrán molestar a los creyentes poco habituados a una lectura histórica racional: cuando explico, especialmente, el modo en que las religiones toman elementos unas de otras o la manera en que sus libros sagrados se han configurado de manera progresiva. En ningún momento trato de mostrar que una religión sea más verdadera o mejor que otra, como tampoco pretendo probar que la religión sea, en esencia, buena o mala. Históricamente, y el lector se dará cuenta de ello en el curso de este largo recorrido, las religiones se muestran ambivalentes: segregan cohesión social (una de las etimologías latinas de la palabra *religión* significa justamente «religar»), pero también violencia; compasión por el prójimo, pero también exclusión; libertad y alienación; saber y oscurantismo. Sin duda, no todo ello en el mismo grado, pues varía según las culturas y las épocas. Es, por tanto, vano querer encerrar las religiones en un compartimento *blanco* o *negro* y no ver en ellas más que fermentos de paz y de progreso o, por el contrario, lugares de oscuridad y violencia.

Filósofo de formación, soy discípulo lejano de Sócrates, quien afirmaba que la ignorancia estaba en la raíz de todos los males. Ahora bien, obligado es constatarlo, cuando se trata de las religiones, la ignorancia y los prejuicios –los de algunos creyentes como los de algunos ateos– siguen floreciendo en nuestras sociedades por marcadas que estas se encuentren por la ciencia y la preocupación por la racionalidad. En un mundo en el que las religiones se mezclan y chocan entre sí y donde siguen desempeñando un papel esencial, ¿no es hoy capital, tanto para creyentes como para no creyentes, tratar de comprender el fenómeno religioso, conocer mejor, sin juicios a priori, las grandes religiones de la humanidad, sus diversos enraizamientos culturales y

las cuestiones universales de las que son portadoras?

PRIMERA PARTE

ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA HUMANIDAD

La religión original

Nadie sabrá nunca lo que pasó realmente aquel día, hace aproximadamente cien mil años, en Qafzeh, cerca de la actual Nazaret, en Israel. Probablemente la escena resultó impresionante. Llevados por los suyos, a los que los arqueólogos llaman protocromañones o antiguos *Homo sapiens*, dos difuntos fueron enterrados en una fosa: una mujer de veinte años, depositada sobre su costado izquierdo, en posición fetal, y a sus pies un niño de unos seis años, acurrucado. A su alrededor, quizá sobre sus cuerpos, cantidad de ocre rojo, testimonio de un ritual funerario. ¿Qué sentimientos animaban a quienes procedieron a esa inhumación deliberada, una de las más antiguas que se conocen? ¿Estaban tristes? ¿Aterrados? ¿Y por qué habían roto con las costumbres de los demás mamíferos, incluidos sus propios antepasados, que se apartaban de los cuerpos y los abandonaban sin más cuando la vida dejaba de animarlos?

Primeros rituales de la muerte

Las excavaciones emprendidas en Qafzeh a partir de 1930 por el cónsul de Francia en Jerusalén, André Neuville, y simultáneamente en el sitio vecino de Skhul por la arqueóloga británica Dorothy Garrod, dieron a conocer una treintena de sepulturas de la misma época, conteniendo cuerpos tumbados en su mayor parte sobre un costado, con las piernas flexionadas, cubiertos de ocre. En dos de ellas, se habían depositado objetos: una mandíbula de jabalí junto a un adulto, una cornamenta de cévido en las manos de un adolescente. Objetos rituales, testimonios indefectibles de la existencia, desde ese momento, entre nuestros ancestros, del pensamiento simbólico que caracteriza al ser humano.

Es en esas tumbas, de cien mil de años de antigüedad, donde se observan las primeras muestras de religiosidad humana. Una religiosidad que se expresa a través de rituales portadores de sentido y que va más allá de la

simple emoción, de la que, probablemente, son capaces los animales ante la desaparición de aquellos que les son próximos. Hay signos que, en efecto, permiten pensar que la puesta en escena que rodea esas inhumaciones expresa la creencia en una vida después de la muerte, en otras palabras, en un mundo invisible en el que los muertos seguirían existiendo. La postura acurrucada del feto en la que son depositados los cuerpos, y que se observará después en todas las religiones del mundo, significa, según la hipótesis más plausible, que la muerte es concebida como un nuevo nacimiento. De la misma manera, la cabeza está, por lo general, dirigida hacia el Este, la dirección en la que sale el sol. El cuerpo no queda abandonado a su soledad: a medida que avanza la evolución de la humanidad, se depositan objetos cada vez más sofisticados a su lado. ¿Es para secundarle en ese gran viaje que emprende, o para tenerlo contento a fin de que no vuelva para importunar a los vivos? Las dos hipótesis no son inconciliables, y ambas atestiguan la creencia en la supervivencia del alma. Frecuentemente en el Paleolítico medio, y de manera sistemática en el Paleolítico superior,¹ las sepulturas contienen sílex tallados para defenderse, comida, como atestigua el estudio de las osamentas animales encontradas cerca de los cuerpos, y piedras esculpidas cuyas muescas, hoy indescifrables, tenían sin duda un sentido simbólico preciso para los artistas que las tallaron.

Otro hecho significativo: los muertos son inhumados a cierta distancia de los vivos. Realmente, el hombre del Paleolítico es un nómada cazador-recolector que ignora la posibilidad de construir refugios y se desplaza según las estaciones, en función de lo que le ofrece una naturaleza que todavía no ha aprendido a domesticar. Sin embargo, las huellas de campamentos, localizadas por el análisis de los restos de fuego y de alimento, están sistemáticamente apartadas de lo que podemos llamar los primeros cementerios. En Skhul, por ejemplo, varios cientos de metros separan la gruta funeraria en la que fueron enterrados una decena de esqueletos de otra gruta dedicada a la vida cotidiana. Y no es tanto del olor del cadáver en descomposición de lo que quieren huir los vivos (los cuerpos están cubiertos por capas de tierra y de piedras), cuanto del cadáver mismo, probablemente fuente de inquietudes, incluso de terror.

No tenemos ningún otro indicio en cuanto a la religiosidad desarrollada por el homo sapiens desde hace cientos de miles de años. Ignoramos cómo concebía la supervivencia de estos cuerpos, evidentemente engalanados para

otra vida. La investigación arqueológica no permite siquiera afirmar alguna forma de creencia en un dios o en dioses, en espíritus naturales o ancestrales: además de estas sepulturas, nuestro antepasado, que tallaba sílex e inventaba las primeras herramientas, dando así muestra de capacidad de innovación, incluso de una incipiente conceptualización, no ha dejado huellas de sus convicciones más íntimas.

El arte rupestre

Pasarán miles de años (¡una nadería a escala de la humanidad, que tiene tres millones de años!) antes de que el hombre descubra un nuevo medio de expresión: el arte, antepasado de la escritura. Las pinturas rupestres más antiguas, encontradas en Australia y Tanzania, datan de hace más de cuarenta y cinco mil años. No se trata ya de muescas talladas en piedras de formas extrañas, un ejercicio al que nuestros antepasados se entregaron desde hace trescientos mil años, sino de verdaderas pequeñas escenas que representan animales y seres humanos. No se trata tampoco de una particularidad propia de ciertos grupos, en algunas zonas geográficas: decenas de millones de pinturas y grabados paleolíticos han sido descubiertos hasta ahora en ciento sesenta países, en los cinco continentes. Son «los archivos más voluminosos que posee la humanidad sobre su propia historia antes de la invención de la escritura», escribe el paleoetnólogo Emmanuel Anati, que califica los emplazamientos de arte rupestre, a menudo grutas, de «catedrales» en el sentido religioso del término.²

¿Tienen un sentido esas obras? La pregunta comenzó a plantearse en el siglo XIX, cuando los arqueólogos tomaron conciencia de su historia, que se remonta a decenas de miles de años. La tesis de Édouard Lartet (1801-1871), que defiende el principio del arte por el arte, fue rápidamente desarticulada por Salomon Reinach (1858-1932), luego por el abad Henri de Breuil (1877-1961), que desarrolló una teoría del arte mágico: al pintar escenas de caza, el hombre capturaba la imagen de los animales que quería cazar, antes de capturar a los animales en carne y hueso. Se emitieron otras hipótesis diversas para tratar de dar un sentido a este enorme patrimonio de la humanidad que nos ha sido legado: una expresión de los mitos del origen, una oda simbólica a la sexualidad y, más recientemente, la teoría chamánica

elaborada en 1967 por Andreas Lommel,³ y desarrollada en 1996 por Jean Clottes y David Lewis-Williams.⁴ Según estos últimos, las pinturas y grabados, en los que los animales son claramente dominantes, no representan a los animales mismos, sino que son los espíritus de los animales surgiendo de la roca, a los que los chamanes de la prehistoria invocaban y con los cuales se comunicaban en sus trances rituales. Los elementos hablan a favor de esta tesis, en particular la localización geográfica de los grandes centros de arte rupestre, situados en su mayor parte en zonas desérticas, poco propicias a las actividades de caza y recolección: el Neguev en Israel, las colinas de Dahthami en Arabia, el Kalahari en África del Sur, Uluru en Australia... En otras palabras, no son las grutas habitadas las que eran *decoradas*, sino lugares reservados específicamente a esa actividad, por esto mismo muy probablemente ritualizada. Por otra parte, se puede establecer un paralelismo con las últimas poblaciones de cazadores-recolectores, cierto es que en vías de extinción, pero que han podido ser observadas hace algunas décadas en Australia, África o en la Amazonía. Ahora bien, los testimonios de los etnólogos coinciden: las pinturas sobre roca, madera o hueso han sido realizadas generalmente, cuentan, en el transcurso de largas ceremonias de iniciación, y tienen por objeto abrir las vías de comunicación con otro mundo, un mundo sobrenatural, siendo la participación en el ritual una condición de su éxito.

El mundo invisible

Nunca sabremos cuál de esas hipótesis es la buena. Es muy posible que una conjunción de factores constituya la verdadera clave de interpretación de la producción artística prehistórica, cuyas intenciones son probablemente múltiples, incluida la magia y la comunicación con el mundo sobrenatural, con el objetivo de intentar dominar una naturaleza que, en la época, no es sino misterio. Por comodidad, denominaré al pensamiento religioso del Paleolítico «chamanismo», nombre que se dio, a mediados del siglo XIX, a las religiones de los pueblos primitivos, en referencia al *saman* tungús, que salta, baila, se agita: el chamán que entra en trance cuando se alía con los espíritus.

El chamanismo es una religión de la naturaleza que se desarrolló en el seno de poblaciones que vivían en profunda simbiosis con ella, entre hombres que

formaban parte de esa naturaleza de manera viva, que no eran extraños a ella, y que no se contentaban con observarla. Cazadores-recolectores de técnicas rudimentarias, vivían en pequeños clanes, en los que seis o siete hombres adultos cazaban los animales grandes con piedras y azagayas, ocupándose tal vez las mujeres de la recolección y de los niños, cuya concepción era sin duda un misterio para ellos. Tributarios de las estaciones, de la lluvia, del sol, estos hombres vivían fenómenos externos que los superaban: los nacimientos, las tempestades, el retorno de la primavera y la floración de los árboles, los temblores de tierra... Fenómenos cuyas causas actualmente conocemos, que somos incluso capaces de predecir, pero frente a los cuales ellos se encontraban totalmente desprotegidos. A pesar de las capacidades de abstracción y de síntesis que habían desarrollado (o, más bien, gracias a ellas), no podían en suma, en su indigencia técnica, dar otras explicaciones que las sobrenaturales a hechos que, como la salida y la puesta del sol, nos parecen ahora completamente anodinos. A cada interrogante, solo una respuesta sobrenatural parecía apropiada. «Era evidente para el hombre que la naturaleza desprendía energía; el calor y el frío, la luz y las tinieblas eran la expresión de una naturaleza no estática. La tendencia a prestar conciencia y voluntad a esas energías es un arquetipo humano que apareció ya en el arte de los cazadores arcaicos. Su antropomorfización, es decir, el hecho de atribuirles apariencia humana, es un proceso más tardío», sostiene Emmanuel Anati al término de décadas de trabajos de campo.⁵

Actualmente, a través de las culturas chamánicas que han sobrevivido, especialmente en Siberia, podemos tratar de hacernos una idea de lo que fue la primera religión de la humanidad, que luego se configuró y desarrolló durante varias decenas de miles de años. Para mantenerse tranquilo frente a los imprevistos, las amenazas y los peligros que la naturaleza hacía surgir ante él, para expresar al mismo tiempo el sentimiento de admiración que experimentaba ante esa grandeza y esa majestad, el hombre otorgó una sustancia al mundo invisible. Puso nombre a los espíritus con los que podía negociar para atraerse sus favores. Es posible que algunos individuos, más dotados que otros para este tipo de negociaciones, destacaran muy pronto del conjunto. No son sacerdotes en el sentido en que hoy lo entendemos, sino cazadores como los demás que, simplemente, tienen la facultad, cuando su necesidad se hace sentir, de consultar a esas fuerzas que se olvidan de enviar animales o que ocultan el sol detrás de nubes oscuras. En las poblaciones

chamánicas estudiadas por los etnólogos modernos, los inuits del Gran Norte, los bushmen del África austral o los aborígenes de Australia, cuyo modo de vida ha estado hasta hace bien poco muy próximo al de los cazadores-recolectores de la prehistoria, este hombre providencial sabe proceder a intercambios con los espíritus, sabe ofrecerles una compensación en términos de fuerzas vitales a cambio del alimento retenido. Es un intercambio de una cosa por otra muy funcional, muy racional, en definitiva, que no incluye ni oraciones ni sacrificios.

Una única religión primitiva

Un hecho es casi seguro: sea cual fuere la región del globo en la que vivían, y durante un periodo que se extiende durante decenas de miles de años, los hombres del Paleolítico han alimentado sentimientos religiosos de una semejanza sorprendente. Ciertamente, no se trata de una religión en el sentido en que lo entendemos hoy, con sus ritos, sus mitos y su credo, sino de un conjunto de creencias basadas en un tronco común: la supervivencia del alma, la existencia de espíritus *naturales* y de causas sobrenaturales de los acontecimientos naturales, la posibilidad de entrar en contacto con esas fuerzas y de proceder a intercambios portadores de normalización en este mundo. Esos rasgos comunes fundamentan así lo que se denomina las religiones chamánicas o primeras, tanto africanas como australianas, americanas o siberianas, que se han desarrollado en un cierto aislamiento, incluso total, unas de otras, cultivando, sin embargo, una relación idéntica con lo sobrenatural, una misma percepción de ese otro mundo, concebido como una emanación de la naturaleza y actuando en total simbiosis con ella.

Nuestros lejanos antepasados cazadores-recolectores desarrollaron, cada grupo por su parte, un mismo sistema simbólico, una misma manera de aprehender y de comprender el mundo que los rodeaba. Importantes revelaciones se han derivado, en el curso de las dos últimas décadas, de la comparación de los *archivos* que nos han dejado en forma de esculturas y pinturas realizadas sobre los soportes de que disponían y que han sobrevivido a las agresiones del tiempo: huesos, piedras, rocas. Ahora bien, en los ciento sesenta países en los que han sido descubiertas, estas obras presentan innegables redundancias, así como una evolución similar, paralela a la de las

técnicas y los modos de vida.

La constatación más sorprendente, incluso para el ojo poco sagaz, es el uso del color rojo, asociado en todas las áreas a un contacto con el otro mundo: tanto en Oriente Próximo como en África o Europa, se ha encontrado una abundancia de ocre en las sepulturas más antiguas, y las figuras más emblemáticas dibujadas en las grutas se caracterizan por ese mismo color. Por otra parte, respecto a la elección de los motivos, la proliferación de animales, en particular toros, serpientes y cérvidos, investidos muy evidentemente de un fuerte valor simbólico que somos incapaces de descifrar, y la ausencia casi total de formas vegetales, son otras constantes de esas pinturas. En cuanto a los seres humanos representados, con frecuencia están, en todas las latitudes, en la postura llamada del orante, es decir, con los brazos levantados hacia el cielo: ¿expresan la actitud de oración para solicitar un favor o el sometimiento a una fuerza superior? ¿Y por qué todos ellos lo expresan con el mismo gesto? Estas son preguntas a las que será muy difícil dar algún día una respuesta definitiva. Otra característica, también casi universal, del arte paleolítico es la presencia en el fondo de algunas grutas, a menudo las más profundas, de huellas de manos, en negativo o en positivo, pertenecientes a una multitud de individuos, juntas unas con otras en un alegre desorden, y que han dado lugar a la elaboración de diferentes teorías explicativas. Es posible que esas huellas hayan marcado el término de un proceso iniciático de adultos jóvenes, como sucede todavía en algunos clanes aborígenes de Australia. Investigadores como Jean Clottes y David Lewis-Williams⁶ han sostenido la posibilidad de que tales huellas, dejadas sobre las paredes más sombrías y recónditas, constituyeran una clave para el mundo de los espíritus, un mundo que comienza allí donde acaba el del hombre y al que tienen acceso los chamanes, que «atraviesan» la pared usando esta «llave» mágica, en sus «viajes» a los otros mundos a los que se dirigen para cumplir su función principal: la negociación con los espíritus. Pero nos podemos interrogar también por el sentido del «culto a los cráneos» practicado en diferentes formas por los hombres del Paleolítico. Cerca de las grutas, especialmente en Ariège, se han encontrado cráneos con un agujero abierto de manera que es posible colgarlos de una liana. ¿Se pretende asustar con ellos a los clanes humanos enemigos? ¿O tienen un objetivo ritual o simbólico? En Pekín, en los Pirineos o en Baviera, se han encontrado otros cráneos, perforados de manera que hacía posible extirpar el cerebro: ¿se

trataba de simples actos de antropofagia, o de una manera de nutrirse de la fuerza espiritual de quienes ya no estaban aquí? Mucho más tarde, en esas mismas regiones, el culto a los cráneos estará en estrecha relación con el de los antepasados.

Una tesis que ha conocido cierto éxito entre los investigadores trata de fundamentar *técnicamente* esta innegable semejanza relacionándola con un dato confirmado por la genética: el origen africano común de toda la humanidad. Esta tesis postula una difusión de las bases de la religiosidad a partir de ese hogar único del que los hombres habrían emigrado llevando consigo una memoria colectiva también única, y de la que posteriormente habría surgido la mitología, en particular el mito del paraíso original (o tierra de los orígenes) que comparten todas las civilizaciones, con las variantes que les son propias. «Se puede considerar la existencia de un núcleo primordial del fenómeno religioso, del lenguaje articulado e incluso del nacimiento del arte en las épocas anteriores a la dispersión del *Homo sapiens*. Todas las religiones actuales se relacionan con una religión primordial», sostiene, por ejemplo, Emmanuel Anati.⁷ Sin embargo, un obstáculo se opone a esta afirmación: se ignora quiénes fueron esos primeros migrantes, y, sobre todo, si eran capaces de concebir una «religión primordial». Es muy poco probable que se tratara de los australopitecos, homínidos más que hombres, que, hace cuatro millones de años, se erguían sobre sus patas traseras pero que todavía no sabían tallar herramientas ni, sin duda, hablar. Hay científicos que no excluyen que el primer viajero haya sido el *Homo habilis* (el hombre hábil) quien, dos millones de años más tarde, tallará las primeras y rudimentarias herramientas. La gran oleada migratoria se habría producido, no obstante, con el *Homo erectus* (el hombre erguido), antepasado del *Homo sapiens* (el hombre que sabe), que descubre el fuego, se mantiene erguido y está dotado de un cerebro más grande que el de sus antepasados. El *erectus* mejora sus herramientas, utiliza incluso rascadores, y aprende a cocer sus alimentos. Pero ¿tiene ya la capacidad de simbolización suficiente para preguntarse por el mundo que lo rodea y contemplar la idea de otro mundo para protegerse?

A principios del siglo xx, Wilhelm Schmidt (1868-1954), lingüista alemán, por otra parte misionero católico, que había aprovechado sus estancias en el Sudeste asiático para estudiar allí la lengua y las creencias de los pueblos primitivos, no se enreda en tales consideraciones. Es uno de los primeros en afirmar una religión original de la humanidad y en nombrarla. En *El origen*

de la idea de Dios (1912), su obra más célebre, sostiene que esa religión fue el monoteísmo. Los hombres, dice, han reconocido a Dios desde el origen, aunque no estableciesen un culto. De este modo, a lo largo de los milenios, poco a poco ese Dios se alejó y finalmente fue «olvidado» en beneficio de una gran cantidad de dioses más cercanos, más accesibles, en torno a los cuales se habían establecido rituales, lo que permitía mantener su «presencia» en la vida cotidiana de los fieles. Y así es como del monoteísmo original, la religión más antigua del mundo, nació una plétora de politeísmos de factura más reciente. Esta teoría toma cuerpo en África en la leyenda de la moledora de mijo: hubo en otro tiempo, dice esta leyenda, una mujer que se obstinaba en moler los cereales que se le resistían en el fondo de su mortero. Para tratar de aplastarlos, levantaba muy alto su maja, la bajaba con fuerza, pero en vano. La levantaba cada vez más alto, hasta que llegó a tocar el cielo, a Dios, que se alejaba para evitar los golpes de maja. Pero los granos seguían resistiéndose. Y Dios se alejó tanto que terminó por no oír la voz de los hombres. Para dirigirse a él, tuvieron que recurrir a los espíritus de los antepasados y a los espíritus de la naturaleza. Con el tiempo, con el alejamiento de Dios, terminaron por olvidarlo para dirigirse ya tan solo a los espíritus. ¿Refleja la leyenda una creencia original, o bien fue elaborada tardíamente, bajo el efecto del contacto con los monoteísmos, en particular el cristianismo, llevado a África por los misioneros occidentales a partir del siglo XIX? Esta leyenda coincide, sin duda, con el viejo mito mesopotámico del alejamiento del dios An, el mayor de los dioses sumerios, que, a fuerza de rodearse de una corte cada vez más compleja de hijos y de dioses inferiores, terminó por volverse inaccesible a los humanos. Este mito es, sin embargo, relativamente tardío en las creencias mesopotámicas, y sigue a la constitución de un panteón de enorme complejidad. De la misma manera, la tesis de la elaboración relativamente reciente del mito de la moledora de mijo goza del favor de los especialistas de las religiones autóctonas africanas. Y, de hecho, la teoría de un monoteísmo original de la humanidad tiene ahora una escasa vigencia, salvo en personas movidas por consideraciones ideológicas, en el ámbito de los movimientos creacionistas.

Sin embargo, hablar de una religiosidad común a los cazadores-recolectores no es un abuso del lenguaje, y constituye sin duda una demostración brillante de la universalidad del espíritu humano y de su especificidad con relación a los demás seres vivos. Es, en todo caso, la tesis

que prevalece en la actualidad, y que se basa en el análisis y la comparación del volumen de informaciones de que disponemos sobre la espiritualidad de los primitivos actuales, los cazadores-recolectores que nos son contemporáneos. «El chamanismo es uno de los grandes sistemas imaginados por el espíritu humano, de forma independiente, en diversas regiones del mundo, para dar sentido a los acontecimientos y para actuar sobre ellos», escribe el etnólogo contemporáneo Michel Perrin, que ha consagrado lo esencial de sus trabajos a las comunidades aisladas de la Amazonía con las que ha convivido durante largos periodos.⁸ Es posible que el ser humano haya llegado al sentimiento religioso, que más tarde dará nacimiento a la religión, como reacción casi instintiva al mundo que lo rodeaba, mediante respuestas basadas en la idea de unos espíritus con los que procedía a intercambios basados en la reciprocidad (yo te cojo este animal para alimentarme, te lo devuelvo ofreciéndote en contrapartida un poco de mi fuerza vital que te alimentará); de hecho, esto parece más plausible que el que lo haya desarrollado sobre la idea de unos dioses con los que esos intercambios se entienden en términos de donación en forma de ofrendas o sacrificios, a cambio de los cuales se espera un *regalo* diferente del dios, ya sea en forma de riquezas o salud.

Lo numinoso y lo sagrado

El teólogo luterano alemán Rudolf Otto (1869-1937) es uno de los primeros pensadores en sentar la idea de un sentimiento de lo sagrado inherente al hombre y que precede a sus tentativas de explicar el mundo, sus orígenes, su devenir. Otto ve en ese sentimiento intrínsecamente humano la esencia de la religión, su parte más íntima, sin la cual no sería una religión. En 1917, publica su obra emblemática, *Das Heilige (Lo santo)*,⁹ en la que forja el término «numinoso» (término que ha entrado ya en el vocabulario habitual de las ciencias de las religiones) para designar lo sagrado original. Lo numinoso, dice, surge de la experiencia del *mysterium tremendum*, «un terror de íntimo espanto que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar».¹⁰ Lo *tremendum*, ese terror que hiela y produce literalmente frío en la espalda, se manifiesta ante el misterio: los fenómenos naturales extraños que uno no se explica, comportamientos animales como el ulular de la

lechuza por la noche, probablemente la misma muerte. Es de este terror, semejante al que se experimentaría hoy día ante un espectro, que surge «en el alma de la humanidad primitiva, de donde procede todo el desarrollo histórico de la religión».¹¹ Pero el mero terror no explica que lo numinoso sea al mismo tiempo objeto de búsqueda, de codicia, de deseo, no solo por lo que se espera de él, sino también por sí mismo; interviene ahí un aspecto de fascinación, explica Otto, «que crece en intensidad hasta procurar delirio y embriaguez».¹² Sin duda, los primeros seres humanos experimentaron ya la noción de belleza natural en los inmensos espacios vacíos de los desiertos y las estepas, en la cima de las colinas o en lo más profundo de los valles rodeados por sublimes montañas, que privilegiaron para erigir sus santuarios. Es, pues, tanto del espanto como de la admiración ante lo que lo rodea como el hombre toma conciencia de lo sagrado, insiste Rudolf Otto, yendo a contracorriente de las teorías emitidas en su época. Los nombres más eminentes de la etnología y de las ciencias religiosas que le sucedieron reconocen, por otra parte, su influencia: Paul Tillich, Gustav Mensching y, sobre todo, Mircea Eliade, quien basará el libro que lo ha hecho popular, *Lo sagrado y lo profano*, en la idea de lo numinoso.

Dicho esto, lo numinoso, «el atrio de la historia de las religiones»,¹³ no se puede expresar, enseñar ni transmitir en forma de conceptos. Se encarna en una experiencia que procura lo que se denomina el «sentimiento del estado de criatura», por oposición al de omnipotencia que nuestros antepasados debían de sentir cuando abatían un animal más grande que ellos para alimentar al clan. Aterrado y fascinado al mismo tiempo por esa realidad inexplicable, el individuo trata de *acumular* lo numinoso en un lugar, a fin de localizarlo y poseerlo. Piedras de formas extrañas y colores particulares permiten catalizarlo; los amontonamientos más antiguos de este tipo datan de hace casi medio millón de años, es decir, del Paleolítico inferior. Se erigen santuarios naturales, como ese túmulo coronado por una piedra con forma de rostro humano en una gruta de España, o esas cuarenta piedras verticales levantadas en el Néguev hace cuarenta mil años, si juzgamos a partir de la datación de los restos de herramientas y hogares localizados en las proximidades.

Lo numinoso así acumulado para ser dominado está dotado de propiedades mágicas; es de esta forma como se esbozan sin duda los primeros rituales elementales, alrededor de las piedras y los túmulos, delante de las pinturas rupestres, donde todavía no se dan las gracias a una divinidad, pero donde se

aplaca la cólera de espíritus aún no nombrados. En un mundo en el que no existe jerarquía, donde el hombre se percibe en pie de igualdad con el animal, no hay todavía dioses ni sacerdotes para servirles.

¹ El Paleolítico comienza con la aparición del hombre, hace aproximadamente tres millones de años. El Paleolítico medio se extiende de –300 000 a –30 000 años, y el Paleolítico superior de –30 000 a –10 000 años. Estas subdivisiones expresan estados de evolución tecnológica, con el paso del sílex bifaz a la industria de hojas, y el desarrollo simultáneo de las armas. Pero durante todo este periodo el hombre es un cazador-recolector nómada.

² E. Anati, *Aux origines de l'art*, París, Fayard, 2003, pág. 10.

³ A. Lommel, *The World of the Early Hunters*, Londres, Adams & Mackay, 1967.

⁴ J. Clottes y D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, Ariel, 2001, trad. de J. López.

⁵ E. Anati, *Aux origines de l'art*, *op. cit.*, pág. 74.

⁶ J. Clottes y D. Lewis-Williams, *Los chamanes de la prehistoria*, *op. cit.*

⁷ E. Anati, *Aux origines de l'art*, *op. cit.*, pág. 89.

⁸ M. Perrin, *Le Chamanisme*, París, París, PUF, «Que sais-je?», 1995, pág. 5 [vers. cast.: *El chamanismo*, Madrid, Acento, 2002, trad. de V. Martínez].

⁹ R. Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980, trad. de F. Vela.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 29.

¹¹ *Ibid.*, pág. 30.

¹² *Ibid.*, pág. 58.

¹³ *Ibid.*, pág. 166.

Cuando Dios era mujer

Quince mil años antes de nuestra era, la Tierra comienza a salir de un periodo glaciario que había comenzado cien mil años atrás. Europa está todavía bajo los hielos cuando se dejan sentir los primeros efectos del calentamiento en el Oriente Próximo, en una zona que se extiende desde el actual Egipto a Irak, pasando por Líbano, Siria y Jordania. Es allí, doce mil quinientos años antes de nuestra era, donde el hombre lleva a cabo su primera experiencia de sedentarización. Sale de las grutas, construye casas al aire libre, estructuras ovales de tierra y de madera, medio enterradas y consolidadas con piedras, y adquiere sin duda el sentido de la propiedad privada. La civilización natufiense, que recibe su nombre de Uadi Natuf, cerca de Jericó, donde la arqueóloga británica Dorothy Garrod encontró en 1928 sus primeras huellas, se prolonga durante dos mil quinientos años y constituye el periodo bisagra entre el Paleolítico y el Neolítico.

Las precipitaciones son abundantes; el clima, suave; los cereales silvestres, numerosos. El hombre del Natufiense sigue siendo cazador-recolector, pero, a diferencia de sus predecesores, captura solamente los animales pequeños que abundan en la región, más que los grandes animales feroces que cazaban los hombres del Paleolítico, y recoge los cereales que sabe moler y aprende a almacenar. No es todavía ganadero, pero comienza a domesticar a un primer animal, el perro, cuyos restos acompañan a los del dueño en algunas sepulturas. Sus herramientas son más sofisticadas, descubre el arte del pulido, que utiliza sobre todo para las esculturas talladas en hueso, que representan figuras de animales asexuados, así como para adornos de conchas y hueso que lleva a modo de talismanes protectores y que le acompañarán en la tumba.

Son pequeños detalles, sin duda. Ínfimos toques impresionistas sobre el inmenso lienzo de la historia de la humanidad. Pero ponen las bases de un paso de gigante que va a realizar la revolución neolítica. Esta era durará apenas algunos milenios: siete u ocho mil años en Oriente Próximo, donde la

página del Neolítico comienza a volverse hacia el cuarto milenio antes de nuestra era, tres o cuatro mil años en Europa, que comenzará su revolución más tarde. Las condiciones de vida del hombre van a cambiar radicalmente; esquemáticamente, se puede decir que el hombre de las cavernas cede su lugar al hombre de las ciudades. En el plano religioso, la conmoción es de una amplitud equivalente. En efecto, al término de esta era, el sentimiento religioso, que había surgido decenas de miles de años antes, da nacimiento a un embrión de religión constituida que integra los rasgos fundamentales de las grandes religiones posteriores. Esa conmoción se orchestra alrededor de la aparición de una figura inédita: la de los dioses. O más bien de las diosas, puesto que Dios era entonces femenino. Ahora bien, no se negocia con un dios como con un espíritu: a lo largo de los siglos, las relaciones entre este mundo y el mundo superior se organizan de manera diferente, las oraciones se imponen a las negociaciones, los intercambios con los dioses se formalizan con las ofrendas y los sacrificios; se instauran espacios sagrados, más grandes y más hermosos que las viviendas ordinarias; comienzan a surgir las nociones de moral, de bien y de mal. Habría podido titular este capítulo «La religión: nueve milenios de gestación». He preferido colocarlo bajo el signo de la diosa y el toro. Pues esa es la historia que voy a contar ahora...

La diosa y el toro

Hacia el año 10 000 a.C., la civilización natufiense es reemplazada progresivamente por la civilización llamada «khiamiense», por el nombre de Khiam, el pueblo a orillas del mar Muerto. La técnica de la caza se enriquece con la utilización de flechas con muescas, y se mejora la construcción, con casas que ya no están semienterradas, sino construidas sobre el suelo, con un espacio reservado al almacenamiento de comestibles y una gran habitación para vivir. Es posible que los primeros intentos de desarrollar la agricultura daten de esta época, pero son todavía tímidos. Es más probable que el hombre se hiciera primero ganadero, reuniendo pequeños rebaños en las inmediaciones de los poblados constituidos por una decena de viviendas.

El khiamiense está marcado por un cambio radical del modo de vida del hombre. Antaño tributario de un medio natural sobre el que no tenía ninguna posibilidad de actuar, comienza a manipular ese medio cuando se hace

ganadero, luego, poco después, agricultor. Aunque siga sometido a los caprichos de la naturaleza, está menos desprotegido ante ella, puesto que, en caso de sequías prolongadas o de inundaciones, puede beneficiarse de sus reservas animales y vegetales a la espera de tiempos mejores. Cuando mejora sus técnicas agrarias, llega incluso a producir lo que quiere y a diversificar consecuentemente su alimentación. Crea, conforme a sus necesidades, las herramientas que le ayudan a dominar su entorno y a controlar su subsistencia. Es una revolución total, cuya amplitud nos resulta difícil imaginar hoy y que afecta a todos los sectores de la vida sin excepción: el hábitat, la demografía, las estructuras sociales y familiares, la religión y, de manera evidente, el arte, puesto que este se encuentra entonces tan intrínsecamente ligado a la religión que no existe al margen de ella. Son, por otra parte, las producciones artísticas las que nos sirven de hilo conductor para rehacer la arqueología religiosa. Hacia el año 9000 a.C., de manera súbita, aparecen las primeras aglomeraciones relativamente importantes, siempre en el Oriente Próximo. Europa no ha salido todavía de la era glaciaria.

La revolución de los símbolos no es menos importante que la de la técnica. Convertido en ganadero, el hombre ha *salido* de la naturaleza: por primera vez aparece la idea de una separación entre el mundo humano y el mundo natural, incluso de una superioridad del primero sobre el segundo. El hombre no se ve ya como un elemento entre otros del universo, puesto que lo domina; se sitúa ahora en el centro de ese universo. El sentimiento religioso sufre una metamorfosis. Los espíritus de la naturaleza, los únicos que el hombre del Paleolítico podía concebir, dejan de dominar el conjunto del paisaje religioso, la religión se antropomorfiza, se modela en función del hombre, y surgen los primeros dioses, creados a su imagen. Según una idea aceptada, actualmente extendida, es en ese momento, el del control de la ganadería, cuando también se impusieron los dioses masculinos triunfantes, como puede serlo en ese momento el varón, que trabaja para la supervivencia de su familia, en la sociedad humana. Ahora bien, ¡eso está muy lejos de la realidad que atestiguan las excavaciones arqueológicas de los últimos cien años! Los primeros dioses son, en realidad, diosas. ¿Cómo podría ser de otra manera? Aunque convertido en ganadero, el hombre identificó el proceso sexual de reproducción, hasta entonces enigmático, y aunque descubriera su propio papel activo, la fecundidad femenina conservó para él un carácter mágico y fascinante. A partir de entonces, vemos multiplicarse las esculturas

exclusivamente femeninas. No es la primera vez que los artistas representan figuras femeninas: se han descubierto numerosas estatuillas y grabados parietales de mujeres opulentas, que ponen de relieve el vientre, las nalgas y los senos, que datan del Paleolítico. Esas representaciones, que se multiplican en Europa entre 30 000 y 20 000 mil años antes de nuestra era, constituyen las primeras manifestaciones de un arte antropomórfico. Es muy interesante constatar que el ser humano comenzó representando a la mujer. Pero ¿se trata realmente de diosas? Un debate agita a los especialistas de la prehistoria y, hasta la fecha, todavía no se ha podido aportar ninguna prueba que permita afirmar que se trataba de representaciones de carácter religioso. Esa es la razón por la que no las he citado anteriormente. Sucede de manera muy diferente con las representaciones femeninas del Neolítico, cuyo carácter religioso es indiscutible. Con una corta distancia en el tiempo, esas figuras femeninas están asociadas a los toros, que encarnan la potencia de la fuerza masculina: esculpidos al lado de las diosas, sus cráneos y sus cornamentas están enterrados bajo las casas, como talismanes protectores de la virilidad masculina.

Ese sistema de dos personajes, que dominará en adelante el Neolítico occidental más tardío, así como la Edad del Bronce, «lleva en germen todas las construcciones ulteriores del pensamiento mítico de Oriente y el Mediterráneo», afirma el prehistoriador Jacques Cauvin.¹ Conforme se produce la evolución del sedentarismo –y la evolución, muy rápida, de la técnica–, la imagen de la gran diosa, señora de la vida y, por tanto, del toro, se difunde y se refina. Hacia el año 7000 antes de nuestra era, hacen su aparición los primeros bajorrelieves en las casas de Çatal Hüyük, en Anatolia. La diosa está allí representada con las piernas abiertas, dando a luz unos toros. Del Nilo al Éufrates, abundan esas figuraciones de la diosa que da a luz, rodeada de cráneos de toro. Se la ve también sentada en una silla semejante a un trono, con un niño en sus brazos, protegiendo a un toro –¿o tal vez empezando a ser protegida por él?–. «Está integrada en una estructura que se puede llamar “sagrada familia” neolítica, que no incluye un dios masculino, sino una diosa madre, una diosa hija y un niño divino, a veces con el tema de la madre fecundada por su propio hijo», escribe el historiador Pierre Lévêque.² La misma pareja penetra en el Indo, donde, en el tercer milenio antes de nuestra era, la diosa, que lleva cuernos en ocasiones, es la principal destinataria del culto doméstico, como atestiguan las estatuillas

encontradas entre los restos de las casas de una misteriosa civilización perdida, sobre la que tendré ocasión de volver más extensamente. Y se la encuentra de manera magistral, dominando el panteón de la civilización minoica que se desarrolló en Creta a partir de 2700 a.C.: allí, la divinidad principal es la diosa madre, señora de los animales salvajes, que vela por la fecundidad de la naturaleza, los hombres y los animales, destinataria de un culto próximo a la naturaleza en el que está asociada con el toro, así como con las serpientes, símbolo fálico por excelencia.

¿Se trata, pues, de politeísmo? Aunque no tengamos pruebas en forma de estatuillas o pinturas, es casi seguro que los hombres del Neolítico continuaron dirigiéndose a los espíritus de la naturaleza, siguiendo la tradición de sus antepasados del Paleolítico. Esta tesis es tanto más probable cuanto que los cazadores-recolectores no se han extinguido: continúan viviendo en los bosques y las montañas, así como en los desiertos, cerca de los primeros poblados y pueblos que se constituyen. Sin embargo, las únicas representaciones que aparecen en los altares domésticos del Neolítico próximo-oriental (y, unos milenios después, europeo) son las de la diosa triunfante y el toro, sometido a ella en la medida en que se lo representa sistemáticamente en una posición inferior, sea parcialmente (con cráneos de toro a los pies de la diosa), sea por debajo de ella, sirviéndole a veces de asiento. Por supuesto, la representación de la diosa varió según los lugares y los periodos, de la misma manera que en el curso de los dos últimos milenios Cristo ha sido representado bajo rasgos diversos por los artistas cristianos; se conocen incluso Cristos negros en África. Sus atributos, y sobre todo su papel de diosa de la fecundidad y de la vida, han permanecido no obstante invariables. En este sentido, es posible que nos encontremos, en el Neolítico, ante una de las primeras formas de monoteísmo, aunque este no se presente explícitamente como tal. La diosa adquiere carácter de Ser Supremo: no es una Diosa única, como será más tarde el Dios de los monoteísmos, pero domina el conjunto de la construcción religiosa concebida por el hombre. Las otras fuerzas sobrenaturales están subordinadas a ella. La aparición de esta figura dominante está ligada al desarrollo de la agricultura. A pesar de los progresos realizados en el plano técnico y la existencia de reservas de supervivencia, los hombres siguen siendo tributarios de los caprichos de la naturaleza: las inundaciones, la proliferación de insectos, los periodos de sequía, condicionan la fertilidad del campo, que es su prioridad. Ahora bien,

las religiones siempre han estado ligadas a las necesidades fundamentales del hombre, comenzando por las de alimentarse y protegerse. En la época de los cazadores-recolectores, los espíritus del bosque o de los animales constituían el recurso más natural para dar respuesta a esas necesidades. Con el advenimiento de la agricultura, solo una encarnación de la fecundidad parece capaz de asegurar la fertilidad del campo, pero también la del ganado y las mujeres. Es, por tanto, lógico que la representación divina más importante sea también la mujer, que expresa la esencia de la fertilidad, puesto que es la creadora de vida por excelencia.

El sacrificio

Al mismo tiempo que los dioses reemplazan a los espíritus, surgen los primeros rituales cultuales, y la religión toma cuerpo a partir del sentimiento religioso difuso, tal vez confuso, que regía hasta entonces el espacio de lo sagrado. El hombre sigue sintiéndose englobado en la naturaleza, a la que ve como un orden total, pero se siente dotado de una misión privilegiada: realizar el ritual que permite que el mundo perviva. Esta perspectiva constituye una ruptura profunda con las sociedades de cazadores-recolectores del Paleolítico: no se niega el orden natural, sino que se interioriza, y es la acción humana, a través del ritual religioso, la que se supone que mantiene el orden de un mundo percibido como inestable o movedizo. Sin duda, se reconocía a la naturaleza como algo ordenado, pero al mismo tiempo inquietaban sus excesos, su carácter imprevisible, y se intenta tranquilizar y prevenir de manera *mágica*, a través del ritual, contra un caos siempre posible.

Se instaura una verticalidad, una «apertura nueva que se crea entre el dios y el hombre», por retomar la expresión de Cauvin.³ En la medida en que el hombre ha adquirido el sentimiento de su superioridad sobre la naturaleza a la que domina y en la que ha creado sociedades que se jerarquizan, imagina que la jerarquía se prolonga por encima de él, por encima de este mundo terrenal. La lógica de los intercambios y de la reciprocidad que había establecido con los espíritus ya no puede, piensa él, satisfacer a los dioses o, en este caso, a la diosa. Cuando se dirige a ella, es para rogarle, para llamarla en su ayuda: ella está por encima de él, puede ayudarle como él mismo ayuda

a que su campo produzca y sus rebaños crezcan. Después de cientos de miles de años de estancamiento casi total en las relaciones con las fuerzas superiores, el cambio es muy rápido. Ahora bien, igual que el hombre no puede contentarse con hermosas palabras que no se concreten en acciones, los dioses tienen necesidad de algo más que oraciones. Necesitan ofrendas dignas de ellos, capaces de hacerlos reaccionar a las llamadas de quienes les imploran. El ganadero, *pater familias* preocupado por los suyos, les ofrecerá lo máspreciado que tiene: un animal de su rebaño, que ha alimentado y criado, y por el que ha sufrido. En efecto, nunca son animales salvajes los que se ofrecen en sacrificio, y esta constante perdurará en la historia de las religiones.

En su *Ensayo sobre el don*, que ha marcado a generaciones de etnólogos, Marcel Mauss (1872-1950), considerado el padre de la etnología francesa, por otra parte alumno y sobrino de Émile Durkheim, el fundador de la sociología moderna, ha analizado minuciosamente la lógica en que se apoya el proceso de la ofrenda, de la que el sacrificio es la expresión más acabada.⁴ Mauss realizó pocos trabajos de campo, pero sus estudios se basaban en un número considerable de observaciones, especialmente de sus alumnos; a partir de 1890, fue responsable de la enseñanza de la «Historia de las religiones de los pueblos no civilizados» en la École Pratique des Hautes Études de París. En los pueblos primeros, tanto las comunidades siberianas como los toraja de Célebes, a los que cita abundantemente, se organiza regularmente un ritual de don, el *potlatch*, que formaliza y materializa los intercambios constantes entre los individuos, los clanes, los espíritus. Según la tradición, el intercambio produce abundancia de riquezas: incita, en efecto, al receptor a ser a su vez generoso, y por eso los donantes rivalizan en generosidad, con la certeza de la reciprocidad, ya que «toda donación debe ser devuelta con creces».⁵ Y esto ocurrirá entre los individuos, pero sobre todo entre los hombres y los espíritus de la naturaleza, antepasados de los dioses, que son en realidad los primeros grupos, dice Mauss, con los que los hombres debieron de establecer contratos, puesto que son los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo. Es, por tanto, con ellos con quienes es más necesario (y más útil) intercambiar, y es con ellos especialmente con quienes es más peligroso no hacerlo. Es igualmente con ellos, dice Mauss, con quienes es más fácil, y más tentador, intercambiar: la ofrenda de un sacrificio es devuelta obligatoriamente, y lo es sobre todo de

manera regia, al ciento por uno, se diría hoy, so pena de desprestigiarse. Es más, una donación no puede ser rechazada: ese rechazo es la humillación más grande, no para el que quiere donar, sino para quien se niega a aceptarlo. Y esta regla es universal. Obliga a los hombres y a los dioses, a los clanes y a los individuos.

La función del don, tal como la establece Mauss, permite explicar el afán de superación sacrificial puesto de manifiesto por las investigaciones arqueológicas de las tres últimas décadas, pues desde muy pronto, en su voluntad de ofrecer cada vez más a los dioses a fin de recibir de ellos cada vez más, el hombre buscó fuera de su rebaño algo más valioso que pudiera sacrificarles. ¿Y qué hay más valioso para un hombre que su hermano, su semejante? En Oriente Próximo, las huellas más antiguas de sacrificios humanos, datados entre el siglo IX y el VII a.C., se han localizado en Anatolia oriental. En el pueblo de Cayonu, una losa grabada con una cabeza humana lleva rastros de sangre lo suficientemente abundantes para deducir que fue escenario de rituales cruentos. Y, no lejos de la losa, se han descubierto sepulturas que contienen únicamente cráneos humanos. Indicios similares, que refuerzan la tesis de una práctica ritual de sacrificios humanos en el marco de ceremonias con toda seguridad colectivas, se han encontrado en varias localidades anatólicas, e incluso en Europa entre pueblos neolíticos con el mismo grado de desarrollo que los anatolios de hace diez mil años. Sin que se tengan pruebas tan notorias, puesto que sus cultos se desarrollaban fuera de los templos, en contacto directo con la naturaleza, es, sin embargo, muy probable que los sacrificios humanos destinados a los dioses hayan formado parte integrante de ceremonias especialmente solemnes realizadas tanto en Irán como en la región del Indo, e incluso en Creta; sabemos, en todo caso, que la escalada sacrificial llevará a sabios de diferentes comarcas, a mediados del primer milenio a.C., a demandar una reforma del culto y, a través de él, de la teología.

La violencia y lo sagrado

Además de su función estrictamente religiosa, que es la ofrenda a los dioses, esos asesinatos sagrados tienen un papel primordial para el grupo: asegurar su cohesión. No se degüella a un ser humano igual que a un pollo: los rituales

realizados en el primer caso están dotados de una solemnidad particular, rodeados de una gran carga emocional que moviliza al clan en torno a un acto que sabe transgresor y al que solo los iniciados, generalmente los varones a partir de la pubertad, tienen acceso. Esos rasgos característicos han sido descritos por los etnólogos que han observado, en la primera mitad del siglo XX, a las últimas etnias que han practicado ese tipo de sacrificios, como los dayaks de Borneo o los bataks de Sumatra. En el seno de esos grupos, la realización del sacrificio marca el valor de un hombre, constituye a veces una condición de su matrimonio, y el cráneo de la víctima, una vez limpio y adornado, presidirá en adelante los grandes momentos familiares, en particular los nacimientos, puesto que en él se alojan los espíritus de los dioses convocados. Las víctimas sacrificiales se eligen, casi siempre, fuera del clan: es el Otro, forzosamente enemigo y siempre amenazante. Más rara vez la víctima pertenece al mismo grupo. En ese caso, el sacrificio es tanto más solemne, más violento y, por ello, más vinculante para quienes participan en él.

En 1972, en *La violencia y lo sagrado*, el filósofo René Girard postuló que la violencia y lo sagrado son inseparables, y formalizó el papel de la «violencia fundadora», así como el de la «víctima emisaria». ⁶ El sacrificio, explica Girard, no es un acto expiatorio, sino un medio de desviar la violencia inherente a todo grupo, de encontrarle un exutorio que será el chivo propiciatorio, y proteger así al clan de esta pulsión que le es consustancial. Girard define el sacrificio como «una verdadera operación de transferencia colectiva que se efectúa a expensas de la víctima y que se basa en las tensiones internas, los rencores, las rivalidades, todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad». ⁷ Ofrece como modelo el ejemplo bíblico de Abel el pastor y Caín el agricultor, los hijos de Adán y Eva. El primero sacrificaba a Dios al primogénito de sus rebaños, mientras que el segundo, que no tenía para ofrecer nada más que sus cosechas, se veía privado del exutorio sacrificial. El final de la historia es conocido: Caín es presa de una rabia asesina cuando Dios no acepta su ofrenda pero sí la de Abel, y acalla la violencia que está en él asesinando a su hermano. Dios, prosigue el libro bíblico del Génesis, lo maldice y lo expulsa del campo fértil al país de Nod, «al este de Edén», imponiéndole una perpetua condición errante. ⁸ Sin embargo, el valor catárquico del sacrificio solo funciona con el requisito de que sus engranajes estén de cierta manera ocultos a los hombres,

sin lo cual no puede haber transferencia de la violencia y sustitución de la víctima. Es una operación que, para tener éxito, precisa que los fieles no sepan diagnosticar el papel que tiene la violencia, ni las modalidades que se ponen en acción para su desviación. Esa es la razón de que la tesis oficialmente reconocida y admitida por el clan sacrificador sea que se trata de un don ofrecido al dios para aplacar su cólera. En este sentido, en los grupos en los que no existe un sistema de prevención de la violencia, donde cualquier acto puede suponer un ciclo cruento de venganzas y contravenganzas, la canalización de esa violencia sobre un chivo emisario es, por tanto, un imperativo para asegurar el orden. A la inversa, allí donde las sociedades alcanzan una mayor complejidad hasta instaurar un sistema judicial, el sacrificio pierde su razón de ser, aunque se perpetúe de manera casi mecánica, como sucedió en la Roma y la Grecia antiguas, o de manera simbólica con la eucaristía cristiana que conmemora, lo olvidamos con frecuencia, un sacrificio humano: el de Jesús, muerto en la cruz para salvar a toda la humanidad.

No es tanto la tesis del filósofo francés como su sistematización lo que ha sido objeto de controversia, en la medida en que oculta el papel espiritual del ritual sacrificial, y más generalmente de la religión, en provecho de su exclusivo papel social. Girard afirma, en efecto, que «lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima emisaria; su función es perpetuar o renovar los efectos de ese mecanismo, es decir, mantener la violencia fuera de la comunidad».⁹ Esa constatación es parcialmente exacta, pero pasa por alto un elemento esencial: el sentimiento religioso, lo numinoso descrito por Rudolf Otto, que es inherente al ser humano. Sin duda, ese sentimiento ha evolucionado, ha tomado formas diferentes en función del mundo construido por el hombre, ha estado condicionado por el contexto social y cultural, y al mismo tiempo lo ha modelado, incluso ha contribuido a darle forma en una interacción constante. Eso no impide que las construcciones religiosas, de las más arcaicas a las más evolucionadas, sean también, y probablemente ante todo, una respuesta a un cuestionamiento íntimo y a las angustias que van a canalizar de maneras diversas a lo largo de los siglos, construyendo, lo veremos más adelante, dogmas y ritos que se diferenciarán según las áreas geográficas y culturales.

El culto a los antepasados

Estamos mucho menos desprovistos ante el hombre del Neolítico que ante el del Paleolítico, pues este ciertamente nos ha dejado vestigios de sus actividades, nos ha legado en particular una abundante documentación en forma de pinturas y grabados rupestres, aunque sin proporcionarnos la clave que permitiría descifrar los símbolos que utilizaba. El arqueólogo que, dentro de diez mil o cincuenta mil años, descubra entre las huellas de nuestra civilización estrellas de David, cruces o medias lunas, que nosotros asociamos espontáneamente al judaísmo, al cristianismo y al islam, sentirá tal vez la misma perplejidad que nuestros arqueólogos contemporáneos experimentan ante las espirales o las series de puntos dibujados por nuestros remotos antepasados. ¿Invocaban a los espíritus de los desaparecidos, además de los espíritus de la naturaleza? Algunos indicios hacen viable esa hipótesis, en particular la abundancia de ocre que cubría los cuerpos de los muertos y que formaba parte, quizá, de rituales realizados sobre las tumbas.

Es, en cambio, seguro que los pastores del Neolítico rindieron culto a los antepasados. Los prehistoriadores hablan de un «culto a los cráneos» que se difundió por Oriente Próximo y Anatolia antes de llegar a Europa, cuando esta entró a su vez, a partir del cuarto milenio, en la era neolítica: las primeras huellas europeas se encuentran en Creta, donde los minoicos enterraban a sus muertos en grandes tinajas conservadas en el interior de las casas y a los que ofrecían libaciones. Ese culto tiene quizá antecedentes, pero la manera en la que fue ritualizado y formalizado en Oriente Próximo en este periodo constituye un viraje completo en la historia de las religiones, y estará en la base de la elaboración de cultos considerados secundarios por las teologías ortodoxas pero que, como sucedió en el Neolítico, participan de la religión personal, de ese lazo particular que, más tarde, unirá al fiel con una figura protectora próxima: *devas* en las tradiciones orientales, ángeles, morabitos o santos en los monoteísmos. Las excavaciones más espectaculares se han llevado a cabo alrededor de Jericó y en las montañas anatólicas donde, en el subsuelo de las viviendas, se han encontrado decenas de cadáveres reposando unos junto a otros, enterrados *en su casa*, cerca de los suyos, acompañados de diversos objetos personales: joyas y adornos para las mujeres, armas para los hombres. Bajo una casa del poblado de Çatal Hüyük, se enterraron treinta y dos cuerpos en estratos superpuestos, claramente miembros de un mismo

clan, fallecidos en periodos sucesivos. El examen de las osamentas y de la tierra en la que reposaban ha revelado que algunos de ellos habían sido enterrados en estado de esqueletos. Lo que permite suponer que los cuerpos estuvieron expuestos previamente en lugares fortificados (las osamentas no llevan rastros de mordeduras ni arañazos de animales salvajes) para ser *limpiados* por las aves (¿mensajeros entre este mundo y el más allá?) antes de ser envueltos en pieles de animales o en telas de lino y algodón, y depositados allí donde habían vivido y donde todavía vivían los suyos, de manera que el vínculo familiar no se rompiera.

Cierto número de restos encontrados en los subsuelos de esas casas tienen la particularidad de estar decapitados. Exclusivamente masculinos o femeninos en algunas zonas, pertenecientes indistintamente a los dos sexos en otras, se ignora todavía las razones que presidieron su *elección* entre los otros difuntos. En cambio, sabemos que sus cráneos, separados después de la *limpieza* al aire libre o mediante la apertura de la sepultura después del tiempo necesario para el proceso de descomposición, fueron objeto de un culto doméstico. Engalanados con conchas, grabados, pintados, a veces remodelados con yeso o arcilla para volver a darles un rostro, guarnecieron relicarios y altares erigidos en la habitación principal de la vivienda. En el museo de antigüedades de Jerusalén se encuentran dos ejemplares del séptimo milenio antes de nuestra era, procedentes de Jericó, particularmente notables. Los huesos quedan ocultos bajo el modelado de yeso, conchas de cauri reemplazan a los ojos sobredimensionados, la boca esboza una fina sonrisa. Esos cráneos reflejan de manera muy expresiva la presencia del ausente. Se puede estimar, sin riesgo de equivocarse, que fueron considerados una presencia viva que desprendía energía, emociones, cuya proximidad con aquellos que les imploraban garantizaba, debido a los lazos de sangre, un poder de intercesión privilegiado ante entidades del otro mundo, especialmente la gran diosa proveedora de vida.

El culto de los cráneos, expresión material del culto de los antepasados, constituye una innovación en la historia de la humanidad y en la historia de las religiones. En efecto, con la instauración de la propiedad privada, por tanto, de la herencia, la noción de linaje adquiere mayor importancia. El pastor, el agricultor, saben que legarán un día sus rebaños y sus tierras a sus descendientes, de la misma manera que les han sido legados por sus propios ascendientes, a los que deben, por tanto, sus condiciones de vida. El estatuto

de anciano (término relativo, puesto que la esperanza de vida no supera entonces los treinta o treinta y cinco años) es tributario de esta evolución: es en este periodo cuando comienza a perfilarse la imagen del sabio, «aquel que sabe» y que tiene la capacidad de transmitir lo que ha aprendido de sus mayores. El cambio hacia el estatuto de antepasado es la prolongación lógica de esa nueva condición, y no se puede dejar de constatar su universalidad: todas las culturas y las civilizaciones han practicado, incluso practican todavía hoy, un culto de los antepasados, intermediarios privilegiados en torno a los cuales se articula el sistema de intercambios con las divinidades. Y de la misma manera que los hombres experimentaron muy pronto la necesidad de visualizar las divinidades que invocaban para garantizar su presencia a través de una representación palpable, también sintieron la necesidad, al instaurar el culto de los antepasados, de una proximidad inmediata, física, con sus difuntos, mediante la recuperación de una parte de sus restos, generalmente la cabeza, considerada la sede del espíritu, y, por tanto, del poder. La tradición de los *segundos funerales*, nacida en Oriente Próximo, atestiguada en Europa desde el cuarto milenio, y que continúa vigente en las religiones orales de África o de Oceanía, se deriva de esta lógica. Igualmente denominadas «regreso de los muertos», esas ceremonias se llevan a cabo algunos años después de la muerte, a menudo a *petición* del muerto mismo que se dirige a alguno de sus parientes durante un sueño para advertirle de que ha llegado el momento. La costumbre africana, ciertamente muy próxima a la que debía de estar vigente en el Neolítico, consiste en recuperar y limpiar el cráneo y purificarlo mediante oraciones: es entonces cuando el difunto muere verdaderamente y se convierte en antepasado. Su pensamiento y su saber continúan habitando la reliquia; cuando sus descendientes lo solicitan con los rituales adecuados, él les prodiga consejos, intercede por ellos ante las divinidades y asegura la prosperidad del clan.

La oración y la falta

La instauración del culto de los antepasados constituye un paso capital en la historia de las religiones, en la medida en que modifica totalmente la relación de los vivos con el otro mundo. En 1875, en *Principios de sociología*, el sociólogo y filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903) llegó a afirmar que

ese culto está en el origen de la religión. Una afirmación tal vez excesiva a la luz de lo que nos han aportado los descubrimientos paleontológicos y arqueológicos posteriores, pero que, no obstante, no carece de todo fundamento.

La relación del hombre con esas entidades, a la vez sobrenaturales y de la misma sangre que él, personaliza sus relaciones con el otro mundo. Mientras el *Homo sapiens* del Paleolítico negociaba sus miedos con espíritus en el fondo poco identificables, el Neandertal puede, por primera vez, nombrar la entidad a la que encarga esas negociaciones. Es el padre, el abuelo, un ser identificable, que tiene una historia y se inscribe en una historia. Aunque perteneciente en adelante al mundo de los dioses y los espíritus, conserva vínculos con el de los vivos, en particular con su clan. Dirigirse a él no constituye un salto a lo desconocido. Al contrario, los vivos pueden postular que el antepasado tiene una predisposición favorable para con ellos, ha conocido sus propios tormentos, tiene a partir de ahora la capacidad de protegerlos de las vicisitudes de la vida. Y tiene, sobre todo, la voluntad de hacerlo a fin de que su linaje no se extinga, víctima del hambre o de las calamidades naturales, y, de este modo, no hundirse él mismo en el olvido, sinónimo de una muerte definitiva.

Esta relación privilegiada instauro una dimensión nueva en la concepción de la oración. El antepasado, como el dios, puede en efecto prodigar sus favores, pero puede también castigar, como hace, por otra parte, el ser humano en la vida corriente. De ese modo, los males no se perciben ya como una fatalidad, como una contrapartida de los daños causados necesariamente a la naturaleza por las actividades nutricias de la caza o la recolección: se convierten en sanciones, el retorno de las faltas cometidas hacia los antepasados y los dioses. Se instauro una nueva actitud religiosa: la imploración a esas entidades. Implorar significa «suplicar de manera humilde y conmovedora», «pedir ayuda o solicitar un favor con insistencia», según la definición del diccionario. Se comienzan a multiplicar los ritos, las ofrendas, las oraciones, pero desde una perspectiva totalmente diferente de la que había podido prevalecer entre los cazadores-recolectores: a partir de entonces, no es ya la acción de la ofrenda la que restablece el orden de las cosas, sino el antepasado o el dios a quien esa ofrenda se dirige y que interviene en respuesta. Surge la noción de falta o pecado: cuando los vivos cumplen escrupulosamente sus deberes religiosos y no enojan a las entidades

superiores, estas no tienen razones para castigarlos; al contrario, hacen entonces que se beneficien de su prodigalidad en términos de riquezas y salud.

Podemos suponer que la complejidad de los rituales comienza con esta toma de conciencia de la falta, aunque sea todavía demasiado pronto para hablar de nociones de bien y mal absolutos, ligadas a la idea de pecado tal como la entendemos hoy, y que surgirán más tarde, con los monoteísmos. Por miedo a cometer un error y enojar a aquellos a los que se dirige, el oficiante repite las fórmulas y las acciones que han demostrado una primera vez su eficacia, ya sea deteniendo las lluvias torrenciales, trayendo nuevos nacimientos al rebaño o la familia, promoviendo la curación de un enfermo, etcétera. Por el momento, el bien es lo que beneficia al grupo, el mal es la falta, lo que le atrae la cólera de los dioses. La idea de salvación individual no existe todavía, pero se instaura una moral, indispensable para la vida del clan. El robo es sin duda castigado y, desde el octavo milenio, las primeras grandes aglomeraciones, como Jericó, se rodean de murallas y fortificaciones para protegerse de los depredadores y los enemigos. La panoplia de armas se enriquece con arcos, flechas y hondas, se valora el coraje. Se puede suponer que los guerreros se ponen bajo la protección de los dioses e invocan a los antepasados antes de irse a defender sus bienes o a atacar los bienes de otros clanes para aumentar la riqueza o los dominios territoriales. La victoria se atribuye en lo sucesivo a las entidades protectoras.

Con el crecimiento de las ciudades, el culto, antes únicamente doméstico, se organiza de manera más abarcadora. Las huellas de los primeros espacios consagrados a los rituales, más vastos que las viviendas y de una arquitectura diferente, aparecen en el séptimo milenio. Dos elementos los caracterizan: una inmensa losa sobre el suelo, destinada a la realización de los sacrificios, y una fuerte concentración de representaciones de la diosa y el toro. Esos santuarios son, retomando la expresión de Jacques Cauvin, «los primeros edificios públicos de la historia»,¹⁰ donde se celebraban grandes reuniones en las que se congregaba no solo la familia, sino todo el poblado. ¿Se organizaban allí ceremonias expiatorias en periodos de calamidades? ¿O fiestas cíclicas en homenaje a la divinidad? Parece, en todo caso, que no existía un clero vinculado a esos santuarios, y que los rituales eran dirigidos, como sucede en las sociedades primeras, por un chamán dotado de dones naturales para comunicarse con el otro mundo, pero que desempeña el resto

del tiempo las mismas funciones que cualquier otro miembro del grupo, al lado de su familia.

Eso no es sino el inicio de la larga epopeya de los dioses. Los hemos visto nacer en el Neolítico. En adelante, tienen todavía que organizarse.

¹ J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, París, Flammarion, 1997, pág. 54.

² P. Lévêque, «De la naissance des mythes à la religion grecque», en B. Descouleurs y R. Nouailhat (eds.), *Approches des religions de l'Antiquité*, París, Desclée de Brouwer, 2000, pág. 23.

³ J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, pág. 104.

⁴ M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Artículo originalmente publicado en *L'Année Sociologique*, 2.^a serie, 1923-1924 [vers. cast.: *Ensayo sobre el don*, Madrid, Katz, 2009, trad. de J. Bucci].

⁵ *Ibid.*, pág. 64.

⁶ R. Girard, *La Violence et le sacré*, París, Grasset, 1972 [vers. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2012, trad. de J. Jordá]. Reedición en *De la violence à la divinité*, que reúne cuatro obras del mismo autor, París, Grasset, 2007. Mis notas se refieren a esta última edición.

⁷ *Ibid.*, pág. 105.

⁸ Génesis 4,1-16.

⁹ R. Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, pág. 408.

¹⁰ J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, pág. 163.

Los dioses de la ciudad

En la baja Mesopotamia se juntan los dos grandes ríos que atraviesan el actual Irak, el Tigris y el Éufrates. Es una región muy extensa, muy llana, en la que se extienden inmensos terrenos pantanosos. Puede parecer inhóspita, pero en el siglo VI a.C., en medio de las zonas desérticas que la rodean, parecía un espejismo para algunas tribus que probablemente habían aprendido el arte de la agricultura más al oeste, en Oriente Próximo. Sin duda, esas tierras pueden ser cultivadas, puesto que rebosan de agua, pero la naturaleza apenas ayuda allí a los hombres. Los primeros sedentarios de Mesopotamia (palabra que significa en griego «entre dos ríos», denominación que, por otra parte, se mantiene en árabe) desarrollan entonces una inventiva increíble, que se asemeja al genio. Dos milenios después, cuando se acaba el periodo llamado de Obeid –del nombre de la aldea que probablemente fue su punto de partida–, construyeron un sistema para regar durante el largo periodo seco las zonas alejadas de los ríos, construyeron diques para protegerse de las crecidas primaverales, aprendieron a cavar surcos para plantar los granos e incluso domesticaron animales de tiro para que les ayudaran en sus tareas. ¿Faltaban piedras? ¡No importa! Utilizaron arcilla para fabricar ladrillos, perfeccionaron el arte de la cerámica y navegaron por el río para ir más lejos, a intercambiar su producción por madera. Sus objetos de alfarería de decorados geométricos, sus jarras con pitorro y asas se exportaban bien: se han encontrado vestigios de ellas a cientos de kilómetros a la redonda. Aprenden incluso a fabricar bronce, más sólido que el cobre y que permite la elaboración de herramientas de una resistencia hasta entonces inédita; esta invención es de tal importancia que da su nombre a la «Edad del Bronce» que sucede al Neolítico. Su civilización es próspera, los poblados crecen, se establecen las primeras ciudades de la historia de la humanidad, que cuentan a menudo con más de mil habitantes. Pero una ciudad, aun cuando sea pequeña, no puede ser administrada como un poblado: necesita un concejo, jefes, organización: jerarquía.

La ciudad-Estado

Eridu es la primera gran ciudad que se conoce; hacia el año 4000 antes de nuestra era, cuenta con casi cuatro mil habitantes, que habitan casas construidas con ladrillos de arcilla; aunque exiguas, sus dimensiones no son uniformes, lo que indica la existencia de disparidades sociales. Con el desarrollo de las técnicas agrarias, no es sorprendente que se acumularan enseguida excedentes alimentarios; es, por otra parte, probable que los autóctonos llenaran de ellos las jarras y otras cerámicas, intercambiadas con las poblaciones de las zonas montañosas por comestibles más raros, madera y piedra.

Fue de este modo como se desarrollaron las primeras transacciones y como apareció una clase social completamente nueva: la de los comerciantes, que no cultivan la tierra, sino que se encargan de dar salida a lo que esta produce. Aparecen simultáneamente otros oficios, ligados directa o indirectamente a la actividad agrícola. Hay artesanos que se especializan en la fabricación de instrumentos de arcilla, cobre y bronce, otros en la de estatuillas de las divinidades que protegen a los hombres, sus tierras y sus bienes. Escritas de técnicas rudimentarias consignan los intercambios y cuentan las jarras o los troncos de árbol: los vestigios más antiguos de su escritura datan del año 3300 a.C. Los mejores agricultores amplían sus tierras y contratan a un personal menos favorecido para que les ayuden, tal vez extranjeros atraídos por la prosperidad de Eridu; nace así una aristocracia territorial.

Para los habitantes de Eridu resulta evidente que deben esta prosperidad a los dioses. Son ricos, y, si quieren seguir enriqueciéndose, están obligados, evidentemente, a honrar dignamente a esos dioses. Sus casas son de arcilla, pero erigen con piedra y madera el primer templo monumental en lo alto de un *tell* o colina artificial; catorce templos se superpondrán por encima de este con el paso de los milenios, cada vez más vastos, hasta transformar esa colina en una zona sagrada. Ahora bien, en una sociedad que resulta tanto más patriarcal cuanto que la fortuna la logran los hombres que ejercen los oficios más rentables mientras que las mujeres siguen criando a los niños y cultivando pequeñas parcelas domésticas, la soberanía de la diosa no puede ya subsistir. Los varones dirigen, ordenan, y por ello les es difícil concebir una divinidad que no sea a su propia imagen, viril y protectora. Venus comienza a desdibujarse, aunque su culto y el del toro sigan siendo

practicados a escala doméstica, incluso englobados en un sistema más complejo en el que sin duda siguen teniendo una fuerte presencia, pero, no obstante, asociada a otras figuras que van surgiendo y luego las superan. Al ir las ciudades ganando amplitud de forma progresiva, ella no seguirá siendo ya la Diosa, pero participará, sin embargo, en el panteón divino en el que las diosas se desarrollarán con los dioses.

En Eridu, donde en un primer momento varios dioses coexisten con la diosa suprema, uno de ellos, tal vez el de la familia más poderosa, se erige como dios de la ciudad: así comienza el reinado de Enki, dios de las aguas dulces y de los acondicionamientos terrestres, al que está dedicado el templo del *tell*, con su gran terraza, sus mesas de ofrendas y su altar. Paralelamente, se desarrollan en Mesopotamia otras ciudades estado: Uruk, que gana rápidamente importancia, Ur, Nippur, Kish... La vida se organiza en todas partes de la misma manera, revelada por la riqueza de los objetos funerarios hallados en las tumbas. La cima de la pirámide social está ocupada por los grandes comerciantes, los propietarios rurales y los sacerdotes asignados a los principales templos. En un nivel intermedio, menos ricos pero relativamente acomodados, se encuentran los pequeños comerciantes, artesanos, escribas y agricultores. Por último, las sepulturas más pobres pertenecen a la clase obrera, la que construye, planta y sirve a los más acomodados, puesto que a partir de ese momento los hombres han dejado de ser iguales.

Hacia el año 3000 antes de nuestra era, aparece un sistema de escritura que mezcla pictogramas e ideogramas, más perfeccionado que el que se había reservado a los meros extractos contables. El descifrado de las tablillas bastante toscas de esta época nos permite conocer de manera sumaria el funcionamiento administrativo de las ciudades-Estado. Estas son administradas por consejos paralelos. Uno, constituido por sabios, sin duda personas mayores, se encarga de despachar los asuntos corrientes. El otro está formado por guerreros, hombres más jóvenes a los que corresponde el tratamiento de las cuestiones más importantes, que nos imaginamos en relación con la guerra, vista la importancia que adquieren a partir de entonces las fortificaciones elevadas alrededor de cada ciudad (hacia 2700 a.C., los cuarenta mil habitantes de Uruk están protegidos, tanto ellos como sus tierras, ¡en un perímetro de diez kilómetros!).

Los primeros reinos pequeños aparecen hacia el año 2800 a.C.: a partir de entonces, es un solo jefe el que dirige, y rápidamente se forman las dinastías

hereditarias. Por efecto de las conquistas, hacia 2450 a.C. surge un primer gran reino: Lagash. Su rey, Eannatum, somete a los reinos vecinos, incorporándolos como nuevos territorios, destituyendo a sus reyes y nombrando en su lugar gobernadores. Desde entonces, la historia de Mesopotamia será la de una larga epopeya guerrera que cambiará la faz del mundo, pero también la de los dioses. No es, sin duda, una historia especial: la mayor parte de las zonas pobladas conocieron una evolución similar. Con un desfase de algunos siglos, se constituyeron civilizaciones, a veces reinos políticamente centralizados, en grandes territorios lingüística, cultural y culturalmente unificados: Egipto, por supuesto; Fenicia y Grecia, que se edificaron más fácilmente sobre principios de ciudades-Estado y que comparten muchos elementos comunes; el Indo, China o Persia que, a partir de bases iniciales idénticas, evolucionaron de un modo diferente, sobre el que volveré en el capítulo siguiente. Por el momento, nos quedamos todavía en Oriente Próximo, la región más rica en datos factuales y que, evidentemente, tiene el mérito de la anterioridad.

En la tierra como en el cielo

El nacimiento y la evolución de los dioses celestes se calcan sobre el nacimiento y la evolución de las sociedades terrestres. Los hombres del Paleolítico, que no poseían ni bienes ni clases sociales, eran los iguales de los espíritus naturales. En el Neolítico, cuando el hombre se instala en pequeños poblados para criar sus rebaños y cultivar sus tierras, la vida sigue siendo relativamente igualitaria, pero se impone una supremacía de lo humano sobre el resto del mundo, y con ella la figura de una diosa suprema, proveedora de fecundidad, por tanto, de riquezas, situada por encima de los espíritus de los antepasados, esas figuras sobrenaturales a la vez que próximas.

En las ciudades, la situación cambia. En cuestiones de organización y de reconocimiento social, de herencia material y dinástica, se impone la identidad familiar: una familia se relaciona con un apellido que identifica al conjunto de sus miembros, nadie se contenta ya con llevar un nombre, en adelante se es también el «hijo de». Al pasar la identidad de los individuos, en primer lugar, por su apellido, parece muy lógico que suceda lo mismo con los dioses: allí donde antaño se designaba a los espíritus por su función (el

espíritu del rayo, del sol, de los árboles, de tal o cual especie animal), se nombra a partir de entonces a los dioses asociando ese nombre a la función. Y, del mismo modo que más tarde cada aglomeración medieval occidental tendrá su santo tutelar, las ciudades mesopotámicas, y más generalmente las de la Edad del Bronce que reemplaza progresivamente al Neolítico, se ponen bajo la protección de un dios que no es exclusivo, pero que se supone que vela en particular sobre esa ciudad y la privilegia con relación a las otras.

Egipto conoce un desarrollo paralelo con la instauración, a finales del cuarto milenio, de un poder centralizador que preludia las primeras dinastías faraónicas de principios del tercero. La abundancia de testimonios escritos de ese periodo permite, atando cabos, comprender los engranajes de la evolución de los panteones divinos, engranajes que son similares en todas las sociedades antiguas de Oriente Próximo y Oriente Medio. La unidad administrativa del Egipto antiguo no implica una unidad religiosa: en cada aldea y en cada ciudad se impone un dios, o ha sido impuesto por la familia dirigente que la ha dotado con el templo más hermoso de la villa. Su figura protectora no excluye la veneración de otros dioses, en templos a veces adosados. El culto de algunos de ellos se limita a la esfera local, incluso a un grupo de individuos o a un gremio de una ciudad, o, de manera más transversal, de varias ciudades. Otros dioses, beneficiándose de apoyos humanos más importantes, ven extenderse su reputación a todo el país. En Egipto, es el caso en particular de los dioses apoyados por los faraones, que les edifican magníficos templos y consignan esos trabajos de construcción en los anales reales como los acontecimientos más notables de su reinado, junto a la organización de fiestas en su honor que movilizan a todo el país. Varias divinidades se benefician de este apoyo, por ejemplo, Horus, el dios halcón asociado a la función real; Ra, el dios sol de Heliópolis, promovido a partir de la V dinastía (de 2500 a 2300 a.C.), soberano de los dioses y padre del faraón; más tarde el dios Osiris y su hermana-esposa, la diosa Isis, originarios de la región de Busiris, en el delta del Nilo.

De hecho, a medida que la sociedad se jerarquiza, el panteón divino sigue la misma evolución; la existencia de las divinidades se organiza según un modo de jerarquía vertical de la que el hombre es la base. Cuando se forman los reinos y se instalan los reyes, también los grandes dioses se apartan de la masa de las divinidades y se rodean de adjuntos, consejeros, ejecutantes, intermediarios reclutados entre los dioses subalternos, entre los que figuran

los dioses de las ciudades conquistadas e integradas en el reino. En Mesopotamia, donde se instaló la civilización sumeria que desborda las primeras zonas de población para extenderse hasta el centro del Irak actual, An, el más grande de los dioses (que se convertirá más tarde en Anu), simbolizado por el toro macho, es el prototipo del dios supremo que se encontrará después en el panteón de todas las demás tradiciones politeístas. Según la mitología sumeria, An vivía antaño en el cielo, secundado por sus dos hijos, Enki y Enlil (que no tienen del toro más que un atributo, los cuernos), así como por su numerosa descendencia, de dioses sometidos a la ley de sus mayores, y por una clase de dioses menores. Pero, con el paso del tiempo, An delega cada vez más sus tareas en sus hijos, en particular en Enlil, el dios tutelar de Eridu, y él se aleja, sube a lo más alto del cielo, hasta tal punto que se hace inaccesible. Sigue siendo un dios supremo, pero tan alejado ya de los hombres que estos dejan de rogarle para dirigirse a los otros dioses, más cercanos, empezando por Enlil, hasta que este, a su vez, también se aleja, separado del resto de la creación por la ampliación de su propia corte de dioses. Las tablillas sumerias, que datan de 2600 a.C., recogen una lista de quinientas sesenta divinidades, precisando tanto sus lazos familiares como su posición en la jerarquía celeste.

Con el predominio de los dioses, el culto de los antepasados se difumina de la escena pública. Los reinos tienen, en efecto, mucha más necesidad de los dioses, sinónimos de una construcción religiosa, que de los espíritus de los difuntos o incluso de la naturaleza, cuyo culto queda restringido al ámbito esencialmente familiar. La religión de los dioses es la de la ciudad: además de las creencias que ofrece, permite la cohesión social alrededor de prácticas idénticas, fiestas unificadas, mitos que forjan una ley moral universal que el Estado necesita para edificarse. De hecho, desde la constitución de las ciudades-Estado de Mesopotamia, los cementerios se conciben apartados de las viviendas; solo los habitantes de las aglomeraciones pequeñas perpetúan la costumbre de enterrar *en la casa*. Los muertos siguen siendo honrados, son acompañados en su sepultura por joyas, estatuas protectoras, animales familiares, a veces por esclavos (tanto en Mesopotamia como más tarde entre los celtas o los chinos). En una actitud ambivalente, no se les reconoce ya globalmente un verdadero papel de intercesión, ni un poder de acción en favor de los vivos, aunque se siga desconfiando de ellos y se perpetúen los

ritos para prevenirse de su posible venganza desde el más allá... y para dirigirles también algunas peticiones. Es, por otra parte, la nueva forma que adoptará el culto de los antepasados, más próximo en adelante a una fiesta de los muertos, invocados en fecha fija, una vez al mes en Mesopotamia, tres veces al año en Grecia, para participar en ágapes familiares *intergeneracionales* que, durante todo un día, les hacen salir del más allá fantasmal y sin contornos definidos al que están relegados.

Se instituye una división muy clara entre los habitantes del cielo y los de la tierra: no se les reconoce una misma naturaleza, y, aun cuando los dioses tengan necesidades idénticas a las de los hombres (se visten, comen...), cualidades y defectos muy humanos (son buenos o coléricos, pródigos o avaros, sensibles al halago), gozan de un estatuto que ningún hombre alcanzará jamás: son muy poderosos, y sobre todo inmortales. En Mesopotamia, ningún soberano se atreverá a proclamarse dios, a excepción de Sargón el Grande, quien, hijo de una gran sacerdotisa y de padre desconocido, impondrá hacia el año 2300 a.C. una leyenda según la cual la propia diosa Ishtar le había elevado a la dignidad real para fundar la dinastía de Akkad. En cuanto a los faraones de Egipto, hijos del dios Ra, reivindicaron su plena pertenencia al mundo divino, por oposición al mundo terrenal al que pertenecen los seres humanos, y eso con una misma lógica de separación total entre los dos estatutos, el de los dioses y el de los hombres.

El reconocimiento de una naturaleza particular de los dioses y de una jerarquía que implica la existencia de un dios supremo situado más allá de todos los demás contiene en sí el núcleo de la eclosión, en esta misma parte del mundo, del monoteísmo, es decir, la creencia en un solo Dios supremo, con exclusión de todos los demás. En efecto, a pesar de la presencia de un millar de dioses a los que se dirigen cotidianamente, los hombres tratan de contactar con un dios, aquel que dispone *in fine* del verdadero poder. Es An, quien se convertirá en Anu entre los sumerios, Assur entre los asirios, Marduk en Babilonia, Amón en Egipto, y entre los fenicios en un sorprendente Baal que sigue siendo siempre el mismo aunque tomando nombres diferentes según las ciudades en las que es adorado: Adonis en Biblos, Melkart en Tiro, Eshmun en Sidón. Una estela del rey babilónico Hammurabi, en el siglo XVII a.C., designa a Anu como «rey de los dioses». Más tarde, cede su primacía a Marduk, al que un texto extraño, datado en 1100 a.C., considera que representa por sí solo a todos los dioses. Una idea

que se encuentra ya en Egipto respecto de Amón de Tebas, padre de los dioses, dios de dioses que, en algunos textos, son considerados emanaciones de esa entidad suprema. Sin embargo, hay que reconocer que esas tendencias siguen siendo muy minoritarias: la jerarquía social, el rey mismo, tienen todavía necesidad de una multitud de dioses para asegurar su prosperidad.

La Casa de los dioses

Sigamos en ese Oriente Medio que fue, en muchos aspectos, un crisol para las civilizaciones y las religiones, en todo caso para los monoteísmos. Me extenderé más sobre la evolución religiosa del otro Oriente, el de China e India, que vio nacer, un poco más tardíamente, una civilización religiosa construida sobre las mismas intuiciones de partida pero que, por razones ligadas al desarrollo de la sociedad, verá emerger otro tronco religioso, que contiene los mismos interrogantes pero aporta respuestas con formulaciones diferentes.

Quedémonos primero más particularmente en Mesopotamia, donde por primera vez los hombres se desmarcaron radicalmente de la naturaleza, de sus habitantes, de sus espíritus. Tomaron conciencia de la superioridad intrínseca de los dioses y marcaron su diferencia construyéndoles casas muy particulares, de piedra y madera en vez de hacerlo con arcilla, como las otras viviendas, edificadas en planos elevados (¿más cerca del cielo?), más vastas y más ricas que las de los hombres más ricos. Los primeros templos, abiertos sobre una terraza provista de una rampa de acceso, tienen todas las mismas características: constan de tres piezas, una central donde se encuentra el altar y la mesa de las ofrendas, y otras dos estancias laterales sobre cuyo uso se tienen pocas certezas, tal vez una sacristía donde estaban recogidos los objetos de culto, o aulas de clase donde los sacerdotes aprendían a dirigirse a los dioses. Muy pronto, esos templos se desarrollaron: las investigaciones arqueológicas nos muestran que, hacia el año 3500 a.C., el templo de Enki, en Eridu, se había convertido en una ciudad dentro de la ciudad, rodeado de puestos de comerciantes y artesanos, así como de viviendas, probablemente para los servidores del dios, los sacerdotes que comienzan a constituir una categoría aparte. Las diosas no están (todavía) relegadas: son incluso honradas en los templos que les están dedicados, y que son a veces el templo

principal de una ciudad, tal como el de Inanna en Uruk, pero junto a ese gran templo varios templos pequeños, y, por tanto, varios dioses y diosas, coexisten de forma natural y sin conflictos: costumbre universal en las sociedades politeístas en las que, en última instancia, la abundancia de divinidades se percibe como un bien, a la vez señal de bendiciones plurales y promesa de beneficios por venir. Incluso en Tebas, capital egipcia del culto a Amón, padre de los dioses, cuyo lugar de veneración (¡y de residencia!) constituye toda una ciudad, los templos dedicados a las demás divinidades estarán igualmente presentes. Los únicos problemas interreligiosos se producirán durante el breve reinado de Atón, promovido a «dios único» y exclusivo por el faraón Akhenatón, hacia 1350 a.C., en detrimento de los otros «falsos dioses», lo que acarreará una revuelta popular manipulada por los sacerdotes de Amón y los adversarios del faraón.

Los primeros ciudadanos perpetúan los ritos dedicados a los dioses que habían instituido sus antepasados cercanos, los primeros campesinos, pero los desarrollan y los celebran esencialmente allí donde reside el dios, en su morada, es decir, en el templo que ocupa, a partir de entonces, el centro de la vida religiosa que hasta entonces había estado dispersa en los santuarios domésticos. Les ofrecen abundancia de cerveza, joyas, comida y animales, en adelante sacrificados por los sacerdotes. Una tablilla del tercer milenio recapitula y contabiliza un año de sacrificios en el gran templo de Anu y su esposa, en Uruk: 18 000 carneros, 2580 corderos, 720 bueyes, 320 terneros. Las cifras han sido, sin duda, amplificadas por los escribas, pero, aun corregido su valor, no por ello son menos impresionantes para una ciudad que cuenta entonces con unos cuarenta mil habitantes. Estos últimos aportan también materiales para ampliar el templo, cuya magnificencia es correlativa a la del dios que en él reside: cuanto más grande es el templo, más poderoso es su dios; y, a la inversa, cuanto más poderoso es el dios, más grande debe ser su templo. Exactamente como en lo que se refiere al rey, cuyo poder se lee en el esplendor de su palacio. De hecho, los palacios y los templos evolucionan de forma paralela. Se agregan salas privadas y salas de recepción, piezas más íntimas donde el soberano, celestial o terrenal, puede descansar, ser lavado, masajado, ungido, alimentado, recibir a las personas más próximas, grandes sacerdotes o consejeros principales, en conciliábulo en un santo de los santos. Afluyen las donaciones reales y las de los fieles. Los templos se hacen aún más grandes, se convierten en dominios

autosuficientes cuya prosperidad contrasta a menudo con la vida modesta de la población. No se trata de una particularidad propia de las religiones politeístas de la Antigüedad: desde esa época, los hombres nunca han dejado realmente de hacer donaciones a los dioses y a sus sacerdotes, pues tales donaciones han sido consideradas la vía privilegiada para la obtención de sus favores, sea cual sea el objeto de ese favor y el dogma en que se base la tradición religiosa en la que se hace la donación. El *potlatch* descrito y analizado por Marcel Mauss¹ aparece así como una especie de pulsión casi instintiva del ser humano, dirigida tanto hacia otros seres humanos como, cuando se trata de creyentes, hacia la divinidad. En términos contemporáneos, el *potlatch* se denomina *tsedaka* entre los judíos, diezmo entre los cristianos, *zakat* entre los musulmanes, óbolo en las tradiciones orientales. Está claro que, en todas las tradiciones religiosas, a veces hubo como consecuencia enriquecimientos escandalosos, como el de la Iglesia medieval, incluso de ciertos predicadores en la actualidad, los *televangelistas* de todas las religiones que ofrecen la protección de los dioses a la que siguen aspirando los hombres.

No obstante, es hacia los templos adonde los hombres se dirigen para hacer sus peticiones, así como para la realización de rituales colectivos que cohesionan la sociedad. Allí donde, en otros tiempos, el cabeza de familia sacrificaba un animal en el curso de un ritual doméstico, la nueva complejidad adquirida por la religión hace ese gesto imposible: la intercesión de un *profesional de los dioses* parece indispensable a los fieles que no se sienten ya capaces de hablar directamente a las divinidades. Estas les dan miedo; la religión, con sus rituales y sus misterios, los intimida. A la vez que centros religiosos y administrativos, los templos son un paso tanto más obligado cuanto que ningún aspecto de la vida escapa a la imposición de lo religioso, circunstancia que se perpetúa todavía entre la mayor parte de la población del planeta, aunque no se perciba así desde nuestro particular punto de vista occidental. En Egipto, en Mesopotamia o en Fenicia en la Antigüedad, en muchas lenguas en la actualidad, tener suerte se dice «tener un dios», o «tener a Dios contigo», lo que implica una proximidad con el templo, la Casa del dios. La enfermedad se interpreta como un castigo, a veces un tormento gratuito infligido por un espíritu malefactor. A semejanza de los brujos o los chamanes de las religiones primeras, los sacerdotes de la Antigüedad son también médicos, puesto que para curar es necesario

convocar a los dioses: intervienen todavía en el seno del templo, al menos en los casos más graves.

La centralización de la religión tiene otro efecto: la moralización de la vida social y pública. Los primeros códigos morales se formulan desde los templos en los que se elabora el dogma. Se supone, en efecto, que todas las obligaciones y todas las prohibiciones han sido promulgadas por los dioses que, al mismo tiempo, indicaron a los hombres la conducta justa. Las grandes desgracias se convierten en la justa retribución de una falta grave que no es ya solamente de orden ritual, sino que preludia aquello que encierra la noción de pecado, es decir, la desobediencia y la transgresión de una ley moral; se ponen en acción liturgias expiatorias largas y complejas, ritos de confesión y de perdón realizados a título individual o colectivo, con recitaciones de fórmulas específicas, inscritas en las tablillas cuneiformes y los papiros de jeroglíficos.

Una serie de tablillas mesopotámicas del segundo milenio antes de nuestra era contienen, en una especie de confesión general, todos los preceptos que hay que poner en acción en la vida para complacer a la divinidad. Se trata, en gran medida, de los mismos preceptos morales que seguimos aplicando actualmente: no mentir, ser honrado, cumplir la palabra dada, respetar a los familiares, ayudar al prójimo. Otra tablilla, que data de 1700 a.C., da la palabra al dios que, implorado por un fiel, lo libera de sus penas dándole este consejo: «En el futuro, da unguento a los que tengan la piel seca; da de comer a los hambrientos, da de beber a los que tengan sed».² La *religión* que ha reemplazado al *sentimiento religioso* confirma que los dioses, aunque a veces caprichosos, son generalmente buenos con los justos y castigan a los malvados. El sistema mágico, en el que el mal, atribuido a un espíritu perverso, es conjurado mediante prácticas mágicas, sigue sin duda coexistiendo con el sistema religioso en el que el mal es la retribución de una falta, pero esta última interpretación comienza a dominar el modo de pensamiento. Tablillas y papiros nos han hecho llegar oraciones que atestiguan esa relación en la construcción religiosa, como la de este fiel babilonio que implora: «Ea, Shamash, Marduk, ¿cuáles son mis pecados? ¡Perdonadme y suprimid las iniquidades de mi padre y de mi madre! Que mis faltas se alejen de mí».³ Jean Bottéro, historiador especialista en Mesopotamia, a la que ha consagrado el conjunto de sus trabajos, ha determinado las diferentes palabras que se utilizan a partir de ese momento

para describir los tipos de faltas que desencadenan la cólera de los dioses: *arnu* es el pecado tal como nosotros lo entendemos, un acto grave; *hennetu* es la falta propiamente dicha, menos grave que el pecado; *hititu* designa el incumplimiento. Surge la idea de la culpabilidad del individuo: es el hombre el que tiene la responsabilidad de sus desgracias, y no los dioses, que no hacen sino sancionarle. Pequeñas compilaciones, vendidas en los templos, recogen las oraciones de perdón y arrepentimiento, indican los ritos de confesión que hay que realizar, los exorcismos que se deben encargar.

A partir de este impulso religioso, la administración política publica códigos de justicia, con el rey como garante de la aplicación de la ley de los dioses. El código más antiguo, que data del año 2700 a.C., está redactado en la forma de «consejos de un padre a su hijo», género literario muy en boga en Mesopotamia, formado por frases cortas: no pronuncies un juicio cuando hayas bebido; cada día, rinde homenaje a tu dios; no permanezcas sentado en una habitación con la esposa de otro. Un código de justicia más elaborado, datado en 2100 a.C., asocia las faltas con multas y sentencias. El código más conocido es el de Hammurabi, rey de Babilonia, cuyos 282 artículos promulgados hacia 1700 a.C. están grabados en estelas colocadas en todas las grandes ciudades del reino. Trata de todos los aspectos de la justicia de los hombres, en referencia a la de los dioses: los robos, las mentiras, las relaciones entre propietarios y granjeros o entre amos y esclavos, los derechos de las viudas y los huérfanos, el adulterio castigado con la muerte, y prevé penas para cada delito: multas en proporción a la riqueza del culpable, la mano cortada para quien golpee a su padre; pena de muerte para los sacrilegios.

Los servidores de los dioses

La institución de los templos, como hemos visto, creó una nueva casta social, los sacerdotes, enteramente consagrados al servicio de esos templos y a la devoción a los dioses, mientras que el chamán de las religiones orales es un cazador-recolector como los demás, aunque dotado de un don particular, que dirige los ritos cuando estos se imponen y el resto del tiempo lleva la misma vida que los demás miembros del clan. El sacerdote es un funcionario de los dioses, el mediador por excelencia entre este mundo y el mundo celestial. Es

aquel que *hace* exclusivamente lo sagrado, es decir, el sacrificio; etimológicamente, sacrificio significa «hacer sagrado». El que frecuenta lo divino a diario, sabe hablarle a los dioses, puesto que conoce las fórmulas que son operativas, tiene capacidad para influir en sus decisiones. Y esta función es inestimable; le dota de un poder equivalente al de los más grandes del reino.

A medida que los templos aumentan de tamaño y los rituales se complican, el servicio de los dioses requiere un personal cada vez más numeroso: uno, dos o tres sacerdotes no bastan ya para organizar el culto en lo que es en adelante su centro neurálgico. A imagen de la administración civil, se instituyen estructuras de autoridad y se forman jerarquías, aparece una burocracia sacerdotal. Se teje y se hace opaco el vínculo entre el poder civil y el poder religioso: será así hasta la época moderna, cuando la laicidad occidental establezca una barrera entre esos dos polos y se instaure la separación entre lo político y lo religioso. Por el momento, el incremento de poder de los dioses, de los reyes y de los sacerdotes se orquesta de común acuerdo. El clero es un poder esencial, porque la religión crea vínculos sociales: desde el momento en que los individuos están sobrecogidos ante una trascendencia que los sobrepasa y los une, el sacerdote tiene todo el poder para manejarlos, apaciguarlos o, al contrario, estimularlos en nombre de la divinidad. Pero, al mismo tiempo, son los reyes quienes edifican los templos y los dotan, quienes nombran a los sacerdotes y eligen a uno de ellos como sumo sacerdote. Así pues, los sacerdotes, que confirman la legitimidad de los reyes, deben ver confirmada su propia legitimidad por esos mismos reyes; eso implica concesiones, compromisos de una y otra parte, y finalmente cada vez con más frecuencia por parte del rey: ningún poder político podrá perdurar sin el apoyo del clero, sin su legitimación, que es también la de los dioses a los que los poderosos atribuyen su poder. «Del cielo la realeza descendió sobre mí», hace grabar el rey de Ur en una tablilla, a principios del segundo milenio antes de nuestra era. Quinientos años antes, Entemena, rey de Lagash, se había definido como «el gran vicario de Ningirsu», el dios de la ciudad. Pues los sacerdotes pueden declarar, y ya ha sucedido, que la desgracia que se abate sobre la ciudad o el imperio es una sanción divina propiciada por la mala conducta del soberano. Así fue como en Tebas, donde el templo de Amón empleaba a cientos de clérigos y miles de obreros, los sacerdotes desencadenaron, hacia 1300 a.C., la cólera del pueblo contra

Akhenatón y su «falso dios» único, Atón; en una noche, la ciudad fue devastada, la rebelión se extendió a todo Egipto. Allí, durante siglos, los grandes sacerdotes estarán llamados a resolver los conflictos de la transmisión de poder, luego ellos mismos ejercerán el poder político y religioso, sobre todo en el Alto Egipto.

Se forma entonces una casta elitista, la del alto clero, que frecuenta los pasillos de los palacios, administra sus vastos dominios, instituye el orden en nombre de los dioses e inculca en el espíritu de los fieles la idea de que son deudores de la divinidad de la creación, y de sus sacerdotes que mantienen esa creación gracias a los ritos cuyas claves solamente ellos poseen. La instauración de un sacerdocio hereditario (se es sacerdote como se es agricultor o rey, transmitiéndose de padre a hijo) hace que la cesura social sea todavía más marcada. Los soberanos se adhieren a los dogmas defendidos por los clérigos: nadie piensa entonces en poner en cuestión una concepción del mundo y de la vida que se supone definida desde siempre, aunque no exista más que desde hace unos pocos milenios, una insignificancia en la historia de la humanidad. Por otra parte, los reyes no toman ninguna decisión, y mucho menos una decisión importante como el comienzo de una guerra, sin consultar los oráculos, ordenar plegarias, sacrificar en el templo principal de la ciudad, cuyo acceso está cada vez más restringido al pueblo. Este, en efecto, queda confinado a los patios exteriores o a los santuarios laterales, juzgado indigno de *ver* al dios que habita literalmente en su estatua y no se presenta a los fieles más que con ocasión de procesiones solemnes, en las fiestas o en ceremonias especiales encargadas por la realeza, en momentos de hambrunas, epidemias u otras circunstancias excepcionales, como la transmisión de poder a un nuevo rey.

Adivinos y exorcistas

La religión se hace elitista y progresivamente se va limitando de forma exclusiva a las clases aristocráticas, consideradas las únicas capaces de comprender, practicar y dirigirse a las divinidades superiores. El pueblo, que ha delegado en los grandes sacerdotes la misión de *hacer* lo sagrado, se contenta con la religiosidad popular que se le concede. Sacerdotes de rango inferior, en los templos secundarios que se multiplican en todas partes,

administran el contacto con la masa de fieles que van allí a depositar sus ofrendas a los pies de los dioses que todavía les son accesibles, ordenar rituales y transmitir la lista de sus quejas, que siguen siendo esencialmente mundanas: riqueza, salud, fecundidad. Exactamente como ocurría en los tiempos de las religiones orales agrarias. Surge entonces una clase nueva de clérigos, a medio camino entre los chamanes y los sacerdotes: son los exorcistas y los adivinos, dos funciones que se confunden en la parte baja de la jerarquía pero que están claramente diferenciadas en el alto clero, en el que existe una especialización para los diferentes actos religiosos. Esos *clérigos del pueblo* se reúnen en el exterior de los templos o acuden a casa de los individuos que recurren a ellos y retribuyen sus servicios en el momento de la prestación. Son los interlocutores privilegiados del fiel de base, que considera su papel tan importante, incluso más, para su devenir personal que el de los altos sacerdotes encerrados en sus templos. En realidad, adivinos y exorcistas saben hacerlo todo, puesto que todo se mantiene unido, de una manera u otra, al mundo celestial. Cuando, en Mesopotamia, los médicos que, desde mediados del tercer milenio, prescriben ungüentos, cataplasmas, lavativas, y manipulan las lancetas para hacer incisiones y trepanar, no logran curar un mal, son los *ashipu*, literalmente los «conjuradores», es decir, los exorcistas, quienes toman el relevo con sus rituales y sus amuletos para expulsar a los demonios responsables de la enfermedad y atraer la compasión del dios sobre el enfermo. Cuando se debe tomar una decisión importante –por ejemplo, una unión, la venta de unas tierras o una transacción cualquiera–, se solicita la presencia del *baru* o adivino.

En la mente de los hombres se había establecido la convicción de que los poderes sobrenaturales que velan sobre ellos conocen su destino y están dispuestos a proporcionar sus signos a quien los solicite, a condición de que sepan descifrarlos. Por otra parte, esos signos no anuncian un futuro ineluctable: son más bien advertencias contra acontecimientos concretos o periodos fastos o nefastos, que el hombre sagaz puede evitar, siempre que lleve a cabo los ritos idóneos, en particular los rituales de exorcismo que pueden neutralizar e incluso invertir la predicción, provocar un bien allí donde se había anunciado un mal. La lectura de los signos es un lenguaje completo, dotado de reglas fijas, complejas; «lenguajes» habría que decir, más bien, en plural, cuyo dominio pleno supondrá una especialización en los diferentes soportes en los que se inscriben. Con el paso del tiempo, habrá

baru astrólogos, otros que se consagran a la interpretación de los sueños, o también arúspices, que examinan las entrañas del animal sacrificado a los dioses. Meticulosos, los mesopotamios dedican colecciones enteras de tablillas a la tipología de los signos, asociando cada uno con el acontecimiento que anuncia. Mediante reproducciones de hígados de animales, órgano muypreciado para este tipo de prácticas, se recensan los cientos de configuraciones posibles. El fenómeno conoce una amplitud considerable, y está lejos de ser una particularidad local. En China, por ejemplo, la adivinación se convierte en uno de los objetivos del sacrificio. En Grecia se desarrolla la *mantiké*, es decir, el conocimiento del pensamiento divino, considerado una ciencia exacta basada en la traducción, mediante la lógica, de los signos enviados por los dioses, y enseñada en los *manteion*, escuelas que forman en los diversos métodos adivinatorios, como los transmitidos por los dioses a los seres humanos: Melampo, Tiresias y su hija Manto, Casandra... Sin embargo, la complejidad de los procedimientos mesopotámicos es tal que, a partir del siglo VI a.C., a los «magos de Caldea» les resultará fácil destronar a sus competidores locales con un arte que habían llevado a su apogeo: la astrología.

Hay que reconocer, sin embargo, que, en la misma época, los egipcios se mostraban menos apasionados por la adivinación, confinada en templos menores y con reputación a veces demoníaca, pero muestran la misma apetencia por las plegarias y otras fórmulas mágicas vendidas en los templos y que se suponía que conjuraban la suerte enviada por los dioses. De todas maneras, en esta época, la cuestión del destino no se plantea: nada en la tierra, ni siquiera la más pequeña manifestación de desgracia o felicidad, puede suceder al margen de la voluntad de los dioses.

La ciencia de los dioses

No es sorprendente que la ciencia adivinatoria, como, por otra parte, muchas cosas relativas al espíritu, se desarrollara en los templos. Pero comencemos por el principio: la escritura. Esta, como mostré anteriormente, nació de un imperativo comercial cuando, hace cinco mil años, comienzan los intercambios formales de objetos entre grupos; entonces, algunos individuos tienen la idea de consignar las mercancías importadas y exportadas en

tablillas de arcilla para reemplazar la contabilidad con bolas, también de arcilla, que había entrado en uso un milenio antes: cuentan las cabezas de ganado o los sacos de grano y los representan mediante pictogramas grabados en una placa. Durante algunos siglos, la escritura se elabora a medida que se desarrollan esos intercambios, en Oriente Próximo primero, muy poco después en Egipto, más tarde en India y en China. Pero son, una vez más, los mesopotámicos quienes tienen la intuición, rápidamente concretada, de reemplazar los pictogramas por fonemas, es decir, el dibujo del objeto por un símbolo que representa un sonido, permitiendo la conjugación de dos o varios símbolos la reproducción del nombre del objeto, y no ya solo su imagen. Ese paso es considerable: en adelante, los conceptos abstractos podrán transcribirse lo mismo que las cosas materiales; con la escritura cuneiforme (es decir, en forma de cuñas), que comprenderá al final casi seiscientos signos entre pictogramas y fonemas, el hombre entra en la historia. La escritura es adoptada en los templos, primero para las necesidades de gestión: se anotan las cantidades de ofrendas, las donaciones. Luego los nombres de los dioses, los vínculos que existen entre ellos, su jerarquía. Se tejen sus historias: es el nacimiento de los mitos que, elaborados en Mesopotamia, influirán en todos los demás pueblos de la región, incluidos, como veremos más adelante, los hebreos.

La relación entre la escritura y la vida intelectual se establece a finales del tercer milenio. En Egipto aparecen los textos religiosos más antiguos, los llamados *Textos de las Pirámides*, grabados en los muros de la tumba-pirámide del faraón Unis, en Saqqara, que describe con imágenes las concepciones de la época relativas al más allá y al camino que seguirá el rey para ir de la muerte a la vida: «Unis fue hacia su trono que se encuentra en las Dos Señoras. Unis apareció como estrella». La puesta por escrito de lo que pertenecía, sin duda, a una vieja tradición oral se explica por la fascinación que ejerce la escritura, cuyo carácter inmutable impresiona y le confiere un aspecto mágico. En Egipto aún más que en otras partes, los jeroglíficos son patrimonio de los sacerdotes, y el acto de escribir, afirman estos últimos, asegura la realización concreta de lo que se ha escrito. Los mesopotámicos, que descubrieron la escritura por mediación del comercio, tienen menos escrúpulos en poner igualmente sobre arcilla textos que desbordan lo religioso. Pero estos son minoritarios, si se juzga por la biblioteca del rey Assurbanipal de Nínive, quien, en el siglo VII a.C., se dedicó a reunir y

clasificar lo esencial de los saberes de Sumer y Babilonia. De las treinta mil tablillas descubiertas por los arqueólogos en las ruinas de su palacio, una quinta parte está constituida por documentos administrativos y contables. El resto son oraciones, tratados de astrología, magia o matemáticas, mitos y epopeyas. En otras palabras, esos temas serios que se elaboran a la sombra de los templos donde los sacerdotes se apoderan, durante mucho tiempo, del monopolio de la enseñanza.

Tanto en Mesopotamia como en Egipto, en India, o más tarde en el Occidente medieval, la reflexión siempre nace y madura en el seno de la clase sacerdotal. Aristóteles se asombra ya de ello respecto de las matemáticas, que suponía inventadas por los sacerdotes de Egipto,⁴ antes de proporcionar una explicación, por otra parte válida en todas las áreas geográficas y para todos los periodos de tiempo: los clérigos en sus templos tienen más ocio que los laicos, cuya primera preocupación es la subsistencia de su familia. Aquellos, al menos en esta época, no tienen necesidad de trabajar: el pueblo los alimenta con sus donaciones, la riqueza de los templos los dispensa de las preocupaciones materiales. Tienen, pues, tiempo para discutir y reflexionar. Y, cuando se reflexiona, uno se plantea preguntas y se deja llevar por el pensamiento abstracto. Aristóteles distinguía tres tipos de filosofía: las matemáticas, la teología y la ciencia de la naturaleza. Pero se puede afirmar incluso que la teología precede a la ciencia y a las matemáticas: es el pensamiento abstracto racional, es decir, que utiliza la razón humana, aun cuando la utilice al servicio de la fe y a fin de tratar de elucidar la eterna pregunta que se plantea la humanidad ante las desgracias: ¿cómo un dios puede permitir esto?

Es una teología pobre en sus comienzos, que se enriquece con otros pensamientos abstractos a los que va a dar nacimiento, en particular la filosofía. En primer lugar, los sacerdotes se plantearon cuestiones referentes a los dioses, sus jerarquías, su poder, la manera de venerarlos y de realizar los rituales adecuados para atraerse sus favores. Después observaron el cielo, morada de los dioses, escrutaron la Luna, el Sol, Venus, luego las estrellas, y constataron sus movimientos. No es sorprendente que en esas condiciones los primeros astrólogos hayan sido sacerdotes, y que esos sacerdotes, convencidos de que los dioses estaban detrás de todas las cosas naturales, dedujeran que los movimientos de los astros, que representan a las divinidades, eran signos dirigidos a los seres humanos para expresar la

voluntad de los dioses.

Es muy probable que la veleidad de *leer las estrellas* sea muy antigua; es, sin embargo, en Mesopotamia donde esa lectura se convierte en una ciencia completa. Las tablillas más antiguas en las que se consignaron lecturas astronómicas datan del año 5000 antes de nuestra era. Lógicamente, son los sacerdotes, intermediarios entre los dioses y los hombres, quienes se arrogaron la exclusiva de la interpretación de los mensajes dirigidos por el cielo a la tierra, y son regularmente interrogados por el rey antes de edificar un templo o iniciar una guerra y después de ordenar los rituales de exorcismo pertinentes. Son ellos también quienes inventaron el arte de las matemáticas para calcular esas trayectorias: la primera matemática célebre (pues se trataba de una mujer) fue Enheduanna, sacerdotisa de la Luna e hija de Sargón el Grande, primer rey de Akkad, que hacia 2300 a.C. comienza a dominar la numeración sexagesimal (que utiliza la base de 60) e incluso el arte de los algoritmos.⁵

En esa época, el pueblo, que no tiene acceso a esta ciencia regia, consulta a los *baru* o sacerdotes adivinos que usan otros soportes, conectados de manera menos directa con los dioses, a través de la lectura de las entrañas de animales sacrificados, de sueños, o también de las volutas del incienso. Será así hasta el primer milenio antes de nuestra era, cuando la astrología, que sigue siendo una exclusiva mesopotámica, se democratiza: es a los templos adonde se va entonces a procurarse las efemérides que indican las posiciones cotidianas de las estrellas, sus conjunciones, sus oposiciones. Los sacerdotes dividen el firmamento en doce partes (para los doce meses del año) y, cuatro siglos a.C., dan a cada una el nombre de un animal real o mítico: son los doce signos del zodiaco, tal como los conocemos hoy, a excepción del signo de Aries, llamado entonces «el jornalero».

En un gran Oriente Medio que los caravaneros, los guerreros y los comerciantes han tomado la costumbre de surcar, la reputación de los *baru* atraviesa las fronteras mesopotámicas para llegar, por una parte, al Egipto faraónico, por otra, a India, y después a China, donde la astrología es reconsiderada teniendo en cuenta las creencias locales, lo que luego dará nacimiento a dos tipos de astrología distintos de la que conocemos en Occidente. Hacia el año 330 a.C., en la estela de las conquistas de Alejandro Magno, tal vez incluso dos o tres siglos antes según algunos historiadores, *baru* mesopotámicos se desplazan hacia Europa y se instalan en Grecia,

donde la población local, familiarizada con los métodos adivinatorios practicados en los templos consagrados a los dioses, sucumbe a la nueva *moda*. En el siglo IV a.C., el entusiasmo es tal que los horóscopos se venden al pregón, en las calles, ¡como ocurría con los periódicos, no hace tanto tiempo, en nuestras tierras!

Al reflexionar sobre el universo de los dioses, los sacerdotes les construyeron una historia, historias plurales que cuentan también la aventura de la creación y del hombre: así nacieron los mitos (del griego *mythos*, literalmente «relato»), perfectamente definidos por Jean Bottéro como una «filosofía en imágenes». ⁶ Uno de los mitos más antiguos se remonta al menos al tercer milenio, y se han encontrado las primeras huellas escritas en el *Atrahasis*, el poema del muy sabio, que data aproximadamente de 1700 a.C. En otros tiempos, nos dice ese mito, cuando todavía no existían los hombres, los dioses reinaban sobre un universo del que se ocupaba una clase inferior de dioses, los Igigi. Decepcionados por su condición de trabajadores en un mundo que pretendía ser un paraíso, los Igigi se rebelaron y rodearon el palacio del dios supremo, su soberano, para destronarlo. Ea, un consejero del dios, le musitó al oído que encontrara un sustituto a los Igigi: el hombre, que estará hecho de arcilla y volverá a la arcilla después de su muerte. Así se hizo. Pero los hombres se reproducían demasiado rápido. Se multiplicaban, se peleaban, y su ruido se hizo insoportable para los dioses, que decidieron acabar con ellos. Los primeros intentos fueron en vano: ni las epidemias ni las sequías pudieron con la raza humana. Los dioses tenían una última carta que jugar: el diluvio. Compadecido de uno de ellos, un hombre muy sabio llamado Atrahasis, Ea, el consejero de los dioses, le ordenó que construyera una embarcación y se refugiara en ella, con los suyos y con animales. El diluvio, cuenta el viejo mito mesopotámico, duró siete días: la tierra entera quedó sumergida bajo las aguas; sobre ellas solo flotaba la embarcación de Atrahasis. Cuando por fin la lluvia cesó, esperó todavía siete días y envió una paloma en busca de alguna tierra que emergiera sobre las aguas. La paloma volvió a la embarcación, al igual que una golondrina enviada para la misma misión. Al tercer intento, partió un cuervo que no volvió: había, por tanto, tierra en las proximidades, y la embarcación no tardó en llegar a ella. El dios supremo estaba furioso porque hubiera hombres que habían sobrevivido. Fue también Ea quien intervino para explicarle que los hombres eran necesarios

en la Tierra, pero que era preciso limitar imperativamente su número. Por eso, desde entonces, algunas mujeres son estériles, y la muerte abate fácilmente a los niños e impide a muchos alcanzar una edad venerable. Fue mediante ese relato, en el que se inspirará la Biblia, como, por primera vez, los hombres trataron de explicar el misterio de la vida y de la muerte y la razón de ser de sus males.

[1](#) M. Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *op. cit.*

[2](#) J. Bottéro, *Au commencement étaient les dieux*, París, Tallandier, 2004, pág. 113.

[3](#) *Id.*, *La Plus Vieille Religion en Mésopotamie*, París, Gallimard, 1998, pág. 359 [ver. cast.: *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid, Trotta, 2001, trad. de M. Tabuyo y A. López].

[4](#) Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 981 b.

[5](#) El matemático francés Denis Guedj cuenta la invención de las matemáticas en Mesopotamia en una novela: *Zéro ou les cinq vies d'Aemer*, París, Robert Laffont, 2005.

[6](#) J. Bottéro, *Au commencement étaient les dieux*, *op. cit.*, pág. 54.

Los dioses del mundo

Los indoeuropeos

La transformación del paisaje humano que se inicia doce mil años antes de nuestra era llega progresivamente a las otras regiones del mundo a partir del séptimo milenio. Hacia el cuarto milenio, las tribus nómadas que recorrían el Cáucaso, entre el mar Caspio y el mar de Aral, domesticaron el caballo. El acontecimiento está lejos de ser intrascendente: de repente, el hombre adquiere la posibilidad de desplazarse a distancias muy grandes. De hecho, a partir de los comienzos del tercer milenio, esos airyas o aryas, como ellos mismos se denominan (y que dará el adjetivo *ario*), abandonan su cuna para ir a colonizar otras tierras. Marchan primero hacia Irán y Afganistán en el sur, alcanzan al este las orillas del Mediterráneo, y al oeste las del Atlántico. Su migración se escalona durante siglos, y no es colectiva: en cada caso, son grupos que se separan del tronco común para desarrollar su vida bajo otros cielos. A principios del segundo milenio, una parte de ellos ha llegado al valle del Ganges para colonizar el Indo.

Esta colonización no se realiza en todas partes de la misma manera. En muchas zonas, es relativamente pacífica: los aryas, que llevan con ellos su cultura, su lengua, sus costumbres, sus creencias, adoptan, no obstante, las costumbres locales y terminan por integrarse en un paisaje que, sin embargo, han moldeado profundamente. En otras regiones la colonización es más brutal, como en el Indo. Aun así, los indoeuropeos se integran hasta tal punto que pronto en sus lugares de asentamiento no se reconocerá ningún lazo de parentesco entre ellos. Griegos, latinos, celtas, hititas, persas, germanos, eslavos o incluso indios parecen, en efecto, tan diferentes unos de otros que, hasta finales del siglo XVIII, no se sospechó su estrecho parentesco. Y esto a pesar de las extrañas semejanzas en sus esquemas de pensamiento, por oposición a otras civilizaciones, en particular de China y del Sudeste asiático, de América del Sur o incluso de África.

Fue por mediación de la gramática comparada como se puso inicialmente

de manifiesto su proximidad. En efecto, las lenguas habladas por esos pueblos diferentes tienen las mismas formas sintácticas, y sobre todo un vocabulario que procede muy evidentemente de un tronco común. Daré sucintamente dos ejemplos que se refieren de forma directa a nuestro tema: las declinaciones de la palabra *dios*, *deva* en sánscrito, *deus* en latín, *daeva* en las lenguas persas, y las de la palabra *padre*, *pitar* en sánscrito, *pater* en latín, *father* en las lenguas góticas. A partir de los años treinta del pasado siglo, el filólogo Georges Dumézil abre nuevas perspectivas en esta investigación comparando la mitología y la configuración sociológica de esos pueblos a los que se denomina indoeuropeos, puesto que se extienden de Europa a India. Un hecho le parece de una evidencia cristalina, más allá de las características particulares de los relatos: la noción trinitaria, aplicada tanto al cielo (hasta el advenimiento de los monoteísmos) como a la tierra. Tanto los hombres como los dioses se reparten, en efecto, las funciones principales: la soberanía, la religión y el derecho, la guerra, y, por último, la producción de riquezas. La trasposición india de esa división aparece en las clases, que no se denominan todavía castas, de la India védica: los *brahmanes* (los sacerdotes), los *kṣatriya* (el rey, los príncipes y los soldados) y una categoría productiva subdividida en varias subcastas, de los comerciantes a los servidores, pasando por los agricultores. Se percibe igualmente en las atribuciones de los dioses y en la forma en que se reparten las tareas cósmicas: Varuṇa, el creador que se mantiene por encima de su creación; Indra, el guerrero, y una serie de deidades que regeneran el mundo gracias a sus conocimientos mágicos. Divisiones equivalentes existen en las sociedades y los panteones de la Grecia o la Persia antiguas, también entre los celtas o los germanos, y se las vuelve a encontrar en la Europa medieval, mucho después de la llegada del cristianismo, en las tres grandes clases sociales: el clero, la nobleza que alimenta las filas de los ejércitos y el tercer estado.

Esa «tripartición funcional», retomando la expresión de Dumézil, está, no obstante, lejos de ser universal. Propia de los indoeuropeos (y de sus descendientes), no figura en los esquemas de pensamiento de otras civilizaciones en las que, lo veremos más adelante, las divisiones sociales no se efectúan de la misma manera, mientras que en el cielo los espíritus y los dioses obedecen a otros esquemas jerárquicos.

La civilización del Indo

Para contar la historia religiosa de la humanidad en los capítulos precedentes, me he centrado esencialmente, en el lugar que fue precursor de esta historia, su cuna próximo oriental, por otra parte, el lugar más pródigo en informaciones arqueológicas precoces. Por supuesto, la historia no se detiene a las puertas de esta región: entre el tercer y el segundo milenio surgen otras civilizaciones: están geográfica y culturalmente alejadas, pero comparten el mismo esquema evolutivo global, con el paso de la caza a la ganadería, es decir, el viraje del Neolítico, cuyas características son idénticas en todas partes; viene luego la constitución de las ciudades y los reinos. Las mismas transformaciones aparecen en las tierras que se benefician de la fertilización de las crecidas, es decir, en los valles del río Amarillo, del Indo y el Ganges, y luego ganan tierras más difíciles de cultivar a partir de la entrada en la Edad del Hierro, a finales del segundo milenio a.C. Y sus efectos son tan perceptibles en la tierra como en el cielo.

Las vías de poblamiento del Indo siguen mal dilucidadas. Es seguro que esas tierras estuvieron habitadas en el Paleolítico y que la primera neolitización, a finales del quinto milenio, fue obra de elementos autóctonos. Con notable rapidez, poblaciones venidas de las estepas del Asia central se enraízan en los primeros pueblos. A partir del año 3500 a.C., periodo llamado de Ravi, la sedentarización se acelera sobre el modelo de Oriente Próximo y desemboca, medio milenio más tarde, en el periodo llamado Kot Dijien, durante el cual se desarrollan los intercambios con Irán y Mesopotamia. En una superficie tan inmensa como Europa, cuyo centro es Sind, en el Pakistán actual, se constituyen ciudades-Estado, después reinos, dando nacimiento a una civilización de la que se sabe muy poco por la simple razón de que todavía no se ha conseguido descifrar su escritura, de tipo pictogramático.

El descubrimiento de esta antigua civilización del Indo es relativamente reciente. Fue, en efecto, a principios del siglo xx cuando las excavaciones emprendidas en Harappa, en Mohenjo Daro, luego en Dholavira o Ganweriwala sacaron a la luz grandes ciudades de urbanismo complejo, cuyas calles pavimentadas y rectilíneas delimitan barrios repartidos según las clases sociales: los palacios, los barrios señoriales, otros mucho más pobres, y los cementerios, a cierta distancia de la ciudad, que reproducen la estratificación social en la riqueza (o la pobreza) de las tumbas. Técnicamente

avanzadas, y todas construidas según el mismo esquema rector, esas ciudades disponían incluso de sistemas de alcantarillado a los que estaban conectadas las casas particulares. Ese vasto territorio estaba dotado, por otra parte, de una unidad religiosa, si se juzga según los objetos culturales, muy semejantes, descubiertos en los mil quinientos sitios excavados en el siglo xx. Como en Oriente Próximo, como en Europa, la pareja diosa/toro domina el panteón. Otros elementos, inéditos e inexplicables hasta el día de hoy, hacen su aparición en forma de estatuillas, sin duda veneradas: conjuntos de falo/vagina que evocan los futuros lingas del hinduismo, y personajes cornudos o de caras múltiples sentados en una posición cercana a la del loto, con las plantas de los pies unidas. Existía, sin duda, un culto doméstico persistente: los restos de la mayor parte de las viviendas han revelado estatuas de diosas madres. Pero subsiste un gran punto de interrogación en cuanto a los ritos colectivos, cuyos únicos vestigios son vastas piscinas, probablemente destinadas a baños rituales. La ausencia de templos no significa forzosamente la inexistencia de grandes rituales: es muy probable que el culto de los dioses, tal vez acompañado de sacrificios, se desarrollara fuera de los muros, en plena naturaleza, como sucederá más tarde en la India védica, para estar en contacto directo con el cielo y sus divinidades.

El final de esa civilización es tan misterioso como su desarrollo. Fue relativamente brutal, concomitante con la llegada, a principios del segundo milenio, de conquistadores indoeuropeos que invaden el valle del Indo, con la fuerza que les da su supremacía militar, con el carro de ruedas tirado por caballos como emblema. ¿Percieron los autóctonos en las incursiones? ¿Fueron víctimas de epidemias, de sequías, de inundaciones? Todas las posibilidades se mantienen abiertas.

La religión védica, religión prehinduista de India, se desarrolla aprovechando el desmoronamiento de la antigua civilización del Indo, en una zona en adelante sin ciudades ni escritura. ¿Conservó rastros que conjugó con las aportaciones indoeuropeas? La hipótesis es admisible, en particular tratándose de elementos de la religión popular (el culto de la diosa, del falo, el yoga...), pero no tenemos ninguna prueba de ello. No se sabe, pues, si el culto del fuego o el interés por los sacrificios cruentos, presentes en la religión de los indoeuropeos, estaban también en el subcontinente indio antes de su llegada, ni en qué medida las tradiciones orales del Indo se integraron en los Vedas, cuyos primeros elementos están fijados en sánscrito, la lengua

de los conquistadores aryas, entre 1800 y 1500 a.C., es decir, en el momento en que, en Mesopotamia, el rey Hammurabi hace promulgar y grabar en estelas enormes los 282 artículos del código que lleva su nombre. Ese texto, los Vedas, cuyo título significa literalmente «conocer y ver», de hecho una compilación de cuatro libros principales y obras conexas, merece que nos detengamos en él en la medida en que es el único (e importante) testigo de la religión védica, una religión y una civilización que, en ausencia de ciudades (estas no se construyeron más que a partir del siglo IX), nos han dejado muy pocos vestigios arqueológicos.

Según la tradición admitida por el hinduismo, se supone que los Vedas, que contienen toda la sabiduría divina, existen desde la creación del mundo. Fueron revelados, dice esa tradición, por unos sabios míticos, los rishis, que enseñaron a los linajes de brahmanes, sacerdotes, a mantener el orden del mundo tal como es querido por los dioses. El Veda más antiguo, el *Ṛg-veda*, formado por 10 462 estrofas repartidas en 1028 himnos oscuros, se abre con un homenaje a «Agni, el dios sacerdote y pontífice, el heraldo magnífico del sacrificio», y celebra a los dioses del cosmos que ofrecen vida y riqueza a quienes les rinden culto. El *Sāma-veda* es una colección de notaciones musicales que indica cómo cantar el *Ṛg-veda* para conferirle plena eficacia. Un tercer libro, el *Yajur-veda*, reagrupa las fórmulas utilizadas por el celebrante para invocar a un dios o conferir un carácter sagrado a un objeto dándole un nombre esotérico. Por último, el *Atharva-veda*, más tardío (fue escrito hacia el siglo VIII a.C.), contiene hechizos mágicos para asegurar larga vida, amor, riqueza o victoria contra los demonios que provocan las enfermedades: es todo un lienzo de creencias que revela de esa manera. A esas cuatro compilaciones se unen otras obras que completan nuestras informaciones sobre la religión de India del segundo milenio y de la primera mitad del primero. Los *Brāhmaṇa* instituyen los rituales y comentan su significado; los *Āraṇyaka* son comentarios esotéricos, probablemente obras de ascetas que iban a meditarlos a los bosques; finalmente, las *Upaniṣad*, cuyo nombre significa literalmente «sentarse a los pies del maestro para escuchar su enseñanza», están constituidas por especulaciones filosóficas centradas en la búsqueda de la sabiduría. Se pueden añadir a esta colección los *sūtra*, exégesis sapiencial de los Vedas.

La religión védica es esencialmente ritualista, y sus cultos, garantizados por un numeroso clero, están minuciosamente fijados. Esa religión «se consagra

enteramente al mantenimiento y la prolongación del *dharma* original: cada generación de seres humanos se integra en ella y colabora con sus ritos»,¹ señala la historiadora de las religiones Ysé Tardan-Masquelier. De cierta manera, se sitúa en la lógica religiosa de sus contemporáneos, el faraón de Egipto que dice cada mañana la oración que *hace* que salga el sol, o los mesopotámicos celebrando en el equinoccio de primavera la fiesta de Dumuzi y su esposa Innana, cuyo apareamiento, en una atmósfera de alborozo al lado de la cual nuestros carnavales parecen chiquilladas, se considera indispensable para el renacimiento de la naturaleza. Pero lleva esta lógica a su extremo: mediante los ritos védicos, los sacerdotes restablecen permanentemente el orden cósmico (*ṛta*) tal como fue organizado por los dioses, orden que está amenazado de continuo por el posible retorno al desorden primordial. Los Vedas describen rituales que duran días, a veces años, que se desarrollaban en áreas sacrificiales costosamente financiadas por los reyes y los nobles, y que estaban dirigidos a un vasto panteón divino, formado por grandes dioses, dioses *ordinarios* y genios que encarnaban a los elementos y las fuerzas de la naturaleza. Los textos describen uno de los ritos más sagrados, la recolección, preparación e ingestión del *soma*,² el néctar de la inmortalidad, brebaje de origen indoeuropeo del que encontramos un equivalente en el *haoma* persa, en principio reservado a los dioses pero que pueden compartir los seres humanos «dos veces nacidos», una élite entre los sacerdotes de los grados más elevados que acceden de este modo a una visión del paraíso. No sabemos más sobre esta planta de la que Claude Lévi-Strauss considera que sería un champiñón alucinógeno, tal vez la muy tóxica amanita matamoscas; esta seta estuvo en el centro de rituales particularmente cruentos, que implicaban la muerte de cientos de animales, tal vez de seres humanos, inmolados para alimentar a los dioses, que, de no ser alimentados, perderían su poder ordenador.

Junto a estos rituales colectivos, obra exclusiva de los sacerdotes, la religión védica incluyó, como las demás tradiciones religiosas politeístas de la época, ritos domésticos que siguen siendo notablemente misteriosos para nosotros, pues los textos son poco explícitos con respecto a ellos. Los comentarios añadidos a los Vedas describen las oblaciones obligatorias de leche, dos veces al día, antes del alba y al crepúsculo, vertidos por el cabeza de familia en un fuego que no debe apagarse nunca, única vía de acceso al mundo divino. Es posible que en el marco de esos ritos domésticos,

destinados como en todas partes a hacer llegar demandas personales a los dioses, tuviera también lugar un culto de los antepasados. Pero no es esa la preocupación del corpus sagrado que, para el común de los fieles, define en primer lugar el código de la buena conducta: honrar a los dioses que sostienen el mundo, respetar el *dharma* (el orden de las cosas), cumplir los deberes hacia los suyos, los antepasados y los huéspedes, y conformarse al *varṇa* propio, el estatuto de su grupo de nacimiento, herencia indoeuropea que se materializará más tarde en términos de castas.

El rasgo más llamativo de la estructura religiosa de las sociedades védicas del segundo milenio antes de nuestra era se puede leer entre líneas en los *Āraṇyaka*, esos oscuros comentarios de los Vedas que interpretan el ritual en un sentido plenamente simbólico, por oposición a los *Brāhmaṇa*, que lo explican de una manera que podríamos llamar más factual. Si los *Brāhmaṇa* son muy evidentemente obra de especialistas en los ritos, los sacerdotes o brahmanes, los *Āraṇyaka* fueron escritos por meditadores que se retiraban al bosque en busca de una comunión plena con los dioses, más allá de la unión procurada a los grandes sacerdotes por el soma. Donde las otras sociedades de la época conocieron, en su mayor parte, sabios que se iban a meditar a lugares aislados, la religión védica parece haber segregado un movimiento de renunciantes, probablemente como reacción a los excesos ritualistas de los brahmanes, a los que someterán a crítica, reprochándoles en particular haber dejado de lado un elemento importante de los Vedas, la cuestión del origen; en otras palabras, por qué hay algo en vez de nada. Las prácticas del yoga y de la ascesis, herencia de los tiempos prevédicos, se desarrollarán así, en primer lugar, al margen de la religión oficial brahmánica, y como reacción probable al *varṇa*, el estatuto de nacimiento que define las obligaciones religiosas de cada individuo y prohíbe por ese hecho a los mal nacidos la posibilidad de entregarse a la vía del sacerdocio brahmánico para servir a los dioses.

La Persia aria

El estrecho parentesco entre la religión védica india y la que se desarrolla en Persia a partir del tercer milenio antes de nuestra era no tiene nada de sorprendente: a lo largo de mil años, hasta que una parte de los arya siguió

en dirección al Indo, estos conquistaron Persia y Afganistán, donde vivieron edificando una misma trama de creencias a partir de sus conocimientos ancestrales. Por otra parte, su colonización del Indo fue acompañada de una destrucción masiva de la cultura autóctona, incluida la lengua: habiendo hecho casi tabla rasa del pasado, calcaron en sus nuevos territorios un sistema religioso, con sus dioses, sus ritos y su organización, y su propia lengua, el sánscrito, para asegurar su transmisión. Es, por otra parte, en los Vedas donde se encuentran los principales elementos de la religión persa antigua, así como en otro libro sagrado, del que tendré ocasión de hablar más adelante: los *gatha* y el Avesta de Zoroastro que, a través de sus críticas del sistema religioso vigente, ofrecen de él una imagen coincidente con los datos védicos. En cambio, disponemos de muy pocos elementos arqueológicos: por una parte, todas las huellas escritas de esta religión han desaparecido, probablemente destruidas por los fieles de cultos posteriores, en particular del zoroastrismo cuando este se convirtió en religión de Estado. Por otra, no se le conocen templos, cuya arquitectura habría podido constituir una fuente de información: el culto persa antiguo se desarrollaba, como el culto védico, al aire libre, alrededor de un fuego sagrado.

El fuego, cuyo culto Mircea Eliade remonta a la prehistoria, ha estado en el centro de las creencias arias: es el dios Atar. Ese dios no está en la cumbre de la jerarquía, ocupa incluso una posición inferior en el muy vasto panteón divino. Pero su función es mucho más importante que su estatuto: es el único mensajero de las ofrendas que los hombres hacen a las divinidades, la única entidad capacitada para tomar en sus brazos las oblaciones y enviarlas al cielo, al mismo tiempo que las oraciones que, con ese fin, deben recitarse obligatoriamente ante él. En la tradición india, a Atar (Agni) se le denomina, por otra parte, «auriga de los dioses». El otro elemento que le está intrínsecamente ligado, y que es central en el zócalo de las creencias arias, está constituido por el sacrificio, necesariamente consumido en el fuego. La misma palabra, *yajña* en sánscrito y *yazna* en persa antiguo, se utiliza para designar a la vez la liturgia y el sacrificio, en la medida en que es inconcebible que una liturgia se celebre sin sacrificio, es decir, sin una ofrenda a los dioses, para alimentarlos (mientras comen, de su boca salen bendiciones en honor de aquellos que han enviado el alimento) y permitirles proseguir sus actividades benefactoras. Como en el Indo, la religión persa evolucionó hacia una creciente importancia del sacrificio, realizado en el

curso de rituales minuciosos, largos y complejos, dirigidos por sacerdotes generosamente retribuidos que se reclutan, no en una categoría social como los brahmanes, sino en el seno de una tribu específica del oeste del país, los magos, cuyos hijos entran desde la infancia en el proceso de aprendizaje de los rituales. Es curioso advertir que la palabra *magos* será uno de los primeros términos en entrar en el lenguaje corriente y convertirse en un nombre para designar a los sacerdotes que dirigen rituales de connotación esotérica, en cualquier caso difícilmente accesibles al común de los mortales; siglos más tarde, cuando los primeros sacerdotes-advinos huyendo de Babilonia encuentren refugio en Grecia, serán designados por la población con el nombre de «magos de Caldea».

Muchos otros puntos comunes son compartidos por las religiones de India e Irán del segundo milenio antes de nuestra era. Así, el haoma, el «jugo de oro», equivalente del soma védico y utilizado en un contexto idéntico, y con el mismo modo de preparación, que se perderá cuando, bajo el efecto de las reformas religiosas en India y Persia, se abandonen las ceremonias sacrificiales en el curso de las cuales los grandes sacerdotes ingerían este brebaje. Por otra parte, ya indiqué anteriormente que uno de los cuatro libros fundamentales de los Vedas es el *Sāma-veda*, que proporciona las melodías que pueden conferir un poder a las palabras. De la misma manera, la eficacia mágica del canto es admitida en Persia, donde el imperativo de la modulación de las fórmulas rituales está garantizado por una categoría de sacerdotes, los cantores, que se turnan durante las ceremonias más largas. Mucho más tarde, en el siglo XIII de nuestra era, el principio del sama, la plegaria cantada, será retomado por un místico musulmán de origen iraní, Rūmī, que hará de ella la vía privilegiada de la unión con un Dios que ha llegado a ser único.

El panteón griego

Los indoeuropeos que llegan a Grecia a mediados del segundo milenio no acceden a un terreno virgen. Junto a las poblaciones que practican ritos agrarios heredados del Neolítico de Oriente Próximo, aderezados con leyendas locales que se han construido poco a poco, los cretenses comenzaron a extender su propia civilización, económica y culturalmente desarrollada. ¿Son menos agresivas las tribus arias llegadas a estas tierras

mediterráneas que las que se abrieron camino anteriormente por el lado del Indo? ¿O bien aquellos jinetes quedaron impresionados por el refinamiento cretense? El hecho es que, a pesar de su supremacía militar, no arrasaron la civilización existente, como sucedió en el Indo, sino que integraron sus esquemas en la cultura, la lengua y las religiones allí establecidas para formar una gran parte de lo que será el futuro panteón griego dominado por Zeus, un dios indoeuropeo, sin embargo, hijo de Cronos, padre de los dioses cretenses, que se impone a la vez como señor de los elementos naturales y protector del hogar, padre de los dioses y de los hombres. La civilización aquea, llamada también micénica (en referencia a su centro principal, Micenas), perdura hasta 1200 a.C., organizada alrededor de un poderoso rey divino, como lo es el faraón en Egipto. De los arios, los micénicos heredaron un temperamento guerrero. De los cretenses, conservan los dioses antropomorfos dotados de funciones bien definidas, para los que edifican templos y organizan procesiones. Sus textos citan a la mayoría de los dioses que se unirán a Zeus en el panteón del Olimpo: Hera, hermana de Zeus; Deméter, tierra madre de los cretenses y diosa de la agricultura; Poseidón, dios del mar; Atenea, la guerrera; Artemis, señora de los animales, heredera de la gran diosa cretense que dominaba a los animales salvajes; Hermes, el mensajero de los dioses; Dionisos, dios del vino y de la muerte; Hestia, diosa del fuego y del hogar; Ares, dios de la guerra. Afrodita y Apolo vendrán más tarde a completar esta gran familia divina. Por otra parte, comienzan a forjarse los relatos de la *Ilíada* y la *Odisea*, más tarde atribuidos a Homero. Aparece la idea del héroe, que dominará la Grecia antigua: la riqueza de las tumbas se mide por el valor del guerrero, algunas son monumentos enormes, y los restos que albergan están recubiertos de oro.

Se ignoran las razones por las que desapareció el reino micénico. Grecia, que se despuebla brutalmente, se transforma en un conglomerado de estados pequeños y débiles, cuyos habitantes abandonan la agricultura por la ganadería y adoptan la incineración de los muertos en lugar del enterramiento. Atraviesa un «periodo oscuro» de trescientos años, poco conocido por falta de restos, durante el cual se forja lentamente lo que será la identidad de la Grecia clásica. Los estados debilitados se refuerzan; unidos por la lengua, el panteón y las epopeyas, permanecen, sin embargo, divididos en el plano político, con reyezuelos dotados de un poder honorífico, lo que favorecerá la evolución hacia la democracia. Se desarrolla la propiedad

privada, y se forma una aristocracia rural, verdadera detentadora del poder. En los templos, los sacerdotes mantienen a los dioses, pero, carentes de un poder político fuerte, su papel queda limitado a la religión. Y, en ausencia de un verdadero poder, el sacerdocio deja de ser hereditario. La profesión no es muy codiciada: es entonces por sorteo como se distribuyen los puestos, tradición que perdurará en el periodo clásico, con algunas excepciones para ciertos templos donde el sacerdocio se acompañaba de una iniciación a los secretos, transmitidos de padre a hijo, como en el templo de la pitia de Delfos o el de Zeus en Olimpia. En esas ciudades en adelante prósperas, la población es creciente, empujando a los más aventureros a partir, con sus dioses y su cultura, a la conquista de nuevas colonias mediterráneas. Es ahí donde aparece el primer alfabeto fonético, establecido por los fenicios en el siglo XII a.C. A las veintidós consonantes fenicias, los griegos añaden las vocales y comienzan, a partir del siglo VII a.C., a fijar los textos transmitidos por la tradición oral: la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, los himnos homéricos, *Los trabajos y los días*, la *Teogonía* de Hesíodo. Su producción literaria será desde entonces abundante, y su mitología muy detallada para contar el nacimiento del mundo con Caos, el abismo gigantesco (cuyas condiciones de aparición se ignoran), la creación de los males (¡entre ellos el trabajo!), antaño encerrados por Zeus en una vasija que abrirá la hermosa Pandora, una mujer tentada en exceso por la curiosidad, y, sobre todo, la saga de los dioses, objeto de una fascinación constante.

La tradición griega se forja, en efecto, alrededor de la docena de dioses y diosas del Olimpo, personalidades muy humanas que viven pasiones, celos, dichas, tragedias, que se casan, procrean, aman, odian como hacen los humanos, pero que, a diferencia de estos últimos, poseen la inmortalidad y también poderes sobrehumanos. ¿Tienen verdaderamente poder de intervenir en el destino de aquellos que les dirigen sus plegarias? La pregunta queda abierta. Teóricamente, los griegos consideran que cada individuo tiene su *moira*, su destino, contra el cual nada ni nadie puede intervenir. Ni siquiera Zeus, quien, por ejemplo, no consigue liberar a su hijo Sarpedón de las garras de la muerte. Sin embargo, en la práctica, como todos los demás pueblos, los griegos hacen sacrificios a los dioses en los templos y practican rituales destinados a granjearse sus favores. Los grandes templos, abiertos a todos, así como los templos secundarios erigidos en todas las ciudades, son muy concurridos. Se organizan grandes fiestas religiosas, que dan lugar a

procesiones, sacrificios, ofrendas públicas e incluso competiciones deportivas, que movilizan a ciudades enteras. En las casas, las estatuillas protectoras tienen derecho a sus libaciones cotidianas con flores y vino, y se les prestan juramentos solemnes. En cualquier caso, los griegos están convencidos de que todo se lo deben a los dioses, tanto los fenómenos naturales como las artes y los oficios, de ahí el hecho de que cada corporación se coloque bajo la protección de un dios particular: Atenea para los artesanos, Poseidón para los marinos, Ares para los soldados... Junto al culto a los dioses se organiza un culto a los héroes, mortales erigidos en semidioses que, por sus hazañas guerreras, escapan a la finitud del común de los mortales, condenados después de la muerte a llegar al Hades, un lugar tan poco alentador como el Arallu mesopotámico y el Sheol bíblico. Venerados por el pueblo por su valentía y sus cualidades morales, considerados capaces de aportar, desde su morada eterna en los Campos Elíseos, beneficios a quienes los invocan, en particular a los habitantes de la ciudad donde se encuentra su tumba, son de alguna manera los precursores de los mártires y los santos que el cristianismo erigirá como modelos. A estos se añaden los genios y los espíritus, daimones refugiados en los ríos y los árboles, detrás de los peñascos y los matorrales, y presentes en todos los fenómenos extraños.

Como los mesopotámicos, los griegos son apasionados de la magia (los amuletos se venden en los templos) y la adivinación. La *mantiké*, es decir, el conocimiento del pensamiento divino, gobierna la política, la vida social y privada, y más tarde la filosofía. Es considerada una ciencia deductiva basada en la traducción de los signos a través de los cuales los dioses se comunican con los hombres para indicarles su futuro o prodigarles determinados consejos. Todo es objeto de adivinación, efectuada por los sacerdotes adivinos formados en las *manteion*, escuelas teológicas especializadas en la lectura del futuro: el vuelo y el canto de las aves para cuya interpretación se han instituido reglas precisas, teniendo en cuenta la especie, la dirección, la altura y la rapidez del movimiento, así como la intensidad y la frecuencia del grito; la *lectura* de las entrañas de los animales sacrificados, en particular del hígado, calificado por los griegos de «trípode de la mántica», así como de los omóplatos arrojados al fuego; los movimientos de los astros, gracias a la astrología, introducida entre el siglo VI y el IV a.C. por los «magos de Caldea», cuyo saber, inédito en esta parte del mundo, suscita el entusiasmo del pueblo y de sus dirigentes; los sueños para cuya interpretación se han

erigido «incubadores de sueños», templos dedicados a los dioses del sueño y de la medicina en los que, tras haber realizado los rituales adecuados, el fiel se duerme para recibir, en sueños, las respuestas a sus preguntas, interpretadas a la mañana siguiente por los sacerdotes; y, por supuesto, la consulta de los oráculos en templos cuya reputación atrae a los fieles que vienen a menudo de muy lejos, en particular Dodona, en Epiro, donde Zeus se expresa en el rumor de las hojas de roble, y Delfos, donde Apolo se expresa a través de una pitia cuyos mensajes elípticos son traducidos al consultante por dos sacerdotes y su colegio de cinco ayudantes.

La China preimperial

Para ilustrar mejor el tronco común indoeuropeo, me parece necesario ofrecer una idea aproximada, aunque sea sucinta, de la evolución posneolítica de civilizaciones ajenas a la influencia aria y que, por eso mismo, desarrollaron culturas y religiones que siguieron vías completamente diferentes a las que hemos visto hasta ahora para responder a las grandes preguntas universales.

Comenzaré por el mayor foco de población asiático, China, donde las primeras comunidades agrarias, que practicaban el cultivo del arroz, se remontan al sexto milenio antes de nuestra era. Los relatos históricos comienzan mucho más tarde, con la fundación de la dinastía Xia, a comienzos del segundo milenio, seguida algunos siglos después por la dinastía Chang. Entonces, las ciudades ya están establecidas, y, con ellas, una profunda dicotomía entre la población rural y la urbana, haciéndose cargo cada uno de esos grupos, en cierta forma, de una parte de la religión: unos, de los ritos a los dioses; otros, de las prácticas de tipo chamánico, dos formas de religiosidad consideradas complementarias. Como señalaba a principios del siglo xx el sinólogo francés Marcel Granet, «los campesinos, las gentes del común, los plebeyos, tenían costumbres características; los rituales aristocráticos lo indican con una frase: “Los ritos no descienden hasta las gentes del pueblo”».³

En el campo, donde cada pueblo está formado por una sola familia unida por lazos de sangre, los ritos agrarios marcan el año, en particular las fiestas de la fecundidad del otoño y la primavera, en el curso de las cuales, en un lugar consagrado, al aire libre, varios pueblos se encuentran y celebran a los

espíritus naturales que permiten las cosechas y autorizan la siembra. Pero, a falta de huellas escritas, sabemos poco de esas celebraciones y de los medios utilizados, probablemente de tipo chamánico, para entrar en contacto con los espíritus y celebrar la armonía de la naturaleza. En cualquier caso, una religión sin sacerdotes y probablemente sin dioses, como la que se instala en esos pueblos de agricultores y pastores donde no subsisten, por otra parte, huellas de un culto doméstico como el practicado en el Neolítico de Oriente Próximo, India e incluso Europa, es un fenómeno inconcebible en el área indoeuropea.

Sacerdotes y dioses son patrimonio de las ciudades, cada una bajo la tutela de un rey o de un señor descendiente del Antepasado que la fundó y edificó velando por que su orientación geográfica estuviera bien equilibrada, entre sol y sombra, ríos y montañas, lejos de las aglomeraciones campesinas. Pero comencemos por los dioses, y por el primero de ellos, Hao, llamado el Soberano de lo alto, el Augusto Cielo o simplemente el Cielo, regulador de las estaciones y del orden natural, potencia clarividente y justiciera a la que se sacrifica pidiendo un buen año, es decir, una buena cosecha. En las ciudades, un solo individuo se encarga de asegurar su culto en nombre de todos los demás, incluidos los habitantes del campo: el soberano, pues él es T'ien tseu, el Hijo del Cielo, título que más tarde se reservará solo al emperador. Paralelamente, la religión urbana integra cultos a otras divinidades, los dioses del suelo y las cosechas, pero también los espíritus y potencias de los ríos, las montañas y el viento, los mismos que celebran los campesinos, pero que siguen venerando los nobles, consagrándoles rituales cercanos a los reservados a las divinidades. El tercer elemento del panteón urbano chino está constituido por los antepasados del linaje, a los que, en ciertas condiciones, se rinde un culto equivalente al de los dioses y las potencias. La primera de esas condiciones es la voluntad del soberano que determina la longitud del linaje ancestral en función de la nobleza de la familia, autoriza la edificación de los templos y los altares u ordena su destrucción, aniquilando así el alma de un ancestro al mismo tiempo que la tablilla que le corresponde. Cada familia noble tiene sus antepasados protectores, nombrados e identificados, que extienden su protección a las personas que dependen de la familia pero no gozan de tal privilegio: los que trabajan sus tierras, les sirven, y gravitan a su alrededor. La segunda condición es, evidentemente, la supervivencia del alma, que no es eterna, sino que está delimitada en el tiempo en función del

estatuto de la persona en vida (las almas de los más nobles poseen una sustancia más rica, que *dura*, por tanto, más tiempo) y de los sacrificios que le ofrecen sus descendientes para alimentarla.

Todavía no he evocado a los sacerdotes, sino para constatar su ausencia en los ritos agrarios. En las ciudades, donde los templos están consagrados al cielo, a los dioses del suelo o las cosechas, y a los antepasados, su papel es esencialmente ritual: los sacerdotes son funcionarios más que mediadores privilegiados con los dioses, encargados de las prácticas sacrificiales de las que no tienen la exclusiva (cualquiera puede sacrificar), pero que constituyen la parte esencial de su actividad. En efecto, en la China antigua, como en otras partes, sin duda los sacrificios tienen por fin primordial alimentar a los poderes invisibles. Pero su segunda función, que pronto llegará a ser determinante, es servir de soporte a las prácticas adivinatorias. Se impone, en efecto, la idea de que a cambio del alimento que se les ofrece, los dioses, los espíritus o los antepasados remiten sus *opiniones* a los sacrificadores, a condición de que se respeten las reglas, en particular en lo que concierne a la naturaleza de la ofrenda y el momento en que se realiza. Los sacerdotes, que multiplican las reglas sacrificiales, se imponen también como adivinos que saben *leer* las grietas en los omóplatos de los animales o los caparazones de las tortugas arrojados al fuego. Por otra parte, es así como nacerá la escritura en China, donde, en un primer momento, los sacerdotes conservan las piezas adivinatorias para poder comparar el signo y los efectos que le están asociados. Enfrentados en un momento posterior a problemas de archivo, reproducen esos signos (luego sus propios comentarios) en tablillas de madera u hojas de bambú, creando así, hacia 1700 a.C., los primeros pictogramas que evolucionarán para convertirse en ideogramas. Medio siglo más tarde, los sacerdotes manejan ya cerca de tres mil ideogramas. Dicho esto, aunque sus métodos sean sofisticados (incluirán también los sueños, así como una práctica a base de tallos de plantas cortados como bastoncillos, que dará más tarde el Yijing), la adivinación china es, en cuanto a las respuestas esperadas, más sumaria que su hermana mesopotámica: es esencialmente el carácter fasto o nefasto de un periodo o de una acción lo que se trata de determinar, sin pararse en los detalles factuales que harán la reputación de los adivinos de Oriente Próximo.

Muy ritualizada, la religión de la China antigua deja poco lugar a las especulaciones teológicas que son la fuente de la abundante mitología

indoeuropea. Los sacrificios, cuyas reglas se complican y multiplican, son fuente de creaciones culturales más que de elaboración de un pensamiento religioso: no se pregunta sobre el origen del mundo, sino que se activa para mantener el orden, en la tierra donde está encarnado por el poder dinástico más que en el cielo. La población rural conoce la importancia de esos ritos oficiales en la perpetuación del orden establecido.

Los mayas

El segundo ejemplo en el que me voy a detener proviene de un área geográfica totalmente distinta, América del Sur, donde la sedentarización neolítica comienza a principios del segundo milenio antes de nuestra era, firmando el inicio de la civilización olmeca. Durante mil años, esta se mantiene en un estado notablemente rudimentario, con una economía basada en la cultura del maíz, e ignorando la ganadería. A principios del primer milenio se da una brusca aceleración en una zona que, al final, se extenderá de México a Honduras, pasando por Guatemala y El Salvador. Nuevas técnicas agrícolas, especialmente el descubrimiento de métodos para retener el agua de lluvia y asegurar su distribución mediante un sistema de canales, aportan prosperidad a los pueblos, que se transforman en ciudades entre las que se producen intercambios comerciales mediante transporte humano o por navegación, en ausencia de animales de tiro o incluso de ruedas, consideradas demasiado sagradas para un uso tan profano. Se comienza a dibujar una unidad de lengua y de cultura, aparecen obras de arte, principalmente esculturas representando la figura humana, y se organiza un panteón, pero disponemos de muy pocos elementos sobre todo eso. Es el momento en que se data el inicio de la civilización maya, heredera de los olmecas, que florece al comienzo de nuestra era y perdura hasta la conquista española, en el siglo XVI. Aunque se haya conseguido descifrar en gran parte la escritura maya, que se elabora en el siglo III a.C., nuestro conocimiento de esa civilización sigue siendo relativamente incompleto, al haber sido saqueadas la mayor parte de las huellas de ese pasado por los conquistadores y los misioneros que los acompañaban y que veían en ellas un escollo a la evangelización de los pueblos indígenas.

El testimonio más deslumbrante del mundo maya ha sido preservado,

durante siglos, por la jungla tropical. Se trata de ciudades fabulosas, redescubiertas por los exploradores a partir de mediados del siglo XIX, con sus lugares, sus pirámides y sus palacios que, como sabemos actualmente, pretendían reproducir el mundo tal como era en el momento de su creación por los dioses. El elemento visual más notable, que era igualmente central en la religión maya, reside en esas pirámides de fachadas pintadas de rojo, color omnipresente del Sol, que simbolizan las montañas, a la vez tumbas reales y templos desde donde los reyes y los sacerdotes entraban en contacto con los dioses alimentados con la sangre de los sacrificios humanos. Esos ritos públicos, puntuados por cantos sagrados, se desarrollaban en presencia de todos los habitantes de la ciudad, guerreros, nobles y campesinos confundidos. En una atmósfera de alborozo, asistían a los trances espectaculares del rey, transformado en dios para entregar las profecías de los demás dioses, enseguida interpretadas por la asamblea de los sacerdotes en beneficio del pueblo. Ha llevado más tiempo comprender la significación religiosa, incluso cósmica, de los terrenos para el juego de pelota lindantes con los templos. Al devolverse unos a otros una bola de caucho, el *kik*, sin que toque jamás el suelo, para introducirla en inmensos anillos de piedra contruidos en alto en ambos lados del terreno, los equipos en liza imitaban el curso del Sol y participaban de este modo en su ciclo, terminando cada partido con una verdadera exhibición de sacrificios destinados a alimentar a ese dios sin el cual no existiría la vida. Probablemente las fechas de los encuentros se determinaban por los calendarios, término que conviene utilizar en plural. Los sacerdotes mayas, muy buenos astrónomos, utilizaban, en efecto, varios: un calendario Tzolkin de 260 días, un calendario Tun de uso profético de 360 días, un calendario Haab acuñado sobre el ciclo solar de 365 días, calendarios basados en los ciclos de la Luna y de Venus, o también el calendario llamado «de cómputo largo», con un ciclo de 18 980 días puesto en marcha con la creación de nuestro mundo, en 3334 a.C.

La mitología maya es tan compleja como su panteón. Los relatos de la creación que nos han llegado, grabados en los bajorrelieves de los templos o escritos a pluma en los manuscritos que pudieron escapar a la rabia destructora de los colonizadores, levantan acta de ciclos terrestres y celestes recurrentes, con el final de un mundo seguido por el nacimiento de otro. Es a los sacerdotes, provistos de sus calendarios, a quienes les correspondía el encargo de interpretar los signos, situarlos en los ciclos, y después, si se

presagiaban horas sombrías, realizar los sacrificios que aplacaran a los dioses de los trece estratos celestes dominados por el ave Muan, quizá también a los señores de la Noche, que reinan sobre los lúgubres nueve estratos subterráneos, dominio de la muerte. Como algunos otros imperios mesoamericanos (los aztecas de México entre el siglo XIV y el XVI de nuestra era, los incas del Perú y los Andes en el siglo XV), los mayas tenían una teología sacrificial muy elaborada. Es sangre y más sangre lo que reclaman los dioses. La sangre de la élite, incluida la del rey y sus esposas que realizan anualmente el rito de la sangría, haciéndose cortes, el rey en el pene y su esposa en la lengua, quemando las gotitas así recogidas para alimentar a los dioses con la energía regia. También la sangre de víctimas escogidas en función del dios al que están destinadas: niños, cuyas lágrimas son un buen augurio para el dios de la lluvia; cantidades de esclavos y, sobre todo, prisioneros, y de ahí las guerras permanentes libradas por las ciudades en búsqueda perpetua de seres humanos que sacrificar para complacer a las divinidades.

En la medida en que los mayas reservaban la supervivencia del alma después de la muerte a una élite mínima –el rey, los héroes, las víctimas que aceptan el sacrificio–, no desarrollaron realmente un culto a los antepasados, salvo si se trata de los soberanos difuntos considerados, como el rey, intercesores privilegiados del pueblo ante los dioses. Sin embargo, bajo las moradas donde se enterraban a los difuntos de la familia, se han encontrado cuerpos, con botones de jade en la boca y estatuillas a su lado, como para acompañarlos en el largo viaje hacia lo desconocido. Una costumbre tal vez irreconciliable con la teología de los sacerdotes, pero que no por ello deja de indicar la universalidad de la angustia del hombre ante la muerte...

¹ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous. Histoire, croyances, mutations*, París, Albin Michel, 2007, pág. 34.

² Las alusiones a los efectos del *soma* están presentes en todo el *R̥g-veda*: el libro X proporciona información sobre el ritual de preparación de este néctar de los dioses.

³ M. Granet, *La Religion des Chinois*, París, PUF, 1922 y 1951, pág. 12.

El periodo axial de la humanidad

Apasionado por la relación que el hombre establece con la trascendencia, el psiquiatra y filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) se embarca, a partir de los años treinta del siglo pasado, en una exploración de la historia de las religiones y las civilizaciones. Constata la estrecha interdependencia que existe entre ellas y advierte el paralelismo de sus evoluciones respectivas. En 1950, en una obra de título ambicioso, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*,¹ muestra que ciertos periodos históricos muy determinados son portadores de una mutación a la vez política, técnica, filosófica y religiosa de una amplitud particular. Jaspers constata que esas transformaciones radicales se producen casi simultáneamente en diversos lugares del mundo. No explica sus causas: se contenta con identificar las cesuras. Señala cuatro giros o rupturas (volveré sobre ello en la conclusión del libro), pero uno solo de ellos, el tercero, le interesa realmente, el de las religiones universalistas y la filosofía, que marca, según Jaspers, el nacimiento espiritual del hombre. Lo define como la «era axial» de la historia de la humanidad, tomando la idea de eje, es decir, de un sentido en la historia, del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, y se mostrará a partir de entonces entusiasta de «ese prodigioso instante único que duró algunos siglos y brotó de tres fuentes: China, India y Occidente».²

Un giro decisivo y universal en la civilización

El giro axial jasperiano se concentra en el tiempo, entre los siglos VII y V a.C. Es, en efecto, un momento clave para diferentes civilizaciones, y esta coincidencia no deja de intrigar. Se produce algunos milenios después de la revolución neolítica, exactamente como si, después de haber pensado el mundo, el hombre comenzara a pensarse a sí mismo y a reflexionar sobre el sentido de su destino personal. Aparecen varias grandes religiones, sin duda herederas de las religiones de la Antigüedad, pero que van a integrar la idea

de salvación individual: son las «religiones de salvación», a las que calificamos ahora de históricas. Todas nos van a llegar a través de personajes excepcionales, visionarios –«personalidades paradigmáticas», por retomar la expresión de Jaspers–, que reflexionan sobre el lugar del hombre en el universo y reestructuran la moral añadiéndole una dimensión de ética personal, iniciando procesos duraderos que, una vez más, van a provocar un vuelco en la historia de la humanidad.

En Persia, Zoroastro instituye una religión monoteísta que insiste en la salvación individual y la retribución en el más allá. La India védica ve la aparición de las *Upaniṣad*, y del brahmanismo, del Buda, del jainismo. En China, aparecen Confucio y Laozi. Entre los hebreos surgen los profetas de un Dios único, y las grandes figuras de la filosofía griega que, de Tales a Sócrates, pasando por Pitágoras o Heráclito, hacen bascular el pensamiento occidental abriéndole perspectivas nuevas de un conocimiento basado en la sola razón. Se puede prolongar en el tiempo el giro axial jasperiano, cuyas ramificaciones se extenderían más allá de este periodo, con la aparición de otros personajes que prosiguen la obra emprendida por sus predecesores y profundizan las ideas que estos habían aportado. Son, por ejemplo, en el inicio de nuestra era, Jesús, por una parte, y los rabinos, por otra, quienes revisan el judaísmo consolidando la noción de sujeto. Es también Muhámmad, gracias a quien, en el siglo VII, ese giro llega a la península arábiga.

Antes de estudiar, en la segunda parte de este tratado, esas grandes tradiciones religiosas de la humanidad, me parece necesario explicitar aquí de manera sucinta lo que fueron sus grandes intuiciones comunitarias. En otras palabras, tratar de comprender por qué Zoroastro, Buda, Confucio, los profetas de Israel y los filósofos se rebelaron un día contra el orden establecido por las ortodoxias religiosas que dominaban su época, a mediados del primer milenio antes de nuestra era, pusieron en tela de juicio el carácter estrecho de las normas rituales y sacrificiales, y desencadenaron de forma común, pero sin la existencia de ningún acuerdo previo, la edificación de nuevas civilizaciones en lugar de aquellas que, brutalmente, se revelaban insuficientes para responder a las aspiraciones del hombre nuevo que estaba naciendo.

La salvación individual

Durante cientos de miles de años, el individuo había estado eclipsado en beneficio del clan, después del pueblo y de la ciudad. La salud, la prosperidad y la supervivencia del grupo importan mucho más que las del individuo. Aunque individualmente se ruegue a los espíritus y a los dioses para obtener favores en este mundo, ese culto doméstico tenía poco peso al lado de los grandes rituales garantes del orden cósmico, dirigidos por los sacerdotes para el bien de la colectividad. A decir verdad, hasta principios del primer milenio antes de nuestra era, el *yo* no existe o existe en un grado mínimo. Aquí o allá, se detectan algunas tentativas de poner al individuo en el centro de la religión, especialmente en Egipto, donde surge la idea de una relación de amor entre el hombre y un dios, y donde aparecen, junto a los libros oficiales del culto, como el *Libro de los muertos*, tratados de sabiduría y devoción. Pero, no obstante, esta devoción sigue siendo secundaria respecto del culto oficial, que es lo único que garantiza el ciclo del Sol y de las estaciones, por tanto, de la prosperidad del imperio de Faraón y la felicidad de sus súbditos.

¿Es la aparición, en las grandes ciudades y en los imperios, de una clase media que no está ya obligada a consagrar su vida al trabajo, y no gravita forzosamente en torno a la corte de los reyes y los grandes sacerdotes, lo que desencadena este movimiento? ¿O es el perfeccionamiento de técnicas que aseguran un mayor dominio de la naturaleza y del tiempo (las clepsidras, primeros *relojes de agua*, se ponen a punto en esa época, a la vez que los primeros calendarios luni-solares) lo que hace tomar conciencia a algunos del hecho de que la naturaleza obedece a sus propias leyes y no está gobernada por dioses ni por ritos? ¿O es una evolución interna de la misma religión? De China a las riberas de Jonia y la Grecia continental, pasando por las orillas del Ganges y las riberas del Éufrates, donde los judíos exiliados reúnen sus tradiciones, surge una intuición análoga: la relación directa entre el individuo y los dioses, de cuya existencia nadie duda, tiene un papel mucho más importante que lo que dicen los sacerdotes, enteramente entregados a los rituales colectivos. Rituales cuya necesidad, tanto para la salvación individual como colectiva, algunos comienzan a poner en cuestión. Intuición que resume Confucio de manera lapidaria cuando se le pregunta por el sentido del gran sacrificio. «Lo ignoro», responde.

Un poco por todas partes, los sabios tienen la revelación de la importancia

del individuo. Este, para ser feliz, constatan, no tiene tanta necesidad de ritos oficiales como de un conocimiento del Absoluto o de una relación personal con la divinidad, basada en un acto de fe, en un acto de amor. La idea de una salvación individual y de una felicidad *post mortem* progresa: si los dioses lo aman, ¿por qué ese individuo estaría condenado para la eternidad, a pesar de su fe y de su devoción, a sufrir las angustias de un más allá indiferenciado, más próximo al infierno que al paraíso, incluso a ser aniquilado si no pertenece al círculo reducido de los privilegiados? Las *nuevas religiones* que se forjan entonces tienen como objetivo principal, no el bienestar material en este mundo, sino la salvación en el más allá. Las reglas éticas que promulgan no tienen como función, en principio, complacer al rey, ni asegurar el orden de la ciudad, sino ajustarse a leyes supramundanas y universales que constituirán, después de la muerte, el criterio de retribución de las almas. Esas religiones, como veremos en los capítulos siguientes, se reparten en dos grandes grupos. Uno, el de las religiones monoteístas (zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam), que preconizan un Dios único, elaboran la visión de otro mundo claramente diferenciado, con un paraíso para los justos y un infierno para los que han pecado, y una resurrección final. El otro, el de las religiones kármicas (en India y Extremo Oriente), basadas en la creencia de un *karman* que es el balance de los méritos y los deméritos de cada uno, considera la vida como una etapa en la rueda de las existencias, hecha de renacimientos determinados por el peso del *karman*, hasta el *nirvāṇa*, que es la absorción en el alma universal. Todas ellas se presentan como religiones éticas, que se construyen con relación al bien y el mal: son la fuente de la vida moral. No rechazan los cultos colectivos, que son el cimiento de la sociedad, pero sostienen que la asiduidad de los ritos no exonera de seguir la vía recta. Mil años antes, en Mesopotamia, un marginal, denominado por los asiriólogos el «Justo sufriente», había grabado en arcilla las palabras que creyó oír que su dios le dirigía, mientras él se quejaba del peso de los castigos que le había infligido: «Mis guardianes velarán por ti. Pero tú no te endurezcas: da unguento a quien lo necesita, da de comer a quien tiene hambre, de beber a quien tiene sed».³ Esta oración llegó demasiado pronto en el tiempo.

Es importante subrayar hasta qué punto la idea de la salvación individual ofrecida a todos va en el sentido de una democratización del culto, hasta entonces muy elitista. En efecto, las sanciones y las retribuciones al término

de la vida conciernen a todos y cada uno, de los grandes nobles a los más miserables, no pudiendo los primeros valerse de sus riquísimas donaciones a los templos y a los dioses para aspirar a una mayor bienaventuranza, aunque en el curso de su historia muchas religiones se desviaran de lo que fue su precepto fundador. La espiritualidad es a partir de entonces patrimonio de todos: afecta a la conciencia de ser uno mismo y a la búsqueda individual de la inmortalidad.

El universalismo

Aunque el hecho no sea nuevo, es obligado constatar que la edad axial es, en el plano político, el de la constitución de los grandes imperios que reemplazan a los pequeños reinos divididos. En Persia, en India, en China, pronto en Grecia, se centralizan los poderes para administrar territorios cada vez más vastos bajo el efecto de las conquistas y las colonizaciones. Aspiran a la universalidad: sus súbditos, pertenecientes a grupos en otro tiempo enemigos, dependen a partir de entonces de una misma entidad multiétnica y multicultural que trata de unificarse reforzando la unicidad de las leyes, la administración, la lengua, y que aspira a extender su influencia más allá incluso de sus territorios. Los dioses de las ciudades vencidas son rebajados a un rango inferior, luego absorbidos por los dioses vencedores.

Las *nuevas* religiones que aparecen en paralelo optan de entrada por el principio de universalidad: sus dioses no son los de los habitantes de la ciudad, sino de todos los hombres, a los que se aplican las mismas reglas éticas. Sus mensajes respectivos, aunque nazcan en zonas geográficas determinadas, se dirigen a los seres humanos de todas las procedencias, de todas las categorías sociales, que, independientemente de los determinismos del nacimiento y la herencia, están en las mismas condiciones de pretender la salvación que proponen, que está abierta a todos. En adelante, insisten, no se sacrificará ya a un dios porque se dependa de su *circunscripción*, sino porque se lo ha elegido. Se alienta a cada uno a que busque su vía espiritual, a que escoja entre el bien y el mal, y, evidentemente, a que opte mediante adhesión personal por la religión del Dios (o del principio) único.

Me parece importante insistir aquí en el giro decisivo que constituye la introducción, en la historia de las religiones, de la conversión, un fenómeno

inédito, que implica el abandono de las creencias anteriores en beneficio de una nueva que las reemplaza. La conversión resulta de una elección sin duda libre, pero radical: sabios y profetas exigirán de los que los siguen una fidelidad total. Una actitud excluyente que se revelará rápidamente fuente de intolerancia, pues cada una de las nuevas vías se considerará el único, o el mejor, camino de salvación, y, por tanto, intrínsecamente superior a los otros. El otro hecho inédito que se deriva de la nueva ambición de las religiones de vocación universal es el surgimiento de un proselitismo que se hace a veces agresivo. Algunos siglos más tarde, el *choque de verdades* desencadenará las primeras guerras de religión.

El universalismo de aquellas a las que se denominará más tarde las «grandes religiones» sedujo a los imperios, que se pretendían, a su vez, universales, y vieron en ellas un medio de unificar a los diferentes pueblos que los constituían. En el siglo V a.C., el zoroastrismo era así adoptado por los reyes de Persia; en el siglo IV, el fundador del primer imperio indio se convertía al jainismo, una religión constituida como reacción a la religión védica; en el siglo siguiente, su nieto abrazaba el budismo; y, en el siglo II, el imperio Han adoptó en China el confucianismo.

La experiencia de lo divino

Con las religiones de salvación, lo religioso deja de ser la prerrogativa de los sacerdotes, y secundariamente de la élite dirigente. Todo el mundo puede (y debe) establecer una relación individual con la divinidad o con una esencia universal, puesto que se ha convenido que cada ser ha sido creado a imagen de Dios (en los monoteísmos) o es una parcela del alma universal (en las religiones kármicas). Se insiste en el perfeccionamiento espiritual del individuo, ya sea mediante la primacía del amor de Dios y del prójimo, ya sea mediante la anulación del deseo y el sufrimiento. Las pruebas se consideran otros tantos peldaños en el cumplimiento de esa experiencia: no son ya un castigo infligido por la divinidad, sino un medio de redención de los pecados o de un mal *karman*.

En el Indo, a partir del siglo VIII a.C., se multiplican los *ascetas de los bosques*. Estos vuelven la espalda, no a los Vedas, a los que se mantienen fieles, sino a la aproximación exclusivamente ritual que hacen los sacerdotes

en detrimento de las enseñanzas espirituales que consideran una vía regia para el acceso a una experiencia mística, aquella que el filósofo alemán Rudolf Otto llama el «numen», en otras palabras, la esencia de lo sagrado. En Grecia, los filósofos, a través de diversas escuelas de sabiduría, tratan igualmente de elaborar una vía de realización individual. En el siglo V a.C., el poeta trágico Eurípides enfrenta a sus héroes con el amor, con la muerte, en la guerra, pero la intimidad que establece entre ellos y los dioses amantes hará que sea considerado en un primer momento entre los autores peligrosos (no conocerá su consagración más que después de su muerte). Paralelamente, Grecia conocía un desarrollo de los cultos iniciáticos o misterios que tendrá una gran influencia en los filósofos y cuya particularidad es la de estar abiertos a todos (al menos, a todos aquellos que hablen griego), incluidos los esclavos, una categoría prohibida en los templos y los cultos oficiales. Uno de esos cultos más antiguos, el de Orfeo, contemporáneo de Eurípides, profesa un planteamiento de la purificación mediante los ayunos, el ascetismo y la iniciación espiritual, destinada a permitir al iniciado recordar la parte divina que está en él, y acceder, por tanto, al mundo divino desembarazándose del titán, la mancha que lleva el cuerpo de naturaleza corrompida. Decenas de cultos se constituyen de este modo. Me contentaré con citar uno de los más célebres, el de Eleusis, que tiene por sede el templo de Deméter, diosa de la agricultura, no lejos de Atenas, y cuyo objetivo es igualmente conducir al iniciado, llamado «misto», junto a los dioses. Cierta número de intelectuales atenienses, entre ellos Sófocles y Platón, se hacen iniciar allí. Esos cultos expresan de manera muy clara la nueva demanda religiosa que aparece un poco por todas partes en el mundo durante la era axial jasperiana: la experiencia espiritual íntima, la salvación individual (se promete a los mistos la bienaventuranza después de la muerte, en las antípodas del destino funesto reservado al común por los cultos oficiales) y un aprendizaje de los métodos para llegar a ella.

Maestros y discípulos

En adelante, la salvación individual pasa, pues, por la iniciación. Y esta no es asunto de los sacerdotes, enteramente destinados a los rituales y al cumplimiento de los sacrificios, sino del maestro, el guía que ha alcanzado

por sí mismo la experiencia de lo sagrado y la transmite a su discípulo en una relación personal. Todos los iniciadores de las nuevas formas religiosas nacidas en el curso de la edad axial estuvieron en un principio rodeados de un puñado de discípulos a los cuales se fueron agregando progresivamente otros, hasta formar instituciones o iglesias. Todos optaron por ese modo de transmisión de su revelación, y este se perpetuó a través de los siglos: la figura del maestro, depositario de una herencia, garante de una transmisión, se encuentra en todas las tradiciones religiosas, espirituales y filosóficas posteriores a la era jasperiana. Es el «diádoco», literalmente el sucesor, en los griegos; el «hombre verdadero» o el «hombre de las recetas» en el taoísmo; el *tsaddiq* o «justo» en el judaísmo; el que pertenece a una *silsila*, una cadena de transmisión, en el islam; y en India, se dice que el maestro está «embarazado» de su discípulo, quien, según un proverbio hindú, «está entre las manos de un maestro como un muerto en las del limpiador de cadáveres». Idea que se vuelve a encontrar en un maestro cristiano, Ignacio de Loyola, que prescribe a sus discípulos que obedezcan «como un cadáver» (*perinde ac cadaver*).

Contrariamente al sacerdote, el maestro no se define por una función jerárquica, sino por su propia experiencia de la trascendencia que transmite a sus discípulos al mismo tiempo que el saber que le ha sido dado. Conoce, sin duda, los textos sagrados de su tradición, los lee y los comenta, pero sus comentarios no son siempre los de la ortodoxia: son, en primer lugar, portadores de una sabiduría y de nociones nuevas, que con frecuencia chocan con la ortodoxia, de modo que se manifiestan las tensiones, siempre vivas, entre esas dos ramas de la religiosidad, y eso en todas las tradiciones y las sabidurías de la humanidad, como analizó muy bien el filósofo Henri Bergson en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Frente al sacerdote que enseña los dogmas y los ritos del culto, el maestro escoge la vía de la oralidad, del contacto, y, al mismo tiempo que la doctrina, transmite los medios para acceder a la salvación personal a través de una ascesis y una vida de rigor, un *modo de empleo* que transforma la existencia del discípulo deseoso de alcanzar la salvación. A la ritualidad, opone la introspección; al dogma, la experiencia; a las construcciones intelectuales, la apertura de corazón.

Esas tensiones entre institución y experiencia iniciática, entre rituales colectivos y espiritualidad personal, están siempre presentes en el seno de las

grandes tradiciones religiosas nacidas a partir del giro axial, tradiciones que vamos a estudiar a continuación.

[1](#) K. Jaspers (1954), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985, trad. de F. Vela.

[2](#) *Id.*, *Bilan et perspectives*, París, Desclée de Brouwer, 1956, pág. 28 [vers. cast.: *Balance y perspectiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, trad. de F. Vela].

[3](#) *Naissance de l'écriture*, París, Réunion des Musées Nationaux, 1982, pág. 241.

SEGUNDA PARTE

LAS GRANDES VÍAS DE SALVACIÓN

Sabidurías chinas

A la mente occidental le resulta difícil comprender las religiones de China. Quien esté habituado a clasificar los dogmas, los ritos y los panteones en compartimentos según el nombre de la religión a que corresponden, se sentirá sin duda desconcertado por la estrecha imbricación de lo que se denomina «las tres doctrinas», es decir, el taoísmo, el confucianismo y el budismo, a las que hay que añadir elementos de doctrinas anteriores, en particular el culto oficial de los nobles y el chamanismo campesino. Como señala el sinólogo francés Henri Maspero (1883-1945), para la mayor parte de los chinos esas tres doctrinas o religiones son complementarias, y no ven en sus cleros respectivos más que diferentes especialistas que actúan en el seno de un mismo sistema religioso perfectamente coherente. De hecho, solo esos miembros del clero y los especialistas de las religiones las categorizan de manera (relativamente) definida.

Un adagio chino afirma que «las tres enseñanzas forman una unidad». Sin embargo, cada una de esas religiones tiene su historia, sus creencias, sus ritos, aun cuando estos a veces se solapen. Puesto que consagro un capítulo específico al budismo, no me extenderé aquí en el budismo chino, una forma de budismo Mahāyāna o del «gran vehículo», llegado de India hacia el siglo I de nuestra era, sino para subrayar sus interacciones históricas con las otras dos religiones más específicamente chinas, el taoísmo y el confucianismo.

Laozi y el taoísmo

Se sabe poco de Laozi, el Viejo Maestro, que habría nacido en el siglo VI a.C., en el sur de China, cerca de la actual Hunan, y cuyo nombre se menciona por primera vez tres siglos después, en el *Zhuangzi*, obra escrita por el apologista del mismo nombre. Su primera biografía es obra de Sima Qian, un historiador chino del siglo I a.C., quien cuenta, por otra parte, los relatos de la vida de algunos otros personajes notables de la historia china,

reales o legendarios. Según la tradición, Laozi habría sido archivero en la corte de los emperadores Zhou, donde Confucio habría ido a consultarle, episodio atestiguado por el confuciano *Libro de los ritos*. Cuando llegó a la vejez, decidió retirarse en las montañas del Oeste, refugio de los Inmortales. Al atravesar el paso de Xiangu, que separa China de las tierras incultas, fue interrogado sobre la sabiduría por el guardián del paso, Yin Xi. Laozi le dictó entonces las cinco mil palabras del *Dao de jing*, el *Libro de la vía y de la virtud*, obra fundadora del taoísmo. Posteriormente, algunos relatos místicos vinieron a unirse a esta escueta trama, dando cuenta, por ejemplo, del nacimiento milagroso del Viejo Maestro, nacido anciano después de haber sido llevado en el vientre por su madre durante ochenta y un años, tras haber sido fecundada por la Estrella Polar, o narrando sus apariciones sucesivas a sus discípulos, en el curso de las cuales completó su doctrina.

El *dao*¹

Se sabe poco sobre el taoísmo de los orígenes, y el *Dao de jing* es una obra que no contiene ninguna referencia histórica, ninguna fecha, ningún nombre que nos pueda proporcionar información. Sus ochenta y un capítulos son otros tantos aforismos breves, enigmáticas frases sapienciales destinadas a expresar el *dao*, principio cosmológico anterior al universo y subyacente a su movimiento, que rige el orden de la naturaleza, el día y la noche, la alternancia de las estaciones, la vida y la muerte: «Es calmo. Es inmaterial. Subsiste por sí mismo y no cambia. Circula por todas partes y no decae. Puede ser considerado la madre del universo. Yo no sé su nombre. Para nombrarlo, lo llamo *dao* (vía)» (*Dao de jing*, 25). El *dao*, sigue diciendo la obra fundadora del taoísmo, «practica constantemente la no acción, y, sin embargo, no hay nada que no haga» (*Dao de jing*, 37). La actitud de no intervención es el eje en torno al cual gira esta doctrina.

Para comprender el taoísmo, sus dogmas y sus ritos, hay que volver a su concepción de la creación del universo. En el origen, dice el *Dao de jing*, existe un Caos primordial que contiene los soplos, los *qi*. Llegada a la madurez, esta matriz se desgarró; los soplos más ligeros se elevan para formar el Cielo, los más pesados caen para dar lugar a la Tierra, y se unen en el centro para perpetuar el proceso de creación. Como cualquier otra entidad,

el hombre está así constituido de *qi* pesados y ligeros, y también de categorías complementarias relacionadas: el *yin*, que es frío, opaco, lunar, femenino, y el *yang*, que es cálido, luminoso, solar, masculino, y también por los cinco elementos, a saber, el fuego, el metal, el agua, la madera y la tierra. La equivalencia entre el ser humano y el cosmos no se detiene ahí: el cuerpo humano es en sí mismo un microcosmos que refleja el universo, el macrocosmos. Contiene el universo en su totalidad: la cabeza redonda es el Cielo, los pies cuadrados son la Tierra, las veinticuatro vértebras son los medios meses lunares, los dos ojos son el Sol y la Luna, las cinco vísceras (el corazón, los pulmones, los riñones, el hígado y el bazo) corresponden a los cinco elementos, a los cinco orientes (los cuatro vientos y el centro), a los colores, a los sabores. El cuerpo contiene, de la misma manera, los ciclos y las divinidades, y, a la inversa, el universo es un cuerpo inmenso.

Toda la construcción taoísta está concebida para mantener el equilibrio entre esas energías, condición de una vida armoniosa, incluso del acceso a la inmortalidad, tanto del cuerpo como del espíritu, que forman un todo. Observando la naturaleza, los iniciados, que aspiran a regresar a la unidad primordial, quintaesencia del equilibrio, aprenden los ritmos y las leyes cósmicas. Adaptándose a ellas en su ser, encuentran la salvación, en perfecta armonía con el cosmos. Y, precisamente porque no hay que perturbar las leyes de la naturaleza, preconizan la no acción o no intervención.

La búsqueda de la inmortalidad

La inmortalidad no es en sí misma el objetivo del taoísmo, sino su resultado lógico; al menos, así lo afirman sus adeptos. Desde la época de Laozi, los chinos desarrollan técnicas de longevidad en el marco de las religiones místicas surgidas de los cultos chamánicos de la naturaleza, dirigiéndose a todos los individuos, nobles y campesinos, y adaptándose a los equilibrios de las montañas y los valles, de los cinco orientes, del *yin* y el *yang*, en suma, al orden celeste que se manifiesta en el curso de las estaciones. Al igual que en los cultos campesinos, las enfermedades se atribuyen ya a desórdenes infligidos sea por demonios, sea por causas naturales, es decir, los *qi*, los soplos. Paralelamente al culto del Cielo, se desarrolla el de los astros: el Sol, la Luna y la Estrella Polar.

El taoísmo primitivo no se vale de técnicas iniciáticas particulares para lograr la inmortalidad. El *Dao de jing* se contenta con el planteamiento de las grandes líneas de la no acción en tanto que actitud que se ajusta a la naturaleza verdadera de los seres y las cosas, y con la condena de cualquier actitud reprensible, en particular la atracción por las armas. En el siglo IV a.C., el *Zhuangzi* explicita el *Dao de jing*, desarrolla la imagen del Inmortal, al que el agua no moja y el fuego no quema, que cabalga sobre las nubes y los vientos, y antepone la experiencia de la meditación extática para alcanzar el conocimiento de la unidad. En el siglo II a.C., los ritos taoístas están suficientemente desarrollados en continuidad con los ritos chamánicos para que el emperador Wu, de la dinastía Han, los adopte como culto de Estado y haga construir un santuario al *dao*... realizando sacrificios que contradicen los principios de Laozi. Aparecen tratados que explicitan las múltiples vías de la inmortalidad, y en las capas populares se desarrolla un taoísmo esotérico y místico, con cultos que se organizan en torno a los Inmortales, a los que se erigen templos en los que son iniciados los fieles. Pero es a partir del siglo II de nuestra era cuando el taoísmo místico adquiere toda su amplitud, por oposición al taoísmo llamado filosófico del *Zhuangzi*. Se señalan «apariciones» del Viejo Maestro, que vuelve a enseñar a los hombres la vía de la salvación, en el imperio. Una de ellas, en el año 142, marca más particularmente el futuro del taoísmo. El vicario de Laozi, Zhang Daoling, afirma que se le ha aparecido para conferirle el título de Maestro celeste y transmitirle la *Alianza una y correcta con los poderes*, un diagrama cosmológico que divide el año luni-solar en tres partes y veinticuatro periodos energéticos, los *jieqi*, acompañado de un registro que ofrece los nombres secretos de estos. Zhang Daoling instituye la Vía de los maestros celestes, llamada también Vía de la unidad ortodoxa y de la alianza jurada con los poderes divinos, según los principios de la *Alianza*. Funda veinticuatro gobernanzas, dirigidas cada una de ellas por un hombre y una mujer para respetar el equilibrio del *yin* y el *yang*, prevé tres asambleas anuales y meditaciones de los maestros sobre los tres niveles y las veinticuatro energías cósmicas de su cuerpo que se transforman en divinidades. Todo el mundo es allí acogido para comer y consultar a los clérigos sanadores, que enseñan meditación y la recitación del *Dao de jing*, y que intervienen en caso de necesidad ante los tres *oficiales* encargados del orden del universo: los dioses del Cielo, de la Tierra y del Agua.

La Vía de los maestros celestes conocerá una historia atormentada, que oscila entre la apoteosis y la casi extinción; actualmente, el sexagésimo cuarto descendiente de Zhang Daoling, con sede en Taiwán, es considerado el *papa* de los taoístas. Será en todo caso el punto de partida de la organización de un culto, con ritos privados, ceremonias públicas e iniciaciones dirigidas por sacerdotes, que se elaboraron a lo largo de los siglos para constituir el taoísmo tal como lo conocemos y que se basa en una abundante literatura que forma el canon taoísta. Este fue compulsado por primera vez en el siglo v, cuando, ante el progreso budista en China, los taoístas quisieron poner orden en sus escritos, que se multiplicaban al hilo de las *apariciones* de Inmortales aportando cada uno su lote de *revelaciones*. La primera selección cuenta doscientos títulos o rollos, pero después vino la inflación; en 1281, en una China que había sufrido la revolución mongola, Kubilai Khan ordena la destrucción de... siete mil rollos del canon taoísta. Compilado en su última versión en el 1445, cuenta, además de los dos textos fundamentales que son el *Dao de jing* y el *Zhuangzi*, con más de mil quinientos tratados que se ocupan tanto de cuestiones dogmáticas como de técnicas para la búsqueda de la inmortalidad: meditación, soplo, unión sexual, medicina, gimnasia...

Los registros de los generales

El taoísmo es una tradición iniciática, transmitida desde sus orígenes en una relación personal de maestro y discípulo, exactamente como sucedió, según la tradición, con Laozi, que transmite su primera enseñanza a Yin Xi, el guardián del paso de Xiangu.

La tradición china instituye una iniciación precoz. Bajo la égida de un maestro, un *daochi* o letrado del *dao*, hombre o mujer obligatoriamente casados, el niño entra, hacia los seis o siete años, en el sistema de los registros. Además de la recitación del *Dao de jing*, aprende técnicas de concentración, dominio del soplo y el éxtasis, y recibe un primer registro con el nombre secreto de un «general», así como su descripción, de manera que pueda visualizarlo. Se puede definir al general como una divinidad que habita en el cuerpo, o, de manera más filosófica, como un diagrama cosmológico al que están ligadas unas energías cuyo conocimiento y cuya evocación son medios de protección. A lo largo de la iniciación, se enriquecen los registros:

el iniciado recibe progresivamente los nombres secretos y las descripciones de otros generales, hasta setenta y cinco, así como de sus ejércitos de «soldados divinos». A cada nuevo registro, a cada iniciación a nuevos poderes, aumentan las prohibiciones en relación con las divinidades reveladas. El último registro, dividido en una parte *yin* y una parte *yang*, es también el de la última iniciación laica, consistente en un rito de unión sexual; la pareja realiza una «danza cósmica» en la que mezclan sus energías, captando el hombre la esencia femenina de la mujer y la mujer, la esencia masculina del hombre. La pareja alcanza el dominio de ciento cincuenta generales que capacitan a cada miembro de la pareja para prevenirse contra cualquier ataque demoníaco. La iniciación sacerdotal, que es la etapa siguiente, permite al iniciado convertirse en maestro: tiene entonces la capacidad, no solamente de curarse a sí mismo, sino también de manejar sus soplos para curar a los otros.

Las prohibiciones que acompañan las etapas de la iniciación son otras tantas reglas de vida con respecto tanto a la esfera personal como a la social, y responden a una ascesis que se desarrolla en función del ciclo temporal. Totalizan ciento ochenta reglas para los niveles iniciáticos más elevados, que van de la prohibición de cortar árboles a la de frecuentar a los funcionarios o contaminar los cursos de agua. El voto solemne de seguir esas reglas (muchas de las cuales son secretas) es una condición para la transmisión de la revelación en forma de diagramas, cartas y cuadros cuyos comentarios son transmitidos oralmente por el maestro a su discípulo. La higiene vital comienza por la prohibición de todo alimento a base de cereales de los que se sacian los Tres Cadáveres o los Tres Gusanos, demonios que, en el interior del cuerpo, provocan su decadencia. A fuerza de hacer pasar hambre a esos demonios y de combatirlos mediante la absorción de drogas a base de plantas medicinales y minerales, el más célebre de los cuales es el cinabrio fabricado con mercurio, el iniciado los extermina. Puede entonces entregarse a prácticas que alimenten su principio vital y acceder a la inmortalidad: la respiración embrionaria, largas alternancias de inspiración y espiración durante las cuales el adepto deglute su saliva y hace volver a subir el aire hasta el campo de cinabrio, bajo el ombligo, donde se forma el embrión de la inmortalidad, o también las sesiones de meditación extática, que son ocasión de visualizar las divinidades interiores. Gimnasia, masajes energéticos, danzas cósmicas, recitaciones de fórmulas mágicas (y secretas), utilización de talismanes,

forman parte también de las técnicas de «larga vida» elaboradas por los maestros y consignadas en los tratados del vasto canon taoísta. Los discípulos aprenden también el sacrificio llamado «de las Escrituras», que consiste en copiar libros sagrados y luego quemarlos, no como oblación a los dioses –a los que el hombre no debe nada, puesto que los dioses están en el interior de uno mismo–, sino en el marco de una perfección del conocimiento y una búsqueda de la pureza.

Esas prácticas deben estar sostenidas, evidentemente, por una moralidad sin tacha, más aún cuando está establecido, en los textos sagrados, que los pecados restan años de vida. Los taoístas aplican así lo que se denomina las virtudes confucianas (la piedad filial, la lealtad hacia los superiores, la caridad...), pero añadiendo a ello una condición: que sean practicadas con sinceridad. Por otra parte, los mandamientos de Laozi, un texto aparecido en el siglo III, recomiendan la práctica de la no acción, la dulzura y la feminidad (los tres mandamientos superiores), el no hablar, la pureza y la bondad (los tres mandamientos medios), por último, la lealtad, la moderación y la modestia (los tres mandamientos inferiores). Los libros taoístas contienen abundantes biografías de maestros que, habiendo seguido todas esas prescripciones, han alcanzado la inmortalidad y se han echado a volar en pleno día, cabalgando sobre las nubes para alcanzar las islas paradisíacas. Hay que señalar que las *recetas* taoístas de la larga vida contribuyeron a forjar la medicina china, que descansa sobre la idea de que el cuerpo humano es un microcosmos que se corresponde punto por punto con el macrocosmos que es el universo, atravesado por energías pesadas o ligeras cuyos ciclos es indispensable conocer para la formulación del diagnóstico y la prescripción terapéutica.

Como tradición iniciática, el taoísmo, por su doctrina, se ha comprometido poco con el poder, salvo en el siglo V, cuando, convertido en religión del Estado, estableció una red de lugares de culto oficiales que subsiste hasta nuestros días, junto a lugares más discretos donde los maestros enseñan sus técnicas en el marco de escuelas paralelas que se han desarrollado al hilo de *revelaciones* concedidas por los Perfectos, cada una de las cuales aporta su lote de recetas de inmortalidad en forma de métodos de visualización o recetas alquímicas. Dos escuelas se reparten principalmente el paisaje taoísta, funcionando más como una federación que como iglesias centralizadas: la Alianza de la unidad ortodoxa y la Escuela de la totalidad de lo auténtico.

Confucio y el confucianismo

Kongfuzi o Maestro Kong, al que conocemos con el nombre de Confucio que le dieron los jesuitas, es contemporáneo de Laozi, suponiendo, como dije anteriormente, que este último tuviera una existencia real. Nació hacia el año 550 a.C. en la provincia de Shantung, tiene tres o cuatro años cuando muere su padre, un funcionario de la pequeña nobleza, dejándolo solo con su madre, que lo educa en el culto de los ritos ancestrales y las tradiciones familiares. Por ser hijo de noble, puede continuar sus estudios. Se perfecciona en las seis artes (los ritos, la música, el tiro con arco, la conducción de carros, la escritura y el cálculo) y aprende a dominar los textos antiguos, la historia y la filosofía. Según sus biógrafos, tiene diecisiete años cuando muere su madre, lo que le obliga a trabajar. Entra en la función pública con un pequeño puesto de guardián de los graneros, y encargado posteriormente del servicio de un aprisco. Pero no está ahí su vocación: prefiere enseñar, se rodea de discípulos a los que transmite sus conocimientos, y pronto funda la primera escuela pública del mundo, abierta a todos aquellos que considera dignos de ser sus alumnos, sea cual sea su clase social. Durante esos años, Confucio elabora su pensamiento y, cuando anda por la cincuentena, vuelve a la función pública con el objetivo de poner en práctica sus ideas. Es primero jefe de un distrito, luego el príncipe de Lu lo vincula a su gobierno, donde ocupa un puesto equivalente al de ministro de justicia, y luego de primer ministro. En cuatro o cinco años, dicen sus biógrafos, sus realizaciones fueron espectaculares, asegurándole una enorme notoriedad pública, pero también los celos y el odio de otros miembros de la corte. Desengañado, asistiendo impotente a la corrupción que a partir de entonces hace estragos alrededor del príncipe por las rivalidades internas, Confucio prefiere exiliarse. Rodeado de discípulos, recorre China para ofrecer sus servicios, respaldados por principios de rectitud, orientados al establecimiento de una sociedad armoniosa, ante varios príncipes locales. En vano. A los sesenta y ocho años, regresa al país de Lu y prosigue sus enseñanzas, así como la compilación de los textos antiguos que le han servido para elaborar su filosofía. Muere cinco años más tarde, hacia 478 a.C., dejando en herencia los Cinco Clásicos o *Wu jing*, que son muy probablemente obra de sus sucesores: el *Libro de las mutaciones*, más

conocido por el nombre de *Yijing*, el *Libro de las odas (Shijing)*, el *Libro de los documentos (Shujing)*, el *Libro de los ritos (Liji)* y los *Anales de la primavera y el otoño (Chunqiu)*. Es enterrado modestamente en su ciudad natal, no lejos de Qufu, en Shantung. A continuación, su hijo, sus nietos, bisnietos y todos sus descendientes pidieron ser enterrados a su lado, en lo que se convirtió en Kong lin, el bosque de los Kong, un cementerio gigantesco donde se reúnen casi doscientas mil tumbas, las de setenta y seis generaciones de Kong. El descendiente 77 en línea directa de Confucio vive actualmente en Taiwán.

Una filosofía de la armonía

¿Es el confucianismo una religión? A quienes le preguntan por los espíritus y los dioses, Confucio acostumbra a responder que la sabiduría consiste en honrarlos, pero en mantenerse a distancia. Permanece, por otra parte, algo cáustico en cuanto a la manera de honrarlos: «Quien no sabe cumplir sus deberes hacia los hombres, ¿cómo sabrá honrar a los espíritus?»² El Maestro se muestra poco locuaz respecto de las cuestiones extramundanas: «No hablaba de cosas extraordinarias, ni de actos de violencia, ni de los problemas, ni de los espíritus», confirma uno de sus fieles en las *Analectas*, el *Lunyu*, reunidas por sus discípulos más próximos unos años después de su muerte (VII, 20). Compuesta de aforismos y frases breves, esta obra es esencial para aprehender la filosofía confuciana, convertida en pilar del pensamiento chino, refleja, en realidad, no tanto el escepticismo de Confucio con respecto a las cosas del más allá cuanto su indiferencia respecto a lo que el espíritu humano no puede conocer realmente. «Quien no sabe qué es la vida, ¿cómo sabrá qué es la muerte?» (XI, 11), dice a su discípulo Tzeu Iou, que le pregunta a este respecto. Evidentemente, está poco inclinado hacia la mística: si se cumplen escrupulosamente los ritos de los antiguos, en la medida en la que son, para él, un vehículo esencial del orden social, por tanto, de la armonía de los seres y las cosas, no hay por qué buscar un contacto personal con las divinidades. En contra de la religión chamánica de su época, sobre la que comienza a construirse el taoísmo, y de las creencias en los soplos, los espíritus y las energías que fundamentan el orden cósmico, compartidas por todo el pueblo, de los más encumbrados nobles a los más

modestos campesinos, es un Confucio muy pragmático el que declara a los suyos: «En otro tiempo, me pasaba días enteros sin comer y noches enteras sin dormir, para entregarme a la meditación. Saqué de ello poco fruto. Vale más estudiar» (*Analectas*, XV, 30). ¿Fue el primer agnóstico de la historia de la humanidad? Ciertamente, sus réplicas llevan a pensarlo: «¿Acaso habla el Cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso; todos los seres crecen. ¿Habla acaso el Cielo alguna vez?» (*Analectas*, XVII, 18). Y, si bien reconoce una utilidad a los dioses, es en primer lugar la de dejar creer a los seres humanos que están bajo su vigilancia, lo que les obliga a disciplinarse.

De las «tres doctrinas» chinas, el confucianismo es, sin duda, la menos religiosa... y la más ritualista. Como Laozi, Confucio respeta el *dao* y preconiza una sabiduría que reposa en la observación de la naturaleza, de sus ciclos, su desarrollo, a fin de ajustarse a ella. De la misma manera, considera que los elementos de la naturaleza no están aislados unos de otros, sino, al contrario, en interdependencia constante, puesto que están penetrados permanentemente por el *qi*, esos soplos naturales, corrientes de energía que aseguran en todas partes el impulso necesario para la vida: la energía del viento que mueve las nubes, nubes que dan la lluvia, del maestro que enseña a sus discípulos, de la planta que crece. Pero, allí donde Laozi hace de la observación del mundo la base de la salvación individual, Confucio ve la de la organización social. Y allí donde el viejo sabio del taoísmo trata de controlar el *qi*, el padre del confucianismo considera ese esfuerzo vano: ninguna técnica, ninguna plegaria, pueden, según él, desviar su curso; la única acción útil es la que se realiza de manera conforme a la ley natural. Y da el ejemplo siguiente: en lugar de rezar por la lluvia, es más sabio y más eficaz acumular reservas de agua en previsión de la estación seca. El *Jing*, pivote de su doctrina, consiste en admitir la jerarquía natural del cosmos e inclinarse ante ella. Algunas montañas son más altas que otras, no todas las estrellas tienen el mismo brillo, y por todas partes fluyen arroyos minúsculos junto a ríos majestuosos. *A fortiori*, existen entre los hombres amos y servidores, oficiales y soldados, ancianos y jóvenes. Si esa jerarquía existe en la naturaleza, y, por consiguiente, en la sociedad humana, es porque es la mejor garantía contra la anarquía, fuente de todos los males. La sociedad ideal, según Confucio, es aquella en la que cada uno conoce su lugar y se atiene a él. «Que el príncipe sea príncipe; el súbdito, súbdito; el padre, padre; el hijo, hijo» (*Analectas*, XII, 11), resume cuando el príncipe de Tsi le

pregunta por el arte de gobernar. Pero ese orden jerárquico no está dado de una vez por todas, a la manera de las castas hindúes o de las jerarquías feudales inmutables. Confucio apela incluso a una movilidad social, contradiciendo así, a pesar de su apego declarado a las reglas de los Ancianos, el orden social ancestral que reinaba en su época, donde un hijo de campesinos sería forzosamente campesino, y un hijo de funcionario, funcionario. «Los hombres son todos semejantes por su naturaleza profunda; difieren por sus usos y costumbres», insiste (*Analectas*, XVII, 2). Prefiere la nobleza del corazón a la nobleza de sangre, privilegio del nacimiento, e incluso tiene la ambición de reemplazar la herencia del poder por la promoción por el mérito, gracias a la única arma que tiene valor: el estudio. Todos los que lo merezcan tienen derecho a él, insiste en sus *Analectas*, aunque no puedan pagar al maestro más que diez lonchas de carne seca por escuchar sus enseñanzas (*Analectas*, XII, 7). Tiene unas palabras magníficas, que, si bien hoy nos pueden parecer de una lastimosa banalidad, eran revolucionarias hace apenas un siglo en Occidente, y lo siguen siendo en algunas regiones del mundo contemporáneo: «Si os negáis a instruir a un hombre que tiene las disposiciones requeridas, perdéis a un hombre» (*Analectas*, XV, 7).

Sin duda podemos preguntarnos por la constante preocupación por la disciplina respetuosa hacia la jerarquía preconizada por Confucio. En repetidas ocasiones, reitera la obligación impuesta a los niños de respetar a sus padres, a los inferiores de obedecer a los superiores, y de ajustarse en todo a las convenciones sociales, siendo las infracciones a esta regla, según él, un verdadero sacrilegio, puesto que contravienen el orden de lo sagrado, que no es otro que el de la naturaleza y el cosmos. Sin embargo, no es tanto la sociedad como el individuo lo que está en el centro de sus preocupaciones. En efecto, su objetivo no es crear una sociedad perfecta, sino contribuir a forjar un hombre tan bueno como sea posible, a fin de que este pueda edificar la mejor sociedad posible. Es lo que denomina la virtud de humanidad que no deja de definir. Un «hombre noble», dice, es aquel que sabe dominarse y corresponder a los ritos de la cortesía (*Analectas*, XII, 1), el que aúna deferencia, grandeza de alma, sinceridad, diligencia y generosidad (*Analectas*, XVII, 6). En una palabra, el que ama a los hombres (*Analectas*, XII, 21) y obedece la regla de oro, que será promulgada en los mismos términos por los maestros talmúdicos, los filósofos griegos, y por Jesús: «No

hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti» (*Analectas*, XII, 2). Ahora bien, para Confucio, es a través del estudio de los Antiguos y el descubrimiento de su sabiduría como el hombre accede al conocimiento, garantía de la virtud de humanidad y, por eso mismo, de la armonía social. Su fe en el hombre lo lleva a reconocer en cada uno la semilla de esa virtud: «Todo hombre, al nacer, tiene rectitud» (*Analectas*, VI, 17). No predica el estudio por amor abstracto al estudio, sino por la preocupación por el despertar y el perfeccionamiento, para que cada uno descubra por sí mismo las reglas, que no derivan de prohibiciones morales en el sentido en que podría entenderlo el judeocristianismo (el del pecado), sino de leyes naturales garantes de la armonía universal y esenciales para la perennidad del mundo. En China, el confucianismo se llama *Rujia*, Escuela de los eruditos.

Los ritos y la virtud

Confucio, que no practicaba ni la oración ni la plegaria, y que no pedía nada a los dioses porque sabía que no podía esperar nada de ellos, estaba, sin embargo, escrupulosamente apegado al cumplimiento de los ritos, término en el que englobaba a la vez el protocolo hacia los superiores y los sacrificios a las divinidades, en particular a los antepasados, como signo de respeto más que de devoción. Si bien insistía, como cuentan sus discípulos, en practicar esas libaciones ordenadas por los ancianos, ¡no hace falta añadir que no se entregó a ninguna especulación teológica sobre su utilidad para los destinatarios! Por otra parte, a un fiel que le preguntó sobre el sentido profundo del sacrificio, el Maestro le dio esta respuesta desengañada, mostrando la palma de la mano: «No lo sé. Quien lo supiera no tendría más dificultad en gobernar el imperio que en mirar esto» (*Analectas*, III, 11).

No obstante, es la imagen de una religión muy encorsetada, en la que la vida de los fieles parece enteramente ritualizada, la que refleja el confucianismo. Un ritual que comienza por la mañana, cuando el primer acto del día consiste en prosternarse ante las tablillas de los antepasados, que descansan sobre el altar que adorna la habitación principal de la casa: depositando ante ellas flores o té, el fiel no busca tanto alimentar las almas que, según la tradición china, habitan las tablillas como rendir homenaje a la fuerza de la unión entre las generaciones. Por otra parte, la manera de

dirigirse a sus parientes o a sus superiores, de comer o incluso de vestirse obedece a reglas estrictas. El inicio de las cinco estaciones (primavera, verano, fin del verano, otoño, invierno), la celebración de un acontecimiento como la firma de un contrato o la obtención de un diploma exigen ceremonias de ritos inmutables, y los cultos a los dioses del cielo o de la tierra, a las divinidades del hogar o a las de los oficios, se desarrollan según las tradiciones ancestrales. Para asegurar el respeto de los ritos, los mandarines offician en los templos confucianos, ornamentados con la tablilla del Maestro y de los grandes letrados. El ritualismo confuciano, que puede parecerse desmedido en ciertos aspectos, se apoya en un sistema de correspondencias establecido en el siglo III a.C., posteriormente, pues, a Confucio, pero inspirado por su apego a las reglas ancestrales. Ese sistema, una especie de cuadro o diagrama, conjuga entre sí los elementos, las estaciones, los colores, las músicas, los sabores, los tejidos, las divinidades, los números, las ocupaciones, etcétera. Por ejemplo, el agua está asociada al Norte, al invierno, al negro, y la madera al Este, a la primavera, al verde, al dragón, incluyendo cada uno de esos términos asociaciones fundamentales que representan el orden natural de las cosas al que es importante ajustarse, y por eso están ahí los ritos para asegurar la perennidad de ese orden recordándonos permanentemente cómo comportarnos. Actuar de otro modo sería no solo ir en contra de las leyes de la naturaleza, sino también ir en contra del propio interés, puesto que, como recuerda Confucio, de nada sirve remontar un torrente a contracorriente. Es con esa condición como el hombre puede encontrar su equilibrio en tanto que elemento de un todo, y entregarse a la virtud cardinal de los confucianos: el estudio del profuso canon de esta tradición, a decir verdad, mucho más filosófica que religiosa, aunque esté organizada según las reglas propias de una religión.

A ese efecto, los templos confucianos tienen, junto a la sala de ceremonias, una biblioteca y una sala de estudio donde están reunidas las obras canónicas, que, hasta 1905, formaban parte de las materias obligatorias en los concursos para el acceso a la función pública en China. El elemento central son los «cuatro clásicos»: las *Conversaciones*; el *Mengzi*, obra del discípulo Mencio, que vivió en el siglo III a.C. y que es considerado el segundo sabio de la historia china; el *Daxue* o *Gran estudio*, breve tratado que afirma el vínculo indefectible entre la política y la moral, así como la primacía del pueblo, y, finalmente, el *Zhongyong* o *Justo medio*, capítulo comentado del *Libro de los*

ritos. Se añaden a ellos los «cinco clásicos» de Confucio que mencioné anteriormente, así como otras obras de sabios de la Antigüedad. En China, las *Conversaciones* son el libro más leído (y el más vendido), pero en Occidente conocemos sobre todo el *Yijing*, considerado erróneamente un manual de adivinación. Según la leyenda, ese libro breve, y muy extraño, es obra de santos místicos, uno de ellos el dios emperador Fo Hi, inventor de la cocina, que habría descubierto los ocho trigramas (grupos de tres líneas, partidas o enteras) sobre los caparazones de las tortugas, y Yu el grande, que los combinó para formar sesenta y cuatro hexagramas. Cada hexagrama simboliza un estado, o una situación tipo, expresada según las conjunciones de *yin* y *yang* que la animan, y está acompañado de comentarios canónicos. Indicador de tendencias, se lo consulta con el objeto de tomar la decisión más adecuada en relación con una situación definida, es decir, en función del estado de las fuerzas que rigen la situación.

La lectura y sobre todo el comentario de esos textos se encuentran entre las acciones más loables que pueda realizar un fiel confuciano. «Estudiad, como si tuvieseis todo que aprender; y tened cuidado de no perder lo que habéis aprendido», ordena Confucio (*Analectas* VIII, 17). Esta conminación contribuyó enormemente a *confucianizar* los espíritus chinos y, de manera más general, a dar forma a la civilización china. En efecto, desde el siglo III a.C. y hasta principios del siglo XX, es en las escuelas de los templos donde los niños aprendían a leer, y es allí donde se desarrollaban con frecuencia los exámenes imperiales destinados a integrar en la administración a los que reunían más méritos, independientemente de su estatus social. Son, por tanto, generaciones enteras las que han crecido allí, alimentadas con los cuatro pilares del confucianismo: el respeto, el sentido moral, la tolerancia y la piedad filial, cuya conjugación permite el florecimiento de la virtud esencial, la virtud de humanidad; y que, por otra parte, han realizado su búsqueda supramundana también en las otras tradiciones, consideradas «programas de verdad» complementarios, e igualmente empapados del fondo común de la cultura religiosa de la China antigua.

«Tres doctrinas» y una religión popular

La historia de China es indisociable de la de las «tres doctrinas» y de sus

alianzas con el poder que sucesivamente las promovió, las condicionó y, sobre todo, alentó las vías de comunicación entre ellas. Desde el siglo III a.C., sin contar los cortos paréntesis durante los cuales el taoísmo o el budismo fueron religión de Estado, con mucha frecuencia se estableció la división entre un confucianismo erigido en ideología oficial y religión de los letrados, y un taoísmo vivido como religión popular de salvación, en concurrencia con un budismo más elitista introducido en el siglo I, como ya indiqué al principio de este capítulo. En su forma Mahāyāna, llamada también del «gran vehículo», ese budismo profesa la universalidad de la salvación, que se dirige así indistintamente a hombres y mujeres, y a todas las capas sociales. Su mensaje, que propone una «verdadera» salvación en el otro mundo, en forma de reencarnaciones sucesivas que conducen a la liberación, no contradice, en el fondo, ni el culto de los antepasados ni la tradición chamánica anterior, más vaga sobre esta cuestión, sino que se inserta en sus intersticios. Por otra parte, sus primeros misioneros no vacilan en presentar a los dioses de China como *avatāra*, es decir, encarnaciones del Buda. Los textos budistas no se traducen del sánscrito al chino hasta el siglo IV, favoreciendo la confusión, mantenida por los propios budistas, de que su religión sería una corriente del taoísmo.

La cosa cambia con las primeras traducciones, atribuidas a Kumarajiva: la revelación de la originalidad del mensaje del Buda en lengua vernácula suscita entusiasmo por esa tradición, rica en promesas supramundanas. Muchos sabios chinos se reconocen en una de las particularidades del Mahāyāna que estipula la necesidad de que, quienes han alcanzado el despertar, permanezcan en este mundo de ilusiones para salvar a los otros. Uno de ellos (¿se trata del chino Zhu Daosheng o del maestro de origen indio Bodhidharma?) afirma entonces la posibilidad de convertirse en Buda, en un Despierto, por una iluminación instantánea: es el origen del Chan, que Japón integrará más tarde dándole el nombre de Zen. La leyenda, que atribuye esa intuición a Bodhidharma, cuenta que este habría acudido a varios monasterios chinos, en particular al monasterio de Shaolin, donde, después de nueve años de meditación ante la puerta, habría enseñado a los monjes las técnicas del origen del *kung-fu*, un arte marcial que más tarde se volvería mundialmente famoso gracias a esos monjes. En ese budismo, los nobles y los letrados ven un complemento indispensable a la filosofía confucianista que no se ocupa de la suerte de los individuos después de su muerte. El pueblo se identifica con

sus divinidades, que funcionan con el mismo esquema que las tradicionales, pero que tienen la ventaja del antropomorfismo, lo que, en definitiva, hace más fácil la relación con ellas. Entre el siglo V y el VI, el taoísmo intenta una contraofensiva: por una parte, presentando al Buda como un *avatāra* de Laozi; por otra, integrando algunos elementos de la religión venida de India, en particular la noción de *karman*, es decir, la suma de actos positivos y negativos realizados por un individuo y su retribución en forma de mérito o demérito. Entre las tres religiones, en particular entre el budismo y el taoísmo, cuyas doctrinas se hacen la competencia en el plano de la salvación *post mortem*, los debates son, no obstante, intensos. Para tratar de restablecer la paz social, el emperador convoca a sus dignatarios en el año 567 y les ordena que se expliquen sobre sus méritos respectivos. Aunque llevara, diez años más tarde, a una corta prohibición del budismo, ese tipo de disputa constituyó durante siglos una diversión de la corte. A pesar de ese breve intermedio, y debido probablemente a su persecución en India y al repliegue de sus élites, especialmente hacia China, el budismo siguió desarrollándose ahí. Hasta el punto de poner en peligro las instituciones del Estado, que se acomodaban mucho más fácilmente al taoísmo popular y al confucianismo, sobre cuyo modelo se constituyó la corte imperial. El emperador conservaba, en efecto, su antiguo título de Hijo del Cielo, es decir, hijo de la divinidad superior, y, por consiguiente, divinidad él mismo, pivote alrededor del cual gira toda China. Los ritos de inmortalidad taoístas lo confirman en esa divinización que nadie pone en cuestión, y él se rodea de una burocracia que funciona según los criterios confucianos de orden y respeto. La potencia del budismo viene a representar un peligro para la institución que, a mediados del siglo IX, da comienzo a una campaña de persecuciones que pondrá definitivamente fin a la supremacía a que parecía destinado el budismo en China, sobre todo con la introducción del lamaísmo en los confines del imperio, es decir, en Tíbet y Mongolia.

Por un efecto de vasos comunicantes, poco a poco las tres doctrinas fueron mezclando su vocabulario, algunos de sus elementos doctrinales y, a veces, incluso su corpus, siendo el ejemplo más llamativo el del *Yijing*, obra atribuida a Confucio pero que, sin embargo, forma parte del canon de los fieles de Laozi. Todo ello conservando sus especificidades –de las que son muy celosas– y sus estructuras propias. A decir verdad, ninguna de esas doctrinas lleva en China el nombre de «religión»: son escuelas, cada una de

ellas organizada en miles de estructuras formadas por discípulos comprometidos en torno a un maestro que les enseña su filosofía y sus prácticas, pero que no está ordenado a la manera de los sacerdotes cristianos, por ejemplo. Sin embargo, bajo el efecto combinado del budismo y las presiones imperiales que trataban de controlarlo mejor, el taoísmo se dotó, como el confucianismo, de templos oficiales e incluso de monasterios, donde se forman los maestros, requisito indispensable para dirigir las ceremonias públicas y officiar en los templos *oficiales*, lo que es igualmente válido para taoísmo, budismo y confucianismo.

Con el advenimiento de la república, se abrió un periodo negro para las tres doctrinas. En 1919, el Movimiento del 4 de Mayo provocaba un incremento de la represión; el año siguiente, se promulgaba una ley que prohibía las «supersticiones» y los cultos, a excepción de los consagrados a «personajes ilustres». Esa ley fue, sin duda, vana, puesto que en 1949 el régimen chino abría una nueva era de persecución contra la religión, prohibiendo las ordenaciones, las «actividades antimarxistas», como las que implicaban la existencia de una jerarquía, y confiscando templos y otros locales donde se desarrollaban prácticas religiosas. Tras un breve intermedio inaugurado en 1957, cuando el gobierno se propuso fundar asociaciones estatales destinadas a controlar estrechamente el culto, la Revolución Cultural de 1966 estuvo a punto de firmar el final de las tres doctrinas: templos y escritos fueron quemados por decenas de miles, letrados, maestros y discípulos fueron conducidos a campos de concentración maoístas, donde muchos murieron de agotamiento. La llegada al poder de Deng Xiao Ping, en 1979, puso fin a esa represión salvaje, inaugurando un *modus vivendi* entre el Estado y las escuelas. Se restauraron y se reabrieron templos, a condición de que funcionaran igualmente como lugares turísticos, se abrieron centros de formación teológica y se reanudaron las ordenaciones, bajo el estrecho control de las autoridades. China cuenta actualmente con algo más de mil templos taoístas y otros tantos monasterios budistas, sin contar los del Tíbet.

Esto con respecto a China. Pero ¿qué pasa con los chinos? La mayoría de ellos se sentirían en dificultades para nombrar su religión. En el confucianismo, no se ve más que una filosofía de vida. Y solo los maestros y sus discípulos cercanos, una ínfima minoría, se consideran taoístas o budistas. ¿Y los demás? Son muy religiosos, infinitamente más que la mayor parte de los occidentales, pero su religión no tiene nombre, sino la vaga denominación

de «religión popular» que prohíbe cualquier intento de censo o incluso de sondeo. Fruto de todo tipo de influencias que se conjugaron con el antiguo fondo chamánico y con la religión oficial de los nobles de la Antigüedad, esta religión reivindica, sin duda, el taoísmo, el confucianismo e incluso el budismo, del que toma elementos de creencia, prácticas e incluso recurre a sus maestros, pero, de facto, su doctrina fundamental no solo se aparta de las «tres doctrinas», sino que incluso las contradice en algunos puntos esenciales. Es en realidad una gran síntesis, a menudo escasamente coherente, donde se conjugan el culto de las divinidades, los antepasados y los espíritus de la naturaleza, o también la creencia fuertemente arraigada en una burocracia celestial, reflejo de la burocracia terrenal, dominada por Yama, el dios hindú de la muerte que, en el panteón popular chino, es uno de los diez jueces infernales ante los que desfilan las almas después de la muerte.

La llave maestra de esta religión sin dogmas, ni escritos, ni clero es el culto de los antepasados, el más compartido de todos. Raras son, en efecto, las viviendas chinas en las que no hay, en la habitación principal, un altar sobre el que se han colocado unas tablillas que contienen las almas de los mayores, antes las cuales se depositan algunos boles con ofrendas: arroz, flores, frutas, un poco de alcohol. El concepto de alma debe ser aclarado. La creencia china antigua que atribuye al individuo varios tipos de almas que se separan en el momento de la muerte fue precisada por el taoísmo, que estipula la existencia en cada uno de siete almas pesadas, las *pô*, que permanecen durante un tiempo apegadas a nuestro mundo, y tres almas sutiles, las *hun*, que se elevan hacia el Cielo. A todas esas almas confundidas rinden culto los chinos: a algunas para asegurarles un juicio más favorable en los infiernos o una reencarnación mejor a la manera budista, a otras para garantizarles una comodidad óptima en la tumba (gracias a los muebles, los billetes de banco, más recientemente a los ordenadores o los teléfonos móviles cuyas efigies se queman durante las ceremonias funerarias), a otras porque tienen el poder de aportar beneficios a sus descendientes a cambio de las ofrendas y las oraciones que les prodigan. La permanencia en las tumbas y las tablillas no es indefinida: termina al cabo de un cierto tiempo (cuando se quitan las tablillas del altar para ceder el lugar a una nueva generación) con una reencarnación o la estancia indefinida en un lugar también indefinido. El culto de los antepasados es tanto más necesario cuanto que las almas tienen la capacidad de transformarse en fantasmas, los *gui*. Considerados responsables de las

desgracias de la vida, los *gui* pueden ser aplacados por ritos para los cuales los chinos recurren a maestros taoístas y monjes budistas: los primeros, para sus rituales de protección; los segundos, para facilitar la liberación del alma perdida.

Se rinde culto igualmente a divinidades que no están forzosamente organizadas en panteón, y que, por otra parte, funcionan en su mayoría a escala local, o que a veces están tomadas del taoísmo, incluso del budismo, cuyos *bodhisattvas* y budas encontraron fácilmente su lugar en ese alegre batiburrillo. Algunas divinidades, más *universales*, tienen una organización muy confuciana, por ejemplo, el dios de los hornos, llamado también el funcionario del Emperador de Jade, enviado a cada hogar por este emperador celeste para anotar, a lo largo del año, las buenas y las malas acciones de sus moradores. Constantemente se hacen ofrendas a su efigie, colgada encima del horno. Cuando acaba el año, antes de quemar esa imagen para ayudarla a subir al cielo, la tradición popular exige que se la embadurne con pasteles pegajosos, para que no cuente más que dulzuras al emperador. Diez días después, se coloca una imagen en el mismo lugar, signo del regreso al hogar del escrupuloso funcionario.

Por otra parte, la religión popular china integra la medicina de inspiración taoísta, la adivinación en la que intervienen tanto el *Yijing* como la astrología, los talismanes que se consiguen a las puertas de los templos de todas las obediencias, pero más fácilmente entre los maestros que offician fuera de los contextos institucionales y que son, de hecho, los más buscados, porque escapan al control estatal.

Esa alegre mezcla se expresa perfectamente en el calendario de las festividades chinas, que son, en su mayor parte, fiestas ancestrales ligadas al ciclo de las estaciones, establecidas sobre un año luni-solar; cada año incluye doce meses o lunaciones, con un decimotercer mes que viene a llenar el desfase con el año solar, que se intercala siete veces a lo largo de diecisiete años. La fiesta más importante es la del año nuevo, llamada también fiesta de la primavera, que se celebra en la segunda luna después del solsticio de invierno, seguida de la fiesta de los muertos, el día quince del tercer mes, en el curso de la cual es tradición quemar dinero para hacerlo llegar a los antepasados. Se podría citar también la fiesta del doble cinco o fiesta de la purificación (el quinto día del quinto mes) o la fiesta del doble siete, el séptimo día del séptimo mes. En estas ocasiones, se realizan rituales en los

templos, pero es el culto doméstico lo que predomina: se encienden farolillos para atraer a los dioses, se honra a los antepasados con ofrendas festivas y se convoca a los músicos. En cuanto a la gran fiesta del solsticio de invierno, ocasión de grandiosas ceremonias oficiales, es evidente que, bajo apelaciones diferentes, se encuentra en la mayor parte de las tradiciones del mundo. Es la Navidad entre los cristianos.

¹ *Dao* en pinyin. En castellano se ha utilizado más comúnmente *tao*. (*N. del E.*)

² Confucio, *Entretiens du Maître avec ses disciples*, París, Mille et Une Nuits, 2002, XI, 11 [diversas ediciones en castellano, habitualmente con los títulos *Analectas* o *Los cuatro libros*].

Hinduismo

En el siglo VII a.C., los ritos interminables de los brahmanes, codificados en los Vedas, habían confiscado al pueblo el campo de lo religioso. En la intimidad de los hogares, los cabezas de familia vierten sus oblações cotidianas de leche a las divinidades que mantienen el orden del mundo, pero esos ritos tan formales constituyen una barrera contra la que choca todo esbozo de espiritualidad. Algunos, a menudo procedentes de las castas elevadas, pero a veces también de los excluidos del rito por no haber nacido en la clase brahmánica o sacerdotal, encontraron refugio en el interior de los bosques para satisfacer su sed de lo sagrado. Allí, lejos de las ciudades, elaboran comentarios esotéricos de los Vedas, los *Āraṇyaka*, donde defienden lo contrario de la lógica sacrificial preconizando una interiorización del sacrificio. No obstante, sus enseñanzas se difunden. Poco a poco, partiendo siempre de los Vedas, los maestros van configurando una nueva visión de la religión y comienzan a enseñar nociones antes desconocidas: hablan de los dioses, de los ciclos cósmicos, de una salvación posible para el individuo. A la función mágica de los sacrificios védicos oponen otra magia, la de las divinidades que no solo mantienen el orden cósmico, sino que también intervienen en la vida de cada uno.

Una religión sin fundador

El hinduismo es una religión sin fundador y sin una génesis claramente establecida. Eso es lo que, en mi opinión, explica en gran parte su aspecto multiforme, con exuberancias de rituales diferentes, de escuelas, doctrinas y filosofías: cada una de ellas ha desarrollado su propia vía, aunque todas están unidas en torno a un tronco de creencias común. En la efervescencia de la edad axial, se puede suponer la lógica que condujo a la aparición de una religión de salvación a partir de un politeísmo de carácter sacrificial. Imaginamos que, como ocurría en todas partes en la misma época, hombres

bien instalados socialmente, con una familia establecida y con una cierta acumulación de bienes, se preguntan sobre la fuente de su fortuna material y moral y, en especial, sobre el porqué de esta vida. La participación pasiva en un orden cósmico querido por los dioses no basta para saciar su sed de conocimiento. Aquí o allá, algunos de ellos empiezan a reflexionar, a encontrar respuestas, a discutir las, a elaborar un nuevo discurso a partir de las creencias de que ya disponen y que están contenidas en los Vedas.

Aparecen unos textos totalmente diferentes de la literatura producida hasta entonces. Son las *Upaniṣad*, textos generalmente breves, redactados en sánscrito, a menudo en forma de diálogo, lo que deja pensar que son una puesta por escrito de enseñanzas orales que primero debieron de transmitirse de maestros a discípulos; por otra parte, su nombre se deriva del verbo «sentarse al lado de», lo que confirma el sentido de la idea de transmisión primordial. Los Vedas plantean una verdad, las *Upaniṣad* se entregan a especulaciones, tanto teológicas como litúrgicas, sobre el origen del mundo o el papel de los dioses, mezcladas con recetas mágicas para engendrar un hijo o asegurarse el amor de una mujer, con relatos de la vida de maestros (cuya biografía es detallada aunque se ignore si realmente existieron), o con mitos. Su nivel intelectual prueba que son obra de personas familiarizadas con la materia religiosa, probablemente brahmanes versados en la exégesis pero inclinados hacia el esoterismo por interés personal. Fieles a los Vedas, están al mismo tiempo liberados de ellos. Rechazan la lógica de sus mayores, obnubilados por la ejecución minuciosa de los sacrificios, que no ven en las desgracias y los fracasos más que un error litúrgico. Su mirada se orienta hacia los ascetas de los bosques, que arden literalmente de amor por la divinidad y ponen a punto técnicas de enardecimiento interior y de control de la respiración para ofrecerse en sacrificio ardiente, en un ambiente religioso ario para el que todos los ritos pasan por el fuego. La conjunción de las dos ideologías, que, hay que decirlo, afecta en primer lugar a una cierta élite, desemboca en un movimiento más amplio al que los brahmanes permanecen tanto menos insensibles cuanto que los soberanos y los notables terminan por apartarse de sus prácticas, que se han vuelto rígidas e impersonales, para aproximarse a las nuevas vías de sabiduría que hablan al hombre de manera a la vez inteligente y sensible.

Entre los siglos VII y III a.C. se redactaron más de un centenar de *Upaniṣad*; catorce de ellas son hoy consideradas como las más importantes. La más

antigua, la *Bṛhad-Āraṇyaka-upaniṣad*, cuenta así la historia de un brahmán que instruye al rey de Benarés, debatiendo luego con otros teólogos de temas metafísicos, marcándose un tanto en cada ocasión porque solo él ha comprendido que una realidad única, el Absoluto o *brahman*, sostiene todo el universo, y que reside en el ser humano como su propio «sí mismo». Los textos que se encadenan posteriormente desarrollan esa intuición principal, la reflexión gana en complejidad y lleva a la elaboración de lo que constituirá el tronco común de las religiones de origen védico: el jainismo y el budismo primero, en el siglo V a.C.; el hinduismo tal como lo conocemos un poco más tarde, entre los siglos IV y II a.C., como reacción a las dos religiones nuevas que le precedieron y trastornaron la faz religiosa de India.

El zócalo doctrinal de las *Upaniṣad*

Las *Upaniṣad*, y la reflexión posterior a que dieron lugar, retomaron los fundamentos de la religión védica así como su terminología, aunque alejada de su sentido original. Sin embargo, y a pesar de la verdadera ruptura que emprende con los Vedas, nunca el hinduismo, contrariamente al budismo, pondrá en duda su sacralidad: son textos que permanecen intocables, porque se consideran procedentes de una revelación primordial, divina. Sin embargo, su fundamento se pone muy pronto en cuestión cuando deja de ser percibida la utilidad de las grandes ceremonias sacrificiales, objeto principal de los Vedas, que describen minuciosamente sus rituales. O también cuando las calamidades dejan de ser consideradas el fruto de un error ritual. Y más aún cuando cada individuo se vuelve personalmente responsable de sus actos y de su destino, y debe comprometerse personalmente en la vía de la salvación. Un texto fundador como la *Chandogya-upaniṣad* es, en su misma trama, de una temible severidad para el fundamento védico en la medida en que cuenta la historia de un muchacho que había partido doce años antes para formarse con los brahmanes y que vuelve junto a su padre, que se identifica con las nuevas ideas *upanisádicas*. El padre plantea a su hijo algunas preguntas, pero el joven es incapaz de responder a ellas. El padre le sugiere algunos indicios. Maravillado, su hijo le pide que lo instruya. «De todas las cosas, al comienzo solo existía el Ser» (VI, 2, 1), le revela su padre antes de desarrollar el hilo de lo que será más tarde el marco común de las diferentes escuelas de lo que se

denomina el hinduismo, un término *inventado* tardíamente por aquellos que se adherían a esa base de creencias para definirse frente a los otros: los musulmanes primero, los colonizadores cristianos a continuación.

Las *Upaniṣad* más antiguas están casi exclusivamente dedicadas a la definición de la Realidad última, *brahman* (no confundir con los *brahmanes*, sacerdotes que forman la casta superior del hinduismo), y *ātman*. El *brahman* védico es la omnipotente fórmula sacrificial. El *brahman* hindú, el Absoluto, puede ser definido como una especie de alma universal, un gran Todo o un gran Sí mismo, esencia cósmica suprema, que reside en todo ser y en toda cosa, pero está más allá de los seres y las cosas. No es ni un dios ni una persona, por tanto, no puede ser amado ni venerado si no es bajo la forma de las divinidades que emanan de él. «Limpio de toda mancha, no conoce la vejez, ni la muerte, ni la pena, ni el hambre, ni la sed», afirma la *Chandogya-upaniṣad* (VIII, I, 5). Es el «sustrato silencioso de todos los vivientes», por retomar la expresión del indianista e historiador de las religiones Ysé Tardan-Masquelier,¹ en todas partes presente pero inasible. En cuanto al *ātman*, es, de manera esquemática, un pequeño fragmento de *brahman*, un átomo escondido en el corazón de cada ser, a la vez minúsculo y más vasto que el universo. Ese sí-mismo que nos anima, «el soberano de todos los seres, el rey de todos los seres», como lo define la *Bṛhad-Āraṇyaka-upaniṣad* (II, V, 15), es, en el fondo, la única realidad, el Absoluto en cada uno de nosotros. Desde el periodo de los *Āraṇyaka*, se establece un vínculo entre *brahman* y *ātman*, que son en definitiva idénticos: es al tomar conciencia de esa identidad, del hecho, por lo tanto, de que forma parte del gran Todo, como el hombre llega a liberarse. Y son las vías de esa liberación las que desarrollan las *Upaniṣad*, las más antiguas de las cuales aportan un elemento suplementario a ese zócalo constructivo del hinduismo: la noción de *dharma*, es decir, el conjunto de principios éticos y espirituales válidos para todos los seres.

Las *Upaniṣad* posteriores, puestas por escrito a partir del siglo IV a.C., enriquecen el corpus doctrinal fundador con tres nuevas nociones que son complementarias, *karman*, *saṃsāra* y *mokṣa*, y proporcionan al conjunto un marco coherente en el seno del cual se edifica un universo mental nuevo. El *karman*, a la vez el acto, su intención y su resultado, puede definirse someramente como el balance de méritos y deméritos acumulados por un ser en el curso de su vida: después de la muerte, cada uno renace, en esta tierra o en otro mundo, divino o maléfico, en función de su balance kármico, los más

meritorios en condiciones agradables, los demás en formas inferiores, incluso impuras. El *karman* y el *saṃsāra* funcionan como una justicia inmanente e implacable, una justicia sin jueces ni abogados, cuyas sanciones se dictan de manera matemática. Aunque no aparezcan en los Vedas, algunos indiólogos consideran que esas dos nociones pudieron sacarse de esos textos gracias a hazañas exegéticas. Las primeras *Upaniṣad*, no dan cuenta de ellas, y es posible que esa creencia en la reencarnación se sacara, bajo una forma diferente, del viejo fondo religioso del Indo, más aún cuando se la encuentra, de manera sin duda menos explícita y menos coherente, en algunas de las primeras tradiciones de la humanidad, especialmente entre los inuits, así como en varios pueblos asiáticos. Por último, la tercera idea nueva es la de *mokṣa*, la liberación del *saṃsāra* por la unión de *ātman* con su esencia, *brahman*. El alma accede así a la liberación.

La aplastante mayoría de los seres humanos está condenada al *saṃsāra*, el dolor de las existencias: la obra propia de esta vida consiste, pues, en ajustarse al *dharma* para poder acceder así a un renacimiento mejor. El *mokṣa* está solo al alcance de una ínfima minoría, los atletas de la espiritualidad que, habiendo descubierto el sí-mismo y habiéndose consumido desde el interior, no experimentan ya los deseos que producen el *karman*. Este, normalmente acumulado en un cuerpo sutil e invisible, se disuelve. En la mayor parte de los casos, es ese cuerpo el que arrastra al *ātman* eterno a una nueva encarnación. Los grandes ascetas y los sabios consumados han logrado, por fin, sacar su alma del encierro y pasan más allá del deseo y el sufrimiento. Para los otros, se abren las vías establecidas por las escuelas para ayudar al individuo, en esta vida o en otra, a romper el terrible encadenamiento de la acción y sus consecuencias.

El conjunto de ese zócalo doctrinal, resultante de las *Upaniṣad*, fue desarrollado y completado por una serie de otros textos de la literatura religiosa que constituyen la *smṛti*, literalmente la memoria, por oposición a la *s'rutī*, lo que es revelado, es decir, los Vedas. Además de tratados teológicos o filosóficos y de selecciones de leyes, la *smṛti* contiene dos monumentos de la literatura universal, dos grandes epopeyas del inicio de nuestra era. El *Rāmāyaṇa* o gesta de Rāma plantea, a través de las aventuras de ese dios, los fundamentos de los rituales de devoción y, de manera más general, de las relaciones entre los hombres y los dioses. La segunda epopeya, el *Mahābhārata*, es uno de los poemas más extensos de la humanidad, con sus

cien mil *śloka* o estrofas de cuatro versos cada una, que tratan de las grandes nociones religiosas, como el *dharma*, el *karman* o la devoción, en el relato heroico de la guerra entre los hermanos Pāṇḍava, ayudados por el dios Kṛṣṇa, contra los hermanos Kaurava. El *Mahābhārata* incluye, en su libro décimo, la *Bhagavad-gītā*, literalmente el «Canto del Bienaventurado», un diálogo entre el dios Viṣṇu y el valeroso Arjuna, al que enseña, la víspera de una gran batalla, los principios espirituales y las tres vías de salvación, que son la acción, el conocimiento y la devoción. La popularidad de esos dos textos carece de equivalente en Occidente. Son leídos, contados, representados en los escenarios de teatro profanos o sagrados, y, sobre todo, son una fuente inagotable de inspiración para el cine indio.

Las leyes del *dharma* y las castas

Considerado en las primeras *Upaniṣad* como un conjunto de principios universales, el *dharma* no tarda en plegarse a la división de la sociedad aria en tres grandes clases: los brahmanes o sacerdotes encargados de lo sagrado, los *kṣatriya* o guerreros y los *vaiśya* o agricultores y productores de riqueza, a los que se añaden los *śūdra*, los siervos, excluidos del sistema. Bajo el impulso de los brahmanes, que han integrado el corpus *upanisádico*, esas clases se transmutan en cuatro grandes grupos, los *varṇa*, jerarquizados en función de la proximidad con lo sagrado, subdivididos ellos mismos en cientos de subgrupos, las *jati*, palabra formada a partir de la raíz «nacer» y que designa las castas propiamente dichas. La ley de los renacimientos es revisada en función de esa división: cada uno, afirman los brahmanes, nace en una casta en función del peso de su *karman* y no puede escapar a ese destino en el curso de esta vida. Y cada individuo, en función de su casta, su sexo y su edad, tiene asignado un *dharma* particular, el *svadharma*, un conjunto de deberes a los que debe adaptarse a fin de acumular méritos en previsión de su próximo renacimiento.

Elaboradas a partir del siglo IV o III a.C., las leyes del *dharma* que rigen las castas están consignadas en el *Código de Manu*, llamado así por el nombre del primer legislador, que es igualmente el progenitor mítico de la humanidad. Ese tratado, elaborado entre los siglos II a.C. y II de nuestra era, permaneció oficialmente en vigor hasta la independencia de India en 1947, y

hoy en día todavía se sigue aplicando tácitamente. Después de un preámbulo que relata la creación del mundo en forma de poema, el Código se divide en doce secciones que rigen hasta los menores detalles del orden social, asociándolo a prescripciones (y justificaciones) religiosas. Los *dharmas* de los reyes y los ascetas, de los estudiantes y los cabeza de familia, de las mujeres antes y después del matrimonio, las faltas y sus expiaciones, las ceremonias de iniciación y consagración, los ritos, las instituciones, los modos de vida, las prohibiciones ligadas al estatus: nada escapa a ese código, considerado la fuente más completa de expiación y descripción de los derechos y los deberes que el hinduismo asocia a cada *jati*.

El criterio esencial ligado a una casta es el de la pureza, y su corolario, la impureza. La casta más pura es también la más próxima a lo sagrado, la única que tiene derecho a enseñarlo y manipularlo: la de los brahmanes. No puede, bajo pena de contaminación, entrar en contacto con los miembros de las castas inferiores, ni siquiera comer el alimento preparado por ellas. Todos los contactos entre las castas están, por otra parte, prohibidos: cada *jati* funciona como un sistema cerrado, endogámico, a la vez independiente pero también dependiente de las otras castas. Por ejemplo, los miembros de las castas superiores necesitan de las castas inferiores para atender a las funciones más contaminantes, en particular las que implican un contacto con la muerte o con las secreciones corporales, consideradas impuras y contaminantes, y las clases inferiores tienen necesidad de los brahmanes para mantener los templos. Existen subcastas extensas, que agrupan a varios millones de individuos, y subsubcastas regionales, limitadas a algunos miles y localizadas geográficamente, que viven en pueblos específicos y funcionan de forma casi autárquica. Y como el simple contacto con un miembro de una casta inferior basta para contaminar al individuo de la casta superior, el *Código de Manu* prevé toda una serie de reglas de purificación, que fueron después completadas por otros tratados de derecho que vienen a explicitar puntos que habían quedado oscuros en el Código y que es preciso aclarar por la ampliación posterior del sistema.

Evidentemente, las mujeres se ven afectadas por las leyes de Manu que, a decir verdad, son implacables con ellas. «Una niña, una joven o una mujer de avanzada edad no deben nunca hacer nada por su propia voluntad, ni siquiera en su casa», se especifica (V, 147-148), recordando que la mujer, aunque pertenezca a la casta de los brahmanes, no tiene derecho a la iniciación, paso

obligado hacia el *mokṣa*, que otorga a los varones de las castas superiores el estatuto envidiable de «nacido dos veces», que tiene acceso al saber. Ahora bien, la única iniciación para la mujer es el matrimonio (V, 155). En otras palabras, para poder alcanzar la liberación, debe renacer en un varón: en esta vida, su *dharma* le impone consagrar toda su devoción a su esposo y a sus hijos, incluso imponerse ayunos regulares para la longevidad de su esposo, que la hace beneficiarse de los efectos de los ritos domésticos de los que él tiene la exclusiva y que pertenecen a su *dharma* propio. Aunque tenga acceso, como veremos más adelante, al estatuto envidiable de diosa, la mujer permanece mancillada por una impureza original que se expresa todos los meses en su menstruación (de manera semejante, otras religiones, entre ellas el judaísmo, el islam y las tradiciones animistas, relacionan la regla con la impureza). Un mito antiguo explica el origen de esta *mancha*: antaño, cuenta el *Taittirīya Saṃhitā*, el dios Indra mató a un demonio, Viśvarupa, que era, por otra parte, sacerdote, lo que hizo ese crimen más grave. Pidió a la tierra, a los árboles y a las mujeres que cada uno tomara un tercio de su falta. Las mujeres, que siempre estarán marcadas por su menstruación, obtuvieron como compensación un mayor goce sexual que los hombres.

Finalmente, no puedo terminar el capítulo sin evocar el doloroso problema de los sin casta, los intocables, que se dan a sí mismos el nombre de *dalits*. El *Código de Manu*, que los denomina *caṇḍāla*, los excluye en efecto del sistema de los *varṇa*, los cuatro grandes grupos que se subdividen en castas, y los califica de «últimos entre los hombres». Su *dharma* es muy claro: no tienen derecho a vivir en las ciudades ni en los pueblos, su alimentación debe componerse de restos depositados en un plato descascarillado y sus vestimentas deben proceder de personas fallecidas. Su impureza es tal que, si rozan, no ya a un miembro de una casta superior, sino tan solo su sombra, lo manchan y lo obligan a largos y minuciosos rituales a fin de limpiarse de su contaminación. Aunque el artículo 15 de la Constitución india, promulgada en 1949, prohíbe toda discriminación basada en la religión y la casta, aunque el artículo 17 haya abolido la intocabilidad, y las autoridades hayan promulgado un sistema de discriminación positiva, el problema de los intocables sigue siendo recurrente en India, donde no pasa una semana sin que estallen incidentes que tengan por causa una mancha infligida, voluntariamente o no, por un sin casta (el 15 por ciento de la población india) a un *puro*. Pero, si no existe una rebelión masiva contra ese sistema, o contra

su perpetuación, es justamente en razón de su legitimación teológica de más de dos milenios: no es la sociedad la que es injusta, no son los dioses quienes se vengan, es el individuo y solo él quien, en la concepción hindú, es responsable del *karman* que ha acumulado y que le ha hecho nacer en una condición tan humillante.

Los dioses

Corrientemente denominada «el mándala de los treinta y tres millones de dioses», la India hindú ha construido su profuso panteón a partir de la herencia védica que, sin embargo, se ha visto profundamente transformada. Los dioses principales de la Antigüedad, que son Varuṇa, el soberano celestial, Mitra, el guardián de las alianzas y los contratos, e Indra, el jefe de las milicias divinas, han sido relegados a un papel secundario, a veces incluso ocultados. A la inversa, el hinduismo brahmánico ha ofrecido la apoteosis a dos dioses a los que los Vedas no prestan demasiada atención, Śiva y Viṣṇu, que, con Brahmā, constituyen lo que se denomina la Trimūrti, literalmente la «triple forma», es decir, las tres formas de lo divino. Antes de abordar el panteón hindú se impone una precisión. Contrariamente al Dios de los monoteísmos, los dioses de India no están en el origen del universo, que, según las diferentes variantes de la mitología hindú, fue creado a partir del sacrificio de un ser cósmico primordial indefinido, o a partir de un huevo que, en ciertos casos, maduró en las aguas primordiales; o también a partir de la unión del cielo y la tierra. Los dioses, que nacieron al mismo tiempo que el universo o justo después de él, conservan la misión que les fue asignada por los Vedas: acabar la creación y asegurar el orden cósmico.

Pero volvamos a la Trimūrti que domina el panteón hindú. En su cima se encuentra uno de los más discretos de los dioses, Brahmā el Creador, cuya efigie está casi ausente en los templos si no es bajo la forma de un anciano de cuatro rostros y al que los fieles ignoran en sus devociones. Es cierto que su papel, primordial en cada nueva creación del universo, en la que tiene a cargo restablecer el orden cósmico, es luego inexistente, hasta que el universo desaparece y otro nuevo le sucede, en un tiempo cíclico sin final. Aunque presente en las reflexiones y la exégesis de los teólogos filósofos, su desaparición de los rituales y del culto ha llevado a algunos indiólogos a

hacerle desaparecer de la Trimūrti en beneficio de una diosa de múltiples rostros, particularmente venerada en sectas minoritarias de tipo tántrico, de las que tendré ocasión de hablar más adelante. Sin embargo, esa sustitución, fundada en observaciones realizadas sobre el terreno, me parece precipitada: Brahmā sigue estando presente en la teología como primera persona de la Trimūrti, aunque la exuberancia del culto ofrecido a Śiva y Viṣṇu, dioses supremos para sus fieles respectivos, haga su eclipsamiento tanto más notable.

Viṣṇu, llamado el Preservador, es conocido por sus numerosos *avatāra*; la relación más comúnmente admitida incluye a diez. El *avatāra*, que ha dado el término *avatar*, es el «descenso» a la tierra de un dios, bajo los rasgos de un animal o de un ser humano, identificado y con un nombre, lo que sucede cada vez que el orden del mundo está amenazado y exige su presencia directa. Viṣṇu, que tiene como misión mantener la armonía universal, es, en este sentido, uno de los dioses más físicamente presentes entre los hombres. Se le representa con cuatro brazos, la piel de color azul violáceo, un loto saliendo de su ombligo y sosteniendo a Brahmā el creador (del orden cósmico), a veces cabalgando su montura, Garud.a, el águila sabia que combate a las serpientes, que simbolizan el Mal. Sus *avatāra* más conocidos son la tortuga gigante K-urma; el jabalí Vara-ha, que rescata con la sola potencia de sus colmillos a la tierra sumergida en el océano cósmico por un demonio; el enano Va-mana, que vence al demonio Bali transformándose bruscamente en gigante; Rāma y Kṛṣṇa, los héroes de las dos grandes epopeyas, el *Rāmāyaṇa* y la *Bhagavad-gītā*, que se han convertido íntegramente en dioses, o también Kalki, el *avatāra* futuro, cuyos rasgos se ignoran pero que vendrá sobre un caballo blanco a salvar al mundo de un nuevo peligro y a restablecer la edad de oro.

El personaje más asombroso de la Trimūrti es, sin embargo, Śiva, un dios cuyas ambivalencia y sutilezas son fuente de asombro constante para un espíritu occidental. ¿Es la conjunción de varios dioses antiguos? Aunque no tengamos ninguna prueba, esta hipótesis parece viable, lo que explicaría sus numerosas apariencias, que varían en función de su estado de ánimo. Se le conoce como asceta, con el nombre de Yogeśvara, meditando vestido con un taparrabos, una calavera a guisa de bol de limosnas al costado, y vencedor de las serpientes que se enrollan alrededor de su cuerpo mientras un tercer ojo, el ojo interior, el de la Verdad, brilla en medio de su frente. Se le conoce

también con aspecto aterrador, merodeando por los campos de cremación: es entonces Kāla, dios de la muerte, de ojos rojos, con calaveras humanas colgando alrededor del cuello, transgrediendo las convenciones con los demonios que lo rodean. Pero es también el Benefactor, el protector de hombres y animales, que no vacila en sacrificar su cabellera cuando el Ganges se derrama desde el cielo, a fin de amortiguar el choque. Śiva es también al dios de la danza, de danzas salvajes o lánguidas, cuyo ritmo marca la destrucción y la reconstrucción continuadas del universo, danzas que le permiten aplastar al enano Apasma-ra, encarnación del deseo, y levantar el pie izquierdo como signo de liberación. Este Śiva lleva el cordón sagrado de los iniciados, y de sus largas trenzas se agarra Gaṅgā, la diosa del Ganges. Finalmente, hay que mencionar su representación más desconcertante, la del dios de la vida y la fecundidad: un *liṅga*, cilindro vertical, que reposa sobre una *yoni*, una base circular, representación evidente del sexo masculino triunfante introducido en un sexo femenino, pero también pilar que sostiene el universo y la creación.

A personaje desconcertante, esposa desconcertante: en el panteón indio, la mayor parte de los dioses están casados y extraen, por otra parte, su potencia de su *śakti*, que es al mismo tiempo su «fuerza femenina», pero se habla poco de Sarasvatī, la esposa de Brahmā, mientras que Sītā, la mujer de Rāma, se erige en modelo de esposa perfecta, enteramente sometida a su marido. Como su esposo, la *śakti* de Śiva lleva varios nombres y reviste varias apariencias que son objeto de cultos autónomos. Es Devī, la benevolente diosa nutricia, y Pārvatī, la madre de sus dos hijos, Skanda, el jefe de los ejércitos de los dioses, y Gaṇeśa, el simpático dios con cabeza de elefante al que se le hacen ofrendas antes de firmar cualquier contrato, en la medida en que se le supone capaz de apartar los obstáculos... o de crearlos. Pero se conoce esencialmente a la *śakti* de Śiva bajo sus dos aspectos más temibles, esas dos diosas de la muerte y la destrucción, guerreras de diez brazos, que son Kālī la negra, la sedienta de sangre, y Durgā, por otra parte hermana de Viṣṇu, hasta tal punto temibles que ellas solas tienen el poder de destruir las fuerzas del mal cuando estas amenazan a la humanidad.

A esos seres supremos se añade un abundante número de otras divinidades, algunas de las cuales no reciben más que un culto restringido, pues están reservadas a una casta, un pueblo (cada pueblo tiene su divinidad protectora) o una localización geográfica, como una montaña, un río o un cruce de

caminos. Otras son divinidades nacionales, conocidas por todos: Gaṇeśa, el dios de cabeza de elefante; Agni, el dios del fuego; Hanumān, el dios mono; Yama, el siniestro dios de la muerte; Kāma, el del deseo erótico; Kubera, el dueño de los tesoros. Además de los dioses propiamente dichos, todo tipo de espíritus, de genios, de *siddha* (seres humanos realizados, convertidos en dioses por su perfección) llenan ese panteón donde figuran igualmente animales, en particular la vaca, símbolo de la tierra nutricia, cuya protección forma parte del *dharma* de todos los hindúes. Mi objetivo no es elaborar una lista exhaustiva de ese panteón, lo que, por otra parte, sería una misión imposible, tan numerosas son las particularidades de las divinidades, la multiplicidad de sus apariencias y sus fluctuaciones en el tiempo.² En cuanto a la cuestión de si son una, como explican los filósofos teólogos, o varias, como las viven sus fieles, pienso que se puede responder a ello mediante una frase de la *Bhagavad-gītā*: «Cuando uno de mis fieles desea con toda su venerarme en una forma particular, adquiero inmediatamente esa forma» (VII, 11).

Bhakti: la vía de la devoción amorosa

El hinduismo tal como es vivido por la inmensa mayoría de los mil millones de hindúes de nuestro planeta adopta la forma de *bhakti*, término forjado a partir de la raíz sánscrita *bhaj*, que significa a la vez dar y recibir, compartir y gozar, servir y adorar. La *bhakti* es la devoción a un dios personal en la que el devoto, el *bhakta*, ve un dios supremo, aunque no exclusivo. Existen dos grandes escuelas de *bhakti*, una centrada en Viṣṇu, la segunda en Śiva, subdivididas cada una en multitud de corrientes.

Bhakti es la devoción en todas sus formas. Una infinidad de prácticas personales o colectivas, una combinación de ritos ancestrales o de factura más moderna, con un solo objetivo: expresar la plenitud del amor a la divinidad que se ha elegido, agradecerle sus favores, expresar deseos de éxito o de curación ante su efigie, que condensa su presencia, que es una materialización de su poder, de su energía. En una sociedad profundamente impregnada de lo sagrado, la *bhakti* se expresa a la vez mediante el culto de las imágenes, la danza y el canto sagrados, la poesía devocional, las ofrendas de luz, de flores, de incienso y perfumes, de leche, frutas e incluso, para

ciertas divinidades, de carnes.

Las efigies de los dioses (o, más bien, del dios elegido por la tradición familiar o el individuo) están presentes en todas las viviendas hindúes. Delante de ellas se desarrolla la *pūjā*, un rito doméstico muy simple que dirige el cabeza de familia, escoltado por su esposa, al amanecer y al crepúsculo, no lejos del «fuego del hogar» que se apaga a la muerte del dueño para reemplazarlo por el fuego de su sucesor, generalmente su hijo mayor. Pero, como el hinduismo sacraliza cada momento de la vida cotidiana, la *bhakti* está siempre presente, adoración fugaz más breve o más larga a que se entrega el fiel en diversos momentos del día, a fin de reiterar la intimidad personal con *su* dios.

La frecuentación de los templos, que participa de la *bhakti*, no tiene carácter obligatorio, pero los devotos la realizan gustosamente, pues les permite, al igual que las demás prácticas, acumular méritos. Miles de templos, ciudades inmensas dentro de las ciudades, o pequeñas capillas, puntúan el paisaje indio. Acogiendo permanentemente a muchedumbres inmensas, llegadas en visita de vecindad o en el marco de una peregrinación, los templos son administrados por los *brahmanes*, obligatoriamente casados y preparados desde su infancia para esta función sagrada. Ellos son los únicos que pueden penetrar en el santo de los santos para bañar, engalanar y alimentar a ciertas estatuas de divinidades, recitándoles mantras, fórmulas sagradas o poemas, y presidir las procesiones puntuales que permiten a todos la visión de la divinidad, en especial a los sin casta, a veces todavía excluidos de los templos, para quienes las procesiones públicas son el único medio de beneficiarse de esa visión gratificante y meritoria. Sin embargo, como ya he indicado, los sacerdotes, que gozan del prestigio de «el que sabe», no son un paso obligado de la relación completamente personal entre el fiel y su divinidad: el *bhakta* sabe que tiene que realizar él mismo la *bhakti* para satisfacer a la divinidad, pero también para avanzar en el camino que lleva a la liberación de la rueda del *saṃsāra*.

Las formas de *bhakti* visnuita y sivaíta comparte el mismo conjunto básico de creencias que mencioné anteriormente, pero hay entre ellas una diferencia de espíritu que forma una especie de barrera: la escuela religiosa, como la casta, se transmite por herencia familiar. A imagen de su dios, los fieles visnuitas son, en efecto, más respetuosos del *dharma* y del sistema establecido, perteneciendo generalmente a la casta de los comerciantes. Los

fieles sivaítas son, como Śiva, más transgresores, más extremos en sus devociones; es esencialmente en sus filas donde se encuentran los ascetas. Pero la pertenencia a una u otra de estas escuelas está lejos de excluir la devoción personal por otros dioses, por otra parte, presentes en todos los templos a título de asesores. La riqueza del politeísmo hindú anima incluso a los fieles a rendirles culto. En la práctica, si la *bhakti* se dirige esencialmente a los dos grandes dioses bajo sus diferentes representaciones, puede igualmente tener por objeto devocional un dios secundario o local, incluso uno de los grandes santos que han marcado la historia del hinduismo. En sus aspectos más acabados, la *bhakti* se hace mística.

Iniciación y mística

La doctrina hindú divide la vida de sus fieles en cuatro etapas. Al menos la de los fieles varones pertenecientes a los tres *varṇa* superiores. La primera etapa arranca hacia los siete u ocho años, con la iniciación del niño que accede así al estatuto del «nacido dos veces»: se celebran ceremonias purificadoras, cuyo ritual está en función de la casta; en la de los brahmanes, recibe un cordón sagrado que marca su entrada en «la primera edad de la vida». Teóricamente, el niño es confiado a un gurú, un maestro al que sirve a cambio de sus enseñanzas; en las ciudades modernas, la relación con el gurú se efectúa paralelamente a una escolarización laica. Hacia los veinte años, el joven abandona la condición de estudiante brahmánico para acceder al de cabeza de familia: recibe el fuego sagrado que no lo dejará ya en toda su vida, se casa, y tiene como *dharma* tener al menos un hijo que cumplirá los rituales funerarios que le permitan acceder al otro mundo; él mismo preside en adelante los rituales domésticos en presencia de su esposa. Cuando sus hijos tengan hijos, a su vez, y su rostro se arrugue, el *Código de Manu* le invita a coger su fuego, abandonar su casa, eventualmente con su esposa, e irse al bosque a meditar y seguir cumpliendo los ritos de la *bhakti* y a recitar los textos sagrados alimentándose de los frutos que recolecta. Cierta número de hindúes eligen hoy unirse, definitiva o provisionalmente, a un *āśram*, donde viven esa etapa en colectividad en lugar de hacerlo en vagabundeo solitario. La cuarta etapa está reservada a una pequeña élite espiritual; el renunciante no está ya solamente en busca de un buen renacimiento, sino del *mokṣa*. Se

convierte entonces en *sādhu*. En el curso de una última ceremonia, apaga el fuego sagrado ante el cual se realizan los rituales: no hará más sacrificios de flores ni de leche, él mismo es el sacrificio, consumiéndose a partir de entonces en su fuego interior, errando sin dormir dos noches seguidas en el mismo lugar, dejándose crecer los cabellos y las uñas, mendigando y consumiéndose desde dentro por un dios al que ya no se nombra, *brahman*, el Absoluto. Penetrado por lo divino, fusionándose con él, reconoce su *ātman*, pierde todo deseo por las cosas de este mundo y adquiere poderes sobrenaturales, como la posibilidad de hacerse invisible. Después de su muerte, contrariamente al común de los mortales, su cuerpo no es incinerado; ya no tiene necesidad de serlo, pues se ha «cocido desde dentro»; su cuerpo es enterrado o depositado en un curso de agua, especialmente en el Ganges.

En el hinduismo, las vías de la mística pasan por el cuerpo, sede del *ātman* y lugar de transformación ineludible para su liberación, puesto que es a través de él como se practica la meditación. No se trata, evidentemente, de mimar ese cuerpo, sino de aprender a controlarlo a través de diferentes técnicas de desapego y de ascesis, descritas por las *Upaniṣad*, entre las que el yoga, o «sumisión del cuerpo a un objetivo espiritual», es la más popular. Los yogas, habría que decir más bien, pues numerosas son las escuelas reunidas bajo ese nombre, cada una de las cuales propone sus *yama*, es decir, las observancias a las que el practicante debe someter su cuerpo, para conseguir, si se adquiere el dominio suficiente, disolver los lazos que sujetan al espíritu. El yoga más corriente (y el más accesible en sus primeras etapas) es el *rāja-yoga*, igualmente llamado yoga real, que fue codificado alrededor del siglo III de nuestra era. Como todos los demás yogas, combina técnicas corporales, meditaciones y obligaciones morales y religiosas. El practicante está así obligado a una conducta ejemplar respecto de los otros, al estudio de los textos sagrados, a la ascesis y la pureza. Bajo la dirección obligatoria de un gurú, aprende las posturas susceptibles de llevar serenidad a su corazón, cómo *retraer* sus sentidos para desconectar del mundo exterior, y la forma de realizar la concentración y la meditación hasta la visualización de una divinidad. El *samādhi*, que es su etapa última, es una fusión con el Absoluto, el acceso al Conocimiento supremo, el que conocen los *siddhas* cuando, tras haber superado sus deseos, son ya uno con *brahman*. Practicado originalmente por los ascetas, actualmente el yoga se ha democratizado mucho en India, donde, a semejanza de las ciudades occidentales, prosperan

las «escuelas de yoga» totalmente profanas que reclutan a sus alumnos, hombres y sobre todo mujeres, en el seno de la burguesía adinerada, con cursos más orientados a procurar bienestar que a objetivos religiosos. No obstante, el yoga religioso continúa siendo ampliamente practicado hasta en los pueblos más recónditos de India, donde siempre se encuentra un gurú, rodeado de discípulos, a los que enseña las técnicas corporales de la liberación. Está igualmente en el centro de las prácticas desarrolladas en los *āśram*, esas comunidades tan numerosas difundidas por toda India, constituidas en torno a un gurú que transmite sus enseñanzas a discípulos que, sin hacer voto de obediencia, le están, sin embargo, plenamente sometidos. Una sumisión que choca con la visión occidental, pero que forma parte, según la concepción hindú, del camino hacia la liberación. Por regla general, dado que el hinduismo es refractario a la conversión (se nace hindú, no se convierte uno en hindú), los *āśram* están reservados a los fieles de origen indio. No obstante, algunos gurús admiten la presencia de renunciantes procedentes de otras tradiciones, en particular occidentales. A falta de rituales de conversión, deben pasar por un ritual de *śuddhi*, es decir, de purificación, concebido originalmente para la reintegración en la casta correspondiente de personas que cometieron una falta grave o viajaron al extranjero. Como anécdota, mencionaré que a petición de su hermano, Gandhi se sometió así a un rito de *śuddhi* al regreso de su viaje a Sudáfrica.

Evidentemente, no puedo concluir el capítulo de la mística hindú sin mencionar una vía muy particular, de reputación incendiaria: la del tantrismo llamado «de la mano izquierda», que parte del principio de que todos los aspectos de la materialidad, incluido el deseo, deben ser utilizados para acceder al *mokṣa*. Su doctrina es la del Veda, coronada por una enseñanza esotérica e iniciática, lo que lo reserva a una minoría. Sus primeros textos aparecieron en el siglo VI de nuestra era, probablemente en el seno de pequeños círculos ascéticos. Decididamente transgresores, los cultos tántricos rechazan las nociones brahmánicas de impureza, y valoran, en sus rituales, la sangre, los sacrificios animales, el alcohol y la sexualidad, considerados otras tantas fuentes de poder, capaces de captar la energía de la divinidad a fin de realizar la unión con ella. Están en su mayor parte orientados hacia la diosa, muy frecuentemente hacia Kālī la negra que, con la boca muy abierta y la lengua colgando, ceñida su cintura de cabezas humanas, cataliza sus prácticas

secretas, polarizadas entre lo masculino y lo femenino, que utilizan el deseo, la muerte y a veces la violencia como vías de realización suprema. Las prácticas más extremas (y las más extrañas) se desarrollan en los campos de cremación, el lugar más impuro del hinduismo, y en India circulan numerosas leyendas sobre raptos de cadáveres, e incluso de niños vivos ofrecidos a Kālī en el curso de ritos particularmente restringidos, destinados, para los adeptos, a adquirir «un cuerpo divino» y poderes sobrenaturales. La escuela tántrica ha desarrollado, por otra parte, un yoga del mismo nombre, cuyo ejercicio se considera peligroso. Este hace intervenir, a través del cuerpo material, un cuerpo sutil hecho de alientos vitales, y tiene como objetivo «despertar la *kuṇḍalinī*», una energía femenina concentrada en la parte baja de la columna vertebral y que se supone que contiene todos los poderes del individuo, de la misma manera que la *śakti* contiene toda la potencia del dios. El «ascenso de la *kuṇḍalinī*» hasta el cerebro se acompaña de una unión sexual ritualizada en la que el orgasmo marca la fusión del practicante con la divinidad. Y, por tanto, la liberación...

La no dualidad

Junto a esas prácticas extremas se desarrolló la filosofía llamada de la «no dualidad», por oposición al dualismo de la *bhakti*, donde los dos elementos son el individuo y la divinidad. Esta filosofía, llamada de la «Segunda exégesis», más conocida por el nombre de *vedānta* o conclusión del Veda, tiende enteramente hacia el «Uno sin segundo», es decir, *brahman*, el Absoluto. Apoyándose en textos no dualistas de las *Upaniṣad*, considera que el conjunto del panteón no es más que un producto del psiquismo humano, que, en la mayoría de los individuos, tiene necesidad de representaciones para vivir su fe; pero estas no son más que una ilusión. Su representante más eminente es un filósofo y místico hindú del siglo VIII, Śaṅkara, fundador, por otra parte, de varias comunidades de ascetas, a las que se debe la sistematización de su obra. Śaṅkara se basó en una colección de textos de las *Upaniṣad*, que ponen el acento en la unidad fundamental entre *ātman* y *brahman*. Llevando la no dualidad a su extremo, afirmó que no existe nada más allá de ese Uno, sino ilusiones cósmicas llamadas *māyā* que, para velar mejor la realidad, proyectan las formas de la creación, formas que no son, por

tanto, reales. Ahora bien, el común de los individuos toma esas ilusiones por realidades. La vía de la no dualidad puede ser calificada de filosofía mística, en la medida en que utiliza únicamente una mente que se pretende pura de toda *contaminación* psíquica para tomar conciencia de la existencia de una única realidad, el Uno, y acceder a la unión de *ātman* con *brahman*, sin pasar por la devoción. En India, esta doctrina es cultivada por una ínfima minoría, aunque ha conocido hasta el siglo xx algunas figuras excepcionales, como Ramana Maharshi. Esas figuras han sido popularizadas en Occidente por buscadores espirituales que, huyendo con frecuencia del Dios monoteísta, han encontrado en esta filosofía la quintaesencia de su búsqueda. En India misma, el radicalismo de Śāṅkara fue atemperado, en el siglo ix, por grandes místicos como Rāmānuja, formado, sin embargo, en la escuela de Śāṅkara, pero que fue el primero en elaborar una síntesis entre la no dualidad del *vedānta* y la *bhakti*, postulando que la enseñanza de un *brahman* neutro al punto de confundirse con la vacuidad no podía resultar atractivo para él. Para Rāmānuja, la *bhakti*, que se basa en el amor místico por un *brahman* provisto de atributos, y que se revela, aunque no sea más que de manera fragmentaria, a sus fieles, es la vía de salvación por excelencia; una vía que, a decir verdad, se acerca enormemente a la de los místicos de las religiones monoteístas, en particular del islam sufí y el cristianismo. De hecho, muchos adeptos de la no dualidad no vacilan en recurrir, en sus prácticas meditativas, a las representaciones mentales de las divinidades, aunque las perciban como ilusiones.

Pero, para la aplastante mayoría de los hindúes, la religión implica ante todo un elemento colorista, alegre, hecho de fiestas y peregrinaciones que atraen a miles, a veces millones de fieles que se dirigen de templo en templo para celebrar, aquí el lugar de aparición de una divinidad, allí el de la iluminación de un gran sabio. Caminar hacia su dios es uno de los aspectos más acabados de la devoción. Y debido a la abundancia del panteón, hay siempre, en el país de los «treinta y tres millones de dioses», una fiesta o una peregrinación que tiene lugar en alguna parte.

¹ Y. Tardan-Masquelier, *Un milliard d'hindous...*, op. cit., pág. 60.

² Una de las obras más completas sobre el tema es A. Daniélou (1994), *Mitos y dioses de la India*, Gerona, Atalanta, 2009, trad. de A. Rodríguez.

Budismo

La India del siglo VI a.C., lo conté en el capítulo anterior, está poblada de maestros, ascetas y yoguis que, solos o rodeados de un puñado de discípulos, se levantan contra el orden védico. Con frecuencia, pertenecen a la clase de los brahmanes; algunos, a castas intermedias, incluso a la aristocracia no brahmánica. Buscadores de sentido, han abandonado todo para ir hasta el final de su búsqueda. Hay que decir que en la época no existen formas intermedias de expresar la espiritualidad: el pueblo ha delegado la religión en los sacerdotes, y estos la han acaparado por completo. La historia ha olvidado los nombres de la mayor parte de esos buscadores subversivos. Tal vez en su época algunos hicieran escuela y conocieran notoriedad. Pero ningún texto, ninguna estela está ahí para dar testimonio de tales personajes. Uno de ellos marcará particularmente los milenios que siguieron. Era, dice la tradición, un príncipe. El príncipe Siddhārta Gautama Śākyamuni, al que se conoce más comúnmente con el nombre de Buda...

El Buda

En la abundante literatura budista consagrada a la vida del Buda, lo maravilloso rivaliza con lo verosímil. Y, si quisiera abordar la biografía de Siddhārta con los criterios de autenticidad adoptados por la exégesis moderna para abordar la vida de Jesús, mejor sería que renunciara de inmediato a mi empresa. Hay que decir que los primeros textos escritos que cuentan la vida del Buda datan del siglo II a.C., es decir, en el mejor de los casos, tres siglos después de los acontecimientos que la cuentan. Sin duda, en ese periodo intermedio se adornaron los hechos, y se injertaron en ellos leyendas y tal vez relatos de la vida de otros sabios. Y, contrariamente a lo que sucede con Jesús, no se ha desarrollado ningún intento de separar lo verdadero de lo falso. Probablemente porque Asia, su tierra de origen, no tiene tanta necesidad de historicidad, sino más bien del mito que cuenta mejor que la

historia lo esencial de esa vida: la búsqueda apasionada de espiritualidad.

Admitamos, para comenzar, que el Buda naciera hacia el año 560 a.C.; esta es la fecha más comúnmente admitida, salvo por la tradición cingalesa, que sitúa su nacimiento setenta años antes, y por algunas tradiciones menores que lo colocan cincuenta años después. Es, dice la leyenda, el hijo mayor del poderoso rey de Kapilavastu, Śuddhodana. Antes de su concepción, su madre Māyā ve en sueños un elefante blanco dotado de seis colmillos que le toca el costado con su trompa; los *brahmanes* consultados ven ahí el signo del nacimiento de un Despierto, cuyo poder se extenderá por toda la tierra. Su nacimiento, sigue diciendo la leyenda, parece un milagro: el niño, que salió del costado derecho de su madre, nace andando, y lleva sobre él las treinta y dos marcas que la tradición india atribuye al «Gran Hombre», y que anuncian un destino religioso extraordinario. Su padre, que quiere hacer de él el heredero del trono, es advertido: cuando su hijo vea a un anciano, un enfermo, un cadáver y un mendigo, abandonará el palacio y la ciudad. En consecuencia, se ponen todos los medios para que la mirada de Siddhārta no se cruce con las realidades de la vida humana. Así, durante treinta años lleva una existencia de sueño, ociosa y protegida. Pero no sin algunos signos anunciadores de su destino: de niño, disfruta de la meditación bajo un árbol, e incluso se dice que el sol detenía su curso para protegerlo. Adolescente, rechaza primero a las esposas que le ofrece su padre, antes de casarse con su prima, de tener un hijo, un niño llamado Rāhula, y de estar dotado probablemente de un gineceo, según la costumbre. Sabemos actualmente, gracias a las investigaciones arqueológicas, que Kapilavastu no era la riquísima ciudad que cuenta la leyenda, y todo lleva a pensar que el padre de Siddhārta fue, en el mejor de los casos, un reyezuelo local que aseguró, no obstante, a los suyos unas condiciones de vida mucho más agradables que las de la muchedumbre de miserables que los rodeaban. A pesar de la escasez de esos primeros indicios, la existencia histórica del futuro Buda no se pone en duda. Y es muy probable que, como otros nobles de su generación, partiera un buen día hacia los bosques en busca de un maestro que le revelara las verdades últimas.

La leyenda comúnmente admitida cuenta las condiciones de esa partida con abundantes detalles. Aburrido en su palacio, donde la miseria e incluso la enfermedad están desterradas, Siddhārta decide ir a descubrir su ciudad. Sale en su carro, conducido por un cochero. Ve en primer lugar la extraña silueta

de un hombre encorvado; el cochero le explica que se trata de un fenómeno completamente natural, pues la juventud no dura más que un tiempo antes de dejar paso a la vejez, que deteriora el cuerpo. En la salida siguiente, se cruza con un hombre debilitado y enfermo, arrojado a la calle por su familia; el cochero le desvela la naturaleza de la enfermedad, y Siddhārta toma conciencia del carácter efímero de los placeres de los sentidos. En la tercera salida, descubre un cortejo fúnebre; impresionado por el espectáculo de personas llorando alrededor de un cuerpo que él cree dormido, aprende lo que es la muerte: esas personas lloran porque no volverán a ver nunca más a aquel que ha partido y al que llevan al campo de cremación, le explica el cochero. El cuarto encuentro con un monje errante, con su bol de limosnas pero el rostro sereno, es determinante. El príncipe Siddhārta comprende que su afortunada condición no le protegerá nunca de la vejez, de la enfermedad ni de la muerte. Tomando conciencia del carácter efímero de la existencia, decide abandonarlo todo para seguir el ejemplo de aquel monje y partir a su vez en busca de la verdad que le haga libre. Una tarde, abandona el palacio a caballo con su servidor. Una vez alejado del palacio, abandona su montura, su manto y todos sus bienes. Se afeita la cabeza y comienza la segunda fase de su vida, la de la renuncia.

El príncipe convertido en mendigo se une a dos reconocidos maestros yoguis. Se dice que rápidamente los supera y alcanza los estados de concentración más avanzados, pero toma conciencia de que estos no bastan para liberarse del *saṃsāra*, la rueda de las existencias. Prosigue su búsqueda junto a ascetas más estrictos, permanece cinco años a su lado con cinco compañeros, al borde incluso de la muerte, sin llegar a conocer la liberación. Renuncia a esa vida de privaciones y sufrimientos, abandona el grupo, llega a la aldea de Uruvilva, la actual Bodhgaya, y se instala bajo un árbol, un pipal (llamado también *figus religiosa*), haciendo voto de no moverse de allí hasta haber alcanzado la Verdad. Mara, el dios de la muerte, cuenta la leyenda, desplegó todos sus esfuerzos para desviarlo de su objetivo. Trató de asustarlo con sus ejércitos de demonios feroces, luego de tentarlo con grupos de atractivas mujeres. No sirvió de nada. Con una mano en el suelo, el meditante accede, unas horas más tarde, a la *bodhi*, la iluminación, o más bien a la comprensión profunda: el príncipe Siddhārta se ha convertido en el Buddha, el Despierto. Bruscamente, ha comprendido el misterio de la muerte y el renacimiento, ha descubierto el medio de ayudar a los seres a salir del

sufrimiento de las existencias y a liberarse del *saṃsāra*. Como los budas del pasado, adquiere la triple ciencia: el recuerdo de sus existencias pasadas (quinientas cuarenta y siete, bajo las formas más variadas, dice la tradición) y de las de todos los seres, así como la certeza de haber destruido en él los deseos que producen el *karman* y empujan a los renacimientos sucesivos.

El Buda pasa todavía siete semanas debajo de su árbol, dudando de si ir o no a enseñar lo que ha descubierto. El dios Brahmā, rodeado de divinidades, se le acerca entonces a suplicarle que difunda la verdad, según dicen sus biógrafos. Por compasión, el Despierto empieza su predicación, que durará cuarenta y cinco años. Su primera etapa es Sarnath, el Parque de las Gacelas, cerca de Benarés, donde entrega una enseñanza a los cinco ascetas a los que había dejado y que se convierten en sus primeros discípulos, *bhikkhus* («los que reciben»): es el famoso sermón de Benarés, llamado también «Sūtra de la puesta en movimiento de la rueda de la Ley», o también discurso sobre las «cuatro nobles verdades». Luego prosigue su peregrinación a través de toda la India, yendo de ciudad en ciudad, rodeado de una muchedumbre cada vez más importante de discípulos que forman el primer *saṅgha*, la primera comunidad budista.

Las cuatro nobles verdades

El sermón de Benarés resume lo esencial de la doctrina que el Buda no dejará después de explicitar, de detallar, de ilustrar. La «rueda de la Ley» que pone ese día en movimiento es, por otra parte, uno de los símbolos principales del budismo. La Ley, en sánscrito el *dharma*, es entendida, en primer lugar, como el orden universal inmutable, pero también como la doctrina que enseña el Buda y que revela la verdad de esa ley fundamental que preside todas las cosas. Es una doctrina que se encierra en cuatro frases lapidarias (las cuatro verdades) construidas alrededor de la palabra *duḥkha*, que se traduce por sufrimiento, pero que designa igualmente todo tipo de dolores, a la vez psicológicos y filosóficos. ¿Qué dice, pues, el Buda? La vida es *duḥkha*. El origen de *duḥkha* es la sed, entendida en el sentido de deseo. Existe un medio de suprimir esta sed, y, por tanto, de acabar con *duḥkha*. Ese medio es el «noble sendero óctuple», o «camino de los ocho elementos justos». Cada una de esas afirmaciones, que constituyen la base común del budismo en sus

diferentes escuelas, merece evidentemente ser desarrollada para poder ser captada con todas sus sutilezas.

La primera afirmación es la constatación de la no satisfacción. Es el síntoma de la enfermedad que el Buda enuncia en siete experiencias: el nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, estar unido a lo que no se ama es sufrimiento, estar separado de lo que se ama es sufrimiento, no saber lo que se desea es sufrimiento, los cinco agregados del apego son sufrimiento. Cinco agregados que forman el sí-mismo, en constante fluidez, que él declina de este modo: el agregado del cuerpo (o de la materia), los agregados de las sensaciones, de la percepción, de las formaciones del espíritu (las emociones, las pulsiones, las voluntades), y, por último, de la conciencia o conocimiento. En otras palabras, todo en la vida es sufrimiento, la vida misma es sufrimiento, y todo esfuerzo del hombre para acceder a una felicidad permanente no es más que una ilusión vana, en la medida en que todo es impermanencia. Reconocer el principio primero de la no satisfacción es admitir que no se puede someter el mundo a nuestros deseos. Esta constatación, lúcida, objetiva, es un primer paso en la vía.

La segunda verdad es un diagnóstico de la causa del sufrimiento: es el deseo, dice el Buda, lo que provoca el renacimiento, la avidez, la búsqueda del goce, la sed de los placeres de los sentidos, la sed misma de la no existencia, que es en realidad el rechazo de la ley del *karman*, la negación del lazo entre el acto y sus consecuencias que encadena el ser al *saṃsāra*.

La tercera verdad afirma que la curación es posible: es, dice el Buda, la cesación completa de esa sed, la posibilidad que tiene el hombre de renunciar a sus deseos, de desapegarse de ellos, de liberarse de ellos. Ello no significa el final de la vejez, de las desgracias, de la enfermedad ni de la muerte, sino la capacidad adquirida de observarlas como elementos exteriores que no son ya fuente de violencia emocional, sino elementos de la existencia que se deben aceptar como tales, sin más.

La cuarta verdad proporciona el remedio: es el «sendero óctuple» que conduce a la cesación del sufrimiento, es decir, al *nirvāṇa*. Sus ocho componentes son la comprensión justa, el pensamiento justo, la palabra justa, la acción justa, el medio de existencia justo, el esfuerzo justo, la atención justa y la concentración justa. Estos ocho elementos se dividen tradicionalmente en tres disciplinas: la conducta ética, la disciplina mental y la sabiduría. Al reiterar el término *justo*, el Buda define lo que se denomina

«la Vía del medio». Como cuentan todas las tradiciones budistas, el Buda habría iniciado así su primer discurso: «Un monje debe evitar dos extremos. ¿Cuáles? Apegarse a los placeres de los sentidos, lo que es bajo, vulgar, terrenal, innoble y engendra malas consecuencias, y entregarse a mortificaciones, lo que es penoso, innoble y engendra malas consecuencias. Evitando esos dos extremos, oh monjes, el Buda ha descubierto el camino del medio que da la visión, el conocimiento, que conduce a la paz, a la sabiduría, al despertar y al *nirvāṇa*».

Karman, saṃsāra, nirvāṇa

En el sermón de Benarés, y más todavía en las enseñanzas que siguieron, el Buda explicitó su propio entendimiento de tres nociones indirectamente tomadas del fondo védico por los exégetas contestatarios de su época, que edificarán el hinduismo tal como se construyó desde el inicio de nuestra era, y tal como lo conocemos actualmente. *Karman, saṃsāra* y *nirvāṇa* son tres palabras sánscritas, que se encuentran igualmente en la teología jaina e hindú, pero con contenidos que no son exactamente los mismos. Para captar su sutileza, es importante definir ya lo que es el sí-mismo, en otras palabras, el principio que produce y acumula *karman*, que entra en la rueda del *saṃsāra*, y que un día, en esta vida o en otra, accederá tal vez al *nirvāṇa*.

En Benarés, el Buda definió el sí-mismo como un combinado siempre inestable de cinco agregados: es una combinación, que varía de un instante al siguiente, de materias, sensaciones, percepciones, formaciones de la mente y de la conciencia. Defendiendo lo contrario del hinduismo, rechaza la existencia de un sí-mismo permanente, el *ātman*, en el que no ve más que una proyección mental; preconiza, por el contrario, la doctrina del *an-ātman*, el no sí-mismo. Un diálogo entre el monje Nāgasena y el rey Milinda, que reinaba sobre territorios del Indo a finales del siglo II a.C., permite aclarar este concepto. El monje pide al rey que le explique lo que es un carro, y le cita cada uno de sus elementos: ¿es el eje?, ¿la rueda?, ¿las cuerdas?, ¿el timón? El rey responde negativamente, y el monje le pregunta entonces si el carro se define por todos esos elementos. De nuevo, respuesta negativa. Entonces, ¿es otra cosa distinta a esos elementos? Otra vez, no. Milinda dice a Nāgasena que el carro es la combinación de esos elementos en un orden

dado, llamándose carro al resultado de esa combinación. Lo mismo sucede con el individuo, le responde el monje, resumiendo así la definición budista del sí-mismo.

Pasemos ahora al *karma*, que los hindúes llaman *karman*. En la doctrina hindú, el *karman* es todo acto, su intención y su resultado, acumulado en un cuerpo sutil e invisible, que condiciona la reencarnación del *ātman*. La definición budista es más restrictiva: el acto kármico, tal como fue explicitado por el Buda, es un acto intencional (del cuerpo, de la palabra o del pensamiento) efectuado bajo el efecto de la creencia en un sí-mismo personal, y animado por la sed del devenir personal. Los actos corrientes, realizados sin intención positiva o negativa (andar, sentarse...) se dicen puros o neutros. Es, pues, la intención del acto, y no el acto mismo o su resultado, lo que determina su valor kármico. Ahora bien, esta intención está dictada por nuestros deseos y nuestras aversiones: yo busco lo que me es deseable, rechazo lo que me es desagradable. Si, al hacerlo, perjudico al prójimo, acumulo un *karman* negativo. Si ayudo al prójimo, acumulo un *karman* positivo. Pero, en ambos casos, la carga kármica producida me liga al *saṃsāra*. Tal es la ley descubierta por el Buda en el momento de su Despertar.

El *saṃsāra* budista es, como el hindú, el círculo vicioso de los renacimientos, con su cortejo de sufrimientos. Pero es, evidentemente, en la naturaleza de lo que se reencarna donde divergen las dos doctrinas. Aquí, no existe sí-mismo, sino cinco agregados cargados con un peso kármico que se separan en la muerte y se reúnen enseguida bajo ese peso que los liga a la rueda de las existencias y su cortejo de sufrimientos. ¿Se trata del mismo individuo, en la medida en que son los mismos cinco agregados, con el peso de sus actos, los que se reencuentran para una nueva aventura? Los budistas explican esta paradoja con el ejemplo de una vela cuya llama se apaga y se enciende de nuevo. Esa llama no es ya la que se ha apagado. Pero se le parece: pertenece a la misma vela, que era pequeña o gruesa, torcida o recta, dotada de una mecha de mejor o peor consistencia. Los budistas no han dejado nunca de disertar sobre esta paradoja.

Por último, en cuanto al *nirvāṇa*, el *mokṣa* del que tanto hablan los sabios hindúes, el budismo... no dice nada. Ni una palabra, ya que el Buda consideraba que las especulaciones a este respecto eran vanas, en la medida en que el hombre jamás podrá decir nada sobre lo que supera completamente

su entendimiento, su experiencia, su capacidad de comprensión. Los textos más antiguos, aquellos que van más lejos en la explicación de este concepto, se contentan con decir lo que el *nirvāṇa* no es, con describirlo como «un dominio donde no hay ni tierra, ni agua, ni fuego, ni viento; ni dominio de la infinidad de la conciencia, ni dominio de la nada, ni dominio sin percepción ni ausencia de percepción, ni Sol ni Luna».¹ En el sentido estricto del término, *nirvāṇa* significa extinción. Pero no se trata, sin embargo, de la nada: esa extinción, si se sigue la doctrina del Buda, es la de los deseos generadores de sufrimiento. Se puede decir, pero sin ir más allá, que el *nirvāṇa* trasciende el sufrimiento: una libertad completa por fin alcanzada... e incomprensible para nosotros, seres humanos. ¿Es importante saber más? El Buda respondía a esta pregunta mediante una parábola frecuentemente citada, la del cazador gravemente herido por una flecha envenenada, pero que puede ser salvado si se actúa rápidamente para retirar la flecha, localizar la naturaleza del veneno y su antídoto, y curar la herida. Perder el tiempo especulando para saber quién ha extraído la flecha o de qué madera estaba hecho el arco no sería de ninguna utilidad.

El *saṅgha*

Al terminar su sermón de Benarés, el Buda se encuentra a la cabeza de una primera comunidad de discípulos: sus cinco antiguos compañeros que lo han escuchado y se han convertido a la vía que propone. El *Vinayāpiṭaka*, la «cesta de reglas» que define la disciplina monástica y habría sido redactado en el siglo I a.C., detalla esa conversión y el despertar simultáneo de los cinco, añadiendo que estos pidieron entonces al Buda recibir la ordenación plena, es decir, convertirse en monjes, antes de coger su bol de limosnas para ir, como todos los sabios de India, a mendigar su alimento al borde de los caminos. «Así –dice el texto– el Bienaventurado exhortó e instruyó a los cinco monjes y, enseñándoles gradualmente, les infundió pensamientos de alegría». A esa comunidad, ese *saṅgha* de monjes mendicantes, van a sumarse rápidamente los laicos: Yasas, un joven rico que ha escuchado el sermón y se ha convertido inmediatamente con sus amigos; después el padre de Yasas, que habiendo salido a buscarlo, oye a su vez al Buda y que, dice la tradición, fue el primer laico en «tomar el triple refugio» en las tres «joyas»

del budismo: el Buda, el *dharma* o la doctrina, el *saṅgha* o la comunidad. Este es, en efecto, un pilar de la nueva religión que ahora se forma. Es una comunidad itinerante, mendicante, que aumenta al hilo de sus peregrinaciones. Los monjes que se unen a ella se comprometen a seguir diez preceptos éticos: abstenerse de destruir la vida, de robar, de tener relaciones sexuales, de mentir, de beber alcohol, de comer por la tarde, de cantar o bailar (dos actividades que forman parte de la *bhakti* hindú), de engalanarse, de usar un lecho o un asiento elevado, de recibir oro o plata. Se comprometen también a la medida: para prevenirlos contra el ascetismo extremo, en el que ve un obstáculo inútil para la concentración plena requerida por la meditación que conduce al despertar, el Buda les impone, por ejemplo, tener tres túnicas, un colador, un cinturón. Cediendo a las súplicas de su tía, que quiere unirse a la comunidad, el Buda, primero reticente, acepta finalmente agregar a los *bhikṣu*, los monjes, las *bhikṣuni*, las monjas, a condición de que estas permanezcan bajo el dominio estricto de sus pares masculinos: el monje más joven tendrá así preeminencia sobre la monja más anciana. Y con más razón sobre los laicos, hombres (*upāsaka*) y mujeres (*upāsikā*), sujetos a preceptos menos estrictos que los monjes (no están obligados a la abstinencia, sino a la medida sexual, pueden engalanarse, participar en espectáculos, dormir en una cama, comerciar...), pero que tienen la obligación de mantener materialmente a los monjes a cambio de sus enseñanzas, como es, por otra parte, tradición en todas las religiones que proceden del Indo védico. La supremacía espiritual de los monjes sobre los laicos está claramente establecida por la doctrina: excluidos de la vida religiosa monástica, los laicos no pueden acceder al *nirvāṇa* al término de esta vida, pudiendo esperar, los más meritorios, un renacimiento rápido como monje, para vivir plenamente la enseñanza y alcanzar entonces el despertar. Sin embargo, adoptando el camino inverso al hinduismo, que se apoya en la ley del *karman* para hacer más rígido el sistema de castas, el Buda las abolió, instaurando en el seno de las comunidades una primacía basada, de manera muy pragmática, no en el origen social ni en el grado de realización espiritual, sino en la edad. Excluye, sin embargo, a los ladrones y los criminales, a riesgo de adquirir, en un primer momento, una reputación elitista.

Si el Buda mismo instauró las primeras reglas, destinadas a ayudar al progreso espiritual de todos (se dice en los textos antiguos que el monje que se pliega a ellas y persevera en la vía adquiere naturalmente dotes

sobrehumanas, como la posibilidad de volar o de atravesar las paredes), estas apuntan igualmente a asegurar la armonía en el seno de la comunidad. ¿Tentativa vana? Incluso en vida del Buda, la convivencia de los monjes no se desarrolla sin altercados. A pesar de la clarividencia que la tradición le otorga, el Despierto admite entre los suyos a su primo Devadatta, que provocará el primer cisma de la historia del budismo, endurecerá las reglas ascéticas y arrastrará con él a varios cientos de monjes. La leyenda ha oscurecido enormemente su figura. La historicidad de los hechos parece, sin embargo, coherente con la realidad de India en esa época.

Con el paso de los siglos, las reglas monásticas se harán más complejas, ampliándose para gobernar todos los aspectos de la vida: actualmente, se aplican doscientas veintisiete reglas a los monjes budistas de los países del Sudeste de Asia, doscientas cincuenta a los de Extremo Oriente y doscientas cincuenta y tres a los que siguen la vía del budismo tibetano. En todos los países de tradición budista, la incorporación a un monasterio, aunque no sea más que por un tiempo determinado (no existen votos perpetuos), se sigue considerando un estatus respetado, que abre la vía a un renacimiento mejor.

El «pequeño vehículo» y el «gran vehículo»

El Buda, dice la tradición, muere a los ochenta años, tendido, en un bosque, en un lecho improvisado. Antes de apagarse y acceder al *nirvāṇa*, tiene unas últimas palabras para los suyos, referidas aproximadamente en estos términos por sus múltiples biógrafos: «Los elementos que condicionan y las cosas condicionadas tienen por naturaleza la deformación. Estad atentos y no seáis negligentes». Al cabo de siete días de homenajes, su cuerpo fue incinerado y, después de vivas tensiones que poco faltó para que desembocaran en guerras, sus cenizas se repartieron entre siete reinos² y fueron conservadas en estupas, los monumentos en los que están contenidas las reliquias de los grandes maestros para ser veneradas por los fieles. Este episodio permite suponer que su notoriedad era ya entonces muy grande y que su mensaje estaba suficientemente difundido; las leyendas que rodean la vida del Buda dejan constancia, por otra parte, de sus encuentros con varios reyes que se repartían las vastas extensiones del Indo, algunos de los cuales, como el rey Bimbisāra de Rājagṛha, primer monarca convertido al budismo, le habían ofrecido su

protección.

Con la desaparición de la primera «joya», la comunidad, que se pregunta evidentemente por su futuro, se preocupa ante todo de mantener su unidad, garantía de la perpetuación de las enseñanzas. En repetidas ocasiones, el Buda previno a los suyos: «A mi muerte, sed vuestra propia isla, vuestro propio refugio, no tengáis otro». Parece que durante el siglo que siguió a su muerte, esta última recomendación fue más o menos atendida. La primera generación está sobre todo ocupada en recoger los recuerdos, las palabras, los testimonios de su vida, de la misma manera que debieron de hacer los cristianos y los musulmanes después de la desaparición de Jesús y de Muhámmad. La tradición budista afirma que, ante la abundancia de material recogido, quinientas personas próximas al Buda, *arhats* que habían extinguido en sí mismos hasta el último grano de pasión, se habrían reunido en concilio en Rājagṛha para establecer un primer canon. No existe, sin embargo, ninguna huella histórica, ni de la reunión ni del canon, y cada escuela del budismo presenta su versión particular, diferente de las demás, bajo la forma de una triple cesta de sutras: la cesta de los textos (las enseñanzas del Buda relativas a la doctrina), la cesta de la disciplina (con las reglas de la vida monástica) y, por último, la cesta llamada de la doctrina suprema, sin duda mucho más tardía, en la medida en que sus comentarios tratan de problemas que no se planteaban a la primera comunidad. Hay que decir que, contrariamente al cristianismo o al islam primitivos, el budismo original rechazó la idea de una autoridad central que definiera las herejías y las condenara. Al haber animado el Buda a que cada uno fuera su «propio refugio», los maestros sacaron del fondo de los testimonios lo que correspondía a su propia concepción de las enseñanzas del Despierto, desembocando, a mediados del siglo IV a.C., en los concilios de Vaishali, luego de Pataliputra, y a la creación de diferentes escuelas de interpretación del *dharma*. El objetivo de esos concilios es pronunciarse sobre la exigencia extrema de la vía del *arhat*, literalmente «el que mata al enemigo», en otras palabras, el ideal monástico establecido por el Buda, al hilo de sus enseñanzas, del santo perfecto que se ha despojado de todas las pasiones, preparado para la «visión penetrante», la meditación que le introduce en el camino del despertar. Pero es una vía terriblemente exigente, demanda una disciplina mental que solo puede ser seguida por una ínfima minoría, y algunos reclaman que se debe hacer más flexible, como condición sine qua

non, según ellos, para su difusión. En Pataliputra, un monje, Mahādeva, niega la perfección del *arhat*, evocando los sueños eróticos que sobrevienen en muchos de ellos, lo que demuestra que no han extinguido todos sus deseos. La mayoría de los monjes conciliares se suma a su postura y opta por una flexibilización del ideal planteado; se crean varias escuelas, cada una con sus propias reglas. Los seguidores de Mahādeva tenderán con el tiempo a conceder al Buda cualidades que no son de este mundo, y que subsistirán en las prácticas populares de los budistas, divinizando al Buda. En cuanto a la franja conservadora, se divide también en varias escuelas, de las que el último vestigio es el Theravāda, la Vía de los Antiguos. Esta primera ruptura oficial abre el camino a la multiplicación de las interpretaciones de las enseñanzas del Buda, pero da también al budismo su verdadero impulso misionero, más allá de las fronteras del nordeste de India, donde el Buda había predicado y donde sus discípulos se habían instalado.

Dicho esto, la *suerte* del budismo tiene un nombre: Aśoka, nieto de Chandragupta, conocido por haber abdicado para convertirse en monje jaina. Fue, en el siglo III a.C., el primer soberano en reunir bajo su autoridad a la casi totalidad del subcontinente indio. Conquistador cruel, se vio devorado por los remordimientos al constatar las consecuencias de su violencia y, convertido en rey todopoderoso, se convierte a la doctrina del Buda. Tres estelas que llevan su nombre (sobre un total de treinta) están específicamente consagradas al budismo: el edicto de Bahra, que data de 255 a.C. y lleva recomendaciones sobre la observancia de la doctrina; el rescripto de Kauśambhi, llamando al *saṅgha* a la unidad (lo que da a entender que las divisiones de la comunidad debían de ser preocupantes para el monarca) y, por último, una estela que da cuenta de una peregrinación del monarca a los lugares del nacimiento del Buda, en Lumbinī. Aśoka afirmaba haber enviado misiones a Grecia y Egipto. Es en todo caso cierto que su hijo y su hija introdujeron el *dharma* en Ceylán, la actual Sri Lanka, donde muy rápidamente fue decretada religión del Estado bajo su forma más rigurosa, el Theravāda, llamado también Hinayāna o vía de los antiguos, fiel a la vía del *arhat*, denominada de manera despectiva «pequeño vehículo» por la mayoría budista que reivindica el «gran vehículo». A partir de ahí, el budismo Theravāda ganó al hilo de los siglos a otros países del sudeste asiático, en particular los territorios que hoy ocupan Myanmar (Birmania), Laos, Tailandia y Camboya, donde sigue siendo dominante. Hay que señalar que

con mucha frecuencia las conversiones al budismo comenzaron por el soberano, que impondrá a sus súbditos la nueva religión, convertida en religión de Estado: eso ocurrió no solo en Ceylán, sino también, entre otros lugares, en Camboya en el siglo III, en Birmania en el siglo V, en Tailandia en el siglo XI, o también en Laos en el siglo XII.

En las décadas siguientes, otras misiones se dirigen hacia Gandhara, territorio que cubre una parte del actual Afganistán y de Pakistán, puerta de la ruta de la seda, donde, en el siglo II a.C., se produce el encuentro determinante del budismo con el mundo griego, que se acercó hasta el corazón de Asia bajo el efecto de las conquistas de Alejandro Magno. En el imperio Kushán, que se creó allí hacia 165 a.C., las dos civilizaciones surgidas del mismo tronco ario se hacen mutuamente más sociables. Budistas e hindúes aprenden de los griegos el arte de la estatuaria; a cambio, benefician a los helenos con su filosofía, sus ciencias, sus matemáticas. El budismo no sale indemne de ese choque cultural, de la verdadera coexistencia religiosa que se instala, como atestiguan, por ejemplo, los vestigios de Ay Janum, ciudad faro en los confines de Afganistán y Tayikistán, apodada por Ptolomeo la Alejandría del Oxus. Es allí, en efecto, donde se encontraron, unos al lado de otros, templos griegos, estupas budistas y templos hindúes, así como sorprendentes representaciones del Buda rodeado de dioses de la religión védica, o representado con los rasgos del dios griego Apolo. Bajo la influencia de esta efervescencia religiosa se desarrolla al inicio de nuestra era la vía Mahāyāna, llamada del «gran vehículo», hoy dominante en China, Vietnam, Japón y Corea. Allí donde la literatura antigua del Theravāda presenta al Buda como el único maestro que propuso una enseñanza «de ochenta y cuatro mil puertas de entrada» adaptada a sus diferentes oyentes, los sutras más recientes del Mahāyāna afirman, por una parte, que existen otros budas, en otros universos; por otra parte, sostienen que Gautama no es un verdadero ser humano, sino la manifestación, en un «cuerpo de metamorfosis», de un buda trascendente, una naturaleza perfecta ilimitada, una herejía respecto del Theravāda, que insiste en describirle como un sabio muy humano. Añaden a eso que el Buda habría dado enseñanzas secretas, reservadas a los *bodhisattva*, seres excepcionales que no aspiran al *nirvāṇa*, sino a un «despertar perfecto» que les permite permanecer en el *saṃsāra* para impartir a su vez sus enseñanzas a todos aquellos que continúan sufriendo. Esta compasión vivida, esta «grandeza», dieron al Mahāyāna el apodo de

«gran vehículo», por oposición al «pequeño vehículo», el Theravāda, vía estrecha e individual, que cada uno toma con vistas a su propia liberación, sometiéndose a una disciplina exigente.

El budismo chino Chan, exportado en el siglo XIII al Japón, donde es conocido con el nombre de Zen, pertenece a la rama Mahāyāna, que considera que cada uno posee en sí mismo una «naturaleza de *buddha*» que le permite acceder al despertar. Esta forma de budismo, que ha seducido enormemente a los occidentales, tiene la particularidad de que las Escrituras desempeñan en él un papel secundario, siendo la experiencia fundamental la «iluminación interior», nombre que se da a la meditación. El Chan o Zen preconiza, en efecto, la experiencia intuitiva obtenida en zazen, es decir, sentándose en la postura del loto y expulsando todo pensamiento para abrirse a la naturaleza vacía del espíritu, vivir la experiencia de la propia budeidad y revelar la verdadera naturaleza de *buddha*. El primer practicante del zazen habría sido el propio Gautama, al que se hace remontar el origen de esta depurada tradición: es, en efecto, en tal postura como habría realizado el despertar. El Zen mismo se divide en dos ramas: la Soto, que pone el acento en la meditación sentada, y la Rinzai, que le añade el arte del *koan*, relatos cortos, a veces absurdos, que el maestro cuenta a los discípulos con el objetivo de suscitar en ellos un choque liberador que les permita experimentar la verdad suprema. El espíritu zen, que preconiza la concentración sobre cada actividad cotidiana en el mismo estado de espíritu que en meditación, influyó profundamente en la cultura japonesa a través de la ceremonia del té, el arte floral llamado *ikebana* y a través de todo un arte de vivir cuya extrema austeridad expresa el despertar del espíritu a su naturaleza de origen, el vacío.

El budismo tibetano

En el siglo VII, el budismo se introduce en el Tíbet, un reino en los confines de India y de China cuyo soberano, el rey Song Tsen Gampo, se convierte, bajo la influencia de una de sus esposas, que era una princesa china. La instalación del budismo no se lleva a cabo sin altercados: a pesar de los decretos reales, los chamanes autóctonos, los *bön*, ofrecen resistencia. El budismo no conseguirá la victoria más que al precio de un baño de sangre, y

la popularidad gracias a compromisos con las creencias antiguas. Viene a formar una tercera vía, paralela al Theravāda y el Mahāyāna, a la que se da el nombre de Vajrayāna, el «vehículo de diamante». Este, dicen los tibetanos, se basa en una tercera vuelta de la «rueda de las enseñanzas» del Buda, transmitida, a la inversa de las dos anteriores (correspondientes a las otras dos escuelas), de manera únicamente oral y confidencial, solo a los discípulos que eran aptos para comprenderla, y puesta tardíamente por escrito. Basado en técnicas meditativas muy complejas, en las que intervienen visualizaciones de *deidades* presentadas como proyecciones del espíritu, el budismo tibetano tiene la particularidad de presentarse como una vía de realización «en un cuerpo y una vida», es decir, que ofrece la posibilidad a todos sus practicantes de alcanzar lo que denomina la plena realización espiritual, más allá del *nirvāṇa*. Su impresionante canon, el *Narthgang*, en trescientos veinticinco volúmenes, contiene los sutras o revelaciones que desvelan ese camino. Los tantras, textos a menudo extraños, describen las prácticas y los rituales que se deben realizar para liberarse del *saṃsāra*; entre ellos se encuentran las recitaciones de mantras, fórmulas casi mágicas cargadas de un poder extraordinario que favorece la iluminación, la ejecución minuciosa de gestos o *mudra* que se supone que modifican el psiquismo humano, y la reproducción de mándalas, «diagramas cósmicos» utilizados para la meditación.

Ese budismo tan particular heredó de los *bön* el culto de las montañas sagradas, las prácticas de las abluciones, de los depósitos de piedras en ciertos lugares determinados, de las banderas de oración, que, al ser agitadas por el viento, llevan los mensajes de los fieles a las fuerzas sobrenaturales, o de las «ofrendas sonoras», cantos y danzas rituales que aspiran a satisfacer a los budas y los dioses. Ha conservado también (integrándolo en las enseñanzas del Buda) un panteón en el que figuran los doce *tenma*, las deidades protectoras del Tíbet, junto a los dioses del territorio o del hogar, así como médiums en los que pueden encarnarse esas divinidades para transmitir mensajes a los humanos, siendo el más célebre el oráculo de Nechung, que, en sus trances, en el curso de los cuales es investido por el espíritu del dios Nechung, aconseja al Dalái Lama y a su gobierno para las cuestiones temporales y espirituales. Pero la característica esencial del budismo tibetano, igualmente practicado en Mongolia, es la función cumplida por los monasterios, sedes de los linajes religiosos. Existen cuatro linajes principales,

cada uno con sus particularidades rituales y dogmáticas, su deidad protectora y sus subdivisiones: Nyingmapa o antiguo, Kagyupa, Sakyapa y Guelugpa, del que sale el Dalái Lama; en abril de 1988, el XIV Dalái Lama reconoció a los *bön* como quinta escuela del Tíbet. Cada linaje está presidido por un maestro que es la reencarnación del fundador, su *tulku*, literalmente su «cuerpo de transformación». Ese sistema, surgido en el siglo XIII bajo la influencia de poderosos clanes feudales cuyos intereses se confundían con lo religioso, utiliza procesos de reconocimiento complejos, en los que se mezclan adivinaciones «con una intención pura» y premoniciones tras la recitación de las oraciones apropiadas. Desde el siglo XVII, el Dalái Lama, un *tulku*, es el jefe temporal y espiritual del Tíbet, y tradicionalmente el principal propietario de tierras.

Según ciertas estimaciones, antes de la invasión china de 1950, casi el 20 por ciento de los tibetanos vivía en los monasterios. La política china antirreligiosa, particularmente durante los años sombríos de la Revolución Cultural, tuvo por efecto romper esa inmensa red monástica con la destrucción de más de seis mil monasterios y la matanza, el encarcelamiento o el envío a campos de reeducación de varias decenas de miles de monjes y monjas. No por ello el pueblo tibetano ha dejado de ser muy religioso y de estar fuertemente apegado al Dalái Lama, que huyó de su país para encontrar refugio en India en 1959. Actualmente es, por lo tanto, en India y en Occidente donde de forma especial el budismo tibetano puede seguir perpetuando libremente sus tradiciones seculares, amenazadas de desaparición en el País de las Nieves.

Los dioses del Buda

Es obligado constatar que, en todos los países de tradición budista, la religión vivida no es completamente la del mensaje original. Frente al abundante panteón tibetano, los fieles de otras comarcas asiáticas proponen sus propias divinidades, surgidas de los cultos rendidos en otros tiempos a los dioses locales, e integradas en el universo de los *bodhisattvas* o los *devas*. Las prácticas devocionales de las que esos dioses son objeto están particularmente extendidas en las zonas de la tradición Mahāyāna que, en alguna medida, divinizó al Buda; no están tampoco ausentes de las regiones

donde domina el Theravāda, la vía más estricta de los antiguos.

Ciertamente, desde el punto de vista de la doctrina, rezar a los *devas* o esperar su protección es una ilusión: esas divinidades, que habitan en un plano superior de la escala del mundo, pero permanecen sometidos al *saṃsāra*, no tienen ninguna capacidad para intervenir en los asuntos de los hombres. Sin embargo, los hombres les rezan. No para obtener el despertar, sino para hacer frente a las necesidades cotidianas: una curación, un éxito, un voto, un beneficio para uno mismo, para alguien cercano o para un difunto. El budismo popular, practicado hasta en los templos, supone una abundancia de *devas*, *demonios*, *bodhisattvas*, que son objeto de rituales, a menudo dirigidos por los monjes. De Malasia a Corea, de Hong Kong a Sri Lanka, en Camboya o en Vietnam, se amontonan las ofrendas bajo las estatuas y las imágenes, exactamente igual que sucede en las prácticas devocionales de la *bhakti* hindú. Y, como en la *bhakti*, los fieles se encariñan a menudo con una divinidad particular con la que mantienen una relación religiosa íntima y personal, y con la que establecen una especie de pacto: dones y ofrendas a cambio de protección, mientras que las enseñanzas del Buda no ven en ello más que símbolos y meras ilusiones. Las jerarquías budistas se han mostrado siempre muy tolerantes con respecto a esas prácticas, sin duda alejadas del espíritu de la doctrina, pero en las que reconocen un apoyo importante para los fieles. Las consideran incluso, en cierto modo, medios espirituales válidos para progresar en la vía. Hay que señalar que en todos los países donde se ha implantado, el budismo no ha vacilado nunca en conjugarse con las prácticas anteriores, lo que explica, por una parte, la multiplicidad de sus rostros y, por otra, la facilidad de su difusión.

El budismo en Occidente

Los primeros contactos entre Occidente y lo que todavía no se denominaba el mundo budista los establecieron algunos grandes viajeros que marcharon en el siglo XIII hacia Asia, como Marco Polo o Guillaume de Rubrouck, quien, en particular, comenzó a divulgar la idea de un Tíbet mágico y de lamas dotados de poderes extraordinarios. Después de una interrupción debida a la desintegración del imperio mongol, los contactos que se reanudan en el siglo XVII se deben a misioneros, en particular jesuitas, que miran el budismo a

través del prima cristiano y ofrecen de él una imagen negativa, la de una religión del vacío y de negación de Dios. En la década de 1830, se traduce por fin el sánscrito y el pali, lo que permite tener acceso a los textos fundamentales; el húngaro Körös traduce textos del tibetano y, en Francia, Eugène Burnouf publica una notable *Introduction au bouddhisme indien*. Se toma conciencia de la irradiación extraordinaria de esta filosofía, se entablan debates apasionados, y poetas, escritores o filósofos europeos presumen de budismo, aunque a menudo para proyectar sobre él un ateísmo radical y un sentimiento nihilista. Se caricaturiza el budismo: se convierte en la filosofía nihilista por excelencia, sobre todo cuando se lee a la luz del pensamiento radicalmente pesimista de Schopenhauer, que reivindica su proximidad con el del Buda. El trabajo de descubrimiento prosigue a finales del siglo XIX siguiendo varios ejes. Por una parte, decenas de textos se ponen al alcance de un público cultivado: el *Bardo Thodol*, el «Libro tibetano de los muertos», tendrá, por ejemplo, un impacto considerable sobre intelectuales como Carl Gustav Jung o Albert Einstein, y los cantos de Milarepa, místico tibetano del siglo XI, se traducirán a una cuarentena de lenguas. Por otra parte, los viajeros orientalistas, como la célebre Alexandra David-Néel, hacen posible, a través de sus testimonios, un redescubrimiento del budismo tibetano que sigue alimentando el mito de un Tíbet como tierra de milagros. Finalmente, otro filón importante es el del esoterismo occidental, que también recupera el «Tíbet mágico» y basa sus enseñanzas en relatos iniciáticos que serán éxitos de ventas durante todo el siglo XX, como *La vida de los maestros* de Baird Spalding o *El tercer ojo* de Lobsang Rampa. Hay que añadir a ello algunas conversiones al budismo, pero el fenómeno es todavía muy marginal.

Los años sesenta del siglo XX constituyen un momento crucial con el surgimiento de una contracultura que rechaza el materialismo occidental. Oriente aparece como una alternativa: es la moda de los caminos a Katmandú, del yoga, de las artes marciales, el éxito de las películas de Arnaud Desjardins sobre los lamas tibetanos exiliados en India, adonde acudirán muchos jóvenes. Cultivados, a menudo procedentes de medios acomodados, algunos de ellos fundarán a su regreso los primeros centros budistas, en Estados Unidos especialmente, pero también en Gran Bretaña y Francia. Paralelamente, el budismo Zen, que no afectaba más que a una élite, conoce un importante desarrollo con la llegada a Occidente de grandes maestros, como ocurre con Taisen Deshimaru en Francia. Este último creará

la Asociación Zen Internacional, que reagrupa varios cientos de *dojos* en toda Europa. Los maestros tibetanos llegan a partir de la década de 1970. En Francia, el impacto de Kalu Rimpoché es considerable; funda varios centros, miles de franceses acuden a refugiarse en sus enseñanzas, y propone los famosos retiros de tres años, tres meses y tres días que caracterizan al budismo tibetano. Una juventud en busca de nuevas referencias y de una experiencia espiritual fuerte se une al budismo en sus diferentes formas, pero sobre todo tibetana, no habiéndose disipado nunca del todo el mito del Tíbet mágico. En esos años setenta, la tendencia era radical: se abandonaba todo para seguir a un maestro. Los años ochenta, los de la expansión, corresponden a una elección más medida. La práctica radical es propia de una ínfima minoría; la mayoría se diluye en esa religiosidad flotante y bastante sincrética que se difunde por Occidente, individualista, pragmática, hecha de algunas etapas de meditación, fines de semana de retiro espiritual, cursos semanales o mensuales de Yoga o de Zen, a veces de práctica doméstica, en el domicilio de cada uno, donde se medita ante un altar montado *a la manera* de los altares de Asia. En cualquier caso, muchos occidentales manifiestan la riqueza que aporta la meditación budista a su vida espiritual. Su dimensión más bien individual, no dogmática, en un sentido muy moderna, juega para ellos un papel de resocialización en el plano religioso. En ausencia de un Dios creador, omnipotente, es de hecho una vía filosófica que permite reintroducir en el pensamiento occidental la cuestión del sentido que había sido abandonada.

El budismo occidental no es el budismo de Asia. Depurado de las creencias populares, del brillo de los panteones y los ritos, se lo califica de «nuevo vehículo», que sería una síntesis entre la doctrina tradicional y las angustias del hombre moderno. La cuarta religión del mundo cuenta actualmente con cerca de cuatrocientos millones de fieles. Su número sería más importante si los budistas no hubieran tenido que sufrir en el curso del siglo xx la ideología comunista y la oposición de ciertos regímenes dictatoriales que no han dejado de perseguirlo en Asia. Queda en pie una extraña paradoja: el gran fracaso del budismo en su tierra natal, India, donde, bajo los ataques conjuntos del hinduismo y el islam, se extinguió progresivamente a partir del siglo xi.

¹ *Uda-na*, VIII, 1.

[2](#) El *Mahāparinirvāṇa-sūtra* cuenta con detalle las disputas y el reparto de las reliquias del Despierto.

Sabidurías griegas

Después de Asia, volvemos ahora a Occidente y a sus raíces religiosas. Estamos en el periodo axial, a mediados del primer milenio antes de nuestra era. China y el Indo, como acabamos de ver en los capítulos precedentes, han comenzado a romper con sus antiguas tradiciones, que no bastaban ya para responder a las aspiraciones del *hombre moderno* de aquel tiempo. Persia y Mesopotamia, llegando hasta las orillas orientales del Mediterráneo, van a conocer en la misma época una revolución similar que las conducirá, sin embargo, en otra dirección, la de la elaboración de la creencia en un Dios único, el monoteísmo. Es lo que veremos en los capítulos siguientes. Querría, sin embargo, detenerme primero en el desarrollo muy particular que conoció un territorio muy reducido, pero cuyas repercusiones posteriores sobre nuestra civilización occidental serán enormes. Se trata de Grecia, patria de los dioses del Olimpo, que entra también, simultáneamente, en su giro axial, pero de manera sorprendente, y con unas características específicas, a decir verdad no elucidadas a pesar de todos los intentos de explicación que se suceden desde hace dos siglos. Grecia dará, en efecto, ese giro no por medio de dioses ni de una religión constituida, sino de la sabiduría y la filosofía. En otras palabras, para afirmar la salvación del alma en un lugar distinto al reino subterráneo del Hades, buscará basarse en un conocimiento y no en una creencia, en la razón más que en los mitos, en la observación más que en el recurso a la tradición. Al recurrir a la filosofía, los griegos no interrogarán tanto a los dioses y los espíritus como al hombre y a la inteligencia, aunque los dioses no estén ausentes de sus reflexiones, aunque sean, por otra parte, el objetivo supremo bajo la forma del Uno. El contacto con lo divino se buscará menos por la oración pública que por los cultos llamados «místicos». Cultos que, al igual que la filosofía, requieren un aprendizaje, una iniciación de maestro a discípulo, y pretenden basarse en una sabiduría adquirida por la vía del conocimiento.

Nacimiento de la filosofía

Como todos los demás pueblos, los griegos tratan de explicar el porqué del universo. Su mitología es, sin duda, pródiga en relatos sobre el origen del mundo, nacido de Caos, pero desde el siglo VI a.C. aparecen las primeras tentativas de aportar respuestas *racionales* a esta pregunta, en otras palabras, respuestas que, aunque hacen intervenir a fuerzas sobrenaturales, apelan a un principio ordenador, a la racionalidad, es decir, a la racionalidad de la época. Interrogan al universo para conocer su naturaleza primordial y su estructura. Caos, se dicen los primeros pensadores, no constituye una respuesta «lógica» a esta búsqueda.

A la vez matemático, filósofo y político, el presocrático Tales (ca. 625-ca. 547 a.C.), que forma parte de aquellos a los que se denomina los «siete sabios de Grecia», ve en el agua el principio de todas las cosas: condensada, da la tierra; enrarecida, el aire. Funda la escuela de Mileto (según el nombre de su ciudad natal, en la Turquía actual), la primera escuela de pensamiento que establece una distinción entre lo natural y lo sobrenatural, en otras palabras, que no ve a los espíritus y los dioses en acción en todos los fenómenos naturales: la naturaleza puede, dicen, ser inteligible por sí misma. Anaxímenes, discípulo de Tales (ca. 585-ca. 525), contradirá al maestro al afirmar que todo deriva del aire y no del agua. Pero en la escuela de Mileto esas contradicciones no son vistas como herejías: están, al contrario, en el centro de lo que constituirá su reputación, a saber, la apertura a la confrontación de tesis y de ideas distintas. El hombre no es ya simplemente un servidor de los dioses, es un ser que piensa. Lo que sabemos de la escuela de Mileto es desgraciadamente muy poco: apenas nos han llegado algunos fragmentos de escritos de Tales, de Anaxímenes y de otros presocráticos, esencialmente a través de la obra de Diógenes Laercio, quien, a principios del siglo III, compiló la vida y la obra de grandes filósofos griegos de la Antigüedad.¹

Es, sin embargo, toda una nueva estructura de pensamiento la que comienza con esta escuela: el universo, incluidos los seres humanos, que forman parte de él, es percibido como una unidad. Para conocer el universo, el hombre debe comenzar, pues, por lo más accesible, es decir, por conocerse a sí mismo, noción que ya se anuncia en Tales y que se afirma de manera clara en Heráclito, al que Diógenes Laercio atribuye la frase siguiente: «Es

necesario estudiarse a uno mismo y aprender todo por uno mismo».² Heráclito es, por otra parte, uno de los primeros griegos en desarrollar la idea de *logos*, que sitúa en el origen del pensamiento humano. El *logos*, dice, designa sin duda la palabra, pero, puesto que eso significa las palabras que utilizamos para designar el mundo en que vivimos, y, por tanto, para traducirlo en leyes lógicas, el *logos* es, en realidad, la razón creadora de sentido, creadora incluso de realidad. Sin embargo, añade, los hombres no llegan a comprender nunca esta palabra. Después de Heráclito, la filosofía griega designará, por medio del *logos* definido a la vez como palabra y razón, una racionalidad que gobierna el mundo, la fuente de las ideas, según Platón, que algunos filósofos llamarán el principio supremo. Releído a principios del siglo I por el filósofo judío Filón de Alejandría, el *Logos* será percibido como el pensamiento o la palabra de Dios, cuyo elemento principal es el *pneuma*, el hálito vital o divino que otorga la vida. Filón, lo señalo aquí aunque no sea el objeto de este capítulo, influirá a su vez en el evangelista Juan, que identificará el *Logos* con la segunda persona de la Trinidad, encarnada en la persona de Jesús.

El giro mayor inducido por esos pensadores del siglo VI a.C. es la interacción, a partir de ahora constante en las diferentes corrientes griegas, entre filosofía, ciencia y teología. El dios o principio de los filósofos, organizador del cosmos, no tendrá ya mucho que ver con Zeus, cabeza del panteón griego, personaje caprichoso y sometido a las pasiones humanas, venerado en los templos pero insuficiente para alimentar el pensamiento. No obstante, en este siglo VI, la influencia de los filósofos es discreta, en razón de su alejamiento geográfico: están instalados esencialmente en la costa mediterránea del Asia menor (Heráclito era un filósofo de Éfeso, ciudad situada cerca de Mileto).

En el siglo V a.C., Anaxágoras (ca. 500-ca. 428) es el primer filósofo en abandonar esta región (nació en Clazomenes, cerca de Esmirna) para instalarse en Atenas, donde tiene como discípulos a Pericles y a Eurípides. En una ciudad donde la creencia en los dioses del Olimpo está profundamente arraigada, siembra la duda al afirmar que el universo está formado por una combinación de «cualidades» elementales simples, ordenadas por lo que denomina el *Nous*, que define como la inteligencia organizadora y rectora del mundo, la que pone todo en orden. Siembra una turbación más profunda al añadir que los astros, en los que todo el mundo ve dioses, no son más que una

masa incandescente, por lo que se refiere al Sol, y tierra vulgar por lo que se refiere a la Luna. En cuanto a los eclipses, dice, no son tampoco divinidades, sino el mero efecto de la sombra que la Luna proyecta sobre la Tierra. Acusado de ateísmo, Anaxágoras es condenado a muerte. Huye de Atenas y se refugia cerca de Mileto, donde muere unos años más tarde. Pero, en la principal ciudad griega, ha introducido el gusano de la filosofía en el fruto de la cosmogonía.

La escuela socrática

Según la leyenda, Sócrates (ca. 470-ca. 399 a.C.) conoció a Anaxágoras en Atenas y estuvo, en un primer momento, fascinado por la teoría del *Nous* en tanto que principio del universo, antes de tomar sus distancias con su predecesor. Aunque acepta el *Nous*, Sócrates se niega, en efecto, a considerarlo como un principio simplemente físico o mecánico: defiende una idea del Bien que, a sus ojos, no puede realizarse plenamente en un universo guiado simplemente por las leyes de la naturaleza. Sócrates anda por los cincuenta años cuando empieza una carrera de filósofo errante, que no puedo dejar de comparar con la de los predicadores errantes que surcan en ese mismo momento otras zonas geográficas, en el Indo, Persia o Mesopotamia. Como estos últimos, se centra en el hombre y en la moral, afirma la trascendencia de los valores y basa la sabiduría en una realidad divina respecto de la cual afirma su fe. Figura emblemática de la filosofía, de la que se le considera padre fundador, Sócrates no dejó, como tampoco Buda o Jesús, ningún escrito de su mano; lo que de él sabemos es esencialmente lo que nos ha legado su discípulo más célebre, Platón. Como los sofistas griegos que le precedieron y que recorrían las ciudades enseñando el arte de la interrogación crítica y la argumentación, Sócrates, que es pobre, pasea por las calles de Atenas, rodeado de discípulos, para prodigar, no enseñanzas, sino una manera de conocer. Se presenta, en efecto, más que como maestro como alumbrador de ideas, inventor de la mayéutica, término inspirado por el parto de las mujeres, que aplicará a los espíritus para hacer que surja de ellos el saber que está oculto. «Solo sé que no sé nada», repite a los que le siguen. No pregunta a sus interlocutores ni sobre las divinidades ni sobre el origen del mundo, sino sobre ellos mismos, sobre su relación con los dioses, sobre sus

actividades en el mundo. Su técnica se basa en la ironía: juega a hacerse el ignorante, incluso el bufón, hasta desestabilizar a su interlocutor, hasta dejarlo desarmado, para provocar así una toma de conciencia y conducirlo, si su naturaleza se presta a ello, a la experiencia de la verdad. En cualquier caso, está convencido de que un hombre iluminado, un hombre que aplica el célebre «conócete a ti mismo», no puede escoger el mal. A través de su reflexión filosófica, no es tanto la vida de la ciudad lo que le interesa como el ascenso del alma hacia las verdades superiores. Él mismo dice oír la voz de su conciencia, a la que llama su «daimón», literalmente su demonio, un genio familiar al que considera una emanación de la divinidad que sustituye a los oráculos para hacer llegar a los hombres el mensaje de los dioses. ¿Pervirtió con sus ideas a la juventud ateniense? Tal es el crimen principal del que le acusan, junto al de rechazar a los dioses de la ciudad, en beneficio de otros dioses, en particular el *daimon*. Es condenado a muerte por envenenamiento, se niega a abjurar de sus ideas, e incluso a huir cuando tiene ocasión de ello. Antes de morir, en un diálogo sobre la inmortalidad del alma que Platón consigna en el *Fedón*, Sócrates afirma que el sabio puede esperar el acceso a un plano divino. Su muerte, en circunstancias tan trágicas, contribuye a popularizar su manera de filosofar: numerosos atenienses protestan, en efecto, contra lo que consideran un juicio inicuo, y quienes le habían condenado han de exiliarse, mientras se erige una estatua para perpetuar su recuerdo.

Platón tiene veinte años cuando se encuentra con Sócrates. Comparte los ocho últimos años de la vida del maestro, que le influye hasta el punto de que es difícil separar las ideas de uno y otro, más aún teniendo en cuenta que Platón escribe la mayor parte de su obra refiriéndose a Sócrates, incluso poniéndole directamente en escena en sus diálogos. A la muerte de su maestro, que le marca enormemente, Platón emprende un viaje de doce años que le hará codearse con los pitagóricos y lo llevará hasta Egipto, tras lo cual vuelve a Atenas para fundar allí la Academia, la primera escuela de filosofía (que funcionará hasta el siglo VI). Es allí donde organiza su pensamiento basado en la búsqueda de lo inmutable, de la esencia, más allá del mundo sensible, inaprensible por estar constantemente en movimiento. Esta esencia, dice, son las Ideas, únicas realidades incorruptibles: Ideas de lo Verdadero, lo Bello y, sobre todo, del Bien, que es lo Divino, un principio supremo, un absoluto del que no duda pero que no busca ni en los templos ni en la

oración, sino únicamente en la reflexión y en la filosofía. «Al término del mundo inteligible está la idea del Bien –escribe–, difícil de ver, pero que no se puede captar sin concluir que es la causa universal de todas las cosas buenas y bellas, la que ha engendrado, en el mundo visible, la luz».³ Más aún que su maestro Sócrates, Platón afirma que, liberándose de las cadenas de los sentidos y los deseos, de las ambiciones y las pasiones, el hombre puede acceder al verdadero saber, y, más allá de ese saber, a la visión del Agathon, el Bien supremo. Sin embargo, precisa, esta visión es imperfecta: no puede realizarse plenamente más que después de la muerte. Platón está convencido, en efecto, de la inmortalidad del alma, por tanto, de la salvación individual, hasta el punto de afirmar que es la reminiscencia de los recuerdos olvidados en el momento del nacimiento, recuerdos de la estancia del alma en un mundo superior, la que permite al hombre conocer las Ideas. Cree en una metempsicosis purificadora, que describe en tres ocasiones: en el *Fedón*, que cuenta los últimos días de Sócrates, al final del *Gorgias*, y sobre todo en el mito de Er, que cierra *La República*. Vuelto a la vida veinte días después de su muerte, el soldado Er describe el lugar del Juicio, dónde ha ido y dónde a las almas se les asigna su próxima encarnación, en forma humana o animal. Inspirada por los pitagóricos, esta tesis será retomada por Plotino y la corriente neoplatónica, a la que me referiré extensamente más adelante. Su concepción global del universo, al basarse en el razonamiento, plantea de manera firme que la omnipotencia de lo divino solo puede ser aprehendida por los filósofos; de algún modo, les atribuye el papel que desempeñan los sacerdotes en otras civilizaciones, pero sustituye el rito por el pensamiento, y la oración y los sacrificios por la reflexión. Es por esta razón, precisará, por lo que son los filósofos, «casta» superior apoyada por los «guardianes», quienes dirigen la Ciudad ideal e imponen a la masa las decisiones más justas.

Todos los filósofos griegos que sucederán a Platón harán referencia a él, sea para apoyar sus ideas, sea para criticarlas. Es el caso, especialmente, de Aristóteles, alumno de la Academia de Platón durante veinte años, hasta la muerte del maestro, cuando emprende un largo viaje antes de volver a Atenas y fundar, a su vez, su propia escuela, el Liceo, donde se desmarca claramente de la enseñanza platónica. Si bien cree en la existencia de formas universales, Aristóteles rechaza la existencia de las Ideas, así como la disociación de

espíritu y materia, según él estrechamente ligados. Para él, el conocimiento viene de los sentidos, y no es la experiencia interior de la reminiscencia de las Ideas, sino la experiencia sensible, lo que está en el fundamento del conocimiento racional. Filósofo realista de obra abundante, Aristóteles concede, no obstante, a Platón la existencia de una parte divina en todo hombre. Pero plantea una nueva concepción de lo divino, a la que denomina el «Ser primero» o el «Primer motor inmóvil», trascendente e inteligible, hacia el que todos los seres son atraídos en un movimiento de amor. Es en ese sentido en el que califica a esa realidad divina de «causa final», añadiendo, sin embargo, que, aunque inmóvil y esencialmente atractiva, puede igualmente ejercer una acción eficiente sobre el universo. Vemos así despejarse, bajo el impulso desencadenado por Sócrates y configurado por Platón y Aristóteles, dos ideas igualmente centrales en las religiones monoteístas que se dicen «reveladas»: por una parte, la de un principio primero único, que los judíos, y luego los cristianos y los musulmanes, llamarán «Dios». Por otra parte, la de una atracción del individuo por esa potencia cuya proximidad permite la salvación del alma. Ahora bien, son dos nociones completamente extrañas a la mayoría de la población griega, que frecuenta los templos y a los adivinos, practica sacrificios, engalana los altares domésticos y sigue las peripecias de los dioses, a los que atribuye sus desgracias y sus alegrías. El pensamiento de los filósofos es muy elitista. Sin embargo, mientras que la religión grecorromana terminará por extinguirse en provecho del cristianismo, los conceptos de los filósofos impregnarán el pensamiento judío tardío y el pensamiento cristiano. Esto es particularmente cierto para los conceptos desarrollados por los estoicos.

Epicúreos y estoicos

A la muerte de Aristóteles, Alejandro Magno, que había sido discípulo suyo, edificó un inmenso imperio que llegaba hasta el Lejano Oriente. Atenas se convirtió en lugar de encuentro de creencias, sabidurías y culturas, donde se cruzaban los pensamientos egipcio, mesopotámico y asiático. Es un periodo de guerras y turbulencias a lo largo del cual los filósofos se alejan de la política y de la vida de la ciudad sobre las que todos habían reflexionado hasta entonces, para volver a centrarse en el individuo y su felicidad. Dos

filósofos, surgidos de las filas de la Academia, fundan dos escuelas que proponen dos visiones radicalmente opuestas, tanto de la búsqueda de la felicidad individual como de la relación del hombre con el mundo que lo rodea y, más en general, con el universo y sus principios rectores.

Hacia finales del siglo III, Epicuro inaugura su escuela en un huerto que él mismo cultiva, considerando que la autosuficiencia es prenda de la libertad. Contrariamente a la asimilación posterior entre epicureísmo y búsqueda del placer, el fundador del Jardín preconiza una vida sobria, que satisfaga sin exceso los deseos «naturales y necesarios», lejos de la agitación del mundo, simplemente y, sobre todo, cerca de los amigos queridos. La felicidad epicúrea, un poco a la manera de la filosofía del Buda, es el distanciamiento de todo lo que puede ser causa de sufrimiento, comenzando por los deseos y las pasiones. De ahí el retiro del mundo que preconiza, así como un ascetismo moderado que no es en absoluto una búsqueda de salvación en el otro mundo: Epicuro es categórico, después de la muerte no hay nada. Por otra parte, no cree en los dioses, si no es como conjuntos complejos de átomos que viven dichosos en un «intermundo» y son totalmente indiferentes a los hombres y al universo. Por lo tanto, no tenemos nada que temer de ellos, pero tampoco nada que esperar, asegura. Ya no es el tiempo en el que Atenas condenaba a muerte a los ateos. Sin embargo, probablemente debido a su pesimismo profundo, la doctrina epicúrea queda restringida a unos límites: no responde plenamente a la búsqueda de lo absoluto de la élite intelectual griega.

Es en la misma época cuando Zenón inaugura su propia escuela que, al contrario que el Jardín, conoce muy pronto un éxito enorme. Prodigia sus enseñanzas bajo un pórtico, *stoa* en griego, de donde deriva el nombre de su escuela, llamada estoica. No tenemos más que algunos fragmentos de los escritos de Zenón, pero sabemos que sus sucesores, Cleantes, después Crisipo, no aportaron cambios fundamentales a la doctrina del maestro, una doctrina tan desfigurada en la comprensión actual como pueda serlo el epicureísmo. Al pesimismo epicúreo, el estoicismo opone, en efecto, un optimismo fundamental que se apoya en su constatación de una armonía profunda, de una «simpatía» del universo que no puede subsistir si se excluye la existencia de una acción divina, a la vez omnipresente y benéfica, puesto que actúa en el sentido del Bien. Abandonado a sí mismo, afirman Zenón y sus sucesores, el universo no podría, al final, más que hundirse en el caos. Es más, añaden, lo divino no puede ser un simple principio, como afirman los

platónicos: solo un cuerpo puede, según Zenón, actuar sobre ese otro cuerpo que es el universo. Los estoicos dan al cuerpo divino el nombre de *pneuma*, un hálito invisible aunque real que penetra todas las cosas, que está presente en todo, desde la piedra más pequeña al ser humano, incluso en el vacío, que, por ello, no está verdaderamente vacío. Pero, con relación a los otros elementos minerales, vegetales o animales, el ser humano posee una característica suplementaria del *pneuma*: el *logos*, que es a la vez lenguaje y razón. Es desde la óptica de la armonía universal como los estoicos reflexionan sobre la cuestión del mal: un mal «local», dicen, es forzosamente efímero, y es la condición de un bien más general, lo que lo hace, pues, necesario, más aún cuando ayuda al hombre a ejercitarse en la virtud. El único mal verdadero es el que podemos cometer de manera deliberada, porque va en contra de la armonía querida por el dios bueno y organizador. Un dios que ha asignado a cada individuo una persona, es decir, un papel que debe representar de la mejor manera posible, sabiendo que le es inútil luchar contra la suerte que le ha sido asignada. El objetivo último de la filosofía estoica es, por tanto, de alguna manera, someterse a la voluntad del dios: logrando la serenidad de la aceptación, el hombre alcanza así la verdadera dicha. Rebelarse contra lo divino, acto vano, no puede, además, sino conducir a la desgracia y el sufrimiento. Es este dominio de sí, incluso esta impassibilidad frente al mal y el sufrimiento, lo que valdrá a los estoicos la reputación, poco fundada, de filosofía pesimista, cuando es una filosofía orientada en primer lugar hacia la serenidad. Racionalmente monoteísta, el estoicismo será la gran filosofía de Grecia. Aunque la critiquen en ocasiones, las demás escuelas, especialmente la Academia, adoptarán numerosos elementos estoicos. Se difundirá por todo el imperio griego, y se impondrá en Alejandría, la segunda ciudad del imperio después de Atenas. En el siglo I, el judaísmo y el cristianismo se inspirarán sin duda alguna en los conceptos estoicos de la divinidad para afirmar con fuerza el poder organizador del Dios del monoteísmo y la omnipresencia de su poder activo no solo a nivel del universo, sino de cada individuo y cada elemento de la creación.

Los neoplatónicos

Cuando Roma conquista Grecia en el siglo II a.C., las estructuras políticas del

imperio romano se crean sobre los escombros del imperio heleno, pero el pensamiento griego, con sus escuelas de filosofía, sigue dominando el mundo romano. A pesar de un estoicismo triunfante, el platonismo, tal como fue enseñado por Platón (la Academia se abre mientras tanto a las influencias de otras corrientes de pensamiento), sigue teniendo algunos adeptos. Plotino, que nace a principios del siglo III, se presenta como uno de ellos. Tiene veintiocho años cuando, en Alejandría, donde vive, conoce a su maestro Ammonio, y cuarenta cuando se alista en el ejército para ir al descubrimiento de otras filosofías, en particular la persa y la india. Después vuelve para instalarse en Roma, donde funda lo que se considera la última escuela filosófica grecorromana, llamada neoplatónica, pero cuyos alumnos se consideran entonces, simplemente, platónicos.

De Platón, Plotino conserva esencialmente la teoría de un principio superior, el Uno, del que emana el mundo sensible. El Uno representa la trascendencia absoluta del Bien; lo sensible, reflejo muy degradado del Uno, es la sede del Mal. No se trata, sin embargo, de un sistema dualista que oponga el bien al mal, lo divino a lo material, sino de una visión unitaria con dos polos, uno *más perfecto* y otro *menos perfecto*, con etapas sucesivas de elevación entre ambos hacia la perfección. También, en un movimiento ascendente que se realiza en la experiencia, el alma, intermedia entre el mundo sensible y el mundo inteligible, debe apartarse de lo sensible, incluido el cuerpo y sus pasiones, para acercarse a lo inteligible, la realidad superior, el Uno. Ese Uno es el objeto de toda la reflexión de Plotino y de la escuela neoplatónica, a la vez filosofía y mística, preconizando más la vía del éxtasis que la del pensamiento para alcanzar la divinidad. En sus escritos, reunidos después de su muerte por su discípulo Porfirio, Plotino da muestra de impulsos místicos en todo punto comparables a los de los ascetas que consagraban su vida a Dios. Del impulso que le empuja al Ser supremo, escribe así: «Allí está el verdadero objeto de amor al que es posible unirse participando en él y poseyéndolo realmente, no abrazándolo desde el exterior por la carne. Aquel que ha visto sabe lo que digo: el alma posee otra vida cuando se acerca a él, desde el momento que está junto a él y participa en él [...]. Hay que abandonar lo demás, agarrarse solo a él y llegar a ser él suprimiendo todo lo que pueda quedar de otro, para que no se apresure a salir de aquí, irritado por estar unido a las demás cosas. Uno querría estar totalmente envuelto en él y no tener ninguna parte de sí que no estuviera en

contacto con Dios».4 Afirmando, por supuesto, la inmortalidad del alma, que es en su esencia de naturaleza divina, Plotino precisa que es posible que esta no realice en una sola vida su acercamiento a lo divino. Retoma la teoría de la metempsicosis mantenida por Platón, y afirma, siguiendo al maestro, la existencia de reencarnaciones sucesivas de virtudes purificadoras, cuya culminación es la disolución del alma en la contemplación del Principio de todo.

Plotino es un místico puro que influirá en los Padres de la Iglesia cristiana a pesar de la profunda desconfianza, incluso de los ataques recíprocos, entre cristianos y neoplatónicos. Su discípulo y sucesor Porfirio expresará en su tratado *Contra los cristianos* lo esencial de los reproches formulados por Plotino a estos últimos, en particular a lo que considera que es una visión errónea de Dios, al que los cristianos llaman «creador» mientras que Plotino considera al Uno más allá del lenguaje, más allá de las categorizaciones, más allá incluso de todos los atributos, incluidos los atributos de ser, voluntad o existencia, que son conceptos surgidos del pensamiento humano. Para Plotino, el Uno es inmutable, por lo tanto, inmóvil. Porfirio afirma, pues, que el Dios de los cristianos es una divinidad inferior al Dios supremo, el Dios único, el de la filosofía. Con Jámblico, que sucede a Porfirio, el neoplatonismo se ve penetrado por una fuerte tendencia ritualista: se introducen prácticas místicas, que incluyen sacrificios e invocaciones para favorecer la unión del alma con lo divino. Allí donde Plotino solo consideraba al Uno, Jámblico establece una jerarquía que emana del Uno, seres intermedios, espíritus y semidioses, a los que invoca recurriendo a la magia y a los cultos antiguos. En el año 529, el emperador Justiniano prohíbe la enseñanza a todos los no cristianos: la escuela neoplatónica que subsistía en Atenas cierra sus puertas; su maestro, Damascio, se exilia. Su discípulo Simplicio es considerado el último filósofo *pagano*.

Sin embargo, la filosofía griega no ha terminado de estimular el pensamiento occidental, ni mucho menos. A partir de la Edad Media, el redescubrimiento de los textos griegos, tanto a través de las Iglesias orientales como de los pensadores árabes, suscita entusiasmo entre los teólogos, tales como Alberto el Grande o Tomás de Aquino, que reformulan el pensamiento cristiano a partir de las categorías filosóficas antiguas, especialmente las aristotélicas. Son luego los humanistas del Renacimiento – Pico della Mirandola, Erasmo, Montaigne...– quienes se inspiran en los

griegos para fundar el humanismo moderno. Se asiste igualmente, desde hace una treintena de años, en Occidente, a un interés nuevo por las escuelas griegas de sabiduría, revalorizadas en Francia por pensadores como Pierre Hadot, Marcel Conche o André Comte-Sponville, y que responden a la necesidad de los individuos de encontrar una sabiduría de vida basada en la razón, lejos de los dogmas religiosos heredados de los monoteísmos.

Los misterios

Paralelamente a la filosofía que trata de sondear mediante el intelecto el enigma del mundo, Grecia desarrolla de manera precoz lo que se denomina «los misterios», cultos iniciáticos que no buscan tanto comprender lo divino como realizar la fusión con ello. En el siglo V a.C., el desarrollo de las ciudades provoca el de los campos, donde se desarrolla una nueva clase burguesa de agricultores. Dos divinidades agrarias, que estaban relegadas a la sombra del panteón ciudadano, surgen con esta clase: Deméter, la Tierra Madre, y su hijo Dionisos, ligado como ella a la esfera vegetal. Su culto, que se había perpetuado en algunos enclaves y que se difundió bruscamente a escala nacional, difiere del de los dioses del Olimpo: es un culto emocional, que celebra la muerte y el renacimiento, con ritos orgiásticos dedicados a Dionisos, y ritos de fervor a Deméter. Esas dos divinidades están en el núcleo de los misterios que, aunque ponen en cuestión la religión de las ciudades, van a desarrollarse y a conocer un éxito popular, gracias a la salvación que ofrecen a cambio de la iniciación.

El principal culto místico surgido del dionisismo es el orfismo, que deriva su nombre de Orfeo, poeta místico que, mediante su voz, logró encantar a las potencias de los infiernos para liberar de allí a su amante Eurídice. Se convirtió en símbolo de la posibilidad de escapar de este mundo de materia para acceder al mundo trascendente. El orfismo es una nebulosa de grupos inconexos más que un movimiento establecido, de los cuales disponemos de muy pocos elementos: «Su carácter secreto prohíbe comunicarlos, salvo a las bacantes, pero son cosas dignas de ser conocidas», dice Eurípides por boca de Dionisos, en el siglo V a.C.⁵ Alejados de las ciudades, los adeptos al orfismo profesaban que el hombre tiene un doble origen, titánico y divino. El primero, que se refiere a los Titanes, enemigos de

los dioses, es una mancha que empuja al hombre hacia el mal. El segundo es aquel que hay que aprender a recordar para *volver* al mundo divino. En Crotona, Pitágoras organiza su escuela sobre el modelo órfico. Es el primer filósofo conocido en enseñar la metempsicosis. Para liberar el alma divina e inmortal de su prisión corporal, y permitirle volver al éter, su estado original antes de la decadencia, propone a sus discípulos reglas de vida muy estrictas, enteramente regidas por la preocupación por la pureza, que incluyen la meditación, la castidad y el vegetarianismo. Sabemos muy poco de Pitágoras, conocido actualmente por su célebre teorema; incluso se pone en duda su existencia en razón de la ausencia de huellas directas de su vida y de su obra. Las comunidades pitagóricas que se formaron a continuación con referencia al maestro se organizaron de manera muy secreta, alejadas de las ciudades para preservar la pureza de sus adeptos. Nada nos ha llegado de sus prácticas ni de sus enseñanzas: consideradas un peligro para el culto público, pero también para el orden social y político, los adeptos se atenían a un secreto absoluto, bajo pena de muerte. Parece que este no se rompió jamás, sino por algunos charlatanes de enseñanzas mágico-místicas.

Apenas se sabe algo más de los misterios de Eleusis que se desarrollan en el marco del culto a Deméter, mucho menos transgresor que el de Dionisos. Situado en el territorio de Atenas, el templo de Eleusis acogió las iniciaciones de varios pensadores griegos, entre ellos Platón, que escribe a este respecto: «Quienquiera que llegue al Hades sin haber recibido ni la iniciación previa ni la iniciación completa, será sumergido en el lodazal, mientras que quien haya sido purificado, luego iniciado, vivirá con los dioses».⁶ Abiertos a todos aquellos que hablasen griego y no hubiesen cometido homicidio, incluso los esclavos y los extranjeros excluidos de los cultos públicos, los misterios de Eleusis representan una vía de salvación personal para quienes han optado por comprometerse con ellos. Si bien no se conocen los detalles de la iniciación, se sabe, no obstante, que esta se desarrollaba por etapas, con ocasión de las dos celebraciones principales, los «pequeños misterios» (en primavera) y los «grandes misterios» (en otoño), celebrándose la iniciación final un año más tarde. El culto de Eleusis es considerado el modelo de los misterios que se extenderán, en particular en el periodo helenístico, a partir del siglo III a.C., y seguirán siendo populares hasta su prohibición por orden del emperador, a finales del siglo IV, en una Roma que se ha vuelto cristiana.

[1](#) Es autor de *Vidas, doctrinas y sentencias de filósofos ilustres*, una obra que constituye el único vestigio que ha llegado hasta nosotros de los numerosos filósofos de la Antigüedad griega. El libro I está consagrado a los «siete sabios» de la filosofía jónica, cuya lista se abre con Tales.

[2](#) *Ibid.*, IX, 5.

[3](#) Platón, *La República*, libro VII.

[4](#) Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 9-10.

[5](#) Eurípides, *Las Bacantes*, 471-474.

[6](#) Platón, *Fedón*, 69c.

Zoroastrismo

Mientras que en el Indo algunos individuos comienzan a rebelarse contra la rigidez de la religión védica, controlada por los todopoderosos brahmanes, un escenario idéntico se dibuja en Persia aproximadamente en el siglo VII a.C., donde se vive al ritmo de sacrificios encargados por las familias aristocráticas guerreras, y ejecutados sin reparar en gastos por batallones de sacerdotes ante el fuego que no se extingue jamás. La liturgia es tan complicada que se ha convertido en el objeto mismo de la religión. Y la religión se ha vuelto tan costosa que, de facto, el pueblo se ha alejado de ella. En efecto, a partir de entonces los rituales son patrimonio exclusivo de los sacerdotes, que los realizan en un lenguaje sagrado incomprensible para los laicos, según puntillosos procesos de purificación, y observando una reglamentación litúrgica muy estricta, bajo pena de atraer la ira de los dioses sobre el comanditario del rito, incluso sobre toda la comunidad. En tales condiciones, la oración es evidentemente atributo exclusivo de los profesionales.

Zoroastro, profeta del Dios único

Es en ese contexto en el que nace Zoroastro (Zaratustra en iranio antiguo), en una fecha sobre la que los historiadores no han logrado ponerse de acuerdo, en algún momento entre el siglo IX y el VII a.C. Algunos llegan incluso a rechazar la historicidad del personaje, cuya leyenda habría sido construida tardíamente para asentar una tradición forjada por diversos inspiradores. No obstante, la realidad de un personaje que habría existido realmente y que habría impulsado un cambio profundo en la mentalidad aria parece igualmente plausible, en coherencia con la unidad de tono de los escritos más antiguos de la nueva religión. Occidente conoció en todo caso a Zoroastro desde la Antigüedad, apareciendo las menciones más antiguas al personaje en Xanthos el lidio, en el siglo V a.C., luego en los relatos griegos que hacen de él el príncipe de los magos e incluso, pero sin duda esto pertenece al mito,

como iniciador de Pitágoras. Los indicios que tenemos, así como los análisis de los especialistas, permiten en todo caso trazar una biografía sumaria de aquel que se presenta como fundador del zoroastrismo y autor de la parte más antigua del Avesta, los *gathas*, que le son atribuidos, y sobre todo como el iniciador del culto a un Dios único claramente nombrado, identificado y personalizado. Hay que señalar, no obstante, que contrariamente al Buda, o más tarde a Jesús y Muhámmad, no parece que las enseñanzas de Zoroastro fueran consignadas y difundidas por discípulos cercanos que lo hubieran conocido personalmente y lo hubieran seguido en su recorrido: en este sentido, ninguna parábola a la manera de los Evangelios, ningún «dicho del Profeta», como los hadices de Muhámmad, han llegado hasta nosotros.

Zoroastro pertenece, muy probablemente, a una familia de clérigos –lo que explica sus conocimientos teológicos, inaccesibles entonces a los laicos– y con toda seguridad pasó su infancia, como era habitual en esos casos, aprendiendo de memoria las decenas de miles de fórmulas litúrgicas para poder ejercer al final de ese aprendizaje. Los relatos relacionados con él dicen, además, que formó parte de aquellos cuerpos de sacerdotes que se desplazaban según el capricho de las demandas de los ricos; los textos sagrados del zoroastrismo precisan que fue *zaotar*, es decir, sacrificador, uno de los grados más elevados del sacerdocio, y que, por tanto, estaba casado, como los demás sacerdotes. Los *gatha*, diecisiete himnos en avéstico antiguo que se le atribuyen, evocan su precoz interés por los retiros en el desierto, una práctica sin duda marginal en su tiempo, pero que no fue el único en practicar. Como en la India védica, ascetas de Persia se retiraban en soledad para reflexionar sobre cuestiones existenciales respecto del mundo creado o el orden divino, sin por ello poner en cuestión la religión oficial, ni la organización cultural controlada por los sacerdotes. La historia de Zoroastro se confunde aquí con su leyenda. Según la tradición, es en el curso de una de esas meditaciones cuando tiene su primera visión, la de una batalla titánica entre los ejércitos del Bien, vestidos de blanco y deslumbrantes de luz, y los ejércitos del Mal, sombríos y perversos, que son derrotados. Es en las mismas condiciones, cuando está retirado en su gruta en el interior del desierto, cuando se le aparece un ser de luz, nueve veces más grande que un ser humano: es el Espíritu Santo, un arcángel que lo conduce al cielo, donde Zoroastro se encuentra ante Ahura Mazda, literalmente el Señor Sabio. Es del nombre del dios Mazda de donde se deriva la denominación de «mazdeísmo»

que se da al zoroastrismo en su forma antigua, bajo los imperios arsácida y sasánida, pero poco utilizada actualmente. Durante los diez años siguientes, esta experiencia se repite en siete ocasiones; de sus diálogos con aquel que dice ser el Dios supremo, el profeta persa obtiene la revelación del sentido de la vida, de la realidad de la religión y del devenir del hombre y el universo. Lo consigna, según la tradición, en sus diecisiete *gatha*, donde, rompiendo con la impersonalidad de los textos avésticos, utiliza el «yo» cuando habla con Dios, diciéndole frecuentemente: «Esto es lo que te pido, Señor. Respóndeme». A partir de ese momento, Ahura Mazda le encarga la «restauración de la buena religión», e insiste en sus himnos en el hecho de que no es su autor, sino su transcriptor.

La trayectoria profética de Zoroastro comienza en medio de dificultades. Tiene cuarenta años cuando empieza a enfrentarse a los sacrificios y las divinidades del panteón ario a las que va dirigido el culto. Rodeado de algunos discípulos a los que llama «los pobres» o «los que conocen», se dice simple reformador, pero introduce en la religión un elemento que desencadena contra él la cólera del clero: pone por delante la supremacía de la devoción personal, el contacto directo entre el fiel y su dios, Ahura Mazda, el único Salvador. Expulsado sucesivamente de diversas provincias, llega finalmente a la corte del soberano Vishtaspa, en el pequeño reino de Balkh, en Bactriana, y lo convierte, se dice, después de haber realizado un milagro. Zoroastro pasa allí los últimos cuarenta años de su vida, sobre los que la tradición permanece muda, contentándose con relatar las guerras emprendidas y ganadas por el rey para imponer la «buena religión», como la denomina el profeta, sobre vastos territorios de Persia. Los relatos de su muerte, muy tardíos y de los que se dice que se inspiran en la vida de Jesús, lo convierten en mártir: habría muerto en una desdichada guerra contra los turanios.

Ahura Mazda

El eje de la revelación zoroastriana es la radicalización de la idea del Dios único. Esta idea, como mostré en capítulos precedentes, había comenzado a penetrar en los politeísmos dominantes, de manera a veces fuerte, como en Egipto con el fugaz dios Atón, nacido de la voluntad de Akhenatón y casi

desaparecido al final del reinado de este faraón, con frecuencia de forma difusa, con sabios preguntándose si los diferentes dioses no serían las múltiples manifestaciones de un mismo Poder, como el Brahmā védico o el mesopotámico El. Ahora bien, Zoroastro afirma de manera muy clara lo que algunos presentían. Por otra parte, su revelación la recibe directamente de Ahura Mazda, ese Señor que es *spenta* (bueno y santo) y que ha creado el universo *ex nihilo* mediante su solo pensamiento, como se cuenta en el Yasna, la parte del Avesta, el libro sagrado zoroastriano, que incluye los *gatha* (Yasna 31,7). De ese Dios se desprenden cualidades más propias de Dios que de los dioses. Es único, omnipotente y omnisciente, interviene en los asuntos del mundo, recompensa o castiga, en este mundo y en el más allá, no en función de las modalidades de la ejecución de un ritual, sino de la forma de actuar de cada cual. Es un dios muy personal, que conoce bien a cada una de sus criaturas, puesto que a él se le puede decir, de manera en el fondo muy moderna: «Concede a cada uno de nosotros lo que desea» (Yasna 43,2). Es, en fin, un Dios con el que el fiel puede y debe mantener una relación personal. «Dame ese signo, la total transformación de la existencia, para que adorándote y alabándote pueda yo acceder a una alegría mayor», le ruega Zoroastro utilizando palabras que se encontrarán mucho más tarde en las tradiciones místicas de los monoteísmos abrahámicos (Yasna 36,6).

Aunque sea inequívocamente una declaración monoteísta, el zoroastrismo ha arrastrado (y arrastra todavía) una reputación dualista infundada, basada en el desconocimiento de esta religión, que ha supuesto una especie de rumor, muy tenaz, según el cual su Dios sería doble: un dios del Bien, un dios del Mal. Me parece indispensable rectificar aquí ese enorme error. El demiurgo Ahura Mazda, creador del universo, es, por otra parte, el padre de varias entidades, entre ellas los gemelos Spenta Mainyu y Angra Mainyu. Ha dado a sus hijos, como a todas sus criaturas, la libertad de escoger entre el bien y el mal. Spenta Mainyu, llamado Espíritu Santo o Espíritu Benefactor (Spenta significa literalmente santo o sagrado, y Mainyu, espíritu), ha elegido el bien y la vida. Su gemelo Angra Mainyu (Angra evoca a la vez el Mal, el caos y la destrucción) ha preferido el mal y la muerte, y lucha desde entonces por pervertir la creación. Lo que no deja de recordar a Satanás, creado ángel por el Dios de la Biblia (el mejor de los ángeles, precisa incluso el texto), caído luego por su propia voluntad cuando se rebeló y se negó a obedecer por orgullo. Por una parte, vemos, Angra no es igual a Ahura, como tampoco en

las teologías judía, cristiana o musulmana Satanás es igual a Dios. Por otra, este último no puede ser considerado responsable de la aparición del mal, si no es por su voluntad de otorgar a sus criaturas una plena libertad de decisión. Zoroastro da un golpe fatal a la religión védica, próxima a la de la antigua Persia, que hace dioses a los *devas*: estos últimos, a los que llama *daevas*, han escogido el campo de Angra Manyu y del mal, afirma, han seguido al Espíritu destructor en su caída, y por eso no hay que rendirles culto.

El Cielo de Zoroastro no está reservado solamente a Ahura Mazda y sus gemelos. Al contrario, está poblado de un número increíble de entidades, que son todas emanaciones del Dios único y que le están sometidas según una jerarquía muy estricta. En el primer rango de esas entidades suscitadas por Ahura Mazda, se encuentran los seis Amesha Spenta o Inmortales benefactores que le ayudan directamente y guían a los hombres por la vía del Bien. A cada uno de ellos se asocia un doble campo de intervención, uno moral, el otro material: el Buen pensamiento y los rebaños, la Integridad y el agua, el Poder y el fuego, la Justicia y los metales. Los Amesha Spenta, normalmente llamados arcángeles por los zoroastrianos, están ayudados por cuarenta *yazatas*; se llama a los fieles a honrarlos y rezarles, en particular, según la tradición zoroastriana tardía, durante los periodos del calendario colocados bajo su protección (cada día y cada mes están colocados bajo la protección de un *yazata*). Finalmente, el último grado de la jerarquía es el de las *fravashis*, entidades angélicas cada una de las cuales está vinculada, por su propia voluntad, a un individuo al que escolta y guarda desde el nacimiento hasta la muerte, para protegerlo de los ataques del Mal y ayudarle a perfeccionarse espiritualmente.

El Bien y el Mal

Zoroastro ha conjugado el conocimiento que tenía de los textos avésticos con sus encuentros probables con ascetas que, en el desierto persa, iniciaban el mismo tipo de reflexión que sus homólogos de los bosques del Indo, sus probables discusiones con comerciantes mesopotámicos, y tal vez también con los primeros hebreos que comienzan por su parte su búsqueda monoteísta. De esos cruces surgió la originalidad de su intuición y ciertas

temáticas que serán retomadas luego (o tal vez paralelamente) por los profetas bíblicos.

El elemento fundamental e inédito que Zoroastro pone por delante es la idea de libertad del individuo: cada uno, afirma, puede y debe escoger entre el Bien y el Mal, y cada cual es plenamente libre en esa elección que concierne no solo a la creencia, sino también a la ética y la moral en la vida cotidiana. En ningún momento esa elección es una obligación: cada uno es responsable de sus actos, independientemente de cualquier condicionamiento (y de cualquier circunstancia atenuante), y deberá más tarde dar cuenta de ellos. Es así como inaugura la primera religión ética de la historia de la humanidad, que procede no ya por categorías de castigos terrenales o divinos, sino por relación a un ideal de Bien. En sus *gatha*, ofrece ejemplos de ese buen comportamiento ético. El Bien, según Zoroastro, es la equidad hacia todos los hombres, la verdad, el buen cuidado del rebaño (mandato que se aplica a su medio de pastores), el rechazo de los falsos dioses, pero también la oración. Es la conducta recta, que supera en méritos a los ritos y los sacrificios. Así, pide a Ahura Mazda que «dé al indigente que vive con rectitud la mejor parte» (Yasna 53,9). Y denuncia, en el campo de aquellos que han elegido el Mal, «al que no puede vivir sin hacer violencia al pastor que no hace daño ni a los animales ni a las gentes» (Yasna 31,18), al que «lleva la miseria y la ruina a la casa, la tribu y la provincia» (Yasna 31,18), al que «no da su salario a quien lo ha merecido, al que no lo da según su palabra» (Yasna 44,19). Tres términos, que se podrían calificar de *mantra* zoroastriano, resumen la doctrina ética del profeta persa: *humata*, *hukhta*, *huvarshta*, es decir, buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones.

Esta noción de libre arbitrio, que nos parece hoy completamente natural, es revolucionaria en una época y en un contexto en el que el individuo no tiene valor en tanto que tal, donde no es más que un elemento del clan, cuya supervivencia está por encima de todo. Sea en el Indo, en China, en Mesopotamia o en Persia, los individuos están sometidos a todo tipo de condicionamientos, actúan de tal o cual manera porque, dicen, siempre ha sido así. Las nociones de Bien y Mal tal como son definidas por las demás civilizaciones de su época están muy lejos de las de la ética moderna, cuyos fundamentos, se puede decir, fueron establecidos por Zoroastro, a pesar de ciertos aspectos que actualmente no podamos admitir, especialmente su justificación de la guerra en nombre de Dios. Los soberanos y los ricos

humillan a los pobres sin tener conciencia de obrar mal, sino considerando que están en su derecho, porque la jerarquía de la sociedad los ha colocado en su cima. Ahora bien, Zoroastro extiende incondicionalmente y de la misma manera la categoría de justos a los buenos ganaderos y a los buenos soberanos, iguales en derechos y deberes ante Ahura Mazda. Justos que, según él, son forzosamente aquellos que se adhieren a la religión revelada por Dios para salvar a los hombres, pero esta religión está abierta a todos; no será sino mucho más tarde cuando el islam prohíba las conversiones en Irán, y cuando los zoroastrianos, que encontrarán refugio en India a partir del siglo IX, se prohibirán a su vez convertir a otros a su religión, a petición de los soberanos hindúes que los acogían.

Hay que señalar igualmente que en el zoroastrismo, como en los monoteísmos posteriores, la lucha entre el Bien y el Mal no es eterna: llegará un día, dice Zoroastro –un día que, por otra parte, él espera próximo–, en el que se producirá la lucha final entre las fuerzas del Bien y las del Mal. Será una guerra despiadada, inapelable, que permitirá el exterminio de Angra Manyu y sus *daevas* maléficos en un diluvio de metal fundido. Desmarcándose de la cosmogonía védica, que postula un tiempo cíclico hecho de eternos comienzos, anuncia una transfiguración definitiva del mundo, la instauración de un nuevo reino de justicia. «Que podamos ser de aquellos que renovarán esta existencia», exclama (Yasna 30,9), designándose en repetidas ocasiones el salvador terrenal enviado por el Salvador celestial, Ahura, para prevenir a los hombres y ayudar a la mayoría a prepararse ante ese plazo ineluctable.

La salvación individual

Mircea Eliade ha puesto de relieve la influencia del zoroastrismo en el pensamiento religioso de Occidente a través de la instauración de ideas innovadoras que, dice, fueron «descubiertas, revalorizadas o sistematizadas en Irán».¹ Cita especialmente, además del mito del Salvador, la elaboración de una escatología optimista que proclama el triunfo final del Bien y la salvación universal, así como la doctrina de la resurrección de los cuerpos. Sin duda, Zoroastro no *inventó* la idea del paraíso: cuando comienza su trayectoria de profeta, esa idea existe desde hace casi un milenio en Egipto,

donde los sacerdotes desarrollaron una teología muy avanzada con respecto a las concepciones vigentes en los demás pueblos en lo que atañe al más allá. Rechazando el Arallu mesopotámico, lúgubre mundo subterráneo donde todas las almas, buenas y malas, están destinadas a errar en forma fantasmal y vegetativa, y en el que se inspirarán, por otra parte, los hebreos para pensar su Sheol, los sacerdotes de los faraones concibieron una vida «verdadera» en el más allá... para quien supiera pagar su precio en este mundo. En las primeras dinastías faraónicas, elaboran, en efecto, la idea de un juicio individual del alma al final de una peligrosa travesía por las doce regiones de la Duat, la puerta de acceso al otro mundo. Llegan allí aquellos que han realizado los ritos religiosos en su vida, y han pagado la costosa momificación de su cuerpo y la compra de un lugar de inhumación idóneo. Es entonces cuando se produce el juicio, en el curso del cual el difunto debe atestiguar «no haber cometido pecado contra los hombres, no haber hecho nada que pueda disgustar a los dioses, haber respetado la jerarquía». ¿Declaración ética? Sin duda. Pero para que el alma sea más ligera que una pluma, debe ser formulada en los términos precisos que figuran en el Libro de los Muertos, caligrafiado, cualquiera que sea su coste, por los escribas y colocado en la tumba. Independientemente, por otra parte, de las realizaciones efectivas del muerto en el curso de su vida terrenal.

Es esta lógica comercial la que rompe Zoroastro. De manera completamente nueva, profetiza que aquel que elige el bien no lo hace solo por temor a las sanciones terrenales, sean estas promulgadas por los hombres (como el Código mesopotámico de Hammurabi que asocia a cada falta un castigo, llegando hasta la pena de muerte) o por dioses vengativos (que envían desgracias y miseria a quienes no los honran de la manera adecuada). El justo actúa ante todo pensando en la salvación de su alma, en la promesa de la beatitud eterna del paraíso, la «Casa del canto», que alcanzará si se somete al «buen pensamiento» y la «buena conducta», aunque, accesoriamente, pueda alcanzar también recompensas en este mundo, en términos de riquezas, fecundidad, longevidad y felicidad. Esa salvación, insiste, no puede adquirirse ni mediante el poder ni mediante el dinero: reyes y campesinos son iguales ante la muerte. Y es durante su vida cuando cada cual debe obrar para su salvación individual.

La escatología zoroastriana prefigura de manera asombrosa la que retomará el cristianismo, el judaísmo tardío y el islam, afirmando la teoría de la

salvación en una sola vida y con un destino diferenciado para cada individuo. Zoroastro divide el más allá en paraíso e infierno (inexistentes en el Egipto antiguo, donde la alternativa al paraíso era la disolución del alma), instaura el principio de la purificación por el paso por ese infierno, e incluye un elemento que no se encuentra en ninguna otra doctrina religiosa anterior: la creencia en un juicio colectivo, el Juicio final, pronunciado a la conclusión de los tiempos. Las diferentes etapas del recorrido del alma merecen que nos detengamos un momento en ellas. Durante los tres primeros días que siguen a la muerte, dicen los antiguos textos zoroastrianos, el alma pasa revista al desarrollo de su vida. Después, escoltada por su conciencia con los rasgos de una mujer más o menos joven y hermosa, según el balance de sus acciones, comparece ante tres jueces que la dirigen hacia el puente Chinvat, ancho en su comienzo, pero cada vez más estrecho a medida que se avanza, hasta alcanzar el grosor del filo de una navaja. Las almas más ligeras, las que cargan con menos pecados, pueden llegar hasta muy lejos, hasta regiones cada vez más paradisíacas, incluso hasta la otra orilla para instalarse en el *pairidaeza*, literalmente el «recinto» o «jardín» (de donde salió la palabra «paraíso») al lado de Ahura Mazda. Las otras tropiezan pronto y caen en lugares terribles, algunos de los cuales no son más que oscuridad y peste; otras, más adelante, donde los castigos son más ligeros, pero siempre con intención purificadora. En cuanto a la resurrección de los muertos, que concierne a la mayoría, se producirá al final de los tiempos, después de la batalla entre las fuerzas del Bien y las del Mal, que se saldrá con la victoria del Bien. Ese día, afirma Zoroastro, todos los muertos se levantarán y beberán el soma, el verdadero brebaje de inmortalidad, y no su parodia, preparada y consumida por los sacerdotes de la época, tanto en el Indo como en Persia. Salvados, disfrutarán de la era de felicidad que se abrirá ante ellos en un universo transfigurado.

Méritos y prácticas

En los *gatha*, los himnos que se dice que compuso Zoroastro en avéstico antiguo, una lengua anterior al siglo VI a.C., el ritual tiene una importancia menor. Zoroastro está obnubilado por la gloria de Ahura Mazda y de su panteón, y decidido a terminar con el ritualismo excesivo de la religión de su

época, que considera una falsa religión. Su postura purista parece, sin embargo, insostenible: en el siglo VI a.C., los magos al servicio del Dios único comenzaron a apilar los estratos culturales alrededor del fuego, al que Zoroastro, naturalmente, mantuvo en un lugar litúrgico central, aunque despojándolo de su carácter divino. «Tu fuego, Señor, deseamos que, poderoso por la Justicia, rápido, agresivo, sea para quien lo exalta una ayuda resplandeciente. Pero que sea para el enemigo, oh Sabio, según los poderes de tu mano, la iluminación de sus faltas», dice en sus odas (Yasna 34,4).

Como el budismo, como más tarde el cristianismo y luego el islam, el zoroastrismo conquista a las masas gracias a la conversión de los reyes, que se realiza aquí fácilmente a través de las guerras, al ser Ahura Mazda un dios guerrero, emprendidas en nombre del Bien. Cuando Ciro I (640-600 a.C.) funda la dinastía aqueménida, el zoroastrismo constituye probablemente la religión mayoritaria en Irán. Pero habrá que esperar a Darío I, que sube al trono hacia el año 522 a.C., para que se convierta en religión de Estado, posición que conservará hasta el fin de la dinastía sasánida, vencida por el islam en 651. Nacido de una intuición mística, el zoroastrismo se enreda desde entonces en sus compromisos con el poder, los mismos que han marcado a todas las religiones cuando se han convertido en religiones de un Estado. En los templos ricamente dotados se instalan jerarquías de sacerdotes, controladas por un «mago de magos», que elaboran construcciones dogmáticas basadas en el mensaje del fundador pero apartándolo alegremente de su sentido original. Se erigen divinidades en la cumbre del panteón: Mitra, Anahita –que se inspira en la fenicia Ishtar–, la Luna, el Sol, el Fuego. Zoroastro insistía en la salvación del alma; los clérigos la canjean por confesiones e indulgencias adquiridas a alto precio, multiplican las fundaciones piadosas y los métodos de redención de los pecados, instauran plegarias por las almas de los difuntos y ritos de purificación y protección contra los demonios, realizados en los templos y consignados en el *Vendidad* o «Ley», un texto tardío, que data del siglo I, convertido en la fuente principal de la ley religiosa y civil de los zoroastrianos. El pacto tácito entre religión y poder es, por desgracia, conocido: el rey defiende la «buena religión» y combate las herejías, los clérigos sacralizan el orden social, hasta conceder al monarca el título de sacerdote supremo y representante de Ahura Mazda en la tierra. A partir de entonces, se le representa con la cabeza coronada por una aureola de luz, la

misma que llevarán más tarde los santos del cristianismo. El canon que se establece comprende veintiún libros reagrupados bajo el nombre de Avesta, pero del que una gran parte desaparecerá con las conquistas árabe primero, turca después y luego mongola. El Avesta actual, tal como se reconstituyó en el siglo XIV, no comprende más que cinco partes, que representan un cuarto o, en el mejor de los casos, un tercio del manuscrito original. La primera parte, llamada Yasna, está constituida por un conjunto de cantos litúrgicos que incluyen los diecisiete *gatha* atribuidos a Zoroastro; es la parte más sagrada, que cantan los sacerdotes ante el fuego, con un pañuelo en la boca para no mancharlo, y en una inmovilidad total en signo de respeto. La segunda parte, los *yashts*, es una colección de veintiún himnos posteriores dedicados a Ahura Mazda, a las entidades y a las deidades tardías introducidas en el panteón. El tercer libro, el *Khorda Avesta*, es un *misal* de oraciones: las oraciones cotidianas que corresponden a cada parte del día, invocaciones, mantras, letanías de exorcismos o de devoción. El *Visperad* es una extensión litúrgica cuyos pasajes se intercalan en la recitación del Yasna. Finalmente, el *Vendidad*, llamado también *Videvdat*, al que me referí anteriormente, es una selección de reglas relativas en gran parte a los problemas de manchas y purificación.

Es, pues, una religión muy ritualizada, compleja, de panteón rebotante y de sacerdotes poderosos la que encuentra el islam cuando llega a Persia a mediados del siglo VII. El zoroastrismo paga un alto precio con la conquista árabe: sus templos son saqueados; sus manuscritos, quemados; sus fieles se dejan seducir fácilmente por la simplicidad de la religión musulmana, sobre la que no carga el peso de los sacerdotes ni de las múltiples entidades celestiales. El siglo que sigue es de persecuciones masivas contra los zoroastrianos, que huyen con sus sacerdotes llevando su fuego sagrado, sus ritos, sus tradiciones. Encuentran refugio en India, donde son llamados «parsis», persas. Profesando desde entonces una endogamia estricta, rechazando las conversiones (tal es el pacto acordado con su país de acogida), los zoroastrianos son hoy una comunidad en vías de desaparición, que, en el momento de escribir estas líneas (2008), cuenta entre cien mil y ciento cincuenta mil fieles en todo el mundo, de ellos sesenta mil en la ciudad de Bombay, apenas diez mil en su país de origen, Irán, donde el régimen de los mulás los reconoce en tanto que religión y les concede un diputado en el Parlamento. Según los cálculos, no serán más de veinte mil,

aproximadamente, en 2020.

Su vida, que permanece marcada por una fuerte ritualidad, tiene como epicentro los templos del fuego, el Athar sagrado que no se apaga jamás, alimentado con ofrendas de maderas preciosas, ante el que se recitan los textos sagrados y cuyo acceso está prohibido a los no zoroastrianos. Es, sin embargo, en las capillas adyacentes donde se realizan la mayor parte de los rituales, en particular la iniciación de los jóvenes de ambos sexos justo antes de la pubertad, una ceremonia en el curso de la cual se les entrega el *sudreh kushti*, un cordón de lana blanca formado por setenta y dos hilos que representan los setenta y dos capítulos del Yasna, que se lleva permanentemente bajo la *sudra*, una camisa blanca con dos bolsillos, uno que recibe simbólicamente las buenas acciones y el otro, las malas. Los sacerdotes, formados en seminarios, los *atharman gurukul*, ejercen con frecuencia un oficio junto a sus funciones de ministros de Athar, el fuego. Son ellos, evidentemente, quienes dirigen el ritual más sagrado, la veneración del Yasna, una ceremonia minuciosamente orquestada, que dura siete horas y termina con el reparto del haoma, el «brebaje de inmortalidad», equivalente al soma védico que Zoroastro había conservado, así como el fuego, de la religión anterior.

Evocaré, para terminar, el elemento arquitectónico más conocido de la tradición zoroástrica, las torres del silencio, en cuya parte superior se depositan los cuerpos de los difuntos. La muerte es, en efecto, considerada en esta tradición como una encarnación del Mal, del que el cadáver es el receptáculo. Este es, en consecuencia, de una impureza total que contamina lo que toca. A fin de preservar la sacralidad y la pureza de los elementos naturales (por supuesto, el fuego, símbolo de Ahura Mazda, pero también la tierra y el agua), los zoroastrianos no incineran, ni entierran, ni arrojan tampoco al agua los cuerpos de los difuntos, sino que los entregan al apetito de los buitres que, al devorarlos, impiden la putrefacción de la carne, obra de los demonios. Una vez que los huesos están «blanqueados», es decir, limpios de todo resto de carne, son arrojados al fondo de un pozo colectivo, a veces conservados en una urna: es esta parte imputrescible la que, se dice, resucitará al final de los tiempos. En Irán, donde la República islámica ha condenado las torres del silencio, los últimos miembros de la comunidad zoroástrica han conseguido un acuerdo, abandonando los cuerpos de los suyos en las regiones desérticas donde son comidos por los animales salvajes.

En India, permanecen en actividad algunas torres del silencio.

¹ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tomo 1, París, Payot, 1976, pág. 316 [vers. cast.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-1979, trad. de J. Valiente].

Judaísmo

En algún momento en torno al siglo XVIII a.C., tal vez en la época en que Hammurabi, rey de Babilonia, unificó por vez primera una gran parte de Mesopotamia en un solo reino, el jefe de una tribu de nómadas, como tantas que existían en la región, deja la ciudad de Ur con los suyos para alcanzar las orillas del Mediterráneo. Abram, ese era su nombre, obedece así a la conminación de Yahvé, su dios, que se presenta a él sin ser invocado y le ofrece la tierra de Canaán «desde el torrente de Egipto hasta el gran río, el Éufrates» (Gn 15,18), así como una descendencia abundante, a cambio de su alianza. Las investigaciones históricas y arqueológicas no han revelado ningún indicio que confirme la existencia real de aquel al que Yahvé cambió su nombre por el de Abraham y al que el Génesis, el primer libro de la Biblia, presenta como el padre del pueblo hebreo. Al abandonar Ur, primero para ir a Harrán, en Mesopotamia, luego a Siquén, Egipto, y por último a Canaán, Abraham lleva con él tradiciones difundidas entre los pueblos semíticos de su tierra de origen: practica sacrificios, reconoce los árboles sagrados, como la encina de Moré, donde se le aparece su dios, levanta piedras a modo de altar (Gn 12,6-9). Yahvé no es todavía el Dios único y universal, creador del mundo: es el dios del pueblo de Israel, coexistiendo con los dioses de los demás pueblos.

El pueblo de la Alianza

No tenemos indicios sobre lo que fuera la religión de los hebreos hasta el Éxodo, hacia el siglo XII a.C. El Génesis, que cuenta su epopeya, comenzó a redactarse tardíamente, hacia el siglo VIII a.C. según las estimaciones más serias (no se trata todavía más que de algunos pasajes), y, si comienza por una fuerte afirmación de la creencia en un Dios único, es seguro que esta refleja las convicciones posteriores de Israel. Es posible que los hebreos sistematizaran pronto la función profética, cuya existencia está atestiguada

entre los pueblos vecinos por estelas e inscripciones: en Mari, en el siglo XVIII a.C., más tarde en Biblos, en el siglo XI, y en las orillas del Oronte, en el siglo VIII. En todos esos pueblos semíticos, el papel del profeta, el nabí, es ser la correa de transmisión entre la divinidad, de la que recibe el mensaje, y el pueblo, al que se lo entrega. Contrariamente al adivino, no provoca sus visiones y no tiene necesidad de interpretar ningún soporte: su dios le habla en sueños o en trance, siempre de improviso, y su mensaje no concierne a un individuo, sino que es algún hecho importante que afecta al conjunto del pueblo y su devenir.

La tradición judía llama «patriarcas» a sus primeros profetas, término reservado por ella a los Ancianos con los que Yahvé ha sellado una alianza. Hace de Adán el primer patriarca de una lista antediluviana que va hasta Noé, y que recomienza después del diluvio para incluir a Abraham, a su hijo Isaac y, por último, a su nieto Jacob, que cierra este prestigioso linaje tomando el nombre de Israel. Los doce hijos de Jacob son considerados, según la tradición bíblica, los fundadores de las doce tribus de Israel. Su historia, narrada con muchos detalles en la Biblia, atañe a la creencia religiosa a la que más tarde se suman los cristianos –teniendo los musulmanes, como mostraré en el capítulo 13, otra interpretación de esos acontecimientos bíblicos a los que el libro santo, el Corán, se refiere abundantemente.

La historia propiamente dicha del pueblo judío comienza con su salida de Egipto, donde el faraón lo tenía en esclavitud. Es muy difícil, también aquí, desenredar la verdad de la leyenda respecto a este episodio que se habría desarrollado en el siglo XIII a.C., tal vez bajo el reinado de Ramsés II, y cuyo actor principal es Moisés. Por otra parte, no disponemos de ninguna prueba arqueológica que atestigüe la existencia del personaje; sin embargo, los judíos lo consideran el primero y más importante de todos los profetas, pues sería el único en haber visto a Yahvé cara a cara y en haber hablado directamente con él. Las observaciones que he hecho respecto de la existencia histórica de Zoroastro son válidas también aquí: a pesar de las adiciones hechas por la tradición oral, me parece razonable pensar que Moisés no pertenece al mito. La primera mención de Israel es ligeramente posterior a esa época. Figura en una estela del faraón Meneptah que alaba, hacia 1200, sus éxitos militares. «Israel ha sido aniquilado y no tiene ya semilla», está escrito en ella, probablemente en referencia a un pueblo que vivía en Palestina y al que se unieron los que siguieron a Moisés, recibieron la

revelación de la Ley llamada mosaica y fueron designados «pueblo elegido» por Yahvé. Según el Éxodo, el libro bíblico que narra la salida de Egipto (y que probablemente fue redactado hacia el siglo VI a.C., retomando una vieja tradición oral), Moisés estaba casado con una «extranjera», Séfora, hija de Jetró, sacerdote de Madián, un pueblo del desierto que parece haber desaparecido en el siglo X a.C. Los madianitas adoraban a un dios que se llamaba Yaho o Yahvo, atestiguado en listas egipcias del siglo XIII a.C., y es junto a un matorral, altar natural, donde Jetró conduce a Moisés cuando ese dios, que la Biblia designa, sin embargo, como si fuera Yahvé, se dirige a él por vez primera y le transmite la orden de ir a salvar a los hebreos prisioneros del faraón (Ex 3,7-10). Después de la salida de Egipto, Madián es la primera parada de los esclavos liberados, y es a Yaho/Yahvé a quien Moisés y su suegro ofrecen un sacrificio de agradecimiento. Yaho prefigura el Dios único de Moisés, aquel que revela su nombre en la forma de un tetragrama, YHWH, y quien le transmite la Ley en la cima del Horeb, identificado desde el siglo IV con el monte Sinaí, donde se levanta hoy el monasterio de Santa Catalina. En cuanto a Moisés, se considera que es, antes incluso que Zoroastro, el primer fundador conocido y nombrado de una religión.

Los hebreos vagan cuarenta años por el desierto. Pronto adoran a otros dioses, como el Becerro de oro que fabrican y al que sacrifican durante el retiro de Moisés. Y es a esos cultos a los que teóricamente pone término a cambio de la Alianza y de la exclusiva adoración a Yahvé. Con todo, señala André Lemaire, uno de los más destacados especialistas en los orígenes de la Biblia, «el carácter de ese yahvismo primitivo es difícil de determinar. Sin embargo, nada indica que fuera monoteísta; era más bien monolátrico con un culto anicónico (desprovisto de representaciones figurativas) que consta de bendiciones y sacrificios de comunión en el marco de un santuario con altar, estela(s) y matorral sagrado».¹ Moisés no llegó a la Tierra prometida: muere a sus puertas, en el monte Nebo, en la actual Jordania. En cuanto al «pueblo elegido» que se instala en la Tierra Prometida, volverá a caer en varias ocasiones en la tentación politeísta, atrayéndose la cólera de un Dios que se revela de un exclusivismo total. Los episodios de rebelión de los judíos (de infidelidad, dice la Biblia) contra Yahvé son numerosos, y el Dios de Israel responde castigando a su pueblo, dividiéndolo. La alianza permanece, sin embargo, indefectible: también con frecuencia, Yahvé envía a sus ejércitos de ángeles en socorro de los suyos cuando son puestos en peligro por otros

pueblos –arameos, moabitas, amonitas o también filisteos–, a los que David, rey ungido en secreto por el profeta Samuel, rechaza para apoderarse de Jerusalén y hacer llegar allí el Arca de la Alianza, símbolo de la alianza del pueblo judío con Yahvé. La existencia de la realeza davídica está atestiguada por una estela aramea del siglo IX a.C. que menciona la «casa de David», pero ninguna fuente aparte de la Biblia cuenta la realeza de su hijo, Salomón, célebre por su sabiduría, que construye en su capital el Templo del Dios único y organiza el sacerdocio, el culto, las leyes y la administración. La tentación politeísta de Salomón en su vejez firma un nuevo episodio negro para el pueblo elegido, que se divide entre un reino de Israel, al norte, y un reino de Judá alrededor de Jerusalén, al sur. El primero es conquistado por Sargón de Asiria hacia el año 720 a.C., dando nacimiento a la leyenda de las diez tribus perdidas de Israel que lo constituían. El segundo se mantiene un siglo y medio más, periodo durante el cual Josías (640-609), uno de los pocos reyes que hizo «lo que complace a Dios», según los dos libros de los Reyes y de las Crónicas, que ofrecen un resumen de cada reino. La Biblia le atribuye, en efecto, una importante reforma religiosa: habría combatido el politeísmo de los judíos, centralizando el culto en el Templo e imponiendo la observancia de los mandamientos. Este paréntesis finaliza, sin embargo, en 587 a.C.: el reino de Judá es vencido por el rey Nabucodonosor, que arrasa el Templo y deporta a los judíos a Babilonia. Es el Exilio.

Los profetas

El Exilio dura cincuenta años, hasta que el rey Ciro II de Persia invade Babilonia y autoriza a los judíos a volver a Jerusalén, donde reconstruyen su Templo. Ese medio siglo es determinante para el pueblo hebreo: es el crisol en el que se forma el judaísmo posterior, una religión ética forjada en torno a un Dios único y universal. Por otra parte, es durante el Exilio y después de él cuando se redacta una gran parte de la Biblia hebrea, especialmente los cinco primeros libros conocidos por el nombre de Torá, algunos de cuyos relatos llevan la huella de Mesopotamia y, sin duda, del zoroastrismo. Ciertos relatos bíblicos se superponen incluso con extraña exactitud a relatos mesopotámicos que les son anteriores. Es el caso, en particular, del episodio del Diluvio (Gn 6-8) que retoma en sus menores detalles el canto XI de la epopeya de

Gilgamesh, de la que se ha encontrado una versión completa en la biblioteca del rey Asurbanipal (hacia 650 a.C.), en Nínive, canto que es a su vez una reproducción del *Poema del Muy Sabio*, que se remonta al menos a 1300 a.C. En ambos casos, los dioses (Dios, en la Biblia) castigan a los hombres exterminándolos a todos, a excepción de uno solo, al que se le ordena construir una embarcación y apiñar en él a parejas de animales. El Diluvio dura seis días y seis noches en el relato mesopotámico; el Muy Sabio, como Noé, espera algunos días más para enviar aves en calidad de exploradoras que localizan una punta de tierra que emerge sobre las aguas. Pero también podría citar el episodio bíblico de la Torre de Babel, claramente inspirado en los zigurats, los templos de gran altura de Mesopotamia, y el de la creación del hombre a partir del barro, viejo mito de las orillas del Tigris y el Éufrates. O también el papel preponderante que adquieren los ángeles, en adelante alados como los *karibu* mesopotámicos, de los que toman su nombre los *kerubim* o querubines bíblicos. A la vuelta del exilio, el pueblo hebreo se ha dotado, en efecto, de una jerarquía angélica, que se parece extrañamente a la de los mensajeros de El, y por añadidura dotada de las mismas funciones, a la vez intermediarios, en los dos sentidos, entre el Cielo y la Tierra, ejecutores de la voluntad de la divinidad y protectores de los fieles.

La intervención de la figura del ángel en la teología judía expresa, de manera más profunda, el giro radical tomado por el pueblo elegido en la relación con su Dios. El Exilio es, en efecto, la ocasión de interrogarse, de manera sistemática, sobre el porqué de lo que se percibe como un castigo divino. Dos siglos antes de ese episodio trágico, profetas como Josías, Elías, después Oseas, habían llamado al levantamiento contra los falsos dioses y habían puesto en guardia contra la cólera de Yahvé, pero sus oráculos habían tenido poco efecto. Apenas medio siglo antes del Exilio, cuenta la Biblia, ¿no había hecho «retirar Josías del templo del Señor todos los objetos que se utilizaban en el culto a Baal, a Asera y a los astros del cielo? Los quemó [...] fuera de Jerusalén [...]. Suprimió a los sacerdotes idólatras, instituidos por los reyes de Judá» (2 Re 23,4-5). El Exilio es, por lo tanto, la manifestación de esa cólera. Lejos del Templo, que ya no existe, los profetas ganan por la mano a los sacerdotes. Hablan, además de la ira de Dios, de su alejamiento. Piden al pueblo una fidelidad incondicional a Yahvé, que se ha apartado de los suyos, que inspira terror hasta el punto de que su mismo nombre ya no se pronuncia: en adelante lo llamarán «el Señor», y es por la intercesión de sus

ángeles como lo imploran sus fieles. La religión, hasta aquel momento sacrificial, pasa a ser ante todo ética y espiritual. El giro axial se manifiesta plenamente cuando Jeremías presenta a Yahvé como un padre dispuesto a perdonar, que oscila entre la tristeza y la cólera a la vista de su pueblo que se prostituye, y que considera a cada uno responsable de sus actos, no rituales sino morales: «No se dirá ya: “los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera”, sino que cada cual morirá por su propia maldad» (Jer 31,29-30). Se exige a todos la rectitud: «¡Ay de aquel que edifica su casa con injusticias y sus pisos violando el derecho; que hace trabajar al prójimo de balde sin darle su sueldo!» (Jer 22,13). Y Yahvé promete que, cuando su palabra sea por fin escuchada, «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Jer 30,22). Pero los profetas piden también que cada uno busque a Dios de un modo pietista y voluntarista, lo que significa, por tanto, que la religión deja de ser el monopolio del clero y se dirige a todos. Sin templo, los judíos se reúnen para rezar a Dios en lo que llegarán a ser más tarde las sinagogas. ¿Es el hecho de vivir entre extraños lo que les lleva a definir de manera más estricta su identidad? Ciertamente, en Babilonia, surge una élite y frecuenta las cortes reales. Sin duda se produjeron intercambios entre los letrados y los sacerdotes judíos y los mesopotámicos. Pero, al mismo tiempo, los rabinos codifican las leyes alimentarias, el *shabbat*, la circuncisión, en lo que llegará a ser el Levítico. Los sabios de Israel comienzan a interpretar y comentar esos textos puestos por escrito. El Talmud llamado «de Babilonia», cuya redacción se hace a partir del siglo IV a.C., consigna una parte de los debates que surgen, que se refieren a las reglas, a las leyes, a su aplicación por cada uno de los fieles. Se admite, y los profetas lo repiten, que la obediencia a Yahvé restablecerá el reino perdido, e incluso pondrá a su cabeza una dinastía surgida de la casa de David que le devolverá su esplendor. La *Shemá Israel*, «Escucha Israel», la oración principal de los judíos, se consigna en el Deuteronomio. Esta oración se sigue copiando todavía hoy y se coloca en las mezuzá, pequeñas cajas colocadas a la entrada de las casas, y se graba en los tefilin atados en la frente y la mano durante la oración: «¡Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno! Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te digo. Incúlcalas a tus hijos y háblales de ellas estando en casa o yendo de viaje, acostado o levantado; átalas a tu mano como signo, ponlas en tu frente como señal;

escribelas en las jambas de tu casa y en tus puertas». A la vuelta del exilio, el segundo Isaías puede proclamar, en el nombre de «el Señor, rey de Israel»: «Yo soy el primero y yo soy el último, no hay dios fuera de mí» (Is 44,6). Es el nacimiento del monoteísmo judío.

El Templo de Jerusalén

Los judíos que vuelven a Jerusalén bajo la dominación persa construyen un templo destinado al Dios único. Allí offician sacerdotes, sacrifican y queman ofrendas, incluidas las ofrendas animales (estas se denominan «holocaustos»), al Dios único. Hacia el 400 a.C., Esdras, hijo del gran sacerdote Aarón, nombrado por el rey persa Artajerjes II «secretario de la Ley del Dios del Cielo», reúne allí al pueblo para promulgar la Ley y proclamar la Torá, prohibiendo especialmente los matrimonios con las mujeres extranjeras y codificando definitivamente las reglas de lo puro y lo impuro, consignadas en el Levítico y que siguen en vigor actualmente en el judaísmo ortodoxo. Sin entrar en los detalles de esas reglas reunidas en 613 mandamientos (365 son negativos, al modo de «no harás», y 248 positivos), señalaré, no obstante, la impureza principal unida, como en todas las tradiciones de esa época, a los cadáveres y a la sangre de la menstruación. Por otra parte, como en las otras religiones, la clase sacerdotal que se reconstituye, sostenida por la realeza, no tarda en adquirir poder. Es rica por las donaciones del rey y de los fieles, y en el Templo, donde se perciben los impuestos a partir del siglo IV a.C., los sacerdotes forman una jerarquía, y solo el sumo sacerdote tiene acceso al Santo de los Santos, donde el Arca de la Alianza está protegida por dos querubines. Un Sanedrín, consejo de los ancianos, cuyos miembros se reclutan entre las familias de sacerdotes y grandes propietarios, le asiste para administrar la ciudad. Los profetas, que después del regreso a Jerusalén han seguido distribuyendo oráculos, es cierto que más optimistas, anunciando el día del Juicio y el reinado de Yahvé, se eclipsan poco a poco, mientras el Templo gana en importancia.

El episodio del exilio ha dejado huellas profundas en la comunidad. La tradición de las confrontaciones rabínicas se perpetúa, la pequeña burguesía se une a los nuevos doctores de la Ley que ponen esta a su alcance. Bajo la influencia de la Persia zoroástrica, aparecen nuevas creencias en esos

círculos, en particular en relación con la escatología. Y mientras que en el Templo los sacerdotes perpetúan la idea de un Sheol en todo punto semejante al Arallu mesopotámico, lúgubre «lugar de desamparo» (Sal 88,6) adonde van a parar todas las almas después de la muerte, comienza a surgir una mística judía, y con ella la idea de un juicio personal, de un paraíso para los buenos y un infierno para los malvados. Primero sostenida tímidamente, esta hipótesis se fortalece en el siglo II bajo el imperio de los seléucidas, en un contexto de guerras y persecuciones, y se difunde de manera más amplia con el Libro de Daniel, escrito hacia el año 160 a.C. Hay que esperar un siglo más para que el segundo Libro de los Macabeos haga referencia, por primera vez, a la utilidad de la oración por los muertos «para que [...] fuesen absueltos de sus pecados» (2 Mac 12,45).

Alrededor del Templo se desarrolla un judaísmo multiforme, unido por la creencia en Yahvé y en la Torá, así como por la Ley y sus prohibiciones, pero dividido por las prácticas y las creencias secundarias. Se desarrolla un movimiento místico alrededor de maestros que usan procedimientos mágicos, distribuyen amuletos que contienen oraciones y nombres de ángeles, o interpretan los sueños. Circulan escritos de sabiduría en el seno de las sectas judías, entonces numerosas, así como libros bíblicos apócrifos, como el *Libro de Henoc*, que figura hoy solamente en el canon de la Iglesia copta etíope. El Talmud, la ley oral, acompaña a algunas de esas creencias, por ejemplo, la de los ángeles guardianes que van en pareja para proteger a los fieles. Junto a este mosaico místico, la merkabá (que toma su nombre de la *merkabah*, el carro que lleva hasta el trono divino para ofrecer la visión de Dios), surgen cuatro corrientes importantes del judaísmo. Los saduceos son los notables y los sacerdotes descendientes de la aristocracia anterior al exilio; toman su nombre, *saddukim*, de su relación con el sacerdote Saduk o Sadoc, quien, dice la Biblia, jugó un papel importante bajo los reyes David y Salomón. Dotados por los persas, los griegos y después por los romanos de un poder administrativo y político sobre la comunidad, administran el Templo donde todos los judíos, de Jerusalén y de la diáspora, van a practicar los sacrificios y los ritos de purificación por el agua. Los fariseos (en hebreo *perushim*, o «separados»), numéricamente mayoritarios, apegados al espíritu y a la letra de la Ley, preconizan la autoridad igual de la Torá y el Templo, y están a la espera mesiánica de un «hijo de David» que librará a Israel de toda impureza pagana y restablecerá el reino de Dios sobre la tierra. Un escrito cristiano del

siglo I (en la época en que el cristianismo era una secta judía), los Hechos de los Apóstoles, integrado en el Nuevo Testamento, se extraña de las diferencias dogmáticas entre esos dos grupos, diferencias que se ahondan con el paso de los siglos. «Los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángeles, ni espíritu, mientras que los fariseos creen en todo eso», se dice ahí (Hch 23,8). Los fariseos también están divididos en varias tendencias, más o menos legalistas. El tercer movimiento, dividido también en una constelación de grupos, es el de los ascetas del desierto, que proliferan al margen de la autoridad del Templo, multiplican las plegarias colectivas y los baños purificadores; el grupo más conocido es el de los esenios, cuya fabulosa biblioteca fue descubierta, a mediados del siglo XX, en las grutas de Qumran. Finalmente, el cuarto movimiento es el de los zelotes, los combatientes de Yahvé, tan reacios como los fariseos a los paganos, pero que, contrariamente a los fariseos, han escogido la vía de la violencia armada en nombre de Dios.

El judaísmo rabínico

Este es el paisaje al principio de nuestra era: no existe una ortodoxia, sino una multitud de grupos rivales, todos los cuales se presentan como adoradores de Yahvé. El Templo ha sido renovado en los años veinte: a partir de entonces, es un edificio majestuoso, rodeado de un recinto sagrado. Su explanada, el atrio de los gentiles, es accesible a todos; su parte central, prohibida a los no judíos, se abre sobre el atrio de los sacerdotes, con el altar de los holocaustos, y está dominada por el templo mismo, completamente vacío y separado del Santo de los Santos por un velo. En el año 70, los judíos se sublevan contra los romanos..., pero el santuario es escenario de terribles enfrentamientos entre grupos judíos rivales. Los acontecimientos degeneran, los ejércitos romanos incendian el Templo, los judíos son dispersados lejos de Jerusalén, los saduceos desaparecen. Bajo el impulso de un rabino refugiado en Yabne, Johanan ben Zakkai, que crea en torno a él un colegio de sabios, se constituye un judaísmo rabínico de componente farisea que excluye a los grupos no ortodoxos, que habían tomado sus distancias con la Ley (entre ellos, los judeocristianos). Al no poder sacrificar, puesto que el Templo ya no existe, la oración adquiere especial importancia. Aparecen maestros del pensamiento y de la interpretación, los «sabios de la Torá», surgidos en su mayoría del

pueblo y no ya de una clase sacerdotal; entre los más célebres se encuentra Hillel, el pragmático de Babilonia, y Shammai, el rigorista jerosolimitano, dos sabios en perpetuo desacuerdo pero que nunca se mencionan por separado. A la muerte de Ben Zakkai, hacia el año 90, se multiplican los maestros que forman escuela a su alrededor, difundiendo sus enseñanzas las dos primeras generaciones a partir de Palestina, lo que les concede una legitimidad respecto de la diáspora. El judaísmo se organiza alrededor de las sinagogas en las que offician rabinos que no son sacerdotes propiamente hablando, sino especialistas de la Ley y su interpretación. Enseguida aparecen escuelas rabínicas. El papel de los rabinos es entonces, esencialmente, adaptar la Ley a la nueva configuración sociopolítica que surge después de la salida precipitada de Jerusalén, hasta entonces corazón de la vida de la comunidad.

Los comentarios de la Torá, una tradición oral desde Esdras, se ponen por escrito en el siglo II en la Mishná, que será completada siglos más tarde por la Guemará, con las detalladas argumentaciones rabínicas. El primer Talmud, llamado de Jerusalén, fruto en realidad de las academias rabínicas de Tiberíades y Cesarea, comienza a circular a principios del siglo V, pero la obra que se impone en el mundo judío es el mítico Talmud de Babilonia, más preciso y más trabajado, redactado en la forma en que se lo conoce después del de Jerusalén, aunque se remite a los rabinos del periodo del exilio. Cada capítulo de este comentario de la Ley se inicia invariablemente con algunas líneas de la Mishná, varias páginas de la Guemará, completado el conjunto por los profundos análisis de los rabinos, incluidos los posteriores a las primeras redacciones, particularmente Rashi de Troyes, un maestro del siglo XI reputado por la imparcialidad de su exégesis. «El Talmud es, en sí mismo, una contradicción», por retomar una expresión cara a uno de los mayores talmudistas del siglo XX, Adin Steinsaltz, quien, por otra parte, ha publicado su propia traducción del Talmud, añadiéndole sus comentarios. ¿Cómo describir de otra manera ese libro santo que no aporta una, sino diez o veinte respuestas a cada pregunta que plantea y que afectan tanto a la *halajá* o ley como a la *hagadá*, que incluye consideraciones éticas, históricas o, simplemente, aforismos? Formado por sesenta y tres tratados (relativos a las fiestas, los sacrificios, las bendiciones, la propiedad, las reglas de pureza, el trabajo...) divididos en capítulos, el Talmud se convirtió rápidamente en un pilar del judaísmo, parte integrante de los estudios y de la vida judía. Es, en

mi opinión, reflejo de una tradición que ha reivindicado siempre la diversidad, fenómeno que continúa hasta hoy y que, por otra parte, siempre ha rechazado la idea de una autoridad central unificadora. Una graciosa historia muy significativa expresa perfectamente ese hecho: un náufrago judío va a parar a una isla y construye allí dos cabañas, para hacer dos sinagogas. Años más tarde, es recogido por un barco. Sus salvadores se sorprenden de las dos construcciones y él les explica: «Esta sinagoga es la mía. ¡La otra es aquella en la que jamás pongo los pies!».

Las corrientes del judaísmo

«El año que viene en Jerusalén», se desean los judíos cada nuevo año, desde hace dos mil. Además de Yahvé y de la Torá, la Tierra Prometida desempeñó un papel primordial en la salvaguarda de la identidad judía más allá de las divisiones, más allá también de la fragmentación geográfica de este pueblo al que los avatares de la historia han expulsado continuamente de un lugar a otro, y que en todas partes reconstruyeron obstinadamente sus comunidades en torno a las sinagogas. Las persecuciones, sobre las que volveré más adelante, fueron en cierto sentido la argamasa para esos ciudadanos de ninguna parte, a los que durante siglos sus anfitriones prohibieron la integración, fueran cristianos o musulmanes, obligándolos en la mayor parte de los casos a vivir reagrupados en lo que se denominará los guetos.

Entre el siglo I y III, los judíos se instalan en el conjunto del Imperio romano, que cubre entonces casi todo el perímetro mediterráneo, del Norte y del Sur, y se extienden progresivamente al interior de las tierras: Bagdad, el este de Europa, llegando hasta Tombuctú, donde está atestiguada una importante comunidad desde el siglo XI. De buen o mal grado, entre crisis paroxísticas de hostilidad, las comunidades judías conservaron relaciones entre ellas y mantuvieron intercambios, al menos intelectuales, como atestiguan las prodigiosas trayectorias de algunos grandes maestros. El ejemplo más emblemático es, sin duda, el de Moisés Maimónides, llamado «el Rambam», nacido hacia 1135 en Córdoba, en la España de los almohades, refugiado en Fez, Marruecos, antes de convertirse en médico del visir de Saladino, luego jefe de la comunidad judía de Fostat, en Egipto. Está considerado el mayor pensador del judaísmo medieval, una autoridad

consultada por los rabinos de su época y cuya obra principal, la Mishné Torá, o segunda Torá, está considerada el pedestal de la ley rabínica. A finales del siglo XIII, las expulsiones suceden a las persecuciones. En 1290, el rey de Inglaterra ordena la salida de los judíos de sus tierras, en 1306, y luego en 1394, son expulsados de Francia, en 1492 la Inquisición real los expulsa de España y, cuatro años más tarde, de Portugal.

Se constituyen dos mundos judíos, el asquenazí, en la Europa central, y el sefardí, en el Magreb y el imperio otomano. La evolución del judaísmo no será la misma en los que, en adelante, van a constituir dos universos distintos. Los asquenazíes se estructuran en torno a una lengua, el yidis, una mezcla de hebreo y lenguas eslavas, mientras que los sefardíes adoptan el ladino y el judeoárabe. Los primeros, establecidos en el este de Francia, Alemania, Lituania y, sobre todo, en Polonia, son el mantillo de la Haskalá, un movimiento intelectual que se desarrolla en el siglo XVIII bajo el efecto de la Ilustración, que preconiza reformas, especialmente en el ámbito de la educación, para dar a todos los niños judíos una base de cultura general y de lenguas, y atenuar de este modo sus diferencias con el «mundo exterior». Ese movimiento, cuya figura emblemática es Moses Mendelssohn (1729-1786), llegará en el siglo XIX al mundo oriental, pero sin alcanzar el vigor que adquiere en Europa occidental y que querrá introducir reformas en el seno mismo del judaísmo. Hay que decir que en el mundo árabe musulmán, beneficiario de la tolerancia del imperio otomano, los sefardíes podrán desarrollarse mucho más fácilmente en su medio de acogida, adoptando de manera espontánea sus usos y costumbres.

Como reacción a la Haskalá se desarrolla en el este de Europa, alrededor del rabino Israel Ben Eliezer, más conocido bajo el nombre de Baal Sem Tov, un movimiento pietista y místico, el hasidismo, cuya piedra angular es la comunión gozosa con Dios, en particular mediante el canto y la danza. Aunque combatido por una parte de los rabinos, que temen derivas mesiánicas y le anteponen el estudio del Talmud, el movimiento de Baal conoce un increíble éxito popular. Al intelectualismo de las escuelas talmúdicas, opone la emoción, sin excluir el estudio. A las comunidades que viven en la inquietud, aporta figuras de maestros espirituales, los rebe, en torno a los cuales se estructuran los grupos en comunión profunda. El judaísmo rabínico desconfía de esas figuras que consideran que no tienen que rendir cuentas a Dios, desconfianza que perdura hasta hoy, aunque las

relaciones entre el judaísmo rabínico y el hasídico hayan mejorado considerablemente. Los hasidim son comúnmente llamados ultraortodoxos, por su aplicación especialmente estricta de la Ley que llega hasta el rechazo de ciertos elementos de la modernidad, por ejemplo, la televisión; hacen alarde de una voluntad de separatismo social con respecto a los demás judíos y son reconocibles por sus vestimentas negras y su gran barba entre los hombres, y las pelucas y los vestidos largos y amplios para las mujeres; se dan a sí mismos el nombre de *haredim*, literalmente los «tembladores», es decir, aquellos que tiemblan ante Dios o que temen a Dios. Con el paso del tiempo, algunos grupos han adquirido especial amplitud. Uno de los más conocidos en Occidente es el de los lubavitch, discípulos del rebe Menachem Schneerson, que, a partir de su sede de Brooklyn, orquestó campañas misioneras en todo el mundo judío.

El hasidismo afectó relativamente poco, hasta estos últimos años, a los sefardíes, que, desde el siglo XII, desarrollaron su propia mística que pretende ser heredera de la Merkabá de los dos primeros siglos antes de nuestra era: la Cábala. Esta nace en Provenza, en la década de 1150, con la aparición de un pequeño libro, el *Sefer ha-Bahir* o «Libro de la claridad», que comenta versículos bíblicos de manera esotérica, haciendo intervenir fuerzas, medidas y atributos divinos. Habrá que esperar un siglo más para que aparezca, en Castilla esta vez, la obra maestra de la Cábala: el Zohar o «Libro del esplendor», atribuido a Moisés de León, quien, según la leyenda, habría reunido las enseñanzas de los grandes sabios de los siglos I y II de Safed, Palestina. Es más probable que este conjunto en cinco volúmenes sea obra de un grupo de estudiosos o incluso de varios. Por otra parte, esos textos se difundieron primero en forma de fragmentos, reunidos en el siglo XVI e impresos por vez primera en Mantua, en 1558. Para los cabalistas, la Torá es un intermediario que permite a lo divino comunicarse con el hombre, y al hombre actuar según lo divino. En cuanto a sus enseñanzas, son, dicen, la «Ley oral y secreta» recibida por Moisés en el monte Sinaí al mismo tiempo que la Ley escrita. Una Ley oral que es una especie de estrato de la Ley escrita; la Torá tiene, según ellos, cuatro niveles de interpretación. Se propone un esquema de lectura del universo: es el árbol de las diez sefirot, una jerarquía de diez fuerzas divinas fundamentales. A ello se añade una clave de lectura de la Biblia: la gematría, basada en cálculos complejos a partir del valor numérico de las letras hebreas que componen las palabras o

las frases. Existen también decenas de métodos de gematría; cada cabalista privilegia, evidentemente, el suyo... y considera que esas diferentes interpretaciones posibles son la prueba de las ramificaciones sin fin del Libro santo. En los círculos cabalistas están muy difundidas las prácticas mágicas, siempre asociadas al valor numérico de las letras, igual que las peregrinaciones votivas a las tumbas de los sabios, donde, de la misma manera que en el contexto hasídico, se realizan rituales para conseguir curaciones u objetivos diversos, lo que los distancia del judaísmo rabínico. Señalaré, por último, otra particularidad de la Cábala, que se encuentra en menor medida en el hasidismo: la doctrina del *gilgul*, la transmigración, de la que se habla por primera vez en el *Bahir*, obra de mediados del siglo XII, desarrollada en el Zohar y, sobre todo, en el *Shaar ha-gilgumim*, la «Puerta de las reencarnaciones», obra maestra de Isaac Luria, gran figura del movimiento cabalista de Safed, Palestina, en el siglo XVI. En la base de esta doctrina se encuentra la creencia platónica en la preexistencia de las almas, a las que Dios creó andróginas, y que se dividen, en el momento de encarnarse, en dos partes, una masculina y otra femenina. Cada parte del alma tiene misiones que cumplir en la tierra, una de las cuales consiste en encontrar a su otra mitad para unirse con ella mediante el matrimonio. Si este encuentro no tiene lugar, o si la misión o las misiones que corresponden al alma no se realizan, Dios le ofrece otras oportunidades en este mundo antes de llegar al más allá, a la espera de la resurrección de los cuerpos y las almas. Según la tradición, los grandes maestros cabalistas saben reconocer, en rasgos secretos en la frente y en las manos, las encarnaciones precedentes de cada uno. Casi parece innecesario aclarar que tal doctrina es considerada una herejía por el judaísmo rabínico.

Ese judaísmo rabínico, que se pretende heredero del colegio de sabios reunido en Yabne por Johanan ben Zakkai después de la caída del Templo, se desarrolló al margen de las corrientes místicas y mesiánicas. Sus rabinos no se opusieron a la evolución del judaísmo, pero su interpretación de la Ley es siempre prudente, y lo es cada vez más después de la aparición de la Haskalá, el movimiento reformador influido por la Ilustración. Su fidelidad a la tradición les ha valido la apelación de «ortodoxos», que le dieron en primer lugar sus adversarios. Su judaísmo se centra en el estudio de la Torá y en la aplicación de sus mandamientos, los *mitzvot*, que introducen, dicen, una dimensión espiritual en la vida cotidiana. Las oraciones en la sinagoga, la

observancia del *shabbat*, el día del sábado consagrado a Yahvé y a la familia, el respeto a las leyes alimentarias, la circuncisión, las prácticas en torno a las fiestas, explican los rabinos, son tanto una disciplina de vida como un recuerdo permanente de la trascendencia, el reflejo de una espiritualidad viva. En ese judaísmo, las especulaciones teológicas se eclipsan ante las interpretaciones de la Ley y sus aplicaciones. Se han creado instancias a escala nacional, en Francia, por ejemplo, alrededor de un Consistorio que alberga el Beth Din, la Casa del Juicio, que regula las modalidades de la vida religiosa, entrega los certificados de celibato, conversión o divorcio religioso, y controla la cadena de producción de la alimentación *kosher*, basada en un conjunto de leyes surgidas de prescripciones bíblicas. Esta instancia es la que entrega las etiquetas de certificación.

Una corriente más reciente del judaísmo, llamada reformista, nació en Alemania en el siglo XIX y es hoy mayoritaria a escala planetaria. Surgidos de la Haskalá, sus pensadores se interesan por el espíritu de la ley más que por sus manifestaciones externas, trabajan para adaptar los ritos a la modernidad, a riesgo de reformas radicales, y cuestionan incluso la autoridad exclusiva de los rabinos en la interpretación de los textos, que según ellos debe ser libre. El judaísmo reformado conoció en sus principios algunos excesos, en particular cuando sus defensores de la Unión Reformista de Berlín propusieron el abandono completo de la *cashrut*, del *shabbat* y de la circuncisión, al considerar que los judíos no son ya un pueblo en el exilio, sino una comunidad presente en el mundo que tiene como vocación proclamar el monoteísmo. A finales de la década de 1840, se organizaron encuentros de los rabinos reformistas, pero, a falta de unanimidad, el director del seminario de Breslau, Zacharias Frankel, se escinde en 1854 y funda el judaísmo llamado conservador, igualmente conocido por el nombre de masortí o tradicional, que quiere ser un término medio entre la rigidez de los ortodoxos y el liberalismo de los reformadores. El movimiento reformado, que entronizó a la primera mujer rabina (la alemana Regina Jonas, en 1935), ha vuelto después sobre alguna de sus posturas más radicales restableciendo los ritos ligados a las fiestas, un *shabbat* y una *cashrut* suavizados, así como al uso litúrgico del hebreo. Como las otras escuelas, es muy refractario a los matrimonios mixtos, pero en cambio ha simplificado las conversiones al judaísmo, una religión que se transmite por la madre (es judío aquel que nace de una madre judía). Preconizando una total igualdad entre los sexos, el

judaísmo reformado ha emprendido, por último, lo que parece una revolución con respecto a los medios ortodoxos: exige, para el *guett*, el divorcio religioso, la firma de los dos miembros de la pareja, mientras que la tradición no reconoce más que el repudio de la mujer mediante un escrito firmado por su esposo.

Antijudaísmo, antisemitismo, antisionismo

Poco después de la caída del Templo y del exilio de Jerusalén, hacia el año 70 de nuestra era, el judaísmo, como dije anteriormente, se vuelve a centrar en los maestros de la Ley y excluye a los movimientos disidentes, entre los cuales se cuenta el que se ha organizado en torno a la memoria de un predicador crucificado, cuyo fieles, los cristianos, afirman que ha resucitado. Una vez consumada la ruptura, se lanzan las primeras invectivas de deicidio contra los judíos, acusados de la muerte de Jesús, Hijo de Dios. Los escritos antijudíos se multiplican, procedentes de los Padres de la Iglesia y de las más altas cimas de la jerarquía religiosa. En el año 438, en un imperio romano ya cristiano, el Código de Teodosio, promulgado simultáneamente en Roma y en Constantinopla, multiplica leyes y decretos de segregación, y, en el año 541, el cuarto concilio de Orleans, que reúne a treinta y ocho obispos, está esencialmente consagrado a las medidas contra los judíos, por ejemplo, la prohibición de poseer esclavos cristianos o la de aparecer en público durante el periodo pascual. Sin embargo, hasta el siglo XII, los judíos son tolerados en el mundo cristiano, a la vez por razones económicas (practican oficios necesarios pero prohibidos a los cristianos, como la usura) y teológicas (el «pueblo deicida» es el testigo de la crucifixión y, por sus humillaciones, prueba que la alianza de Dios se ha desplazado). Las primeras cruzadas, que ven hordas en movimiento dispuestas a liberar Jerusalén de la dominación musulmana al grito de «Dios lo quiere», consigna lanzada por el papa Urbano II durante su llamada del 27 de noviembre de 1095, son ocasión de los primeros pogromos a gran escala: en su camino, antes de haber franqueado las fronteras de Occidente, los cruzados masacran a las comunidades judías de Metz, Tréveris, Maguncia, Colonia y Ratisbona. Y cuando cae Jerusalén, el 15 de julio de 1099, mientras los jefes cruzados se deshacen en oraciones en el Santo Sepulcro, sus tropas se ensañan durante tres días contra los

«infieles», es decir, a la vez los judíos y los musulmanes.

Es una época sombría la que se abre para los judíos de Occidente. Regularmente expulsados, sus bienes son confiscados. En 1215, el concilio de Letrán les impone que lleven un círculo de tela de color. En 1239, el papa Gregorio IX pide a los reyes de Francia, España e Inglaterra que confisquen todos los ejemplares del Talmud. En 1242, Luis IX (el futuro san Luis) hace quemar veinticuatro carretas con ejemplares de este libro en la plaza de Grève, en París, y los papas animan luego a esta práctica. Los judíos son acusados de asesinato ritual, de profanación de las hostias, se convierten, con la bendición de las autoridades civiles y religiosas, en los chivos emisarios de las cóleras populares. La España de los siglos XIV y XV les ordena, así como a los musulmanes, que se conviertan al cristianismo o que se exilien. Pero los *conversos* siguen siendo cristianos de segunda categoría, sospechosos de no ser sinceros en su conversión. A partir de entonces, los judíos son considerados, colectivamente, por el Occidente cristiano culpables de existir. En 1492, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón decretan la expulsión de los judíos de España, que encuentran refugio en el imperio otomano, donde los musulmanes les ofrecen, así como a los cristianos, el estatuto de *dhimmis*, protegidos, a cambio de un impuesto específico pagado a las autoridades.

Vienen luego el movimiento de las Luces y la industrialización del siglo XIX, y da la impresión de que se ha pasado la página del antijudaísmo. Convertidos en 1791, después de la Revolución, en ciudadanos franceses de pleno derecho, los judíos ven aflojarse la presión en torno a ellos en todo el espacio europeo. Acceden a las funciones oficiales, invierten en el comercio y la industria, salen de sus guetos y ven surgir, en su seno, una burguesía emancipada. La situación no es la misma en la Europa del Este, donde las persecuciones continúan, y los judíos salen en masa de allí buscando refugio en el Oeste. En los medios revolucionarios surge una judeofobia anticapitalista. No es solamente de carácter religioso, sino que toma un cariz racial. El alemán Wilhelm Marr forja en 1879 una palabra para caracterizarla: antisemitismo. Esta tendencia se organiza en torno a grupos, partidos, medios de comunicación que no necesitan muchas excusas para acusar a los judíos de todos los males, incluido de querer fomentar nuevas guerras para obtener de ellas beneficios materiales. El incremento del antisemitismo confirma a los grupos militantes en la idea de crear un Estado judío en el que, según el proyecto inicial, se desarrollaría una laicidad judía abierta a la modernidad.

León Pinsker publica anónimamente, en Berlín, *Autoemancipación*, una obra que fundamenta ese proyecto, alrededor del cual se organizan tres congresos en la década de 1880. En 1890, Natham Birnbaum forja la palabra «sionismo». En 1897, Theodor Herzl, que había publicado un año antes su manifiesto *El Estado de los judíos*, logra reunir en Basilea a toda la nebulosa que se define como sionista para hacer de ella un movimiento político organizado. Un primer proyecto de establecimiento de un Estado en Uganda es rápidamente abandonado: es en Palestina, allí donde el pueblo judío tiene sus raíces, donde el movimiento sionista quiere construir el Estado de Israel. El proyecto de un hogar nacional judío en Palestina es reconocido en 1917 por la declaración de James Balfour, entonces ministro británico de Asuntos Exteriores, en el contexto de la guerra entre el reino y el Imperio otomano. En 1929, se funda una Agencia judía para alentar la *alya*, la inmigración judía a Palestina. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, medio millón de judíos se han instalado allí. Durante ese tiempo, el antisemitismo alcanza proporciones paroxísticas en Occidente. En el poder en Alemania desde 1933, Hitler reflexiona sobre los medios de dejar al Reich «*judenrein*», limpio de judíos. Estos son excluidos primero de la función pública, después de numerosos oficios, incluidos los artísticos y los culturales, encerrados en guetos, expulsados inicialmente sobre todo a Polonia, finalmente reagrupados en campos de concentración, donde se pone en acción la «solución final»: su exterminio coordinado, sistemático, industrial, entre 1939 y 1945. Cerca de seis millones de judíos de Europa (sobre un total de doce a trece millones) son víctimas de la Shoah.

El 14 de mayo de 1948, David Ben Gurion proclama el Estado de Israel, bajo el retrato de Herzl, y enseguida es reconocido por la ONU. Es entonces un trozo muy pequeño de territorio, que acoge a los judíos del mundo entero otorgándoles automáticamente la ciudadanía. Nada más creado, ese Estado está ya en guerra con los países árabes vecinos. Una serie de victorias militares le permitirá extender sus fronteras, suscitando, sin embargo, una situación de bloqueo, relacionado especialmente con la trágica suerte de millones de palestinos cristianos y musulmanes, siempre a la espera de la creación de un estado viable, muchos de los cuales viven en condiciones miserables, lo que tiene graves consecuencias para la estabilidad de toda la región. Actualmente, sobre un total de cerca de catorce millones de judíos en el mundo, cinco millones viven en Israel, la segunda comunidad después de

la de Estados Unidos, que cuenta con seis millones de miembros.

[1](#) A. Lemaire, *Naissance du monothéisme, point de vue d'un historien*, París, Bayard, 2003, pág. 40.

Cristianismo

Contrariamente al judaísmo que, como acabamos de ver, se forjó en el curso de muchos siglos de historia del pueblo judío, una historia salpicada de profecías, controversias, encuentros con otras creencias e influencias recíprocas, el cristianismo se funda en la herencia de una sola persona: un profeta judío de nombre Jesús. Para los cristianos, Jesús no es solo un profeta que revela una vía de liberación, como el Buda, o que afirma la existencia de un Dios supremo y le organiza un culto, como Zoroastro. Jesús, según ellos, es Hijo de Dios y Dios mismo en tanto que encarnación de la segunda persona de la Trinidad (para los cristianos, Dios es Uno en tres personas). Su mensaje fue transcrito más rápidamente que el de los profetas anteriores. Y la historicidad del personaje, afirmada por fuentes externas, aunque tenues, no constituye actualmente objeto de duda.

Jesús, el Cristo

La exégesis científica, nacida en Alemania en el siglo XVIII, combatida primero por las iglesias antes de que se adscribieran a ella, permite, gracias al estudio de las fuentes analizadas y a los *criterios de autenticidad* aplicados, establecer una biografía, sin duda sucinta pero, no obstante, verosímil, de un judío llamado Jesús, nacido en Palestina unos años antes del inicio de nuestra era, aunque esta comience teóricamente con su nacimiento. Jesús es mencionado en dos ocasiones por el historiador judío Flavio Josefo (ca. 37-ca. 100) en sus *Antigüedades judías*, redactadas hacia los años 92 o 93, por el historiador romano Tácito (57-120) en sus *Anales*, de manera más vaga por el procónsul romano Plinio el Joven, que se refiere, en una carta al emperador fechada en 120, a un grupo que entona cánticos al «Cristo como a un dios». En el Talmud de Babilonia se hacen dos referencias a un tal Yeshu que practicaba la magia, precisando el versículo 43a que fue ahorcado la víspera de la Pascua judía. Pero lo esencial de lo que sabemos de Jesús procede de

fuentes cristianas, y en primer lugar de los cuatro Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El más antiguo, el de Marcos, fue compuesto cuando todavía vivían testigos directos de los acontecimientos relatados. Los de Mateo y Lucas, escritos entre los años 80 y 90, se apoyan en un conjunto común de doscientas treinta frases de Cristo que los especialistas designan como la «fuente Q» (del alemán *Quelle*, «fuente»), que habría existido en forma de una compilación precoz, hoy desaparecida. El Evangelio de Juan, el más tardío, fue redactado hacia el año 100, es decir, al menos sesenta años después de los hechos que describe. Es un evangelio atípico, formado por grandes discursos, no por parábolas breves, como los otros tres, llamados sinópticos, y que desarrollan temas inéditos, insistiendo, por ejemplo, en la vida eterna y en la Luz que se opone a las tinieblas. El Nuevo Testamento, del que Jesús es protagonista indiscutible, está constituido también por otros veintitrés documentos, cartas y epístolas dirigidas a las comunidades cristianas que precisamente entonces comienzan a formarse. Añadiré a ellos la masa de los escritos apócrifos apartados del canon por la Iglesia, bien porque se los considerara no creíbles respecto de lo que la tradición había conservado de Jesús, bien porque se alejaban de la doctrina cristiana, mezclando elementos de la gnosis, una corriente iniciática que propone el acceso a la Luz y a los secretos del universo a través de las «palabras secretas» de Cristo.

Se sabe que Jesús pertenecía a una familia de judíos muy piadosos, que practicaban la circuncisión, respetaban el *shabbat* e iban en peregrinación al Templo para las fiestas. Se supone que, según la tradición de su época, fue educado en la escuela de la sinagoga antes de adoptar el oficio de su padre, carpintero. No se excluye, como sostiene la tradición protestante, que haya sido el mayor de varios hermanos; los Evangelios recogen los nombres de cuatro de ellos, y mencionan igualmente a dos hermanas (Marcos 3,21 y 31-35; 6, 3; Juan 2,12; 7,3-5; 7,10...). Es, en cambio, muy poco probable que haya estado casado; el celibato, sin duda rechazado por la tradición judía mayoritaria, era un valor entre los esenios y en numerosos predicadores itinerantes de la época. Y no se ve por qué razón sus discípulos, que afirman que era célibe, podían haber tratado de ocultar un hecho que no habría chocado a nadie, puesto que la mayoría de los rabinos estaban casados. Tampoco se sabe nada de sus primeros treinta años de vida, «los años ocultos» según la tradición cristiana. Los escritos canónicos relatan

esencialmente su ministerio público, que duró entre un año (según los tres Evangelios sinópticos) y tres años (según el Evangelio de Juan). Su predicación comienza poco después de ser bautizado en el Jordán por Juan Bautista, un predicador que denunciaba la política de aculturación desplegada por los romanos, y que es muy citado en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo. Jesús no es un agitador político, sino un profeta itinerante e independiente, como existen decenas en su tiempo, que practica exorcismos y curaciones, y predica el amor y la no violencia. Está rodeado de un primer círculo de doce hombres y, hecho singular, por mujeres, a las que la tradición judía confina, sin embargo, al hogar, y que, además, son marginadas, viudas y, tal vez, incluso prostitutas; en numerosas ocasiones, recuerda la igualdad entre todos, pobres y ricos, hombres y mujeres, justos y pecadores. Impone a quienes lo siguen un modo de vida radical; él mismo es un vagabundo que confía en Dios para comer y dormir. Su mensaje se dirige, en primer lugar, a los excluidos, quienes, dice, serán los primeros en el reino de Dios. Los judíos piadosos le reprochan las libertades que se toma con la Ley: transgrede el sábado y el ayuno, se alza contra las reglas de pureza, profesa el respeto al espíritu de la Ley en la que ve una llamada a la libertad interior y al amor, pero denuncia su aplicación rigorista por los hombres. El Dios del que se reclama es el Dios de Israel; frecuenta, por otra parte, las sinagogas, donde discute con los doctores de la Ley, y se dirige al menos una vez en peregrinación al Templo. El personaje es tajante en sus palabras, y sus accesos de cólera son legendarios. Uno de ellos firmará su condena a muerte cuando, en el atrio del Templo de Jerusalén, derribe los puestos de los mercaderes que venden las ofrendas de los sacrificios y anuncie el fin de ese Templo «hecho por hombres» (Mc 14,58). Probablemente, los sacerdotes decidieron poner fin a sus actividades después de este escándalo. Jesús comprende que su condena es ineluctable: la víspera de su arresto, reúne a sus doce apóstoles para una última cena, parte el pan y reparte el vino según la tradición judía, pero añade dos frases extrañas, contadas por los tres Evangelios sinópticos. «Tomad y comed, esto es mi cuerpo», dice al partir el pan. Luego, tendiéndoles la copa de vino: «Esta es mi sangre, la sangre de la alianza que será derramada para muchos en perdón de los pecados» (Mt 26,26-27; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20). Traicionado por uno de los Doce, Judas, que lo denuncia a las autoridades, Jesús es detenido por la noche. Lo conducen enseguida ante el Sanedrín, que lo condena por blasfemo después

de haberlo interrogado sobre su mesianismo. Lo transfieren entonces ante el gobernador romano, Poncio Pilatos, único habilitado para pronunciar una condena de muerte, y es crucificado ese mismo día, un viernes, víspera del *shabbat*, en el Gólgota, fuera de Jerusalén. Como bien dice Joseph Klausner, «aquí acaba la vida de Jesús y comienza la historia del cristianismo».¹

En efecto, comienza una historia curiosa. Dos días más tarde, un domingo, que es el de la Pascua judía, en el año 30, o 33 según los cálculos efectuados posteriormente, los Evangelios afirman que unas mujeres que acuden a la tumba para lavar y embalsamar el cuerpo –tarea que no habían podido realizar antes en razón del *shabbat*– encuentran la tumba vacía. La tesis de la resurrección, que se enfrenta al principio con una fuerte incredulidad, según relatan los evangelistas, se impone con las apariciones del Resucitado, irreconocible incluso para sus seres más próximos, pero con el mismo lenguaje e incluso realizando milagros, como atravesar puertas cerradas o aparecer bruscamente en medio de una reunión. La crucifixión se dota desde entonces de un sentido: estará en adelante en el centro de la teología cristiana.

La filosofía de Cristo

En una de mis obras anteriores, *El Cristo filósofo*,² algunas de cuyas ideas los lectores encontrarán en este capítulo consagrado al cristianismo, he mostrado el hiato que ha existido a menudo, a través de la historia, entre las enseñanzas de Jesús y los dogmas contruidos posteriormente por las Iglesias cristianas. He insistido igualmente en el carácter decididamente innovador y universal del mensaje de aquel que, no obstante, pensaba sin duda simplemente en renovar su religión, el judaísmo.

Jesús, que habla con frecuencia en primera persona (dice «yo» allí donde los demás profetas se expresan en el nombre de Dios), se presenta como el camino de salvación que cada uno debe tomar de manera individual. «Ven y sígueme», le dice al joven rico que le pregunta cómo obtener la vida eterna (Mt 19,16-22). Pero, al mismo tiempo, se declara el Enviado de Dios, más todavía, el Hijo de ese Dios al que llama «abba», padre, y al que hace constantemente referencia. Como el Buda, como Zoroastro, renueva las enseñanzas de aquellos que le han precedido y realza el precepto principal de la Ley, a la vez muy simple y muy arduo, que se resume en el amor a Dios y

el amor al prójimo..., a todos, incluidos los miserables, los excluidos, los enemigos. Anuncia un mundo nuevo, el Reino de Dios, del que no da ninguna precisión, si no es que allí los valores estarán invertidos (el pobre será rico y el poderoso será esclavo), pero cuya inminencia explica sus repetidas llamadas a la conversión. Jesús trastoca así todas las reglas morales vigentes en el mundo antiguo. Es subversivo cuando afirma el respeto al que todo ser humano tiene igual derecho, en tanto que hijo de Dios, igualdad que el budismo afirma de manera diferente, pero también revolucionaria. Subversivo también cuando hace de la libertad del individuo el punto central de su enseñanza: rechaza la idea de cualquier determinismo social, familiar, étnico o religioso, e incluso de una fatalidad que prohibiera a los individuos elegir la vía de salvación que propone. Más aún, amplía infinitamente la noción de perdón, reconoce a cada uno el derecho al error y la posibilidad de borrar ese error sin ser juzgado ni condenado: el perdón, dice, debe ser incondicional. No denuncia el dinero, sino el amor al dinero, y llama incansablemente a la caridad y a compartir con los demás. Exige responder a la violencia mediante la no violencia. Y, sobre todo, concede a la persona humana una dignidad plena, haciendo del individuo un ser autónomo y responsable.

Con frecuencia se ha planteado la cuestión de si Jesús tuvo o no la intención de fundar una nueva religión. Ya he dicho que era plenamente judío, y no cuestionaba la ley mosaica, sino su aplicación por los hombres. En sus frecuentes altercados con los fariseos y los saduceos, no denunció sus creencias, sino sus ritos. «Anuláis así el mandamiento de Dios con esa tradición vuestra, que os habéis transmitido», les espeta (Mc 7,13). Quiso volver a los fundamentos del judaísmo para extraer su dimensión ética universalista. Sin embargo, Jesús propuso tres gestos nuevos, portadores de una fuerte carga simbólica, que constituyeron el fundamento de su Iglesia desde su constitución. El primero es el bautismo único «de arrepentimiento para el perdón de los pecados» (Mc 1,4), que recibe de Juan el Bautista y que pide a sus apóstoles que perpetúen cuando se les aparece después de su resurrección. El segundo gesto es el de la fracción del pan y el reparto del vino en la Última Cena. En los Hechos de los Apóstoles, cuya redacción comenzó unos veinte años más tarde, y posteriormente en sus Epístolas, Pablo afirma que Jesús dijo a los suyos «Haced esto en memoria mía» (1 Cor

11,24-26), instaurando así la eucaristía cristiana, que está en el centro del culto. Finalmente, el tercer gesto, cronológicamente el primero, es la elección por Jesús de los doce (e incluso de un círculo más amplio de setenta y dos) a los que confía la misión de evangelización dirigida a todas las naciones (Mt 28,19; Mc 16,15).

Nos podemos preguntar sobre la percepción que tenía Jesús de su propio estatus, una idea que desbordaría la del simple sabio. Él dice explícitamente que es enviado por Dios, pero nunca que sea Dios. Insiste en su relación privilegiada con ese Dios del que se dice repetidas veces el hijo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y al Padre no lo conoce más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; Lc 10,22). Ante el Sanedrín, el gran sacerdote lo interroga: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». Y Jesús responde tajante: «Yo soy» (Mc 14,61-62). Durante su corta predicación, incluso utiliza esta apelación de Mesías, literalmente el Ungido, *mechiah* en arameo, *christos* en griego, para definirse. Pero es después de la resurrección cuando sus discípulos le dotan definitivamente de una identidad sobrenatural. Lo elevan por encima de los profetas: el título de Cristo, unido al nombre de Jesús, llegará a ser el nombre propio que utilizarán para designarle. Jesús se convierte en el Señor.

El nacimiento de la Iglesia

En las semanas que siguen a la crucifixión, los apóstoles comienzan su predicación «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), arengando a los peregrinos que acuden al templo para hablarles de Cristo. La Iglesia, del griego *ekklesia* o «asamblea de ciudadanos», que se forma en Jerusalén, está constituida por grupos pequeños de judíos que respetan el *shabbat* y la Ley, reuniéndose los domingos para conmemorar la Resurrección en torno a una comida en la que parten el pan y reparten el vino, como había hecho Jesús. Los peregrinos se vuelven a marchar convertidos y fundan en sus lugares de origen comunidades nuevas: en Jope, Lidia, Tiro, hasta Damasco. La apertura del cristianismo a los no judíos no se realizará sin enérgicos debates, que oponen a Pedro, que ha asumido la cabeza de la *ekklesia*, y luego a Santiago, «el hermano de Jesús» que le sucede, a Pablo, un fariseo convertido en el camino de Damasco. Este último,

que percibe su misión en sentido amplio, bautiza tanto a judíos como a paganos. Única concesión a los jerosolimitanos: acepta, en un primer momento, que las comidas no se tomen en común en las comunidades mixtas, por respeto a la pureza ritual encuadrada en las reglas de la Ley judía, luego deja caer ese último tabú, a riesgo de una ruptura con los defensores de la condición exclusivamente judía de los fieles de Cristo. Pero no es sino después de la caída del Templo, en el año 70, y, por lo tanto, con el final de la *ekklesia* jerosolimitana y la ruptura con el judaísmo, cuando este carácter mixto se convierte en regla. Las comunidades se organizan mientras tanto cada una alrededor de un Anciano, y se reagrupan regionalmente con un obispo que administra la vida religiosa en su región. Es también el inicio de las persecuciones a los cristianos, que, hasta entonces, se beneficiaban del estatus de extranjeros concedido por el Imperio romano a los judíos y que les autorizaba a no sacrificar en el culto al emperador y las divinidades romanas. La Iglesia va a desarrollar enseguida una teología del martirio por la fe, luego un culto de los mártires, los primeros santos, poniendo por delante el poder de intercesión de estos ante Dios.

A finales del siglo II, existen ya escuelas de teología, la más conocida de las cuales es la Didascalia de Alejandría, donde se elabora la definición del *Logos*, el Verbo encarnado en Jesús. Clemente, obispo de Alejandría, afirma la unidad de Dios y del Cristo-*Logos*, abriendo la vía a debates que degeneran en peleas, acusaciones de herejía y exclusiones. Uno de los primeros movimientos contestatarios de la línea ortodoxa es el docetismo, que niega la encarnación, afirmando que el cuerpo humano de Cristo no fue más que una ilusión. Los modalistas van más lejos en esa lógica, sosteniendo que Dios y Jesús no eran más que uno, es Dios quien directamente fue crucificado. A la inversa, los adopcionistas ven en Jesús a un hombre adoptado por Dios y no a su Hijo propiamente dicho. Los fieles defienden acaloradamente una u otra de estas tesis; el obispo de Roma, que, a pesar del cuestionamiento de Alejandría, Cartago o Antioquía, reivindica la primacía desde el fin de la Iglesia de Jerusalén y se esfuerza por definir la ortodoxia dogmática, interviene para condenar y excomulgar a los herejes. La primera excomunión es la de Marción, en el año 144. A las discusiones sobre la naturaleza de Cristo se añade pronto un nuevo tema de discordia: la naturaleza de las relaciones del Padre con el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, la Trinidad. La ortodoxia preconiza la consustancialidad, afirmando que las tres personas de

la Trinidad son de la misma sustancia o de la misma naturaleza, en otras palabras, que hay un Dios único en tres personas, cada una de las cuales no existe más que en relación con las otras dos, actuando de forma indivisible. Algunas teorías terminarían desapareciendo, como el arrianismo, que, sin embargo, conoció un inmenso éxito popular en los siglos IV y V, que afirma que el Hijo, al ser engendrado por el Padre, no puede ser considerado su igual: es Dios de forma secundaria, por decirlo así, respecto al Padre. En respuesta al nestorianismo (Nestorio era el obispo de Constantinopla) que rechaza la apelación «María madre de Dios», y por ello incluso la plena divinidad de Cristo, la Iglesia de Alejandría afirma una doctrina monofisita que reconoce una sola naturaleza en Cristo, la divina. El concilio de Calcedonia, que condenará en el año 451 esas dos doctrinas, dará nacimiento al primer cisma: la Iglesia de Alejandría, que toma el nombre de Iglesia copta, se separará y será seguida en la doctrina monofisita por otras Iglesias orientales, como la Iglesia ortodoxa siria, la Iglesia armenia y la Iglesia siro-malabar india. Los herederos del nestorianismo subsisten esencialmente en Irak y en Siria.

La Iglesia de los dos imperios

En el año 313, por voluntad del emperador Constantino, el cristianismo es reconocido por el Imperio romano, que se extiende en torno a la cuenca mediterránea y sobre gran parte de Europa. Accede incluso al rango de religión privilegiada. La Iglesia, ya rica por las donaciones de los fieles desde que ha conquistado a las capas superiores de la sociedad, incrementa incluso su riqueza gracias a las dotaciones del emperador, y Roma se llena de basílicas. En el 330, cuando Constantino transfiere su capital a Bizancio, a la que bautiza como Constantinopla, el obispo de Roma, que en adelante se llamará «papa», reina libremente sobre la ciudad, y su influencia se extiende por toda la cristiandad. En efecto, el Imperio se cristianiza: sus fiestas celebran a partir de entonces la Resurrección o la Navidad, el domingo se convierte en el día del Señor, el rostro de los criminales, «formado a imagen de la belleza celestial», no se marca ya como quería la costumbre. Se instala la confusión entre lo político y lo temporal, el emperador interviene en los asuntos clericales y dogmáticos, convoca y preside los concilios, crea los

obispados. Pero en ese siglo IV, a pesar de las derivas de algunos de sus clérigos, que se han convertido en notables, la Iglesia, que es escuchada por el poder, se atiene a los principios evangélicos. Instauro la caridad como dogma, y alienta las donaciones de los «depósitos de piedad». Los obispos construyen asilos, donde se atiende a los enfermos y los excluidos, se organizan distribuciones en favor de los pobres. En 391, Teodosio I da un paso suplementario haciendo del cristianismo la religión estatal del Imperio: prohíbe los cultos paganos, y los perseguidos de ayer se convierten en perseguidores.

La caída del Imperio de Occidente, en 410, no deja de tener consecuencias para el cristianismo, en adelante claramente dividido entre Oriente y Occidente; cada una de las dos Iglesias sigue su camino con un foso que se ahonda progresivamente entre las dos. En Occidente, que insiste en su primacía, el papa es en adelante la única autoridad que puede negociar con los bárbaros, al precio de compromisos que se sucederán durante siglos con los diferentes reinos de Europa. La Iglesia de Oriente queda dominada por la figura tutelar del emperador, que establece cuatro sedes patriarcales, además de Roma: Constantinopla «en igualdad de honor» con la sede papal, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Por otra parte, otorga la autocefalia a las Iglesias situadas más allá de las fronteras del Imperio, en particular en Persia, Armenia y Georgia. Dirigidas por patriarcas de gran personalidad, aisladas a partir del siglo VII por el avance del islam, esas Iglesias se hacen cada vez más autónomas. Solo Constantinopla continúa batiéndose con Roma sobre detalles de rito y disciplina. En repetidas ocasiones, las dos Iglesias rozan el cisma, acusándose mutuamente de herejía; la disputa más grave es la de las imágenes: Roma reprocha a Constantinopla su culto a los iconos. El cisma termina por hacerse inevitable cuando surge una nueva disputa alrededor del pan de la comunión: pan ácimo, es decir, sin levadura, exige Roma; pan con levadura, replica Constantinopla. En 1504, se consuma la ruptura: Roma excomulga a Miguel Cerulario, el patriarca de Constantinopla, que responde anatémizando a los legados papales. Los lazos que todavía se mantenían, aunque de manera muy tenue, se rompen definitivamente tras el saqueo de Constantinopla por los cruzados en 1204 y la profanación de la basílica de Santa Sofía. La evolución de las dos Iglesias será a partir de entonces muy divergente. Roma reúne bajo su tutela a todas las diócesis de Occidente; Constantinopla confirma, en cambio, la autonomía de los patriarcados, que se

vuelven cada vez más *nacionales*, ligados a los Estados de los que dependen. Desde entonces, esas Iglesias orientales reivindican el nombre de «ortodoxas», por sentirse vinculadas a la justa doctrina, mientras que la Iglesia de Occidente privilegia la denominación de «católica», es decir, universal. Por otra parte, hay que señalar que las Iglesias ortodoxas se consideran las únicas fieles a los grandes concilios de los primeros siglos que definieron los dogmas cristianos, concilios a los que el obispo de Roma no asistía como lo hacían los demás obispos, contentándose con enviar representantes.

La vida monástica

Unos años después de que finalizaran las persecuciones contra la Iglesia, y con ellas la vía regia de salvación que era el martirio, hay cristianos que eligen abandonarlo todo para retirarse como ascetas a los desiertos de Egipto y Siria, y ofrecer así su vida a Cristo, que, sin embargo, no había preconizado nunca esa forma extrema de vida. La tradición cristiana hace remontar la fundación del monaquismo a Antonio, un rico egipcio, primer ermitaño cuya reputación, asentada por el obispo de Alejandría, se extiende rápidamente por el mundo cristiano. Los desiertos se pueblan de fieles que se lanzan a una carrera tal de mortificaciones que, a mediados del siglo III, Basilio, obispo de Cesarea, promulga una primera regla monástica, reprobando el aislamiento completo en nombre de la caridad y privilegiando la disciplina y la oración sobre los sufrimientos gratuitos. Occidente se inspira en el ejemplo oriental, y, en 416, Juan Casiano funda un primer monasterio cerca de Marsella. El modelo monástico será allí sistematizado por Benito de Nursia, que funda, en 529, la abadía de Montecasino, entre Roma y Nápoles, e instaura el cenobitismo, la vida en comunidad de unos monjes alrededor de un abad. Su regla, llamada «benedictina», que insiste en el equilibrio entre el trabajo y la oración, pone el acento en la disciplina, la obediencia y la moderación, y exige a los monjes el aprendizaje de la lectura para ocupar el espíritu a la hora de las comidas y durante los largos periodos de cuaresma. Mientras Occidente está sumergido en el desorden desde la caída del Imperio y las invasiones bárbaras, los monasterios serán, durante algunos años, los últimos vestigios de la búsqueda espiritual y teológica del cristianismo de los Padres,

y más generalmente de la cultura grecorromana que había forjado Occidente. Incansablemente, los monjes copian manuscritos, conservan el conocimiento, que, no obstante, no sale de sus muros. Mientras que, fuera de los monasterios, sacerdotes analfabetos son reputados por su corrupción y los obispos, por su sometimiento al poder, del que obtienen riquezas y títulos de nobleza, los monjes serán las últimas encarnaciones del ideal de la vida cristiana. No será sino a partir del siglo XIII cuando la cultura salga de los claustros, cuando hombres de Iglesia, que han redescubierto la cultura clásica, a menudo por mediación de los estudiosos árabes que traducen a los griegos, fundan escuelas y universidades que serán lugares de efervescencia teológica e intelectual.

En el curso de la historia, la orden de los benedictinos engendrará ramificaciones sucesivas, que se hacen necesarias por la degeneración de la vida monástica, cuando las autoridades civiles doten las abadías y nombren a los padres abades. Una de las reformas más conocidas, llamada cisterciense, fue llevada a cabo hacia 1100 por dos benedictinos, Roberto de Molesmes y Bernardo de Claraval, que preconizan la idea de la vuelta radical al ideal de pobreza y humildad, que se reflejará, por otra parte, en la austeridad de sus abadías. Es igualmente para responder a los preceptos evangélicos, en el seno de una Iglesia en gran parte descarriada, como nacen a principios del siglo XIII las órdenes mendicantes, franciscana y dominica, cuyos monjes, hecho insólito, están llamados a vivir entre los fieles, y no ya enclaustrados en los monasterios, para difundir el mensaje evangélico.

La violencia en el nombre de Dios

Cuando accede al poder por voluntad de Constantino, la Iglesia comienza una lucha contra los paganos. Pero, como Cristo prohibió el derramamiento de sangre, delega la violencia en el poder civil, que se convierte en su brazo armado. Pocas veces se elevan para denunciar el uso de la fuerza en el nombre de Dios: san Agustín, por ejemplo, confirma, en *Contra Fausto*, que la violencia es un mal necesario para hacer volver a los paganos y los herejes al camino recto y asegurarles la felicidad eterna. En una carta del año 417 al prefecto militar Bonifacio, califica ese mal necesario de «persecución justa». La lógica que conducirá a los episodios más negros de la historia de la

Iglesia, las cruzadas, la Inquisición y la colonización de América, está en marcha.

Es, en efecto, apoyándose en la argumentación agustiniana como a partir de mediados del siglo IX los papas multiplican los llamamientos a luchar contra los infieles en nombre de la fe y prometen a los guerreros la indulgencia plenaria, es decir, la remisión total de sus penas en el más allá. El 27 de noviembre de 1095, cuando obispos, abades, reyes y príncipes de Europa están reunidos en Clermont, el papa Urbano II lanza la llamada a la cruzada para salvar a los cristianos de Oriente y liberar Jerusalén de los infieles. «Dios lo quiere», dice como conclusión de su llamada. Las muchedumbres se precipitan para recibir el trozo de tela en forma de cruz que llevan los participantes; estos pronuncian un voto indeleble bajo pena de excomunión, a cambio del cual se les garantiza la salvación eterna. Jerusalén cae la tarde del viernes 15 de julio de 1099. Ante las contraofensivas de los ejércitos musulmanes, se organizan otras cruzadas (ocho en total entre 1095 y 1270). La mayor parte son fracasos humillantes, y hay que decir que, a partir de la quinta, el fervor de los fieles se desinfla claramente, obligando a la Iglesia a extender el sistema de indulgencias a los financiadores y no solo a los guerreros, e incluso a autorizar la compra de los votos.

Al mismo tiempo, la Iglesia occidental se pone como objetivo luchar contra las herejías, con frecuencia surgidas de predicadores independientes que se levantan contra la desviación de la doctrina y las costumbres de los clérigos. El tercer concilio de Letrán asimila la lucha contra los herejes a las cruzadas contra los infieles, dos grupos considerados claramente diferentes uno del otro. Y es pensando en los herejes, en cualquier caso cristianos bautizados, como se crea la Inquisición, el 8 de febrero de 1232, por la bula *Ille humani generis* de Gregorio IX. «Los herejes merecen ser suprimidos del mundo mediante la muerte»,³ confirma Tomás de Aquino; ningún teólogo reconocido planteará la menor objeción a la pesadilla que se inaugura. Los inquisidores, sacerdotes o monjes (la orden de los dominicos, creada un cuarto de siglo antes, y luego la de los franciscanos, son la punta de lanza de la empresa), son autorizados por el papa a practicar la tortura por «amor y misericordia» hasta hacer confesar a los acusados. Hasta el siglo XV, la ejecución de la pena de muerte es privilegio del Estado: la Iglesia, que se niega a derramar sangre, retira entonces su protección al acusado. La Inquisición española, más tardía y que continuará hasta mediados del siglo

XVIII, es todavía más temible: pretextando la necesaria educación de los bautizados que hayan vivido en contacto con infieles y, a la vez, la necesidad de asegurarse de la autenticidad de la conversión (obligatoria) de los exinfieles, cae, implacable, sobre el pueblo de España, enmarcada en misas y prédicas. Se genera un verdadero delirio teológico para legitimar lo que, sin embargo, contradice de forma tan manifiesta la enseñanza de amor y no violencia de Cristo.

La Inquisición conoce su edad de oro cuando Cristóbal Colón desembarca en la isla de Santo Domingo, en 1492. Es el inicio de la conquista de las Américas a la que contribuye con los esclavos negros, cuya trata por parte de los portugueses ha sido autorizada por el papa Nicolás V en 1454. Los colonos que desembarcan en el Nuevo Mundo ven cómo la corona les ofrece las tierras y sus habitantes. Se instala un terrible genocidio, denunciado públicamente por el dominico Bartolomé de las Casas, casi el único, con un puñado de humanistas como Montaigne, en sostener que los indios son hombres, «hermanos en Cristo», portadores de la dignidad adjunta a toda persona humana. Una célebre controversia le opone, en 1550, en Valladolid, al legado del papa, pero tendrán que pasar varios años antes de que se impongan sus ideas. No será hasta 1570, cuatro años después de su muerte, cuando el rey de Portugal prohíba la reducción de los indios a la esclavitud, que, de todos modos, continuará para los negros. En 1659, la Inquisición, no obstante, prohíbe la obra testimonio de De las Casas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

La Reforma protestante

La Reforma es la primera gran contestación de los tiempos modernos, que hará vacilar a la Iglesia romana y acabará con su monopolio religioso; las Iglesias ortodoxas y orientales se mantendrán mucho tiempo a distancia, permaneciendo los protestantes todavía hoy como una ínfima minoría en su territorio. En ese final del siglo xv, teólogos y pensadores, partiendo de las ideas de la filosofía antigua, tratan de hacer emerger otro cristianismo, un cristianismo evangélico que habla de la profundidad del ser humano, de su interioridad. El pensamiento humanista que surge aúna fe, razón y libertad. Pero el poder de la institución clerical es todavía demasiado fuerte para que

esas reivindicaciones se formulen con claridad, más aún cuando sus defensores, Erasmo, Petrarca, Dante, Marsilio Ficino o Pico della Mirandola, no contemplan una ruptura con la Iglesia. Como otros en su época, un monje católico, Martín Lutero, reclama una «reforma» de esa Iglesia romana en plena decadencia. Papas, obispos, sacerdotes y monjes practican con frecuencia todos los vicios que denuncian, la Inquisición ejerce su tiranía, los clérigos no escatiman ningún medio de enriquecerse. La gota de agua que hace desbordar el vaso es la práctica de las indulgencias, un sistema que permite a los fieles, mediante dinero, aliviar, incluso eliminar sus penas en el purgatorio, esa antecámara del más allá que la Iglesia católica propone en su enseñanza, contra todas las demás Iglesias cristianas, desde la Edad Media. El 31 de octubre de 1517, Lutero cuelga noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, denunciando el escándalo. Luego amplía sus críticas a otros ámbitos: los sacramentos, la vida religiosa, la cuestión de la salvación: según él, el ser humano, irremediablemente pecador, no puede hacer nada para su salvación, si no es por la fe, que es un don gratuito que solo se adquiere por la gracia divina. Su cuestionamiento del papado le vale ser excomulgado en 1521. Lutero, libre en adelante, predica la libertad del cristiano, al que pide que vuelva a las Escrituras, la única fuente de autoridad, según él. Bajo el impulso de la reforma, se traduce la Biblia a las lenguas vernáculas para que cada fiel pueda ejercer su espíritu crítico y examinar la palabra de Dios sin la intervención de un clérigo, lo que hace superfluos a los sacerdotes. Las asambleas de fieles que se reúnen para leer la Biblia alrededor de un pastor casado se extienden pronto como una mancha de aceite por Europa occidental, comenzando por Suiza, donde el francés Juan Calvino, aún más radical que Lutero, difunde la nueva confesión. De los siete sacramentos que profesa la Iglesia católica y que reconocen las Iglesias ortodoxas con algunas pequeñas variantes (el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la confesión, el sacramento de los enfermos, el matrimonio y la ordenación), los protestantes solo conservan dos, el bautismo y la eucaristía, a la que dan un sentido simbólico. El culto a María, los santos y los ángeles, muy presente en las otras iglesias, es igualmente abandonado: Lutero profesa un cristianismo austero, lo más cercano posible a los Evangelios.

Enseguida estallan *guerras de religión*. La primera tiene por escenario Alemania; termina en 1555 con la Paz de Augsburgo, que concede a los príncipes la libre elección de su religión y divide al Imperio en dos

confesiones cristianas rivales. En Francia, donde las reformas son enseguida muy numerosas, la guerra civil causa igualmente estragos a partir de 1562. Uno de sus episodios más dramáticos es la matanza de San Bartolomé, que comienza en París el 24 de agosto de 1572, cuando los católicos dirigen un verdadero pogromo contra los protestantes, que luego se extiende a otras veinte ciudades en una vana tentativa de «extirpar la herejía». En abril de 1598, se firma el edicto de Nantes, concediendo libertad de culto a los protestantes en los lugares en los que estaban instalados antes de 1597. Pero la guerra no ha terminado: todavía se producirán episodios dramáticos durante un siglo después de la revocación del edicto, en 1685.

Huyendo de las persecuciones, cierto número de protestantes se instalaron en los reinos del Norte, más tolerantes. Si bien desde su aparición el protestantismo se organiza en comunidades relativamente independientes, estas se incorporan a tres grandes tendencias que divergen en puntos teológicos, así como en su concepción de la vida de las comunidades. La corriente luterana ha reunido poco a poco a las comunidades en diócesis supervisadas por un obispo, y, por otra parte, considera que la fe es prenda de salvación. Los reformados de cuño calvinista, llamados presbiterianos en Estados Unidos, privilegian las comunidades independientes y consideran que la salvación fue dada de entrada por Dios a los hombres, pero no a todos, según algunos grupos. Una tercera rama, más reciente, puesto que data del siglo XIX, reúne a las Iglesias llamadas pentecostales, muy apegadas a su autonomía y que defienden una lectura fundamentalista de la Biblia.

La Ilustración

La Reforma que siguió al humanismo del Renacimiento abrió la vía a un nuevo impulso emancipador cuyo objetivo, esta vez, es el de liberar definitivamente a los individuos y a la sociedad de la religión, no *eliminando* la religión, sino confinándola a la esfera privada y garantizando la imparcialidad del Estado hacia sus ciudadanos, sea cual sea la religión a la que se sumen. Este impulso es propio del Occidente cristiano: en ninguna otra parte, por lo demás, se lo verá expresado tan claramente por individuos que niegan el peso de todo determinismo y pretenden ser libres en sus críticas al sistema, emitidas en nombre de la razón, separada de la fe. Más aún:

rompiendo radicalmente con una manera de pensar sin duda tan vieja como la humanidad, esos individuos valoran el cambio en detrimento de la tradición, se piensan mejores que los antiguos porque vienen después, y afirman que lo mejor está siempre por venir.

El periodo llamado de la Ilustración gobierna el espíritu europeo a lo largo del siglo XVIII, tomando la doble forma de un movimiento de ideas y de revoluciones políticas y sociales. Razón crítica y autonomía del sujeto son sus dos consignas, por otra parte íntimamente ligadas: es mediante la razón crítica como el sujeto se va a emancipar, a reapropiar de lo que durante tanto tiempo había dejado en las manos de Dios o de la Iglesia. Es por las solas fuerzas del hombre, y sin intervención de Dios, como se quiere crear una ciudad humana. El individuo quiere, en definitiva, mantenerse en pie por sí solo, lo que constituye una revolución con respecto a la historia de las religiones, tal como la he evocado a lo largo de este recorrido. La razón crítica se introduce también en la libre lectura de los textos bíblicos, en un intento de *desmitologizar*, empresa comenzada por los reformadores y que mina el fundamento de la autoridad de las instituciones religiosas más allá del cristianismo; ya he mostrado en el capítulo anterior su influencia sobre el judaísmo. Sin embargo, los filósofos de la Ilustración no son ateos: creen en Dios, pero en un Dios alejado de los discursos eclesiásticos, e incluso acusan a la Iglesia de haber fomentado el oscurantismo a través de todos los dogmas que ha promulgado y que no apuntan más que a legitimar la tiranía de los clérigos. Voltaire preconizará así una religión natural limitada a la creencia en el Ser supremo y en una ética universal inspirada en las enseñanzas de Cristo. Es a esas enseñanzas a las que los pensadores de las Luces apelan continuamente cuando hablan de tolerancia y rechazan la violencia en el nombre de Dios. No es sino en un segundo momento, a partir del siglo XIX, cuando Dios se alejará completamente de su pensamiento y surgirá una nueva generación, la del humanismo ateo simbolizada por Augusto Comte, fundador de la sociología moderna, quien describe la religión como una alienación intelectual.

Las misiones

Con frecuencia se tiende a confundir la expansión del cristianismo con los

avances de la colonización. Esa identificación es algo precipitada. En efecto, no hay que olvidar que el cristianismo se planteó, desde el principio, como una religión católica, en el sentido de universal (palabra que aparece por primera vez en una carta de Ignacio a los habitantes de Esmirna, hacia el año 106), y, por tanto, misionera. Nacida en Palestina en la primera mitad del siglo I, se difunde rápidamente por los amplios territorios del Imperio romano, llegando en el siglo II a regiones muy alejadas de su cuna: Marsella, Lyon, España y, más allá del Imperio, Etiopía, Persia y el sur de India. Cartago será durante siglos, hasta la llegada del islam, el centro de referencia de la importante Iglesia de África del Norte: ya en 216, setenta y un obispos africanos asisten al concilio que allí se celebra.

La evangelización se efectúa en primer lugar a través de las rutas comerciales. La colonización permitió que las Iglesias se extendieran a zonas de sombra que todavía no había tocado. El acontecimiento fundador en este sentido es el descubrimiento de América en 1492: desde el año siguiente, el papa Alejandro VI confía a España y Portugal la evangelización de las tierras conquistadas. En el siglo XVI, Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús (los jesuitas) se ponen al servicio del papa para difundir el Evangelio, esencialmente en dirección a Asia: Japón, India, las Molucas, China. Pero se les reprochará sus compromisos con las religiones autóctonas, en particular con los ritos confucianos, y el papa Gregorio XV decide tomar de nuevo el asunto en sus manos creando, en 1622, la «Sagrada Congregación para la propagación de la fe», que a partir de 1667 se denominará «Congregación para la evangelización de los pueblos». En 1658, se crean las Misiones extranjeras de París para tomar el relevo a los jesuitas, en particular en Asia, elaborando una nueva consigna: la adaptación de los misioneros a su medio de acogida. A partir de ahí, todas las empresas de colonización irán acompañadas de misioneros, en un primer momento exclusivamente católicos, y, a partir del siglo XIX, igualmente protestantes. Si las Iglesias ortodoxas y orientales, ante todo nacionales, participaron poco en la expansión misionera, es fundamentalmente porque los Estados de los que dependían apenas tomaron parte en la empresa de colonización.

El cristianismo en la actualidad

Se calcula que, actualmente, los cristianos de todas las confesiones son algo más de dos mil millones de individuos, es decir, una tercera parte de los habitantes del planeta, entre los que los católicos son mayoritarios (mil cien millones), seguidos de los protestantes (seiscientos cincuenta millones) y los ortodoxos (doscientos treinta millones). Evidentemente, esas cifras son relativas: no existe ningún censo planetario que incluya el factor religioso, y se ignora, además, el índice de práctica de los fieles, así como su grado de creencia. El paisaje cristiano se ha visto, además, totalmente alterado en el curso de estos dos últimos siglos y, si bien el cristianismo se ha expandido por todos los continentes, sus plazas fuertes se han visto desplazadas. Los cristianos de Europa y de Estados Unidos, núcleo fuerte del cristianismo a fines del siglo XIX, no representan más que una cuarta parte de los fieles: el 40 por ciento de los católicos del mundo viven actualmente en América Latina, donde el protestantismo, en su forma pentecostal, conoce un desarrollo espectacular, aunque difícilmente valorable. Por otra parte, los cristianos representan el 40 por ciento de los novecientos millones de africanos, repartidos entre catolicismo, protestantismo y lo que se llaman las religiones afrocristianas, es decir, un cristianismo muy mezclado con las creencias locales, como el culto de los antepasados. En Asia, el bastión principal del cristianismo son las islas Filipinas, donde el 90 por ciento de sus noventa millones de habitantes son cristianos, en su gran mayoría católicos.

El hecho más notable del panorama cristiano es el desplome del cristianismo europeo, a pesar de la resistencia de algunos países, como la Grecia ortodoxa o la Polonia católica. Esta crisis, que contrasta con la vitalidad del cristianismo en los otros continentes, se percibe en todos los niveles: caída brutal de ordenaciones y de la práctica, desaparición del sentimiento de pertenencia e incluso de la creencia. La religión en la modernidad parece, en efecto, marcada con el sello del escepticismo: en Europa, pero también en Estados Unidos, los diferentes sondeos indican que apenas el 10 por ciento de sus habitantes piensa que no hay más que una religión verdadera. La idea dominante para una gran mayoría de los occidentales es que «existen verdades fundamentales en muchas religiones».⁴ La existencia de Dios es considerada «probable» más que segura, apenas un 38 por ciento de los europeos dice creer en un Dios personal,⁵ pilar, sin embargo, del cristianismo, y la eficacia de la oración es considerada «posible» sin más. Cada individuo se reorganiza el contenido de la fe,

suprimiendo lo que no le gusta y añadiendo creencias tomadas de otras tradiciones, en particular orientales. Las perspectivas de la salvación se han visto también modificadas: mientras que en América Latina, en África, en Oriente y más generalmente en tierras ortodoxas, la búsqueda de la felicidad en el más allá, es decir, la creencia en el paraíso, sigue siendo ampliamente compartida por los fieles, en Occidente estos buscan ahora su felicidad esencialmente en este mundo: apenas el 53 por ciento de los europeos cree en la supervivencia del alma (y no forzosamente según la doctrina cristiana), cifra que, sin embargo, alcanza el 81 por ciento en Estados Unidos.⁶ Esa tibieza de la mayoría explica en parte el desarrollo, como reacción, de un cristianismo identitario que se expresa a través del auge de grupos carismáticos entre los católicos y los pentecostales entre los protestantes, que se presentan como la vanguardia del despertar contra el ateísmo, el materialismo y otras confusiones doctrinales. Con todo, hay que señalar que la amplitud de este fenómeno desborda Occidente: un poco por todas partes, se asiste a la explosión de esas comunidades marcadamente emocionales, más fundamentalistas que las comunidades tradicionales, moralizantes e intensamente misioneras. En ausencia de estadísticas formales, se estima, por ejemplo, que del 15 al 20 por ciento de los cristianos de bastiones católicos como Brasil o Venezuela frecuentarían actualmente grupos pentecostales. No es, pues, tanto por el hundimiento del cristianismo como por el de sus grandes instituciones representativas por lo que habría que preocuparse actualmente, y eso a pesar de sus esfuerzos por evolucionar, como ha sucedido en la Iglesia católica con el concilio Vaticano II (1962-1965).

¹ J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, París, Payot, 1933, pág. 514 [vers. cast.: *Jesús de Nazaret*, Barcelona, Paidós, 1991, trad. de J. Piatigorsky].

² F. Lenoir, *El Cristo filósofo*, Barcelona, Ariel, 2010, trad. de M. Pino.

³ *Suma teológica*, II-II, cuestión 11, artículo 3.

⁴ P. Bréchon, «L'évolution du religieux», en «L'univers des croyances», *Futuribles* 260 (enero de 2001), págs. 39-42.

⁵ *Les Valeurs des Européens*, 1999.

⁶ Para Europa, sondeo encomendado en 2005 por el *Reader's Digest* a las instituciones nacionales de catorce países europeos. Para Estados Unidos, sondeo Gallup, 2007.

Islam

La Arabia del siglo VII en la que nacerá el islam es un inmenso desierto surcado por nómadas, atravesado por caravanas que unen India con el Mediterráneo y Mesopotamia, con algunos centros urbanos, alrededor de fuentes de agua o en lugares marcados por el culto de divinidades reputadas por su poder. La vida se organiza en torno a tribus y clanes de importancia diversa que se reparten los oasis en el desierto y el poder en las ciudades. La sociedad, extremadamente patriarcal, ha desarrollado valores basados en el código del honor, la fuerza física, el valor, la virilidad. Sin embargo, el amor y la poesía no están ausentes del paisaje, como testimonian las abundantes compilaciones de poetas de este periodo que el islam ha llamado la Jahiliyyah, la era de la ignorancia, que precede a la revelación del Corán a Muhámmad. Arabia está lejos de ser un desierto en el plano religioso. Los beduinos practican un animismo cercano a la religión de los cazadores-recolectores, venerando piedras erguidas o árboles que han vencido a la sequía y en los que ven el espíritu de un dios o el de los antepasados. En las ciudades domina un politeísmo tornasolado en el que se dan la mano, en un mismo panteón, el Baal fenicio (llamado Hubal en La Meca), dioses mesopotámicos y divinidades locales esencialmente femeninas. Se organizan fiestas con ocasión de las ferias, pero no se conoce un clero establecido de esos dioses, como tampoco rituales definidos. La tendencia, en los principales centros urbanos, es al henoteísmo: un dios domina el panteón. Es el caso, en La Meca, de Illah, literalmente la divinidad, asistida por tres diosas principales: Manat, la dispensadora de riquezas; Uzza, que reina sobre la fecundidad, y Lat, cuyo papel específico es poco conocido. Sin embargo, Arabia no ignora el monoteísmo: hay judíos instalados allí desde hace varios siglos, tribus enteras se han convertido, en particular en la región de Medina, y, a finales del siglo III, el rey de Yemen es judío. Es a partir de esa época cuando el cristianismo, bajo una forma no ortodoxa (corriente surgida de una rama llamada nestoriana, que data del siglo V) se implanta a su vez en

aquellas comarcas cercanas a Egipto, Etiopía y Mesopotamia.

Muhámmad, el profeta

Todas las informaciones de que disponemos respecto de la vida de Muhámmad son fuentes exclusivamente musulmanas. La primera de esas fuentes es el Corán, donde la revelación sigue estrechamente los episodios de la vida del profeta del islam. La segunda es la Sira, su biografía *oficial* y muy detallada, reunida y redactada tardíamente, alrededor del siglo IX. Finalmente, los hadices, las palabras del Profeta consignadas por sus compañeros y relatadas en amplios corpus de longitudes (y contenidos) muy dispares, constituyen la tercera fuente.

Nacido en La Meca hacia el 570 o 571 en la rica tribu de los quraisíes, pero perteneciente al clan hachemita, el más pobre de la tribu, Muhámmad, huérfano muy pronto, es recogido por su abuelo, luego por su tío paterno, AbūṬālib, un caravanero que lo lleva en sus viajes a Siria. No se sabe nada más de su infancia, sino que elige el mismo oficio de su tío y, siendo aún joven, se une a las caravanas que posee una rica mequí, Jadiya, quince años mayor que él. Muhámmad tiene veinticinco, edad tardía para la época, cuando se casa con su patrona. La Sira deja entender que tenía un temperamento fogoso y que era muy crítico con respecto al sistema establecido. No dice, pero sin duda es lo que sucedió, si tuvo contactos con judíos y cristianos, y también con monjes, numerosos en Siria. Al joven le gustaba retirarse a las grutas del monte Hirá, no lejos de La Meca, para pasar allí periodos de retiro y reflexión. Según las fuentes musulmanas, especialmente el Corán, fue con ocasión de una de esas estancias en soledad, en 610, cuando oye una voz que le ordena en árabe, en el dialecto de los quraisíes: «*Iqra'*», «lee». Según la tradición, Muhámmad era analfabeto. Desconcertado, pues, ante esa orden, cuenta lo ocurrido a su mujer Jadiya, a su primo Alí, hijo de AbūṬālib, y a un tercer personaje, Wáraqa ibn Náwfal, cristiano o cristianizado, que compara esa experiencia con la de Moisés y afirma que Muhámmad será el profeta de su pueblo. Muhámmad regresa a su gruta del monte Hirá. La voz, que el islam identifica con la del ángel Gabriel, comienza su dictado, y Muhámmad su predicación, que suscita una fuerte hostilidad en los medios mequíes. Reúne a su alrededor a un puñado de

conversos, entre ellos Jadiya, Alí, Zayd, un esclavo cristiano al que había liberado, y algunos otros. Muhámmad proclama la unicidad de Dios y la inminencia de un juicio último. Las aleyas o versículos de esa época enuncian la doctrina básica de la nueva religión: la creencia en un paraíso y un infierno minuciosamente descritos, y una llamada moral a la generosidad y la caridad hacia los pobres y los excluidos, en la línea de los dos monoteísmos, el judaísmo y el cristianismo, que le han precedido. Lanza incesantes llamadas a la conversión, amenaza con la cólera de Dios y denuncia el politeísmo. Los mequíes, que no soportan ya ese discurso, multiplican las exacciones contra los seguidores de Muhámmad, y más ampliamente contra su clan, empujando a cierto número de ellos a emigrar, en el año 616, a Etiopía. La situación se hace aún más difícil en 619, cuando pierde, uno tras otro, a sus dos principales protectores: su esposa Jadiya y su tío AbūTālib. Muhámmad debe abandonar la ciudad con los suyos. En 622 encuentra por fin refugio en Yátrib, la actual Medina, ciudad en la que vive una importante comunidad judía, pero donde las peleas entre tribus son numerosas. Con su estatus de profeta, reconocido y protegido por los suyos, Muhámmad espera convertirse en árbitro, luego en jefe, mientras sigue proclamando su nueva religión. 622 es una fecha fundadora en el islam, la de la hégira (o Exilio), a partir de la cual comienza el calendario musulmán, basado en los meses lunares.

Hasta su muerte en 632, Muhámmad no deja Medina (literalmente, «la ciudad») más que para sus campañas militares contra los mequíes: la batalla de Badr, en 624, la del Foso en 627, luego, tres años más tarde, la que se salda con la toma de La Meca, adonde realiza en 632 la peregrinación completa, tal como la hacen desde entonces los musulmanes de todo el mundo. En Medina, se proclama a la vez jefe religioso, político, jurídico y militar del nuevo Estado musulmán, para lo que se promulga una «Constitución de Medina», de la que nos han llegado algunos extractos. Los versículos coránicos que recibe a partir de ese momento conciernen esencialmente a las reglas llamadas abarcadoras, que afectan a los diferentes aspectos de la vida: obligaciones culturales (oraciones, peregrinaciones, ayunos...), prescripciones familiares y sociales (matrimonio, comercio, testimonio, herencia) o reglas jurídicas y sociales, como las penas en las que se incurre en caso de delito. Se sabe igualmente que hubo numerosos altercados con sus opositores, pero también con las tribus judías, que darán lugar a versículos que confirman la legitimidad de las exacciones establecidas

contra ellas.

Tanto el Corán como los hadices y la Sunna dan la imagen de un vividor que no desdeñaba ni las riquezas, ni las mujeres (después de la muerte de Jadiya, tendrá nueve u once esposas, según las fuentes), ni los perfumes ni otros placeres, considerados como otros tantos dones de Dios a los creyentes, a condición de que estos respeten los preceptos de la religión y se compartan con los desheredados. Muere, por otra parte, a los sesenta y tres años, en brazos de su preferida, Aisha, dejando un solo descendiente vivo, Fátima, la hija que había tenido con Jadiya, casada con su primo y primer discípulo, Alí, matrimonio que tendrá importantes consecuencias en la historia del islam. Es enterrado en el lugar de su muerte, en Medina, y su tumba, hoy situada dentro de una espléndida mezquita y enmarcada por las de los dos primeros califas (sus sucesores a la cabeza de la comunidad), es lugar de peregrinación.

Después de la muerte del Profeta, su vida, que él siempre pretendió muy humana (el Corán insiste en el hecho de que es un mortal como los demás), será adornada con mil prodigios por los suyos. Sus reliquias serán objeto de un verdadero culto, se le atribuirán milagros, y el viaje nocturno que habría realizado a Jerusalén durante el periodo en La Meca, en una noche en cuyo curso vio a Dios y sus profetas, será incansablemente descrito y relatado.

El Corán

La tradición musulmana considera que el Corán es la palabra de Dios increada, revelada en lengua árabe por el arcángel Gabriel al profeta del islam, a lo largo de un periodo de veintidós años, es decir, desde la primera conminación hecha en el monte Hirá a Muhámmad («*Iqra'*», «lee») hasta su muerte en 632. Para los creyentes, es la réplica de un arquetipo conservado en el cielo, junto a Dios, y reviste un carácter de inimitabilidad y perfección. Se supone que ese libro confirma y cierra una revelación, la del Dios único, que estaba ya contenida en la Torá judía y en los Evangelios cristianos, y que fue ofrecida a Muhámmad, sello de un linaje profético que comienza con Adán e incluye a Abraham (Ibrahim), Moisés (Musa), David (Daud) y Jesús (Isa), hijo de María (pero no de Dios).

El Corán consta de ciento catorce capítulos llamados suras, palabra de origen arameo que significa «texto escrito», con cada capítulo dividido en

versículos, las aleyas o ayas, literalmente signos (de Dios). En función de las diferentes recensiones, el Corán comprende entre seis mil doscientos veinte y seis mil trescientos versículos. A excepción de la primera sura, la *al-Fātiḥa* o «la que abre», que es la oración medular del islam, las demás están clasificadas, en principio, por orden de longitud decreciente: la segunda sura, llamada «de la vaca», es la más larga, con doscientas ochenta y dos aleyas, las últimas son las más cortas: de tres a seis aleyas cada una. Sin embargo, se ignora la razón de que esta regla de la extensión decreciente no se respetara entre las suras 53 y 55 por una parte, y la 5 y la 7 por otra, ni entre las ocho breves suras del final.

Así pues, los versículos fueron revelados en pequeños grupos, acompañando y esclareciendo los hechos, las palabras y las decisiones de Muhámmad y los acontecimientos que marcaron su predicación. «Es un *Corán* que hemos dividido para que lo recites a la gente reposadamente», se dice en el Corán (17,106). Según la Sira, el profeta los dictaba a los que, entre sus compañeros, sabían leer y escribir, que los transcribían, en desorden, sobre ramas de palmera u omoplatos de camello. Sin embargo, tal como están clasificados en las suras, esos versículos no responden a ninguna lógica cronológica, ni siquiera temática. Una mención, de tradición muy antigua, al comienzo de cada sura, se contenta con indicar si es de origen mequí, por tanto, anterior a la hégira de 622, o bien medinense. En cuanto a las letras enigmáticas que sigue a esa mención, han intrigado a generaciones de investigadores; su enigma sigue sin ser resuelto.

No fue sino después de la muerte del Profeta cuando sus principales compañeros, que fueron los primeros califas, jefes espirituales y temporales del islam, consideraron la posibilidad de reunir esas sentencias discordantes en un único volumen, empresa que Muhámmad no había sugerido jamás. Los dos primeros califas, Abū Bakr y ‘Umar, habrían comenzado a recoger las aleyas. El tercero, Uthmān, encarga a una comisión que prosiga la recogida de los fragmentos escritos, la complete con los versículos memorizados por los compañeros pero cuya huella escrita se ha perdido y reúna el conjunto en un solo corpus. A la muerte de Uthmān, en 656, esa obra está acabada, incluso se había copiado en varios ejemplares dirigidos a las diversas metrópolis del mundo musulmán. En ausencia de puntos de anotación en la caligrafía de la época (puntos que permiten, en árabe, distinguir, por ejemplo, la *n* de la *b* o de la *t*, y la *s* de la *h* o la *f* de la *k*), en ausencia también de

vocales, ese mismo texto dio lugar a interpretaciones diferentes. Según los especialistas, existe por ese motivo una decena de lecturas canónicas del Corán, que varían en pequeños detalles que no tienen, sin embargo, importancia decisiva.

El Corán fija gran parte del culto musulmán. Estipula en particular los cinco pilares del islam, que son las cinco obligaciones fundamentales a que están obligados todos los creyentes a partir de la pubertad, salvo circunstancias excepcionales. El primer pilar es la *shahāda*, o profesión de fe, que consiste en una fórmula: «No hay dios sino Dios, y Muhámmad es su Profeta». Quien la recita se convierte en musulmán y se integra en la comunidad de los creyentes. El segundo pilar es la oración, o más bien las cinco oraciones cotidianas en dirección a La Meca; en un primer momento, hasta la hégira, se efectuaban en dirección a Jerusalén, antes de que el Corán designara una nueva *qībla*, o lugar sagrado; son precedidas de purificaciones rituales con agua o, en su ausencia, con una piedra. El tercer pilar es el ayuno del mes de Ramadán; también en cuanto a eso las condiciones están establecidas minuciosamente por el Corán (2, 83-187). El cuarto pilar es la *zakāt*, la limosna institucionalizada, mencionada en treinta y tres versículos, y que supone una dimensión de justicia social y a la vez de purificación. Por último, el quinto pilar es la peregrinación a La Meca, el *ḥajj*, recomendado a todo musulmán que tenga los medios materiales y las condiciones físicas para realizarla, y cuyas etapas, calcadas de la peregrinación efectuada por Muhámmad, están igualmente codificadas en el Libro santo del islam (véanse, por ejemplo, 2,158 y 2,196-200).

Me parece importante señalar un hecho: la recogida, en el Corán, de varios relatos bíblicos que están, sin embargo, modificados, sea por el añadido de elementos inexistentes en la Biblia –pero transmitidos algunos de ellos por textos apócrifos pre o postestamentarios–, sea por una alteración de la situación. El primer caso puede ser ilustrado por la caída de Satanás. La Biblia no entra en el detalle de la falta cometida por el que fue el primero de los ángeles, castigado cuando la injusticia se instaló en su corazón. El «corazón» de Satanás «se envaneció» por su «belleza», «llenó» su «interior de pecado y violencia» para convertirse en un «objeto de espanto» (Ez 28,16-19). ¿Se trata únicamente de un pecado de orgullo? En el siglo II, Ireneo de Lyon retoma una idea que circulaba en los medios esenios, que afirmaba que ese ángel fue apóstata el día en que «envidió la obra modelada por Dios». Esa

idea había sido desarrollada particularmente en un apócrifo que circulaba, en varias formas, en la Palestina del siglo I a.C., la *Vida de Adán y Eva*, donde se decía que el pecado de Satanás fue la negativa a prosternarse ante el hombre cuando Dios lo creó del barro y convocó a todos sus ángeles para que lo hicieran. Es justamente esa tesis la que mantiene el Corán, que narra la creación de Adán y la caída de Iblīs, Satanás, en cuatro suras y en términos casi equivalentes (7,10-11; 15,28-35; 18,50; 38,71-74): «Cuando tu Señor dijo a los ángeles: Voy a crear a un mortal de arcilla y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él Mi Espíritu, ¡caed prosternados ante él! Los ángeles se prosternaron todos, salvo Iblīs, que se mostró orgulloso y fue de los infieles». En cuanto al segundo caso, el de una versión distinta de una historia bíblica, tomaré para ilustrarlo el sacrificio de Abraham. Según la Biblia, Abraham, al que Dios le había dado milagrosamente un hijo, Isaac, cuando tenía cien años y su esposa Sara era también casi centenaria, recibe la orden de Dios de llevar a ese hijo al país de Moria y ofrecérselo en sacrificio. Abraham, quien, por otra parte, había tenido un hijo, Ismael, nacido de la sirvienta Agar, obedece. Pero en el momento de levantar el cuchillo sobre Isaac, al que llama su «único», un ángel detiene su mano; se inmola un cordero en lugar del niño (Gn 22,1-18). La tradición judía sitúa el episodio en Jerusalén. El Corán (37,99-113) no es verdaderamente concluyente en cuanto a la identidad del hijo reclamado por Dios en sacrificio, pero subraya en varias ocasiones que Ismael era el mayor; ahora bien, según una tradición de los pueblos nómadas mantenida durante mucho tiempo, el primogénito era ofrecido a los dioses. Sitúa, por otra parte, el episodio en La Meca, donde Abraham e Ismael habrían destruido los ídolos y construido juntos la Kaaba, que alberga una piedra negra sagrada. El sacrificio de Ismael, antepasado de los árabes, en lugar de Isaac, no es cuestionado por ninguna de las instancias del islam.

El gran cisma

A la muerte del Profeta, lo vimos anteriormente, sus compañeros más cercanos aseguraron la sucesión tomando el título de califas. La designación de esos califas no se produjo sin altercados. Para los medinenses, compañeros del primer momento, era evidente que esa función no podía recaer en ningún

otro que Alí, el hijo de AbūṬālib primer discípulo, primo y yerno de Muhámmad, y padre de sus únicos nietos, Hassan y Hussein. La mayoría decide de otro modo: Abū Bakr, amigo del profeta, por otra parte, notable de la tribu de los quraisíes, es designado primer califa, de 632 a 634. Es otro amigo, ‘Umar, quien le sucede y da un impulso decisivo a las conquistas en dirección a Palestina, Siria y Egipto. A este le sucede a su vez Uthmān, que, manteniendo el avance de las tropas musulmanas hasta su muerte en 656, llegando hasta Irán e incluso Samarcanda, se ocupa de configurar el texto coránico. En 656, Alí, sostenido por un puñado de partidarios (en árabe, *chi’a*) que quieren que se cumpla el deseo del Profeta de verlo como su sucesor, es finalmente nombrado califa, que sería, pues, el cuarto. Un ambiente de rivalidad se instaura entre los musulmanes, y Mu’awīyah, gobernador de Siria, muy rápidamente islamizada, acusa a Alí de haber mandado asesinar a su predecesor. Las disputas entre estos dos hombres son legendarias, y degeneran a menudo en batallas entre sus partidarios respectivos, teniendo lugar una de las más célebres en Siffin, a orillas del Éufrates. Cuando Alí, a su vez, es asesinado en 661, Mu’awīyah es nombrado quinto califa; traslada la sede del califato de La Meca a Damasco, donde residía; decreta que el califato será en adelante hereditario y funda así la dinastía de los omeyas; reina entonces sobre el único imperio que ha reunido a todos los musulmanes, que se extenderá rápidamente desde España hasta el Indo, pasando por Irak, Irán, el Cáucaso y todo el sur de la cuenca mediterránea. Pero los *chi’a* de Alí no lo entienden así: antes de su muerte, dicen, Alí designó a su hijo mayor, Hassan, nieto del Profeta, para que le sucediera. Entronizado en Kufa, Irak, Hassan es asesinado unos años más tarde en Medina, y su hermano menor, Hussein, el último superviviente de la descendencia de Muhámmad, le sucede en lo que los chiíes denominan no el califato (de califa, sucesor), sino el imamato (de imam, jefe o guía). En 608, Hussein, junto con un centenar de acompañantes, incluidos todos los miembros de su familia, se dirige a Kufa. Pero en el camino, en Kerbala, en el sur del actual Irak, es asediado por el ejército enemigo de los omeyas dirigido por Yazī-d, hijo de Mu’awīyah, que corta a su tropa el acceso a las aguas vecinas del Éufrates. Setenta y dos compañeros de Hussein mueren. Él mismo es decapitado por el jefe guerrero Shemr. Solo su hijo, Alí, escapa a la matanza y es designado cuarto imam. En el seno del islam, se consuma la ruptura entre los suníes, que preconizan la sucesión mediante el califato, y los

chiíes, que defienden la sucesión por la descendencia del Profeta. Su historia será en adelante paralela, desarrollándose siempre sobre un fondo de rivalidades, incluso de odios. Sus doctrinas, como mostraré más adelante, no irán tampoco en el mismo sentido, aunque esas dos grandes corrientes del islam seguirán reivindicando celosamente a Al-lāh, su profeta y su Corán.

La edad de oro

Los primeros siglos del islam suní son los del florecimiento de una religión a la que nada parece capaz de resistirse. El pacto de 'Umar, dice también el documento de la sumisión de Jerusalén, impuesto por el segundo califa a los jerosolimitanos y firmado en 638 por el patriarca Sofronio, se impone en todas las ciudades conquistadas, que eran entonces cristianas. El pacto autoriza a los cristianos y los judíos que lo deseen, y que son llamados por el Corán las «gentes del Libro», a conservar su religión y les promete protección, pero les impone condiciones draconianas: les está prohibido construir o restaurar los lugares de culto, realizar ningún tipo de proselitismo, llevar armas o montar a caballo. Están obligados a llevar vestimentas que permitan reconocerlos, deben bajar la cabeza ante un musulmán y acoger durante tres días a cualquier musulmán que llame a su puerta. Las conversiones al islam son masivas; por una parte, porque ofrecen instantáneamente al nuevo converso el mismo estatus de los conquistadores; por otra, porque la nueva religión parecía en el fondo muy simple y accesible a los cristianos, desconcertados por las incesantes disputas doctrinales y de poder que enturbian la Iglesia, así como por la tutela que ejerce el clero sobre ellos. A partir de África del Norte, luego de España, las tropas árabes siguen hasta el reino franco, donde sufren su primer revés: en 732, justo un siglo después de la muerte de Muhámmad, Carlos Martel los detiene cerca de Poitiers.

Desde Damasco, donde dirigen el imperio musulmán, los califas omeyas, que han descubierto la literatura clásica de Occidente en los conventos cristianos, se apresuran a traducirla; Occidente la redescubrirá a partir del siglo XII gracias a esas traducciones. Se rodean de poetas de corte que cantan su gloria, pero también al amor; a ellos debe la literatura árabe algunas de sus obras maestras; los califas emprenden también la construcción de mezquitas

donde se expresa un arte que, prohibiendo la representación humana, se expresa en figuras geométricas y en caligrafías prodigiosas. Pero, políticamente, el califato sigue amenazado desde el interior: los descendientes de Ibn ‘Abba-s, un tío de Muhámmad, esperan la hora de su revancha. Gracias a una efímera alianza con los chiíes, reclutan un ejército que marcha sobre Damasco, derrocan a los omeyas en 750 e instauran una nueva dinastía, los abasíes, cuya sede es trasladada a Bagdad. Un solo omeya escapa de la matanza: Abd al-Rahmān, que se refugia en África del Norte, recluta un ejército y conquista España en 756. Restaura allí la dinastía de los omeyas de Córdoba, que permanecerá en el poder hasta 1031.

Hasta mediados del siglo x, Bagdad es, por voluntad de sus califas, sede de una intensa actividad cultural a la que están asociados los pensadores cristianos y judíos. En sus salones se celebran justas literarias y teológicas, se inaugura una Casa de la Sabiduría dotada de una biblioteca, un taller de traducciones y anfiteatros que acogen a científicos de todo el mundo conocido, las fábricas de papel funcionan día y noche, la ciudad es igualmente sede de una prestigiosa escuela de astrología, de donde surgen grandes nombres como al-Kindī, Abulmasar y Al-Ḳabīsī. Se promueven todos los géneros literarios; matemáticos, físicos, geógrafos y teólogos vienen, a veces desde lejos, a participar en la efervescencia de la «ciudad redonda» dominada por una inmensa cúpula verde erigida en la cima del palacio califal. Un movimiento similar se desarrolla en Córdoba y en El Cairo, las otras dos grandes metrópolis musulmanas, gobernadas respectivamente por los omeyas suníes y los fatimíes chiíes. Su resplandor es, sin duda, impresionante, aunque no igual al de Bagdad, símbolo de la edad de oro de la civilización musulmana, de la que Régis Debray dice muy a propósito que «conoció su Renacimiento antes que su Edad Media».

El edificio abasí se tambalea a partir de mediados del siglo xi, cuando el califato es puesto bajo la tutela de nuevos conquistadores, los buyidas chiíes de Irán, que conservan para el califa un papel apenas nominal, y luego, a mediados del siglo xii, cuando se reproduce el mismo escenario, esta vez con los selyuquíes de Asia Menor. En 1258, los mongoles llegan a Bagdad. Devastan la ciudad, sus obras maestras arquitectónicas y, sobre todo, su saber: se cuenta que durante las semanas que siguieron al asalto, el Tigris estaba negro de la tinta de los libros sacados de las bibliotecas para ser

arrojados a las aguas. En el mismo momento, en El Cairo, de donde los fatimíes habían sido excluidos un siglo antes por los ayyubíes de Saladino, los esclavos mamelucos secundados por mercenarios se hacen con el poder. En cuanto a Córdoba, su civilización musulmana se extingue bajo los ataques de los reyes cristianos. El mundo musulmán, atemorizado por esas derrotas sucesivas, devastado por conquistadores poco interesados en proteger su civilización, se repliega sobre sí mismo, paralizado durante mucho tiempo. La dinastía otomana, heredera de los selyuquíes, que se instala en Estambul, trata de rehabilitar el brillo de antaño. Produce obras maestras arquitectónicas, desarrolla el arte de la cerámica. Pero ya no existen los salones donde las ideas podían confrontarse, alimentarse, galvanizarse. Toda disputa, todo debate, es percibido como fuente de peligro. Sin declararlo explícitamente, los teólogos suníes cerraron en el siglo XI la puerta del *ijtihād*, la exégesis. Esa exégesis que algunos musulmanes, sin duda aislados pero cada vez más numerosos, tratan actualmente de reabrir.

Las escuelas del islam suní

Durante los tres primeros siglos del islam, proliferan las interpretaciones del Corán en tanto que fuente legislativa. En el inmenso imperio omeya, de obediencia suní, cada ciudad, a veces cada barrio, tiene su propia sharía, su corpus jurídico islámico, y el mismo califato se toma libertades con la ley del islam. No es raro que las diferentes interpretaciones degeneren en luchas, situación que perdura durante el reinado del primer califa abasí. El segundo califa, al-Mansūr, se alarma por los informes que le llegan y la anarquía que impera. Pide a un teólogo reputado, Mālik (muerto en 795), que establezca las normas del derecho islámico que se apliquen en todas partes. En un primer momento, Mālik rechaza la proposición, temiendo que una verdad única proporcione un golpe fatal a la riqueza y la diversidad de las enseñanzas del islam. Cede ante el califa cuando este le pide que opte por la solución media a los problemas planteados, es decir, que descarte las que considere demasiado estrafalarias o, por el contrario, demasiado rigoristas, ya que las dos perjudican por igual a la religión. Para establecer las reglas del *fiqh*, la jurisprudencia, Mālik se remite, en primer lugar, al Corán, que tiene de doscientos a trescientos versículos que se ocupan de leyes sociales,

principalmente relativas al código familiar (matrimonio, divorcio, testimonio, herencia, establecimiento de contratos, usura). Matiza las reglas remitiéndose a los hadices, los dichos del Profeta, de los que entonces circulan cientos de miles, de los cuales conserva aquellos que parecen auténticos para consignarlos en un corpus, la *Muatta*. Recurre como otras fuentes de referencia a la Sira, la vida del Profeta, y al consenso de la comunidad, comenzando por el de los ancianos de Medina. Las leyes, dice, deben servir sobre todo al interés general, y es esta óptica la que sigue prevaleciendo en el espíritu de los juristas de la escuela malikí, hoy dominante en el Magreb, en el África subsahariana y en una parte de Egipto. Son las opiniones de los sabios del islam las que han conducido a la abolición de la poligamia en Túnez... en nombre del respeto a la sharía, la ley islámica. La interpretación de los doctores de la ley malikíes fuera de Túnez no se ha orientado en el mismo sentido.

Mientras Mālik elabora su *fiqh*, los discípulos de un maestro persa de la ciudad iraquí de Kufa, Abū Ḥanīfah (muerto en 765), ponen por escrito la interpretación de este último, a quien le habían reprochado su laxismo en la elaboración de la ley y su gran severidad con respecto a los hadices, pues eran muy pocos los que reconocía como auténticos. Como su maestro, los discípulos de Abū Ḥanīfah conservan como criterio esencial la noción de *ra'i*, es decir, la opinión personal, incluso la racionalidad: una ley, dicen, no es válida más que si corresponde a lo que se considera que está bien, y Dios sabrá reconocer a los suyos el día del Juicio. La escuela hanafí, que había sido rehabilitada por los otomanos, les permitió gobernar los pueblos de su vasto imperio, de culturas muy diferentes. Es adoptada esencialmente por los musulmanes de Asia, entre ellos los de China o India.

La tercera escuela del islam suní es obra de un imam mequí discípulo de Mālik, al-Shāfi'ī, que trató de poner fin a la disputa surgida entre malikíes y hanafíes rechazando la noción de bien, considerada demasiado peligrosa por ser demasiado imprecisa, y el consenso cuando este no descansa en un dicho del Profeta. Teórico de la ciencia de los hadices, al-Shāfi'ī estableció la clave de su validación, conservando aquellos que han sido transmitidos por una cadena autenticada, y que no contradicen las enseñanzas del Corán. Para el imam mequí, la jurisprudencia bien planteada permite resolver absolutamente todos los problemas que se presentan a un individuo, por fútiles que sean. Su escuela, cuyo santuario es hoy Egipto, pero que es igualmente dominante en

Siria, es reputada por sus argucias en cuestiones puntillosas, a veces, disparatadas: ¿constituye una ruptura del ayuno el hecho de tragar saliva durante el Ramadán? ¿Se debe retirar el Corán de una habitación en la que se practica aeróbic, una gimnasia ritmada con músicas prohibidas por el islam? La desnudez del hombre, que no debe exponerse nunca, ¿comienza por encima o por debajo de la rótula? Las preguntas de ese tipo han sido objeto de tratados enteros de jurisprudencia, ocupan páginas y páginas en la mayor parte de los medios de comunicación egipcios, y están en el corazón de sitios de internet muy populares y que, a causa de la mundialización, afectan a creyentes adscritos a las otras tres escuelas del sunismo.

Por último, la cuarta escuela es también la más radical. Es obra del último gran legislador del islam suní, el mequí Ibn Ḥanbal (muerto en 856), que reunió decenas de miles de hadices, los consignó en un corpus en varios volúmenes, y exigió que se siguieran al pie de la letra, como el Corán, en tanto que fuente de jurisprudencia eterna. Para los hanbalíes, la razón, lo mismo que la innovación, no tiene espacio en religión: solo la imitación del Profeta y de sus compañeros debe guiar al creyente. Los teólogos más rigoristas del islam, así como aquellos a los que hoy se llama «islamistas», han salido de esta escuela: Ibn Taymiyya en el siglo XIV, y sobre todo Muhámmad ibn Abd-al-Wahhab, quien, a mediados del siglo XVIII, instituyó el rito hanbalí llamado wahabí, aplicado hoy en Arabia Saudí.

El islam suní no reconoce un magisterio único. La prestigiosa universidad de al-Azhar, fundada en El Cairo por los fatimíes en 972, es uno de los muy escasos centros teológicos que acogen en su seno a representantes de cuatro escuelas jurídicas. Las *fatuas* –las opiniones jurídicas– emitidas por al-Azhar son sin duda respetadas por gran parte del mundo musulmán, pero no tienen valor de ley universal para todos los musulmanes: todo teólogo que se considere digno de hacerlo puede igualmente emitir *fatuas* que sus discípulos, a escala local, nacional o incluso supranacional, podrían decidir seguir, aunque contravengan una *fatua* de al-Azhar.

El islam chií

La ruptura, en condiciones trágicas, entre los discípulos de Alí y los de Mu'awīyah abrió, como dije anteriormente, un verdadero foso entre los chiíes

y los suníes. Mientras que estos últimos marchaban de conquista en conquista, primero a partir de Damasco, después de Bagdad, los chiíes, muy divididos, se replegaron en un primer momento sobre sí mismos. Al rechazar el título de califa, pusieron a la cabeza de su comunidad un imam, título para ellos tan sagrado como el de nabí o profeta, pero que no hay que confundir con el imam suní que dirige la oración en cada mezquita. El asesinato de Hussein en Kerbala suscita un primer cisma efímero entre los partidarios de su hijo Alí, elevado al imamato, y los de un hijo de Alí, Muhámmad. Se suceden doce imames (Alí, el primero de ellos, era el cuarto califa), y la tradición afirma que todos murieron asesinados, a excepción del último, Muhámmad al-Mahdī, convertido en imam a la muerte de su padre, en el año 874, cuando tenía cinco años, y enseguida desaparecido en Samarra, Irak. ¿Desaparecido? Oculito, más bien, dicen los chiíes, que le atribuyen, así como a sus predecesores, conocimiento total y poderes mágicos. Entrado en la clandestinidad para no ser asesinado, afirman que sigue estando vivo: es al-Mahdī, el imam oculito, el salvador que se manifestará al final de los tiempos y que, intermitentemente, se aparece a testigos diversos. La mayoría de los chiíes, llamados duodecimanos, reconocen la integridad de este linaje. Decenas de cismas se producen, no obstante, de manera precoz, grupos que se niegan a plegarse a una u otra de las sucesiones. Los más conocidos de los grupos cismáticos son los zaidíes, para quienes el último imam es Zayd, y que son actualmente algunos cientos de miles de individuos, implantados esencialmente en Yemen, y los ismailíes, por el nombre del séptimo imam, Ismail, escindidos a su vez en varios grupos y cuya rama principal, que agrupa de veinte a treinta millones de fieles en India, Pakistán y el este de África, tiene por jefe al Aga Khan. El actual Aga Khan ha puesto fin a una costumbre ancestral: durante siglos, los fieles han ofrecido al poseedor del título y a su esposa su peso en oro, como signo de veneración.

Como los suníes, los chiíes reconocen la autoridad del Corán, así como su revelación al profeta Muhámmad por el arcángel Gabriel. Pero reconocen un valor casi igual a su propio corpus de hadices atribuidos no solo al Profeta, sino a los catorce Inmaculados, es decir, los doce imames (en el caso de los chiíes duodecimanos), el profeta Muhámmad y su hija Fátima, esposa de Alí, últimos eslabones de una cadena iniciática que se remonta a Adán y pasa por Aarón, el hermano de Moisés, o Juan el Bautista, que bautizó a Jesús. Sus hadices son de dos clases: unos, exotéricos, jurídicos, explicitan el derecho

del islam chií; otros, esotéricos y reservados a los iniciados, tratan de los «aspectos ocultos» de la religión y del universo. De hecho, para los chiíes, todas las cosas poseen en sí esos dos aspectos, incluido el Corán, que, como lo demás, contiene una dimensión accesible a todos, y otro aspecto que no se desvela más que a quienes saben buscarlo. Para descubrir el sentido oculto del Corán, las escuelas de Qom, el centro teológico del islam chií, desarrollaron una ciencia de la numerología, muy cercana a la de los cabalistas del judaísmo, con la que descifran igualmente los hadices de los Inmaculados. Algunas de esas escuelas han desarrollado una visión escatológica y mesiánica del mundo que se expresó, por ejemplo, en los primeros meses de 2007, cuando, en la radio oficial iraní, algunos programas prepararon a los oyentes ante la inminencia del fin del mundo. Puesto que se consideran los depositarios de una verdad poco conocida, y debido también a las innumerables persecuciones que han sufrido por parte de la mayoría suní, los chiíes han desarrollado lo que se denomina el arte de la *taqiyya*, es decir, del disimulo u ocultación, que autoriza a sus fieles a declararse suníes para protegerse. Es por eso que en los países del Golfo, en particular en Baréin e incluso en Arabia Saudí, la fuerte presencia chií era desconocida hasta la Revolución islámica iraní, en 1979. Y no fue hasta principios del año 2000 cuando los chiíes se revelaron mayoritarios en Baréin, por ejemplo.

La práctica religiosa de los chiíes es poco más o menos similar a la de los suníes. Sin embargo, rezan tres veces al día en lugar de cinco (tradición cuyo origen sigue siendo confuso), añadiendo a la invocación a Al-lāh y Muhámmad la de «Alí, el aliado de Dios». A la peregrinación a La Meca, los fieles añaden otras, a las tumbas de los imames en Medina, Kerbala, Najaf o Machhah, al lugar de la ocultación del Mahdī en Samarra, y a ciertos lugares de sus apariciones, especialmente Jamkaran y Hilla (todas esas ciudades, salvo la saudí Medina, están repartidas entre Irán y el sur de Irak). Y celebran fiestas específicas, en relación con la vida (y la muerte) de los imames, siendo la más conocida la de Ashura, con sus espectaculares celebraciones y sus cortejos de autoflagelantes que, cada año, conmemoran el martirio de Hussein en Kerbala. Por otra parte, en materia de sharía, los chiíes, que derivan su legitimidad de una mujer, Fátima, conceden a la mujer un derecho a la herencia equivalente al del hombre. Y admiten una forma particular de matrimonio, sometida a condiciones estrictas, pero que es rechazada por los suníes: el matrimonio temporal, concluido por el hombre y la mujer en

ausencia de testigos y sin contrato, por una duración que puede ir, según la tradición, de «un día a cien años».

Otra particularidad del islam chií en relación al islam suní: la existencia de un clero jerarquizado. Este clero es de aparición tardía, pues no se encuentra ninguna huella de él antes del siglo XVII, cuando parece haber sido creado por la dinastía safávida que reinó en Persia entre 1512 y 1722, probablemente para obtener una justificación teológica de su poder. Contrariamente a los sacerdotes católicos u ortodoxos, los clérigos chiíes no formulan votos y están casados. Su lugar en la jerarquía se eleva con sus conocimientos religiosos: el mulá deviene hoyatolam, ayatolá, y después gran ayatolá. En el siglo XIX, se añadieron dos grados suplementarios: el *marya' Takli-d* o fuente de imitación, reservado a un puñado de sabios, y el *wali faqih*, jefe político y espiritual de la comunidad, considerado representante del imam oculto. En Irán, es el que ejerce la función de guía supremo de la Revolución, cuya opinión se impone por encima de la del presidente de la República e incluso del Parlamento. Aproximadamente, el 12 por ciento de los musulmanes son chiíes.

Los musulmanes frente al islamismo

En 1924, Mustafá Kemal, que instauró una república turca sobre los escombros del imperio otomano, abolió el califato. El título de califa, jefe espiritual y temporal de la *umma*, la comunidad de los musulmanes, se atribuía al soberano otomano como signo de continuidad con una función protectora que se decía querida por Dios, realizada por Muhámmad y encarnada en una cadena que comenzaba con su primer sucesor, el califa Abū Bakr. Simultáneamente, mientras el imperio se desmantela, Occidente incrementa su influencia sobre los países musulmanes: la Sociedad de Naciones, antecesora de la ONU, instaura un sistema mandatario y reparte la regencia de Oriente Medio entre Francia y Gran Bretaña.

Es en este contexto políticamente perturbado donde se produce una serie de acontecimientos cuya incidencia, aunque no se conozca todavía en ese momento, será tan determinante en el plano político como en el religioso. En el desierto de Arabia, el jefe de una tribu local, los Saud, uno de cuyos antepasados había entablado alianzas a mediados del siglo XVIII con el

teólogo oscurantista Muhámmad ibn Abd-al-Wahhab, inicia en 1902 su conquista de diversas ciudades, comenzando por Riad. Ese jefe, Abd-al-Aziz ibn Saud, tiene el olfato de firmar, en 1915, un tratado de protección con los ingleses. Continúa con sus conquistas, no tiene problemas para reconocerse rey de la provincia del Hijaz en 1924, y luego, en 1932, soberano de un vasto reino al que da el nombre de su tribu: Arabia Saudí. Desde hace dos siglos, se mantiene inquebrantable la alianza entre los Saud y los teólogos wahabíes, herederos de Muhámmad ibn Abd-al-Wahhab, que constituyen la rama más rigorista de la escuela hanbalí. El wahabismo es elevado a la condición de religión de Estado. En 1935, se descubre el primer yacimiento de petróleo en el nuevo reino: a partir de entonces, el oro negro correrá a raudales.

En la misma época, pero esta vez en Egipto, país que conoció a finales del siglo XIX una extraordinaria efervescencia intelectual, la Nahda, literalmente el Renacimiento, a la que contribuyeron pensadores árabes cristianos, crece el descontento de algunos musulmanes contra ese Occidente que los domina políticamente y quiere imponerles sus valores. En 1928, Hassan al-Bannā', profesor carismático, funda una asociación a la que llama Hermanos Musulmanes, y a la que el teórico del movimiento, el egipcio Sayyid Qut.b, inspirándose en su contemporáneo, el indopakistaní al-Mawdudi, da como divisa «El Corán es nuestra constitución y Muhámmad es nuestro modelo». Su proyecto, galvanizador de las masas, se basa en una fusión total de lo político y lo religioso, como fue en los primeros tiempos del islam. Entra en lucha armada con el mandato británico, y se extiende rápidamente como una mancha de aceite con células que se multiplican hasta Palestina, donde los Hermanos participan activamente en el combate contra las organizaciones sionistas, y luego contra el Estado de Israel desde su instauración, en 1948. Hassan al-Bannā' es asesinado en 1949. La doctrina islamista no hace más que iniciar su ascensión planetaria, sostenida a la vez por el dinero del petróleo wahabí-saudí (la Liga Mundial Islámica se funda en Riad en 1962), y por la estrategia estadounidense, que ve ahí un aliado natural en la lucha contra el comunismo en la Guerra Fría. Con la Revolución islámica iraní de 1979, el chiísmo, una tradición esencialmente pietista, se inclina hacia la lucha armada, en nombre de Dios, contra Occidente y sus valores.

El espíritu islamista, que puede dar la impresión de haber conquistado todo el islam, es, sin embargo, minoritario entre los musulmanes, pero, no obstante, muy visible, por su condición voluntariamente ostentosa.

Combatido por los estados árabes y musulmanes (los Hermanos Musulmanes están ilegalizados en Egipto e incluso el wahabismo lucha contra sus ramas integristas), continúa, sin embargo, beneficiándose de fondos importantes, procedentes de emires que compran bajo mano su tranquilidad, tal vez también su lugar en el paraíso. Vejado en sus tierras de origen, ha aprovechado la plataforma occidental (donde, por ejemplo, los Hermanos Musulmanes están implantados desde la década de 1950) para conseguir una tribuna libre de toda coacción. Los especialistas en el movimiento islamista consideran, sin embargo, que no afecta más que a una minoría de los mil trescientos millones de musulmanes (el islam es la segunda religión del mundo después del cristianismo). Frente al islamismo que inquieta con razón, vemos desarrollarse una tendencia modernista en el seno de la cual grandes pensadores, suníes y chiíes, trabajan actualmente por una reforma del islam mediante la reapertura de la puerta del *ijtihād*. Su consigna es una frase que le gusta recalcar a su líder, Mohamed Talbi: «Mi religión es la libertad porque Dios ha hecho libre al hombre».

El sufismo

Relativamente al abrigo de la mezcla de géneros entre política y religión, cientos de millones de musulmanes practican desde hace siglos el sufismo, la tradición mística del islam, percibida, hay que decirlo, con cierta ambigüedad por las ortodoxias e incluso prohibida por el wahabismo. El islam conoció sus primeros místicos, los «locos de Dios», en el siglo VIII, y algunos de ellos fueron condenados a muerte por su «locura» cuando esta fue considerada blasfema, como le sucedió a Ibn Hallaÿ, crucificado después de haber expresado su fusión con lo divino al proclamar: «Yo soy Dios». Esos místicos, que buscaron su camino lejos de las escuelas, son célebres actualmente por sus poemas, ardientes pero a menudo ambiguos, en los que algunos no vacilaron en recurrir a la metáfora del vino o a la comparación con el amor humano para hablar de la llama que les quemaba (Ibn Arabī dijo en el siglo XI que la contemplación de Dios en la mujer es la más perfecta). Los grandes místicos son considerados los santos del islam, y se desarrolló un culto popular, esencialmente en el seno del sunismo, alrededor de sus tumbas adornadas de virtudes milagrosas.

La mayor parte de las cofradías sufíes, que ofrecen una vía iniciática para el encuentro, incluso para la fusión, con la divinidad, fueron instituidas en la última parte del siglo XIII y la primera del XIV, en el momento en que la civilización musulmana iniciaba su decadencia. Fundadas, como todas las demás místicas, en la estrecha relación entre el maestro y el discípulo, las cofradías conocen un gran desarrollo en Occidente, donde son, para muchos musulmanes, una vía de acceso a un redescubrimiento o a un descubrimiento del islam desembarazado de la ganga ideológica expresada en la sharía cuando esta se pone puntillosa. Pero, contrariamente a los países musulmanes, donde el sufismo está particularmente extendido en los medios populares, el «sufismo occidental» afecta sobre todo a las franjas medias y superiores de la población, sin alejarse, no obstante, de lo que constituye su esencia: la práctica del *zikr*, repetición incansable en sesiones colectivas de uno de los noventa y nueve nombres de Al-lāh. Junto al *zikr*, existen diversos métodos de adoración en cada cofradía, siendo la más conocida el semá, la danza y el canto de los derviches herederos de Yalāl ad-Dīn Rūmī, el gran poeta sufí del siglo XIII.

Permanencia del animismo

El animismo, como vimos al comienzo de este recorrido, es la religión primera del hombre. Una religión nacida antes de los dioses, que no se atribuye ningún nombre porque es, más allá incluso de la religión, una manera de estar en el mundo. La lógica querría que el animismo se extinguiera con los pueblos que lo encarnaron, los cazadores-recolectores sin escritura de los que subsisten actualmente algunos grupos en vías de desaparición, aislados en el fondo de las selvas de la Amazonía, Sumatra o Papúa. En cuanto a la mayoría de los pueblos tradicionalmente animistas, del Gran Norte, Asia, África o Australia, han sido conquistados, sobre todo en el curso del siglo xx, por el modo de vida occidental, el automóvil, el teléfono e internet, que, muy ciertamente, unen con el mundo, ¡pero que sin duda cortan también el lazo ontológico con la naturaleza! Han sido también presa de predicadores cristianos y musulmanes que, usando de una lógica idéntica, aunque sea con palabras y conceptos diferentes, han deshonrado sus creencias «primitivas» y les han revelado al «verdadero Dios», es decir, al suyo. Sin embargo, la ruptura con las creencias ancestrales está lejos de haber sido tan radical como se supuso hace algún tiempo.

El animismo tradicional en el siglo XXI

Sobre un mapa del mundo de las religiones, el continente africano se presenta siempre de la misma manera: una mitad sur cristiana, una mitad norte musulmana, y, en la unión de esas dos mitades, una gran banda, solapada sobre ambas, en la que cohabitan las dos tradiciones en proporciones variables. El animismo no figura en esas cartas más que en un porcentaje muy escaso, junto a las tradiciones minoritarias. Como si estuviera en vías de erradicación. Cuando se está sobre el terreno, se ven, en efecto, muchas iglesias abarrotadas en la mitad sur, y muchas mezquitas también llenas en la mitad norte, lo que se corresponde plenamente con los datos de esos mapas.

Ahora bien, sin necesidad de permanecer demasiado tiempo en el lugar, pero a condición, por supuesto, de salir de los circuitos turísticos para occidentales, se percibe muy rápidamente que África sigue siendo profunda y mayoritariamente animista, aun siendo al mismo tiempo cristiana o musulmana, y sin que esa doble condición religiosa sea percibida, por los practicantes, como una forma de sincretismo imposible. Un africano –pero la observación es igualmente válida para un aborigen australiano, un inuit canadiense o un amerindio del Norte o del Sur– explicará con una naturalidad sorprendente que las dos formas de creencia no son excluyentes para él. Una, lo ha entendido bien, le permite trabajar para su salvación después de la muerte. La otra responde a sus inquietudes cotidianas: una enfermedad, un fracaso, un problema de esterilidad, un asunto cualquiera para el que no es necesario apelar a Dios, pues incluso tal vez Dios ni siquiera sea eficaz, en la medida en que el problema debe resolverse a la manera de una ecuación, aunque uno de sus términos pertenezca al dominio de lo invisible. El animismo se considera eficaz; desde luego, así ha sido durante siglos; ¿por qué tendría que dejar de serlo ahora?

En 1981, un jesuita francés, Éric de Rosny, instalado en Camerún desde 1957, publicaba *Les Yeux de ma chèvre*,¹ obra que marcó un hito y en la que contó detalladamente su iniciación, durante cinco años, en el seno de la etnia duala, junto a un *nganga*, especie de «brujo-curandero» que cura invocando a los espíritus. No necesitó el padre Rosny mucho tiempo para darse cuenta de que *algo* se le escapaba en sus contactos con los niños, a pesar de que con frecuencia estuvieran bautizados y escolarizados en el colegio católico donde él enseñaba, y más todavía con sus padres. Había puesto esa brecha en la cuenta de la expresión genérica «cultura de origen». Hasta un día en el que, intrigado por los tambores que oía por la noche, se informó de su procedencia. «Los brujos», le dijeron. En 1970, comenzaba su iniciación, llamada «apertura de los ojos»; de los ojos interiores, por supuesto, que permiten ver lo invisible y comunicarse con potencias que no se revelan más que a aquellos que saben invocarlas. Participó a continuación en rituales, invocó a los espíritus, curó a enfermos, trayectoria poco común para un sacerdote católico pero que, debemos precisarlo, obtuvo el visto bueno de su jerarquía.

De los confines de Venezuela y de Colombia, donde estuvo a principios de los años setenta, el etnólogo Michel Perrin² nos ha traído descripciones de

rituales de contactos con el otro mundo, curiosamente similares a los que describe Eric de Rosny en relación con África, o Roberte Hamayon con respecto a los pueblos siberianos.³ En uno u otro lugar, es inimaginable que las ceremonias que llamaríamos religiosas, sean terapéuticas o adivinatorias, se desarrollen en otro espacio que no sea un marco natural, es decir, en contacto directo con esas fuerzas con las que el chamán, el iniciado, emprende sus negociaciones para restablecer el orden del universo, durante un tiempo perturbado por los actos de instancias maléficas. Se describen los mismos trances cuando, a petición de alguien que acude a consultarlo, un chamán entra en trance para determinar el origen de la desgracia que le afecta y actúa para reparar lo que ha sido destruido en la relación con lo invisible, para compensar lo que debe ser compensado, y restablece de ese modo el orden de las cosas, garantizando el retorno a la armonía. Es interesante señalar que la palabra *chamán* procede de *saman*, «aquél que sabe» en tungús, lengua de una etnia de Siberia oriental. Apareció por vez primera en lengua europea en *Relation du voyage de Mr. Evert Isbrand*, obra publicada en Ámsterdam en 1699, por aquel que era entonces embajador del zar de Rusia. La palabra *chamanismo* se utiliza actualmente de manera habitual para designar una representación específica del mundo que descansa sobre un principio animista según el cual todo objeto mineral o vegetal, todo animal, toda estrella, está dotado de un principio vital de la misma manera que los seres humanos.

El animismo, o chamanismo, es, en efecto, un sistema de explicación global del mundo que rechaza la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, lo visible y lo invisible, lo profano y lo sagrado. Postula que todos esos campos están en interacción permanente. Nada es banal: ni un sueño, ni una palabra, ni una piedra lanzada al azar, ni una recolección de flores o de frutos. Un gesto desconsiderado puede estar en el origen de una serie de fracasos o incluso de una muerte. Al no dar muestra de respeto hacia el medio natural, al mover desconsideradamente una roca o dar muerte innecesariamente a un animal, el individuo empuja o mata al espíritu que se alberga en esa roca o en ese animal. Por eso, en aquellas tierras en las que el animismo está extendido, aunque a menudo esté mezclado con creencias cristianas o musulmanas, no es raro oír a un individuo hablar con la madre tierra antes de cavar un agujero, o implorar a un animal antes de abatirlo para alimentar a los suyos.

El culto de los antepasados participa igualmente del sistema chamánico;

«de los sistemas chamánicos», debería decir más bien, en la medida en que existen tantos chamanismos como sociedades chamanistas, cada una de las cuales nombra a sus espíritus, les atribuye determinadas fuerzas o poderes, crea sus ritos y sus interpretaciones de la naturaleza, ordena sus modos de acción, sus deberes y sus prohibiciones. El antepasado es el protector privilegiado de su descendencia: le ha legado sus bienes, le ayuda a hacerlos fructificar alejando de ella los peligros. No todos los difuntos acceden al estatuto privilegiado de antepasado: según las sociedades, pueden ser excluidos los brujos, las mujeres estériles o muertas en el parto, los niños, los discapacitados, los gemelos, los albinos..., lista que no es exhaustiva ni restrictiva. El antepasado –sucede así en muchos pueblos africanos y amazónicos– se beneficia de segundos funerales que le permiten alcanzar el pueblo de los muertos, desde donde vela sobre los vivos. Es objeto de ritos, ofrendas, oraciones, lo mismo que los espíritus de la naturaleza. Y, como ellos, puede volverse contra los vivos si estos rompen el pacto que une los dos universos, sea olvidándose de invocarlos, o, con más frecuencia, dejando de alimentarlos.

Por otra parte, toda sociedad chamánica tiene sus lugares sagrados. Están los lugares favorables, donde se realizan las ceremonias, cerca de un árbol o de un peñasco de forma singular, en un claro del bosque, en la orilla de un río si se invoca su espíritu. Es allí donde se hacen sonar los tambores sagrados o las flautas de caña para comunicar con el otro mundo, allí donde se celebran las ceremonias de iniciación de los jóvenes cuando llegan a la pubertad, allí donde se reúne la comunidad para festejar el comienzo de la caza... o el diploma universitario que uno de los suyos acaba de conseguir. Y luego están los lugares peligrosos, a los que nadie se acerca bajo la amenaza de ser alcanzado por la desgracia: otros peñascos, otros árboles, un sotobosque que todos los miembros de la tribu conocen y adonde, muy a menudo, se dirige el chamán para recolectar sus hierbas medicinales o los guijarros que usará para la adivinación. Nadie sabe el origen de la maldición que pesa sobre esos lugares, siempre en la linde de las zonas habitadas. Circulan leyendas: un asesinato mítico, una ceremonia secreta, una maldición que habría acarreado una acumulación de energías negativas con el poder de atraer a los demonios.

Chamanismo y animismo, como se ve, no son tradiciones de contornos definidos, con dogmas establecidos, ritos especificados o mitos catalogados.

Utilizo gustoso el adjetivo *vivas*, tomado en su sentido literal, para calificar esas tradiciones. Viven, mutan, evolucionan con aquellos que las practican, en función de sus necesidades. Cuando sus tierras tradicionales fueron cristianizadas o islamizadas, introdujeron elementos cristianos o musulmanes en sus propias creencias o en sus rituales, si eso parecía responder a sus propósitos. Uno de los ejemplos más logrados de lo que se denomina en Occidente «sincretismo» está constituido por los muy populares *candomblé*, *umbanda* o *santería* de Brasil, otros tantos nombres para un conjunto de rituales de invocación de espíritus, vestidos en algunos casos como santos cristianos, residiendo, en otros casos, en árboles o en los huecos de rocas acondicionadas, difíciles de reconocer por un individuo exterior al grupo. Convocados al son de los tambores que resuenan en la noche, alimentados con tabaco, alcohol y sangre animal, esos espíritus son objeto de múltiples peticiones, pero pueden ser igualmente temibles con quienes los desatienden o les sirven mal. En Brasil, uno de los países católicos más grandes del mundo, la creencia en los poderes de los espíritus sigue estando profundamente arraigada.

Citaré otro ejemplo, tomado en esta ocasión de la esfera musulmana: el de los *dogones* de Mali. Islamizados desde hace varios siglos, convertidos hoy en objetivo privilegiado de los turistas occidentales anhelantes de exotismo, los *dogones* han perdido algunas de sus tradiciones ancestrales, llegando hasta vender en sus mercados máscaras precipitadamente elaboradas que, hace apenas unas décadas, pertenecían todavía al dominio de lo sagrado. No obstante, las creencias animistas siguen siendo predominantes en ese pueblo, expresándose a través de una serie de prohibiciones, de tabúes cuya severidad va en aumento a medida que uno se acerca al epicentro de lo sagrado, una sacralidad que está por todas partes, pero cuya concentración es paroxística en ciertos lugares y en ciertos personajes, culminando en la persona del *hogón*, el jefe espiritual supremo. En esa sociedad, los males no se imputan directamente tanto a los espíritus como a una transgresión de las reglas de pureza e impureza, que tiene como consecuencia la perturbación de la fuerza vital y del orden natural del universo, lo que acarrea a su vez una reacción de los espíritus. Uno de los tabúes principales de los *dogones* no les es propio: está ligado a la menstruación de la mujer, profundamente impura hasta el punto de necesitar que se la aparte; se trata de una constante en la mayor parte de las culturas y las tradiciones. Otros muchos tabúes salpican la vida

de los dogones, como de manera más general la de todos los pueblos primeros. La misma palabra *tabú* tiene por origen el *tabu* polinesio que designa las prohibiciones que rodean lo que está cargado de *mana*, es decir, de potencia sagrada. Ahora bien, en la medida en que la noción de lo sagrado es muy abarcadora en las tradiciones animistas, se comprende la fuerza y la cantidad de prohibiciones que garantizan el mantenimiento del orden del mundo. Este es uno de los rasgos esenciales comunes a todas esas tradiciones; pero para una mentalidad occidental puede ser, evidentemente, muy difícil de captar.

¹ É. de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre*, París, Plon, 1981.

² M. Perrin, *Le Chemin des Indiens morts*, París, Payot, 1976.

³ R. Hamayon, *La Chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.

Conclusión

Al término de este recorrido, nos podemos preguntar si la historia de las religiones tiene un sentido. Durante mucho tiempo se ha planteado, y se sigue planteando todavía en ciertos círculos, la pregunta de si la humanidad habría partido de una religiosidad primitiva burda para seguir un movimiento de progresión ascendente. En otras palabras, ¿existe un evolucionismo de la espiritualidad comparable al evolucionismo de las especies?

¿Un evolucionismo religioso?

La idea de un evolucionismo religioso germinó en el Occidente del siglo XVIII, marcado por el movimiento de la Ilustración. Esa tesis se corresponde, en efecto, con la noción de progreso lineal del espíritu humano bajo el efecto de la razón. En 1757, el filósofo e historiador escocés David Hume la formaliza en una obra que dejará huella: la *Historia natural de la religión*. «Parece seguro», escribe, «que, debido al progreso natural del pensamiento humano, la multitud ignorante debe primero tener la idea de unas potencias superiores antes de depurar su concepción para llegar a ese Ser perfecto que ha ordenado toda la creación».¹ Sin embargo, aunque califica el politeísmo de «religión primitiva del hombre no cultivado»,² un «error» por el que pasó la humanidad antes de acceder a la «verdad» del monoteísmo, le reconoce un valor de tolerancia que opone a la intolerancia monoteísta. Hume marca un punto decisivo en la reflexión sobre la historia de las religiones: a partir de entonces, esta se piensa en fases de desarrollo. En 1830, el político y pensador franco-suizo Benjamín Constant vulgariza y populariza ese esquema admitido por la intelectualidad occidental. En *Acerca de la religión considerada en sus fuentes, formas y desarrollo*, presenta lo que llama las tres etapas de la progresión del pensamiento religioso: el fetichismo, que es, según él, la etapa más tosca, luego el politeísmo y, por último, el teísmo.

Es en ese contexto en el que, en 1859, el naturalista inglés Charles Darwin expone, en el *Origen de las especies*, su teoría de la evolución de las diversas especies mediante las transformaciones graduales y la selección natural. Enseguida, otro científico muy próximo a Darwin, John Lubbock, trata de

aplicar el darwinismo al pensamiento humano, para concluir que la teoría de un Dios único y creador indefinible es el resultado de una larga evolución del pensamiento a partir de un ateísmo original. En 1871, el padre de la antropología inglesa, Edward Tylor, propone en *Cultura primitiva* una teoría de la evolución religiosa que le vale ser nombrado miembro de la Royal Society de Londres e inaugurar la cátedra de Antropología en la Universidad de Oxford. Introduciendo el término «animismo» (creencia en la existencia de un espíritu o ánima en cada cosa), ve ahí el primer estadio del pensamiento religioso, cuya evolución sigue un recorrido obligado: fetichismo, naturalismo, politeísmo y, por último, monoteísmo, que es la culminación de esa larga marcha. Pero no todos los pueblos, precisa, han completado todavía la totalidad del trayecto: algunos aún están en la fase politeísta, incluso animista, pero están forzosamente destinados a tomar, antes o después, el tren de la evolución.

Las ideas en sentido contrario de los románticos del siglo XIX, en busca de una sabiduría primordial de la que la humanidad primitiva habría sido poseedora y que habría luego degenerado en las religiones históricas, tuvieron poco peso frente a la teoría evolucionista dominante sostenida por teólogos, filósofos, historiadores y antropólogos. Las expediciones montadas por los colonos, los misioneros o los exploradores a tierras desconocidas de Australia, América del Sur o África traen consigo cantidades de objetos, relatos e imágenes que describían a los «primitivos» y confirmaban a los occidentales en su idea de que hay unas sociedades más avanzadas que otras, tanto en el plano tecnológico como en el cultural o espiritual.

Es en ese contexto donde nace verdaderamente el estudio comparado de las religiones como ciencia específica. El lingüista alemán Max Müller (1823-1900) es su precursor. Desarrolló lo esencial de su carrera en Inglaterra, donde se sumergió en el estudio de los textos védicos para buscar en ellos los fundamentos de la cultura indoeuropea o aria. Fue el primero en poner a la par las mitologías escandinava, germánica, hindú, persa e incluso africana para extraer de ellas la raíz lingüística común (a riesgo de ser acusado por sus adversarios de fetichismo verbal) y, más allá de las palabras, encontrar conceptos comunes.³ Sus trabajos se sitúan siempre en una perspectiva evolucionista, acordes con la idea de un progreso de la especie humana, y postulan la superioridad del cristianismo sobre las otras religiones. El antropólogo escocés James Frazer (1854-1941) sigue su estela. Poco

inclinado a los viajes, recoge en los libros, gracias a una correspondencia continuada con misioneros y funcionarios repartidos por el vasto imperio británico, los relatos de cientos de mitos y de ritos sociales y religiosos. Los interpreta, los compara, y comienza, en 1890, la publicación de *La rama dorada*, estudio que constará al final de doce volúmenes.⁴ Como Müller, Frazer considera la historia de las religiones en un sentido evolutivo en el que también él percibe tres estadios sucesivos: el animismo, el politeísmo y, por último, el monoteísmo, que considera la culminación de esa marcha. A principios del siglo xx, los padres de la sociología, como Émile Durkheim, Marcel Mauss, Georg Simmel o Max Weber, se esfuerzan en describir el hecho religioso como respuesta a una necesidad social, y los sistemas religiosos como reguladores de las sociedades, adaptados a cada tipo de estructura social. Su análisis del hecho religioso es más neutro, aunque a veces permanezca todavía impregnado del contexto neocolonial de su época y de la supuesta evidencia de la supremacía de la civilización occidental cristiana. Actualmente, esta teoría de un progreso del pensamiento religioso que descansa en el presupuesto de la superioridad de los monoteísmos no da ya lugar a debates en los medios científicos. Algunos creyentes siguen sosteniéndola, pero los historiadores de las religiones no realizan ya esos juicios de valor ligados a prejuicios culturales.

La tesis de la evolución de la religión hacia una complejidad y una abstracción mayores no es menos indiscutible, como vimos en la primera parte de esta obra. Esa evolución es el fruto de lo que Max Weber llama el «proceso de racionalización». Al paso de los milenios, la racionalidad no ha dejado de intensificarse por lo que se refiere a la manera en que el ser humano se ha representado el mundo y en sus diversas actividades para organizar, ordenar y clasificar. Ese proceso ha conducido a profundas revoluciones técnicas y sociales. Ha habido también un impacto decisivo en la evolución de la religión. Es la causa, según Weber, del «desencantamiento del mundo», es decir, de que el mundo haya perdido progresivamente a los ojos de los hombres su «aura mágica» para convertirse en objeto de observación y conocimiento. La presión intensificada de la racionalidad ha hecho así evolucionar la religión, en ciertas regiones del mundo, desde un estadio animista hacia un estadio politeísta, y luego monoteísta. Pero eso no significa en absoluto que se trate de un progreso en la espiritualidad. Se trata solamente de una mayor impregnación de la razón en el sentimiento

religioso. Las religiones llamadas «primitivas» expresan una espontaneidad del sentimiento religioso que se desvanece a medida que la razón se ha impuesto más y la capacidad de abstracción adquirida por el hombre ha desembocado en la aparición de una religión más racional, más organizada, más estructurada. Ahora bien, de manera paradójica, es esa racionalidad y esa organización de la religión lo que hoy es cuestionado por muchos de nuestros contemporáneos que buscan una experiencia de lo *sacré sauvage*, es decir, de lo sagrado al margen de todo condicionamiento cultural, una experiencia espiritual natural o mística más allá de los dogmas y las instituciones religiosas. ¿Asistimos desde hace una treintena de años a un retorno a formas religiosas arcaicas anteriores a la aparición de las grandes religiones históricas surgidas del giro axial? Antes de explorar más esta pregunta, volvamos por unos instantes, precisamente, a la intuición de Karl Jaspers de los diferentes giros axiales en la historia humana.

Los giros axiales

«En cuatro ocasiones –escribe el filósofo– el hombre parece volver a empezar desde una base nueva»:5 a principios del Neolítico, que comenzó hacia el año 12 000 a.C. en el Oriente Próximo con las primeras huellas de sedentarización; alrededor del 3000 a.C., con las primeras civilizaciones antiguas marcadas por la aparición de la escritura y el surgimiento de un Estado y unos órganos de poder; a mediados del primer milenio a.C., cuando se constituyen los grandes imperios; y, por último, con la modernidad, hacia el 1500 de nuestra era. Hemos visto (capítulo 5) que Jaspers se había interesado de hecho en el tercer giro axial, el que favoreció la aparición de las grandes vías universales de salvación en diversos puntos del globo. El sociólogo e historiador de las religiones francés Yves Lambert, fallecido en 2006, completó felizmente esa teoría señalando que cada uno de los giros apuntados por Jaspers se acompaña de una remodelación de lo simbólico que provoca profundas metamorfosis de lo religioso. De este modo, cada periodo queda colocado en paralelo con una forma religiosa determinada: el chamanismo, con el Paleolítico; la religión oral de los cazadores-recolectores, con el Neolítico; las religiones politeístas antiguas, con la aparición de ciudades en Mesopotamia, Egipto, Grecia y Asia; las religiones universales

de salvación, con el nacimiento de los imperios; finalmente, la conmoción religiosa moderna, que queda por caracterizar, con la aparición de nuevas formas religiosas y de sistemas seculares.⁶ Yves Lambert señala también que esa evolución no es lineal: está hecha de rupturas en las formas que reviste la religión, pero también de continuidad en lo que constituyen los fundamentos de la religiosidad humana: la comunicación con seres o fuerzas invisibles, los rituales de la muerte, las oraciones, las peregrinaciones, las ofrendas, los sacrificios...

El desenraizamiento progresivo del hombre respecto de la naturaleza

Ahora bien, ante la pregunta de si, más allá de esos fundamentos comunes, existe un hilo conductor, una lógica de continuidad del Paleolítico a la modernidad que vincule esos cuatro giros (o esos cinco periodos axiales), considero que la respuesta es positiva.⁷ Me parece que, efectivamente, se puede establecer una lógica de continuidad que se expresa por escalones sucesivos, constituyendo cada giro axial a la vez una ruptura y una remodelación, pero también un avance en ese movimiento más vasto: el del desenraizamiento progresivo de la humanidad del orden natural. Desde la revolución neolítica se constata que el hombre sale progresivamente de la naturaleza, y que esa salida se hace a través de los escalones que corresponden a los giros axiales señalados por Jaspers. Y es innegable que el proceso de racionalización teorizado por Weber es una de las causas principales de ese arrancamiento progresivo del hombre al cosmos.

Si nos remontamos lejos en el tiempo, antes de la revolución del Neolítico y la aparición de los pueblos, se puede pensar que el hombre no se planteaba la pregunta de qué era la naturaleza: él era una parte integrante de ella. Las primeras obras de arte, las pinturas rupestres, representan animales y, a veces, hombres en compañía de animales. El hombre vivía de la recolección y de la caza, obtenía su subsistencia de la naturaleza virgen en la que se movía, y mantenía con ella una relación ambigua de temor y veneración. Ese modelo perduró más o menos hasta el siglo xx en los pueblos llamados primitivos de tradición oral. Las observaciones de los antropólogos han mostrado cómo sus miembros se insertan en un entorno natural al que no tratan de dominar. No cazan por placer, sino por necesidad, consideran que matar un animal es un

acto grave y, con frecuencia, están convencidos de que todos los seres vivos poseen un alma similar a la de los hombres. Las observaciones realizadas sobre las sociedades llamadas «chamánicas», especialmente en Siberia, muestran que antes y después de la caza los hombres organizan rituales destinados a purificarse de lo que les parece un *crimen necesario*. Los rituales de los chamanes tratan así de establecer un intercambio con los espíritus de los animales. Si se *obtiene* un animal, se da gracias a su espíritu y se le permite alimentarse también de la sangre de los hombres que lo comen. Al final, la muerte del hombre no es más que un justo retorno de las cosas. En esa estructura de sociedad tradicional oral, no solo el hombre se siente inserto en el mundo, sino que está unido a él por lazos existenciales. Nace, vive y muere en la naturaleza. La naturaleza es su cuna, su casa y su tumba. Antes de su exterminio por los colonos europeos entre los siglos XVII y XIX, los indios de América fueron excelentes testigos de ello. Vivían en el corazón de las grandes llanuras en tiendas o cabañas, las mujeres iban solas a dar a luz en la naturaleza, y, según establecía la tradición, el que iba a morir se iba al bosque a morir en soledad. El ser humano vivía así en simbiosis con la naturaleza y no se sentía separado de ella. A menudo la consideraba la «Madre» de todos los vivientes y pensaba en los animales como «hermanos», sin otorgar a la especie humana ningún estatus superior.

Con el Neolítico, la sedentarización y la aparición de los primeros pueblos, se constata una primera ruptura. El hombre no vive ya de la caza y la recolección en una naturaleza salvaje, sino de una naturaleza que comienza a domesticar por la agricultura y la ganadería. En esas sociedades que siguen siendo todavía orales, se constata la aparición de dioses, diosas y formas de culto que reflejan las primeras manifestaciones de una cierta toma de conciencia del hombre como elemento diferenciado del cosmos. Ese fenómeno se acelera mucho con el paso a la escritura de las sociedades antiguas, sociedades ciudadanas, que generaron las primeras civilizaciones, como en China, India, Mesopotamia o Egipto (segundo momento axial hacia el año 3000 a.C.). La ciudad es un espacio separado de la naturaleza. Aunque el hombre sigue viviendo en armonía con ella, se distingue de ella en la medida en que piensa su singularidad y se otorga un papel central de mediador entre el cosmos –o el mundo divino– y el mundo terrestre. Se siente parte de la naturaleza entendida como un orden total, pero con una misión privilegiada: cumplir el ritual que permite que el mundo se mantenga. El

hombre se concede así un estatuto particular. Se encuentran esas creencias y esas prácticas religiosas en todas las civilizaciones antiguas. En la India védica, por ejemplo, la naturaleza y la divinidad son percibidas como realidades incluyentes (incluso se puede renacer en un animal o una planta), pero el hombre mantiene el *dharma*, el orden del mundo, por el *rita*, las prácticas rituales que pueden tomar la forma de ofrendas, sacrificios, etcétera. Igualmente en China el hombre es concebido como un microcosmos, parte integrante del universo entendido como macrocosmos. Está sometido a las mismas leyes que la naturaleza, especialmente las de la armonía de *yin* y *yang*. Pero el emperador es considerado Hijo del Cielo y verdadero garante del correcto orden del mundo. En el Egipto antiguo, el orden cósmico, Ma'at, establecido por el dios supremo, está garantizado por el rey, al que se considera Hijo de Dios. En esa perspectiva, que constituye una ruptura profunda con las sociedades orales de los cazadores-recolectores del pre-Neolítico, no se niega el orden natural, pero se interioriza, y es la acción humana, a través del ritual religioso, lo que se supone mantiene el orden de un mundo percibido como inestable o inseguro. De un lado, se reconoce la naturaleza como realidad ordenada, pero, por otro, inquietan sus desbordamientos, su carácter imprevisible, y a través del ritual se intenta, de manera mágica, tranquilizarse y prevenirse contra un caos siempre posible. No carece de sentido que esa idea aparezca con el nacimiento y el desarrollo de todas las grandes civilizaciones: para construirse y pensarse duraderas, las sociedades humanas tienen necesidad de creer en un orden inquebrantable del mundo o, en su ausencia, de poder remediar un cierto desorden aparente, provisional o cíclico, mediante una acción apropiada: el ritual.

De este modo, el hombre comienza progresivamente a pensarse a sí mismo, a pensar el mundo y a distinguirse de él. Aparece entonces, con el tercer giro axial del primer milenio antes de nuestra era, la noción de «imitación» de la naturaleza, es decir, la intención de fundar una ética a partir de la observación de las leyes físicas. Esta idea se presenta en China y se desarrolla en Grecia a partir del siglo VI a.C., época en la que aparecen una multitud de escuelas y de corrientes filosóficas con teorías a veces totalmente enfrentadas. Por otra parte, como ya he subrayado, la filosofía nació de la observación de los fenómenos naturales. Rompiendo con la interpretación mítica, aquellos a los que se ha denominado los primeros «físicos» de la escuela de Mileto (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) tratan de dar una explicación racional del

mundo. Por primera vez, sin duda, el hombre se sitúa como observador de la naturaleza e intenta comprender sus leyes, sin hacer referencia a un sistema de explicación de tipo religioso, lo que constituye igualmente el primer momento de la ciencia. Se podría decir que a partir de ese momento el hombre *toma posesión* de la naturaleza mediante el conocimiento. Pero esa posición de observador no lo separa todavía de la naturaleza ni lo incita a dominarla o explotarla. A partir de esa nueva mirada, que sitúa al hombre a la vez *dentro* y *fuera* de la naturaleza (por el conocimiento), los filósofos griegos van a aportar diversos sistemas de explicación del mundo que vinculan más o menos al hombre con su entorno. Esquemmatizando al extremo, me parece que se pueden identificar dos grandes concepciones que se enfrentan. Por un lado, pensadores como Demócrito o Epicuro atribuyen gran importancia a la naturaleza y fundan las primeras teorías de la materia. Para ellos, el mundo se mueve por sí mismo, es un proceso que obedece a ciertas causas naturales y al azar. El hombre es parte integrante de la naturaleza, pero al mismo tiempo ven la naturaleza como algo caótico, inestable, frágil. A la inversa, pensadores como Platón, Aristóteles o los estoicos tienen una concepción más antropocéntrica del mundo, al que consideran a la vez ordenado (un cosmos) y finalizado. Platón explica en el *Timeo* que el universo es un gran cuerpo inteligible, ordenado según un diseño inteligente (el plan del demiurgo), aunque su realización sea imperfecta. Sin ir tan lejos en la explicación de los orígenes del mundo, Aristóteles trata de mostrar que en la naturaleza hay operativa una cierta finalidad. Los estoicos se inscriben en esta visión e intentan sobre todo subrayar la libertad del hombre con relación al mundo físico. Desde esta perspectiva, la relación entre el hombre y la naturaleza se despliega según dos líneas de fuerza: el ser humano tiene un lugar privilegiado –toda la naturaleza tiende hacia él– y hay que imitarla, pues ella es dueña y señora de la belleza, el orden y la armonía. Eso no significa, sin embargo, que el ser humano deba vivir en la naturaleza. El ideal griego es el de la ciudad. «Solo los animales y los dioses» viven «naturalmente» fuera de la ciudad, según la célebre expresión de Aristóteles. Pero para el preceptor de Alejandro, que observó minuciosamente más de quinientas especies animales, la naturaleza está a la vez finalizada y jerarquizada. «No es el azar, sino la finalidad lo que impera en las obras de la naturaleza», escribe, y esa finalidad «es fuente de belleza».⁸ Precisa también que toda la naturaleza está fuertemente jerarquizada y culmina en el ser

humano: «Si, por lo tanto, la naturaleza no hace nada inacabado ni nada en vano, es necesario que sea por los hombres por lo que la naturaleza haya hecho eso».⁹ El ser humano es, pues, la expresión más lograda de la naturaleza, de la que forma parte, pero de la que se distingue también por su capacidad de pensarse y de pensar el mundo. Aristóteles afirma igualmente que el hombre debe hacer un «buen uso» de su entorno natural, concepción que parece hoy muy pertinente para hacer frente a los desafíos a que nos enfrentamos.

Aunque la *objetivaran* mediante el conocimiento, aunque otorgasen al hombre un lugar privilegiado, los griegos no separaron radicalmente al hombre de la naturaleza y no lo incitaron a *dominarla*. ¿No es ese paso, por el contrario, el que da la visión bíblica? A menudo se atribuye el origen de la tiranía ejercida por el hombre sobre la Tierra a esa famosa frase del Génesis: «Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra» (Gn 1,28). En parte es cierto, pero en parte solamente. La *dominación* a que se alude en la Biblia no está alejada de la concepción de los filósofos griegos: el hombre es el ser natural más complejo, más acabado, y toda la naturaleza está hecha para él, para su uso. «Dominar» no significa necesariamente tiranizar, saquear o explotar. Además, Dios da al hombre una responsabilidad sobre la naturaleza. Debe ejercer sobre ella una autoridad benevolente, no un poder destructor. En los Evangelios, la naturaleza está muy presente. Jesús invita al hombre a imitarla, no ya como Platón debido a su belleza, sino porque es expresión de la bondad de Dios y de su providencia: «¡Fijaos en las aves del cielo: ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, y, sin embargo, vuestro padre celestial las alimenta!» (Mt 6,26). Me parece, por lo tanto, excesivo relacionar directamente la actitud contemporánea de saqueo y explotación de la naturaleza con el texto bíblico. Diría más bien que esa actitud encuentra sus raíces lejanas en la visión bíblica, pero por otra razón, más profunda que el argumento de la dominación: la Biblia ha contribuido en gran medida al proceso de desencantamiento del mundo. La *revelación* bíblica constituye, en efecto, una gran ruptura con relación a las otras concepciones religiosas o filosóficas que no apelan a un Dios creador. Según la Biblia, el universo es creado y ordenado por Dios y se convierte en el marco de acontecimientos situados en el tiempo. A partir de ahí, la relación con el Absoluto no pasa ya por el espacio, la naturaleza (sus misterios, su

orden, su belleza, su armonía), sino por la historia, a través del encuentro directo entre Dios y el hombre. La naturaleza no es sino el marco neutro de la historia entre Dios y su pueblo, entre Dios y la humanidad, siendo el hombre la criatura preferida de Dios, la única creada «a su imagen y semejanza». Los griegos, los hebreos y los cristianos hacen perder así al mundo su aura mágica.

Sin embargo, es solo con el último giro axial, el del advenimiento del mundo moderno en el Renacimiento y su nuevo e intenso impulso de racionalización, cuando el ser humano va a acabar definitivamente ese proceso de salida del orden natural. Habrá que esperar al siglo XVII para que esa lógica desemboque en una instrumentalización de la naturaleza, pronto seguida de su explotación sistemática, legitimada por la superioridad del ser humano, pero esta vez en nombre de un humanismo profano. Esa es la característica específica de la modernidad occidental. Se inscribe en una lógica filosófica surgida directamente de la Biblia y de los griegos, que preconiza la superioridad del hombre y de la razón sobre la naturaleza, pero se separa del trasfondo metafísico de esas dos fuentes, que hacen del hombre un asociado del mundo y le ordenan que respete la naturaleza (responsabilidad, buen uso). El hombre se encuentra, pues, como un amo sin deberes, que puede disponer libremente de su entorno según sus necesidades. Se convierte realmente, según la famosa expresión de Descartes, en el «dueño y señor de la naturaleza».¹⁰ ¿Cómo se ha realizado esta nueva ruptura? La gran preocupación de Descartes y de otros pensadores que le son contemporáneos es la de liberar a la filosofía de la teología, separando totalmente el orden de la razón del orden de la fe (Descartes era, por otra parte, creyente). Quedémonos con esta consecuencia de la empresa cartesiana para el tema que nos ocupa: la representación conceptual se convierte en la expresión obligada de la relación del ser humano con el mundo. El orden de la razón impone desde entonces una visión radicalmente desencantada de la naturaleza, que se percibe únicamente como una «materia» observable y manipulable. De este modo, Descartes fundamenta el paradigma de la ciencia experimental moderna. Pero esa ciencia es moralmente neutra. De un humanismo metafísico heredero de la Biblia y de los griegos, que concedía todavía un cierto valor a la naturaleza, se ha pasado a un humanismo acósmico en el que la naturaleza está cosificada. De un humanismo naturalista se ha basculado a un humanismo antinaturalista.

La postura filosófica moderna culmina, pues, el proceso de desencantamiento del mundo, abre la vía a la ciencia experimental y consagra la separación radical entre el hombre y la naturaleza. Esa revolución conceptual va acompañada de una revolución tecnológica, que supone una intervención y un dominio cada vez más activo del ser humano sobre su entorno. Por último, la revolución industrial, que anima al hombre a una explotación cada vez más intensa de la naturaleza, remata ese proceso de exteriorización y de dominación de la naturaleza. Son esos tres factores, unidos entre sí, los que explican que, a partir del siglo XVII, el hombre occidental modifique profundamente su relación con la naturaleza y comience a *explotarla*, actitud que corresponde a una visión a la vez reduccionista (la naturaleza es una cosa manipulable a voluntad) y mercantil del mundo.

Ese arrancamiento progresivo del hombre a la naturaleza me parece la línea roja de la historia de Occidente. La modernidad constituye, sin duda, un momento último: no se puede, me parece, ir más lejos en ese proceso y en sus consecuencias metafísicas y morales. En efecto, lo que caracteriza lo religioso (a través de sus manifestaciones) es la experiencia, la creencia y la práctica de varios niveles de realidad (realidad sensible y realidad suprasensible). Ahora bien, a partir del siglo XVII, no solo deja de percibirse la naturaleza como poseedora de una pluralidad de niveles (está totalmente desencantada), sino que también se ha disuelto en parte la interioridad del hombre. Desde el momento en que se está en un proceso histórico que tiende a *unidimensionar* el cosmos y el hombre, la religión declina y se formaliza. El *dogma*, la *norma*, el *sermón* se convierten en las palabras clave de las religiones occidentales ultrarracionalizadas que hablan cada vez menos al corazón del ser humano y a su imaginario en busca de símbolos. Lo mismo que la religión, la moral es alcanzada por esta última revolución. Pues lo que constituye el fundamento último de las religiones históricas (el orden natural) no parece ya pertinente y ninguna ética, ni siquiera laica, puede en adelante basarse en ningún orden trascendente. Lo vemos hoy a través de los debates sobre bioética (reproducción, manipulación genética) o sobre las costumbres (matrimonio, homosexualidad, homoparentalidad); los argumentos que descansan en el orden natural no se perciben ya como absolutos intangibles y cada vez convencen menos.

Regreso al cuerpo y neochamanismo

Se asiste, sin embargo, a un límite, e incluso a una inversión de ese proceso de racionalización y de formalización de lo religioso que muestra que la evolución de la religión está lejos de ser lineal. Son posibles las vueltas atrás, igual que la permanencia de lo tradicionalmente heredado. Las instituciones y los discursos teológicos y normativos están en crisis, pero los monoteísmos se vuelven a potenciar a través de sus dimensiones interior y mística: se busca una experiencia interior de lo divino. Y esa experiencia no es puramente espiritual: se inscribe profundamente en el cuerpo, proporciona una emoción intensa, procura alegría, suscita lágrimas. Las religiones monoteístas están así marcadas por un regreso de la emoción: corriente hasídica en el judaísmo, renovación del sufismo en el islam, renovaciones carismática y pentecostal en el cristianismo. Todas esas corrientes que van viento en popa nacieron en el curso de los últimos siglos como reacción contra una racionalización y una cerebralización demasiado fuertes de la religión. Han situado la experiencia personal y el cuerpo en el centro de lo religioso, en lugar de la observancia institucional y de la importancia de la doctrina. La influencia creciente de las espiritualidades orientales en Occidente desde los años sesenta del siglo xx puede comprenderse también en ese deseo de volver a centrar la actividad religiosa en la experiencia interior y en el cuerpo. Las sabidurías china, hindú o budista nunca perdieron ese anclaje corporal del espíritu. Mediante las diversas técnicas de meditación que proponen, los occidentales tratan de reunificar cuerpo y espíritu.

Algunas aspiraciones contemporáneas remiten incluso a formas de expresión religiosa anteriores a las grandes religiones históricas. A través del deseo de unirse a un cosmos vivo y encantado –mediante la apelación a prácticas mágico-religiosas o a los diversos chamanismos–, asistimos al resurgimiento de formas religiosas que se remontan a las sociedades orales agrarias y a los cazadores-recolectores del Paleolítico, aunque puedan estar profundamente reelaboradas. Así, es posible observar formas ultramodernas de lo religioso que tratan de encontrarse con las formas religiosas más arcaicas de la humanidad: aquellas que se desarrollaron en una simbiosis perfecta entre el hombre y la naturaleza.

La tentativa de reconciliarse de manera profunda con la naturaleza se

manifiesta en Occidente a partir del comienzo de los años sesenta del siglo pasado, dirigida por antropólogos y especialistas de las religiones que yo calificaría de «neorrománticos». Van a rehabilitar el chamanismo y a presentarlo como la religión primordial, la religión de antes de la religión, no contaminada todavía por las intervenciones humanas. Aquellos que se denominaban hasta entonces «pueblos primitivos» se convierten en «pueblos primeros». Sus tradiciones, percibidas en otro tiempo por los occidentales con cierto desprecio, o, al menos, con mucha condescendencia, son a partir de entonces consideradas portadoras de una sabiduría primordial, garantes de una armonía perdida por la humanidad en el tumulto de las ciudades y la sociedad de consumo que no ha respetado la naturaleza. Con el auge de la moda ecologista, apoyada por las primeras informaciones alarmistas de los científicos en cuanto al calentamiento del planeta y el agotamiento de sus recursos, se desarrolla una moda ecoespiritualista. Carlos Castaneda, estadounidense-peruano, es uno de los padres de ese movimiento. En 1960 – tiene entonces treinta y cinco años y estudia antropología en la UCLA, la universidad de Los Ángeles –, conoce a un indio del pueblo yaqui, don Juan Matus, quien, dice, lo inicia en la búsqueda chamánica del conocimiento y en el uso de plantas alucinógenas. *Las enseñanzas de don Juan*, que publica en 1968, conoce un éxito planetario. En la misma época, simultáneamente en Findhorn (Escocia) y en Esalen (California), se llevan a cabo dos experiencias de unión profunda con la naturaleza por parte de pioneros que practican meditación y terapias blandas, y apelan a los espíritus de la naturaleza para regresar a la fuente de la espiritualidad del ser humano. El movimiento de la «nueva era» que se constituye con ellas está en interacción con las experiencias de neochamanismo emprendidas en las selvas amazónicas y que se multiplican siguiendo los pasos de Castaneda. Uno de esos pioneros, Michael Harner, crea a mediados de los años ochenta una Fundación para los Estudios Chamánicos (Foundation for Shamanic Studies). Su proyecto es crear un «universalismo chamánico» que no esté ligado a ningún cimiento cultural, pero que al mismo tiempo pueda adaptarse a todas las culturas, en particular las occidentales. Sus iniciaciones al «viaje» chamánico, presentadas como un aprendizaje para restaurar las fuerzas espirituales y la salud física del iniciado para que «se ayude a sí mismo, ayude a los otros y al planeta», conocen un enorme éxito. Otras escuelas florecen un poco por todas partes en el mundo occidental para enseñar el arte

o el canto chamánicos, los rudimentos de la comunicación con los espíritus de la naturaleza o con el cosmos, las técnicas de adivinación o de curación, todas adornadas con las virtudes de tradiciones presentadas como ancestrales. En un primer momento, solo las enseñanzas de pueblos geográficamente lejanos saciaban la sed de nuevos chamanes. Los años noventa fueron los del descubrimiento de enseñanzas más regionales: las de los amerindios para los norteamericanos, las de los druidas y los celtas para los europeos.

Como expliqué anteriormente, mientras que las prácticas chamánicas están estrechamente ligadas al medio natural fuera del cual no se pueden ejercitar, el neochamanismo occidental, que profesa, sin embargo, la unión con la naturaleza, no tiene forzosamente necesidad de un medio natural para desarrollarse. Se enseña como en la escuela, y, fuera de algunas «prácticas en un medio natural», los aprendices chamanes viven las experiencias de trance o de conciencia modificada entre cuatro paredes, construyéndose una espiritualidad a su medida. Mientras que la iniciación tradicional es obra de una vida, ahora se ofrecerá en programas de diez o doce cursillos, acompañados de sesiones de perfeccionamiento. Es un chamanismo a la carta, en definitiva muy racionalizado, que ofrece una paleta de iniciaciones puntuales donde cada cual puede encontrar su felicidad. Esas enseñanzas no tienen, pues, de ancestral sino la etiqueta con que se adornan. Demuestran, en todo caso, una insatisfacción profunda, una necesidad de lo sagrado en el hombre occidental que la férrea estructura de las religiones que se constituyeron al hilo de la historia no basta para satisfacer. Si se añade a esas prácticas el impacto creciente de las medicinas alternativas y holísticas, surgidas en algunos casos del patrimonio de la humanidad, pero que en muchos otros son de creación reciente, se debe constatar la necesidad fundamental de unirse a un cosmos abarcador, al universo. El punto en común de todas ellas es la idea de que el mundo no se reduce a su dimensión material, sometida a las leyes universales de la física y la química, sino que el universo, como el ser humano, es multidimensional. El cosmos forma un todo orgánico vivo, atravesado de flujos, energías y fuerzas sutiles. Se podrían calificar todas esas prácticas, sin duda dispares pero, no obstante, impulsadas por una intuición común, de «ecología espiritual».

No nos hagamos ninguna ilusión, es imposible que el hombre de hoy pueda volver a vivir en perfecta simbiosis con la naturaleza, como hace diez mil años. La conciencia de sí, del mundo y de lo divino es un hecho que, a menos

que se den catástrofes importantes, el hombre no podrá nunca desandar. Pero las aspiraciones contemporáneas a *reencantar* el mundo reflejan una necesidad profunda de encontrar el acceso a experiencias arcaicas de lo sagrado. Y, si no es a través de una simbiosis real con el cosmos, es uniéndose a su cuerpo y a sus emociones como el hombre contemporáneo busca experimentar lo sagrado, lo que es otra manera de *dejar la mente* para encontrar la naturaleza.

Las metamorfosis de la figura de Dios

Vimos al principio de este libro cómo nacieron las primeras divinidades y cómo ciertas áreas de civilización evolucionaron hacia la creencia en un Dios único y creador. Pero esa figura de Dios de los monoteísmos está lejos de ser estática, y no ha dejado de metamorfosearse al hilo de los milenios en función de la evolución de las sociedades y las expectativas de los fieles. ¿En qué se convierte hoy? Las representaciones de Dios conocen profundas mutaciones en Occidente desde hace varias décadas. Señalaré tres esenciales: el paso de la representación de un Dios personal a un divino impersonal; de un Dios lejano y exterior a un Dios interior que se encuentra en lo más íntimo de uno mismo; de un Dios de cualidades muy masculinas a un Dios más femenino. Resumamos cada uno de estos puntos.

La crítica de Feuerbach de un Dios que no sería a fin de cuentas más que una proyección de las cualidades y las pasiones humanas, o la de Nietzsche de un Dios demasiado humano, demasiado pequeño para ser creíble, encuentra un eco creciente entre nuestros contemporáneos y no únicamente entre los ateos. Numerosos creyentes se preguntan por el significado de la palabra *Dios*. El Dios bíblico que se enfada, se lamenta, cambia de opinión, se encoleriza, muestra remordimientos, es cada vez menos *creíble* por ser demasiado humano. Más allá de las representaciones risibles de un Dios barbudo, parece cada vez más inconcebible calificar a Dios en función de los rasgos del carácter humano. Voltaire lo resumió en una fórmula definitiva: «Dios creó al hombre a su imagen... ¡y el hombre le ha devuelto la jugada!».

Ese rechazo de un Dios antropomórfico se acompaña de una crítica más radical de la concepción del Dios personal desarrollada por los polos dominantes de los monoteísmos. Un Dios que se dirige personalmente a los

hombres, se inmiscuye en sus asuntos, hace alianzas con ellos, habla por la voz de los profetas. Sea cual sea su adscripción religiosa, muchos de nuestros contemporáneos no quieren ya un Dios comprensible por la razón y al que uno se dirige como si fuera una persona. Se busca a un Dios más misterioso, más impersonal, que escape al entendimiento humano. Se hablará entonces gustosamente de lo «divino» como una fuerza o una energía. Esa concepción no deja de recordar el famoso *mana* de las sociedades originarias, esa fuerza misteriosa, ese flujo sutil que recorre el universo, que se puede captar y eventualmente manipular. La mitología de *La guerra de las galaxias*, la saga de George Lucas, se inspira directamente en ella: «¡Que la Fuerza te acompañe!».

Al introducir la distinción entre creencia en un Dios personal o uno impersonal (espíritu, energía, fuerza), los sondeos permiten actualmente captar la distancia entre esos dos grandes tipos de representación de Dios en Occidente. Ahora bien, se constata que desde hace unos treinta años no deja de progresar la creencia en un Dios impersonal en detrimento de la creencia en un Dios personal. Así, sobre el 68 por ciento de europeos que afirma creer en Dios, el 38 por ciento dice creer explícitamente en un Dios personal, lo que parte casi en dos la población de los creyentes. En Francia, de un 56 por ciento de creyentes, solo el 21 por ciento evoca a un Dios personal, lo que lo convierte en el índice más débil de Europa, con Suecia y los Países Bajos, tres países que aparecen, según todos los indicadores, como los más secularizados de Europa. Esto confirma que la creencia en un «Dios impersonal» –aunque se puedan incluir en esa noción numerosas acepciones– se fortalece con la secularización y la desocialización religiosa. Cuanto más fuera de una tradición religiosa se sitúa el individuo, menos inclinado está a creer en un Dios personal. El éxito de las espiritualidades orientales, que insisten en el carácter indeterminado de lo divino (vacuidad budista, *brahman* hindú), pero también el éxito de la cábala judía y la fuerte recuperación del interés por los místicos cristianos (Maestro Eckhart o Juan de la Cruz) o musulmanes (Ibn Arabī o Rūmī) que insisten más sobre el carácter incognoscible de Dios, son otros tantos signos de una evolución significativa.

Otra evolución significativa: Dios no está ya en el Cielo, sino en el centro de uno mismo. Como ya mencioné, la experiencia está en el corazón de la búsqueda espiritual contemporánea. Desde los años sesenta del pasado siglo,

esa búsqueda de experiencia espiritual asume las formas más diversas. En el seno del cristianismo occidental, el éxito de los grupos carismáticos debe entenderse, en primer lugar, como el deseo de experimentar lo divino en uno mismo: el Espíritu Santo desciende al corazón del convertido, que se siente emocionado y regenerado por esta experiencia íntima del amor de Dios. Los famosos «*nacidos de nuevo*» del pentecostalismo americano pretenden dar testimonio de esta experiencia interior de la gracia divina que transforma radicalmente su corazón. Lo que los carismáticos llaman el «bautismo en el Espíritu» corresponde, pues, a un *segundo nacimiento* por el cual el converso experimenta a Dios en lo más íntimo de sí. Esta experiencia es también corporal y se traduce a menudo en temblores y lágrimas, en una conmoción emocional intensa.

Más allá de la experiencia particular de los carismáticos, numerosos fieles están en busca de la interioridad. No quieren ya rezar a un Dios que sea totalmente exterior a ellos, sino que desean encontrarle en lo más íntimo de su ser. Esta búsqueda de interiorización de lo divino se expresa por una renovación de la oración que se llama «oración del corazón». La oración, que Tomás de Aquino describe como «de corazón a corazón entre Dios y el hombre», es la plegaria silenciosa tradicional de la vida monástica. El monje o la monja hacen silencio, tanto exteriormente como en el interior de sí mismos, para acoger la presencia divina en lo más íntimo. Lo que durante mucho tiempo fue considerado como patrimonio de una élite espiritual se democratiza intensamente desde hace treinta años. La multiplicación de las escuelas de oración destinadas a los laicos y el desarrollo de los retiros en los monasterios son otros tantos signos de esa necesidad de interiorización de lo divino, experimentada por numerosos cristianos. Igualmente se constata en el islam el éxito de las cofradías sufíes, como, en Francia, la del jeque Bentounès, que muestra la atracción por una dimensión más interior de la práctica religiosa.

Para algunos, este redescubrimiento de una vida espiritual interior pasa por Oriente. La meditación budista apunta, en primer lugar, a aprehender ese silencio interior que se considera necesario para todo progreso espiritual. Concentrándose en la respiración, el meditador observa los pensamientos que agitan su mente, sin detenerse en ellos, permitiendo así que su espíritu respire, se ensanche, se fortalezca. No son solamente los conversos o los cercanos al budismo quienes aprenden a meditar, sino numerosos judíos o

cristianos que buscan, mediante esta técnica oriental, aprehender ese silencio interior que favorece la atención a la presencia divina.

El advenimiento de los monoteísmos judío, cristiano y musulmán impuso la figura divina muy masculina de un «padre omnipotente» y a veces tiránico. Ahora bien, esa representación tiene cada vez menos vigencia entre los creyentes occidentales. La sustituye la imagen de un Dios protector, misericordioso, envolvente, que tiene en definitiva todas las cualidades de una *buena madre*. El culto a María, la madre de Jesús, puede entenderse como una compensación a esa concepción muy masculina de Dios. Como hemos visto, existían en el mundo antiguo numerosos cultos dedicados a las diosas-madres o vírgenes-madres. El culto marial se superpondrá a esos cultos paganos, dando a la Virgen un papel central de mediación entre Dios (o su hijo divinizado) y el fiel «pecador». Ahora bien, la figura de María no deja de adquirir amplitud en el catolicismo desde hace ciento cincuenta años, como queda atestiguado por la multiplicación de las peregrinaciones a los lugares de sus apariciones o la importancia del culto mariano en el seno de la renovación carismática; dos de los tres últimos dogmas formulados por la Iglesia se refieren a la Virgen María: su «Inmaculada Concepción» en 1854 y su «Asunción» en 1950. ¿No expresará este papel creciente de la Virgen la necesidad de corregir la extremada masculinización de Dios en el contexto cristiano, mediante la valoración de esta figura femenina?

De manera más general, el rechazo de un Dios autoritario y legislador, arquetipo hipermasculino que remite finalmente a las nociones de dogmas y normas, favorece el desarrollo de la creencia en una energía divina benevolente y protectora, que envuelve al universo y conduce nuestras vidas de manera misteriosa. Esta concepción no deja de recordar la providencia de los filósofos estoicos de la Antigüedad. Lleva también a reconciliarse con las figuras femeninas de lo sagrado de las sociedades antiguas, contra las que tanto lucharon los monoteísmos. Ciertamente, no se rinde culto a las «diosas madres» del pasado, sino que se devuelven al cosmos las cualidades femeninas y maternas que en parte le habían expropiado las sociedades patriarcales. La noción antigua de «Alma del Mundo» (*Anima Mundi*) resurge de lo más recóndito del inconsciente colectivo y expresa muy bien esa dimensión femenina de lo divino. *El alquimista*, el cuento iniciático de Paulo Coelho, que conoció un éxito planetario (setenta y cinco millones de

ejemplares vendidos en ciento cincuenta países), hace explícitamente referencia a ello: «Hay una gran verdad en este planeta: seas quien seas o hagas lo que hagas, cuando quieres verdaderamente algo, es porque ese deseo nació en el Alma del Universo. Esa es tu misión en la Tierra».¹¹ Para nombrar esa misión que le corresponde a cada uno, Coelho utiliza una expresión que se convierte en el verdadero *leitmotiv* de su libro: la «leyenda personal». Realizar su leyenda personal «es la única obligación de los seres humanos». Si lo eludimos, nuestra vida será triste y nos dejará un regusto de fracaso. Si lo asumimos, viviremos con entusiasmo. Lo que cuenta para cada individuo es identificar su «leyenda personal» y hacer todo lo posible para ponerla en práctica, sean cuales sean las reticencias interiores o los obstáculos exteriores. Una vez comprometidos en esta búsqueda, que se asemeja a la de un tesoro escondido, los obstáculos se desvanecerán, pues «el universo conspira» para que cada ser humano pueda realizar su leyenda personal. Al realizar esta síntesis inédita entre la noción antigua de Alma del Mundo y la concepción ultramoderna de la realización de sí mismo, Coelho ha conmovido a millones de lectores que buscan su realización personal en el contexto de un cosmos reencantado. Ahora bien, el Alma del Mundo es el rostro femenino de lo divino en el seno de la naturaleza y del cosmos. Es de alguna manera el complemento femenino del *logos*, el *intellectus*, el '*aql...*', que, en diversas tradiciones filosóficas y espirituales, son los mediadores por excelencia entre Dios y el Mundo. Es a menudo en las corrientes de pensamiento místicas, alquímicas, astrológicas, en pocas palabras, de forma más general, en las corrientes religiosas alternativas y esotéricas, donde esta dimensión femenina será puesta de manifiesto y rehabilitada frente a las ortodoxias religiosas que, habitualmente, defienden una concepción de carácter masculino de la divinidad.

De la comunión a la confrontación

Acabamos de ver cómo el proceso de racionalización, que se aceleró en el Renacimiento en Occidente, conmocionó la religión en Europa y Estados Unidos, suscitando por reacción aspiraciones espirituales nuevas que tratan de reconciliarse con formas religiosas más unidas al cuerpo y a la interioridad. Pero, en ese mismo giro axial del Renacimiento, se desarrollaron

también otros dos procesos en Occidente que van a tener una importancia decisiva en la evolución religiosa de las sociedades modernas, e incluso tradicionales, habida cuenta de la influencia de Occidente sobre el resto del mundo: la globalización y la individualización. El nuevo y poderoso empuje de la individualización que se desarrolla en Europa con los pensadores humanistas produce una verdadera «revolución de la conciencia religiosa», según la feliz expresión de Marcel Gauchet: no es ya la tradición la que impone su norma al individuo, sino el individuo quien buscará lo que le conviene en la religión y rechazará el resto. Se deriva de ahí una modificación profunda de los comportamientos religiosos y una crisis radical de las autoridades y las instituciones. Al haber estudiado ampliamente esa alteración en otra obra,¹² no insistiré en ello aquí, si no es para evocar uno de los aspectos de la globalización y de la inmediata interacción de las culturas que tienen grandes consecuencias, a menudo negativas, poniendo en juego la pareja fundamental religión/política.

Como hemos podido constatar a lo largo de este largo recorrido histórico, la religión tiene dos dimensiones esenciales que se cruzan: una horizontal, que tiende a unir a los hombres entre sí y a crear comuniones, como señaló Régis Debray;¹³ otra vertical, que une al ser humano con el mundo invisible, con una trascendencia, un absoluto, con los espíritus, las divinidades, con Dios. Es la referencia común a esa trascendencia invisible la que crea el vínculo entre los creyentes. La religión responde así a una necesidad profunda de comunión, tiende a reunir a los individuos, a unirlos en un mismo fervor emocional. Señalemos de paso que, cuando la religión tradicional disminuye, cuando las sociedades se secularizan y desaparece la trascendencia religiosa, no por ello disminuye la necesidad de comunión, que se fijará en otros objetos: la política (fervor nacionalista), el deporte, la música (a menudo se comparan los conciertos con misas solemnes), etcétera.

Una de las funciones fundamentales de la religión es, por tanto, crear cohesión social. La comunidad de los creyentes está ligada por la referencia común a un invisible trascendente y por prácticas, prohibiciones y rituales que se derivan de ello. En adelante, la religión participa de manera determinante en la identidad y la cultura de una tribu, un pueblo, una civilización. Cuando esa identidad colectiva está amenazada, el repliegue sobre la religión es un reflejo casi natural. Esta reacción es tanto más fuerte cuanto más débil es la dimensión política y más dominado está ese grupo por

otro: lo religioso viene entonces a compensar la debilidad del poder político para devolver la dignidad y la esperanza a los creyentes. Esto desemboca a veces en una radicalización violenta. Bajo la ocupación romana, el judaísmo antiguo se revigorizó y radicalizó, llegando a promover revueltas cruentas en el nombre del Dios de Israel. En nuestros días, es sobre todo en un mundo musulmán que se siente con frecuencia humillado o invadido por la dominación política, económica y cultural occidental donde se asiste a repliegues identitarios sobre la religión, llegando a veces a realizar o apoyar acciones criminales en el nombre de Al-lāh. Pero la relación entre política y religión también puede ser activada por parte de los dominadores en busca de justificación. Es en nombre de la evangelización de los pueblos «bárbaros» como se ha justificado la colonización occidental; del mismo modo, es en nombre de valores morales, especialmente cristianos, como George W. Bush justificó la guerra de Irak, cuyos motivos verdaderos eran puramente económicos.

La globalización cultural actual refuerza los mecanismos de defensa de aquellos que se sienten amenazados en su modo de vida, sus valores, sus tradiciones. El recurso a la religión permite fortalecer la identidad del grupo, pero también del individuo. En Francia, se puede observar en las jóvenes musulmanas que llevan el velo para enlazar de nuevo con la tradición, como del lado de los católicos que habían abandonado la religión y que se vuelven a implicar en ella a veces de manera puramente identitaria y cultural, porque se sienten agredidos por la presencia de una cultura y una religión que les son profundamente extrañas.

Se comprende mejor entonces por qué la religión es ambivalente, a la vez fuente de comunión y de confrontación. Favorece la comunión entre los miembros de una misma comunidad, pero también la confrontación con los de otras culturas. Al mismo tiempo, las religiones están trabajadas de manera interna por lógicas contradictorias que tienden a veces a la apertura a las otras, a veces al cierre sobre sí mismas. En grados diversos se encuentran en unas u otras mensajes de paz, de acogida al extranjero, de respeto al prójimo, de no violencia, de compasión, que han hecho de las religiones, en el curso de la historia, actores importantes de pacificación de las relaciones humanas, de contención de la violencia primaria (prohibición del asesinato), de progreso ético de las sociedades. Pero a menudo contienen también mensajes sectarios

o intolerantes y prescripciones rituales excluyentes que favorecen el desprecio o la violencia frente a los otros. Como a ello se añade el papel cultural identitario que acabo de mencionar, se puede comprender por qué, aunque portadoras de mensajes de paz y de amor, las religiones han sido con frecuencia fuente de conflicto entre los hombres y las sociedades. Se constata todavía hoy que esas dos dimensiones están plenamente en acción: en el nombre de Dios o de la religión, individuos e instituciones preconizan el diálogo, trabajan por la paz, tejen lazos entre las culturas, consagran su vida a los más desfavorecidos. Otros, por el contrario, justifican guerras, apelan al asesinato y alimentan el desprecio hacia quienes son diferentes. Es probable que, en el curso del siglo próximo, persista esa tensión contradictoria y las religiones continúen siendo para unos instrumentos de violencia o de repliegue sobre sí y para otros fuente de paz y de apertura.

A comienzos del siglo XXI, la permanencia del sentimiento religioso entre una gran mayoría de seres humanos es un hecho perfectamente atestiguado, pero ese sentimiento no cesa de transformarse y la historia de las religiones no es lineal: hay evoluciones y cambios que parecen seguir una cierta lógica de progreso, pero también de ruptura y vuelta atrás. Acabamos de verlo con el retorno del chamanismo en Occidente: la ultramodernidad genera la aspiración de formas de religiosidad muy antiguas, a veces incluso anteriores al giro del Neolítico. Y si, como mostré al principio de este libro, las primeras huellas del sentimiento religioso aparecen con los rituales de la muerte, se constata todavía hoy que los rituales religiosos que resisten mejor a la secularización de las sociedades son los relacionados con el nacimiento y la muerte. Pues sin duda el ser humano tiene necesidad, ante todo, y sean cuales sean su cultura y sus creencias, de sacrificar los grandes momentos –felices o dolorosos, pero siempre cargados de emoción– de la vida. La vida que, a pesar del progreso vertiginoso del conocimiento científico, sigue siendo un profundo enigma.

¹ D. Hume, *The Natural History of Religions*, en *Essays and Treatises on Different Subjects*, Londres, 1788, pág. 364 [vers. cast.: *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 2007, trad. de C. Mellizo].

² *Ibid.*, pág. 367.

³ Su *Ensayo de mitología comparada* fue publicado en Inglaterra en 1866 y en Francia en 1859, por las Ediciones Durand. Ha sido reeditado en 2002 por Laffont/Bouquin.

[4](#) Una primera versión abreviada fue publicada en Francia en 1924, en Geuthner. Una edición completa se ha publicado en Laffont/Bouquin.

[5](#) K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, *op. cit.*, pág. 37.

[6](#) Y. Lambert, *La Naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, París, Armand Colin, 2007.

[7](#) Retomo aquí en gran parte una reflexión que había formulado en un ensayo precedente: *Las metamorfosis de Dios*, Madrid, Alianza, 2005, trad. de M. Hernández.

[8](#) Aristóteles, *Partes de los animales*, I, 5, 645a.

[9](#) *Id.*, *Política*, I, 8, 1256b.

[10](#) Descartes, R., *Discurso del método*, 6.

[11](#) P. Coelho, *L'Alchimiste*, París, Anne Carrière, 1994, Le Livre de Poche, pág. 36 [vers. cast.: *El alquimista*, Barcelona, Planeta, 2003, trad. de M. Mira].

[12](#) F. Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu*, *op. cit.*

[13](#) Véase sobre esta cuestión el excelente libro de Régis Debray *Les Communions humaines*, París, Fayard, 2005.

Bibliografía

- ALILI, R., *Qu'est-ce que l'islam?*, París, La Découverte, 2000.
- ANATI, E., *Aux origines de l'art, 50 000 ans d'art préhistorique et tribal*, París, Fayard, 2003.
- ARMSTRONG, K., *Una historia de Dios*, Barcelona, Paidós, 1995, trad. de R. A. Díez.
- , *Le Bouddha, Buda*, Barcelona, Mondadori, 2002, trad. de M. Arguilé.
- ASTIER, A., *Comprendre l'hindouisme*, París, Eyrolles, 2007.
- AUGÉ, M., *La Construction du monde, religions, représentations, idéologie*, París, Maspero, 1974.
- AZRIA, R., *Le Judaïsme*, París, La Découverte, 1996.
- BENVÉNISTE, E. y LALLOT, J., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, trad. de M. F. A. de Armiño.
- BIARDEAU, M., *El hinduismo*, Barcelona, Kairós, 2005, trad. de V. Merlo.
- BOSC, J.-M., *L'Asie des grandes religions*, París, Fayard, 1984.
- BOTTÉRO, J., *Au commencement étaient les dieux*, París, Tallandier, 2004.
- , *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid, Trotta, 2001, trad. de M. Tabuyo y A. López.
- y KRAMER, S. N., *Cuando los dioses hacían de hombres*, Madrid, Akal, 2004, trad. de F. J. González.
- BOYER, P., *Et l'homme créa les dieux*, París, Robert Laffont, 2001.
- BRÉCHON, P., «L'évolution du religieux», en «L'univers des croyances», *Futuribles* 260 (enero de 2001).
- CAHEN, C., *El islam: de los orígenes al comienzo del imperio otomano*, Madrid, Siglo XXI, 1992, trad. de J. M. Palao.
- GENEVIÈVE, C.-G., *Etnología y lenguaje: la palabra del pueblo Dogón*, Madrid, Editora Nacional, 1982, trad. de S. Assor.
- CAUVIN, J., *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, París, Flammarion, 1997.
- CHEBEL, M. y CLARK, M., *L'Islam pour les nuls*, París, First, 2008.
- CHENG, A., *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002, trad. de A.-H. Suárez.
- CLOTTE, J. y DAVID, L.-W., *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona,

Ariel, 2001, trad. de J. López.

COHEN, C., *La mujer de los orígenes*, Madrid, Cátedra, 2011, trad. de E. Teixidor.

CONFUCIO, *Analectas*, Madrid, Edaf, 2009.

DANIÉLOU, A., *Mitos y dioses de la India*, Gerona, Atalanta, 2009, trad. de A. Rodríguez.

DAUMAS, F., *La civilización del Egipto faraónico*, Barcelona, Juventud, 1972, trad. de H. Pardellans.

DEBRAY, R., *Dieu, un itinéraire*, París, Odile Jacob, 2001.

—, *Les Communions humaines*, París, Fayard, 2005.

DELUMEAU, J. (ed.), *El hecho religioso*, Madrid, Alianza, 1995, trad. de C. Vidal.

—, *Des religions et des hommes*, París, Desclée de Brouwer, 1997.

DESCOULEURS, B. y NOUAILHAT, R. (eds.), *Approches des religions de l'Antiquité*, París, Desclée de Brouwer, 2000.

DUBY, G., *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992, trad. de A. Firpo.

DUMÉZIL, G., *Le Festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, París, Annales du Musée Guimet, 1924.

—, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, Latomus, 1958.

DURKHEIM, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2008, trad. de A. Martínez.

ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978-1979, trad. de J. Valiente.

—, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981, trad. de A. Medinaveitia.

FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A., *La Biblia desenterrada*, Madrid, Siglo XXI, 2003, trad. de J. L. Gil.

GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005, trad. de E. Molina.

GIBBONS, D., *Croyances et religions du monde*, París, Acropole, 2007.

GIMBUTAS, M., *El lenguaje de la diosa*, Oviedo, Grupo Editorial Asturiano, 1996, trad. de J. M. Gómez-Tabanera et al.

GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2012, trad. de J. Jordá.

GOODY, J., *La lógica de la escritura*, Madrid, Alianza, 1990, trad. de I.

Álvarez.

GRANET, M., *La Religion des Chinois*, París, PUF, 1951.

HAMAYON, R., *La Chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.

HUME, D. (1788), *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 2007, trad. de C. Mellizo.

JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985, trad. de F. Vela.

—, *Balance y perspectiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, trad. de F. Vela.

KALINOWSKI, M., *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne*, París, EFEO, 1991.

KAREH TAGER, D., *Les Anges*, París, Plon, 2007.

KLAUSNER, J. (1933), *Jesús de Nazaret*, Barcelona, Paidós, 1991, trad. de J. Piatigorsky.

LAMBERT, Y., *La Naissance des religions*, París, Armand Colin, 2007.

—, «Religions, modernité, ultramodernité: une analyse en termes de *tournant axial*», en ASSR 109 (enero-marzo de 2000).

LEMAIRE, A., *Naissance du monothéisme, point de vue d'un historien*, París, Bayard, 2003.

—, *Histoire du peuple hébreu*, París, PUF, «Que sais-je?», 1981.

LENOIR, F., *Las metamorfosis de Dios*, Madrid, Alianza, 2005, trad. de M. Hernández.

—, *El cristo filósofo*, Barcelona, Ariel, 2010, trad. de M. Pino.

— y TARDAN-MASQUELIER, Y. (eds.), *Encyclopédie des religions*, París, Bayard, 1997.

— (eds.) *Le Livre des sagesse*s, París, Bayard, 2002.

LÉVI, J., *Confucio*, Madrid, Trotta, 2005, trad. de A. Galvany.

LEWIS, I. M., *Les Religions de l'extase, étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, París, PUF, 1977.

LOMMEL, A., *The World of the Early Hunters*, Londres, Adams & Mackay, 1967.

MARKALE, J., *La Grande Déesse, mythes et sanctuaires*, París, Albin Michel, 1997.

MAUSS, M. (1923-1924), *Ensayo sobre el don*, Madrid, Katz, 2009, trad. de J. Bucci.

- MEIER, J.-P.; EHLINGER, CH.; LUCAS, N., *Un certain juif, Jésus*, 3 vols., París, Cerf, 2004 y 2005.
- MÜLLER, M., *Essai de mythologie comparée*, «Bouquins», París, Laffont, 2002.
- NEUSCH, M. (ed.), *Le Sacrifice dans les religions*, París, Beauchesne, 1994.
- OTTE, M., *Arts protohistoriques, l'aurore des dieux*, Lovaina la Nueva, De Boeck, 2007.
- OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980, trad. de F. Vela.
- PERRIN, M., *El chamanismo*, Madrid, Acento, 2002, trad. de V. Martínez.
- QUESNEL, M. y GRUSON, PH. (eds.), *La Biblia y su cultura*, 2 vols., Maliaño, Sal Terrae, 2002, trad. de G. de Pablos y R. A. Díez.
- RIES, J. (ed.), *El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1995, trad. de M. Tabuyo y A. López.
- RIVIÈRE, C., *Socio-anthropologie des religions*, París, Armand Colin, 1997.
- ROBINET, I., *Lao zi y el Tao*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1999, trad. de F. Gutiérrez.
- RODINSON, M., *Muhámmad*, Barcelona, Península, 2002, trad. de E. Vela.
- ROSNY, É. DE, *Les Yeux de ma chèvre*, París, Plon, 1981.
- SCHLOSSER, J., *Jesús, el profeta de Galilea*, Salamanca, Sígueme, 2005, trad. de A. Ortiz.
- TARDAN-MASQUELIER, Y., *Un milliard d'hindous, histoire, croyances, mutations*, París, Albin Michel, 2007.
- TESTART, A., *Des dons et des dieux, anthropologie religieuse et sociologie comparative*, París, Armand Colin, 1997.
- VANDERMEERSCH, L., *Études sinologiques*, París, PUF, 1993.
- VARENNE, J., *Zoroastro, el profeta del Avesta*, Madrid, Edaf, 1976, trad. de J. F. Díaz.
- , *Aux sources du yoga*, París, Dauphin, 1998.
- VERNANT, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 2005, trad. de M. Ayerra.
- , *Religions, histoires, raison*, París, Maspero, 1979.
- VEYNE, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Seuil, 2000.
- WINDENGREN, G., *Les Religions de l'Iran*, París, Payot, 1968.
- ZAIMAN, L. B. y SCHMITT-PANTEL, P., *La religión griega*, Madrid, Akal, 2002, trad. de M. F. Díez.

Agradecimientos

Agradezco vivamente a Djénane Kareh Tager sus investigaciones y su relectura atenta del manuscrito, que me ha sido de gran utilidad. Doy también las gracias a Ysé Tardan-Masquelier por sus amistosas y pertinentes observaciones. Guardo también un recuerdo emocionado de Yves Lambert, amigo-buscador que se marchó demasiado pronto, y con el que he tenido apasionantes discusiones sobre el tema.

Sitio en internet del autor: <http://www.fredericlenoir.com>

Información adicional

¿Cuál fue la primera religión de la humanidad? ¿Cómo surgieron las nociones de dios, sacrificio, salvación, plegaria, clero...? ¿Por qué se pasó de la adoración a las deidades femeninas a las masculinas? ¿De la creencia en muchos dioses a uno solo? ¿Cuáles son los fundadores de las grandes tradiciones y cuáles son sus mensajes? ¿Por qué la violencia está comúnmente relacionada con lo sagrado? ¿Cuáles son las similitudes y las diferencias fundamentales entre las religiones?

Estas preguntas, entre otras muchas, preocupan a gran parte de nuestros contemporáneos. En un mundo en el que las religiones se mezclan y chocan entre sí, es necesario que tanto creyentes como no creyentes comprendan el fenómeno religioso. A través de un riguroso trabajo de investigación, Frédéric Lenoir explora el fascinante universo de lo sagrado para desvelar el *cómo* de las religiones y se adentra en el sentido que tienen éstas para el ser humano desde el principio de los tiempos.

FRÉDÉRIC LENOIR es filósofo y sociólogo experto de las religiones. Trabaja actualmente en el École des hautes études en sciences sociales, donde es también doctor. Ha recibido numerosos premios nacionales e internacionales y es autor de más de cincuenta obras traducidas en numerosas lenguas. Su producción se basa en ensayos sobre asuntos de carácter espiritual y religioso, además de novelas de intriga histórica.

OTROS TÍTULOS

Lluís Duch

[*Antropología de la religión*](#)

Karl-Heinz Ohlig

[*La evolución de la conciencia religiosa. La religión en la historia de la humanidad*](#)

Mircea Eliade

[*Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*](#)

Javier Melloni

Vislumbres de lo real. Religiones y revelación

Paul Poupard

Diccionario de las religiones

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Nueva traducción "El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración. Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas. La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros? El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se

han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

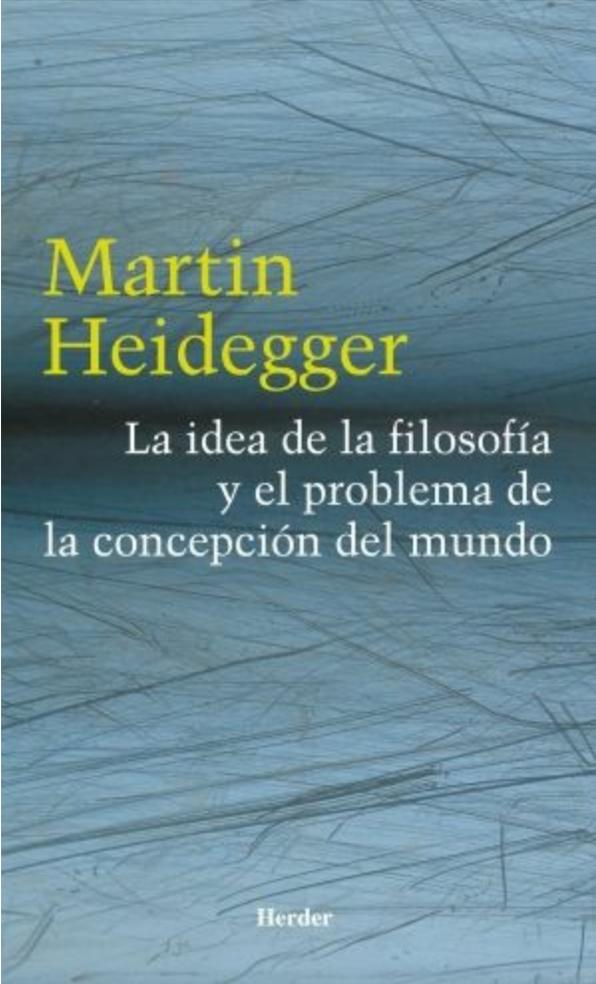
La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin
Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

OBRAS COMPLETAS



Raimon Panikkar

I. Mística y espiritualidad
1. Mística, plenitud de Vida

Herder

Tomo I: Mística y espiritualidad

Pannikar, Raimon

9788425432941

472 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Raimon Panikkar (Barcelona, 1918-Tavertet, 2010) es uno de los representantes más destacados del pensamiento intercultural y el diálogo interreligioso. Al final de su vida emprendió la tarea de seleccionar y organizar temáticamente su profusa obra, publicada en varios idiomas. «Estas Obras completas comprenden un lapso de cerca de setenta años durante el cual me he dedicado a profundizar en el sentido de una vida humana más justa y plena. No he vivido para escribir, sino que he escrito para vivir de una forma más consciente y para ayudar a mis hermanos con pensamientos surgidos no solo de mi mente, sino de una Fuente superior que bien puede llamarse Espíritu.» El primer volumen se ha dividido en dos tomos, el primero dedicado a la mística, entendida como la experiencia suprema de la realidad, y el segundo a la espiritualidad, vista sobre todo como camino para alcanzar dicha experiencia. Mística, plenitud de Vida incluye una selección de escritos de distintas épocas, donde Panikkar sostiene que la mística no es el privilegio de unos pocos, sino una dimensión antropológica fundamental. Por ello, la auténtica mística no deshumaniza, sino que nos hace ver que nuestra humanidad es más (y no menos) que pura racionalidad. La Primera parte del tomo desarrolla la noción de nueva inocencia, referida a la

mística como una actitud libre y espontánea que surge de la plenitud de la persona. La Segunda parte trata de la contemplación, la meditación y la santidad. La Tercera parte constituye un estudio sistemático y filosófico sobre la experiencia mística. En el apéndice, se incluyen una reflexión filosófica sobre la experiencia suprema en distintas tradiciones y una oración creada por el mismo autor.

[Cómpralo y empieza a leer](#)