

La religione
come fattore di integrazione
Modelli di convivenza
e di scambio religioso
nel mondo antico

Atti del IV Convegno Internazionale del
Gruppo di Ricerca Italo-Spagnolo di
Storia delle Religioni
(Università degli Studi di Torino,
29-30 settembre 2006)

a cura di
Natale Spineto



Edizioni dell'Orso
Alessandria

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO

*ESBOZO DE UN ANÁLISIS COMPARADO DE ALGUNOS MECANISMOS
DE INTEGRACIÓN EN LAS RELIGIONES IMPERIALES,
NACIONALES Y UNIVERSALES¹*

El empleo del método comparado, junto al intento explícito de renunciar al religiocentrismo² y la aplicación sistemática del método crítico, forman los tres pilares principales en los que se basa la Historia de las Religiones en tanto que disciplina con ambiciones de autonomía. Pero el primero quizá resulta el más complicado de utilizar de un modo coherente por parte de los historiadores. La comparación, si bien es un mecanismo cognitivo nuclear entre los humanos, infunde serias sospechas a la hora de construir un conocimiento sofisticado como es el característico de las disciplinas históricas: se estima que tiende a potenciar la sobre-interpretación (comparar lo incomparable³) o a naufragar entre las obviedades, los manidos lugares comunes y la irrelevancia. Se trata de un panorama desde luego bien distinto del que se plantea en Antropología, en Sociología o en Ciencia Política, campos disciplinares que comparten territorios comunes con la Historia, en particular en lo referente al análisis del tema que nos interesa en estas páginas.

La comparación en Historia de las Religiones tiende a destacar los parecidos, pero también debe detectar las diferencias: la tendencia a equilibrar la combinación de esta doble sensibilidad puede ayudar a apuntalar la respetabilidad del uso de este método, aunque tengamos que ser conscientes de que se navega siempre en el limbo de las aproximaciones tentativas y de los meros esbozos, como el que ahora presentamos.

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Metodologías en Historia de las Religiones»: BHA 2003-01686 (financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional).

² Véase mi propuesta al respecto en: *Religiocentrismo*, en «Rever (Revista de Estudos da Religião)» 5, 4(2005), pp. 137-143.

³ Resulta difícil no recordar los claroscuros del ensayo de M. Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Península, Barcelona 2001 (ed. Or. Seuil, Paris 2000), tanto por su ambición como por los problemas de índole metodológico y teórico que plantea. Un intento personal de deambular por diversos territorios de la religión (violencia, poder político, muerte, miedo, identidad) por medio del uso del método comparado se puede consultar en F. Diez de Velasco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005.

En este trabajo se intentarán ofrecer algunos elementos de análisis comparado a la hora de enfrentar la reflexión sobre la religión en tanto que factor de integración. Se compararán, desde planteamientos de carácter general, los mecanismos de integración desarrollados en el seno de las religiones imperiales, nacionales y universales⁴ con la finalidad de detectar sus semejanzas y sus diferencias⁵.

Estos tres macro-modelos religiosos, si bien superan el marco temporal del mundo antiguo (al que se dedica el volumen en el que se incluye este trabajo), tienen una destacada presencia en este dilatado contexto geográfico-temporal (de hecho la mayoría de las formaciones religiosas del mundo antiguo se corresponden con alguna de estas tres categorías taxonómicas), de ahí que la comparación pueda resultar pertinente además de significativa, aún en el nivel de esbozo en que se presenta.

⁴ Para una exposición más detallada (aunque con un enfoque diferente del presente trabajo ya que, salvo excepciones, no compara los modelos ni las religiones entre ellas y por tanto las páginas presentes son un intento de adelantar, complementándolo, ese análisis) se puede consultar en su presentación más reciente en F. Díez de Velasco, *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2006, pp. 69-97 (para las religiones imperiales), pp. 99-139 (para las religiones nacionales) y pp. 141-198 (para las religiones universales); una presentación previa pero más detallada en la descripción de las diferentes religiones estudiadas aparece en F. Díez de Velasco, *Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid 3ª ed. 2002, pp. 153-217 (para las religiones imperiales, expuestas bajo la rúbrica algo más estrecha de religiones de las civilizaciones originales y donde no desarrolla el análisis de la perduración de los modelos imperiales que sí se hace en el libro anterior), pp. 219-377 (para las religiones nacionales, expuestas bajo la rúbrica más detallada de religiones gentilicias, cívicas y nacionales) y pp. 375-518 (para las religiones universales o universalistas). Resulta necesario resaltar el esfuerzo que realizó, en lo relativo a la caracterización de las religiones nacionales, hace más de medio siglo A. Álvarez de Miranda, *Religiones místicas*, en «Revista de Occidente», Madrid 1961, pp. 23ss., deudor del marco teórico de la «Escuela de Roma» y en particular de las enseñanzas de Raffaele Pettazzoni.

⁵ En todo caso hay que tener en cuenta en esta exposición que los conceptos de religiones imperiales, nacionales y universales que empleamos forman elementos de modelos operatorios que permiten, por medio de una taxonomía basada en la comparación, adelantar en la caracterización de los imaginarios colectivos y las prácticas simbólicas compartidas, pero que no se trata en ningún caso de tipos perfectos y ni siquiera ideales (no hay en la clasificación ninguna veleidad esencialista y mucho menos teleológica o evolucionista). Esta posición queda claramente implícita en el apartado dedicado a la perduración del modelo imperial que se desarrolla en *Breve historia de las religiones*, pp. 90-95 y que en cierto modo avanza un intento de análisis comparado que supere las barreras conceptuales que tienden a convertir las religiones en elementos estancos (también por la facilidad de realizar este tipo de análisis).

En síntesis, la característica principal de las religiones imperiales es la tendencia a la piramidalización, mientras que las religiones nacionales tienden a la horizontalidad; se trata de dos grandes condiciones generales de la construcción de la acción colectiva⁶ que, como es de suponer, generan mecanismos de integración diferentes, aunque en ocasiones se manifiesten en sistemas rituales y simbólicos que pudieran parecer semejantes en un análisis superficial. Pero a su vez ambos modelos se caracterizan por acotar el espacio de cualquier posible integración, no todos pueden ser fieles, no todos caben en ellos, a diferencia de las religiones universales que se caracterizan por lo contrario, por mensajes religiosos que no dejan en teoría a nadie fuera y que generan dinámicas de la pertenencia muy inclusivas.

El foco de la acción religiosa, por tanto, es distinto en cada uno de estos modelos. La identidad religiosa se concentra en torno a la figura de los soberanos en las religiones imperiales: representan lo social frente a lo divino, pero también lo divino respecto de lo social. La piramidalización se potencia de modo claro por medio del simbolismo de la verticalidad: el ángulo superior sirve para resumir todo el corpus social, la integración se construye, por tanto, desde ese vértice y las expresiones simbólicas lo reflejan de modo claro, por ejemplo en la potenciación de lenguajes arquitectónicos que se piensan para obligar a mirar hacia arriba.

Por su parte en las religiones nacionales la identidad religiosa está repartida, tiende a diluirse entre el cuerpo social, aunque se concentre de modo ocasional o a veces de modo sistemático en algún miembro o miembros determinados tenidos por representantes del grupo. La integración se construye en un espacio que tiende a la horizontalidad, como resultado de una, en ocasiones compleja, acción consensual que puede requerir un tiempo dilatado y un trabajo de socialización nada sencillo.

Las religiones universales, por su lado, identifican a toda la humanidad como posibles cultores, implicando por tanto una integración universal, una hermandad global aunque luego ésta pueda fragmentarse y graduarse en la inevitable adaptación a los contextos locales.

Partamos de un primer ejemplo para apuntalar las diferencias y las semejanzas: la evacuación ritual del cadáver en el contexto de las ceremonias fúnebres. Se trata de una acción colectiva⁷ construida desde una similitud bio-

⁶ Que han sido analizadas (y a la sistematización allí aportada me remito para detalles puntuales y la bibliografía aportada) en Díez de Velasco, *La historia*, pp. 67ss., donde se intenta, en esbozo, adelantar en el proceso de análisis comparado que se plantea también en estas páginas.

⁷ Desde el momento que se configura como una socialización de la fisiología del mo-

lógica en el proceso, en la que se ponen en marcha complejos mecanismos de integración en los que lo imaginario tiene un peso muy destacado. La muerte reúne, consolida los lazos de pertenencia, forja y recuerda identidades, aunque a la par esté disolviendo las de quienes están en proceso de pasar a otra «realidad».

La muerte imperial es en ocasiones plena apoteosis (perfecta simbolización ceremonial de la verticalidad) pero también certificación de la correcta transferencia de un estatus que está inequívocamente adscrito (que no requiere de sanción comunitaria generalizable) y actúa como un aglutinador colectivo ya que el morir del soberano es preludio de la entronización de su sucesor, casi en un *continuum* que rozaría la perfección si la muerte imperial se anulara, como en ciertos territorios imaginarios del pensamiento chino, o en los complejos juegos simbólicos de la ascendencia divina y la divinización. El cuerpo muerto aparece como un elemento máximo de integración: representa al cuerpo social, protector no solo de su familia, de su parentela, de su dinastía sino en general de la totalidad de la colectividad que forman los súbditos. Son ellos el territorio social sobre el que se produce la acción de integración que corre paralela con la desintegración del cadáver, salvo justamente que éste se desee preservar en un juego de contraposiciones y sublimaciones simbólicas que terminan, como en el caso de los reyes egipcios antiguos, convirtiendo a la muerte en la verdadera vida y a la eternidad en el reino futuro de la nueva divinidad que protege a sus antiguos súbditos convertidos por tanto en fieles desde la firmeza de su nuevo cuerpo recompuesto. Eternidad del cadáver como meta y por tanto inevitable hipervaloración de los lugares de ubicación de las tumbas reales.

En las religiones nacionales, dentro de la variabilidad, parece primar la acción colectiva de reconocimiento de la corrección en el proceso del morir, resultando complejos los consensos a la hora de reubicar el estatus del muerto, fragmentado y recortado, entre sus sucesores. En todo caso la horizontalidad exige rituales de reparto encubierto como pueden ser los banquetes fúnebres en los que se socializa la riqueza acumulada por el muerto, que no llega más que necesariamente menguada a los supervivientes. El estatus tiende a adquirirse, incluso en el proceso del morir y así los cuentos de fantasmas

rir, es decir, probablemente desde que se puede detectar religión como práctica colectiva, es decir en los mismos orígenes de la sapientización, con anterioridad el morir no ritualizado (lo que no quiere decir el morir no religioso) se escapa a los instrumentos analíticos a nuestra disposición. En general sobre este asunto se puede consultar Diez de Velasco, *La historia*, pp. 89ss. (con un acopio de bibliografía al que remito), habría que añadir la utilidad de la consulta a buen número de entradas de F. Lenoir y J.-P. de Tonnac, *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris 2004.

ilustran en ocasiones la incorrección en la socialización de la muerte, forman narraciones compartidas a las que otorga credibilidad la *vox populi* al vehicular un sentir compartido que ilustra la necesaria sanción colectiva en el proceso del morir. La volatilización del cadáver aparece como meta, la tumba es un pretexto para el olvido. Pero hay una fuerte tendencia, característica de los modelos nacionales, a la representatividad otorgada a ciertos difuntos que parecen concentrar la identidad colectiva, la oración fúnebre es ejemplar de estos valores, resaltando los muertos por la tierra patria frente a los demás muertos, empequeñecidos, son cadáveres sobrevalorados, sus tumbas recordadas como hitos de la identidad compartida y de la integración rememorada. Compartimentación de la muerte que ilustra otra característica del modelo: la exclusión de aquellos a los que no se reconoce como conciudadanos o conacionales y cuya muerte no resulta significativa: ya que no representan a nadie identificable entre los contextos de pertenencia. La muerte horizontalizada se fragmenta, así como la verticalizada tendía a concentrar, aunque a la larga la tendencia pudiese en este caso derivar ocasionalmente hacia el reparto algunos de los privilegios simbólicos inherentes al monarca, con lo que el modelo también podía tender a la fragmentación en el desgaste del día a día que constituye el «desierto de lo real».

Por su parte en las religiones universales la muerte tiende a reducirse y reconducirse, persona a persona, todos igualados ante el poder anonadador de las divinidades o la divinidad. Los contextos locales pesan (las identidades que acotan más allá de la fe compartida), brilla la fuerza de las tendencias imperiales (por ejemplo en los funerales de los monarcas o de los papas), pero parece tenderse a una igualdad que permea los discursos y rebaja hasta a los más poderosos en la danza inapelable de la rigidez cadavérica. El muerto corporizado pierde sustancia frente a componentes menos materiales pero más imaginariamente duraderos como el alma, el cadáver convertido en producto desechable incluso hasta en algunas escuelas budistas que, por otra parte, rechazan aceptar la existencia de algo más allá de la ilusoriedad, desde la fortaleza de la doctrina de *anatman*, para estos componentes invisibles e imaginarios del ser humano.

En todo caso la integración se produce en los modelos tendentes a la horizontalidad por medio de la limitación de la riqueza y el estatus que se transmiten en el proceso de la evacuación del cadáver, que se rebaja hacia la figura geométrica de la línea base: las relaciones que se construyen tienden a la equidistancia. En cambio la pirámide muestra también su necesaria base pero que en este caso da razón de ser al vértice: súbditos frente al soberano, así la integración no requiere más que una dirección desde el punto de vista simbólico, la que emana de arriba mientras que en las religiones nacionales las direcciones se entremezclan y se trenzan, las pertenencias se construyen de

modos menos evidentemente delimitados, por medio de la sangre (simbólica), la tierra (imaginada), la lengua (acotada), la costumbre (esgrimida).

Por el contrario en las religiones imperiales el soberano es el territorio, los límites identitarios se formulan como fronteras de su dominio, pueden llegar tan lejos como el poder de sus ejércitos, podrían llegar a englobar la totalidad del territorio conocido si la tecnología de dominio lo permitiera, pero la lección de lo real es otra: la tendencia en la mayoría de los casos más que hacia la construcción de una monarquía única (y perpetua, un espejismo tan afín a la modernidad) ha derivado hacia buscar alguna cómoda delimitación del espacio sometido a integración, en ocasiones incluso por medio de la construcción de barreras artificiales o aprovechando las naturales, desidentificando a los moradores de lo que está más allá de las fronteras, recortando por tanto y reduciendo.

En las religiones nacionales los límites no son tan físicos, acotan principalmente un territorio social (aunque pueda también materializarse por medio de fronteras): lo que es territorio geográfico circunscrito en un caso se convierte en un mensaje religioso circunscrito en el otro. Pero no por ello es menos rotunda la negación de los diferentes, sino quizá lo es estructuralmente mayor en los modelos nacionales. En un sistema imperial el que está más allá de la frontera puede ser en algún momento conquistado y asimilado, incluso simbólicamente: puede en el reino de lo futurible formar parte de mayores ceremonias de integración. Resulta ejemplar la poderosa metáfora de los dos Nilos que aparece en el Himno a Atón, donde para los egipcios fluye el Nilo desde las entrañas de la tierra, mientras que para los no egipcios (pero no por ello menos súbditos del rey en ese momento de expansión que ha llevado a la dinastía al control sobre el Levante mediterráneo), cae del cielo otro Nilo en una redimensión de la geografía imaginaria para adaptarla a la extensión de un imperio bien lejos de aquellos límites del valle del río que pautaban la vida y la religión⁸. Pero en las religiones nacionales el que no tiene asideros en la pertenencia no cuenta y difícilmente puede hallar un puesto que no provenga de una yuxtaposición o una adopción (que conlleva una negación de la previa identidad), cuando no simplemente una aniquilación y sustitución.

Incluso esa desprotección (y desidentificación) del diferente puede tocar a aquel que ha perdido sus asideros en la colectividad como le ocurre al *phar-*

⁸ Véase P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*, París 1995. En general resulta magistral la presentación del poder monárquico en las religiones imperiales del Creciente Fértil desarrollada en H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, en «Revista de Occidente», Madrid 1976 (1^a 1948, 2^a 1969).

makos (y en general a la víctima de los rituales del tipo chivo expiatorio), elegido para ser expulsado (cuando no ajusticiado) en un ritual que cobra una nueva dimensión de integración colectiva, ya que la cohesión de los que tienen un rol activo y presencian la ceremonia se potencia por medio de la violencia infligida que, además, resulta ser uno de los mecanismos de integración más poderosos de los que disponen las sociedades humanas. La negación de la identidad social de uno o varios de los miembros del grupo se convierte por tanto en un modo de potenciar la integración del resto⁹.

Este recortar, acotar, circunscribir ilustra un proceso de imaginar la geografía (también sagrada) bien diferente del que promueven las religiones universales. En ellas la misión es un proceso estructuralmente necesario desde el momento en que las barreras de todo tipo (geográficas y sociales) pierden sentido en su modelo de entender el mundo. La expansión se convierte por tanto en el rito de intensificación recurrente y principal, en el mecanismo de integración nuclear, puesto que la meta sería la conversión de la totalidad de los seres humanos. La integración global se transforma en este caso, por tanto, en el supremo objetivo cuyo mayor obstáculo resultaría ser la acción de otras religiones con idénticas ambiciones. El choque entre religiones es estructuralmente inevitable desde este contexto de análisis, las fronteras ahora no las marca el límite del dominio de un soberano o las sutilezas desidentificadoras que se configuran desde las costumbres heredadas y las señas de reconocimiento compartidas, sino las referencias que construyen el credo, diferenciándolo de otros, muchas veces personalizándolo en un fundador (como en el budismo, el cristianismo o hasta en el islam, recordemos sus complejas relaciones milenarias y la complicada gestión de sus mutuas fronteras¹⁰) o distinguiéndolo por una comunidad de prácticas (como en el hinduismo o en la religión china, por otra parte unas religiones universales un poco particulares desde el momento en que los componentes nacionales resultan tener un profundo peso en múltiples ámbitos y por tanto la acción de expansión se reconsidera y puede llegar a minimizarse¹¹).

⁹ Resulta bastante evidente la diferencia de este análisis respecto, por ejemplo del de R. Girard (por ejemplo en *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; Grasset, Paris 1972), el deseo mimético no resultaría condición estructural, en mi opinión, de este tipo de acción ritual. Se puede ver un desarrollo de este tipo de acciones violentas en Diez de Velasco, *La historia*, pp. 37ss. con referencias bibliográficas y el desarrollo más detallado del argumentario.

¹⁰ Con vaivenes en la eficacia de la acción misionera entre ellas: resulta notable la debilidad del budismo frente al islam, y la fortaleza del islam frente al cristianismo y viceversa.

¹¹ Se desarrolla un intento de diferenciar las religiones universales con tendencias

Los rituales de intensificación principales, por el contrario, en las religiones imperiales se enfocan en la acción del soberano y sus puntos fuertes: el año nuevo que se puede figurar como una refundación del mundo, y los demás rituales calendáricos realizados por la acción de quien preside la pirámide del poder y la religión, o la intensificación que se construye desde la memoria, por ejemplo de la entronización o de otros momentos de importancia que recordar. La intensificación en las religiones nacionales, por su parte, se construye desde la fuerza de la representación del cuerpo social en el rito y los mecanismos de solidaridad colectiva. La fiesta marcada por el reparto y el banquete colectivo, que se convierte en un poderoso cemento para la integración (y la intensificación), quizá en igual medida que la violencia infligida que se citaba anteriormente. Compartir la sangre derramada, compartir el alimento imaginariamente regalado por los dioses, consolida una poderosa integración horizontal (donde la contribución necesariamente desigual al ritual festivo se disuelve entre los lazos simbólicos que trenzan los agradecimientos debidos a las divinidades convirtiendo en ritual de solidaridad lo que en un modelo imperial sería una ceremonia que multiplicaría la desigualdad y la verticalidad ya que en estos contextos el reparto sería entendido como una dádiva del soberano que exigiría un agradecimiento que aumentaría su poder simbólico. La violencia simbólica en el contexto del reparto en las religiones nacionales, en cierto modo se infligiría sobre quienes aportan (pues su acción resultaría en una merma de su capital ya que el capital simbólico derivado del desembolso lo adquiriría la divinidad, que en resumidas cuentas, en buena metodología durkheimiana, resulta ser el cuerpo social en representación: ilustrándonos en última instancia un rito de dispersión del poder y del capital), mientras que en las religiones imperiales se realizaría sobre quienes son beneficiarios del reparto (puesto que el capital simbólico acumulado recae de modo pleno sobre el que aporta, el soberano, resultando en última instancia un rito de concentración del poder).

Otro ejemplo: la procesión en las religiones nacionales resulta un rito de intensificación que se figura como un baile de la identidad en el que todas las piezas alcanzan una ubicación que depende de complejos consensos colectivos siempre cambiantes. Sin duda hay un lugar preeminente en esos ritos, pero quien lo detenta lo hace de un modo diferente que el soberano en las religiones imperiales donde los demás actúan como comparsas del primero. Re-

nacionales en F. Diez de Velasco, *Breve Historia de las religiones*, p. 142, se trata de un planteamiento meramente esbozado que requeriría un estudio más sistemático ya que conforma un reto teórico de primer orden en lo relativo a la consistencia de la taxonomía.

cordemos que quien preside estos contextos ceremoniales en las religiones nacionales es susceptible de ser ridiculizado en alguno de los rituales de crítica e inversión que jalonan el año festivo, aparece por tanto realzado al simbolizar la representación del cuerpo social, pero rebajado cuando se trata de enfocar la acción colectiva de representación de un modo no concentrado, resultando estas acciones rituales de inversión y crítica, además, piezas fundamentales en la conformación de modelos de integración tendentes a la horizontalización (se trata evidentemente de ritos de dispersión del poder).

Los rituales de identificación que estamos destacando, claves en la integración, por tanto se expresan según modos diferentes en estos tres macromodelos religiosos. En las religiones nacionales la representación del cuerpo social se puede transferir a un miembro (o a un colectivo) que actúa como vicario de todos. Pero dicha transferencia es temporal y se adecua a complejos consensos, no está adscrita más allá de la sanción colectiva explícita. En las religiones imperiales, por el contrario los rituales de identificación tienen adscrito el ocupante del vértice, se potencian, por tanto los símbolos de la centralidad y los mitos de centralidad son más poderosos en los modelos imperiales que en los otros (aunque existan también en éstos).

Evidentemente la prueba de lo real, la casuística que se construye desde lugares y tiempos particulares, permite ofrecer múltiples puntualizaciones que pueden matizar lo que se ha expuesto en las páginas anteriores. Las tendencias imperiales permean los modelos nacionales y universales, del mismo modo que pueden detectarse tendencias universales tanto en los modelos imperiales como en los nacionales y tendencias nacionales en los modelos universales como anteriormente se adelantó.

Lo que se ha intentado en estas páginas, meramente en esbozo y desde una posición analítica general y teórica, es ofrecer líneas de análisis comparado que permitan ordenar religiones en torno a modelos con la finalidad de ilustrar que los mecanismos de integración, aunque se parezcan formalmente (se construyan en torno a rituales parecidos, como los de identificación o intensificación) no son estructuralmente semejantes (intentando desmontar así el prejuicio redundante de la similitud de todas las religiones) ni tampoco son plenamente distintos en todos los casos de tal modo que no hubiese una relevancia estructural en las formas en que se manifiestan específicamente (intentando desmontar el prejuicio de pensar que en la historia nada es comparable desde el momento en que los ejes espacio-temporales son necesariamente distintos).